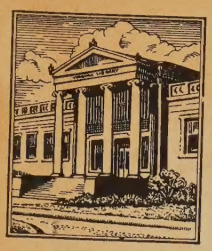
Jesuit-Krauss-McCormick Library
BX841 .D68 vol.9 REF cop.1
Vacant, Alfred, 1852-1901. Mangenot, REF
Dictionnaire de thâeologie catholique, c
3 9967 00131 7549

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY OF CHICAGO



Virginia Library

FOR REFERENCE

Do Not Take From This Room

DEMCO

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME NEUVIÈME

PREMIÈRE PARTIE

LAUBRUSSEL — LYRE

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME NEUVIÈME

PREMIÈRE PARTIE

LAUBRUSSEL — LYRE

PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

1926

TOUS DROITS RÉSERVÉS

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY.

BX
841
.D68
1899
Vol.9

Imprimatur

Argentorati, die 28ª Junii 1926.

CAROLUS JOSEPHUS EUGENIUS.

Ep. Argent.

JKM Library
1100 East 55th Street
Chicago, IL 60615

REFERENCE

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME NEUVIÈME (1re Partie)

MM.

Adloff, professeur de morale au grand séminaire de Strasbourg.

Anastase de Saint-Paul (le R. P.), des carmes déchaussés à Courtrai (Belgique).

Autore (le R. P. dom), chartreux († février 1920).

Bardy, professeur aux Facultés catholiques de Lille.

Batiffol (Mgr), à Paris.

Baucher (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

Baudot (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

Bernard, à Paris.

Bœhm, professeur de philosophie à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Cabrol (le Rme P. dom), abbé de Farnborough (Angleterre).

Carreyre, professeur au séminaire Saint-Sulpice, à Paris.

Chenu (le R. P.), des frères prêcheurs, au Saulchoir (Belgique).

Clamer, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Constantin, aumônier du lycée de Nancy.

Coste, secrétaire général de la congrégation de la Mission, à Paris.

Coulon (le R. P.), des frères prêcheurs, à Rome.

Édouard d'Alençon (le R. P.), des frères mineurs capucins, à Rome.

Émereau (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

Fahbner, professeur de morale à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

MM.

Gardeil (le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.

Gaudel, professeur de dogme à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Godefroy, supérieur du grand séminaire de Nancy à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Goyau, de l'Académie française, à Paris.

Grumel (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï.

Hedde (le R. P.), des frères prêcheurs, à Angers.

Jugie (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

Lavocat, à Amiens.

Levesque, professeur au séminaire de Saint-Sulpice, Paris.

Longpré (le R. P.), des frères mineurs, au collège Saint-Bonaventure, Quaracchi (Italie).

Malvy (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, ancien professeur de théologie.

Marchal, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Merlin, curé de Saint-Épain (Indre-et-Loire).

Miquelez (le R. P.), augustin, bibliothécaire de l'Escurial (Espagne).

Molien, à Amiens.

Mollat, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Palmieri (le R. P.), à Zagreb (Yougoslavie).

Paquier, administrateur de Saint-Pierre de Chaillot, à Paris.

Petit (S. G. Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque latin d'Athènes (Grèce).

110588

MM.

Rivière, professeur d'apologétique à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Salaville (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï (Constantinople).

Schalck, professeur au séminaire de philosophie de Strasbourg.

Sznuro, prêtre du diocèse de Sandomir (Pologne).

MM.

Thouvenin, ancien professeur de théologie au grand séminaire de Nancy, aumônier de l'hospice de Ludres (Meurthe-et-Moselle).

Venard, professeur à l'Institution Robin, à Vienne (Isère).

Vernet, professeur au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) et à l'Institut catholique de Lyon.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

L *(Suite)*

LAUBRUSSEL (Ignace de), jésuite, né à Verdun, en 1663, reçu au noviciat de Pont-à-Mousson en 1679, enseigna avec succès la philosophie et la théologie à l'université de Pont-à-Mousson et à Strasbourg. Il a laissé, entre autres écrits, un *Traité des abus de la critique en matière de religion*, Paris, 1710, 2 vol. in-12, d'un incontestable mérite, en dépit de quelques préjugés. Le P. de Laubrussel mourut en 1730 à Puerto de Santa Maria, en Espagne, où il avait été envoyé pour diriger les études du prince des Asturies.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1555 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col 1089; *Journal des savants*, 1711, p. 385, 392; *Mémoires de Trévoux*, 1711, p. 1311-1338.

P. Bernard.

LAUGEOIS ou **BENOIT DE PARIS**, frère mineur capucin, que les bibliographes confondent parfois avec des auteurs de même nom, avait pris l'habit religieux au noviciat de la rue Saint-Jacques, à Paris, le 5 septembre 1632; il mourut au couvent de la rue Saint-Honoré, le 8 juin 1689. Cette longue vie religieuse fut en grande partie consacrée au ministère de la prédication, et ce n'est que vers la fin que le P. Laugeois se donna à la composition de ses ouvrages, dont le titre indique suffisamment le but. Il publia : *La science universelle de l'Écriture sainte, fondée sur l'union et la concordance de l'Ancien Testament avec le Nouveau, de la doctrine et de la méthode des prophètes de la loi de Moïse avec celle des évangélistes et des apôtres de la loi de grâce : commencée dans la loi de nature.., figurée dans les ombres de la loi écrite... perfectionnée et accomplie depuis Notre-Seigneur Jésus-Christ jusqu'à nous pour l'éternité. Toutes les trois lois ne faisant qu'une seule Église et une même doctrine dont Jésus-Christ est l'objet, le commencement et la fin*, in-4°, Paris, 1675. — *Explication littérale et française de toute la Bible, selon la méthode que Notre-Seigneur Jésus-Christ a enseignée à ses apôtres. Qui est la science universelle de toute l'Écriture sainte..., ibid.*, 1682. Bien que le titre soit différent, ce second volume n'est que la suite du premier. Le chancelier Le Tellier, auquel l'auteur avait dédié ces ouvrages, lui avait exprimé le désir d'en avoir un abrégé, mais il ne le vit pas, car il ne parut que l'année qui suivit sa mort : *L'esprit de la religion ou l'abrégé du livre de la science universelle des Saintes Écritures*, Paris, in-12, 1686.

Journal des savants, 1682, p. 128; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 459.

P. Édouard d'Alençon.

LAULAHNIER (Michel-Joseph de), controversiste, né au Cheylard, dans le Vivarais, en 1718. Nommé évêque d'Égée *in partibus*, il fut sacré en 1776. Il mourut en 1788. L'occupation de toute sa vie fut la défense de la religion : il publia, sous le nom d'un ancien militaire, plusieurs ouvrages contre les philosophes du temps : *Essai sur la religion chrétienne et sur les systèmes des philosophes modernes, accompagné de quelques réflexions sur les campagnes, par un ancien militaire retiré*, Paris, 1770. — *Pensées sur différents sujets, par un ancien militaire*, Langres et Paris, 1773. — *Réflexions critiques et patriotiques pour servir principalement de préservatif contre les maximes de la philosophie*, Paris, 1780.

Feller, *Dictionnaire historique*, 8e édit., 1835, t. VII, p. 329; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 302-303.

L. Marchal.

1. LAUNOY (Jean de), (1603-1678), naquit à Valdecie, au diocèse de Coutances, le 21 décembre 1603, et non point à Valognes, comme le disent Ellies du Pin et Moréri; il commença ses études à Coutances et il vint à Paris faire ses cours de philosophie et de théologie; en 1636, il était docteur de Navarre et il fut ordonné prêtre la même année; dès cette époque, il inaugura la série innombrable de ses écrits. Il voyagea en Italie, visita les bibliothèques, fréquenta et interrogea les savants et se fit remarquer par son érudition; de retour en France, il poursuivit ses recherches; en 1643, le chancelier Séguier le choisit pour un des quatre censeurs royaux dont la fonction était de supprimer les livres qui tendraient à propager la doctrine de Jansénius et d'Arnauld; en 1648, il fut exclu du collège de Navarre, pour avoir, dit-on, déclaré que la récitation du bréviaire n'était pas obligatoire, mais seulement de dévotion. Il séjourna presque constamment à Paris, où il publia un grand nombre d'écrits sur des matières de critique, d'histoire et de discipline ecclésiastique; il eut des relations avec les savants du temps qu'il recevait chez lui tous les lundis. Ces conférences, où l'on discutait de tout, furent supprimées par ordre du roi en 1676. Il mourut dans l'hôtel du cardinal d'Estrées le 10 mars 1678.

Les *Œuvres complètes de Launoy* ont été éditées à Genève par l'abbé Granet, en 5 tomes et 10 volumes in-fol., 1731-1733, sous ce titre : *Joannis Launoii opera omnia, ad selectum ordinem revocata, ineditis opusculis aliquot, notis nonnullis dogmaticis, historicis et criticis, auctoris vita, variis monumentis tum ad Launoium, tum ad scripta ipsius pertinentibus, præfatio-*

nibus cuique volumini affixis, indicibus locupletissimis aucta et illustrata. Accedit Tractatus de varia Launoii librorum fortuna. D'ailleurs, Launoy lui-même avait dressé le catalogue de ses écrits dans son *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia*, t. II, p. 852 sq.

Les œuvres de Launoy sont particulièrement intéressantes au point de vue historique et critique; cependant la théologie positive et la théologie dogmatique et morale y occupent une place notable. Nous nous contenterons d'indiquer les principaux travaux de Launoy à ce sujet, en suivant de préférence l'ordre chronologique, car presque tous ces écrits furent composés à l'occasion de polémiques et inspirés par des circonstances du moment.

Le premier opuscule de Launoy étudie une question de philosophie et de théologie : *Syllabus rationum quibus causa Durandi, de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturæ defenditur et inofficiosa quorumdam recentiorum censura refellitur*, in-8°, Paris, 1636. D'accord avec Durand de Saint-Pourçain, Launoy soutient que Dieu ne concourt pas immédiatement aux actions mauvaises des créatures libres. A la fin de son traité, Launoy pose un cas de conscience, qui évidemment faisait allusion à des controverses contemporaines. « Le jugement rendu à Rome contre le sentiment de Galilée qui n'a point encore été envoyé et notifié à l'Université de Paris, oblige-t-il les professeurs de cette Faculté, plus que le jugement porté par le concile de Paris et le pape Grégoire IX contre certains livres d'Aristote ? »

Dès 1641, Launoy inaugura les critiques qui lui ont valu la réputation de « dénicheur de saints et de destructeur des privilèges monastiques ». Il intervint dans la question soulevée par le P. Sirmond dans ses *Concilia antiqua Galliæ* (1639) : Denys l'Aréopagite n'est pas l'apôtre de Paris; en faveur de cette thèse, Launoy publia quatre dissertations. Launoy attaqua également la tradition provençale de la venue et du séjour dans le midi de la France de Lazare, Maximin, Marthe et Madeleine; il contesta et discuta vivement l'authenticité des bulles de Jean XXII et d'Alexandre V sur les privilèges du scapulaire après la vision de saint Simon Stock; il combattit certaines traditions des chartreux relatives à la vie de saint Bruno; il fit une critique très sévère des privilèges monastiques des religieux de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Médard de Soissons, des prémontrés; enfin il composa trois dissertations pour montrer que la Gaule n'avait été évangélisée que dans la seconde moitié du IIIe siècle. Cette œuvre critique de Launoy a été diversement jugée. Les *Remarques sur le dictionnaire de Bayle* disent que Launoy « écrivait beaucoup et ne pensait pas assez..., ses ouvrages sont difficiles à lire, remplis d'érudition et de citations très longues. » Dans les *Mélanges d'histoire et de littérature*, recueillis par Vigneul Marville, 2 vol. in-12, Rouen, 1700, on dit que « Launoy soutenait les plus mauvaises causes avec opiniâtreté. » Par contre, le *Journal des savants* du 13 juin 1701, p. 265, dit : « Son caractère particulier était d'aimer la vérité sur toutes choses, de la chercher sans prévention, de la découvrir librement, quand il l'avait trouvée : *vixit amans veri, falsi osor, certus et judex.* »

Au point de vue théologique proprement dit, Launoy a étudié en particulier l'autorité et l'infaillibilité du pape, l'Immaculée Conception et l'Assomption de la sainte Vierge et surtout les sacrements.

Launoy n'a composé aucun traité sur l'*infaillibilité pontificale;* mais dans sa volumineuse correspondance, il en parle souvent et il proteste énergiquement contre cette infaillibilité; il soutient la supériorité du concile, attaque avec violence les adversaires de sa thèse, spécialement Cajétan, et surtout Bellarmin. Ces lettres se trouvent presque toutes au t. V des *Opera omnia* et ont été éditées sous le titre : *Epistolæ omnes, octo partibus comprehensæ,* 8 vol. in-8°, Paris, 1664-1673, rééditées en 1689, en un volume in-fol. à Cambridge, *cum præfatione apologetica pro reformatione Ecclesiæ anglicanæ.* La *Bibliothèque universelle et historique* de l'année 1690, p. 237-287, donne une analyse détaillée des 82 lettres qui combattent l'autorité des papes au nom de l'histoire, discutent les thèses de Bellarmin et les passages de l'Écriture sur lesquels on prétend appuyer l'infaillibilité du pape.

Dans ses *Præscriptiones de conceptu B. Virginis*, in-12, Paris, 1676 et 1677, Launoy expose diverses opinions touchant l'*Immaculée Conception*, qui n'est point un dogme de foi et qui paraît même contraire aux paroles de l'Écriture et aux sentiments de plusieurs théologiens. En 1709, parut un vol. in-4° ayant pour titre : *Réfutation d'un libelle imprimé en 1676 qui a pour titre : Prescription touchant la conception de Notre Dame.* L'auteur n'entreprend point de prouver la vérité de la Conception immaculée qui, dit-il, est un mystère, mais il veut montrer que Launoy s'est très certainement trompé, et, pour le prouver, il réédite le traité de Launoy avec la réfutation. *Journal des savants*, du 10 juin 1709, p. 353-357.

En 1668, le chapitre de Notre-Dame décida d'insérer de nouveau au martyrologe de Paris le texte du martyrologe d'Usuard qui s'y trouvait jusqu'au XVIe siècle, au sujet de la *Dormition de la sainte Vierge.* Usuard dit que le corps de la sainte Vierge ne se trouve pas sur la terre, mais l'Église, dans sa sagesse, a déclaré qu'elle ignore où se trouve son corps. Launoy justifia la décision du chapitre dans sa *Controversia super conscribendo Parisiensi Martyrologio exorta, ubi de Dormitione et Assumptione Virginis agitur*, in-8°, Laon, 1670, et 1671. Launoy fait remarquer que le mot Assomption peut se rapporter à l'âme aussi bien qu'au corps. La thèse du critique fut attaquée par Jacques Gaudin, docteur de Sorbonne, dans *Assumptio Mariæ virginis vindicata*, in-12, 1672, et par Nicolas Ladvocat Billiad dans *Vindiciæ Parthenicæ*, in-12, 1670; tandis que Claude Joly, chantre de Notre-Dame, répondait au premier : *Traditio antiqua Ecclesiarum Franciæ de verbis Usuardi ad festum Assumptionis B. M. B. vindicata adversus Jacobum Gaudinum*, in-12, Sens, 1672; Launoy réfutait le second : *Diversi generis erratorum quæ in Parthenicis Nicolai Advocati Billiadi Vindiciis exstant specimen*, in-8°, Paris, 1671.

Enfin Launoy a étudié les sacrements au point de vue historique. Il ne parle que très incidemment du baptême dans son ouvrage intitulé : *De vera notione plenarii apud Augustinum concilii in causa rebaptizantium dissertatio*, in-8°, Paris, 1644, 2e édit., 1662, 3e édit., 1666, et dans les diverses *Dissertationes* qu'il composa pour défendre ses positions attaquées par le dominicain Nicolaï et Jean David, abbé commendataire des Bons-Hommes-lez-Angers.

Launoy s'est occupé du sacrement de pénitence dans son travail : *De mente concilii Tridentini circa satisfactionem in sacramento pœnitentiæ dissertatio*, in-8°, Paris, 1644. L'auteur prouve, contre les thèses jansénistes, que, d'après le concile de Trente et la pratique de l'Église, l'absolution dans le sacrement de pénitence peut précéder la satisfaction, laquelle n'est pas obligatoire avant l'absolution. L'ouvrage semble avoir fort embarrassé les jansénistes et G. Hermant, dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. I, p. 300, dit simplement : « Cet écrit ne parut pas assez important pour y répondre et on le négligea comme plusieurs autres. » Launoy compléta d'ailleurs sa thèse antijanséniste

dans le *De mente concilii Tridentini circa contritionem et attritionem in sacramento pœnitentiæ liber, quo scilicet duplici theologorum de contritione et attritione opinioni præjudicium nullum fecisse sed utrumque scholæ liberam reliquisse demonstratur*, in-8°, Paris, 1653. Ce traité, adressé à Vialard, évêque de Châlons-sur-Marne, fut provoqué par une dispute survenue dans ce diocèse; la conclusion est que le concile n'a rien décidé sur cette question qui reste libre; cependant, après avoir donné huit raisons de cette thèse, Launoy semble dire que l'opinion qui exige la contrition est la plus ancienne et la plus universelle. Dans une autre dissertation, Launoy prêche ouvertement la fréquentation des sacrements : *De frequenti confessionis et eucharisticæ communionis usu atque utilitate liber*, in-8°, Paris, 1653.

Launoy s'occupa de la juridiction épiscopale pour l'administration du sacrement de l'ordre dans le *De recta Nicæni canonis 6, et prout a Rufino explicatur, intelligentia, dissertatio*, in-8°, Paris, 1640 et 1662; il s'agit du droit que Mélèce, évêque de Lycopolis, prétendait avoir de faire des ordinations dans toute l'Égypte, tandis que ce droit appartenait certainement au patriarche d'Alexandrie, qui, sur ce point, pouvait être comparé à l'évêque de Rome. Cette thèse fut attaquée par Henri de Valois et défendue par Launoy dans un nouveau travail : *De recta Nicæni canonis 6 intelligentia dissertationis propugnatio*, in-8°, Paris, 1671.

C'est surtout la question du mariage que Launoy a étudiée. Pour lui, le mariage est un contrat civil; donc l'autorité séculière a le droit d'établir des empêchements dirimants, même depuis que l'Église a élevé ce contrat à la dignité de sacrement, et l'Église n'a aucun pouvoir sur ce point : *Regia in matrimonium potestas vel tractatus de jure sæcularium principum christianorum in sanciendis impedimentis matrimonium dirimentibus*, in-4°, Paris, 1674. Launoy soutint cette opinion au sujet du mariage de Gaston d'Orléans. Cette thèse singulière fut attaquée par Dominique Galésius, évêque de Ruvo (royaume de Naples), dans un écrit intitulé : *Ecclesiastica in matrimonium potestas Dominici Galesii contra Joannis Launoii doctrinam*, in-4°, Rome, 1676, mais Launoy maintint ses thèses dans un nouvel écrit : *Contentorum in libro sic inscripto : Dominici Galesii... ecclesiastica in matrimonium potestas, erratorum index locupletissimus*, in-4°, Paris, 1677. Un livre anonyme qu'on a attribué à Leuillier, docteur de Sorbonne, contesta aussi la doctrine de Launoy dans des *Observationes*, in-8°, Louvain, 1678. Il faut ajouter d'ailleurs que l'ouvrage de Launoy fut condamné à Rome le 10 décembre 1688. Le volume des *Œuvres complètes* de Launoy contient encore quelques autres écrits posthumes dans lesquels sont reprises les mêmes opinions. T. IV *b*.

Enfin Launoy a parlé de l'extrême-onction dont il a indiqué les rites dans l'Église grecque et l'Église latine, en même temps que les usages qui ont accompagné l'administration de ce sacrement aux diverses époques : *De sacramento unctionis infirmorum liber, ubi græci et latini ritus primæ, mediæ et postremæ ætatis referuntur et explicantur; deinde notatur quamdiu unctionem subsecutum est viaticum; tum refertur status morientium in cinere et cilicio*, in-8°, Paris, 1673.

Launoy fut-il janséniste ? La chose est fort douteuse, bien que son nom soit inscrit dans le *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. I, p. 171-172, et dans le *Supplément au nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs*, p. 454-455. Launoy ne semble pas avoir embrassé les théories jansénistes, au moins dans leur ensemble. Sans doute, il critiqua la conduite de la Sorbonne à l'égard d'Arnauld, en 1656, dans les *Notationes in censuram Antonii Arnaldi propositionum quorum una facti, altera juris appellatur*, et dans une *Lettre contre la censure des deux propositions de M. Arnauld*, mais il se place uniquement au point de vue de l'illégalité et de l'injustice commises par la Sorbonne. On lui a attribué la *Véritable tradition de l'Église sur la prédestination et la grâce*, écrite sous le pseudonyme de Louis Marais, in-12, Liége, 1702. Richard Simon, dans sa *XXXIe lettre choisie*, donne à Launoy la paternité de cet écrit, mais un docteur en théologie, par une lettre adressée au *Journal des savants* du 14 novembre 1701, p. 441-444, conteste l'affirmation de Simon, car, dit-il, cette dissertation « expose des idées absolument contraires à celles de Launoy, lequel avait déclaré au P. Sirmond mourant qu'il ne pouvait, sur ce point, accepter son opinion.» Plusieurs fois, Launoy avait déclaré qu'on n'était pas obligé de suivre la doctrine de saint Augustin sur la grâce et qu'on pouvait suivre les Pères grecs. Le P. Daniel publia une *Défense de saint Augustin contre un livre paru depuis peu sous le nom de M. Launoy*, où l'on fait passer ce Père pour un novateur sur la prédestination et la grâce, in-12, Paris, 1704. Le P. Daniel, en défendant saint Augustin, rappelle qu'on ne doit pas toujours prendre d'une manière absolue les expressions des Pères, mais qu'il faut leur tenir compte des hérésies qu'ils combattent. *Mémoires de Trévoux*, de janvier 1704, p. 3-17, et *Journal des savants* du 11 février 1704, p. 76-83. Le P. Serri, dominicain, réfuta le même libelle attribué à Launoy, *Journal des savants* du 11 mai 1705, p. 249-254. De son côté, G. Hermant, dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. III, p. 453-454, à propos des *Remarques sur le Formulaire du serment de foi qui se trouve dans le procès-verbal du clergé*, écrit : « Il n'y a personne de ceux qui le connaissent qui ne sût qu'il faisait profession d'être tout à fait éloigné de suivre la doctrine de saint Augustin sur la matière de la grâce, parce qu'il était attaché à celle des Pères grecs, de sorte qu'il n'y avait rien de plus ridicule que de vouloir le faire passer pour janséniste... »

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 353-357; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 911-915; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI *b*, p. 197-198; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 617; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique*, t. IX, p. 555-557; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 62-68; Chauffepié, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 43-44; Jean Leclerc, *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1690*, t. XVI, p. 237-287; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXII, p. 84-139; Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, IIIe partie, *des auteurs qui ont fleuri depuis 1650 jusqu'en 1675*, p. 98-184; *Journal des savants*, années 1664, 1665, 1667, 1668, 1698, 1701, 1704, 1705, 1706, 1726, 1731; A. Arnauld, *Elogium J. Launoii Constantiensis, Parisiensis theologi*, in-12, Londres, 1685; Reiser, *J. Launoius... vindicatus*, in-4°, Amsterdam, 1685; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres; époque moderne*, t. IV, 1907, p. 1-35.

On trouve le catalogue manuscrit des ouvrages écrits par Launoy à la *Bibliothèque Mazarine, 10 988 A;* Nicéron, *op. cit.*, donne les titres de 86 ouvrages composés par Launoy, dont Guy Patin, dans sa lettre CLI, *Lettres choisies*, 3 vol. in-12, Cologne, 1691, raconte qu'on « disait autrefois de lui qu'il ôtait tous les jours un saint du paradis et qu'il fallait que Dieu se gardât qu'enfin il ne l'ôtât lui-même. »

J. CARREYRE.

2. LAUNOY (Mathieu de), controversiste du XVIe siècle. — Né à La Ferté-Alais (Seine-et-Oise), il embrassa la Réforme à Genève en 1560, et fut admis au ministère évangélique, après s'être marié. De Thou et Maimbourg semblent dire qu'il avait été auparavant prêtre catholique; Bayle en doute. Pasteur en divers endroits, à Heidelberg en 1573, puis à Sedan, il dut s'enfuir de cette dernière ville à cause d'une accusa-

tion d'adultère portée contre lui; sa fuite lui valut une condamnation par contumace. Il rentra alors dans l'Église catholique, devint prêtre, s'il ne l'était déjà, et reçut un canonicat à Soissons, les *Mémoires de la Ligue* disent même la cure de Saint-Merry à Paris. Il fut un des fondateurs de la Ligue et l'un des plus fougueux ligueurs, membre du conseil des Quarante, finalement des Seize; de Thou n'hésite pas à le rendre responsable de l'assassinat juridique de Barnabé Brisson, président au Parlement de Paris (15 novembre 1591). Obligé de s'enfuir pour éviter les représailles de Mayenne qui fit pendre les plus compromis des Seize, Launoy se retira en Flandre et ne se hasarda plus à revenir à Paris, bien que compris dans l'amnistie proclamée par Henri IV après la capitulation de Paris (mars 1594). On ignore l'endroit et la date de sa mort. Il publia pour justifier son retour au catholicisme : *La déclaration et réfutation des fausses suppositions et perverses applications d'aucunes sentences des saintes Écritures desquelles les ministres se sont servis en ces dernier temps à diviser la chrétienté, avec une exhortation auxdits ministres d'en réunir et ramener leurs auditeurs à l'Église catholique, apostolique et romaine..., par Mathieu de Launoy et Henri Pennetier naguère ministres de la religion prétendue réformée et à présent retournés au giron de l'Église catholique*, Paris, 1577. Cet écrit ayant amené les calvinistes à soulever sur le compte de Launoy de fâcheuses imputations, le converti répondit par une *Défense de Matthieu de Launoy tant pour lui que pour Henri Pennetier contre les fausses accusations et perverses calomnies des ministres*, Paris, 1578; les extraits qu'en donne Bayle montrent que la défense de Launoy est assez faible. D'une inspiration moins personnelle est la *Réplique chrétienne en forme de commentaire sur la réponse tirée de la moelle des saintes Écritures et de toute bonne doctrine et faite par les ministres calviniques*, Paris, 1579, in-12 de 1000 pages. Quelques années plus tard, Launoy donna encore une *Réponse chrétienne à XXIV articles pleins de blasphèmes et absurdités dressés par P. Pineau, dit Desaigues, prédicant zwin-calvinian, contre l'article de la surnaturelle et miraculeuse transsubstantiation*, Paris, 1581, in-12 de plus de 500 pages (la foliotation n'est pas poussée jusqu'au bout).

De Thou, *Historia sui temporis*, l. LXXXVI, an. 1587, édit. de Francfort, 1658, p. 112*b*; l. XCV, an. 1589, p. 280*a*; l. CII, an. 1591, p. 441 sq.; Maimbourg, *Histoire de la Ligue*, Paris, 1683, p. 56 sq.; ces deux historiens, nettement opposés à la Ligue, sont naturellement portés à noircir les chefs ligueurs; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, édit. de Bâle, 1741, t. III, p. 60-62, abonde dans le sens des deux précédents; de même l'art. *Launoy* (*Matthieu de*), de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, 1880, t. X, p. 14-15; la *Biographie universelle* de Feller-Pérennes, 1834, t. VII, p. 520, semble admettre la culpabilité de Launoy; Mgr Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. II, Fribourg-en-B., p. 195 sq., innocente au contraire ce personnage; voir dans ce livre des extraits assez copieux, traduits en allemand, du premier ouvrage de Launoy; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 14, emboîte le pas à Räss.

E. Amann.

LAURENS (Louis du) (1589-1671), naquit à Montpellier en 1589, fut ministre de l'Église réformée dans sa ville natale; mais il se convertit jeune encore et reçut l'ordination. Il vint à Paris où il se fit une réputation dans la chaire. Le cardinal de Richelieu le logea dans son palais pour l'employer à la conversion des protestants. Le cardinal lui demanda de rédiger un cours de controverses pour servir de base aux conférences qu'il voulait entreprendre avec les principaux ministres. Pour cette rédaction, du Laurens demanda à Richelieu de lui adjoindre un docteur de Sorbonne, un jésuite et un Père de l'Oratoire; le cardinal lui fit une réponse que Richard Simon déclare avoir lue : « Les docteurs de Sorbonne étaient bons pour les hérétiques du temps passé; je ne veux point me servir des jésuites dans cette affaire; pour ce qui est des Pères de l'Oratoire, ils sont trop mystagogiques. Travaillez seul. » Après de longues discussions, il fut convenu que, dans les conférences avec les protestants, afin d'éviter toute contestation et de se placer sur le terrain des protestants, on ne ferait pas appel à la tradition, mais seulement à l'Écriture, et, pour l'Écriture même, on prendrait la version française de Calvin et non point le texte original. Mais le cardinal mourut en 1642. Du Laurens entra à l'Oratoire le 9 janvier 1649 et se fixa à la maison Saint-Honoré où il fut l'ami et le commensal de Richard Simon : deux fois par semaine, les deux amis discutaient, en forme de conférence, les matières de controverses; Richard Simon tenait la place du ministre protestant et du Laurens celle du docteur catholique. Alors du Laurens tenta de reprendre auprès de Mazarin le projet de Richelieu, mais le nouveau ministre n'attachait pas la même importance à cette question du protestantisme. Du Laurens rédigea un mémoire qui est resté manuscrit (30 pages in-4°) où il indique la méthode et le plan des conférences projetées. Du Laurens composa d'autres écrits pour la conversion des protestants. Il mourut à Paris le 1er juillet 1671.

Parmi les écrits laissés par du Laurens, on peut citer : *Réponse au livre du Pierre Du Moulin, intitulé : Opposition de la parole de Dieu à la doctrine de l'Église romaine*, in-8°, Paris, 1625. — *Trente journées de retraite en mémoire et à l'honneur des trente années de la vie cachée de Notre-Seigneur Jésus-Christ, touchant les diverses misères de l'homme*, in-4°, Paris, 1649. Ce sont des dialogues de l'homme avec Jésus dans lesquels l'homme expose ses misères spirituelles et intérieures et Jésus lui répond, en lui faisant sentir davantage ces misères et en lui indiquant le remède pour les guérir. — *Quatre sermons pour le vendredi saint*, in-8°, Paris, 1651. Ces sermons ont pour objet : 1. les juifs curieux et envieux; 2. la Vierge compatissante et zélée; 3. Jésus-Christ mourant; 4. le chrétien affligé et pénitent. Ces sermons furent prêchés, les deux premiers à Saint-Jean-en-Grève; les deux derniers à Saint-Gervais, avant l'entrée de du Laurens à l'Oratoire; ils sont déclamatoires et remplis d'apostrophes, de descriptions et de figures d'assez mauvais goût. — *Dispute touchant le schisme et la séparation que Luther et Calvin ont faite de l'Église romaine*, in-fol., Paris, 1655. L'épître dédicatoire au clergé de France étudie le schisme, ses causes, ses progrès et ses suites funestes. L'ouvrage est le compte rendu d'une discussion sur les matières controversées entre M. Jean Mestrezat, ministre de Charenton, et Louis du Laurens; ce compte rendu n'a été publié qu'après avoir été lu et approuvé par Mestrezat. Du Laurens poursuivit son travail, au sujet de la transsubstantiation, qui, d'après le ministre protestant, était la cause principale de la séparation, dans la *Dispute touchant le mystère de l'eucharistie*, mais ce travail est resté inédit. — *Huit sermons de l'eucharistie sur ces paroles : Vere Dominus est in loco isto et ego nesciebam*, prononcés durant l'octave du Saint-Sacrement dans l'église Saint-Gervais, in-8°, Paris, 1662; ces sermons sont encore remplis d'images brillantes et d'érudition profane. — *Le triomphe de l'Église romaine contre ceux de la religion prétendue réformée par six démonstrations qui font voir clairement combien il est impossible de se sauver dans leur communion*, in-12, Paris, 1667. Dans cet écrit dédié à MM. de Charenton, l'auteur montre que l'Église réformée est schismatique; elle est divisée en partis opposés; elle enseigne des propositions entièrement contraires à l'Écriture et aux Pères de

l'Église; elle renouvelle trente hérésies condamnées déjà par l'Église ancienne; elle est étrangère à toute vraie religion. Enfin du Laurens a laissé quelques ouvrages manuscrits, outre la *Dispute touchant le mystère de l'eucharistie*, le P. Louis Batterel cite : un *Traité des trois devoirs de l'homme envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même* et une *Harangue funèbre pour le maréchal de Toyras*, imprimée à la fin de l'*Histoire du maréchal de Toyras*, par Baudier, in-fol., Paris, 1644.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Dulaurens*, t. XI, p. 491; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XV, col. 126-127; Ingold et Bonnardet, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. II, *Les Pères de l'Oratoire recommandables par la piété ou par les lettres qui ont vécu sous les PP. de Condren et Bourgoing*, par le P. Louis Batterel, in-8°, Paris, 1903, p. 515-526.

J. CARREYRE.

1. LAURENT JUSTINIEN (Saint), premier patriarche de Venise, écrivain ascétique et mystique (1381-1456). — Il naquit à Venise, de l'illustre famille des Giustiniani, le 1er juillet 1381. Très pieusement élevé par sa mère, restée veuve de bonne heure, il se décida, à l'âge de dix-neuf ans, à renoncer au monde et aux honneurs qu'il lui réservait, et entra dans la congrégation des chanoines réguliers de Saint-Augustin de Saint-Georges *in Alga*. Il ne tarda pas à s'y faire remarquer par ses hautes vertus; aussi, dès 1413, le voit-on élire à la charge de prieur général de la congrégation, dignité qui lui fut renouvelée en 1421. Les efforts qu'il fit pour assurer l'observance régulière dans cette famille religieuse et pour en assurer la diffusion lui ont valu d'en être considéré comme le deuxième fondateur. Le pape Eugène IV, qui connaissait le mérite de Laurent (il avait fait lui-même partie du couvent de Saint-Georges), nomma le saint religieux, le 12 mai 1433, évêque de Castello. Castello, une petite île tout près de Venise, était pour lors la résidence épiscopale et le titre de l'évêché qui va devenir le siège patriarcal de Venise. Le 8 octobre 1451, en effet, le pape Nicolas V transférait dans la ville des doges le siège de Castello à qui il donnait le titre patriarcal retiré au siège de Grado désormais supprimé. Voir les références dans C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, t. II, p. 134, 177, 290. Le nouvel évêque déploya le plus grand zèle dans l'administration de son important diocèse et se fit aussi remarquer tant par son incroyable libéralité envers les malheureux que par la pratique de toutes les vertus. Il était mort le 8 janvier 1456, et dès 1472 on commençait son procès de béatification; diverses circonstances vinrent malheureusement l'interrompre, en sorte qu'en 1524 Clément VII, sans refaire le procès dont les pièces avaient disparu dans un incendie, autorisa le culte de Laurent à Venise et sur tout le territoire de la Sérénissime République. A la demande de cette dernière, le procès fut repris en 1613 sous Paul V, mais il traîna en longueur; les œuvres du pieux évêque furent approuvées en 1647, enfin la canonisation solennelle fut prononcée le 16 octobre 1690 par Alexandre VIII. Innocent XII fixa la fête au 5 septembre.

Saint Laurent Justinien a laissé une œuvre de théologie ascétique et mystique considérable (2 vol. in-fol. dans l'édit. de 1751), qui le classe parmi les grands écrivains spirituels de la fin du Moyen Age, à côté de Gerson et de Pierre d'Ailly. L'abbé Trithème possédait déjà treize traités dont il donne l'énumération et une quarantaine de sermons. On connaît au moins deux de ces traités imprimés antérieurement à 1500 : une édition italienne de la *Dottrina della vita monastica* publiée à Venise en 1494, Hain, *Repertorium*, n. 9477, Copinger, n. 3384, et une édition latine du *De contemptu mundi*, Copinger, n. 3383, s. l., s. d. Les œuvres complètes furent rassemblées beaucoup plus tard, édit. de Bâle, 1560; Lyon, 1568; Venise, 1606; Cologne, 1616; Lyon, 1628. La plus accessible est celle de Venise, 1751, due aux soins du bénédictin Nicolas Antoine Giustiniani. On y a groupé les œuvres suivantes : 1° *Lignum vitæ*, suite de considérations rapides sur les principales vertus chrétiennes; crainte de Dieu, foi, continence, prudence, justice, charité, patience, obéissance, espérance, persévérance, pauvreté, sobriété, humilité, prière. — 2° *De disciplina et perfectione monasticæ conversationis*, dont le titre indique suffisamment l'objet; on a vu ci-dessus qu'il en a paru de bonne heure une traduction italienne. — 3° *De spirituali et casto connubio Verbi et animæ*, plus proprement mystique, et célébrant l'union de l'âme à Dieu dans la contemplation. — 4° *Fasciculus amoris*, véritable traité de l'amour de Dieu. — 5° *De triumphali Christi agone :* les luttes que le Christ eut à soutenir sont un encouragement pour l'âme chrétienne dans les difficultés intérieures et extérieures qu'elle rencontre. — 6° *De interiori conflictu* traite un sujet sensiblement analogue. — 7° *De compunctione et complanctu christianæ perfectionis*, court opuscule où est définie la componction. — 8° *De vita solitaria*, sur les avantages de la solitude extérieure et la nécessité de la solitude intérieure. — 9° *De contemptu mundi*. — 10° *De spirituali interitu animæ :* de tous les biens de ce monde, l'âme est le seul qui compte; sa mort par le péché est le plus grand des maux. — 11° *De regimine prælatorum*, plutôt œuvre pastorale que mystique. — 12° *De obedientia*. — 13° *De humilitate*. — 14° *De perfectionis gradibus*. — 15° *De incendio divini amoris*. — Entre les n. 7 et 8, l'éditeur a intercalé une quarantaine de sermons sur les principales fêtes de l'année. En tête du t. II figurent aussi quelques lettres du saint.

La doctrine ascétique et mystique de Laurent Justinien ne semble rien présenter de particulièrement saillant. Il y aurait pourtant intérêt à l'étudier, ce que nous ne pensons pas qui ait été fait, pour voir à quel courant de pensée elle peut se rattacher. La manière de l'auteur est abondante et fleurie, très éloignée du schémastisme scolastique que l'on trouve souvent chez les auteurs de l'époque, la langue n'est pas sans grâce, et le latin de Laurent est, en général, très supérieur à celui de ses contemporains.

Il y a une vie presque contemporaine de Laurent Justinien, rédigée par son neveu Bernard Justinien (Giustiniani); elle est reproduite dans les diverses éditions des œuvres ci-dessus mentionnées et dans les *Acta sanctorum*, janvier, t. I, p. 551 sq.; Daniel Rosa rassembla aussi les divers témoignages sur le saint : *Summorum pontificum, illustrium virorum de B. Laurentii vita, sanctitate ac miraculis testimoniorum centuria*, Venise, 1614, et 1630; ces deux sources ont été utilisées dans plusieurs vies du saint parues au XVIIe siècle sous les noms de F. Malipiero, Venise, 1638; S. Pietralata, Rome, 1647; Maffei, Padoue, 1691, réédit. de Venise, 1819 et de Lorette, 1858, etc.

Notices littéraires dans Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, n. 721; et dans Fabricius, *Biblioth. lat. mediæ et infimæ ætatis*, édit. de Hambourg 1735, t. IV, p. 616-617, où l'on trouvera aussi une notice sur Bernard Justinien, neveu du patriarche, p. 614-615.

E. AMANN.

2. LAURENT D'AOSTE, Pierre-Thomas Lachenal, frère mineur capucin, né le 15 août 1809, dut sa vocation religieuse à une étourderie de collégien. Élève du collège de sa ville natale, il avait été, pour un manquement à la discipline, envoyé faire une retraite au couvent des capucins de Châtillon. Peu après il recevait l'habit au noviciat d'Yenne, le 7 juillet 1828. Il parcourut toutes les étapes de la vie religieuse, passa par toutes les charges de sa province de Savoie et fut envoyé pour diriger celle de France qui renaissait alors. Sous sa prudente et ferme direction

de 1847 à 1865, elle fit de rapides progrès. Pendant ces années, le P. Laurent monta dans beaucoup de chaires importantes, prêcha des stations et des missions dans nombre de grandes villes, faisant reparaître avec honneur l'habit de son ordre jadis si populaire, mais disparu depuis plus d'un demi-siècle. En 1867, il rentrait en Savoie, mais bientôt, sur un ordre du pape, il quittait son couvent pour aller prêter son concours à Mgr Jans, évêque d'Aoste. Celui-ci le plaça à la tête de son grand séminaire, le nomma vicaire général honoraire, et l'emmena comme théologien au concile du Vatican. En 1872, il était appelé à Rome pour y remplir les fonctions de procureur général de son ordre, il n'y resta que quelques mois et revint prendre la direction du séminaire d'Aoste. Ses frères ne consentaient pas à se priver de ce sujet remarquable, et au chapitre de 1875, le P. Laurent était élu provincial. Les trois ans de sa charge expirés, l'évêque d'Aoste le rappelait de nouveau, mais en 1880, ses infirmités le forcèrent au repos. Il se retira alors au refuge des pauvres qu'il avait lui-même fondé dans cette ville. C'est là qu'il rendit son âme à Dieu, le 27 septembre.

Membre de la Société géologique de France, de l'Académie de Savoie et de celle d'Aoste, dont il était président depuis 1868, le P. Laurent a publié les ouvrages suivants : *Les ombres de Descartes, Kant et Jouffroy, à M. Cousin*, in-12, Lyon, 1844, fiction dans laquelle il suppose que ces personnages apparaissent à M. Cousin, alors grand maître de l'Université, et lui reprochent ses erreurs philosophiques; *Manuel du tiers ordre de saint François*, in-18, Lyon, 1848; 3e édition, 1850, 1855, 1865; *Dissertation sur l'indulgence de la Portioncule*, in-12, Lyon, 1850; Bruges, 1854; Paris, 1864, traduit en flamand sous ce titre : *Verhandelung over der oflaat van Portiuncula*, Bruges, 1854; *Études géologiques, philologiques et scripturales sur la cosmogonie de Moïse*, in-8° Paris, 1863; *Conférences ecclésiastiques prêchées dans un grand nombre de diocèses à propos des retraites pastorales*, 2 in-8°, Paris, Bruxelles, Genève, 1881; commencée par l'auteur, cette édition fut achevée par l'abbé Fenoil, prêtre du diocèse d'Aoste. On lui attribue encore un *Traité élémentaire de géologie*.

En 1861 le P. Laurent commençait la publication des *Annales franciscaines*, revue mensuelle destinée aux tertiaires de saint François; c'était pour eux, comme pour ses confrères qu'il éditait la *Vie du P. Ange de Joyeuse*, in-12, Paris, 1863, ouvrage dénué de critique historique et *Le bienheureux Laurent de Brindes, général de l'ordre des fr. min. capucins*, Paris, 1867; ces deux biographies furent traduites en italien, *Storia del P. Angelo da Giojosa*, Milan, 1890; *Vita di S. Lorenzo da Brindisi*, Rome, 1881.

Annales franciscaines, t. XII; E. Duc, *Le clergé d'Aoste de 1800 à 1870;* Eugène de Bellevaux, *Nécrologe et annales biographiques des frères mineurs capucins de la province de Savoie*, Chambéry, 1902.

P. Édouard d'Alençon.

3. LAURENT DE PARIS revêtit l'habit des frères mineurs capucins dans les premières années de leur établissement en France, le 7 octobre 1581. De bonne heure nous le voyons entrer dans les dignités et jusqu'à la fin de sa vie il était gardien, définiteur et custode. Il fut en outre lecteur en philosophie et en 1611, après que le pape Paul V eut ordonné dans tous les ordres religieux l'étude de l'hébreu, du grec et de l'arabe, le P. Laurent fut le premier chargé du cours d'hébreu. Dans la préface de son *Traité de l'amour de Dieu*, saint François de Sales, passant en revue les ouvrages sur le même sujet, écrivait : « Nous voyons de plus un grand et magnifique palais que le R. Père Laurent de Paris, prédicateur de l'ordre des capucins, bastit à l'honneur de l'amour divin, lequel estant achevé sera un cours accompli de la science de bien aimer. » Quand l'évêque de Genève écrivait ces lignes, le P. Laurent avait déjà publié *Le palais d'amour divin de Jésus et de l'âme chrétienne, où toute personne tant religieuse que séculière peut apprendre à aimer Dieu en vérité*, in-4°, Paris, 1602, 1614. Ce tome premier devait être suivi de la *Salle de l'amour divin* en deux tomes et du *Cabinet de l'amour divin* en un tome. Ces ouvrages ne furent jamais publiés par l'auteur qui donna seulement : *Les tapisseries du divin amour ou la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ Rédempteur des humains, Fils de Dieu vivant, selon la vérité de l'histoire*, in-4°, Paris, 1631. La même année le P. Laurent, mourait au couvent de Meudon, où il était gardien, le 12 avril, sans avoir achevé ce dernier ouvrage. Loué par saint François de Sales, le *Palais de l'amour divin* l'a été également par le docte et pieux cardinal Bona, *Via compendii ad Deum*, c. XX, *De amore Dei*, 4; néanmoins ces livres, aujourd'hui fort rares, sont d'une lecture difficile et le style de l'auteur, prétentieux et ampoulé, est loin d'avoir la grâce qui caractérise les bons écrivains de son époque. On y rencontre cependant de fort belles pages sur le Sacré-Cœur, qui font placer à bon droit le P. Laurent parmi les précurseurs de sainte Marguerite-Marie.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *Annales franciscaines*, juin 1891, t. XVII, p. 433 sq.

P. Édouard d'Alençon.

4. LAURENT DE SAINTE-THÉRÈSE, carme déchaussé et théologien du XVIIe siècle. — Fils unique de parents nobles et catholiques, il naquit à Drogheda (Irlande), en 1626. Son père, chef de milice, ayant été tué, toute l'éducation de l'enfant retomba sur la pieuse veuve; celle-ci l'éleva si bien dans la crainte de Dieu que Laurent, nonobstant sa grande jeunesse et la persécution religieuse, se joignit aux carmes déchaussés, qui, traqués par les fanatiques adeptes de Cromwell, habitaient la moitié de sa maison maternelle. Ayant prononcé ses vœux, il fut envoyé en France pour faire ses études philosophiques et théologiques, études qu'il acheva à Rome au séminaire des Missions, alors séminaire de Saint-Paul ou de la Victoire; il s'y préparait avec ardeur à la vie de missionnaire, objet de tous ses vœux. Au chapitre général de 1650, il soutint avec grand succès des thèses publiques et se gagna tous les cœurs autant par son humilité que par la perspicacité et vivacité de son intelligence. Le nouveau général, François du Saint-Sacrement, désirant doter sa province de Lombardie d'un sujet aussi remarquable, le nomma professeur de théologie au collège de Bologne. Laurent s'acquitta si parfaitement de son lectorat que les supérieurs le conservèrent dans sa charge tant à Bologne, qu'à Crémone; et, malgré sa jeunesse, ils l'élurent définiteur provincial. Afin de mettre un terme aux revendications de la province romaine sur le séminaire des Missions, d'accord avec la Sacrée Congrégation de la Propagande, le général Dominique de la Très-Sainte-Trinité, de la province de Paris, abandonna en 1662 à la province romaine le séminaire de Saint-Paul ou de la Victoire; il décida de transférer ailleurs le séminaires des Missions et de ne le faire dépendre que du général, du définitoire général et de la Sacrée Congrégation de la Propagande. Le cardinal Maidalchi, abbé commendataire du monastère de Saint-Pancrace-hors-les-Murs, fit don à l'ordre des carmes déchaussés de l'église Saint-Pancrace, du monastère et des terres adjacentes, donation qui fut confirmée par une bulle pontificale, le 1er mars 1662. Dès le 6 du même mois eut lieu la prise de possession. Le général soucieux du progrès du nouveau séminaire, jeta les yeux sur le jeune Laurent de Sainte-Thérèse, l'agrégea

à la province romaine et le nomma lecteur des controverses et recteur du séminaire de Saint-Pancrace.

Malgré ses nombreuses occupations de recteur et de lecteur, Laurent était un des plus assidus aux offices du chœur et trouvait le moyen d'ajouter une heure d'oraison mentale supplémentaire aux deux heures prescrites par les constitutions. En même temps, sur l'ordre de ses supérieurs, il travaillait à composer un grand ouvrage de controverses, qu'il pensait intituler *Elucidarium thomisticum*. Mais, épuisé avant le temps, il fut frappé d'apoplexie et mourut au mois d'avril 1670, à peine âgé de quarante-quatre ans. Son disciple, Adéodat des Saints-Pierre-et-Paul (4 juillet 1626-15 février 1691), rassembla les fragments de son maître et les copies des étudiants et publia à Rome, 1682-1683, en cinq tomes in-fol. : *Speculum theologicum seu difficiliores controversiæ selectæ ex Summa sancti Thomæ discussæ, et resolutæ ad mentem ejusdem Angelici Doctoris*. Dans le t. I (1682) sont commentées les douze premières questions de la *Somme théologique* de saint Thomas formant les trois traités : *De la théologie* (112 pages); *De Dieu* (170 p.) et *De la vision béatifique* (144 p.). Dans le t. II (1683) se continue le commentaire de la *Somme* depuis la question XIV constituant les traités : *De la science* et *De la volonté de Dieu* (488 p.). Dans le t. III (1683) se trouvent les traités : *De la prédestination et de la réprobation*; et *De la Trinité* (584 p.). Le IVe (1683) comprend les traités : *Des actes humains; De la justice et du droit;* et *De la pénitence* (488 p.). Enfin le Ve (1682) traite *Du Verbe incarné* (488 p.).

Martial de Saint-Jean-Baptiste, C. D., *Biblioth. carm. excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 273-274; Louis de Sainte-Thérèse, C. D., *Les Annales des carmes déchaussés de France*, nouv. édit., Laval, 1891, t. II, p. 578-583; Cosme de Villiers, carme, *Biblioth. carmel.*, Orléans, 1752, t. II, col. 230-231, n. 31; Joseph-Albert Ximenez, *Bullarium carmelitanum*, t. III, Rome, 1768, p. 587*a*-595*a*; Barthélemy de Saint-Ange et Henri du Saint-Sacrement, C. D., *Collectio scriptor. O. carm. excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 372-374; Hurter, S. J., *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. IV, col. 30; Anastase de S. Paul, C. D., *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ P. Josephi a Spiritu Sancto*, Bruges, 1924, t. I, app., p. 296.

P. Anastase de Saint-Paul.

5. LAURENT D'ORLÉANS, voir Lorens.

LAURIA (Brancati de), frère mineur conventuel et cardinal, était né le 10 avril 1612, dans la petite ville de Lauria (Calabres). Réduit à la dernière extrémité par une maladie grave, il avait fait vœu à saint François d'entrer dans son ordre, s'il revenait à la santé. En exécution de cette promesse, le 2 juillet 1630, il recevait l'habit religieux et changeait son nom de Jean-François en celui de Laurent. Après avoir achevé le cours de ses études et conquis le titre de maître en théologie, il enseignait à son tour dans plusieurs couvents et même à l'université de la Sapience à Rome. De bonne heure ses connaissances théologiques et canoniques lui valurent les charges de consulteur des Indulgences, des Rites, de la Visite, du Saint-Office, de la Consistoriale, d'examinateur du clergé et des évêques et de premier custode de la bibliothèque vaticane. Très estimé des papes Alexandre VII, Clément IX et Clément X, le P. Laurent était créé cardinal, du titre des Saints-Apôtres, par Innocent XI, au consistoire du 1er septembre 1681, et bientôt après il était nommé bibliothécaire de la sainte Église. Il méritait cette dignité par ses précédents travaux, car, à peine investi de ces fonctions, il dédiait à ses collègues du Sacré-Collège le dixième volume de ses œuvres. Sous la pourpre, le cardinal Brancati continua sa vie laborieuse; l'étude, disait-il, avait toujours été son meilleur repos, et, véritable enfant de saint François, il ne perdait pas pour cela l'esprit de sainte oraison et de dévotion. Sa charité était proverbiale, si bien qu'on l'accusait de prodigalité. Une inscription placée au couvent des Douze-Apôtres rappelle qu'il fut le bienfaiteur de cette maison, dont en particulier il avait fait construire la bibliothèque. Il contribua encore largement aux frais de la béatification de son confrère, l'humble Joseph de Cupertino. Enfin, plein de jours et de mérites, le cardinal Brancati s'endormit pieusement dans le Seigneur, le 30 novembre 1693.

Il laissait les ouvrages suivants : *Epitome canonum omnium qui in conciliis generalibus ac provincialibus, in decreto Gratiani, in Decretalibus, in epistolis, in constitutionibus romanorum pontificum usque ad SS. D. N. Alexandri VII annum quartum continentur*, in-fol. Rome, 1659, 2e édition, Venise, 1673, 1689, 1706; Cologne, 1683, 1684. Cet ouvrage est un simple index alphabétique, dans lequel il renvoie aux collections indiquées dans les préliminaires. Le barnabite Jean-Paul Paravicini, vicaire provincial d'Allemagne, le rééditait en y ajoutant les décisions principales, sous ce titre *Polyanthea sacrorum canonum coordinatorum... olim opera Em. ac Rev. DD. Brancati de Laurea... in epitomen redacti... sublata fontis adeundi necessitate*, 3 in-fol., Prague, 1708; Cologne, 1728. Son œuvre principale est la suivante : *Commentaria in III et IV librum sententiarum Joannis Duns Scoti*, 9 in-fol., Rome, 1653, 1682. Ces commentaires parurent dans un ordre assez bizarre, il commença par le IVe livre et le tome premier sur le IIIe livre parut le dernier. Roccaberti a inséré trois *Disputationes, de decretis Ecclesiæ, de objecto materiali fidei in questionibus facti, de proponente legitime res fidei*, extraites du t. III des Commentaires *in III*um *librum*, dans sa *Biblioth. maxima pontificia*, t. XV, p. 1-141, Rome, 1698.

Il publia ensuite *Opuscula octo de oratione christiana ejusque speciebus, in tyronum orantium gratiam edita ab eorum amantissimo*, in-8°, Rome, 1685; Venise, 1687; Brescia, 1697; Montreuil-sur-Mer, 1696, ouvrage très estimé et dont Benoît XIV faisait le plus grand cas déclarant ne pas connaître l'auteur «*qui materiam orationis clarius, subtilius et tutius explicaverit*»; *Opuscula tria de Deo quoad opera prædestinationis, reprobationis et gratiæ actualis, in commodum tyronum S. Augustini doctrinæ studiosorum elucubrata*, in-4°, Rome, 1687; dans ces traités, écrit Hurter, il défend la grâce efficace par elle-même et la prédestination purement gratuite, comme la doctrine évidente de saint Augustin. Nous avons en témoignage de la piété du savant cardinal : *Devota ad D. N. Jesum Christum precatio; Devota laudis ad SS. Trinitatem oratio; Gratulatoria humilis et devota oratio ad omnes cælestium civium ordines; Devota ad beatam semper virginem Mariam salutatio*, in-12, 1688, 1689, 1695

Brancati avait composé pour son usage un *Index alphabeticus rerum et locorum omnium memorabilium ad annales card. Baronii*, qu'il avait confié à un de ses admirateurs, le portugais Jean de Lima et Mello, marquis de Samandria, avec la permission de le faire imprimer; l'impression était commencée quand mourut l'auteur. L'*Index* parut à Rome en 1694, in-4°. Dans sa préface l'éditeur annonçait que le P. Barthélemy Comando, conventuel, curé perpétuel des Douze-Apôtres, allait publier un autre ouvrage du cardinal dont il donnait un titre abrégé. C'est la *Vita et opera Jesu Christi, manu sanctorum evangelistarum scripta vel Contextus evangelicus, uno quatuor evangelistarum calamo sacram Jesu Christi describens historiam*, in-12, Rome, 1695. Jean de Saint-Antoine rapporte que le même Comando édita un *Compendium Nicolai de Lyra*, du même auteur. Nous ne parlerons pas des manuscrits que Brancati laissait en mourant, ni d'autres œuvres littéraires; ce que nous avons dit suffit à justifier le jugement de l'historien de la litté-

rature italienne : « Il était tenu pour l'un des plus savants théologiens de son époque. »

Pour avoir confondu le cardinal Brancati, Brancatus, avec son contemporain et quasi homonyme Brancacci, Brancatius, également cardinal († 1675), Jean de Saint-Antoine lui a attribué plusieurs dissertations, dont celui-ci est l'auteur. La plus connue est celle qui a pour titre *De chocolatis potu diatribe*, in-4°, Rome, 1664; il y étudie cette question : *an chocolates aqua dilutus, prout hodierno usu sorbetur, ecclesiasticum frangat jejunium*, et répond que pris en petite quantité le chocolat ne rompt pas le jeûne. Éditée plusieurs fois, elle se trouve dans le volume des *Dissertationes*, de Brancacci, in-4°, Rome, 1672, avec les suivantes : *De privilegiis quibus gaudent cardinales in propriis capellis; De optione sex episcopatuum S. R. E. cardinalium; De pactionibus cardinalium quæ vocantur conclavis capitula; De sacro Viatico in extremo vitæ periculo certantibus exhibendo; De regulis sanctorum Patrum; De benedictione diaconali; De altarium consecratione.*

Le P. Comando publia *Vita F. Laurentii Brancati de Laurea cardinalis bibliothecarii*, in-4°, Rome, 1698; elle était aussi écrite en italien par l'abbé Gabriel Baba, in-4°, *ibid.*, 1699.

Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori conventuali*, Modène, 1693; Eggs, *Purpura docta*, Munich, 1714, l. VI, n. 98; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, Bologne, 1734, l. III, c. XVI; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, Brescia, 1763, t. II, 4e part.; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Modène 1780, t. VIII; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 351-355.

P. Edouard d'Alençon.

LAUTER (Georges), théologien allemand (1610†). — Originaire d'Ehingen (Wurtemberg), il étudia à l'université d'Ingolstadt, où il prit en 1561 le grade de maître ès-arts; en 1562, il est prédicateur de l'église Notre-Dame à Ingolstadt, en 1563 prédicateur de la cour du duc Albert de Bavière. Ayant pris ses grades théologiques en Italie, il reçoit un canonicat à la cathédrale de Munich, dont il devient doyen, 1571, puis prévôt, 1577; il meurt en 1610. — On a de lui : 1° *De sacrificio missæ*, Munich, 1565. — 2° *Refutatio falsæ gratulationis Jac. Andreæ lutherani, quod concionatores et doctores ducatus Bavariæ lutheranam doctrinam susceperint*, ibid., 1569. — 3° Une traduction allemande abrégée de l'*Enchiridion controversiarum* de Jean Eck, Ingolstadt, 1565. Enfin, trois volumes de *Sermons*, Munich, 1572, et quelques opuscules de piété.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, t. III, Delmenhorst, 1810, col. 1417; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 442.

E. Amann.

1. LAVAL (Jean), jésuite, né à Ussel (Corrèze) en 1602, mort à Limoges en 1691. Auteur ascétique estimé, on a de lui divers ouvrages de piété et un solide ouvrage de doctrine : *Maximes fondamentales de l'état spirituel*, in-8°, Paris, 1657.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1575 sq.

P. Bernard.

2. LAVAL (Antoine de), sieur du Belair, humaniste et théologien français (1550-1631). — Originaire d'une famille noble du Bourbonnais, il devint en 1583 géographe du roi, après avoir été maître des eaux et forêts et capitaine du parc et château de Beaumanoir-lès-Moulins. Vrai type d'humaniste, au sens large de ce mot, il était fort versé dans les langues, l'histoire, la géographie et même la théologie. C'est pour ses connaissances dans cette discipline, qu'il fut invité à diverses conférences contradictoires avec les protestants, à celle de 1587 tenue à Paris sous les auspices du cardinal de Gondi, à celle de 1593, présidée à Mantes par le cardinal Duperron. De ces conférences on trouve un écho dans le *Traité du grand chemin de la vraie Église*, Paris, 1615, où l'on démontre par l'origine et la suite des traditions ecclésiastiques l'autorité de l'Église romaine. Ce fut aussi à la suite de ses discussions avec les protestants que du Belair entreprit de traduire un certain nombre d'écrits de l'ancienne littérature chrétienne : *Homélies de saint Chrysostome avec les catéchèses* (mystagogiques) *de saint Cyrille*, Paris, 1620. Cet auteur a publié aussi une *Paraphrase des CL Psaumes de David tant littérale que mystique avec annotations nécessaires*, Paris, 1610, plusieurs fois réimprimée, 1613, 1620, 1629, 1630. Un autre de ses écrits plus curieux que les précédents n'intéresse que de loin la théologie : *Desseins des professions nobles et publiques, contenant plusieurs traités divers et rares avec l'histoire de la maison du connétable de Bourbon, écrite par son secrétaire Marillac*, Paris, 1605, autres éditions en 1613, 1622.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VI, p. 187-188; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXVII; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 961.

E. Amann.

LAVEMENT DES PIEDS. — I. Faits bibliques. II. Faits liturgiques. III. Question théologique : le lavement des pieds est-il un sacrement ?

I. Faits bibliques. — 1° *Le lavement des pieds acte d'hospitalité.* — L'usage en Palestine étant de marcher pieds nus ou en sandales sur un sol souvent poudreux, on comprend que se laver les pieds soit la première précaution à prendre en rentrant au logis. C'est pourquoi, quand David veut conseiller à Urie de passer au moins une nuit au domicile conjugal, il lui dit : « Descends dans ta maison et lave tes pieds. » II Reg., XI, 18. D'autre part, quand on a fait cette opération, on hésite à salir de nouveau ses pieds, et c'est pourquoi l'épouse s'excuse ainsi de ne pas aller ouvrir à l'amoureux qui frappe à sa porte : « J'ai ôté ma tunique, comment la remettre ? J'ai lavé mes pieds, comment les salir ? » Cant., V, 3.

On comprend qu'une des premières règles de l'hospitalité orientale exige que l'on offre à l'hôte de quoi se laver les pieds. Ainsi fait Abraham pour ses trois visiteurs, Gen., XVIII, 4; ainsi Lot à Sodome, Gen., XIX, 2; ainsi Laban à l'égard d'Éliézer, Gen., XXIV, 32; ainsi l'intendant du Pharaon à l'égard des frères de Joseph, Gen., XLIII, 24; ainsi le vieillard de Gabaa à l'égard du lévite d'Éphraïm. Jud., XIX, 21. Aussi Jésus-Christ a-t-il pu, sans étonner personne, se plaindre que cette règle n'ait pas été observée à son égard. Luc., VII, 38, 44.

Il y avait d'ailleurs une nuance très notable dans la courtoisie selon qu'on laissait à l'hôte le soin de se laver les pieds lui-même ou qu'on lui faisait rendre ce service par ses esclaves, au besoin par sa femme. III Reg., XXV, 41. Mais le comble de la politesse était que le maître de la maison s'acquittât lui-même de cet humble soin. C'est précisément par une condescendance de ce genre que le Christ a voulu, au dernier jour de sa vie, inculquer fortement à ses disciples une leçon de charité; d'humilité et de respect mutuel. Joa., XIII, 15.

Cette leçon était si présente à l'esprit des premiers chrétiens que saint Paul mettait au nombre des devoirs de la veuve qui aspire à être consacrée à Dieu l'habitude déjà contractée de « laver les pieds des saints ». I Tim., V, 10, c'est-à-dire, selon toute apparence, de ces frères selon la foi, voyageant de ville en ville, dont la réception, d'après la *Didachè*, IX, était un des devoirs les plus onéreux, mais aussi les plus nettement ressentis des premières communautés chrétiennes.

2° *Le lavement des pieds, acte rituel.* — Le lavement des pieds n'est pas seulement dans la Bible une mesure de propreté. C'était aussi un rite de purification prescrit aux prêtres par la Loi avant d'approcher du tabernacle ou de l'autel. Ex., xxx, 18-21; xl, 30-32. La « mer d'airain » était destinée à cet usage. Ex., *ibid.*, III Reg., vii, 23-26; II Paral., iv, 6. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. ii, p. 278; *Jewish Encyclopœdia*, t. v, col. 357.

On a relevé dans l'antiquité chrétienne quelques traces d'imitation de ces usages rituels. Cf. Tertullien, *De Orat.*, xiii, *P. L.*, t. i, col. 1167.

Ainsi d'après Eusèbe, *Hist. eccl.*, X, iv, *P. G.*, t. xx, col. 864, 865, cf. éd. Grapin, t. iii, p. 108, n. 40, le panégyriste de l'évêque de Tyr le loue de ce qu'il n'a pas permis qu'on entrât dans le sanctuaire « avec des pieds souillés et non lavés, » et a placé à cet effet des fontaines à l'entrée. Paulin de Nole, *Epist.*, xxxii, *ad Severum*, 15, *P. L.*, t. lxi, col. 337, parle d'un *cantharus* ou bassin placé à l'entrée d'une basilique. Il est vrai que ce bassin ne paraît destiné qu'à l'ablution des mains. Mais ailleurs les ablutions ont dû être plus abondantes, chaque pays gardant en cela ses usages. Socrate, *H. E.*, II, xxxviii fin, *P. G.*, t. lxvii, col. 332, parle d'un puits placé dans la cour d'une église. Ces usages se sont conservés avec une fidélité particulière dans l'islamisme, dont l'art religieux est issu de Byzance.

II. Faits liturgiques. — Nous les rangerons sous deux chefs : 1° Le lavement des pieds comme rite post-baptismal dans la liturgie du samedi saint. 2° Le lavement des pieds comme cérémonie spéciale du jeudi saint. Le premier de ces faits appartient à l'histoire des liturgies latines avant Charlemagne; le second, sauf en Espagne et peut-être en Gaule, n'est attesté qu'après cette époque.

1° *Le lavement des pieds dans le rituel du baptême solennel du samedi saint.* — Mgr Duchesne, dans son ouvrage classique sur les *Origines du culte chrétien*, c. ix, § 2, fin, 2e édit., 1898, p. 314; 5e édit., 1920, p. 345, résume ainsi l'état des faits pour la période antérieure à Charlemagne : « Le rite du lavement des pieds s'observait en Gaule et à Milan, mais non en Espagne, où il avait été formellement proscrit par le concile d'Elvire (can. 48). On n'en trouve pas trace en Orient et il est très sûr qu'on ne l'admettait pas à Rome. C'est une particularité locale, introduite d'abord dans les Églises du midi de la Gaule ou de Haute-Italie. » Il nous faut indiquer ici les principaux textes sur lesquels s'appuient ces constatations sommaires dont une étude assez longue nous a démontré l'exactitude, sans nous étonner d'ailleurs, vu le nom dont elles étaient signées. Nous parcourrons les diverses contrées de l'Occident et nous finirons par Rome.

1. *Afrique.* — Saint Augustin, dans sa lettre lv *ad Januarium*, c. xviii, n. 33, *P. L.*, t. xxxiii, col. 216, énumère divers usages liturgiques à propos desquels on a relevé des divergences notables entre les usages des différents pays. Arrivé au lavement des pieds, il s'exprime ainsi : « Quant au lavement des pieds, le Seigneur l'ayant recommandé comme un modèle de l'humilité qu'il était venu enseigner, ainsi qu'il l'a déclaré tout au long, on a demandé à quel moment de préférence il convenait d'ajouter sur un point de cette importance l'exemple au précepte, *quonam tempore potissimum res tanta etiam facto doceretur.* La réponse obvie, c'est de le faire au moment où la recommandation s'impose davantage au respect, *quo ipsa commendatio religiosius inhæreret.* Mais, de peur que cet usage parût appartenir au rite même du baptême, *ad ipsum sacramentum baptismi*, beaucoup n'ont pas voulu l'accepter. Quelques-uns même n'ont pas craint de l'abolir. D'autres, voulant à la fois et recommander cette pratique par la sainteté du temps, *ut hoc et sacratiore tempore commendarent*, et la distinguer du rite même du baptême, ont choisi pour cet effet soit le troisième jour de l'octave, parce que le nombre trois se fait particulièrement remarquer par sa place en beaucoup de rites symboliques, *quia et ternarius numerus in multis sacramentis maxime excellit*, soit le jour même de l'octave. »

Remarquons que dans ce texte il n'est nullement question du lavement des pieds du jeudi saint, mais de celui du samedi, pratiqué en certaines Églises, aboli en d'autres, et renvoyé dans quelques-unes au troisième ou au dernier jour de l'octave de Pâques. Ce n'est que par suite d'une confusion grossière que beaucoup d'auteurs (la plupart de ceux qui nous ont précédés ont cru pouvoir citer saint Augustin comme un témoin du lavement des pieds liturgique du jeudi saint. Ils renvoient à ce propos à un autre texte qu'il suffit de relire pour s'apercevoir qu'il y est question, non de lavement des pieds, mais de bain complet, non d'un usage liturgique, mais d'une simple pratique de propreté, elle aussi d'ailleurs ordonnée en vue du baptême. Ce texte se trouve à la fin de la première lettre *ad Januarium* ou plutôt de la première partie de la lettre que nous venons de citer. *Epist.*, liv, n. 9-10, *P. L.*, t. xxxiii, col. 204. Saint Augustin, après avoir longuement examiné la question de savoir s'il faut ou non jeûner le jeudi saint, donne la raison pour laquelle d'après lui il est d'usage en certaines Églises de rompre le jeûne ce jour-là et même de n'offrir le sacrifice qu'après le repas. *Hoc tamen non arbitror institutum nisi quia plures et prope omnes in plerisque locis eo die lavare consueverunt. Et quia nonnulli etiam jejunium custodiunt, mane offertur propter prandentes, quia jejunia simul et lavacra tolerare non possunt, ad vesperam vero propter jejunantes.* Le paragraphe suivant donne la raison de cet usage universel du bain du jeudi saint. C'est uniquement une raison de propreté, qui s'est étendue d'ailleurs des catéchumènes aux fidèles. Cf. H. Leclercq, article *Bains* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*

Quant au témoignage de saint Augustin, il est d'autant plus précieux qu'il vaut, non seulement pour l'Afrique, mais indirectement pour Milan, où Augustin avait lui-même reçu le baptême des mains de saint Ambroise.

2. *Haute-Italie.* — Nous avons de saint Ambroise, sous le titre *De mysteriis liber unus*, une exposition des rites du baptême qui nous permet de nous rendre compte de l'usage milanais du ive siècle.

Aussitôt les catéchumènes sortis des fonts et munis de l'onction du chrême, on leur rappelle la scène évangélique du lavement des pieds : *Ascendisti de fonte, memento evangelicæ lectionis. De myst.*, c. vi, n. 31, *P. L.*, t. xvi, col. 398. Le dialogue entre Jésus et Pierre est rapporté tout au long et on en donne un commentaire sur lequel nous aurons à revenir en étudiant le sens et la portée du rite que nous ne songeons actuellement qu'à décrire. Pierre, nous dit-on, était pur de péchés actuels, mais il lui restait à effacer la souillure originelle. *Ideo planta ejus abluitur, ut hæreditaria peccata tollantur : nostra enim propria per baptismum relaxantur. Ibid.*, n. 32. Suit une recommandation morale sur l'imitation de l'exemple d'humilité donné par le Sauveur. Puis on passe au rite suivant en ces termes : *Accepisti post hæc vestimenta candida...*

De cette description de saint Ambroise, on doit rapprocher le passage parallèle du *De sacramentis*, ouvrage que l'on a renoncé aujourd'hui à revendiquer pour le grand évêque de Milan, mais qui reflète certainement les usages de la Haute-Italie et d'une époque à peine postérieure. Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1912, t. iii, p. 536.

Ascendisti de fonte, quid secutum est ? Audisti lectionem. Subcinctus summus sacerdos... pedes tibi lavit. De sacr., l. III, c. I, n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 432. Ces termes sont plus nets que ceux du *De mysteriis*, en ce qu'ils isolent mieux le simple fait liturgique du commentaire doctrinal qui suit. Les mots : *Audisti lectionem*, permettent de supposer qu'après l'ablution baptismale on lisait tout au long le récit de saint Jean et éclairent dans ce sens les termes beaucoup moins clairs du *De mysteriis : Ascendisti de fonte, memento evangelicæ lectionis.* C'est évidemment le même usage, mais il est ici plus clairement décrit.

Ce qu'il y a de particulièrement intéressant pour nous dans le *De sacramentis*, c'est la petite dissertation polémique qui suit et qui nous fait connaître les motifs de la diversité d'usages qui séparait Rome de Milan et que signalait déjà saint Augustin. « Nous n'ignorons pas, dit l'auteur, que l'Église romaine n'a pas cet usage, alors qu'en toute chose nous suivons ses exemples et sa pratique : elle n'a pas cette coutume du lavement des pieds. Peut-être bien est-ce à cause du grand nombre (des catéchumènes) qu'elle y a renoncé. *Vide ergo, forte propter multitudinem declinavit.* Il y a cependant des gens qui cherchent une excuse. Ce n'est pas, disent-ils, à titre de rite symbolique, *in mysterio*, qu'il faut pratiquer le lavement des pieds, ce n'est pas dans le baptême, dans la régénération, c'est aux hôtes qu'il faut laver les pieds, *sed quasi hospiti pedes lavandi sint.* Autre est la pratique de l'humilité, autre le rite qui sanctifie. Mais écoutez pourquoi ce doit être aussi un rite symbolique et sanctificateur, *audi quia mysterium est et sanctificatio.* » Et, ayant cité les paroles du Christ : « Si je ne te lave pas les pieds, tu n'auras pas de part avec moi, » l'auteur continue : « Je dis cela, non pour blâmer les autres, mais pour recommander mes propres usages, *sed mea officia ipse commendem.* En toutes choses, je désire suivre l'Église romaine. Mais cependant nous aussi nous sommes hommes et nous avons l'intelligence, *sed tamen et nos homines sensum habemus.* C'est pourquoi ce qui ailleurs se fait mieux, nous aussi nous l'observons comme meilleur, *quod alibi rectius servatur et nos rectius custodimus.* C'est l'apôtre Pierre que nous suivons, c'est à sa dévotion que nous nous attachons. »

« A cela que répond l'Église romaine? » « Oui, c'est l'apôtre Pierre qui fut évêque, *sacerdos*, de l'Église romaine, c'est lui-même qui est pour nous le garant de cette doctrine, *auctor hujus assertionis.* C'est lui qui a dit : « Seigneur, non seulement les pieds, mais aussi les mains et la tête. » Voyez sa foi. Auparavant il s'excusait, et c'était humilité; maintenant, il s'offre, et c'est l'effet de sa dévotion et de sa foi. Le Seigneur lui répond, parce qu'il a parlé des mains et de la tête : « Celui qui s'est déjà baigné n'a pas besoin de se laver de nouveau, il n'a besoin que de se laver les pieds. » Pourquoi cela ? Parce que dans le baptême toute faute est effacée. La faute donc s'en va, *recedit ergo culpa.* Mais Adam ayant été « supplanté » par le diable, le venin a été répandu sur ses pieds. Et c'est pourquoi tu laves tes pieds pour que cette partie attaquée par le serpent reçoive un plus grand secours de sanctification qui rende ensuite la « supplantation » impossible. Tu laves donc tes pieds pour effacer le venin du serpent. Et l'humilité aussi trouve son profit à ce que nous ne rougissions pas de faire symboliquement, *in mysterio*, ce qui nous répugne comme service. » *Ibid.*, n. 5-7, col. 433.

On a reconnu dans ces dernières phrases la raison symbolique déjà donnée par saint Ambroise et on a mieux compris sans doute comment elle se rattachait dans l'esprit du temps à une exégèse allégorique de l'Évangile. Nous devrons plus loin essayer de fixer l'exacte portée doctrinale de ces passages. Pour le moment, ce qui nous intéresse, c'est la diversité des usages baptismaux de l'Occident au Ve siècle et la polémique qu'elle soulevait entre les tenants de l'usage milanais et ceux de l'usage romain.

On voudrait être mieux renseigné sur l'exacte délimitation des deux usages. Mais il ne faut pas s'attendre pour cette époque relativement reculée à posséder des informations liturgiques très complètes. Que l'on songe à l'obscurité qui pèse encore aujourd'hui sur des questions aussi importantes que la préhistoire du canon de la messe. En liturgie, il n'y a que préhistoire jusqu'à l'apparition des livres liturgiques proprement dits. Or, on sait combien ceux-ci sont rares avant l'époque de Charlemagne. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., p. 124 : « Il n'y a rien à demander en ce genre aux provinces du Danube et de l'Illyricum latin... Ils ont sans doute leur histoire liturgique, mais elle commence très tard, au IXe siècle.. L'Afrique non plus n'a rien à nous donner... L'ancienne liturgie espagnole n'a été connue jusqu'à ces derniers temps que par le missel mozarabe (du XVIe siècle). »

3. *Gaule.* — *a) Textes liturgiques.* — Le lavement des pieds des nouveaux baptisés a sa place dans les trois plus anciens textes conservés de la liturgie gallicane. Ces trois textes sont connus sous les noms très inexacts de *Missale gothicum*, *Missale gallicanum vetus* et *Sacramentarium gallicanum* (celui-ci plus souvent désigné aujourd'hui sous le nom plus exact de *Missel de Bobbio*). Les deux premiers, en effet, ne sont pas des missels, mais des sacramentaires; le troisième au contraire, n'est pas un sacramentaire, mais un missel. Tous trois ont été publiés par Mabillon (les deux premiers d'après Tommasi, leur premier éditeur) et réimprimés par Migne, *P. L.*, t. LXXII, où le troisième texte est faussement attribué à Muratori.

Sur ces trois textes, on trouvera une notice sommaire, mais suffisante, dans L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, c. V (5e édit., p. 159, 160, 166), qui date les deux premiers, d'après L. Delisle, des environs de l'an 700 et le troisième du VIIe siècle, sans autre précision. Pour le Missel de Bobbio, compléter par l'étude de dom Wilmart, qui le date du VIIIe siècle, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 939-962. Dom Wilmart a modifié quelques-unes de ses vues en 1912 dans la *Revue Charlemagne*, t. II, p. 1-16. Cf. G. Morin, *Revue bénédictine*, 1914-1919, t. XXXI, p. 326-332; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 285. Les mss. sont : pour le *Missale gothicum* au Vatican, fonds de la Reine, n. *317*; pour le *Missale gallicanum* au Vatican, fonds palatin, n. *493*; pour le *Missel de Bobbio* à la Bibliothèque nationale de Paris, *lat.* n. *13 246*.

Voici les trois textes fournis par nos documents. On peut se reporter, pour les lire d'un seul coup d'œil et en même temps constater l'absence du rite dans les documents parallèles des autres liturgies, au tableau inséré par le R. P. Galtier dans l'article IMPOSITION DES MAINS de ce Dictionnaire, t. VII, col. 1351-1354.

a. Missale gothicum, *P. L.*, t. LXXII, col. 275. Aussitôt après le : *Baptizo te* et l'onction du chrême, suit l'indication :

DUM PEDES EJUS LAVAS, DICIS : Ego tibi lavo pedes. Sicut Dominus noster Jesus Christus fecit discipulis suis, tu facias hospitibus et peregrinis ut habeas vitam æternam. Suit l'imposition des vêtements blancs, et enfin deux « *collectio* » pour la persévérance des néophytes.

b. Missale gallicanum vetus, *P. L.*, t. LXXII, col. 370. Au même moment, mais après une formule d'onction toute différente : *AD PEDES LAVANDOS : Dominus et Salvator noster Jesus Christus apostolis suis pedes lavit : ego tibi pedes lavo, ut et tu facias hospitibus et*

peregrinis qui ad te venerint. Hoc si feceris, habebis vitam æternam in sæcula sæculorum. Amen. Suit, sans aucun rappel de l'imposition des vêtements, une oraison *post baptismum.*

c. Missale Bobbiense (*Sacramentarium gallicanum*, de Mabillon), *P. L.*, t. LXXII, col. 502.

Ici une particularité notable. Au lieu de précéder l'imposition des vêtements comme dans le *Gothicum* (et c'était déjà l'ordre indiqué par saint Ambroise), le lavement des pieds vient après ce rite, qui suit immédiatement l'onction. *COLLECTIO AD PEDES LAVANDOS* : *Ego tibi lavo pedes, sicut Dominus noster Jesus Christus fecit discipulis suis, ita tu facias hospitibus et peregrinis. Dominus noster Jesus Christus de linteo quo erat præcinctus tersit pedes discipulorum suorum, et ego facio tibi : tu facies peregrinis, hospitibus et pauperibus.* Suivent, sous les titres *Post baptismum* et *Item alia*, deux oraisons ou plus exactement (car le titre *item alia* paraît bien un contre-sens) une monition et une oraison pour la persévérance des néophytes.

On aura remarqué que dans nos trois textes le lavement des pieds est postérieur à l'onction. Dans les deux premiers, il précède l'imposition des vêtements; dans le troisième, il lui fait suite.

b) Textes patristiques. — Outre les textes liturgiques, nous possédons, comme attestation du lavement des pieds baptismal en Gaule, des textes de saint Césaire d'Arles (470-543), longtemps édités sous le nom de saint Augustin, et que la critique de notre temps a rendus à leur véritable auteur. Cf. dans ce dictionnaire, l'article CÉSAIRE, t. II, col. 2170 sq.

Ce ne sont que des allusions, mais, qui rapprochées des textes liturgiques retrouvent toute leur valeur : *Serm.*, CLXVIII. *In pascha X*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2071, n. 3 : « Que les parrains rappellent souvent à leurs filleuls les engagements pris au baptême. *Admoneant ut caritatem custodiant..., peregrinos excipiant et secundum quod ipsis in baptismo dictum est, hospitum pedes lavent.* »

Serm., CCLVII, *ibid.*, col. 2220. C'est un examen de conscience sur les innombrables négligences qu'ont à se reprocher ceux-là mêmes qui ne sont pas coupables de fautes graves. *Cogitemus ex quo sapere cœpimus... quid pro eo quod tarde aut difficile Christum in carcere visitavimus, quod peregrinos negligenter excepimus, quod secundum promissionem nostram in baptismo hospitibus pedes lavare negleximus.*

Serm., CXLIX, *Cœna Domini*, *ibid.*, col. 2035. Ce sont des reproches à ceux qui croient au-dessous d'eux de laver les pieds des pauvres et des voyageurs. Le rite du baptême n'y est pas rappelé, mais on reconnaît facilement le thème des passages déjà cités. D'autre part, nous voyons apparaître l'idée qui reviendra ailleurs, que laver les pieds des pauvres est un moyen d'expier ses propres péchés.

... Quam excusationem prætendere poterimus qui dedignamur impendere peregrinis quod ille dignatus est impendere servis suis ?

... Timeamus ergo, fratres, illud quod beatus apostolus Petrus timuit quando audivit Dominum dicentem : Si non lavero te, non habebis partem mecum... Inclinemus nos potius ad sanctorum vel peregrinorum vestigia : quia cum hoc sancta humilitate complemus, illorum quidem pedes manibus nostris tangimus, sed animarum nostrarum sordes et maculas per fidem et humilitatem abluimus et non solum minuta, sed etiam capitalia peccata purgamus.

4. *Pays de rite celtique* (Cornouaille, pays de Galles, Irlande, Écosse, Bretagne continentale ou Armorique). — L'existence du lavement des pieds postbaptismal en ces pays nous est attesté par le document connu sous le nom de *Missel de Stowe*. Nous en empruntons la description à dom P. de Puniet, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Baptême*, t. II, col. 334.

« Ce manuscrit, trouvé au XVIIIe siècle en Allemagne, a successivement séjourné dans la bibliothèque du duc de Buckingham à Stowe, puis dans celle de lord Ashburnham, d'où il est passé récemment (sous la cote *D, II, 3*) à l'Académie royale de Dublin. Il a été primitivement en usage dans une église, sans doute monastique, de Munster, dans le sud de l'Irlande. Par son écriture cursive et l'ornementation de ses lettres, il semblait appartenir à l'art irlandais du VIe siècle. Dom Bäumer le croyait du VIIe siècle. Mais aujourd'hui, on le considère comme datant du VIIIe ou du IXe siècle avec des additions du Xe (E. Bishop. *Journal of theological studies*, 1903, t. IV, p. 574, note 1). » Cf. la description de dom Gougaud dans le même *Dictionnaire*, art. *Celtiques* (*liturgies*), t. II*b*, col. 2973. Le Missel de Stowe a été édité par F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881. Notre rite est décrit à la page 217 de cette édition.

Après l'ablution baptismale, l'onction du chrême, l'imposition des vêtements blancs et l' « *apertio manus* » (un rite presque exclusivement celtique et qui consiste dans un signe de croix tracé par le prêtre dans la main droite du baptisé, on retrouve ce rite à Jumièges au XIe siècle. Martène, *De ant. Eccl. ritibus*, t. I, p. 73).

TUNC AD LAVANDUM PEDES EJUS ACCEPTO LINTEO.

Alleluia. Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

Alleluia. Adjuva me Domine et salvus ero.

Alleluia. Visita nos Domine in salutare tuo.

Alleluia. Tu mandasti mandata tua custodiri nimis.

Mandasti misericordiam tuam, opus manum tuarum ne despicias.

Si ego lavi pedes vestros dominus et magister vester et vos debetis alterutrius pedes lavare : exemplum enim dedi vobis ut quemadmodum feci vobis et vos facitais (sic) aliis.

Dominus et salvator noster Jesus Christus, pridie quam pateretur, accepto linteo splendido, sancto et immaculato, præcinctis lumbis suis misit aquam in pelvim, lavit pedes discipulorum suorum. Hoc et tu facias exemplum Domini nostri Jesu Christi hospitibus et peregrinis tuis.

Suit immédiatement la formule de la communion du nouveau baptisé : *Corpus et sanguis D. N. J. C. sit tibi in vitam æternam. Amen.*

C'est peut-être, comme le conjecture Warren à cet endroit, cet usage gallican du *pediluvium* que saint Augustin de Cantorbéry demandait aux évêques bretons d'abandonner quand, entre autres conditions d'union, il leur offrait celle-ci : *Ut ministerium baptizandi, quo Deo renascimur, juxta morem sanctæ romanæ Ecclesiæ compleatis.* Bède, *H. E.*, II, 12, *P. L.*, t. XCV, col. 83; Haddon et Stubs, *Councils and ecclesiastical documents of Great Britain and Ireland*, t. I, p. 153; cf. Wilson, dissert. IV, dans A. J. Mason, *The mission of S. Augustin to England*, Cambridge, 1897.

5. *Espagne.* — Toute l'histoire du lavement des pieds en ce pays tient entre deux canons conciliaires, le canon 48 d'Elvire, qui l'interdit dans les premières années du IVe siècle, et le canon 3 de Tolède qui le prescrit en 694. Mais dans le premier cas il s'agit du rite baptismal et dans le second de la cérémonie annuelle du jeudi saint, dont il sera question plus loin.

Voici le canon d'Elvire, qui a passé dans le *Décret*, causa I, quæst. I, c. 104 : *Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur, NEQUE PEDES EORUM LAVANDI SUNT a sacerdotibus vel clericis.* F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien...* Fribourg-en-B. et Leip-

zig, 1896, p. 21. La dernière ligne a été parfois lue : *sed clericis*. Il ne paraît pas qu'il faille accepter cette lecture, qui donnerait un sens tout différent à notre canon. Quant à la date du concile d'Elvire, ordinairement placé en 306, elle a été controversée. Mais les limites extrêmes du doute ne dépassent pas le IVe siècle. Notre présente enquête ne requiert pas une plus grande précision. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I *a*, p. 249. En tout cas on ne s'étonnera pas de ne pas trouver de trace du rite postbaptismal du lavement des pieds dans les textes qui nous sont conservés de la liturgie wisigothique. Cf. M. Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, publiés sous la direction de dom Cabrol et dom Leclercq, Paris, 1904, t. V, col. 34.

Les quatre textes que nous avons rapportés, à savoir les trois documents gallicans et le Missel de Stowe sont, à notre connaissance, les seuls livres liturgiques complets qui contiennent le rite baptismal du lavement des pieds. Le fait n'a rien d'étonnant, si l'on se rappelle qu'il n'existe aucun livre liturgique gallican, pur de toute infiltration romaine. Ceux-là mêmes que nous venons d'étudier témoignent de ce mélange de rites qui ira croissant à partir de Charlemagne.

Il faut notamment remarquer que les livres milanais, dits ambrosiens, sont tous de basse époque : aucun n'est antérieur au Xe siècle. Cf. P. Lejay, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* art. *Ambrosien (rite)*, t. I, col. 1375. Le rite milanais n'apparaît dans l'histoire, en tant que rite local, qu'à l'occasion des crises que lui a fait subir la concurrence du romain. Et de ces crises, — dont la plus ancienne, attestée d'ailleurs par des souvenirs en partie légendaires, se rattache à une tentative de Charlemagne, — le rite n'est jamais sorti indemne, si bien qu'il n'est, dans son état historique, qu'un mélange de romain et de gallican, témoin la présence du canon romain de la messe. Rien d'étonnant dès lors si le rituel baptismal, moins résistant que la messe, a perdu les particularités jadis attestées par saint Ambroise et que le *De sacramentis* nous montrait déjà fortement battues en brèche par la concurrence de l'usage romain.

Il y aurait évidemment lieu de se demander si les usages gallicans (au sens large du mot qui s'applique à la Gaule Cisalpine ou Haute-Italie aussi bien qu'à notre Gaule Transalpine, aujourd'hui la France), usages que nous voyons s'opposer au rite romain du IVe et du Ve siècle (cf. la lettre du pape saint Innocent à Décentius, *P. L.*, t. XX, col. 554), ne témoigneraient pas eux-mêmes d'un usage romain ancien, qui serait la source commune de tous les rites occidentaux. La question a été posée, on le sait, mais elle déborde de beaucoup le cadre de notre étude et elle paraît bien, dans l'état actuel des documents, insoluble.

Conclusion. — A quelle époque a disparu le lavement des pieds postbaptismal dans les régions où il a été en usage ? Voilà une question à laquelle il est difficile de répondre. On a déjà dit qu'à Milan il a dû disparaître entre le Ve et le Xe siècle. Ce sont des limites bien larges. En Espagne, on n'en trouve pas de trace après le concile d'Elvire au début du IVe siècle. En Gaule, Alcuin, au IXe siècle, n'en fait pas la moindre mention là où il énumère en détail les rites du baptême. *Epist.*, XC et CXIII, *P. L.*, t. C, col. 292. Rien non plus dans Amalaire, *De cæremoniis baptismi*, *P. L.*, t. XCIX, col. 899.

Il suffit d'ailleurs de réfléchir un instant pour se rendre compte que le lavement des pieds, rite touchant et instructif dans les baptêmes d'adultes, ne pouvait guère s'appliquer aux enfants. Le baptême des enfants devenant le cas général, le rite devait tomber de lui-même. Et peut-être ne faut-il pas chercher d'autre cause pour expliquer la disparition de cet usage. Qui sait même si à Rome, où il n'est pas attesté, il n'avait pas pour ce motif disparu depuis longtemps à l'époque de nos plus anciens documents ? On s'explique en tout cas que les seuls textes qui nous le montrent encore en vigueur viennent des régions qui, en bordure de l'Empire, ont vu longtemps encore des baptêmes d'adultes.

Mentionnons cependant pour mémoire une survivance du rite à Milan. Voici ce que nous lisons dans un cérémonial du XIIe siècle, édité par Muratori, t. IV, p. 898, et réédité par Magistretti, *Beroldus sive Ecclesiæ ambrosianæ Mediolanensis kalendarium et ordines sæc. XII ex codice ambrosiano*, Milan, 1894, p. 112. Après l'exposé des rites de la bénédiction des fonts et du baptême solennel du samedi saint, immédiatement après l'onction du saint chrême, accompagnée de la prière *Deus Pater omnipotens... qui vos regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto*, on lit la rubrique suivante : *Prædicti custodes debent suscipere prædictos pueros baptizatos de manibus patrum suorum qui eos traxerunt de fonte; et duo custodes majores de octo minoribus debent esse præparati, unus cum vase aquæ, alter cum manutergio sumpto de camera archiepiscopi. Et tunc archiepiscopus lavat pedes pueris tribus prædictis et extergit eos cum manutergio et osculatur, et tunc imponit calcaneos uniuscujusque super caput suum.*

Cette dernière rubrique ne nous était pas encore connue. Qui sait s'il ne faut pas y voir une allusion tardive aux spéculations de saint Ambroise sur l'*iniquitas calcanei* ? Magistretti, dans sa note à cet endroit (238), nous renvoie à J. Vicecomès, *De antiquis baptismi ritibus et cæremoniis*, l. II, c. XVII et XX; Joan. Steph. Durandus, l. I, c. XIX, n. 44.

2° *Le lavement des pieds comme cérémonie spéciale du jeudi saint.* — Il était naturel qu'au jour anniversaire de la dernière Cène on voulût reproduire le geste touchant du Sauveur. L'idée a dû en venir de bonne heure et en divers lieux. Mais elle n'a inspiré dans la plupart des cas que des actes purement privés, tout au plus, dans les familles monastiques, des actes de la vie conventuelle. A ce titre, l'histoire de la liturgie et, à plus forte raison, de la théologie, n'a pas à s'en occuper. Comme usage liturgique, nous ne trouvons aucune mention du lavement des pieds dans les plus anciennes descriptions que nous ayons des rites de la semaine sainte, notamment dans cette *Peregrinatio Silviæ* ou *Etheriæ* qui ne nous a rien laissé ignorer de ce qui se pratiquait en ces jours à Jérusalem au cours du IVe ou du Ve siècle. Nous avons montré plus haut, col. 18 qu'il n'y a rien à tirer à cet égard de la lettre de saint Augustin *ad Januarium*.

1. *Les plus anciennes traces en Espagne.* — La plus ancienne mention que nous ayons d'un rit du lavement des pieds pratiqué le jeudi saint est cette prescription d'un concile de Tolède en 694 :

... Si Dominus Redemptorque noster discipulorum non dedignatus est ablutione aquæ pedes ablui, protestante evangelista (suit la citation de Joa., XIII, 3-14), cur non piæ actionis exhibitione imbuti, exemplorum ejus non simus devotissimi sectatores ? Denique coruscante sanctæ operationis exemplo, partim desidia, partim consuetudine, *in quibusdam ecclesiis in cœna Domini ablutione pedes fratrum a sacerdotibus non lavantur*, nihil aliud obtendentes nisi *solam traditionis consuetudinem*, cum veritas objurgans dicat : Quare vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram ? Itemque precellentissimus martyr prosequens ait : Frustra qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo...

Nam licet eadem ablutio pedum omni tempore ut fiat expedibile habeatur, necesse est ut specialius in eodem die quo a Christo gestum est omnimode observetur. Proinde hæc sancta synodus dicernit atque instituit ut deinceps non aliter per totius Hispaniæ et Galliarum Ecclesias eadem solemnitas celebretur, nisi pedes unusquisque pontificum

seu sacerdotum secundum hoc sacrosanctum exemplum suorum lavare statuat subditorum. Quod si quisquam sacerdotum hoc nostrum distulerit adimplere decretum, ... mensium spatiis sese noverit a sanctæ communionis præceptione frustratum. Can. 3, Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 97-98.

On a pu remarquer que le concile parle de l'usage du lavement des pieds au jeudi saint comme d'un usage ancien que la négligence des pasteurs aurait laissé tomber en désuétude, *partim desidia, partim consuetudine.* Nous n'en connaissons pas cependant d'attestation antérieure. En particulier on doit remarquer que saint Isidore de Séville, mort en 636, c'est-à-dire cinquante-huit ans avant notre concile, n'en fait aucune mention dans l'exposition, pourtant détaillée, qu'il a laissée des rites du jeudi saint. *De ecclesiasticis officiis*, I, 29, 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 764.

Par contre on en constate l'existence dans les monuments qui nous sont parvenus de la liturgie wisigothique ou mozarabe, en usage en Espagne jusqu'au XIe siècle.

Le plus ancien de ces monuments est le *Liber ordinum* ou pontifical mozarabe édité par dom Férotin *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1904, t. V, col. 190. La rubrique, il est vrai, dont il s'agit, est rédigée en termes fort obscurs, que nous ne pouvons que reproduire, en renvoyant à Férotin pour un essai d'explication.

Eodem vero die (in Cena Domini) ad missam omni tempore monendum erit signum ad sex semipedes. Et incipienda erit lectio legere ad septimum. Et erit post totum officium expletum, sive altare expoliatum, exiendum ad viginti duos pedes; et accedendum est ad cenam post pedes lavatos, sole jam occidenti.

Suivent deux oraisons *post pedes lavatos.* Passons sur la bizarrerie de l'expression *sex semipedes* pour désigner les pieds de douze hommes (ou peut-être un seul pied de chacun des six premiers). Ce n'est pas la seule énigme de ce texte dont la fin nous parle non moins bizarrement de « vingt-deux pieds ». (On excluait peut-être un apôtre en mémoire de Judas). Quel que soit le sens de telle ou telle des rubriques précitées (on peut voir là-dessus les notes de dom Férotin, *loc. cit.*), l'existence du rite est très clairement attestée.

On en trouve une mention très brève dans un des manuscrits étudiés par dom Férotin pour son édition du *Liber mozarabicus sacramentorum* (même collection, t. VI, col. 686) : *Incipiunt versus ad pedes lavandos. Ant. Diligamus nos invicem.* A ce propos, dom Férotin renvoie au *Rituale antiquissimum* de Silos et au *Breviarium gothicum*, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 946-960.

Ce bréviaire mozarabe, publié à Madrid, 1775, contient au jeudi saint (*in Cena Domini*) après vêpres et le dépouillement des autels, sous le titre : *Ad pedes lavandos*, une antienne et deux oraisons, dont la seconde du moins (édit. originale, p. 359-360 et *P. L.*, t. LXXXVI, col. 603-604) mérite d'être reproduite ici comme donnant avec ampleur le symbolisme du rite.

Ant. — Bone magister, lava me ab injustitia mea, et a peccato meo munda me. Si enim ego lavi pedes vestros, Magister et Dominus, et vos debetis aliorum lavare pedes. Exemplum enim relinquo ut, quemadmodum ego facio, et vos similiter faciatis.

℣. Beati immaculati in via : qui ambulant in lege Domini.

Oratio — Unigeniti Dei Patris Filius...

Alia oratio. — Domine Jesu Christe, Filius Dei, qui tempore nuntiatus et ante omnia tempora ex Patre genitus, quique etiam post multa sæcula nasci dignatus es de Virgine Matre, quique formam servi accipiens in similitudinem hominis nunquam abfuisti de sinu ingeniti Patris; quique non dedignatus pedes tuorum lavare discipulorum; qui es etiam Dominus Angelorum : quæsumus omnipotentiam tuam, clementissime Deus, ut cujus nitimur imitari exemplum, ejus mereamur fieri participes regni : quatenus abluti ab omnibus nostrorum vitiis peccatorum, serviamus nomini sancto tuo. Lava mores nostros unda verbi tui, et a contagione sordium gratia purifica salutari; et qui Unigeniti tui humilitatem annuo recolimus opere, dum aqua fraternos pedes abluimus, humilitatem sedulo prosequamur : et quod visibiliter nos impendimus pedibus tu invisibiliter nostris impertias animabus. Amen.

Le missel mozarabe de Ximenès *(Missale mixtum)*, reproduit par Migne, *P. L.*, t. LXXXV, donne au jeudi saint un rite complet *ad lavandos pedes.* C'est à des prêtres que l'évêque lave les pieds *clausis ostiis et laicis omnibus foris projectis*, col. 420 sq.

2. *Les plus anciennes traces dans les pays de rite romain.* — De l'Espagne, passons aux pays de rite romain, qui s'étendent, à partir de l'époque de Charlemagne, à l'Occident entier. A l'époque, en effet, où l'Église d'Espagne se servait encore des livres mozarabes que nous venons de citer, la liturgie gallicane avait depuis longtemps disparu de la Gaule proprement dite par le fait de Charlemagne. Rien d'étonnant donc si nous ne trouvons rien dans les livres gallicans étudiés plus haut à propos du baptême. Rien d'ailleurs non plus dans les sacramentaires romains antérieurs à l'époque carolingienne. On trouvera sans doute des mentions du lavement des pieds dans les documents de l'histoire monastique. Mais il n'y a rien là qui ressemble à un usage liturgique : c'est une simple pratique de piété ou de propreté, et qui aussi bien se fait en dehors du jeudi saint : la règle de saint Benoît la prescrit tous les samedis pour la communauté (c. XXXV) et en outre à l'occasion de la réception des hôtes (c. LIII). Ces prescriptions ont donné lieu à différents usages que Martène a étudiés *(De antiquis ritibus monachorum)* et dont le développement a donné naissance à la cérémonie liturgique du jeudi saint.

A l'époque carolingienne, il semble bien que le lavement des pieds n'était encore représenté dans le cérémonial du jeudi saint que par un rite éminemment symbolique, le lavement des murs et du pavé de l'église. Pseudo-Alcuin, *De divinis officiis*, c. XVI, *P. L.*, t. CI, col. 1205. *Eodem die altaria templi et parietes sive pavimenta ecclesiæ lavantur et vasa Domino sacrata purificantur. Quamvis ornatui possit congruere lavatio eorum, tamen non deest aliquid mysticum... Lavatio domus... signum est lavationis pedum fratrum. Lavatio pedum fratrum signum est remissionis peccatorum, sive quando a Domino remittuntur seu invicem a nobis ipsis.* Cf. Rupert, *P. L.*, t. CLXX, col. 143 et Benoît d'Aniane, *P. L.*, t. CIII, col. 1201.

Notre cérémonie existait-elle déjà à l'époque mérovingienne ? Le seul témoin qu'on ait pu alléguer est saint Éloi, évêque de Noyon sous le roi Dagobert. *Homilia VIII. In die Cœnæ Domini*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 623. *Et quia in hac die sacratissima fiunt plurima in sancta Ecclesia quæ necessario debet scire vestra industria, sicut pœnitentium reconciliatio, sacri olei benedictio, sancti chrismatis confectio, fraterna pedum ablutio, ecclesiarum quoque et sacrorum purificatio, dignum judicavimus quantum Dominus dederit, hæc vestræ fraternitati disserere.*

Dans la suite du développement, il ne revient pas sur le lavement des pieds comme sur un rite en usage, mais il rattache à l'exemple du Sauveur l'usage de laver le pavé et les murs de l'église, ainsi que les vases sacrés. Pour nous, en présence du silence de tous les textes contemporains, nous nous défendons mal contre l'impression que les mots *fraterna pedum ablutio* ont dû être ajoutés au texte par des copistes postérieurs, choqués de ne pas voir mentionné ici un des rites les plus caractéristiques du jeudi saint.

Il semble qu'au XIVe siècle encore, le fameux Durand de Mende, dont le *Rational* est comme la synthèse de

tout le symbolisme liturgique du Moyen Age, ne connaît pas autrement le lavement des pieds. *Rationale divinorum officiorum*, l. VI, c. 76. *De denudatione altarium. In plerisque locis lavantur altaria vino et aqua... In quibusdam etiam locis pavimentum ecclesiæ etiam mundatur, per quod pauperes Christi significantur... Pavimentum ergo mundat qui pauperibus vel fratribus propter Deum pedes lavat et illis cetera misericordiæ opera exhibet. Inde est quod parietes domus quamvis vocabulum ecclesiæ habent pro eo quod continent ipsam, non tamen ipsi sed homines sunt ecclesia, et pavimentum est quasi hominum pedes.*

Dans ce texte, on le voit, il ne s'agit pas d'un lavement des pieds liturgique symbolisant un rapport de charité, mais bien d'un acte réel de charité symbolisé lui-même par le lavage du pavé de l'église.

Pour rencontrer la fonction liturgique du jeudi saint, il faut descendre jusqu'aux *Ordines romani*. Ces documents publiés par Mabillon *(Musæum italicum*, t. II) et réédités par Migne, *P. L.*, t. LXXVIII, s'échelonnent entre le IXe et le XVe siècle. Ils décrivent par le menu les cérémonies suivies par le pape et la chapelle papale. Ce sont essentiellement des témoins de l'usage romain local. Mais vu la force de rayonnement dont a toujours joui le centre de la chrétienté latine, il était fatal que ces usages, plus ou moins adaptés, se répandissent au loin. Et de fait, c'est dans les *Ordines romani* que nous voyons naître et se développer la plupart des prescriptions qui seront plus tard codifiées dans le *Cérémonial des évêques* et qui se fusionneront avec les usages locaux pour former les différents cérémoniaux diocésains et monastiques.

3. *Le rite d'après les missels.* — Les derniers *Ordines romani* sont contemporains des premiers missels pléniers. On appelle ainsi les livres où toutes les prières de la messe sont pour la première fois contenues in extenso, au lieu d'être dispersées comme précédemment entre divers livres (ce qui est encore l'usage des rites orientaux) : sacramentaire ou livre du prêtre, antiphonaire ou livre du chœur, évangéliaire, épistolier, etc. Si naturelle que paraisse l'idée de réunir en un seul livre toutes les prières de la messe, idée qui a donné naissance aux missels pléniers, elle a attendu pour produire son effet le grand développement de la messe privée qui caractérise le Moyen Age.

Ne pouvant analyser ici tous les missels manuscrits qui encombrent nos bibliothèques, nous passerons directement à celui qui est presque seul en usage aujourd'hui dans l'Église latine, — le missel romain. Le missel romain actuel contient pour le jeudi saint, après la messe, les vêpres et le dépouillement des autels, sans autre indication d'heure que ces mots : *post denudationem altarium, hora competenti, facto signo cum tabula* (en fait c'est ordinairement l'après-midi), une cérémonie très solennelle que le cérémonial des évêques regarde comme obligatoire dans les cathédrales; on la considère comme facultative dans les autres églises. Elle est tombée en désuétude en beaucoup d'endroits.

Pour la décrire, rien de mieux que de traduire la rubrique précise qui l'introduit : « Après le dépouillement des autels, à une heure convenable, on donne un signal avec la crécelle et les clercs se réunissent pour faire le *mandatum* (ce mot devenu usuel pour désigner la cérémonie elle-même, n'est que le premier mot de l'antienne destinée à l'accompagner). Le prélat ou le supérieur se revêt, par-dessus l'amict et l'aube, d'une étole et d'un pluvial de couleur violette; il est assisté d'un diacre et d'un sous-diacre parés en blanc comme pour la messe; dans le lieu destiné à cette cérémonie, il impose d'abord l'encens dans l'encensoir; puis le diacre tenant sur sa poitrine le livre des Évangiles, se met à genoux devant le supérieur et lui demande sa bénédiction. L'ayant reçue, et entouré de deux acolytes qui tiennent des chandeliers allumés, face au sous-diacre qui tient le livre, il fait d'abord le signe de la croix sur le livre, puis il l'encense et chante, comme de coutume, l'évangile de la messe, *Ante diem festum Paschæ*. Celui-ci terminé, le sous-diacre porte le livre ouvert à baiser au supérieur, qui est encensé par le diacre comme à l'ordinaire. Ensuite le supérieur dépose le pluvial; aidé par le diacre et le sous-diacre, il se ceint d'un linge et, toujours assisté par eux, il procède au lavement des pieds, parcourant la rangée de ceux à qui il doit les laver. Les clercs lui présentent le bassin et l'eau ; le sous-diacre tient le pied droit de chacun; le supérieur se met à genoux devant chacun, leur lave les pieds, les essuie, et les baise, tandis que le diacre lui tend la serviette pour les essuyer. Pendant ce temps, on chante ce qui suit. »

a) Les chants. — Suit le texte de neuf antiennes à chanter, accompagnées pour la plupart du premier verset d'un psaume, après lequel on répète l'antienne comme à l'introït de la messe. On ne dit pas de *Gloria Patri* à cause du deuil spécial des jours saints. On entend ainsi le commencement des psaumes *Beati immaculati*, *Magnus Dominus* et *Benedixisti*. Quant aux antiennes, elles sont tirées du chapitre XIII de saint Jean. Une quatrième antienne, qui est le dialogue de Jésus et de Pierre, se répète trois fois de suite, les deux premières fois avec un verset tiré du même chapitre (ce récitatif est plutôt celui d'un répons que d'une antienne). Viennent ensuite deux autres antiennes également tirées de saint Jean et accompagnées, l'une d'un verset de psaume, *Audite hæc*, l'autre d'un verset de l'Évangile, une septième antienne tirée de l'épître aux Corinthiens, *Maneant in vobis fides, spes, caritas...*, une huitième antienne à la gloire de la sainte Trinité, *Benedicta sit*, avec commencement du psaume *Quam dilecta*. Une neuvième antienne d'une structure toute particulière, est un centon biblique assez remarquable, coupé d'ailleurs de versets de composition ecclésiastique. Cette pièce était autrefois beaucoup plus considérable et était connue sous le nom d'Hymne de la charité; elle a existé longtemps à part sans avoir de lien spécial avec la cérémonie du *Mandatum*. Les bénédictins la chantent encore aujourd'hui pour la réception des novices. dom Wilmart a esquissé récemment l'histoire de ce remarquable morceau de poésie liturgique dans un article de la revue *La vie et les arts liturgiques* (1924), p. 250-259. Nous résumerons ici ses conclusions.

« Ce morceau, dit dom Wilmart, qui découle de la plus pure doctrine de l'Évangile, a une histoire littéraire dont n'apparaît plus dans la liturgie que le dernier terme. En parcourant les anciens exemplaires imprimés du Missel romain qui précédèrent la publication du pape saint Pie V, on s'aperçoit que la série totale, depuis 1474 jusqu'aux approches de 1570, offre pour la cérémonie du *Mandatum* un ensemble d'antiennes qui ne se distingue de notre texte officiel que par son étendue. Aussi retrouvons-nous dans le Missel de 1474 la suite des « versets » auxquels l'antienne *Ubi caritas* sert de refrain. La disposition des strophes est la même, matériellement, mais, au lieu de trois strophes, nous en avons neuf, c'est-à-dire un poème ou un cantique qui semble complet, à première vue du moins. La réforme de 1570 a consisté, en la circonstance, à retenir seulement la première, la quatrième et la dernière strophes sans autre intention apparente que de raccourcir un développement censé trop long.

« Au reste les premières éditions du XVe et du XVIe siècles n'apportaient rien de nouveau. Elles se tiennent rigoureusement dans les limites d'une tradition qui est celle de la « Curie romaine ». Le missel de la Curie ou romano-franciscain, composé en la seconde

moitié du XIIIe siècle, adopté par le pape Nicolas III (1277-1280) pour les églises de Rome et dès lors partout répandu, présente un office du *Mandatum* qui est quant au texte celui-là même que je viens d'indiquer. On peut donc s'étonner, en passant, que les éditeurs de notre morceau en 1914 n'aient point eu l'idée de recourir aux anciens missels. Les franciscains trouvèrent-ils à Rome déjà en usage les chants destinés à la cérémonie du lavement des pieds ou bien sont-ils proprement responsables de leur insertion dans le missel du XIIIe siècle ? C'est là un détail qu'il ne devrait pas être malaisé de vérifier, mais que je n'ai pas eu le moyen d'éclaircir. ... Quoi qu'il en soit de la pratique de Rome en la première moitié du XIIIe siècle, divers recueils liturgiques d'Italie qui remontent au XIe et au XIIe siècles, ceux du Mont-Cassin notamment, nous montrent les versets déjà appliqués à la solennité du jeudi saint. Ils y tiennent la même place qui leur est attribuée dans le missel de la Curie et se développent pareillement depuis l'antienne reprise avant chaque groupe de versets. Toutefois une nouvelle strophe inédite nous est fournie, la huitième de la rédaction primitive : *Tota ergo*, ce qui fait maintenant un total de dix strophes.

« ... Au Mont Cassin, avant le XIe siècle, les beaux versets ne sont plus attestés. De l'Italie centrale ou méridionale nous sommes reportés dans la région du Nord de chaque côté des Alpes. ... Quatre collections de poésies rythmiques et métriques renferment notre pièce, lui donnant enfin son vrai nom : hymne de la charité, et rapportant sa forme exacte en douze strophes dans lesquelles le refrain n'est plus une antienne initiale, mais un cinquième verset constant : *Ubi caritas est vera* (au lieu de la répétition banale : *Ubi caritas et amor, Deus ibi est).* Quatre strophes sont nouvelles : plus précisément seize versets nous sont restitués, car la rédaction postérieure avait laissé échapper deux demi-strophes. La première strophe de cette rédaction, qui est aussi la dernière, — le troisième groupe du texte officiel, — disparaît. Elle est remplacée par une doxologie originale qu'inclut très opportunément au regard de l'histoire une prière pour les « seigneurs » ... Ces souverains sont vraisemblablement Charlemagne († 814) et ses fils par l'effet du partage de l'empire qui eut lieu en 806.

« La huitième strophe, déjà signalée pour le XIIe siècle, perdue par la suite, formait un indice de grande valeur. *Et illius nihil amori præponamus.* Ce vers fait écho certainement à une recommandation de saint Benoît dans sa règle : *Nihil amori Christi præponere*, c. IV, 23 ; cf. V, 2 ; LXXII, 13, édition Butler. Et ainsi l'origine de la pièce est avérée. Pour le reste, il est assez évident que cet éloge de la charité fraternelle, *fraternus amor*, cette fière définition de la vie commune, *congregavit nos in unum Christi amor*, cet appel répété à la concorde, *Ne nos mente dividamus caveamus... Unum omnes indivise sentiamus* ne s'entendent bien que dans la perspective d'un monastère bénédictin.

« Si je ne m'abuse, l'hymne *Ubi caritas* fut un de ces essais imaginés à l'époque carolingienne pour accompagner le Mandatum *ordinaire* (hebdomadaire) des moines quand les compositions, soit métriques soit rythmiques, trouvèrent tant de crédit, notamment sous l'influence de Paulin d'Aquilée.

« ... De quel centre nous vient l'hymne de la charité, puisqu'il faut renoncer à en connaître l'auteur lui-même ? Nos manuscrits fournissent trois noms : Saint-Gall de l'Appenzell, Reichenau sur le lac de Constance, Vérone à mi-chemin entre Milan et l'Aquilée. Saint-Gall est une désignation fort séduisante : la poésie et les arts y fleurirent merveilleusement au IXe siècle. Mais il convient de se rappeler que, des hauteurs de Saint-Gall aux plaines d'Italie, l'échange était fréquent. D'autre part, contrairement à ce que l'on pourrait croire tout d'abord, le texte écrit à Reichenau n'est pas celui de Saint-Gall, mais celui de Vérone. ... Or un autre hymne de la même forme singulière que l'hymne *Ubi caritas* nous a été conservé : une pièce sur la résurrection en quatorze strophes avec refrain au cinquième vers. ... L'hymnaire de Vérone est seul à la faire connaître. Cette circonstance détermine suffisamment la provenance italienne de l'hymne de la charité... Et c'est de fait en Italie qu'elle fit fortune jusqu'au moment où le Missel curial la reçut pour la transmettre en définitive au Missel de saint Pie V. »

b) Les cérémonies. — A quand remontent le cérémonial et les autres textes ? Le cérémonial est tout simplement celui que nous avons vu naître et se développer dans les *Ordines romani.* Pour le texte des prières, tel on le lit dans le Missel romain réformé par Benoît XV, imprimé par la Typographie vaticane et authentiqué par décret de la Congrégation des rites du 25 juillet 1920 (c'est le seul qui fasse loi aujourd'hui pour toute l'Église latine, sauf les exceptions très restreintes et bien connues de Milan, de Tolède, de Lyon et de quelques ordres religieux ; chartreux, dominicains, carmes chaussés), tel on le lisait déjà dans les éditions officielles et successives de Pie V, de Clément VIII, d'Urbain VIII et de Léon XIII. On peut donc dire que ce texte n'a pas d'histoire depuis le concile de Trente, au nom duquel Pie V promulgua son édition officielle, qui devait peu à peu éliminer les missels locaux et réaliser l'unité liturgique de l'Église latine.

Pour les temps qui précèdent immédiatement le concile de Trente, l'enquête est un peu plus compliquée. Car on n'a plus affaire à une édition officielle unique, mais à des éditions diverses, toutes de caractère plus ou moins local et qui, sur le fond romain identique, affirmé dès le titre même, *missale secundum consuetudinem curiæ romanæ*, brodent toutes des variations plus ou moins considérables, dont les plus notables ou du moins les plus apparentes sont généralement d'origine franciscaine, les frères mineurs ayant été durant trois siècles les grands propagateurs de l'usage liturgique romain. Le missel romain en ces temps-là n'est pas du tout un être de raison, car on le distingue au premier abord des missels locaux parisien, lyonnais, dominicain, cartusien, monastique de toutes provenances, etc. Mais ce n'est pas non plus une individualité littéraire déterminée comme le sera le Missel de saint Pie V.

Si donc nous avions à faire ici l'histoire du Missel romain ou même de tel ou tel de ses rites, nous n'aurions pas de sitôt fini. Pour le sujet très restreint qui nous occupe, le problème se simplifie ou plutôt s'évanouit. Car, sans avoir vu, ni même cherché à voir tous les missels imprimés (le travail serait long et le résultat mince), nous pouvons affirmer qu'il ne se rencontre aucune variante de quelque importance dans ceux que nous avons pu collationner avec le Missel de Pie V et dont nous transcrivons ici les titres, en descendant depuis l'édition princeps.

a. Missale romanum, Mediolani, 1474 (titre mis après coup au dos de l'exemplaire unique conservé à l'Ambrosienne de Milan sous la cote *S. Q. N. 111.14* et dont le titre complet, depuis longtemps disparu par lacération, était sans doute comme dans la réimpression de 1480 : *Missale completum secundum consuetudinem romanæ Curiæ.* Je n'atteins d'ailleurs cette édition, la première connue, que par la réimpression très soignée deRobert Lippe, dans la collection de la *Henry Bradshaw Society*, t. XVII, Londres, 1899.) Voir le lavement des pieds aux pages 158-161. La rubrique qui l'introduit est très courte : *Post nudationem alta-*

rium hora competenti facto signo cum tabula conveniunt fratres ad faciendum mandatum : majores abluunt pedes et osculantur et interim hæc subscripta cantantur vel omnia vel in parte pro dispositione cantoris.

Suivent dix-huit antiennes où l'on retrouve les neuf de notre missel actuel avec quelques variantes.

Après la première antienne, cette rubrique : *Et sic aliæ antiphonæ cum psalmis vel versus repetuntur. Et nota quod de quolibet psalmo non dicitur nisi unus versus.* Après les antiennes, il n'y a aucune rubrique. Rien non plus des versets et oraisons qui aujourd'hui terminent la fonction.

b. Ces derniers éléments apparaissent cent ans après dans l'édition de Plantin, Anvers, 1574; cf. Lippe, t. II, p. 75, qui sert à Lippe d'étalon pour l'édition réformée de Pie V (1570).

c. On les trouve *la même année* dans l'édition de Paris (chez Jacques Kerner, via Jacobæa, *sub signo Unicornis*, avec privilège de Pie V, de Grégoire XIII et de Charles IX, Bibliothèque des Bollandistes, Fol. Lib. lit. *55*). Cependant, dans ce dernier exemplaire, la rubrique est plus courte qu'aujourd'hui.

Post lotionem qui aliis abluit pedes capite detecto dicit : Pater noster, etc...	Post lotionem Superior vel qui aliis abluit pedes lavat manus et abstergit alio linteo : deinde rediens ad locum ubi prius fuerat, accipit pluviale et stans capite detecto dicit : Pater noster, etc...

Ces mots se trouvent dans Lippe. Dans l'oraison finale sont ajoutés ces mots : *ut ubi hic nobis et a nobis exteriora abluentes.*

d. Missale romanum, édition de Venise, *apud Andream et Jacobum Spinellos*... 1556 : *Post nudationem altarium, hora competenti,... (ut supra). Majores abluant pedes minoribus et tergant et osculentur. Et interim*, etc.

A cette étude sur l'histoire du *Mandatum* dans le rite romain on pourrait ajouter quelques spécimens de missels non romains, choisis à peu près au hasard de nos rencontres et dans le seul but, de faire entrevoir à quelle infinie complication de détails secondaires se heurterait quiconque voudrait faire une histoire complète de cette fonction liturgique. Le théologien peut d'ailleurs ignorer ces menues variantes.

III. Question théologique : le lavement des pieds est-il un sacrement ? — 1° *Sens large du mot* SACRAMENTUM. — Cette question nous paraît aujourd'hui presque saugrenue. D'une part, beaucoup de personnes ignorent que ce rite a fait autrefois partie de l'*Ordo Baptismi;* d'autre part nous sommes tellement habitués à l'énumération des sept sacrements, classique depuis Pierre Lombard, et dogmatique de par les conciles de Florence et de Trente, que nous sommes toujours choqués de voir d'anciens auteurs appliquer la dénomination de *sacramentum* à des rites qui sont tout au plus ce que nous appelons aujourd'hui des *sacramentaux*. Pour peu cependant qu'on ait feuilleté les théologiens du XIIe siècle, on sait combien était fréquent cet usage d'un mot qui, depuis la Bible latine, a une histoire très complexe ! Cette histoire, que nous ne pourrions retracer ici même sommairement, vient d'être écrite avec toute l'ampleur et la précision nécessaires pour la période anténicéenne par le R. P. J. de Ghellinck, S. J. *Pour l'histoire du mot* SACRAMENTUM, Louvain, 1924.

De cette histoire du mot *Sacramentum*, il résulte clairement qu'au XIIe siècle encore il avait deux sens principaux :

1. Celui de *mystère* de la foi, et on l'appliquait par exemple à l'Incarnation, dans le sens où on lisait en saint Paul : *sacramentum absconditum a sæculis in Deo.* Maître Roland Bandinelli, qui devait devenir pape sous le nom d'Alexandre III, énumère dans sa *Summa sententiarum* sept « sacrements » et le premier des sept est l'Incarnation. Cf. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-B., 1891, p. 157 : *De sacramentis itaque tractaturi ab illo præcipue sacramento, Verbi videlicet incarnatione exordiamur.* Les six autres sacrements sont les nôtres, l'ordre seul est omis dans l'énumération, mais traité dans la suite du développement sous ce titre : *De clavibus sacerdotalibus.*

2. Celui de rite symbolique, et en ce sens on l'appliquait aussi bien aux sept rites sanctificateurs que le siècle suivant devait mettre à part comme causes instrumentales de la grâce qu'aux innombrables rites que nous appelons aujourd'hui sacramentaux : bénédiction de l'eau, imposition des cendres, etc..

2° *Application du sens large de* SACRAMENTUM *au lavement des pieds.* — Or, à ce double titre, le lavement des pieds mériterait la qualification de *sacramentum.*

Tel qu'on le pratiquait dans la liturgie du jeudi saint, ce rite méritait d'être comparé aux autres rites symboliques de la liturgie, comme l'imposition des cendres. Mais de plus, tel qu'on le voyait dans l'Évangile, il apparaissait comme une leçon du Sauveur pleine de sens profond, comme un « mystère » de sa vie, analogue à la multiplication des pains, à la guérison de l'aveugle-né et à tels autres récits qui, particulièrement dans saint Jean, peuvent paraître encore plus destinés à nourrir la contemplation du chrétien qu'à enregistrer des souvenirs du passé. C'est ce sens principalement que nous trouverons dans un sermon de saint Bernard qui fait ordinairement les frais de la discussion, et dont nous reproduisons l'essentiel :

« Voici les jours que nous devons révérer, *observare*, jours pleins de pitié et de grâce, qui provoquent au repentir jusqu'aux âmes des criminels. Si grande, en effet, est la force des *mystères, sacramentorum*, rappelés en ces jours, qu'ils seraient capables de briser jusqu'à des cœurs de pierre et à amollir des poitrines d'airain. Nous voyons qu'aujourd'hui encore la passion du Christ émeut non seulement le ciel, mais la terre : les pierres encore se fendent et les tombeaux s'ouvrent par la confession des péchés. Mais, comme il arrive pour les nourritures du corps, parmi les aliments de l'âme, les uns sont facilement savoureux, les autres demandent pour être goûtés quelque labeur : les choses évidentes n'ont pas besoin que nous travaillions à les expliquer, il n'en est pas de même pour les choses cachées, elles demandent à être méditées avec soin. La mère ne donne pas à l'enfant une noix entière, elle la casse et donne l'amande. Ainsi, mes frères, aurais-je dû, si je le pouvais, vous ouvrir les mystères cachés. Mais comme mes forces ne vont pas loin, demandons à notre mère commune, la Sagesse, de nous rompre ces noix, les noix spirituelles, veux-je dire, produites par la verge d'Aaron, que Dieu a fait pousser en Sion. Il y a beaucoup de mystères, *sacramenta*, et une heure ne suffit pas pour les scruter tous... De trois d'entre eux qui conviennent assez bien à ce temps, il faudra dire ce que Dieu nous inspirera.

« On appelle *sacramentum* un signe sacré ou une chose à la fois sacrée et secrète. Beaucoup de choses n'ont d'autre but qu'elles-mêmes; mais quelques-unes ne se font que pour en faire connaître d'autres, ce sont les signes... Ainsi l'anneau que l'on donne, non pour lui-même, mais pour investir quelqu'un d'un héritage. Ainsi le Seigneur, approchant de sa passion, a voulu nous investir de sa grâce en cachant le don invisible sous un signe visible. C'est dans ce but qu'ont été institués tous les *sacramenta*, la réception de l'eucharistie, *le lavement des pieds*, le baptême lui-même, principe de tous les sacrements, qui nous assimile à la mort du Christ. De là la triple immersion, à l'image des trois jours que nous allons maintenant célébrer. De

même, en effet, que dans les choses extérieures il y a des signes différents... et, par exemple, l'investiture des chanoines à l'aide d'un livre, des abbés à l'aide de la crosse, des évêques par la crosse et l'anneau tout ensemble, ainsi il y a une diversité de grâces attachées à différents *sacramenta*.

« Mais cependant, que faisons-nous, alors que dans ce corps de péché et dans ce temps mauvais nous ne pouvons être sans péché ? Faudra-t-il désespérer ? Loin de là! Si nous nous disons sans péché, dit saint Jean, nous nous trompons et la vérité n'est pas en nous. Mais si nous avouons nos péchés, Dieu est fidèle, qui les remet et nous purifie de toute iniquité. I Joa., I, 8-9. Et, en effet, pour que nous ne doutions pas de la rémission des péchés quotidiens, nous en avons la figure dans le lavement des pieds, *sacramentum ejus habemus, pedum ablutionem.*

« On me demandera peut-être comment je sais que c'en est bien la figure, le *sacramentum*. Surtout étant donné que le Seigneur lui-même a fait à saint Pierre cette promesse : « Ce que je fais, tu ne le comprends « pas encore, tu le sauras plus tard. » Il n'a rien dit du *sacramentum*, il a seulement parlé d'exemple donné. Mais c'est qu'il avait beaucoup de choses à leur dire qu'ils ne pouvaient encore porter. Et c'est pourquoi, ne voulant pas les laisser totalement anxieux et en suspens, il ne leur a pas dit non plus ce qu'ils n'auraient pu comprendre. Mais voulez-vous savoir que c'est comme une figure, et non un simple exemple ? *vis autem nosse quia pro sacramento illud est, non pro solo exemplo factum ?* Faites attention à ce qui est dit à Pierre : *Si non lavero te, non habebis partem mecum.* Il y a donc là quelque chose de caché, nécessaire au salut, puisque sans cela Pierre lui-même ne peut avoir de part au royaume du Christ et de Dieu. Voyez, en effet, comme Pierre prend peur à cette menace : n'y reconnaît-il pas un mystère de salut, quand il répond : *Domine, non tantum pedes meos, sed et manus et caput ?*

« Et comment savons-nous que le lavement des pieds a rapport à la purification de ces péchés qui ne sont pas *ad mortem* et que nous ne pouvons complètement éviter avant la mort ? C'est par ce fait qu'à Pierre offrant à l'ablution ses mains et sa tête il est répondu : *Qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet.* Celui-là est lavé qui n'a pas de péchés graves, dont la tête, c'est-à-dire l'intention, et les mains, c'est-à-dire l'opération et la conversation, sont pures. Mais les pieds, qui sont les affections de l'âme, ne peuvent être tout à fait purs tant que nous marchons dans la poussière; il ne se peut pas que nous ne cédions, ne fût-ce qu'un moment, à la vanité, à la volupté, à la curiosité au delà de ce qu'il faudrait : *In multis offendimus omnes*, Jac., III, 2. » *Sermo in Cœna Domini*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 271 sq.

Ce sermon de saint Bernard que nous avons tenu à citer presque en entier a reçu du côté catholique deux interprétations différentes. Charles du Plessis d'Argentré, dans ses notes additionnelles aux dissertations de Martin Grandin, proposait de voir dans le lavement des pieds la confession des péchés véniels. Il était dominé par la préoccupation d'expliquer au sens strict et moderne la qualification de *sacramentum* attribuée par saint Bernard au rite qui nous occupe. Le cardinal Franzelin, *Tractatus de sacramentis in genere*, 2e édit., Rome, 1873, p. 287 sq., réfute cette interprétation et en propose une autre, qui semble devoir rallier tout le monde. Le mot *sacramentum*, dit-il, n'a pas ici le sens de rite *producteur* de la grâce, mais uniquement de *symbole*. Le lavement des pieds, tel qu'il a été pratiqué par Jésus-Christ (car il s'agit uniquement dans le sermon de saint Bernard du fait évangélique et nullement du rite que nous observons le jeudi saint), a été une figure, un symbole éloquent de la purification de nos moindres fautes *(Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet)*. De là vient la préoccupation du saint docteur d'expliquer que nous devons mettre nos efforts à nous purifier de nos fautes légères, sans que rien trahisse en lui cette idée que la reproduction *matérielle* du geste du Sauveur puisse le moins du monde contribuer à cette purification.

S'il pouvait y avoir quelque doute sur la vraie pensée de saint Bernard, il semble qu'il suffirait de la comparer avec la doctrine un peu plus explicite, mais au fond identique, d'un contemporain, Ernauld, abbé de Bonneval (1156). Dans un livre *De cardinalibus operibus Christi*, attribué jadis à saint Cyprien et édité à ce titre par Nicolas Rigault, Paris, 1648, reproduit par Migne, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1610-1678, il commente le lavement des pieds après les autres « mystères » ou *sacramenta* de la vie du Christ.

« Déjà le Seigneur avait distribué aux apôtres les *sacramenta* de son corps, déjà Judas était sorti (ce détail paraît contraire au texte de saint Jean) quand tout à coup, se levant de table il se ceint d'un linge et, s'agenouillant devant Pierre, il rendit, lui, Maître, au serviteur le service d'une parfaite humilité. Et pour que rien ne manquât à la perfection de son enseignement, entre les préceptes fixes et immuables et ceux que l'on peut changer et modifier, il établit une distinction : de la sorte, les uns étant établis pour toujours, en dernier lieu une sorte de bain est offert aux fidèles pour leurs expiations quotidiennes.

« Voilà pourquoi, Seigneur très bon, vous lavez les pieds de vos disciples : c'est qu'après le baptême, que le respect défend de réitérer, vous nous avez ménagé un autre bain qui ne connaît pas d'intermittence, *aliud lavacrum procurasti quod nunquam debeat intermitti*. Mais, ce que vous enseignez, vous commencez par le faire, afin que nous apprenions de votre bonté quel avantage il y a dans cette œuvre, *quanti quæstus hoc opus sit.*

« Le Seigneur lui dit : *Nisi lavero te, non habebis partem mecum*. Peu à peu il déclare la nécessité de ce mystère, déjà établie par la condition posée. Si nous ne pouvons avoir de part avec le Christ qu'à la condition que lui-même nous lave les pieds, nous voilà forcés à consentir. Qu'il nous les lave donc, qu'il les essuie et nous expose les virtualités de ce mystère, *sacramenti hujus nobis virtutem exponat.* Nous avons dit plus haut que ceux qui sont une fois lavés par le baptême n'ont plus besoin d'un autre bain. Mais celui-ci a été institué en vue de nos fautes quotidiennes, *sed hoc lavacrum quotidianis est excessibus institutum.* Notre examen attentif, *jugis retractatio*, doit aller jusqu'au bout, scruter la moindre de nos œuvres et de nos pensées, corriger et laver l'âme mobile et instable dont les passions se donnent libre cours jusqu'au vice. Nous ne devons rien laisser dans notre vie qui ne soit soumis à l'examen, qui ne soit expié par nos gémissements et nos soupirs. » *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1650 sq.

On le voit clairement par ces derniers mots, il s'agit ici beaucoup plus d'examen de conscience que de sacrement, au sens moderne du mot.

Ces textes de saint Bernard et d'Arnauld de Bonneval (sous le nom de saint Cyprien), avec celui de saint Ambroise cité plus haut (col. 18) forment une des difficultés les plus ressassées contre la doctrine du septénaire. Il y a longtemps d'ailleurs que cette discussion, après avoir été un des lieux communs de la polémique protestante au XVIe siècle, n'est plus qu'une tradition d'école que les auteurs se transmettent pieusement sans qu'elle passionne les esprits.

A l'argument patristique on ajoute ordinairement une raison théologique tirée de la définition générale du sacrement. Signe sensible de la grâce institué par

Jésus-Christ : ne semble-t-il pas que les deux parties de cette définition conviennent admirablement au lavement des pieds, et bien mieux même qu'à tel ou tel des rites admis dans le septénaire officiel ?

Une circonstance particulière devait, en effet, attirer l'attention sur le lavement des pieds. C'est que cette pratique semble clairement et formellement prescrite par Jésus-Christ : *Exemplum enim vobis dedi ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Si l'on avait en faveur de tel de nos sacrements, de la confirmation, par exemple, un texte évangélique aussi formel, on n'hésiterait pas à y voir l'institution divine du sacrement. De là une difficulté que les controversistes protestants du XVIe siècle ont fait valoir contre la doctrine du septénaire.

Bellarmin a rencontré cette difficulté et y a répondu dans les *Controverses*, t. II, *De sacramentis in genere*, l. III, c. XXIV, *De numero septenario.* Après avoir expédié sans trop de peine différentes objections tirées de l'usage extensif du mot *sacramentum* chez les Pères, il ajoute : *De lotione pedum major est difficultas.* Et il donne les raisons de l'objection, empruntées principalement à Chemnitz : N'avons-nous pas ici la promesse de la grâce, *si non lavero te non habebis partem mecum*, l'institution divine, *exemplum dedi vobis... et vos debetis*, un mystère *quod ego facio tu nescis modo*, enfin des autorités patristiques, saint Ambroise, saint Cyprien, saint Bernard ?

La réponse est donnée brièvement : on en retrouvera la substance dans tous les théologiens postérieurs : Le lavement des pieds a été un *sacramentum largo modo, quemadmodum sacramenta dicuntur omnia quæ mysticum sensum habent, et figuræ sunt ac typi aliarum rerum.* Mais, pour être un sacrement proprement dit, il lui manque : *a)* Une promesse de grâce sanctifiante, car la parole *Nisi lavero* n'est qu'une menace de châtiment pour une désobéissance. *Si enim Petrus obstinate recusasset illam lotionem, periisset in æternum; non quia illi deerat lotio pedum, sed quia peccaverit contra Christum et deerat illi obedientia.* Ce qui n'empêche pas le sens mystique exposé par saint Augustin, *etiam justos indigere ut Christus eos quotidie lavet a peccatis venialibus.* Mais cette purification n'exige pas la *gratia gratum faciens.* C'est pourquoi le Christ ajoute, de celui-là même dont les pieds ne sont pas lavés : *est mundus totus.* Le péché véniel n'empêche pas la grâce sanctifiante, encore que le juste puisse avoir besoin d'une purification plus complète. D'ailleurs, si le lavement des pieds opérait efficacement la purification des péchés véniels, c'est tous les jours qu'il faudrait le pratiquer. Au contraire, le rite unique pratiqué par Jésus-Christ figure pour toujours l'ablution intérieure que nous recevons de lui.

b) Il manque encore à ce rite l'institution divine : *alioquin peccarent fere omnes homines qui non utuntur ista cæremonia.* Le commandement du Christ *et vos debetis* doit s'entendre au figuré : *præcipit humilitatem et caritatem, non autem ipsam materialem lotionem pedum, ut patet ex praxi Ecclesiæ : nunquam enim Christiani putarunt se habere speciale mandatum de lotione pedum.*

Quant aux textes des Pères, ils se laissent expliquer. Saint Ambroise ne parle pas de la purification du péché proprement dit, mais seulement de *quasdam reliquias peccati originalis.* D'ailleurs il se garde bien de blâmer l'Église romaine, où le lavement des pieds postbaptismal n'était pas en usage (il s'agit ici de l'auteur du *De sacramentis*, attribué alors couramment à saint Ambroise). Saint Cyprien et saint Bernard, *si attente legantur*, ne parlent pas d'un rite sacramentel à pratiquer matériellement parmi nous, mais seulement d'un geste symbolique de Jésus-Christ ; *et sane si putarent lotionem pedum esse sacramentum, oporteret nos quotidie ex eorum sententia lavare invicem pedes : id enim ipsi dicunt, hoc sacramentum esse quotidianarum culparum expiationem.*

Voilà en deux colonnes (199 et 200) du t. III de la dernière édition des *Controverses*, revue par Bellarmin lui-même, Cologne, 1619, la réponse qui a passé substantiellement identique dans tous les théologiens postérieurs. On nous dispensera de les énumérer.

En somme, à la difficulté systématique exposée plus haut et qui se tire de la notion abstraite du sacrement combinée avec le fait de l'institution par le Christ, la meilleure réponse est encore aujourd'hui celle de Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 4e édit., t. III, p. 222 : *in re sacramentaria optimam esse interpretem Ecclesiæ praxim. Cum ergo ex hac constet pedum lotionem nunquam habitam fuisse pro vero proprioque sacramento, manifestum quoque est verba Joa. XIII, 14, de sacramenti alicujus institutione non esse intelligenda.*

Les encyclopédies religieuses contiennent toutes un article sur le lavement des pieds (*Fusswaschung, Feetwashing, Ablutions*). Voir surtout A. Frank-Nighe dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. V, p. 81 sq. — Pour les usages monastiques, outre les commentateurs de la règle de S. Benoît, c. 35 et 53, et Martène, *De ritibus monachorum*, voir dom U. Berlière, *Le Mandatum*, dans la *Revue liturgique et monastique*, 1920, p. 134-139. — L'histoire du *Mandatum* proprement dit a été esquissée par D. Stiefenhofer dans *Festgabe Aloïs Knöpfler zur Vollendung des 70 Lebensjahres gewidmet*, travail que nous avons utilisé en le rectifiant au besoin d'après les sources citées au cours de l'article.

A. Malvy.

LA VILLE (Léonard de), auteur français du XVIe siècle. — Originaire de Charolles, maître d'école à Lyon. On connaît de lui : 1° *Complainte et Quérimonie de l'Église à son époux Jésus-Christ contre les hérétiques et les Turcs, sur* DA PACEM DOMINE IN DIEBUS NOSTRIS, *ensemble une déploration de la France à Jésus-Christ, sur le psaume,* DEUS VENERUNT GENTES IN HÆREDITATEM TUAM, Lyon, 1567. — 2° *Traité de la prédestination contre Calvin*, Lyon, sans date. — 3° *Dacrygélasie spirituelle du roi Charles IX sur les combats et victoires obtenues contre les séditieux et rebelles hérétiques, extraite des psaumes de David*, Lyon, 1572. — La Ville a aussi traduit du latin en français les *Antiquités de Lyon* de Simphorien Champier (Pierchanus) et des *Lettres envoyées des Indes orientales...*, par le dominicain Fernand de Sainte-Marie, Lyon, 1571.

La Croix-du-Maine et du Verdier, *Bibliothèque française*, édit. Rigoley de Juvigny, t. II, Paris, 1772, p. 37, t. IV, 1773, p. 586; Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, Dijon, 1745, t. II, p. 353; Höfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 1016; *Revue du Lyonnais*, t. IV, p. 57.

E. Amann.

LAVINHETA (Bernard), franciscain est assez peu connu; Wadding lui consacre deux lignes et encore le nomme-t-il Bernardin. Son continuateur se contente d'ajouter qu'il était conventuel et docteur en théologie. Le P. Bernard s'adonna de façon spéciale à l'étude des œuvres du « Docteur illuminé » (R. Lulle), et il contribua largement à mettre le lullisme en vogue au commencement du XVIe siècle. Lefèvre d'Étaples, qui le qualifie *sacræ paginæ doctor egregius*, atteste qu'il l'enseignait à l'Université de Paris, en 1515, *favorabili auditorio.* Il l'enseignait également dans des ouvrages devenus fort rares; voici ceux que nous avons pu rencontrer : *Ars brevis illuminati doct. mag. Raymundi Lulli, quæ est ad omnes scientias pauco et brevi tempore assequendas introductorium et brevis via : una cum figuris illi materie deservientibus : necnon et illius scientie approbatione. In cuius castigatione attendat lector quod castigatissime mag. Bern. de Lavinheta artis illius fidissimus interpres insudarit. Quia si elementum aut demas aut addis (ipsum vel iota) totius*

rei summam immutas : et ad alios artis huiusce libros quos propediem in eadem facultate sumus emissuri te reddis inhabilem, in-4°, Lyon, 1514. C'est le même ouvrage, pensons-nous, qui reparut sous ce titre : *Janua artis Lulli... Introductorius ad omnes scientias*, Cologne, 1516. — *Illuminati sacre pagine professoris, amplissimi magistri Raymundi Lulli Ars magna, generalis et ultima, quarumcunque artium et scientiarum ipsius Lulli assecutrix et clavigera, et ad eas aditum faciliorem præbens, antehac nusquam arti impressorie emunctius commendata : et per magistrum Bernardum la Vinheta, artis illius fidelissimus interpretem elimata. Una cum figuris suo situ decenter intextis et totius operis enucleativis. Insertis præterea cuilibet parti capitulo et rubrico, titulis et annotationibus, adjecto indice alphabetico sive repertorio sententias electiores complectente, ad folia remissivo*, in-4°, Lyon, 1517. — *Dialectica seu logica nova ven. eremitæ Ræmundi Lulli diligenter reposita : restitutis quæ nuper fuerant sublata. Et additis tractatu de inventione medii, item trac. de conversione subiecti et prædicati per medium, per M. Bernardum Lavinhetam*, in-4°, s. l., (Paris), 1518. — *Practica compendiosa artis Raymundi Lul. Explanatio compendiosaque applicatio artis illuminati doctoris magistri Raymundi Lulli ad omnes facultates : per reverendum magistrum Bernardum de Lavinheta, artium et theologiæ doctorem, lucubrata, et ad communem omnium utilitatem edita. Hujus operis novem sunt libri...*; à la fin du volume : *Ad laudem Jesu Christi... et ad utilitatem rei publicæ finivit Bernardus de Lavinheta hoc opus in conventu sancti Francisci, alias sancti Bonaventuræ Lugduni 1 martii anno 1523*, in-4°, Lyon, 1523. L'érudit protestant Jean-Henri Alsted réédita une partie de la *Practica compendiosa* dans son volume faussement intitulé : *Bernhardi de Lavinheta opera omnia*, in-12, Cologne, 1612, car il en retrancha, ainsi qu'il avertit lui-même son lecteur, *tractatus quosdam theologicos, puta de septem sacramentis, de potestate summi Pontificis et consimiles*. Il remarque aussi que Lavinheta écrivait *more suo et sui sæculi, i. e. barbare et papistice*, et il met le lecteur en garde contre ce double écueil. On trouve encore une partie de cet ouvrage, ainsi que la *Dialectica*, dans le recueil de Valère de Valeriis intitulé *Raymundi Lullii opera ea quæ ad inventam ab ipso artem universalem pertinent cum diversorum commentariis*, in-8°, Strasbourg, 1651. Nous trouvons encore sur le catalogue du British Museum, au nom de Lavinheta, *De Incarnatione Verbi, contra magistrum sententiarum et sectatores eius : una cum impugnatione secte nominalium et confutatione Hebreorum et Sarrhocenor.*, in-fol., Cologne, 1516.

Wadding-Sharaglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Lefèvre d'Étaples, *Proverbia Ræmundi, Philosophia amoris*, Paris, 1516; Salzinger, *B. Raymundi Lullii opera*, Mayence, 1721, t. I, prolégomènes; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1885, t. XXIX, p. 62.

P. Édouard d'Alençon.

LAXISME. — On peut considérer le laxisme comme un état de conscience ou comme un système qui se rapporte à la question du probabilisme :

I. LE LAXISME, ÉTAT DE CONSCIENCE. — I. Description. — Le laxisme consiste dans une disposition morale qui porte à nier l'obligation de faire une chose, d'en éviter une autre ou du moins à en diminuer la gravité. Sur des raisons insuffisantes, méprisables même, on juge et l'on conclut que tel acte réellement défendu ne l'est pas, ou que tel péché n'est pas si grave qu'on le dit. Il y a une différence marquée entre le pécheur vulgaire et le laxiste; le pécheur ne nie point l'obligation, il la transgresse, il ne nie point sa faute; le laxiste nie l'obligation, il supprime ou du moins abaisse la barrière morale que Dieu a élevée entre ce qui est permis et ce qui est défendu. On ne doit pas non plus confondre le laxisme avec la conscience large. La conscience large équivaut à un probabilisme sérieux qui juge sur de bonnes raisons que dans tel cas la loi n'oblige pas, bien que les raisons en sa faveur soient aussi fortes ou même plus fortes. Le terme laxisme doit donc se traduire par conscience relâchée qui juge : 1. léger ce qui est grave, c'est le premier degré; 2. permis ce qui est certainement défendu, deuxième degré; 3. qui refuse plus ou moins consciemment de voir le bien pour n'avoir pas à le faire, en arrive à ne plus vouloir voir, à ne plus pouvoir voir : *Noluit intelligere ut bene ageret*. Ps., XXXV, 4.

II. Causes. — Cet état de conscience a des causes multiples qu'on peut ramener aux suivantes, en suivant l'ordre à la fois logique et historique : 1° le milieu dans lequel on vit, avec ses influences extrêmement variées et très puissantes de l'éducation familiale, de l'école, de l'atelier, de la société dans laquelle on a grandi et vécu, dispose à atténuer les vérités religieuses; on a été habitué dès l'enfance à les considérer, non comme Dieu les a enseignées et l'Église les a définies, mais comme le monde les voit. On a eu sous les yeux de mauvais exemples, on n'a entendu que des réflexions malsaines; tous les préceptes paraissent dénués de fondement, on n'y croit plus. — 2° L'absence habituelle de réflexion sur soi-même en résulte et devient une deuxième cause. On agit dans les choses morales par impulsion, sans pensée, et, sur toutes choses, on en arrive à former un faux jugement dans l'ordre spéculatif et pratique, on vit dans une erreur perpétuelle, dans une ignorance plus ou moins invincible sur la valeur de ses actes passés, présents, futurs. — 3° La violence des passions s'augmente par l'absence totale de réflexion; on n'est plus sensible qu'à l'amour-propre qui ne voit plus que le plaisir, l'intérêt, l'ambition; « Au lieu de régler, dit Bourdaloue, nos désirs par nos consciences, nous nous faisons des consciences de nos désirs. » *Sermon sur la fausse conscience*, 1e part. — 4° Les fautes commises font contracter l'habitude du mal dans lequel on vit comme dans son élément. Comment alors apprécier le péché à sa juste valeur puisqu'il est devenu une seconde nature ? — 5° Une raison plus avouable, en tout cas plus spécieuse et qui peut se rencontrer chez de vrais croyants, est une confiance présomptueuse en la miséricorde de Dieu. On l'appelle le bon Dieu, se dit-on, il ne me damnera pas pour cela... Il sait bien de quelle étoffe nous sommes faits, etc..., oubliant ainsi que la justice de Dieu est aussi parfaite que sa miséricorde est infinie.

III. Espèces. — De ces causes et selon les milieux résulte un laxisme qui peut s'appeler d'abord : 1° *paresseux*. Ne parlons pas des ignorants, mais de ceux qui ont étudié, prêtres ou laïques instruits. Par une généralisation trop complète, trop habituelle des principes réflexes, on se range habituellement sinon toujours du côté de l'opinion bénigne : « Les auteurs, dit-on, ne s'entendent pas; » par crainte d'effort plus encore que par mauvaise volonté, on se refuse à examiner le cas sérieusement. On ne voit plus que l'adage : *lex non obligat cum tanto incommodo*, et l'on oublie la contre-partie : *dura lex, sed lex*. Et puis, tout le monde, n'agit-il pas ainsi ? Ainsi, de degré en degré on arrive : 2° au laxisme *révolté*, disposition habituelle de la conscience à abonder dans le sens égoïste de son orgueil, de son intérêt, de son plaisir, révolte de l'esprit, révolte de la chair; « on a bien le droit, dit-on, de jouir, de vivre à sa guise. » etc... On tombe ainsi : 3° dans le laxisme *aveugle* et l'on piétine sans hésiter les préceptes les plus clairs, les plus formels de la loi naturelle, de la loi divine, de la loi ecclésiastique. La conscience est frappée de cécité, d'anesthésie, de léthargie morale, et cet état est volontaire au moins

dans sa cause; si l'on y est arrivé, si l'on s'est empoisonné, c'est qu'on l'a voulu, si l'on ne voit plus, c'est qu'on s'est crevé les yeux, on vit dans l'état habituel du péché grave. Au commencement du XIXe siècle, saint Alphonse de Liguori paraissait trop bénin, aujourd'hui on le trouve quelquefois trop sévère, on cherche des accommodements à tout : « L'Église finira, dit-on, par s'adapter à la loi du divorce, » etc.

Le laxisme se résout donc habituellement en une ignorance (voir ce mot) plus ou moins vincible. Si elle est vincible et qu'on s'en rende compte, il y a obligation de s'instruire et de ne pas agir tant que la conscience ne sera pas redressée. Si elle est invincible et c'est, d'après l'énoncé des causes, le cas le plus habituel, le mal paraît irrémédiable, il est du moins très grave. L'agent n'est peut-être pas ou n'est peut-être plus coupable dans l'acte même, il le reste dans la cause, plus souvent sans doute qu'on ne croit.

IV. Conséquences. — En tout cas, que l'on soit ou non coupable en agissant, les conséquences sont redoutables pour la famille, la société, l'Église entière. C'est que d'abord il y a : 1° *Mal matériel*, or le péché matériel est un mal véritable, un outrage à Dieu et à sa Providence, un profond désordre introduit dans le monde par la créature, à l'encontre de la sagesse que le Créateur a voulu mettre dans ses œuvres. Une bête déchaînée dans un beau jardin qu'elle dévaste, un feu mis par imprudence qui dévore tout, un malencontreux restaurateur qui gâte un édifice sous prétexte d'embellir ne sont pas coupables personnellement, le mal est cependant commis. Il a pour conséquence : 2° Un *scandale* souvent très grand. Combien sont impuissants à se diriger par eux-mêmes et ne peuvent avoir d'autre règle que l'exemple qu'ils ont sous les yeux : les enfants, ceux qui n'ont pas suffisamment étudié, en sont là. Qui peut alors mesurer les conséquences qu'entraînent les maximes relâchées répandues dans notre société ? Nous touchons ici à un des maux les plus profonds de notre époque en ce qui concerne le mariage, la justice, la charité, etc. Sans compter que le péché matériel peut fort bien ; 3° se transformer *en péché formel*. Quand il s'agit du droit naturel, on n'est sans doute jamais tout à fait sûr de ne pas pécher, la bonne foi complète doit être bien rare sauf chez le vulgaire complètement ignorant. Un jour ou l'autre, une circonstance imprévue, une lecture, un sermon, une réponse inattendue à une question posée éclairent la conscience malgré elle. Mais l'habitude mauvaise est prise, il faudrait pour y résister plus de force qu'on n'est capable d'en déployer, et l'on pèche formellement.

V. Remèdes. — Sans doute, il y a des remèdes que tout le monde connaît : la prière, la réflexion avant d'agir, l'examen de conscience, un bon directeur, la maîtrise des passions, la communion, etc. Ces remèdes en eux-mêmes sont tout ce qu'il y a de plus efficace, mais la conscience relâchée est tout ce qu'il y a de plus incapable d'en faire son profit. On a besoin d'une forte nourriture, elle ne manque pas, mais on n'a point d'estomac pour la prendre. Aussi, pour l'empêcher d'exister faut-il dire comme saint Paul : « Prêche la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, menace, exhorte, avec une entière patience et toujours en instruisant. » II Tim., IV, 2.

II. LE LAXISME, SYSTÈME DE MORALE. — Cet état de conscience pratique est aussi ancien que le monde et durera sans doute autant que lui. Au XVIIe siècle, l'Église eut à réagir contre certaines tendances théoriques et dut condamner des propositions erronées qu'elle releva dans les ouvrages de nombreux théologiens. Nous étudierons d'abord très brièvement : les circonstances qui expliquent l'apparition du laxisme. — Avec des détails plus abondants l'histoire de la querelle du laxisme (col. 41).

I. Circonstances qui expliquent l'apparition du laxisme. — Nous n'avons pas à exposer ici les systèmes imaginés depuis le XVIe siècle pour résoudre le problème de la conscience douteuse, pour transformer le doute théorique sur l'obligation morale de faire ou d'éviter quelque chose en certitude pratique pour agir sans crainte de péché. Voir Probabilisme. Qu'il suffise de dire que, s'ils doutaient de la certitude d'une obligation, les Pères conseillaient de résoudre le cas avec humanité : « Quand on ne sait pas si une viande a été immolée aux idoles, dit saint Augustin, on peut la manger sans scrupule. » *Epist.*, XLVII, *ad Publicolam*, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 187. Il aurait été, et avec lui la plupart des autres, *probabiliste* avant la lettre.

Saint Thomas et les docteurs du Moyen Age auraient incliné plutôt vers le *probabiliorisme*. Au XVIe siècle, les principes réflexes restés jusque-là à l'état latent dans les différents auteurs ont commencé d'être formulés dans un système théologique. En 1577, Médina, O. P., résume ainsi sa pensée : *Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.* Il entend par là que, si une opinion a pour elle de *bonnes raisons*, on peut la suivre, même quand l'opinion contraire a pour elle de *meilleures raisons*. C'est, exprimé en quelques mots, le probabilisme sage auquel, après de très longues discussions qui ont occupé le XVIIe et le XVIIIe siècle, on aboutit de nos jours. Selon la tournure d'esprit des théologiens qui suivront, ce probabilisme revêtira trois formes principales : 1. Les uns, comme Suarez, Amort, Sylvius, etc., diront : on ne peut suivre l'opinion qui favorise la liberté si elle n'est pas clairement probable, si elle l'est vraiment moins que celle qui oblige à suivre la loi : c'est presque du probabiliorisme. — 2. D'autres, Lugo, les docteurs de Salamanque, ... diront : quand l'opinion qui favorise la liberté a pour elle de sérieuses raisons, on peut la suivre, quand même l'opinion qui plaide pour la loi serait mieux appuyée. On reconnaît le système de Médina qui prévaudra au XIXe siècle. — 3. Quelques-uns se contenteront pour exempter de la loi d'une raison, quelque faible qu'elle fût, ou bien appliqueront leur système à l'un des trois cas dans lesquels l'Église a déclaré qu'il fallait toujours être tutioriste : choses nécessaires de nécessité de moyen, validité des sacrements, danger d'ordre temporel ou spirituel que l'on est tenu d'éviter en justice ou en charité. On peut citer Sanchez († 1624), Bauny S. J. († 1649), Leander, O. SS. Trin. († 1663), Diana, théatin († 1663), Tamburini, S. J. († 1675), Moya, S. J., († 1684), Jean Caramuel, cistercien († 1682), le plus relâché de tous, selon le sentiment de saint Alphonse de Liguori. Voir ces mots et t. VIII, col. 1079 sq.

Vers 1640, la casuistique se trouvait en présence de problèmes très graves, et infiniment délicats; il s'agissait de concilier les exigences de la vie moderne avec les prescriptions de la morale chrétienne : ainsi, la théologie avait jusque-là condamné non seulement l'usure, mais le prêt à intérêt; et voici que le crédit est né, les banques vont s'ouvrir... Les catholiques seront-ils condamnés à rester hors de la richesse qui se crée ? Le but des casuistes, en cherchant une conciliation entre la loi religieuse d'hier et la nécessité économique d'aujourd'hui, n'était pas du tout d'énerver la morale, de « tout permettre aux chrétiens », mais de leur permettre de n'être plus les hommes d'une civilisation disparue, de les empêcher de devenir des êtres d'exception. Pour ménager la transition entre le passé et l'avenir, ils ont introduit la probabilité qui, bien comprise, est acceptable.

Le reproche le plus mérité que l'on puisse faire à la théologie de cette époque, est autre. La casuistique ne cherche pas du tout à « mettre des coussins sous les bras des pécheurs »; il y a même dans Escobar et les autres que cite Pascal des décisions sévères, et la morale, s'en trouverait très bien, dit saint Alphonse de Liguori, si les chrétiens pratiquaient tous les devoirs que les casuistes leur imposent. Mais ils ont le tort de se représenter la théologie morale comme un *code* auquel on est tenu de se soumettre extérieurement et presque par force, ils ont l'air de regarder la loi comme une ennemie, comme une gêneuse au moins, contre laquelle on se défend, de fournir des expédients pour y aider : « La Providence a voulu dans son infinie bonté, dit Escobar dans le *Préambule* de sa grande *Théologie morale*, 7 vol. in-fol., Lyon, 1652-1663, qu'il y eût *plusieurs moyens de se tirer d'affaire* en morale et que les voies de la vertu fussent larges. » Ils ont oublié quelquefois que la véritable morale chrétienne conforme à l'esprit de son divin fondateur ne s'accommode pas d'une étiquette, d'un *prix fixe* attaché pour ainsi dire aux diverses actions, ils n'ont étudié dans leur théologie que le moyen d'éviter le péché qu'ils jugent après coup, quand il est commis, au lieu d'enseigner la voie à suivre pour devenir meilleurs. Le jeûne et les autres prescriptions ne sont pas seulement l'application de textes de lois, ils sont des conseils d'ascétisme, leur accomplissement est un acte d'amour. — Ces considérations théoriques seront éclairées par l'histoire plus détaillée de la querelle du laxisme.

A. Molien.

II. Histoire de la querelle du laxisme. — Quoi qu'il en soit des circonstances qui ont amené le développement inouï de la casuistique et de quelques-unes de ses déviations, il faut dire que des protestations véhémentes ne tardèrent pas à se produire. Nous n'avons pas à juger ici les raisons de derrière la tête qui poussèrent certains corps organisés, ou divers particuliers, à dénoncer à l'indignation publique la « morale relâchée ». Il suffira d'exposer simplement la suite des faits. On verra comment le mouvement de protestation partit surtout de deux centres, Louvain et Paris, et comment l'agitation créée en ces deux milieux finit par émouvoir la cour romaine, qui, à plusieurs reprises, intervint dans le débat par quelques décisions très précises devant lesquelles tout le monde aurait dû s'incliner. Il convient d'ailleurs de remarquer dès le début que, pour avoir été fort malencontreusement liée à l'affaire du jansénisme, la querelle du laxisme, si on veut la juger avec l'impartialité nécessaire, doit en être soigneusement distinguée. Bien que les adversaires de la morale relâchée se soient recrutés souvent parmi les jansénistes francs ou larvés, il serait injuste d'identifier *a priori* les protagonistes de la morale sévère avec les défenseurs de l'*Augustinus*. A appliquer cette classification sommaire, on en arriverait à faire passer pour jansénistes non seulement Bossuet, mais les papes Alexandre VII et Innocent XI. Nous nous efforcerons d'exposer ici la querelle du laxisme sans trop empiéter sur l'histoire du jansénisme.

Plus délicate encore est la dissociation de cette querelle du laxisme et de celle du probabilisme, laquelle sera étudiée en son temps. En droit, faut-il le dire, le probabilisme n'aboutit pas forcément au relâchement de la morale. La doctrine de la probabilité, si elle favorise en certains cas la liberté de l'individu, doit, quand elle est sagement comprise, dresser des barrières très solides devant son indépendance. Il est incontestable néanmoins que la doctrine de la probabilité, telle qu'elle s'ébauche à la fin du XVIe siècle, n'a pas laissé de favoriser le développement des solutions les plus hasardées de la casuistique. Les décisions les plus scabreuses, dont nous aurons à signaler la réprobation par l'Église, ont été dictées à des hommes, d'ailleurs prudents et d'une haute moralité, par une confiance trop grande dans la doctrine de la *probabilité extrinsèque*. On comprend que les adversaires de la « morale relâchée » aient fait retomber sur la théorie même du probabilisme la responsabilité de ces déviations. On comprend qu'ils aient englobé dans la même sentence et les solutions des casuistes et la doctrine de la probabilité. Nous verrons Bossuet et l'Assemblée du clergé de France de 1700 signaler le lien qui les unit. Rome pourtant n'a jamais voulu s'engager à fond dans cette voie. Si Innocent XI a posé les principes qui doivent déterminer l'usage des opinions probables, il s'est bien gardé de condamner la théorie du probabilisme et Alexandre VIII a finalement censuré le principe même du tutiorisme. Au cours de cet exposé historique, nous signalerons les attaques portées par les adversaires du laxisme contre la doctrine de la probabilité, mais nous faisons remarquer, une fois pour toutes, que ces accusations ne sauraient énerver ce qu'il y a de solide dans les fondements du probabilisme.

Une dernière remarque préliminaire s'impose. Il s'est trouvé que les attaques contre la morale relâchée ont tourné très vite en des attaques passionnées contre la morale enseignée par la Compagnie de Jésus, en telle sorte qu'on a, trop facilement, identifié laxisme et morale des jésuites. Il n'y a aucun intérêt à perpétuer cette confusion. Les causes qui ont amené le développement de la casuistique, avec ses avantages et ses inconvénients dans la Compagnie de Jésus, l'ont favorisé de la même manière dans les autres familles religieuses et chez les théologiens séculiers. Quand les plus hautes autorités ecclésiastiques, Sorbonne, Assemblée du clergé de France, Faculté de Louvain, Saint-Office, se sont prononcées sur certaines décisions de la casuistique relâchée, elles n'ont pas cru devoir faire porter à tout un institut une réprobation qui, en stricte justice, devait se partager entre les représentants, plus ou moins autorisés, de divers ordres religieux.

Ces remarques faites, nous allons suivre en France, en Belgique et à Rome les condamnations qui furent portées contre certaines maximes réputées dangereuses.

I. EN FRANCE. — C'est en France que l'attaque contre le laxisme fut d'abord menée le plus vivement. On peut grouper les faits sous les rubriques suivantes : Les premières escarmouches, 1640-1643; les *Provinciales*, et la littérature polémique qu'elles font éclore (1657 et années suivantes); l'affaire d'Amadæus Guimenius (1665); l'attaque générale menée par l'Assemblée du clergé de 1700.

1° *Les premières escarmouches* (1640-1643). — Pour apprécier le caractère exact de ces attaques, il n'est pas inutile de faire remarquer quelques dates. L'*Augustinus* a paru en 1639, mais il ne commence à se répandre en France qu'en 1641; il serait donc vain de présenter la campagne qui se déclenche en 1640 contre la morale relâchée comme une manœuvre janséniste. Elle se rattache beaucoup plutôt à la lutte de l'Université de Paris contre les jésuites.

1. *L'affaire Bauny.* — On peut dire d'ailleurs que la première attaque contre le laxisme était partie de Rome, où, le 26 septembre 1640, avait été mise à l'Index la *Somme des péchés* du P. Bauny, dont les nombreuses éditions s'étaient multipliées depuis 1630. Cf. t. II, col. 480. Mais l'on sait que les traditions gallicanes de l'époque regardaient comme non avenues les décisions des congrégations romaines; et il n'était pas rare (Bossuet le fera remarquer plus tard) de voir les religieux les plus dévoués au Saint-Siège exciper de cette jurisprudence gallicane pour atténuer en France

les effets de condamnations portées contre eux à Rome. Il n'y a donc rien d'extraordinaire dans le fait que les ouvrages du P. Bauny furent déférés à la Faculté de théologie de Paris, le 5 novembre 1640. Il s'agissait de la *Somme des péchés*, déjà nommée, de la *Pratique des bénéfices*, enfin d'un écrit latin, *De sacramentis ac personis sacris*, qui d'ailleurs allait être mis à l'Index par Rome, le 17 décembre de cette même année 1640. L'examen des livres dénoncés dura longtemps; dans l'intervalle le P. Bauny fut interrogé par l'un des délégués de la Sorbonne sur les principaux articles contenus dans son livre. « Il avoua ingénument qu'il n'écrirait pas maintenant ce qu'il avait avancé sur la matière de l'usure; que pour les autres articles il s'en tenait à ce qu'il avait écrit, étant fondé en raison. » Le 1er juillet 1641, la Faculté entendit lecture des propositions extraites de la *Somme des péchés*, avec les notes et censures appliquées par les commissaires délégués à l'examen. Les passages visés par les examinateurs se rapportent : à la haine du prochain, au pardon des injures, à certaines fautes contre la chasteté (distinction entre le stupre et la fornication), à la restitution, à la réparation des dommages causés par l'intermédiaire d'un tiers, à l'usure, aux diverses sortes d'excommunication, à l'absolution des cas réservés. Sur tous ces points les censeurs opposaient aux conclusions, trop lâches à leur gré, du casuiste les enseignements rigides de la sainte Écriture et des Pères. L'énumération que nous venons de faire n'est pas sans importance; tous les points signalés ici seront repris par Pascal dans les *Provinciales*.

Mais, durant l'examen des ouvrages du P. Bauny, des interventions puissantes s'étaient exercées en haut lieu. Le chancelier de France, au nom de Richelieu, avait donné ordre à la Faculté d'ajourner *sine die* la publication de la censure. Une requête fut adressée au cardinal par la Faculté. On y représentait la nécessité de sévir contre les méchants livres, et spécialement contre celui du P. Bauny « dont les erreurs et les maximes corrompues, avec les falsifications qu'il fait des auteurs qu'il cite, » seraient fidèlement rapportées. Malgré cette démarche, le tout-puissant ministre ne laissa pas publier la censure, et en 1643, l'auteur de la *Théologie morale des jésuites* (voir col. 46) osera soutenir que la Faculté avait approuvé le livre du P. Bauny. Dans sa séance du 1er avril 1644, le syndic de la Faculté s'éleva vivement contre cette assertion et rappela que la Compagnie « aurait fait publier cette censure si elle n'eût reçu commandement de Mgr le chancelier d'en différer la publication jusqu'au retour du cardinal de Richelieu. » Texte latin dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1736, t. III *a*, p. 28-35; texte français dans *Censures de la doctrine et de la morale des jésuites faites par la Faculté de théologie de Paris*, Paris, 1762, p. 224-245.

L'Assemblée du clergé de France, réunie à Nantes en 1641, avait pris soin de marquer, elle aussi, sa réprobation contre les livres incriminés. Dans sa séance du 12 avril, lecture faite du décret de l'*Indice* qui condamnait trois livres du P. Bauny, elle déclarait que les dits livres étaient sujets à censure, « qu'ils portaient les âmes au libertinage, à la corruption des bonnes mœurs, violaient l'équité naturelle et le droit des gens, excusaient les blasphèmes, usures, simonies et plusieurs autres péchés des plus énormes comme légers et jetaient des semences de division entre les prélats de l'Église, desquels ils tâchent d'anéantir toute l'autorité et les magistrats desquels il emploie toutes les entreprises de juridiction comme lois du royaume. » L'Assemblée décidait donc que l'on adresserait une lettre au pape pour le remercier de la censure des livres du P. Bauny et le supplier de condamner aussi ceux du P. Cellot *(De hierarchia et hierarchis*, voir t. II, col. 2089). « Et pour ce que ces nouveautés et particulièrement celles des cas de conscience, se divulguant en langue vulgaire, sont lues de toutes sortes de personnes et font commettre beaucoup plus de péchés qu'elles n'en corrigent, Sa Sainteté sera suppliée d'interposer son autorité à ce que personne n'écrive des cas de conscience en langue vulgaire. Et afin que, parmi tant de diverses opinions, qu'un chacun à l'envi tâche de publier et introduire en cette matière, les fidèles sachent quelles sont les vraies pour les suivre, messeigneurs les commissaires sont aussi priés d'écrire une lettre à la Faculté de théologie de Paris, de la part de l'Assemblée pour l'inviter à faire concerter les conclusions certaines de la théologie morale (suit la désignation des docteurs à ce proposés), afin que les résolutions qui seront par eux formées soient après recueillies en un corps de théologie morale et publiées en latin par quelqu'un d'entre eux avec l'approbation des prélats... Elle a aussi ordonné de dresser une lettre circulaire, contenant la présente résolution pour être envoyée à tous les prélats avec les extraits faits par la Sorbonne des endroits les plus pernicieux desdits livres et la censure de la congrégation de l'*Indice*, laquelle sera réimprimée à cette fin; et le tout étant dressé, sera présenté à Mgr le cardinal-duc, à ce qu'il lui plaise donner son approbation et protection. » Le texte dans *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, édit. de 1771, t. I, col. 635-637.

2. *L'affaire Cellot.* — Le livre du P. Cellot, déjà mentionné, s'il est étranger, dans son ensemble, à la présente querelle, n'avait pas laissé d'y fournir quelque aliment. Parmi les propositions extraites par la Sorbonne et censurées au mois de juin 1641, on relève celle-ci : Prop. 11 : *La doctrine des mœurs réglée sur les nouveaux casuistes :* « De tous les auteurs qui ont récemment écrit, Valère Regnauld (c'est le Réginaldus souvent cité), qui a traité cette matière pendant plus de vingt ans, se glorifie de suivre plus souvent le sentiment des autres que sa propre opinion et surtout le *sentiment des plus nouveaux*, parce qu'en matière de foi, il faut prendre les réponses des anciens sur les difficultés qu'on forme, mais, pour la doctrine des mœurs, il faut s'en tenir aux nouveaux écrivains, qui se sont appliqués à connaître et la nature de notre siècle et ses différentes affections. » Duplessis d'A., *ibid.*, p. 45; *Censures*, p. 262. On voit que dès ce moment la Sorbonne s'attaquait à l'un des aphorismes de la moderne casuistique : la préférence donnée, systématiquement, aux solutions modernes, contrairement au principe qui veut que l'on cherche dans l'antique morale les règles qui doivent encore diriger les chrétiens de nos jours.

3. *L'affaire Airault.* — L'année suivante, ou peut-être la même année, la Faculté de Paris, qui, surveillait de près l'enseignement du Collège de Clermont, eut vent qu'un des professeurs de cette maison le P. Airault (le nom est écrit Hayreau ou Héreau par le P. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. IV, col. 178), avait dicté à ses élèves un certain nombre de thèses qu'elle jugea dangereuses; il s'agissait de résolutions de cas relatifs à l'homicide, au tyrannicide, au duel. Le maître incriminé aurait avancé « qu'il est permis de tuer celui qui a une autorité légitime de régner lorsqu'il en abuse à la ruine du peuple; qu'on peut tuer ceux qui veulent médire de nous ou nous ôter l'honneur; d'accepter les duels, de procurer des avortements; qu'il appartient à ceux qui ont le soin du bien public de déposer les princes souverains. » Libellées avec cette concision, les solutions ci-dessus ne représentent que très imparfaitement la doctrine du P. Airault; pourtant l'examen des cahiers rédigés sous sa dictée ne laisse pas de témoigner de la grande confiance du pro-

fesseur dans les déductions de la raison raisonnante en ce qui concerne ces délicates matières. Il n'est pas douteux par exemple que le P. Airault ait enseigné (ou du moins que ses élèves aient compris) « qu'il est permis à un homme d'honneur de tuer celui qui lui veut donner un coup de bâton ou un soufflet, pour lui faire un affront considérable, s'il ne peut l'éviter autrement. C'est le sentiment de Lopez, Gomez, Clarus et d'autres, parce que cet affront est censé lui causer un plus grand tort que la perte d'une grosse somme d'argent, donc que si vous pouvez tuer l'agresseur, pour éviter la perte de votre bien, vous pouvez tuer cet homme pour ne pas recevoir cette infamie. » Le P. Airault disait encore (ou ses élèves lui faisaient dire) : « Si vous tâchez de ruiner ma réputation par des calomnies devant un prince, un juge, ou devant d'autres personnes d'honneur, et que je ne puisse l'éviter autrement qu'en vous tuant en cachette, le puis-je faire ? — Oui, selon Bannez, q. LXIV, a. 7, dub. IV, et même encore que le crime que vous publiez soit véritable, si toutefois il est secret, en sorte que vous ne puissiez le découvrir selon les voies de la justice. Voici la raison qu'il en apporte : Si vous me voulez ravir l'honneur en me donnant un soufflet ou un coup de bâton, je puis l'empêcher par la force des armes; donc la même défense est permise, quand vous voulez me faire la même injure avec la langue, ne pouvant l'éviter autrement qu'en vous tuant... Il faudrait pourtant avertir le calomniateur, afin de l'engager à cesser ses calomnies, et s'il ne le voulait pas, il ne serait pas à propos de le tuer publiquement, à cause du scandale, mais en secret. » Et encore à propos de l'avortement : « Si une femme peut se procurer un avortement ? — Je réponds : 1. que si le fruit n'est pas animé, et qu'il y ait du danger qu'elle ne meure elle-même, elle le peut soit directement, soit indirectement... 2. Si le fruit est déjà animé et qu'elle doive mourir avec l'enfant, elle peut, avant que d'accoucher, prendre des remèdes qui nuisent indirectement à l'enfant, et qui la guérissent directement. 3. Si une honnête fille avait été corrompue malgré elle par un jeune homme adultère, avant que le fruit soit animé, elle pourrait s'en délivrer, suivant le sentiment de plusieurs; de peur de perdre son honneur, qui lui est beaucoup plus précieux que la vie même. » Les solutions relatives au duel s'efforçaient également de pallier la gravité de cet acte et d'énerver les censures ecclésiastiques qui le visent. L'auteur ajoutait cependant : « Je croirais néanmoins qu'en France, après les édits des rois contre le duel, il se trouverait à grande peine une si pressante nécessité pour qu'il parût être permis; c'est pourquoi il faut en détourner principalement à cause du scandale. » Mais il proposait d'ailleurs, à la suite de Lessius, d'Henriquez, Le Millard, un certain nombre d'échappatoires qui permettent d'accepter le duel, tout en évitant d'en prononcer le nom, par exemple : « Si vous m'attaquez, vous trouverez un homme plein de cœur et de courage. — J'irai demain par tel chemin, je ne le quitterai pas à cause de vous. » Voir *Censures... de Paris*, p. 298, 302, 305.

Une enquête très serrée fut menée sur ces enseignements par Louis de Saint-Amour, pour lors recteur de l'Université. Finalement l'on présenta requêtes au Parlement de Paris (décembre 1643, janvier et mars 1644) « par lesquelles l'Université demandait qu'il fût fait défense au P. Airault, et à tout autre jésuite, d'enseigner la théologie au Collège de Clermont. » Mais la reine-régente ne voulut pas que le Parlement de Paris fût saisi de cette affaire. On se contenta de mander pour comparaître au Conseil le provincial et les trois supérieurs des maisons de jésuites de Paris, et, après une sévère réprimande, un arrêt du Conseil d'État leur enjoignit « d'être plus circonspects à empêcher que pareilles propositions fussent enseignées » et ordonna « que le P. Airault demeurerait en arrêt en la maison du Collège de Clermont, jusqu'à ce qu'autrement par Sa Majesté en ait été ordonné. » 3 mai 1644. Voir *Censures...*, p. 316-318.

4. « *La théologie morale des jésuites.* » — C'est au moment même où la Sorbonne s'occupait du P. Airault que paraissait à Paris un pamphlet anonyme intitulé : *Théologie morale des jésuites, extraite fidèlement de leurs livres.* Quoi qu'il en soit de l'auteur, (on a avancé le nom de Hallier, voir ici t. VI, col. 2038, et celui d'Arnauld, parmi les œuvres duquel l'ouvrage a été réimprimé, *Œuvres*, édit. de 1779, t. XXIX, p. 74-94), son dessein apparaissait dès la première ligne. « Il n'y a presque plus rien, écrivait-il, que les jésuites ne permettent aux chrétiens, en réduisant toutes choses en probabilités, et enseignant qu'on peut quitter la plus probable opinion, que l'on croit vraie, pour suivre la moins probable, et soutenant ensuite qu'une opinion est probable aussitôt que deux docteurs l'enseignent, voire même un seul. » Et tout aussitôt il mettait le doigt sur cette même idée que la Sorbonne avait réprouvée dans la XIe proposition du P. Cellot. « Nous devons, disent les casuistes, apprendre la règle de notre foi des anciens Pères, mais pour celle des mœurs, il la faut tirer des docteurs nouveaux. » *Loc. cit.*, p. 74. Suivait une série de propositions aussi sèches que possible et présentées avec les références aux auteurs qui les avaient enseignées; elles sont groupées sous les titres suivants : 1. contre la morale chrétienne en général; 2. contre les commandements de Dieu, et premièrement contre les deux commandements généraux de l'amour de Dieu et du prochain; 3. contre le décalogue; 4. doctrine touchant le sacrement du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la pénitence, de l'ordre, de l'extrême-onction, du mariage; 5. contre l'Église et la hiérarchie. — Les citations se rapportent particulièrement à Bauny, mais aussi à Sanchez, Cellot, Valentia, Antoine Sirmond, Garasse, Vasquez, Laymann, Mendosa, Sa, et même, à plusieurs reprises, à Suarez et Lessius. Après cet inventaire, que la haine a rendu très complet, il restera bien peu de choses à glaner dans les moralistes antérieurs à 1643. Mais la sérénité est ce qui manque le plus à cette attaque passionnée. Visiblement le débat se détourne de la manière où il avait été primitivement engagé. Il y avait encore quelque tenue dans les *Véritez académiques* que venait, au même temps, de faire paraître Godefroy Hermant. Voir t. VI, col. 2263. La *Théologie morale* est déjà l'œuvre d'un sectaire. Déféré par les jésuites au Parlement de Bordeaux, le livre y fut condamné le 2 septembre 1644, « parce que rempli de calomnies, de mensonges et d'injures. » Duplessis d'A., t. III *b*, p. 248. Nous sommes arrivés d'ailleurs au moment où commence la polémique janséniste. L'archevêque de Paris, François de Gondy, vient de promulguer, le 11 décembre 1643, la bulle *In eminenti* de Clément VIII rendue contre l'*Augustinus* deux ans auparavant. C'est à l'apparition de la *Théologie morale* qu'il faut faire remonter l'identification simpliste qui va peser désormais sur toute la controverse, et qui assimile jésuites et défenseurs de la morale relâchée, jansénistes et partisans de la morale sévère. Rien ne sera plus funeste au sort d'une discussion où il aurait été, semble-t-il, si facile de s'entendre.

2° *Les* PROVINCIALES *et la littérature polémique qu'elles suscitent.* — On voit, d'après tout ce qui précède, que la campagne entreprise par Pascal du 25 février 1656 (apparition de la *IVe Provinciale)* au 24 mars 1657 *(XVIIIe Provinc.)*, n'avait pas le mérite de l'originalité. Pour la situer exactement, il convient encore de ne pas perdre de vue ce qui venait

de se passer à Louvain en 1653 et 1654 où des coups extrêmement violents avaient été portés à la morale relâchée. Voir plus loin.

1. *Les Provinciales.* — Nous n'entreprendrons ici ni d'analyser, ni de critiquer les *Provinciales*. Pour nous en tenir à celles qui se rapportent à la querelle du laxisme (IVe à XVIe), il suffira de faire remarquer qu'elles ont délibérément accentué la confusion qui depuis 1643 pesait sur tout le débat. Alors que la question janséniste commence à prendre son caractère aigu, qu'elle tend à se circonscrire autour d'un point de doctrine capital pour le christianisme, Pascal tente une diversion, qui réussira pendant quelque temps à désorienter les débats. La question se posait de la volonté salvifique universelle, de la valeur de la rédemption,de la sauvegarde du libre arbitre, et Pascal répond : morale relâchée. Voilà le vice capital des *Provinciales*. Mais, cette remarque faite, et elle est essentielle, il faut se mettre tout aussitôt en garde contre la tentation de révoquer en doute les abus des casuistes dénoncés par le terrible polémiste. Qu'il existât au milieu du XVIIe siècle une « question de la morale relâchée », tout ce que nous avons déjà vu nous le montre. Que le danger ait été aussi grand que Pascal, pour les besoins de la cause, veut nous le faire croire, c'est une autre affaire; et pourtant l'on trouvera plus loin des lettres épiscopales qui témoignent des alarmes très réelles de certains prélats, et dont la véhémence fait songer à telle page des *Provinciales*.

L'essentiel ici est de signaler les diverses solutions relâchées critiquées par Pascal : il ne sera pas difficile de voir qu'on les retrouve soit dans les actes ecclésiastiques dont nous avons déjà parlé, soit dans les censures officielles de l'Église que nous aurons ultérieurement à examiner. La IVe *Provinciale* examine sous toutes ses faces ce principe qu' « une action ne peut être imputée à péché si Dieu ne nous donne avant que de la commettre la connaissance du mal qui y est et une inspiration qui nous incite à l'éviter. » La Ve, après avoir sommairement critiqué les solutions qui adoucissent la loi du jeûne, s'en prend à l'un des principes de la probabilité : « Quand un pénitent suit une opinion probable, le confesseur le doit absoudre, quoique son opinion soit contraire à celle du pénitent. » De même cette autre maxime des casuistes est combattue dans la VIe à savoir : « qu'une opinion étant avancée par quelque casuiste et l'Église ne s'y étant pas opposée, c'est un témoignage qu'elle l'approuve; » en même temps Pascal s'attaque à diverses solutions relatives à la simonie, aux honoraires de messe, à la compensation occulte, à l'assistance fournie par leurs serviteurs aux jeunes débauchés. La VIIe a pour point de départ les enseignements reprochés au P. Airault au sujet du duel et de l'homicide; la VIIIe s'en prend aux théories avancées par le P. Bauny pour disculper, jusqu'à un certain point, l'usure et une de ses variétés, le contrat Mohatra, pour dispenser, en certains cas, de la restitution. Les IXe et Xe, qui ont pour source presque exclusive la *Théologie morale*, attaquent les facilités que certains casuistes ont prétendu introduire soit dans l'observance des préceptes ecclésiastiques, soit dans la pratique de la confession. Cette fois Pascal a terminé le tour à peu près complet des opinions antérieurement inventoriées; il lui faut exploiter une autre veine. Ses adversaires l'ont accusé d'avoir falsifié les textes; il veut prouver, sans toujours y réussir parfaitement, que le sens des solutions qu'il attaque est bien, dans les grandes lignes, celui que proposaient les auteurs visés par lui. Les doctrines relatives à l'homicide et à la calomnie sont ainsi soumises à un nouvel examen. Peu d'idées nouvelles, en d'autres termes dans les *Provinciales* XII à XVI, où d'ailleurs le ton persifleur et badin du début fait place à la véhémence la plus passionnée.

2. *L'action des curés de Paris.* — Le succès des *Provinciales* fut plus considérable encore que ne le disent les manuels d'histoire de la littérature. Non seulement les *Petites lettres* jetèrent dans le grand public un débat sur les questions morales qui jusque-là s'était déroulé au sein des corporations ecclésiastiques, mais elles forcèrent les gens d'Église eux-mêmes à regarder de plus près les théologiens moralistes que la verve de Pascal signalait à l'attention de tous. C'est surtout le clergé paroissial qui découvrit, à cette lecture, le danger, vrai ou fictif, dont étaient menacées les bonnes mœurs. De tout temps le clergé séculier s'est tenu plus ou moins en défiance des ordres religieux; jamais plus qu'en ce milieu du XVIIe siècle il ne fut excité contre les empiétements, réels ou prétendus, des réguliers de toute robe sur sa juridiction. On comprend sans peine que les curés de Paris et de plusieurs grandes villes aient fait bloc, pour combattre une influence, qu'ils estimaient dommageable tant à leur ministère qu'aux intérêts sacrés dont ils avaient la charge. Les révélations faites par les *Provinciales* leur procuraient contre les réguliers en général, contre les jésuites en particulier une arme qu'ils jugèrent excellente; ils n'hésitèrent pas à s'en servir. Défendre leurs droits, et défendre en même temps la morale chrétienne c'était, plus qu'il n'en fallait pour les décider à marcher.

La *IVe Provinciale* qui transportait le débat entre Port-Royal et ses adversaires sur le terrain de la théologie morale, est du 25 février 1656. Le 12 mai les curés de Paris, qui tenaient régulièrement une assemblée tous les mois, s'inquiétaient de la question soulevée par Louis de Montalte, et leur syndic, Rousse, curé de Saint-Roch, proposait à la compagnie de demander « ou la condamnation des lettres au provincial si elles étaient calomnieuses, ou la condamnation des maximes des casuistes si les lettres étaient véridiques. » Mais comme il n'y avait point en ce temps-là de vicaires généraux dans le diocèse (on était au plus fort des démêlés entre l'administration du cardinal de Retz et le gouvernement), le dessein des curés ne put avoir alors son effet, de sorte qu'ils furent par nécessité obligés de le différer. Voir *septième factum des curés de Paris, ou Journal de tout ce qui s'est passé tant à Paris que dans les provinces sur le sujet de la morale*, dans *Œuvres de Pascal*, édit. Garnier, Paris, 1886, t. II, p. 410.

Presque au même moment, Du Four, abbé d'Aulney, curé de Saint-Maclou à Rouen, dénonçait en plein synode diocésain les excès de la morale relâchée. Il s'ensuivit entre cet ecclésiastique et le P. Brisacier, S. J., une violente polémique, dans laquelle les curés du diocèse se crurent obligés de soutenir leur collègue, en adressant une requête à leur archevêque. Cette requête témoigne que les curés ont pris soin de se renseigner sur les citations jetées par les *Provinciales* dans le débat, et elle se termine par un mémoire rempli de propositions tirées d'Escobar, Bauny, Diana, etc. Par une ordonnance rendue le 28 août 1656, l'archevêque transmit la requête au promoteur de l'officialité pour donner à l'affaire la suite qui convenait. Pendant ce temps les curés de Rouen écrivaient aux curés de Paris, et leur demandaient de se joindre à eux pour dénoncer à l'Assemblée du clergé la morale relâchée. Les curés de Paris entrèrent aussitôt dans ces vues; ils nommèrent une commission pour étudier dans les sources la morale des nouveaux casuistes. Le travail de cette commission parut en septembre sous le titre : *Extrait de quelques-unes des plus dangereuses propositions de la morale des nouveaux casuistes*. En même temps les curés essayaient de grouper avec eux le plus grand nombre de leurs confrères de province « afin qu'avec la permission de Nosseigneurs leurs prélats, ils s'unissent à eux et intervinssent dans la défense de cette cause. Sur quoi les curés de Paris reçurent en

bonne forme et gardent en leurs registres les procurations des curés d'un grand nombre de villes les plus considérables du royaume. » *Journal*, *ibid.*, p. 412. Voir l'*Avis de MM. les curés de Paris à MM. les curés des autres diocèses de France sur le sujet des mauvaises maximes de quelques nouveaux casuistes*, *ibid.*, p. 326.

Le 10 octobre 1656, les délégués des curés de Paris demandaient audience à l'Assemblée du clergé (qui durait depuis 1655). Mais il semble que celle-ci ait vu d'un assez mauvais œil cette action concertée du clergé de second ordre. Elle se montra plutôt surprise du caractère insolite de la démarche des curés, et hésita à s'engager. A lire le procès-verbal, fort sommaire d'ailleurs, de ses délibérations, on a l'impression que les curés firent vite figure d'accusés, et qu'ils durent fournir de leur attitude des explications qui leur semblèrent pénibles. Notons d'ailleurs qu'il s'agissait beaucoup moins du fond du débat que du caractère d'une démarche, qui donnait ombrage aux prélats de l'Assemblée. Voir *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé*, Paris, 1770, t. IV, p. 230-233. Le *Journal* des curés pallie comme il peut cette déconfiture : « L'Assemblée, dit-il, nomma NN. SS. l'archevêque de Toulouse et les évêques de Montauban, de Coutances, de Vannes et d'Aire pour faire droit sur la requête des curés et sur leurs extraits. Ces propositions parurent si horribles à tout le monde, qu'on s'attendit d'en voir bientôt une condamnation célèbre, et on l'aurait obtenue en effet, si le grand nombre qui s'en trouva et le peu de loisir qu'avait alors l'Assemblée... n'en eussent ôté le moyen. »

Mais la question était soulevée, et il n'était pas possible que l'Assemblée semblât donner par son silence une approbation même tacite à la nouvelle casuistique. Elle décida de faire imprimer les *Instructions pastorales* de saint Charles et de les faire répandre dans le clergé paroissial « avec une lettre circulaire à tous NN. SS. les prélats, qui servirait de préjugé de leurs sentiments et comme d'un commencement de condamnation de toutes ces maximes en général en attendant que le temps s'offrît de la faire plus solennelle. » *Journal*, *loc. cit.*, p. 412-413. C'est de ce précédent que s'autorisera Bossuet en 1700 pour demander la démarche de l'Assemblée du clergé dont nous parlerons plus loin. Le texte de la lettre circulaire dans l'édit. de *Pascal* de la collection *Les grands écrivains de la France*, t. VII, p. 260-262.

Les curés de Paris ne laissaient pas cependant de continuer leur campagne. Ils arrêtaient les termes d'un *Second avis ou Lettre de MM. les curés de Paris à MM. les curés des autres diocèses de France*, à quoi ils joignaient un *Extrait du premier tome in-folio de la nouvelle théologie d'Escobar et de quelques autres casuistes*. Par un singulier retour des choses, Pascal, dans la *XVIe Provinciale*, empruntait aux extraits des curés quelques-unes de ses citations, en particulier celle du cistercien Caramuel relative au droit que l'on aurait de se défendre par la calomnie si l'on était injustement attaqué et dépourvu de tout autre moyen.

3. « *L'Apologie pour les casuistes.* » — Il va de soi que les accusés ne pouvaient laisser passer sans riposte d'aussi vives attaques. Aujourd'hui et à distance du théâtre de la bataille, il nous est facile de dire que leur tactique manqua pour lors d'habileté. Il semble que le plus avisé, et en même temps le plus loyal, eût été d'abandonner à leur malheureux sort les propositions fâcheuses signalées par les adversaires, au besoin même les casuistes qui les avaient avancées. Un examen, même rapide, des livres de théologie morale, suffisait à montrer que *dans l'ensemble* les adversaires de la casuistique avaient vu juste. Sans doute dans l'énorme masse de solutions inattaquables produites par les casuistes, ils étaient allés dénicher les quelques douzaines qui prêtaient le plus à critique. Il aurait fallu leur concéder d'emblée que, sur ces quelques points, ils avaient raison, mais affirmer aussi que, pour ces erreurs regrettables, il n'était juste de condamner ni la casuistique en général, ni la doctrine de la probabilité en particulier, ni l'institut religieux qui avait fait de ces règles les directives de son action. Un jour viendra, mais ce sera vingt ans trop tard, où les *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les lettres au Provincial* du P. G. Daniel remettront avec une infinie courtoisie, beaucoup de finesse dialectique et un grand talent littéraire, la discussion sur son véritable terrain. Le malheur voulut que la Compagnie de Jésus, tout spécialement visée, ne trouvât point en 1657 un écrivain de conscience et de talent à opposer au vigoureux polémiste des *Provinciales*. Les réfutations se multiplièrent ; nous ne pouvons les énumérer toutes ; on en trouvera l'indication et des extraits à leur place chronologique dans l'édition de *Pascal* de la collection *Les grands écrivains de la France*, Paris, 1914, t. IV-VI. Mentionnons seulement les réponses du P. Nouet, intitulées les *Impostures*, qui paraissaient après chacune des Provinciales. Mais il faut s'arrêter un peu plus longuement à l'*Apologie pour les casuistes*.

Au moment où se produisit ce petit livre, décembre 1657, il semblait que la polémique fût sur le point de s'apaiser. La XVIIIe et dernière *Provinciale* avait paru le 24 mars 1657 ; par ailleurs les curés de Paris, qui en juin s'étaient résolus à présenter une requête aux vicaires généraux, avaient, devant les difficultés rencontrées, à peu près renoncé à leur dessein ; une trêve tacite se pratiquait entre les deux camps, quand ce malencontreux libelle vint de nouveau compromettre la paix.

Il était longuement intitulé : *L'apologie des casuistes contre les calomnies des jansénistes : où le lecteur trouvera les vérités de la morale chrétienne si nettement expliquées, et prouvées avec tant de solidité, qu'il lui sera aisé de voir que les maximes des jansénistes n'ont que l'apparence de la vérité, et qu'effectivement elles portent à toutes sortes de péchés, et aux grands relâchements qu'elles blâment avec tant de sévérité, par un théologien et professeur en droit canon*, 191 p. in-4°. On sut bientôt que l'auteur était le P. Pirot, un jésuite de la maison professe de Paris. Dès le début il énonçait clairement son dessein : réfuter les calomnies dont les jansénistes noircissent la profession de casuiste, et répondre à ce qu'ils opposent contre les principes généraux de la morale. Sous 54 rubriques il énumérait ensuite selon l'ordre des *Provinciales*, les objections des adversaires de la casuistique, et faisait suivre chacune de la réponse qu'il jugeait appropriée ; le tout dans un style lourd, trivial, parfois grossier. Bien loin d'abandonner les solutions les plus scabreuses de ses prédécesseurs, l'apologiste, avec une lourdeur sans exemple, semblait prendre à tâche d'aggraver leur cas. Qu'il suffise de mentionner à titre d'exemple l'attitude prise par lui dans la question de l'homicide. Pascal, avec infiniment de raison, avait mis l'accent sur la défense qui existe de droit naturel et de droit divin, d'attenter à la vie du prochain de *notre propre autorité* ; non sans un peu d'emphase peut-être, il avait fait remarquer que le droit de vie et de mort que s'arroge la société ne pouvait lui venir en dernière analyse que d'une délégation divine. L'apologiste répliquait : « Si vous ne justifiez pas mieux que vous avez fait jusqu'à présent, que c'est par une expresse permission de Dieu que les souverains ôtent la vie aux méchants ; si c'est *la seule lumière de la raison* qui a conduit les grandes monarchies, qui ont gouverné tout le monde, dans la punition des malfaiteurs : souffrez que nous nous servions de la même raison naturelle pour juger si une *personne particulière* peut tuer celui qui l'attaque non seulement en

sa vie, mais encore en son honneur et en ses biens. » 20e objection. Cf. ci-dessous, col. 61, n. 33. De même encore, il soutenait avec la même étroitesse d'esprit, dans sa réponse à la 31e objection, l'idée qu'on peut calomnier pour se défendre, s'il n'y a pas d'autres moyens et que ce moyen soit efficace. Voir ces textes dans le *Pascal* de la collection *Les grands écrivains*, t. VII, p. 262-274.

4. *Les Écrits des curés.* — « L'*Apologie*, comme le disent très justement les éditeurs de cette collection, ne faisait que reprendre les arguments épars dans les réponses précédemment faites aux *Provinciales;* mais elle les réunissait comme en un faisceau, avec une apparence de défi qui fit aussitôt scandale. » *Loc. cit.*, p. 274. Jusqu'à quel point le P. Pirot engageait-il la responsabilité de la Compagnie, il est bien difficile de le dire; le plus regrettable, c'est que celle-ci n'ait pas immédiatement désavoué le malencontreux apologiste. Au fait le livre fit aussitôt un énorme scandale. Dès le 7 janvier 1658, les curés de Paris décidèrent de poursuivre par tous moyens la condamnation de l'*Apologie;* successivement le Parlement de Paris, la Sorbonne, et les vicaires généraux furent saisis de l'affaire. Et le 4 février ils décidaient de publier un *Factum* où ils justifiaient les démarches faites par eux : « Notre cause, disaient-ils, est la cause de la morale chrétienne : nos parties sont les casuistes qui la corrompent... La raison qui nous porte à nous élever, avec plus de vigueur que jamais, contre ce nouveau libelle, est que, la hardiesse des casuistes augmentant tous les jours, nous sommes obligés d'avoir recours aux derniers remèdes et de porter nos plaintes à tous les tribunaux où nous croirons devoir le faire, pour y poursuivre sans relâche la condamnation et la censure de ces pernicieuses maximes. » Le texte de ce factum et des autres écrits des curés de Paris dans le *Pascal* de l'édit. Garnier, Paris, 1886, t. II, p. 329 sq.

Lancé dans le grand public le *Factum* des curés, vraisemblablement rédigé par Pascal lui-même sur les indications des intéressés, ne tarda pas à susciter des répliques, auxquelles il fallut répondre; ce fut pendant toute l'année 1658 et les premiers mois de 1659 un feu croisé de libelles. Dix écrits des curés de Paris se succédèrent dont plusieurs rappellent, à s'y méprendre, les *Provinciales*, et pour cause.

5. *La censure de Sorbonne.* — Pendant ce temps la Faculté de Paris, saisie depuis le 15 janvier par son syndic Denis Guyart, travaillait à l'examen de l'*Apologie*, trop lentement au gré de toutes les impatiences. Son verdict ne parut que le 16 juillet 1658. De l'*Apologie* sept propositions avaient été extraites; une censure était attachée à chacune d'elle. La 1re mérite d'être spécialement signalée; elle montre nettement que la Faculté voulait éviter à tout prix de se solidariser avec le jansénisme. Le P. Pirot avait imaginé le cas de conscience « d'un serviteur qui se trouve engagé chez un janséniste, lequel lui fait commettre des péchés mortels contre la religion catholique.... Il est capable d'absolution, répondait l'apologiste, s'il a contrition de sa faute passée, s'il déteste l'hérésie des jansénistes, et s'il se trouve en si grande nécessité qu'il ne rencontre point d'autre condition. » A quoi la Faculté opposait la censure suivante : « Cette proposition, en tant que l'auteur prétend qu'il est permis à un serviteur de demeurer dans l'occasion prochaine et dans le péril d'adhérer aux sentiments et aux opinions condamnées des hérétiques, sous prétexte qu'il a contrition de sa faute, qu'il déteste l'hérésie, et qu'il se trouve en une si grande nécessité qu'il ne rencontre point d'autre condition, et que ledit auteur ne veut pas que dans cet état on lui refuse l'absolution, est fausse, scandaleuse, et induit à un danger manifeste de se perdre, d'abandonner la foi. » Les propositions 2 et 3 visaient les excuses apportées par l'apologiste à la simonie; la 4e était relative à la fameuse doctrine de l'homicide : « La proposition, par laquelle on assure qu'il est permis de tuer un homme qui s'enfuit après avoir donné un soufflet ou un coup de bâton, parce que l'honneur ne se peut recouvrer que par cette voie, laquelle proposition le dit auteur approuve, est fausse, scandaleuse, contraire à la charité chrétienne et à la justice et ouvre le chemin à la vengeance et à la cruauté. La Faculté examinait ensuite longuement les palliatifs proposés par l'apologiste dans la question de l'usure, et concluait ainsi son examen : « L'auteur, dans cette doctrine, non seulement induit à exercer des usures, mais même les conseille, et suggère diverses tromperies pour les pallier, et à cette fin loue et approuve avec scandale la doctrine des livres composés par des hérétiques pour la défense de l'usure et tire de mauvaises conséquences des docteurs catholiques. » Enfin on en venait à la théorie de la calomnie employée comme moyen de légitime défense, et on la déclarait fausse, scandaleuse et dangereuse.

Mais la Faculté, tenant à éviter toute intrusion des querelles jansénistes dans une affaire où elles n'auraient pas dû pénétrer, prenait soin d'ajouter ce qui suit : « Au reste ce livre ayant été fait à l'occasion de quelques lettres françaises, envoyées sous le nom incertain d'un ami à un Provincial, comme la Faculté n'entend point approuver en aucune manière lesdites lettres, aussi n'a-t-elle pas dessein d'autoriser plusieurs autres propositions de ce même livre (l'*Apologie*); au contraire, le zèle qu'elle a pour le salut des âmes et l'intégrité des mœurs fait qu'elle donne avis que cet ouvrage apologétique est composé en telle sorte qu'il induit aisément ceux qui le lisent à chercher trop de prétextes de s'excuser dans les péchés qui se commettent par ignorance criminelle, à demeurer, et non sans péché, dans plusieurs occasions prochaines de mal faire, à prendre part aux fautes d'autrui, à s'abandonner aux excès de la bouche; à ne point satisfaire selon l'esprit et l'intention de l'Église au commandement d'ouïr la messe, à retenir par fraude et par injustice les biens du prochain et à faire plusieurs autres péchés. Et partant elle juge que la lecture de ce livre est dangereuse et pernicieuse et qu'il la faut entièrement défendre au peuple chrétien. » On voit qu'en somme la liste des griefs invoqués par la Sorbonne contre l'*Apologie* est très sensiblement la même que celle de Pascal, pour qui elle se gardait bien de prendre parti. Prudence très louable! La Faculté, qui avait extrait de l'*Augustinus* les cinq propositions, qui avait expulsé Arnauld de son sein, qui avait amorcé la question du « formulaire », ne pouvait approuver complètement la campagne menée par les Petites lettres. Elle le pouvait d'autant moins que, durant le temps même de l'examen de l'*Apologie*, les *Provinciales* venaient d'être condamnées par décret du Saint-Office, 6 septembre 1657. Texte latin de la censure de Sorbonne, dans Duplessis d'Argentré, t. III *a*, p. 75-80; texte français dans *Censures... de Paris*, p. 326-338.

6. *Curés et évêques contre la morale relâchée.* — Pendant que la Sorbonne procédait, avec une lenteur toute théologique, à l'examen de l'*Apologie*, les curés de Paris continuaient avec un acharnement croissant la campagne entreprise par eux contre la morale relâchée. Cette campagne eut un très vif succès. Les curés de Rouen emboîtèrent le pas immédiatement; ils furent suivis par beaucoup d'autres. Citons ceux de Nevers, d'Amiens, d'Évreux, de Lisieux, dont on trouvera les requêtes dans l'édit. Garnier mentionnée ci-dessus, t. II, p. 525-552, ceux de Bazas, Beauvais, Orléans, Sens, Pamiers, etc. Pressés par toutes ces instances, les évêques à leur tour durent se mettre en mouvement; certains même donnèrent le signal de

l'attaque contre le laxisme. C'est le cas de l'évêque de Tulle, qui fait paraître le 18 avril 1658 une *Lettre pastorale contenant la censure qu'il a faite du livre intitulé* APOLOGIE POUR LES CASUISTES, et où il relève « plusieurs égarements et plusieurs excès, c'est-à-dire plusieurs propositions fausses, mauvaises et scandaleuses touchant la simonie, l'homicide, le duel, le larcin, l'usure, l'occasion prochaine, la direction d'intention, la probabilité et autres matières semblables. » Le texte dans les *Annales de la société des soi-disant jesuites*, Paris, 1769, t. IV, p. 916, cité par A. Degert, *Réaction des* PROVINCIALES *sur la théologie morale en France*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, novembre 1913, p. 410. L'évêque de Tulle fut suivi par les archevêques ou évêques d'Orléans, Alet, Pamiers, Comminges, Bazas, Conserans, Angers, Beauvais, Rouen, Sens, Bourges, Lisieux, Châlons, Digne, Vence, Dijon, Évreux, Soissons, Cahors. Voir la liste de ces mandements dans Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 857-863; et quelques citations dans Degert, *loc. cit.* Les vicaires généraux de Paris, qui avaient censuré l'*Apologie* par un mandement du 23 août 1658, ordonnent par une lettre du 27 novembre « de dénoncer le dimanche suivant, au prône des messes paroissiales, que ledit livre a été par nous censuré et condamné; et comme nous avons fait défenses à toutes personnes de cette ville et diocèse de Paris de lire, garder, imprimer, vendre et débiter ledit livre sous les peines de droit, vous ferez entendre nos dites défenses à vos paroissiens à ce qu'ils n'en prétendent cause d'ignorance. » Il serait intéressant, mais beaucoup trop long, de relever par le menu les reproches faits par toutes ces autorités ecclésiastiques à l'*Apologie* et d'une manière plus générale à la nouvelle casuistique; on y verrait revenir les divers cas de conscience dont la solution avait scandalisé Pascal, on y verrait parfois, mais plus rarement, la doctrine de la probabilité dénoncée comme la source de ce laxisme trop réel, on y découvrirait enfin la protestation contre la tendance trop apparente des casuistes à s'imaginer que d'accumuler au compte d'une opinion, les noms de vingt docteurs plus obscurs les uns que les autres et qui se copient mutuellement, cela confère quelque degré de probabilité à un escamotage de la loi.

Cette fébrile recherche à travers l'amas des casuistes permit néanmoins aux adversaires du laxisme d'enrichir de quelques trouvailles la collection commencée par Pascal. Plusieurs d'entre elles seront finalement étiquetées dans les catalogues de propositions condamnées par l'Église. Il n'est donc pas inutile d'en signaler quelques-unes. Le *quatrième écrit* des curés de Paris signale comme une opinion de Sanchez « que dans quelque habitude de crime qu'un homme puisse être, il a droit d'obliger son confesseur à ne pas lui différer pour cela l'absolution et qu'ainsi, s'il juge probablement que le confesseur ne la donnerait pas, sachant qu'il a l'habitude de tomber dans ce crime, il peut lui dire : « Je ne suis point dans cette habitude, » en usant de cette restriction mentale, qu'il n'a pas cette habitude de péché pour la lui dire. » Voir les propositions 58 et 60 d'Innocent XI. Et encore celle-ci, attribuée au même auteur : « On ne doit pas refuser l'absolution à celui qui retient sa concubine dans sa maison, si, lui ayant prêté cent écus, il n'avait aucune espérance de pouvoir les recouvrer en la chassant de chez lui... Un concubinaire n'est point aussi obligé de chasser sa concubine, si elle lui est fort utile pour gagner de l'argent par le moyen du négoce. Je dis plus : si la concubine était fort utile pour réjouir, ou comme l'on dit, pour régaler le concubinaire, de sorte qu'étant hors de chez lui, il en passerait la vie trop tristement, et ce qu'une autre lui apprêterait, dégoûterait trop ce concubinaire, et qu'il fût trop difficile de trouver une autre servante qui lui rende les mêmes services, il n'est pas obligé de la chasser de chez lui, parce que cette réjouissance, par elle-même, est de plus grande considération que tout autre bien temporel, qui suffit à chacun pour admettre de nouveau une femme à son service, quelque danger qu'il craigne de tomber dans le péché, s'il ne peut en trouver une autre qui lui soit aussi utile. » Texte dans l'édit. Garnier, t. II, p. 383-384. Le *neuvième écrit* relève, avec une véhémence qui se comprend, un propos énorme attribué à Caramuel (on se rappellera que Caramuel n'est pas jésuite) qui s'abritait derrière Amico : *Inquiris an homo religiosus qui fragilitati cedens feminam vilem cognovit, quæ honori ducens se prostituisse tanto viro rem enarrat et eumdem infamat, possit illam occidere ? Quid scio ? At audivi ab eximio patre N. theologiæ doctore, magni ingenii et doctrinæ viro : potuisset Amicus* (il s'agit d'Amico, celui que Pascal appelle le P. l'Amy et que nous retrouverons plus loin) *hanc resolutionem omissise : at semel impressam debet illam tueri et nos eamdem defendere. Doctrina quidem est probabilis, sed qua posset uti religiosus et pellicem occidere ne se infamaret. Loc. cit.*, p. 480. Le même écrit signale enfin le principe fondamental du laxisme : *Quid requiritur ut sententia sit probabilis a ratione ? Ut non sit evidenter falsa*, dit Caramuel; complété par cet autre axiome de Tambourini : « Que la moindre probabilité, soit d'autorité, soit de raison, suffit pour bien agir. » *Loc. cit.*, p. 478.

On comprend l'émotion que soulevèrent dans le monde ecclésiastique de semblables divulgations. Rome même s'en émut. Un décret du Saint-Office en date du 21 août 1659, et signé du pape Alexandre VII, prohibe et condamne l'*Apologie pour les casuistes*. « Sa Sainteté enjoignait que nul, de quelque dignité ou condition qu'il fût, même spéciale ou très spéciale, ne retînt ou lût le livre susdit, ou le fît imprimer, sous les peines et censures portées par le droit, sans préjudice de celles que Sa Sainteté pourrait infliger à son choix. Quiconque possède ce livre, ou le possédera à l'avenir, est tenu de le remettre sous les mêmes peines aux ordinaires ou aux inquisiteurs. » Duplessis d'Argentré, t. III *b*, p. 296. Ce n'était pas la première déconfiture qu'enregistraient les nouveaux moralistes. Ce ne devait pas être la dernière. Mais à peine l'incident de l'*Apologie* était-il terminé qu'un autre se greffait sur lui.

3° *L'affaire d'Amadæus Guimenius.* — Amadæus Guimenius est le pseudonyme sous lequel le jésuite Mathieu de Moya, professeur de théologie successivement à Murcie, Alcala et Madrid, confesseur de la reine d'Espagne, avait fait paraître, en 1661, une réponse aux attaques dont la théologie morale des jésuites venait d'être l'objet non seulement en France mais encore en Espagne. Voir Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, p. 499, et Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, t. V, col. 1351. Le livre portait ce titre un peu long mais significatif : *Adversus quorumdam expostulationes contra nonnullas jesuitarum opiniones morales, auctore Amadæo Guimenio Lomarensi olim primario S. T. professore opusculum, singularia universæ fere theologiæ moralis complectens, cum indice quæstionum locupletissimo, ad tractatus de peccatis, de opinione probabili, de fide, de charitate, de justitia et jure, de horis canonicis, de sacrificio missæ, de jejunio, de simonia, de usuris, de baptismo, de pœnitentia, de eucharistia, de matrimonio, de censuris*, in-4° de 200 p. Comme il est facile de le voir, c'est tout le programme de la *Théologie morale des jésuites*. Le but de l'auteur était de montrer que les opinions de quelques jésuites qu'on jugeait répréhensibles avaient été enseignées par des théologiens avant qu'il n'y eût des jésuites au monde. L'intention était louable; mais était-ce bien le moment de raviver une querelle qui

allait s'éteignant ? Disons tout de suite d'ailleurs que l'écrit avait été d'abord publié hors de France, à Bamberg, puis à Palerme (pas de date pour les 1res édit.), à Valence en 1661, etc. Voir Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. v, col. 1349-1350.

1. *La censure de Sorbonne.* — L'*Opusculum* passa inaperçu en France jusqu'à ce qu'il eût été imprimé à Lyon en 1664. A peine connu, il souleva une nouvelle tempête. Dès septembre, il était déféré à la Faculté de théologie de Paris par le syndic, Antoine Bréda, et une commission était nommée pour l'examiner. Bossuet, qui n'était pas encore évêque, en faisait partie. Le 3 février 1665, la Faculté rendait un décret condamnant une centaine de propositions extraites de l'ouvrage et l'ouvrage tout entier.

Le prologue de la censure commence par rappeler la condamnation portée par le pape Alexandre VII et par tant d'évêques de France contre l'*Apologie* du P. Pirot, cette sentence aurait dû inviter tout le monde au silence, et « arrêter la prodigieuse démangeaison que les faux théologiens de ce temps ont d'écrire sur la morale...; la Faculté a été bien surprise de voir que tout d'un coup un ennemi mortel du repos de l'Église et un défenseur de toutes sortes de crimes et d'abominations, plutôt que des casuistes, est venu à sortir du fond de ses malheureuses ténèbres... Cet auteur a produit un libelle entièrement contraire à l'Évangile, où par une curiosité et subtilité infâme, il traite des choses les plus honteuses d'une manière qui fait horreur... Mais il ne s'est pas contenté de publier ses propres erreurs, il a tâché d'infester le cœur des fidèles de toutes les ordures des autres écrivains de son espèce, en se servant pour cela de je ne sais quelle probabilité que l'on appelle probabilité extrinsèque... La Faculté a donc décidé que les propositions extraites de cet ouvrage d'Amadée seraient imprimées, et elle a cru qu'il les fallait examiner, parce que, soit qu'il les défende ou qu'il ne les défende pas, par la malheureuse adresse qu'il a trouvée de les extraire de divers auteurs, quelquefois en les condamnant, et quelquefois en les approuvant, elles ne laissent pas d'être en effet établies et appuyées sur les fondements de la probabilité extrinsèque qu'il défend. La Faculté a cru être obligée d'en user ainsi, afin que, du même trait de censure, elle ne punît pas un écrivain seulement, mais aussi tous les autres trompeurs quels qu'ils soient qui n'enseignent qu'une théologie enfumée et relâchée. » Tout spécialement la Faculté s'élevait contre cette assertion d'Amadée qui semblait à celui-ci une arme victorieuse : *On voit*, disait Amadée, *avec quelle vérité l'Anonyme* (l'auteur de la *Théologie morale*) *se vante dans son libelle que les propositions dont il s'agit sont fausses, improbables, scandaleuses, téméraires et erronées, que l'Église ne corrige point dans un si grand nombre de si célèbres docteurs, et donc en nulle de ces propositions il n'y a scandale ni erreur.* » A quoi la Faculté répliquait : « Il est aisé par là de reconnaître que le principal dessein d'Amadeus, dans son libelle, a été de défendre toutes ces propositions comme exemptes de censures, et de les mettre en toute sûreté par le moyen de la probabilité extrinsèque. » Il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que cette censure ait été rédigée par Bossuet lui-même. On y trouve quelques-unes des expressions et la plupart des pensées qui reparaîtront sous la plume de Bossuet en 1700.

Suivait la liste des propositions condamnées; elles sont relatives à l'ivrognerie, à l'injure (*contumelia*), à l'homicide, au duel, à la probabilité, à la charité (le précepte de la charité n'obligeant de soi qu'à l'article de la mort), à la correction fraternelle, à la messe et à la communion (honoraires de messe partiellement retenus), à la simonie, aux élections, à l'usure, au larcin, à la restitution, à l'acceptation de présents par les juges, au mensonge, aux heures canoniques, aux impôts (les sujets peuvent ne pas payer les justes tributs), au jeûne, à la pénitence (surtout secret de la confession), à la *defloratio virginis*, au péché de la chair commis avec une femme libre (*qui habuit copulam cum soluta satisfacit confessionis præcepto dicens : commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem non explicando copulam*), la quantité du larcin (si le confesseur demande la quantité du larcin, le pénitent peut dire : je ne suis pas obligé de vous confesser cela), aux signes de douleur dans les mourants (on peut donner l'absolution à un pécheur subitement privé de tous ses sens dans l'action même de son péché), à la possibilité de communier en état de péché mortel sans confession (j'avoue, dit Amédée, que cette opinion est douce, mais je ne sais si celle-ci ne l'est point davantage, qui permet à un homme non seulement qui doute, mais qui sait très certainement qu'il est en péché mortel, de recevoir l'eucharistie sans aller à confesse, quoiqu'il ait là présent un confesseur capable, si d'ailleurs il espère en avoir un plus capable, auquel il se puisse confesser plus dévotement et plus sûrement). Les dernières portent sur la confession sans douleur, l'approbation nécessaire pour confesser validement, les censures, les vœux, l'impureté (*furtum triginta regalium majus peccatum est quam sodomia; licet locare domos meretricibus non intentione ut peccent sed ut ibi inhabitent*). Enfin la Faculté, prise d'une pudeur extraordinaire, signalait seulement par leurs premiers mots une série de propositions relatives à la luxure, de peur d'offenser la modestie des oreilles chastes; elle les déclarait honteuses, scandaleuses, impudentes et détestables dignes d'être abolies entièrement de l'Église et de la mémoire des hommes.

Elle terminait par cette remarque que nous avons déjà vue énoncée : « Encore que la Faculté ait choisi et condamné plusieurs choses de ce livre, il en reste néanmoins beaucoup d'autres qui auraient pu en particulier être justement notées de censures, parce qu'elles sont contraires à la vérité, à l'intégrité des mœurs, à la chasteté et à l'honnêteté publique. Mais la Faculté, effrayée des ordures dont ce livre est rempli a bien voulu s'en abstenir, étant malséant à des théologiens d'exercer inutilement leur curiosité sur ces sortes de choses. C'est pourquoi la Faculté n'entend point approuver les choses qu'elle a laissées en ce livre, sans y toucher. Au contraire elle condamne et réprouve cet infâme ouvrage tout entier et le juge digne d'être enseveli dans un silence éternel. » Texte latin de la censure dans Duplessis d'Argentré, t. III*a*, p. 106-115; texte français dans *Censures... de Paris*, p. 339-368.

2. *L'émotion à Rome.* — Quant à passer sous silence quelque proposition d'Amadée, la Faculté eût bien fait de se taire sur l'une d'elles, qui n'avait avec la théologie morale, qu'un rapport lointain, et dont l'insertion dans la censure allait amener avec Rome un très vif incident diplomatique. Amadée avait laissé passer dans son texte une affirmation, très correcte d'ailleurs, de l'infaillibilité personnelle du pape, en ce qui concerne les doctrines relatives à la foi et les mœurs. De plus en plus ancrée sur ses principes gallicans, la Sorbonne qualifiait la doctrine de ces propositions « comme fausse, téméraire, contraire aux libertés de l'Église gallicane et injurieuse aux universités, aux facultés de théologie et aux docteurs orthodoxes. » Ce n'était pas le moyen d'obtenir l'appui du Saint-Siège dans la lutte contre la morale relâchée; on était en effet au lendemain du sérieux différend entre Louis XIV et le pape Alexandre VII à propos de l'*affaire de la garde corse*, et la curie montrait quelque humeur de l'attitude qu'avait prise la Sorbonne dans

ces conjonctures. La censure faite par celle-ci, le 24 mai 1664, du livre composé par le carme Jacques de Vernant sous le titre : *Défense de l'autorité de N. S. P. le pape*, avait été ressentie très vivement à Rome. Maintenant que la paix était rétablie avec le roi (au prix de quelles humiliations!) on n'était pas fâché de faire sentir à la Faculté de Paris des rancunes, fort légitimes d'ailleurs et depuis longtemps accumulées. La censure de Guiménée est du 3 février 1665; le 6 avril un bref d'Alexandre VII, adressé directement au roi, disait à celui-ci la douleur dont le pape avait été frappé par les censures des théologiens de Sorbonne et demandait au souverain d'employer son autorité royale pour les faire entièrement révoquer. Duplessis d'Argentré, *ibid.*, p. 115. Mais le Parlement de Paris protesta très vivement dans un *Avis de MM. les gens du Roi du Parlement de Paris sur le bref de N. S. P. le pape contre les censures de Sorbonne.* Les « gens du roi » s'étonnaient que le zèle de la Faculté à rétablir la pureté de la morale ait pu lui attirer des plaintes et des reproches; et ils faisaient remarquer, non sans quelque ironie, que, par son acte, le pape n'entendait pas sans doute autoriser le libertinage des mœurs. Allant droit au grief pontifical qui n'était point exprimé dans le texte du bref, ils ajoutaient : « Qui ne s'étonnera donc que le pape ne se plaint de ces censures, que parce qu'elles donnent des bornes à son autorité, qu'elles lui arrachent cette infaillibilité que ces nouveaux auteurs lui ont si libéralement donnée ? » Suivait une discussion en forme de la thèse de l'infaillibilité personnelle, avec une série d'exemples empruntés à l'histoire de la papauté, et qui tendaient à énerver cette doctrine; le tout se terminait par l'avis des gens du roi : « Notre avis est que le roi ne peut, sans blesser les droits de la couronne et faire brèche à son autorité, accorder au pape la satisfaction qu'il demande : bien loin que l'on doive condamner les sentiments de la Faculté de théologie, celle-ci doit être être puissamment excitée d'y persévérer. » *Ibid.*, p. 115-124.

3. *Conflit entre Rome et Paris.* — Ce n'était pas le moyen d'arriver à un accord. Le 25 juin Alexandre VII répliquait par la bulle *Cum ad aures nostras*. Il signalait les censures dont on avait à Paris marqué les deux livres de Jacques de Vernant et de Guimenius. « Ces présomptueuses censures y signalent certaines propositions, celles-là surtout qui touchent à l'autorité du pontife romain et du Saint-Siège, à la juridiction des évêques, au rôle des curés, aux privilèges concédés par le Saint-Siège, aux dispenses apostoliques, *à la règle des actions morales* et d'autres qui s'appuient sur l'autorité des écrivains les plus graves et l'usage perpétuel des catholiques. » Le pape dès lors condamnait lesdites censures comme « présomptueuses, téméraires et scandaleuses, les déclarait nulles et de nulle valeur; interdisait à aucune personne de les approuver, suivre ou défendre, sous peine d'excommunication *ipso facto*. Enfin il déclarait se réserver le jugement sur lesdites censures, et sur les opinions contenues dans les livres de Jacques de Vernant et de Guimenius et des autres auteurs visés. » *Bullarium romanum*, Rome, 1762, t. VI, 6e part., p. 73-74.

L'acte pontifical était d'une souveraine dignité; peut-être aurait-il pu être plus habile. Un mot très net de blâme à l'endroit de certaines propositions des casuistes aurait empêché toute tentative de solidariser le Saint-Siège et la nouvelle morale. Alexandre VII, blessé depuis plusieurs années par les procédés de la France, ne sut pas ou ne voulut pas le dire immédiatement. Sans aucune distinction, il réservait à son propre jugement toutes les propositions incriminées. Indirectement visé, le Parlement de Paris ripostait avec une violence inouïe. Le 29 juillet l'avocat général Denis Talon prononçait contre la bulle pontificale un réquisitoire véhément, où il déclarait l'acte du Saint-Siège injuste et insoutenable : « Le pape, disait-il, dépouille la Faculté d'un droit qui lui est acquis et dont elle jouit depuis plus de cinq cents ans. Or il est aisé de justifier par plusieurs exemples que les Facultés de théologie ont toujours censuré les livres ou contre la foi ou contre les mœurs. » Et il concluait non seulement à empêcher la publication de la bulle (formalité nécessaire pour qu'elle eût en France effet légal), et à conserver toute leur force aux censures de Sorbonne, mais aussi à « faire défenses à toutes personnes de soutenir ou enseigner les propositions censurées... à peine d'être procédé extraordinairement contre elles, comme perturbateurs du repos public. » On imposerait le respect des censures aux professeurs qui viendraient à être nommés aux chaires de théologie de Sorbonne, de Navarre ou de quelque autre université du ressort et « les supérieurs des monastères, y compris le *Collège de Clermont*, seraient mandés en la Censure pour leur être enjoint d'empêcher que ceux qui régenteront en leurs monastères n'enseignent aucune des propositions censurées. » Ainsi en ordonna, séance tenante, le Parlement; en même temps il décidait que deux conseillers se transporteraient « dans l'assemblée de ladite Faculté de théologie et exhorteraient ladite Faculté de continuer ses censures, lorsque les occasions se présenteraient, avec le même zèle qu'elle a fait par le passé... et le présent arrêt serait registré ès registres de ladite Faculté. » Ainsi fut fait. Les pièces dans Duplessis d'Argentré, t. III*a*, p. 125-133.

Il fallut plus d'un an pour apaiser ce conflit nouveau entre Paris et Rome. On en trouvera un exposé dans R. Chantelauze, *Le cardinal de Retz et ses missions diplomatiques à Rome*, Paris, 1873, p. 175-391. Sans doute les représentants du roi, dont le principal était le cardinal de Retz, ne purent obtenir qu'Alexandre VII révoquât sa bulle, comme ils l'avaient primitivement demandé. Du moins purent-ils faire passer la condamnation par le Saint-Office des propositions de la morale relâchée publiée les 24 septembre 1665 et 18 mars1 666 comme une satisfaction donnée au Parlement et à la Sorbonne, bien que, sur les instances de Pallavicini, l'Inquisition eût refusé de citer le nom de Guimenius. Le 10 avril 1666 enfin l'Index condamnait nommément le livre de ce dernier. Pendant ce temps l'Assemblée du clergé de France semblait vouloir entrer pleinement dans les vues du Parlement de Paris. Fort heureusement tout se termina par le silence et Bossuet pourra écrire dans sa *Defensio declarationis cleri gallicani*, part. II, l. VI, c. XXVII : « Les censures subsistèrent, la bulle fut comptée au nombre de ces actes inconnus et à ce titre dépourvus d'autorité. » C'est d'une singulière désinvolture!

4° *L'Assemblée du clergé de 1700.* — 1. *Circonstances de la condamnation du laxisme.* — De mauvais jours d'ailleurs avaient commencé pour la « morale des nouveaux casuistes ». Le pontificat d'Innocent XI lui avait été funeste; la condamnation portée par le Saint-Office, le 2 mai 1679, atteignait la plus grande partie des solutions relevées depuis 1640 par les théologiens gallicans et ceux de Louvain dans les œuvres des nouveaux casuistes. Sans doute Alexandre VIII, par le décret du 7 décembre 1690, avait rejeté quelques exagérations des tutioristes, et mis en sûreté les principes mêmes de la théorie de la probabilité, certaines pratiques aussi, que depuis longtemps avaient adoptées nombre de confesseurs. Mais il est incontestable que dans les dernières années du XVIIe siècle, nul ne se risquait plus guère à énoncer quelqu'une des fâcheuses propositions antérieurement incriminées. L'affaire du P. Buffier à Rouen, ne fut qu'une alerte passagère. Voir t. II, col. 1158, et les

propositions auxquelles dut souscrire ce religieux dans Duplessis d'Argentré, t. III *b*, p. 400-401. Le probabilisme lui-même se faisait très humble et pratiquement disparaissait. Bossuet, qui y voyait toujours la source de toute la morale relâchée, ne se lassait pas d'en presser la condamnation par le clergé gallican. Il avait essayé d'y parvenir à la fameuse Assemblée de 1682; il réussit mieux à l'Assemblée de 1700 qui va achever en France la déroute du laxisme et même rejeter dans l'ombre pour plus d'un siècle le probabilisme.

L'évêque de Meaux fut incontestablement le promoteur de cette dernière campagne : mais il trouva dans ses collègues de l'épiscopat gallican des auxiliaires très dévoués. Les pièces dans *Collect. des Procès-verbaux*, t. VI, p. 475 sq.; voir aussi à la fin de ce tome les pièces justificatives. Dès le 26 juin le président, l'archevêque de Reims, rappelant les efforts faits par les assemblées précédentes pour arrêter la morale relâchée, déclarait qu'il était nécessaire de le faire encore « avec autant de vivacité et de force; le mal était très dangereux, d'autant qu'il avait pour auteurs des prêtres séculiers et réguliers de divers ordres... Sans doute le Saint-Siège l'avait fait déjà; mais ses censures n'ont paru que dans des décrets de l'Inquisition, qui ne peuvent être reçues dans le royaume, en sorte que le spécieux prétexte de nos libertés sert de rempart en France contre les censures du souverain pontife à ceux qui, de notorité publique, sont les plus grands ennemis de ces libertés. » Une commission fut aussitôt nommée, dont Bossuet fut le rapporteur. Pendant plusieurs semaines, il fit, en cette qualité, devant la haute Assemblée, le procès de la « nouvelle morale ». Il y eut pourtant un jour où, devant la complexité de certains problèmes moraux, sa rude dialectique se trouva en défaut. Parlant de l'usure dans la séance du 26 août, il fit remarquer « qu'il ne fallait pas pousser sur ce point le zèle trop avant, en procédant par censures contre les contrevenants à cause de leur grand nombre. » Cf. p. 488. Lui aussi était bien forcé de sacrifier à certaines opportunités! Il se ressaisissait d'ailleurs pleinement quand, le 30 août, il expliquait qu'il fallait remonter à la racine de tout le mal, c'est-à-dire aux opinions sur la probabilité, et il emportait de haute lutte l'acceptation par l'Assemblée des censures formulées par lui sur 11 propositions relatives au probabilisme. Le 4 septembre le débat était terminé et le cardinal de Noailles (qui était devenu entre temps président de l'Assemblée), pouvait donner lecture de l'ensemble du document ainsi débattu et rédigé.

2. *Analyse de la Censure.* — Cette *Censura et declaratio conventus generalis cleri gallicani, congregati anno 1700 in palatio regio San-Germano, in materia fidei et morum*, est un document de la plus haute importance pour l'histoire de la querelle du laxisme, pour celle du probabilisme, pour celle enfin de la théologie morale. Texte dans *Collection des procès-verbaux*, t. VI, appendice p. 193 sq., et aussi dans *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé en France*, édit. de 1771, t. I, p. 713-745.

Le préambule commençait par une déclaration très nette destinée à combattre l'accusation de jansénisme que certains portaient volontiers contre les partisans de la morale sévère. Il n'y a de jansénistes, disait-on, et avec raison, que ceux qui soutiennent quelqu'une des cinq propositions ou font injure aux constitutions apostoliques sur la matière. Puis, ayant signalé les condamnations portées contre le laxisme par les papes Alexandre VII et Innocent XI, le document exprimait le regret que ces sentences eussent été promulguées sous forme de décisions des congrégations romaines et non par un acte solennel, recevable en tout pays, du magistère pontifical. En attendant les chefs de l'Église gallicane, pour empêcher le poison de se répandre, entreprenaient, afin que nul n'en ignorât, de remettre sous les yeux de tous, en un ordre logique et munies de leurs notes respectives les susdites décisions. Mais l'essentiel était plus encore de s'attaquer à la racine même, en d'autres termes à la doctrine de la probabilité : *eam scilicet opinandi rationem, quæ ignota SS. Patribus tanta de rebus maximis dissidia peperit, ut iisdem in parochiis, iisdem in templis, passim cerneremus ab aliis teneri et ligari quæ ab aliis solverentur, ac plebem christianam in varia atque incerta discerpi nec scire quibus credat.*

Suivait la série des propositions condamnées, au nombre de 127, groupées en 30 paragraphes. Ne nous arrêtons pas aux deux premiers qui sont relatifs aux querelles du jansénisme. Dès le § 3, *De virtutibus theologicis*, on rencontrait les propositions : 1 d'Alexandre VII, 17, 41, 18, 22, 23, 64 d'Innocent XI; le § 4, *De Dei dilectione*, reprenait la 1re proposition condamnée par Alexandre VIII le 24 août 1690, les prop. 5, 6, 7 d'Innocent XI; le § 5, *De proximi dilectione* = prop. 10, 11, 13, 14 d'Innocent XI; le § 6, *De festis*, = prop. 52 d'Innocent XI; § 7, *De homicidio*, = prop. 17, 18, 19 d'Alexandre VII, 30, 34, 35, 31, 33 d'Innocent XI; § 8, *De duello*, = prop. 2 d'Alexandre VII; § 9, *Circa castitatem* = 48, 50 d'Innocent XI; § 10, *De furto, turpi lucro et judicum corruptelis*, = 36, 37 38, 39 d'Innocent XI, 26 d'Alexandre VII; § 11, *De, usura*, = 40, 41, 42 d'Innocent XI; § 12, *De falso testimonio, mendacio et perjurio* = 25, 26, 27, 28 d'Innocent XI; § 13, *De calumnia*, = 44 d'Innocent XI; § 14, *De adjuvantibus ad flagitia*, = 51 d'Innocent XI; § 15, *De simonia et beneficiis conferendis*, = 22 d'Alexandre VII, 45, 46, 47 d'Innocent XI; § 16, *De missæ sacrificio et sacra communione*, = 53, 25, 2 d'Innocent XI; le § 17, *De missa parochiali*, n'a pas de correspondant, et pour cause, dans les censures pontificales; § 18, *Circa confessionem sacramentalem*, = 11, 14, 38, 39 d'Alexandre VII, 58, 59 d'Innocent XI; § 19, *Circa dispositiones et absolutionem pœnitentis, circa occasiones proximas*, = 57, 60, 61, 62 d'Innocent XI, 41 d'Alexandre VII, 63 d'Innocent XI; § 20, *De jejunio*, = 23, 29, 30, 31 d'Alexandre VII; § 21, *De intemperantia*, = 8 d'Innocent XI; § 22, *De horis canonicis*, = 20, 34 (?) d'Alexandre VII; § 23, *De jurisdisdictione et regularibus*, = 16, 12, 36 d'Alexandre VII; § 24, *De legibus principum eorumque potestate*, = 28 d'Alexandre VII; le § 26, *De obduratis* n'a pas de correspondant dans les censures pontificales mais est empruntée à la censure de Rouen de 1697, prop. 3, Duplessis, t. III *b*, p. 401; le § 27, *De peccato philosophico*, représente la prop. 2 du 1er décret d'Alexandre VIII; les § 28 et 29, *De peccato mortali, de cogitationibus sive delectationibus morosis*, n'ont point de correspondants dans aucune des sentences antérieures; enfin le § 30 *De regula morum et probabilitate*, comprenant les prop. 117 à 127 ne se rencontre qu'avec la prop. 27 d'Alexandre VIII et les prop. 3, 1, 5 et 4 d'Innocent XI; les autres propositions étant empruntées à d'autres sources et une (la 127e) entièrement nouvelle.

C'est qu'en effet les condamnations pontificales n'avaient pas été les seules utilisées. A peu près tous les documents dont il a été précédemment fait mention et d'autres que nous étudierons plus loin avaient été mis en œuvre. Signalons les deux censures de Louvain de 1653 et 1657, la censure de l'*Apologie* par les vicaires généraux de Paris, et par les ordinaires de Sens, Bourges, etc. et surtout la censure de Guiménée. De la sorte figurent parmi les propositions condamnées par l'Assemblée des textes qui n'ont pas de correspondant dans les documents pontificaux. Plu-

sieurs aussi sont entièrement nouvelles. Il n'est pas inutile de signaler les unes et les autres afin de donner la physionomie exacte de ce document fameux de l'Église gallicane.

20. Præceptum amoris Dei per se tantum obligat in articulo mortis. *Cens. Guim.*, cf. *Innocent XI*, 5.

En soi le précepte d'aimer Dieu n'oblige qu'à l'article de la mort.

21. Præceptum affirmativum amoris Dei et proximi non est speciale, sed generale, cui per aliorum præceptorum adimpletionem satisfit. *Nouvelle*, cf. *In. XI*, 10, 11.

Le précepte positif de l'amour de Dieu et du prochain n'est pas spécial, mais général. On y satisfait par l'accomplissement des autres préceptes.

25. Injuriarum condonatio commendatur nobis ut quid perfectius, sicut commendatur virginitas præ conjugio. *Nouvelle.*

Le pardon des injures nous est recommandé comme quelque chose de plus parfait, de même que la virginité est recommandée de préférence au mariage.

36. Non solum vitam sed etiam bona temporalia quorum jactura esset damnum gravissimum licitum est defensione occisiva defendere. Fatemur rarius licitum esse ecclesiasticis. Si tamen aliquando futurum contingat tale malum (i. e. gravissimum damnum), etiam ipsis licitum erit bona ista cum occisione furis defendere. *Nouvelle*, cf. *In. XI*, 31, 32.

Il est licite de défendre, au besoin en tuant, non seulement sa vie, mais encore des biens temporels dont la perte serait un très grave dommage. Nous avouons que cela est plus rarement licite pour des ecclésiastiques. Pourtant si un tel mal (c'est-à-dire un très grave dommage), se présentait, à eux aussi, il serait licite de défendre leurs biens en tuant le voleur.

37. Quando quis decrevit te occidere et hoc alicui manifestavit, sed nondum cœpit id exequi, potes eum prævenire, (occidendo) si aliter non potes effugere : ut si maritus pugionem habeat sub cervicali ad occidendum noctu conjugem; si quis venenum tibi propinandum paraverit; si unus rex adversus alium classem adornarit. *Nouvelle.*

Quand quelqu'un a décidé de vous tuer et a manifesté ce dessein à un tiers, sans en être encore venu à l'exécution, on peut le prévenir en le tuant, s'il n'y a pas d'autre moyen d'échapper, par ex. si un mari a sous son oreiller un poignard pour frapper de nuit sa femme, si quelqu'un vous a préparé du poison, si un roi a mobilisé une flotte contre un autre.

38. Si arma quidem necdum paravit, sed habet tantum decretum firmum et efficax te occidendi, quod tibi vel revelatione divina, vel manifestatione confidenter amicis facta innotescat, potes prævenire, quia per istud decretum etsi pure internum sufficienter censetur esse aggressor. *Nouvelle.*

Si l'adversaire n'a point encore préparé ses armes, mais a seulement le dessein ferme et efficace de vous tuer, dessein qui vous est révélé, soit par une communication divine, soit par une indication faite en confidence par lui à des amis, on peut encore le prévenir, car par ce dessein arrêté, quoique purement interne, il est suffisamment censé être l'agresseur.

33. Ubi est scripta expressa permissio a Deo ut reges et respublicæ possint interficere reos. An est in Scriptura ? An in traditione ? Estne fidei articulus ? Si solo lumine naturali eo ducimur, patere ut ex eodem lumine naturali judicemus quid cuique privato liceat in occidendo agressore non solum vitæ verum etiam honoris et rei. *Nouvelle.*

Ou trouve-t-on exprimée par écrit la permission donnée par Dieu aux rois ou aux républiques de mettre à mort les coupables ? Dans l'Écriture ? Dans la tradition ? Est-ce article de foi ? Si donc la seule lumière de la raison nous y amène, souffrez que nous jugions aussi par cette même lumière de la raison de ce qui est permis à un particulier quand il s'agit de défendre, en tuant un agresseur, non seulement sa vie, mais son honneur et ses biens.

41. Potest etiam (vir equestris) duellum offere si non aliter honori consulere possit. *Cens. Guimen.* = *complém. de la 2e prop. d'Alex. VII.*

Un chevalier peut même offrir le duel, s'il n'a pas d'autre moyen de pourvoir à son honneur.

42. ... Potuisset Suzanna in tanto periculo infamiæ et mortis negative se habere et permittere in se eorum libidinem modo interno actu in eam non consensisset sed eam detestata et execrata fuisset; quia majus bonum est vita et fama quam pudicitia; unde hanc pro illa exponere licet. *Nouvelle.*

... Dans un tel péril d'infamie et de mort, Suzanne aurait pu se comporter négativement et permettre l'attentat (des vieillards) à condition de n'y point consentir intérieurement, de le détester, de l'exécrer; car la vie avec la renommée est un bien plus grand que la pudeur : on peut donc sacrifier celle-ci pour celle-là.

47. Potest uxor viro surripere pecuniam etiam ad ludendum, si mulier talis sit conditionis, ut ludus honestus pari loco cum alimentis et victu habeatur. *Cens. de l'Apologie par les vic. génér. de Paris.*

Une femme peut soustraire de l'argent à son mari, même pour se livrer au jeu, si cette femme est de condition telle qu'un jeu honnête rentre pour elle dans les nécessités générales de la vie.

50. Etiamsi donatorio perspectum sit bona sibi donata a quopiam, ea mente ut creditores frustrentur, non tenetur restituere, nisi eam donationem suaserit vel ad eam induxerit. *Ibid.*

Le donataire qui s'aperçoit que tel don lui a été fait, afin que des créanciers soient frustrés, n'est pas tenu à restituer, à moins qu'il n'ait engagé ou poussé à ce que cette donation lui soit faite.

51. Incantatores, aliique ejusmodi deceptores (magi, astrologiæ judiciariæ professores, arioli, conjectores) ex pessimis quibusque artibus captantes lucrum licite servare possunt bona his mediis acquisita. *Nouvelle.*

Les enchanteurs, et autres trompeurs de cet acabit (magiciens, professionnels de l'astrologie judiciaire, diseurs de bonne aventure, devins) tirant un gain de ces détestables pratiques, peuvent garder licitement le bien ainsi acquis.

53. Possunt judices accipere munera a litigantibus, nec tenentur restituere quæ acceperint ad pronuntiandam sententiam injustam. *Vic. gén. de Paris.* Cf. *Alex. VII*, 26.

Les juges peuvent recevoir des présents des plaideurs, et ne sont pas tenus à restituer ce qu'ils ont reçu pour prononcer une sentence injuste.

58. Tam licet ex alienatione per aliquot annos censum annuum exigere, quam licet exigere censum perpetuum ex alienatione perpetua. *Cens. de Bourges de 1659.*

Il est tout aussi licite d'exiger un intérêt annuel pour une aliénation de quelques années, que d'exiger un intérêt perpétuel pour une aliénation perpétuelle.

59. Usura etsi esset prohibita judæis, non tamen christianis, lege veteri in judicialibus præceptis abolita per Christum. *Nouvelle.*

L'usure était interdite aux juifs, elle ne l'est plus aux chrétiens, car la loi ancienne, en ses préceptes judiciaires, a été abolie par le Christ.

61. Qui jurandi intentionem non habet, licet falso juret, non pejerat, etsi alio crimine tenetur, puta mendacii alicujus. *Nouvelle*, mais cf. *In. XI*, 25.

Celui qui n'a pas l'intention de jurer, et fait un faux serment, ne se parjure pas, bien qu'il commette une autre faute grave, de mensonge par exemple.

62. Qui jurat cum intentione non se obligandi, non obligatur ex vi juramenti. *Nouvelle*, cf. *Ibid.*

Celui qui jure avec l'intention de ne pas s'obliger, n'est pas tenu par l'obligation même du serment.

66. Patriarchæ et prophetæ, angeli, ipse Christus, nedum viri justi et sancti æquivocationibus sive amphibologiis et restrictionibus mentalibus usi sunt. *Nouvelle.*

Les patriarches et les prophètes, les anges, le Christ lui-même, sans parler d'hommes justes et saints ont usé d'équivoques, de paroles ambiguës et de restrictions mentales.

74. Eidem præcepto (de audiendo sacro) satisfit per reverentiam exteriorem tantum, animo licet voluntarie in aliena imo et prava cogitatione defixo. *Cens. des vic. gén. de Paris.*

On satisfait au précepte d'entendre la messe en ayant simplement la révérence extérieure, bien que l'esprit s'arrête volontairement à des pensées étrangères ou même coupables.

77. Nullus in foro conscientiæ parochiæ suæ interesse tenetur, nec ad annuam confessionem, nec ad missas parochiales, nec ad audiendum verbum Dei, divinam legem, fidei rudimenta morumque doctrinam quæ ibi in catechesibus annuntiantur et docentur.

Au for de sa conscience, nul n'est tenu de fréquenter sa paroisse ni pour la confession annuelle, ni pour la messe paroissiale ni pour y entendre la parole de Dieu, la loi divine, les éléments de la foi, la doctrine des mœurs, qui y sont prêchés dans les instructions.

78. Talem legem in hac materia nec episcopi, nec concilia provinciarum nec nationum sancire, nec delinquentes aliquibus pœnis aut ecclesiasticis censuris mulctare possunt.

Il n'y a pas de loi valable sur cette matière ni des évêques, ni des conciles provinciaux ou nationaux; ceux qui y contreviennent ne peuvent être frappés d'aucune peine ni censure ecclésiastique.

Ces deux propositions sont empruntées à des censures portées par l'Ass. du clergé de 1656.

79. Plebs virtute concilii Tridentini cogi non potest censuris et pœnis ecclesiasticis ut eat ad suam parochiam diebus dominicis ad audiendam missam (parochialem scilicet). *Nouvelle.*

Le peuple ne peut être, en vertu du concile de Trente contraint par des censures et peines ecclésiastiques d'aller à la paroisse les jours de dimanche pour y entendre la messe (paroissiale).

86. Attritio ex gehennæ metu sufficit etiam sine ulla Dei dilectione, sine ullo ad Deum offensum respectu, quia talis honesta et supernaturalis est. *Cf. la prop. 57 d'Innoc. XI.*

L'attrition produite par la seule crainte de l'enfer, sans aucun amour de Dieu, sans aucun égard à l'offense à lui faite, suffit parce qu'elle est honnête et surnaturelle.

87. Concilium Tridentinum adeo expresse definivit attritionem quæ non vivificet animam quæque supponatur sine amore Dei esse, sufficere ad absolutionem, ut anathema pronuntiet adversus negantes. *La 8e des 11 prop. censurées par 45 docteurs de la Fac. de Paris, 26 mai 1696.*

Le concile de Trente a si expressément défini qu'il suffit pour l'absolution de l'attrition qui ne vivifie pas l'âme et qui est donc supposée sans amour de Dieu, qu'il prononce l'anathème contre qui le nie.

99. Præcepto satisfacit (officii divini persolvendi) qui voluntarie labiis tantum non autem mente orat. *Nouvelle.*

Celui-là satisfait au précepte du bréviaire qui, volontairement, prie des lèvres seulement et non pas d'esprit.

Les prop. 105 à 108 relatives à l'approbation des réguliers pour la confession ne rentrent pas directement dans notre sujet.

110. Subditi possunt justa tributa non solvere. *Cens. Guim.*

Les sujets peuvent ne pas payer les impôts légitimes.

112. Si peccatores consummatæ malitiæ cum blasphemant et flagitiis se immergunt non habent conscientiæ stimulos nec mali quod agunt notitiam, cum omnibus theologis propugno eos hisce actionibus non peccare. *Censure de Sens.*

Les pécheurs dont la malice est invétérée, alors qu'ils blasphèment et se traînent dans tous les forfaits, s'ils n'ont pas alors les aiguillons de la conscience ni la connaissance du mal qu'ils font, je soutiens avec tous les théologiens, qu'ils ne pèchent pas en ces actions-là.

114. Pleraque peccata, de quibus ait Apostolus, quod *qui talia agunt regnum Dei non possidebunt*, et quæ expresse adversantur præceptis decalogi, mortalia dici possunt quoniam horum facinorum rei aut amisere omnem charitatis sensum aut exiguum retinent, ita ut ipsis omnino dominetur cupiditas. *Nouvelle.*

La plupart des péchés, dont l'Apôtre dit que *ceux qui les commettent ne posséderont pas le royaume de Dieu*, et qui vont directement contre le décalogue, peuvent être dits mortels en ce sens que ceux qui les commettent ont perdu, ou à peu près, tout sentiment de charité, en sorte que la concupiscence les domine entièrement.

115. Id tamen intelligi potest adhibito eo temperamento, ut qui plane repugnantes ac velut inviti ista perpetrassent, aut gravis mali impendentis metu aut æstu libidinis abrepti, ita ut ab istis angustiis liberati acri dolore tangerentur ob commissum peccatum, tam certo affirmari non potest excidisse illos gratia, aut incurrisse pœnam damnationis; quanquam enim hoc momento dominata sit cupiditas, brevis et transitoria potuit esse ejusmodi dominatio, qua voluntatis intima dispositio non mutatur. *Nouvelle.*

Mais il faut entendre ceci avec le tempérament suivant : Ceux qui auraient accompli ces actes en quelque sorte malgré eux, sous l'empire d'une vive crainte ou dans le feu de la passion, si bien que, sortis de ce trouble, ils seraient tout contrits du péché commis, on ne peut affirmer avec autant de certitude qu'ils sont déchus de la grâce, et qu'ils ont encouru la damnation. Encore qu'en effet au moment même la concupiscence l'ait emporté, sa domination a pu n'être que courte et transitoire et la disposition intime de la volonté n'en a pas été changée.

Sous peine de faire nier par les théologiens de l'Assemblée l'existence des circonstances atténuantes, il convient de rapporter exactement la censure qu'ils attachent à ces deux propositions. « Ces propositions, disent-ils, si elles enseignent que l'*habitus* de la divine charité peut subsister en même temps que l'on commet des péchés contre le décalogue, et signalés par l'Apôtre comme faisant perdre le royaume de Dieu, sont fausses, pernicieuses, erronées, et contraires à la parole de Dieu. Elles ouvrent la voie à excuser ou à diminuer toutes sortes de péchés. »

116. Hinc inferre debemus eum consensum qui præbetur suggestionibus pravis, cum tendit ad delectationem cogitandi tantum de re illicita, puta de ulciscenda injuria, secundum S. Augustinum non esse aliud quam veniale peccatum, licet ipse ultionis actus, cujus cogitatione animus delectatur sit pessimus et certissimum mortale peccatum. *Nouvelle.*

De là nous devons conclure que le consentement donné aux suggestions mauvaises, quand il se refère seulement au plaisir que l'on a à penser une chose illicite (par ex. la vengeance), est selon S. Augustin simple péché véniel, quand bien même l'acte de vengeance, dont la pensée réjouit l'âme, serait très coupable et très certainement péché mortel.

Le § XXX : *De regula morum et probabilitate*, énumère sous 11 propositions, 117-127, les règles de la probabilité qui ont permis aux casuistes d'arriver aux solutions antérieurement condamnées. Nous n'y insisterons pas, leur étude rentrant dans l'histoire du probabilisme. Leur critique est reprise dans la conclusion du document que nous analysons, laquelle insiste en même temps sur un point de doctrine qui tenait fort à cœur au clergé de France : la nécessité d'un commencement d'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence. Voir ATTRITION, t. I, col. 2258. La pièce se terminait par une exhortation émue adressée à tous les prêtres réguliers ou séculiers et les conjurant de réagir contre ce relâchement, qui n'a point d'appui rationnel, et qui a été condamné par l'épiscopat et le pape. Le triomphe de cette morale ferait la joie des hérétiques. Qu'on rejette donc, sans plus tarder, *inanem illam, Deoque et hominibus exosam sophisticen*, pour se tourner vers les principes d'une vraie science des mœurs.

Bossuet avait déjà préparé pour l'Assemblée de 1682 un exposé positif de la doctrine morale qu'il convenait de dresser à l'encontre de ce relâchement. Sous onze rubriques, il y résumait les enseignements de l'Église. 1. sur les préceptes affirmatifs, et d'abord ceux relatifs à la foi, l'espérance, la charité en général; 2. sur la foi; 3. sur l'espérance et la charité; 4. sur la charité envers le prochain; 5. sur la prière et l'aumône; 6. sur le sacrement de pénitence (énumération des pécheurs à qui il n'est pas permis de donner l'absolution : occasionnaires, habitudinaires, ceux qui refusent les satisfactions nécessaires); 7. sur le culte de

Dieu et l'observation des fêtes (on remarquera le passage sur la messe de paroisse); 8. sur les préceptes négatifs, et surtout ceux de la seconde table; 9. sur l'usure; 10. sur la simonie; 11. sur la probabilité. Cet exposé positif, bien que n'ayant pas été promulgué par l'Assemblée de 1700, constitue un remarquable commentaire des censures que nous venons d'étudier.

3. *Succès de la Censure.* — M. Dégert a fait remarquer avec beaucoup de force l'extraordinaire succès qu'eurent les décisions du clergé de France. Si les assemblées antérieures à celle de 1700 avaient été l'objet de véhémentes critiques, cette dernière « vit accueillir ses décisions avec une déférence unanime. Pas une voix ne s'éleva contre elle, ni en France, ni même au dehors. » *Loc. cit.*, p. 446. Nous ne suivrons pas ici les répercussions considérables qu'eurent sur la théologie morale de semblables directives. Il est incontestable qu'elles fixeront pour longtemps la physionomie de l'enseignement moral en France, et il ne serait pas difficile de relever dans des catéchismes qui étaient encore en usage il y a trente ans, des traits qui en dérivent sans aucun doute. S'il a écarté avec un peu de dureté, disons même avec un peu d'injustice, ce qu'il y avait de raisonnable dans la doctrine de la probabilité, ce code a eu du moins le mérite de couper court, et d'une manière définitive, au prurit des cas de conscience scabreux, qui est proprement la maladie des débuts du XVIIe siècle. On a apprécié de manières fort différentes l'influence qu'il a eue en France; mais il serait injuste d'appliquer à l'esprit de cette théologie morale l'épithète trop facile de janséniste. Qui se rappelle le scrupule moral qui existait encore, il y a cinquante ans, dans beaucoup de nos campagnes françaises, ne peut souscrire sans plus à l'odieuse accusation que l'on a portée parfois contre cette morale gallicane d'avoir été le fourrier de l'incrédulité.

II. EN BELGIQUE. — Les mêmes causes qui à Paris amenaient la Sorbonne à surveiller jalousement le Collège de Clermont, faisaient qu'à Louvain la Faculté de théologie exerçait un contrôle analogue sur le collège des jésuites. A plusieurs reprises l'enseignement de Lessius avait été censuré; les thèses soutenues par les élèves des jésuites étaient fréquemment de la part de la Faculté l'objet de remarques très vives. On pense bien que l'enseignement moral des pères était surveillé tout autant que leur théologie dogmatique. Comme en France, nous allons assister d'abord à la censure d'ouvrages particuliers, puis à la recherche, à travers l'œuvre immense des casuistes, de propositions hasardées, l'intervention enfin auprès de Rome pour obtenir une condamnation solennelle des opinions de la morale relâchée.

1° *L'affaire du P. Amico.* — Sur ce personnage, voir t. I, col. 1112. Le t. V de son grand ouvrage : *Cursus theologicus juxta scholasticam hujus temporis Societatis Jesu methodum*, imprimé à Douai en 1642 (peut-être déjà en 1640), contenait le traité *De jure et justitia*. Entre autres solutions on y releva celle que Pascal exploitera plus tard dans la VIIe et la XIVe *Provinciale*, et suivant laquelle on peut en certains cas tuer un ennemi qui, par la calomnie, nous ravit notre honneur. Ce qu'il y avait de plus regrettable dans la solution d'Amico, c'est qu'elle mettait en cause des religieux ou ecclésiastiques : « Il sera permis à un ecclésiastique ou à un religieux, écrivait-il, de tuer un calomniateur qui menace de publier de grands crimes de lui ou de son ordre, quand il n'y a que ce seul moyen de l'empêcher, comme si ce calomniateur est près d'en accuser cet ordre ou ce religieux publiquement et devant des personnes de considération. » Pris de scrupule le casuiste ajoutait, il est vrai : « Mais parce que je n'ai point lu cette décision dans aucun autre auteur, je ne veux pas qu'on prenne ce que je viens de dire, comme si je m'étais voulu opposer au au sentiment commun. Je ne la propose que par forme de dispute et je remets le tout au jugement du lecteur prudent. » Dans l'édition suivante, Anvers, 1649, Amico déclarait qu'il avait depuis trouvé presque dans les mêmes termes cette décision dans Pierre Navarre et dans Sayrus.

Une autre solution scabreuse fut encore relevée dans le livre d'Amico. On y lisait, paraît-il, ceci : « Non seulement il est permis de défendre ce que nous possédons actuellement, mais aussi les choses auxquelles nous avons un droit commencé et que nous espérons de posséder un jour. C'est pourquoi il est permis tant à un héritier qu'à un légataire de se défendre (en tuant) contre celui qui l'empêche injustement, ou d'entrer en possession de l'hérédité ou de percevoir les legs qui lui ont été faits. Et de même celui qui a droit sur une chaire ou sur une prébende peut user de la même défense contre ceux qui lui en empêchent injustement la possession. Néanmoins un créancier ne pourrait en faire de même contre son débiteur de son autorité privée et sans le faire venir en jugement, quand même il dirait qu'il ne le voudrait pas payer, mais il le pourrait contre ceux qui empêcheraient que le débiteur ne le payât, quand il n'y a point d'autre moyen et qu'il y a danger qu'à moins d'en venir là on ne perde sa dette par l'obstacle qu'il apportera au paiement. » Ce texte et le précédent d'après *Les Provinciales avec les notes de Wendrock* (Nicole), Leyde, 1761, t. IV, p. 44 sq.

Justement ému de ces théories, le Conseil souverain de Brabant demanda l'avis de la Faculté de théologie de Louvain. A la requête du procureur général, celle-ci, le 6 septembre 1649, censura la première proposition signalée et jugea « que cette doctrine est fausse en elle-même, et pernicieuse à tout le genre humain, tant en soi que par les diverses conséquences qu'on en peut tirer, qu'ainsi l'une et l'autre puissance, tant ecclésiastique que séculière, doivent concourir ensemble pour l'abolir. » Le 8 octobre suivant elle censurait pareillement la 2e proposition. « La doctrine contenue dans ces deux articles, disait-elle, entendue d'une défense qui va à tuer, comme toute la suite et le titre même de la section le marque assez, est non seulement fausse, mais encore pernicieuse à l'État et à tout le genre humain, et ainsi on la doit entièrement abolir. »

Les amis du casuiste auraient été bien inspirés en ne cherchant pas à défendre ces propositions hasardées qu'en fait, le 18 juin 1651, l'Index censurait à son tour et qui figureront dans la liste des thèses condamnées par Alexandre VII, (n. 17) et Innocent XI (n. 32 et 33).

2° *La censure de 1653.* — On ne saurait dissimuler que la publication de cette censure n'ait été en relation avec les vifs incidents qui marquèrent en Flandre la publication de la bulle *In eminenti* d'Urbain VIII contre l'*Augustinus*. Voir les pièces relatives à ces débats qui furent très vifs dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 251-259. Il est trop clair que la Faculté de Louvain, de même que l'archevêque de Malines, Jacques Boonen, et l'évêque de Gand, Antoine Triest, avaient fait l'impossible pour empêcher en Flandre la publication du document pontifical condamnant Jansénius. Que les jésuites soient intervenus dans la circonstance, cela semble incontestable; que la Faculté leur en ait conservé quelque animosité, cela se conçoit encore; qu'elle ait été amenée à porter sur le terrain de la morale relâchée sa vieille lutte contre la Compagnie, on le comprend également. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, il est certain que la Faculté se livra à une recherche attentive de toutes les solutions scabreuses qui se dissimulaient dans les casuistes, dont

beaucoup appartenaient à l'ordre des jésuites. De cet examen sortit une liste de 17 propositions qui fut établie dans les séances des 30 mars et 26 avril 1653. On déclara ces thèses *in praxi non tolerandas*, et l'on promulgua en même temps un avis aux confesseurs les prévenant : qu'ils n'ont pas le pouvoir de remettre les obligations relatives au paiement des dettes, qu'ils ne peuvent dispenser du pardon des injures, ni de la réparation à l'honneur du prochain, que dès lors ils ne doivent pas accorder l'absolution, si les pénitents ne se déclarent pas disposés à faire sur ces divers points tout leur devoir. On les avertissait en outre que, suivant la doctrine de Trente, ils n'avaient point pouvoir sur les cas réservés et qu'ils ne se mêlassent donc point d'en absoudre sinon dans une extrême nécessité.

Les propositions condamnées à Louvain en 1653 ont été pour la plupart reprises par les condamnations pontificales subséquentes. On citera seulement celles qui n'ont pas été textuellement remployées. Prop. 1 = 60 d'Innocent XI; prop. 2 = 61 d'In.; prop. 3, 1re partie = 50 d'In.; pour la 2e partie = 24 d'Alexandre VII; prop. 4 = 59 d'In.; prop. 6 = 44 d'In.; prop. 7 = 17 d'Alex.; prop. 8 = 52 d'In.; prop. 9 = 34 d'In.; prop. 12 = 11 d'Alex.; prop. 13 = 32 et 33 d'In.; prop. 14 = 24 d'In.; prop. 15 = avec quelque modification 2 d'Alex.; prop. 16 = 38 d'In.; prop. 17 = 64 d'In. — La prop. 5 est ainsi conçue : *Licitum est tam in judicio, quam extra judicium jurare cum restrictione mentali, non habito respectu ad intentionem ejus qui petit juramentum*, à rapprocher des prop. 27 et 28 d'Innocent XI. — La 10e : *A parato maleficium maleficio solvere licet idipsum petere.* — La 11e : *Qui apud mendicantes communicant intra dies pascales, satisfaciunt præcepto Ecclesiæ de communione annua nec tenentur illi in sua parochia communicare.* Texte dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 267-268.

L'année suivante, l'archevêque de Malines, Jacques Boonem, faisait retentir ses plaintes jusqu'à Rome, et tentait d'obtenir une condamnation des thèses censurées à Louvain. Sa lettre était adressée aux cardinaux membres du Saint-Office et répondait à une injonction assez pressante qui lui avait été faite par Rome de donner aux Pères jésuites du collège de Louvain, régulièrement approuvés et examinés, licence d'entendre les confessions des séculiers, ou sinon d'expliquer en haut lieu les causes de son refus, faute de quoi on confierait à un autre évêque le soin d'examiner et d'approuver les confesseurs en question. Sur un ton grave et triste, le vieil archevêque s'ouvrait aux cardinaux des préoccupations que lui causaient les désordres qui se glissaient dans le peuple chrétien. Il en voyait la cause principale dans « l'indulgence sans borne de beaucoup de confesseurs, laissant toute liberté à leurs pénitents sur la foi d'inventions nouvelles de certains théologiens dont l'application n'est pas de suivre la vérité évangélique, mais de trouver des excuses aux pécheurs et de couvrir leur turpitude du manteau de la probabilité, *eorum turpitudinem pallio probabilitatis obvelandum.* On est allé si loin dans cette voie, que, si l'on voulait extraire des livres et de la pratique de certains tous les insolents paradoxes à l'aide desquels on élude aujourd'hui les commandements de l'Église sur les jeûnes, les fêtes, le bréviaire, à l'aide desquels on pallie la simonie, les vengeances privées, le mensonge, le parjure, par lesquels on réduit à rien l'obligation d'éviter les occasions de péché, on expose à un péril évident de nullité la valeur et l'effet des sacrements, ce n'est pas une lettre qu'il faudrait écrire, mais un livre tout entier qu'il faudrait rédiger. » Le prélat énumérait ensuite les moyens qu'il avait cru devoir prendre pour mettre en garde les confesseurs contre ce laxisme inquiétant; il avait prescrit en particulier de refuser l'approbation à quiconque séculier, ou régulier, ne promettrait par serment de ne pas suivre en pratique les solutions relâchées, c'est-à-dire les dix-sept articles censurés par Louvain. Or les pères jésuites, dont il avait espéré que la soumission pourrait entraîner celle de tout le monde, s'étaient montrés réfractaires à l'ordonnance épiscopale; quelques-uns même avaient soutenu mordicus quelques-uns des articles en litige et tout spécialement celui-ci qu'il est permis d'absoudre des pénitents qui ne se sont confessés qu'à moitié, quand il y a grand concours de peuple, comme cela peut arriver un jour de grande fête ou d'indulgence. A raison de quoi l'évêque avait refusé l'approbation à sept pères de la Compagnie qui par ailleurs avaient fait preuve d'une science suffisante, tant qu'ils n'auraient pas prêté serment de renoncer à mettre en pratique dans la direction des consciences les articles incriminés. Prévoyant qu'ils ne prêteraient pas ce serment sans la permission de leurs supérieurs, l'archevêque avait adressé à ceux-ci copie des articles susdits. La réponse avait tardé à venir; tout ce que le prélat avait pu savoir d'un professeur du Collège théologique de Louvain, c'est que plusieurs des articles en question avaient pour auteurs des jésuites de France, mais que les Belges ne s'y conformaient pas. Les choses en étaient restées là, le prélat persistant dans son refus d'approbation, les pères se refusant à prêter le serment demandé. Si l'archevêque en agissait ainsi, ce n'était point à raison d'animosité personnelle contre la Compagnie, mais pour veiller au salut de ses ouailles, *ruinam salutis ovium mihi commissarum ab invalescente hodie laxitate quorumdam confessariorum, quam præsertim a Societate verebar, avertere.* Texte latin dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 269-270.

3° *La censure de 1657.* — Rome ne se pressait pas d'agir, et à Louvain on en montrait quelque mécontentement. La campagne des *Provinciales* attirait l'attention de l'opinion publique non seulement en France mais bien au delà des frontières. On sait que les *Petites lettres* étaient, au fur et à mesure de leur apparition, traduites en latin par Nicole sous le pseudonyme de Wendrock. Nulle part on n'observait avec plus d'attention qu'en Belgique ce *tumultus gallicus* contre la morale relâchée. Au printemps de 1657, alors que paraissaient les dernières *Provinciales*, la Faculté de Louvain se décida à faire une nouvelle démarche.

L'initiative en fut prise par Antoine Triest, évêque de Gand, qui, dans les années 1651 et suivantes, avait fait campagne aux côtés de Boonem (mort en 1655) contre la condamnation de l'*Augustinus*. Le 9 avril 1657, dans une longue lettre adressée à la Faculté, il rappelait à la docte compagnie l'action menée par l'archevêque de Malines contre le laxisme. Ce dernier avait transmis la liste des 17 propositions censurées à la Congrégation du Concile, laquelle avait répondu le 14 novembre 1654 que lesdits articles avaient été renvoyés pour examen au Saint-Office. Mais l'on attendait encore le remède qu'il eût été si urgent d'appliquer. « Entre temps en effet, les désordres s'amassent, l'audace des nouveaux casuistes ne connaît plus de bornes, et, par le fait de la prescription même, la probabilité de leur doctrine, seul appui qu'ils aient, s'affermit; la discipline ecclésiastique s'énerve, les dogmes évangéliques sont négligés, les mœurs se pervertissent, la vertu est méprisée, les vices sont couverts de prétextes spécieux, la nature corrompue les embrasse avec de plus en plus d'ardeur; ainsi peu à peu la règle d'une solide et sincère piété disparaît du cœur des fidèles. Avec certaines manières de raisonner et certains auteurs tout devient probable et licite : le mensonge la fraude, le parjure, la calomnie, l'homicide, l'usure, le vol, la simonie et les crimes mêmes que la nature a

en horreur, ne semblent plus être commis que par les ignorants et les simples d'esprit. Les personnes douées de quelque sagacité et qui veulent se livrer à ces désordres, trouvent tant de circonstances, de suppositions, de manières, de conditions, de détours pour couvrir ces manquements, et les transformer jusqu'à un certain point en des actes de vertu, qu'elles finiraient par en imposer non pas seulement aux hommes, mais à Dieu même, s'il était possible. » L'évêque envoyait donc à la Faculté une nouvelle série de propositions, en la priant de les examiner soigneusement et de noter d'une censure celles qui paraîtraient pernicieuses dans la pratique; il transmettrait lui-même le tout au Saint-Siège, en implorant le secours de celui-ci dans un péril si extrême. Texte latin dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 283-284.

Dès le 4 mai 1657, la Faculté envoyait ses jugements à l'évêque en le priant de les transmettre au pape *ut ipse manum salutarem huic tam pernicioso utrique reipublicæ malo adhibere dignetur.* Cette nouvelle liste comprend 26 propositions qui ont été reprises pour la plupart dans les censures ultérieures d'Alexandre VII et d'Innocent XI. Prop. 1 = 63 d'Innocent XI; prop. 2 = avec quelques modifications 41 d'Alexandre VII; prop. 3 = 43 et 44 d'In.; prop. 4 = 30 d'In.; prop. 5 = 18 d'Alex.; prop. 6 = 35 d'In.; prop. 7 = 2 d'In.; prop. 8 = 36 d'In.; prop. 9 = 37 d'In.; prop. 11 = 26 d'Alex.; prop. 12 = 39 d'In.; prop. 13 = 42 d'In.; prop. 14 = 40 d'In.; prop. 15 et 16 = 45 d'In.; prop. 17 = 53 d'In.; prop. 18 = 29 d'In.; prop. 19 = 18 d'In.; prop. 20 = 12 d'In.; prop. 21 = 8 d'In.; prop. 24 = 5. 6. 7 d'In. Il reste comme n'étant pas textuellement reproduites les propositions suivantes :

10. Qui cessit foro, potest sibi retinere bona quibus indiget ad sustentationem familiæ ne indecore vivat, licet debita pro quibus cedit, sint ex injustitia ex notorio delicto contracta.

Le banqueroutier peut retenir pour lui les biens dont il a besoin pour maintenir sa famille dans une situation convenable, même si les dettes, qui l'ont rendu banqueroutier, ont été contractées injustement.

22. Qui dormire nequit nisi vesperi sumpta cæna, non tenetur jejunare, immo neque in prandio collationem sumere, quamvis hoc modo isti incommodo obviare posset, quia nemo tenetur pervertere ordinem refectionum.

Celui qui ne peut dormir s'il n'a pas soupé n'est pas tenu à jeûner, ni même à placer la collation à midi, bien qu'il pût de cette manière remédier à cet inconvénient, car nul n'est tenu de changer l'ordre de ses repas.

23. Defessus ex quocumque labore licito vel illicito, v. g. cum feminis commixtione, liberatur a lege jejunii. Cf. les prop. 30 et 31 d'Alexandre VII.

Celui qui s'est fatigué à un labeur quelconque, licite, illicite ou même honteux, est exempt de la loi du jeûne.

25. Ut actio quædam sit peccaminosa, oportet ut procedat ab homine qui noscit et percipit quid boni malive in ea sit, et antequam id videat, aut animum reflectat, actio neque bona neque mala est.

Pour qu'une action soit péché, il faut qu'elle vienne d'un homme qui sache et comprenne toute sa valeur morale; avant qu'il l'ait vue, ou y ait réfléchi, l'action n'est ni bonne, ni mauvaise.

26. Auctoritas unius doctoris probi et docti reddit opinionem probabilem.

L'autorité d'un seul docteur probe et docte rend une opinion probable.

Celui qui a quelque familiarité avec les *Provinciales* reconnaîtra sans peine en ces propositions celles qui ont été persiflées par Louis de Montalte.

Le fait qu'un certain nombre des solutions censurées par Louvain en 1653 et en 1657 figurent textuellement dans les deux listes de propositions condamnées qui furent publiées par Alexandre VII en 1665 et 1666, montre, à n'en pas douter, que, malgré leur origine suspecte, la cour de Rome tint grand compte des observations présentées par la Faculté. On trouvait néanmoins en Belgique que le Saint-Siège avait été trop réservé puisque sur les quarante-trois censures de Louvain huit seulement se trouvaient adoptées par le pape Alexandre VII. L'avènement d'Innocent XI, que l'on savait peu favorable aux jésuites, parut une excellente occasion de reprendre avec le Saint-Siège des pourparlers sur le sujet de la morale relâchée. En 1677, trois théologiens de Louvain furent envoyés à Rome pour y poursuivre l'approbation par le pape des censures de Louvain auxquelles, entre temps, avait adhéré l'Université de Douai. Les docteurs Van Vianen, Christian Wolf (Lupus) et Martin Steyeart furent ainsi délégués. Si leur action à Rome n'aboutit pas à un résultat immédiat, on ne saurait contester que la décision prise par Innocent XI de censurer toute une série de propositions morales d'un évident laxisme n'ait été influencée par l'intervention de Louvain. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir les deux tableaux de concordance dressés ci-dessus. Des 65 propositions condamnées par ce pape en 1679, plus de la moitié est empruntée textuellement aux deux censures de Louvain de 1653 et de 1657, et il est vraisemblable que plusieurs autres figuraient dans la liste nouvelle que les trois délégués de la Faculté apportaient à Rome en 1677.

III. A ROME. — Au cours de cette étude, nous avons relevé à leur place chronologique les différentes interventions de la cour romaine dans le débat qui mettait aux prises les partisans de la morale sévère et les nouveaux casuistes. Il suffira de marquer ici les principales, en distinguant diverses catégories. Il faut d'abord tenir compte des mises à l'index ou des censures personnelles qui frappèrent certaines publications; en second lieu il faut signaler surtout les trois actes si importants par lesquels les papes Alexandre VII Innocent XI, et Alexandre VIII remirent un peu de clarté dans le monde si troublé de la théologie morale. Nous nous sommes interdit de traiter ici la question du probabilisme, autrement il y aurait à tenir compte en dernier lieu de l'action énergique entreprise par Innocent XI pour contenir dans de justes limites la doctrine de la probabilité, accusée par beaucoup de gens, à tort ou à raison, d'être responsable des excès des nouveaux casuistes.

1° *Condamnations isolées.* — Parmi les très nombreuses condamnations qu'il faudrait ici relever, il en est beaucoup d'antérieures à la crise aiguë dont nous avons esquissé les principaux épisodes.

Dénoncés par Bañez en 1597, les *Aphorismi confessariorum* publiés par le P. Emmanuel Sa, S. J., en 1595 avaient été mis à l'Index par décret du 7 août 1603, pour quelques propositions qui s'écartaient des opinions reçues par les théologiens. Le même décret du 7 août 1603 mettait à l'Index la *Summa theologiæ moralis* du P. Henri Henriquez, S. J., parue à Venise de 1591 à 1600. En 1605 était condamnée une *Summula casuum conscientiæ* qu'avait compilée d'après les cours du célèbre Maldonat, et sans beaucoup d'intelligence, le minime Martin Codognat. Les années suivantes voyaient la censure de recueils de cas dus à Nicodème de Florence, O. M., à Charles Baucio (del Balzo) prêtre séculier, à Pellegrinus Poleta. Le 26 octobre 1640, c'était le tour des trois ouvrages du P. Bauny, S. J. : t. I de la *Theologia moralis*, la *Somme des péchés*, et la *Pratique du droit canonique.* Amico attendrait jusqu'au 18 juin 1651 pour voir mettre à l'Index le t. v de son *Cursus theologicus juxta scholasticam hujus temporis Societatis Jesu methodum*, paru depuis une dizaine d'années; le même jour était censuré le *Manuale regularium* du P. François Pellizarii, paru à Venise en 1647, pour ce qu'avaient de trop relâché certaines maximes éparses

dans cet ouvrage. Mais antérieurement avait été condamnées, en 1646, les *Selectæ et practicæ disputationes de rebus in administratione sacramentorum, præsertim eucharistiæ et pœnitentiæ passim occurentibus* du prêtre séculier espagnol Jean Sanchez, qu'il ne faut pas confondre avec le jésuite Thomas Sanchez. L'an 1654, trois ouvrages de casuistique composés par des théatins étaient encore condamnés : celui de Marc Vidal, intitulé *Arca vitalis*, Venise, 1650; les *Quæstiones morales et legales* d'Angelo Maria Verriceli, Venise, 1653; la *Sacra moralis doctrina* de Zacharia Pasqualigo, Venise, 1650. Si les dominicains alors tout puissants au Saint-Office censuraient très volontiers les ouvrages provenant d'autres familles religieuses, ils se montraient également sévères à l'endroit de ceux des leurs, qui cédaient aux entraînements de la nouvelle casuistique. C'est ainsi que furent déférées à l'Inquisition les *Illustriores disquisitiones* du dominicain Vincentius Candidus à cause de certaines propositions relâchées. L'ouvrage ne fut pas mis à l'Index, mais désapprouvé par le général de l'ordre. Au même moment le cistercien Caramuel, bien qu'il fût consulteur de l'Inquisition, était lui aussi mis en cause. On recula il est vrai, devant la condamnation de la *Theologia moralis fundamentalis*, parue à Francfort en 1651 et à Rome en 1656, mais on suggéra des corrections importantes. Plus tard François Verde, chanoine de Naples, ayant défendu plusieurs des positions de Caramuel, verra mettre à l'Index en 1664 ses *Theologiæ fundamentalis Caramuelis positiones selectæ novitatis singularitatis et improbabilitatis frustra appellatæ*, Lyon, 1662; en même temps était condamné l'*Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate* de Caramuel, paru à Lyon en 1663.

Sur ces diverses condamnations voir Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 309-319; p. 501 sq.

Durant les années suivantes, les polémiques pour ou contre la « nouvelle morale » ont suscité de très nombreux ouvrages, non plus traités doctrinaux, mais écrits de circonstances. Plusieurs d'entre eux seront condamnés à Rome. Il n'est pas inutile de faire remarquer que la censure de livres de ce genre ne donne pas les mêmes indications que celle d'ouvrages composés *ex professo* sur une matière déterminée. Ce que l'autorité suprême condamne, ce peut être le fond même du livre, ou au contraire la forme polémique qu'il a prise. La censure peut vouloir tout simplement attirer l'attention sur le caractère inutile et dangereux de luttes qui étalent aux yeux du grand public des problèmes dont la solution demande un peu plus de mystère. Sous le bénéfice de ces remarques, il n'est pas inutile d'observer que Rome s'est efforcée, lors du déchaînement de la querelle du laxisme, de tenir la balance égale entre les adversaires. La *Théologie morale des jésuites* figure dans l'Index de 1681, aussi bien que les *Provinciales*. (On a fait remarquer cependant que la traduction latine de Nicole n'a jamais été censurée. Reusch, *ibid.*, p. 487.) D'autre part les plus célèbres parmi les réponses qui furent faites aux *Petites lettres* furent également condamnées. Ce fut le cas de l'*Apologie* du P. Pirot, frappée par un décret spécial de l'Inquisition le 21 août 1653. Ce fut le cas de deux ouvrages du P. Honoré Fabri, l'*Apologeticus doctrinæ moralis societatis Jesu*, condamné en 1672 et les *Notæ in notas W. Wendrockii ad Ludovici Montaltii litteras et in disquisitiones Pauli Irenæi*, publiées sous le pseudonyme de Strubrock, et censurées en 1678. On est plus étonné de la condamnation des *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe* publiées sous le voile de l'anonyme par le P. Daniel en 1694 et dont la traduction latine fut censurée par l'Inquisition en 1703.

Quant à la sentence qui frappa l'*Opusculum* de Guimenius (Mathieu de Moya), nous avons dit plus haut, col. 56, à quel imbroglio elle avait donné lieu. Alexandre VII n'avait cassé le jugement de la Sorbonne sur l'*Opusculum* que pour des raisons étrangères à la querelle du laxisme. Personnellementil était indigné du livre. Suivant le cardinal de Retz, il avait déclaré qu'il ferait voir à toute la chrétienté qu'il n'y avait personne au monde plus éloigné que lui de la défense de cet ignorant et de ce scélérat. Chantelauze, *Le Cardinal de Retz*, p. 311. Plusieurs des propositions condamnées en 1665 (les n. 2, 9, 19, 25, 26) sont directement empruntées à la censure de Paris. Le pape aurait voulu condamner spécialement le livre; diverses influences empêchèrent cet éclat et l'opuscule fut seulement mis à l'Index par décret du 10 avril 1666. D'ailleurs l'Inquisition allait reprendre l'affaire et, le 12 septembre 1675, elle condamnait à nouveau l'ouvrage. Mais on était au plus fort de la réaction contre la morale relâchée; ces mesures ne semblaient pas suffire. Innocent XI, le 25 septembre 1680, signait un bref où il rappelait les deux condamnations antérieures et regrettait que, ce nonobstant, « plusieurs personnes oublieuses de leur propre salut continuassent à retenir ce livre et à mettre en pratique quelques-unes de ses maximes. » Il infligeait donc à l'*opuscule* une nouvelle condamnation, interdisait d'une manière formelle de l'imprimer, le copier, le lire, le retenir, et d'en user, et cela à tous les chrétiens de quelque dignité qu'ils fussent, sous peine d'excommunication à encourir *ipso facto*, sans autre déclaration, et spécialement réservée au souverain pontife. Quiconque posséderait ce livre, devrait, sitôt connue la sentence pontificale, le remettre entre les mains des ordinaires ou des inquisiteurs, lesquels prendraient soin de le livrer au feu ». Texte latin dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 353.

Moya se soumit très humblement à cette condamnation par une lettre adressée au pape. Vainement d'ailleurs offrit-il de rééditer son œuvre en signalant les censures dont avaient été l'objet diverses propositions. Il n'y fut pas autorisé, et les *Selectæ quæstiones ex præcipuis theologiæ moralis tractatibus*, qu'il avait fait paraître à Madrid en 1670, furent également mises à l'Index par décret du 11 mars 1704. Sommervogel, *op. cit.*, t. V, col. 1355.

2° *Les propositions condamnées par Alexandre VII.* — C'est dans le cadre des controverses passionnées qu'avait suscitées la « morale des nouveaux casuistes » qu'il faut replacer les propositions condamnées en 1665 et 1666 par le pape Alexandre VII. Voir ci-dessus col. 58, et pour le détail des censures, t. I, col. 730-747.

3° *Les propositions condamnées par Innocent IX.* — 1. *Origines.* — Les précisions que nous avons données ci-dessus sur la campagne menée par la Faculté de théologie de Louvain contre la morale relâchée expliquent très suffisamment les origines de cette condamnation, sans qu'il faille chercher à cet acte des dessous inavouables. Saisie par l'une des facultés de théologie les plus en vue d'un débat qui dure depuis cinquante ans, la cour romaine se prononce sur lui en toute indépendance et conformément aux règles fondamentales du christianisme le plus authentique. Il serait vraiment odieux de vouloir saisir sous un acte aussi solennel les menées occultes du parti janséniste. Certains apologistes à outrance des casuistes mis en mauvaise posture par le décret d'Innocent XI (on pense ici à l'abbé Maynard et à ceux qui se sont trop facilement inspirés de lui) auraient bien dû réfléchir que la tactique employée par eux est précisément celle qu'ils reprochent, avec tant de raison, aux partisans de l'évêque d'Ypres. Les cinq propositions de l'*Augustinus* sont à prendre dans leur sens obvie, quelles

qu'aient été les intentions profondes de Jansénius; semblablement les soixante-cinq thèses condamnées par Innocent XI sont à prendre telles quelles, quoi qu'il en soit des intentions des casuistes qui les ont avancées, des circonstances atténuantes qu'on peut invoquer en faveur de ceux-ci, des influences mêmes qui auraient pesé sur la rédaction du document officiel. Au « modernisme moral » qui ne laissait pas d'être inquiétant en ce milieu du XVIIe siècle, Rome signifiait délibérément son congé.

2. *Le texte de la censure.* — A vrai dire l'acte, du 2 mars 1679 n'est pas un acte personnel du souverain pontife, c'est néanmoins une des expressions les plus solennelles du magistère ecclésiastique ordinaire. En présence du pape et par son ordre, le Saint-Office condamnait soixante-cinq propositions relatives à la morale. Cette liste est précédée d'un court préambule, qui rappelle l'acte analogue accompli par Alexandre VII, dont celui-ci se présente comme la continuation. Le pape a soumis à l'examen de plusieurs théologiens et aux membres du Saint-Office un certain nombre de propositions extraites de divers livres ou thèses, dont quelques-unes sont tout à fait nouvelles. « Après mûre discussion, après avoir entendu les *vota* des cardinaux et des théologiens, et avoir bien pesé toutes choses, le pape statue et décrète que les propositions suivantes et chacune d'entre elles, comme elles sont ci-dessus couchées, doivent être condamnées et prohibées tout au moins comme scandaleuses et pernicieuses dans la pratique, comme Sa Sainteté en effet les prohibe et les condamne. Quant aux autres propositions qui ne sont point exprimées ici mais qui ont pu être signalées ou pourront l'être à Sa Sainteté, on n'en tend nullement les approuver par le fait même. » (On a vu par un texte cité plus haut, col. 55, que cette précaution n'était pas inutile). La liste des propositions censurées se termine par une sanction contre ceux qui, de quelque condition, état ou dignité qu'ils fussent, se permettraient de défendre, en bloc ou en détail, l'une ou l'autre de ces maximes, d'en traiter en public ou en particulier, d'en prêcher, *sauf pour les attaquer*. Les contrevenants seraient frappés d'une excommunication *latæ sententiæ* réservée au pape. Ceci pour l'enseignement théorique. En même temps l'acte officiel interdisait à tous les chrétiens, en vertu de la sainte obéissance, de mettre en pratique les susdites directives. Il se terminait par un appel à la charité spécialement adressé aux théologiens. Le Saint-Père leur commandait au nom de la sainte obéissance, de s'abstenir dans leurs livres, leurs thèses, leurs prédications, de toute censure proprement dite, de toute récrimination injurieuse, contre les propositions encore librement controversées entre catholiques, jusqu'à ce qu'un jugement eût été porté par le Saint-Siège sur ces propositions.

Après la longue étude que nous venons de faire, il serait fastidieux de relever pour chacune des propositions les censures antérieures, d'un ordre plus ou moins élevé, dont elle avait déjà été frappée. Comme on l'a déjà fait remarquer, les censures de Louvain ont été abondamment utilisées, mais il y aurait lieu de tenir compte des censures de Sorbonne et des divers actes du clergé de France; il pourrait même être assez piquant de signaler les passages des *Provinciales* qui visent plusieurs des textes censurés. Nous ne rechercherons pas non plus la source première d'où sont dérivées les propositions incriminées. Étant donnée l'habitude qu'eurent de très bonne heure les casuistes de se piller les uns les autres, ce travail minutieux risquerait de laisser bien des mécomptes. Amadæus Guimenius n'avait pas complètement tort quand il recherchait fort avant dans le passé des parrains aux thèses les plus risquées de la casuistique. L'acte pontifical du 2 mars 1679, en s'abstenant de mettre en cause aucune personne, en n'incriminant aucune famille religieuse, a rendu le plus grand service à la morale chrétienne. Il a remis la question du laxisme sur son véritable terrain.

Ces remarques faites, qui ont leur intérêt, voici la série des propositions condamnées par le Saint-Office. Le texte latin d'après Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 348-351, collationné avec celui de Viva, *Damnatarum thesium theologica trutina*, édit. de 1711. Viva a cherché à préciser les sources où ont puisé les rédacteurs de la liste pontificale. Mais ses renseignements sont souvent incomplets et parfois inexacts. Le texte aussi dans Denzinger-Bannwart, n. 1151-1216.

1. Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabile tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis.	Il n'est pas interdit, dans l'administration des sacrements, de suivre l'opinion moins probable sur la valeur du sacrement, en laissant la plus sûre, sauf si cela est interdit par la loi, une convention, ou qu'il n'y ait péril de faire courir un très grave dommage. Ainsi n'est-il pas permis d'user d'une opinion seulement probable dans la collation du baptême et de l'ordination sacerdotale ou épiscopale.
2. Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.	J'estime probable qu'un juge peut juger suivant une opinion même moins probable.
3. Generatim dum probabilitate sive intrinseca, sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.	En général, quand nous agissons en nous fiant à une probabilité soit intrinsèque soit extrinsèque, si faible qu'elle soit, pourvu qu'elle reste dans les limites de la probabilité, nous agissons toujours prudemment.
4. Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili.	L'infidèle est excusé du péché d'infidélité, qui ne croit pas, conduit qu'il est par une opinion moins probable.

Ces propositions, qui doivent être soigneusement discutées, si l'on veut établir le sens de la condamnation, seront étudiées plus utilement à l'art. PROBABILISME. Qu'il suffise de remarquer ici que leur condamnation a pour but de contenir dans une juste limite l'usage de la doctrine de la probabilité. Il y a intérêt à les rapprocher des propositions 6, 35, 44, qui s'expriment sur certains cas particuliers de cette théorie. On notera enfin que, tout en étant sévère à l'endroit du probabilisme, la sentence romaine de 1679 l'est beaucoup moins que l'Assemblée du clergé de France de 1700.

5. An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus.	Celui-là pèche-t-il mortellement qui ne ferait un acte d'amour de Dieu qu'une fois dans sa vie, nous n'osons pas le définir.
6. Probabile est ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare præceptum charitatis erga Deum.	Il est probable que le précepte de la charité envers Dieu n'oblige même pas par soi à la rigueur tous les cinq ans.
7. Tunc solum obligat, quando tenemur justificari, et non habemus aliam viam qua justificari possumus (possimus, *Viva*).	Il oblige seulement quand nous sommes tenus de nous mettre en état de grâce et que nous n'avons pas d'autre moyen pour le faire.

Ces trois propositions sont à rapprocher de la première condamnée par Alexandre VII. Sur l'obli-

gation de faire des actes d'amour de Dieu, voir CHARITÉ, t. II, col. 2251 sq.

8. Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest quis (*Viva supprime* quis) appetitus naturalis suis actibus frui.

Manger et boire jusqu'à satiété et pour le seul plaisir n'est pas un péché, pourvu que cela ne fasse pas tort à la santé, parce que n'importe quel appétit naturel peut licitement jouir de ses actes.

On remarquera que la proposition ne spécifie pas qu'il s'agisse de péché mortel ou véniel. Pour l'interprétation à donner à cette censure, voir GOURMANDISE, t. VI, col. 1520 sq.

9. Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum, omni penitus caret culpa, ac defectu veniali.

L'acte du mariage accompli exclusivement pour la volupté (qu'on y trouve) ne saurait aucunement constituer une faute même vénielle.

Cette proposition va directement contre l'enseignement le plus clair que saint Augustin ait transmis à la tradition chrétienne. Elle témoigne que les casuistes qui en sont les auteurs prétendaient dirimer la question délicate que soulève l'union de l'homme et de la femme beaucoup plus par les procédés de la dialectique que par l'appel à la tradition. Il n'y a pas lieu pourtant de donner à la contre-partie de la proposition censurée une rigueur inutile; il est bien entendu que l'acte visé est celui qui est fait exclusivement *ob solam voluptatem*. Pour le détail, voir ÉPOUX (*Devoirs des*), t. V, col. 375.

10. Non tenemur proximum diligere actu interno et formali.

Nous ne sommes pas tenus d'aimer le prochain d'un acte intérieur et formel.

11. Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.

Nous pouvons satisfaire au précepte d'aimer le prochain tout simplement par des actes extérieurs.

Les deux propositions se complètent. La seconde met en relief la doctrine de certains casuistes que nous avons déjà rencontrée et qui est plus clairement signalée par la 21e censure de l'Assemblée du clergé de 1700. Sur l'obligation de l'acte intérieur de charité envers le prochain, voir CHARITÉ, t. II, col. 2258.

12. Vix in sæcularibus invenies etiam in regibus superfluum statui, et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui.

On trouverait difficilement chez des séculiers même chez des rois, du superflu; dès lors personne, ou à peu près, n'est tenu à faire l'aumône, puisque l'on n'est tenu de la faire que de son superflu.

Viva se donne beaucoup de peine pour montrer que cette proposition si vivement attaquée par la *VIe Provinciale*, qui l'a trouvée dans Vasquez, n'a pas dans cet auteur, où elle se lit en propres termes, le sens qui est ici condamné; il fait état surtout de ce que Vasquez ne parle pas du *superfluum statui præsenti* mais du *superfluum statui mutando*. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Vasquez eût mieux fait d'employer d'autres formules, et de laisser au mot *superflu* son sens obvie. Sur l'obligation de l'aumône, cf. t. I, col. 2653 sq.

13. Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex disciplina (*Viva*, displicentia) personæ sed ob aliquod temporale emolumentum.

Si on le fait avec la modération requise, on peut, sans pécher mortellement, s'attrister de la vie de quelqu'un, se réjouir de sa mort, la souhaiter d'un désir inefficace, non certes en considération de la personne, mais à cause de quelque avantage temporel (qui vous en reviendrait).

14. Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis hæreditas.

Il est permis de désirer d'une manière absolue la mort de son père, non point pour le mal du père, mais pour le bien de celui qui la désire, parce que cette mort rapporte à celui-ci un riche héritage.

15. Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas.

Il est permis à un fils de se réjouir d'un parricide qu'il aurait commis en état d'ivresse, à cause des grands biens que lui apporte l'héritage qui fut la conséquence du crime.

On a peine à croire que le prurit de raisonner ait pu mener des casuistes jusqu'à la troisième de ces propositions. Il faut d'ailleurs y voir beaucoup plutôt des exercices scolaires sur les théories du *volontaire indirect* et de la *direction d'intention* que la solution de cas de conscience réels. Du moins la condamnation portée contre ces thèses, dont la dernière est une pure infamie, a pour but de mettre en garde contre une méthode qui, poussée à bout, en arrive à de telles conclusions.

16. Fides non censetur cadere sub præceptum speciale et secundum se.

La foi n'est pas censée tomber sous un précepte particulier.

17. Satis est actum fidei semel in vita elicere.

Il suffit de faire un seul acte de foi dans sa vie.

18. Si potestate publica quis interrogetur fidem ingenue confiteri, ut Deo et fidei gloriosum consulo, tacere, ut peccaminosum per se, non damno.

Si une autorité publique nous interroge sur notre croyance, je conseille, comme glorieux à Dieu et à la foi, de confesser ingénument sa croyance, mais je ne condamne pas comme peccamineux en soi le fait de se taire.

Pour ce qui concerne les deux premières censures, se reporter à ce qui est dit de la 1er proposition condamnée par Alexandre VII; il n'est pas interdit de supposer que la troisième censure, relative à l'obligation de confesser sa foi, quand l'on est interrogé par une autorité publique, n'ait quelque rapport avec les controverses soulevées par certains modes d'apostolat aux Indes et en Chine. C'est à ce point de vue *historique* qu'il conviendrait de le discuter, beaucoup plus qu'au point de vue strictement théologique auquel se place Viva.

19. Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.

La volonté ne peut faire que l'assentiment de foi soit plus ferme en lui-même que ne le mérite le poids des motifs qui déterminent cet assentiment.

20. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem.

Dès lors quelqu'un peut prudemment répudier l'assentiment surnaturel qu'il avait antérieurement donné.

21. Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo formidine qua quis formidet ne non sit locutus Deus.

L'assentiment de foi, surnaturel et utile au salut, peut exister avec une connaissance seulement probable de la révélation, et même avec la crainte que Dieu n'ait pas parlé.

22. Non nisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.

Seule la foi en un seul Dieu est nécessaire de nécessité de moyen, la foi explicite à un Dieu rémunérateur ne l'est pas.

23. Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit.

La foi au sens large du mot, qui vient du témoignage des créatures ou d'un motif semblable suffit à la justification.

Sur toutes ces questions et spécialement sur le sens précis et historique de la proposition 23 condamnée ici, voir INFIDÈLES (*Salut des*), t. VII, col. 1792-1797, où l'on a fait remarquer, avec beaucoup de justesse et contre Viva, que ces solutions dangereuses viennent de Ripalda, à travers Estrix, et que leur condamnation a été poursuivie par la Faculté de Louvain; voit aussi l'art. FOI, t. VI, et spécialement col. 88 sq., *Fermeté de la foi;* col. 98 sq., *Motif essentiel et spécifique de la foi.*

24. Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia, propter quam velit, aut possit damnare hominem.

Appeler Dieu en témoignage d'un mensonge léger n'est pas une irrévérence telle que Dieu veuille ou puisse, à cause d'elle, damner un homme.

25. Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis.

Quand il y a une raison, il est permis de jurer (extérieurement) sans avoir (intérieurement) l'intention de jurer, qu'il s'agisse de choses graves ou légères.

26. Si quis, vel solus, vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocunque alio fine, juret se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud quod non fecit, vel aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus.

Si quelqu'un, soit seul, soit devant d'autres personnes, soit qu'on l'interroge, soit qu'il agisse de lui-même, qu'il le fasse pour s'amuser ou pour tout autre motif, jure qu'il n'a point fait une chose, qu'il ait faite en réalité, en sous-entendant intérieurement quelque autre chose qu'il n'a pas faite, ou quelque circonstance, qui ne s'est pas rencontrée, ou quelque autre addition, qui soit vraie, il ne ment pas en réalité et il n'est pas parjure.

27. Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa.

Il peut y avoir des raisons justes d'user de ces amphibologies, quand, par exemple cela est nécessaire ou utile pour défendre sa vie, son honneur, ses biens, ou pour faire quelque acte de vertu, en sorte que la dissimulation de la vérité puisse être censée utile ou à conseiller.

28. Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali præstare juramentum quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis quia non tenetur fateri crimen occultum.

Celui qui a obtenu, grâce à des recommandations ou à des présents, une magistrature ou un emploi public pourra prêter avec une restriction mentale le serment que la volonté du prince exige de ceux qui entrent en charge, sans avoir égard à l'intention de celui qui exige le serment, parce qu'il n'est pas tenu d'avouer un crime occulte.

Les cinq propositions censurées vont contre la religion du serment. Leurs parrains ont oublié que dans les cas où l'on fait intervenir Dieu comme témoin de ce que l'on assure ou de ce que l'on promet, ce n'est plus seulement la vertu de justice qui est intéressée, mais celle de religion. Ils ont spéculé sur les raisons plus ou moins plausibles qui pouvaient excuser jusqu'à un certain point l'entorse donnée à la vérité, sans avoir égard au fait qu'appeler Dieu en témoignage d'un mensonge même léger est toujours une grave irrévérence. Les palliatifs que la *restriction mentale* est censée apporter au mensonge ne sont pas de mise quand Dieu est en question. On remarquera que la condamnation portée contre les n. 26, 27, 28 ne vise pas *de soi* toute restriction mentale, mais celle-là seulement qui intervient dans un serment. Pour comprendre pleinement le sens de la prop. 28, il faut supposer, comme le fait Viva, que le serment exigé des officiers entrant en charge spécifiait que les titulaires n'étaient pas arrivés à l'emploi en question par des moyens illicites. Des casuistes complaisants supposaient, pour excuser leur faux serment, prêté avec une restriction mentale qu'ils n'étaient pas obligés par le refus du serment, d'avouer un crime occulte. On remarquera que l'Assemblée du clergé de 1700 est plus sévère que la censure pontificale à l'endroit de la restriction mentale, voir prop. 66, ci-dessus, col. 62, n. 66 et le très sévère réquisitoire de Bossuet sur cette matière. Pour la doctrine, voir RESTRICTION MENTALE.

29. Urgens metus est causa justa sacramentorum administrationem simulandi.

Une crainte grave est une cause suffisante pour simuler l'administration des sacrements.

Viva rapporte un certain nombre de cas plus ou moins chimériques imaginés par certains moralistes. Jean Sanchez par exemple suppose le cas d'un prêtre menacé de mort par un hérétique s'il ne consacre tout le pain d'une boulangerie; il pourrait, répond-il, prononcer les paroles de la consécration sans avoir l'intention de consacrer. Un confesseur pourrait de même, sans avoir l'intention d'absoudre, réciter la formule d'absolution sur un pécheur mal disposé et qui le menacerait. Ces pratiques sont formellement réprouvées par Innocent XI. Les sacrements sont choses trop saintes pour qu'il soit ainsi permis, pour quelque raison que ce soit, de les tourner en dérision. Voir INTENTION, t. VII, col. 2271.

30. Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter hæc ignominia vitari nequit; idem quoque dicendum si quis impingat alapam vel fuste percutiat, et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat.

Il est permis à un homme d'honneur de tuer un agresseur qui s'efforce de le calomnier, s'il n'a pas d'autre moyen d'éviter cette ignominie; autant faut-il en dire du fait de tuer qui lui a donné un soufflet et l'a frappé d'un bâton, même si l'agresseur s'enfuit après le soufflet ou le coup de bâton.

31. Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei.

Régulièrement parlant, je puis tuer un voleur pour conserver un louis d'or.

32. Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quæ actis possidemus, sed etiam ad quæ jus inchoatum habemus et quæ nos possessuros speramus.

Il est permis de défendre, en tuant l'agresseur, non seulement ce que nous possédons en fait, mais encore ce à quoi nous avons un droit commencé, et que nous espérons posséder.

33. Licitum est tam hæredi quam legatario, contra injuste impedientem ne vel hæreditas adeatur vel legata solvantur, se taliter defendere : sicut et jus habenti in cathedram, vel præbendam, contra earum possessionem injuste impedientem.

Il est licite d'employer le même genre de défense tant à un héritier qu'à un légataire contre quiconque veut l'empêcher d'entrer en possession de l'héritage ou des legs; c'est vrai aussi de celui qui a un droit à une chaire ou une prébende contre qui veut injustement l'empêcher d'en prendre possession.

On reconnaît ici les thèses sur l'homicide et la légitime défense reprochées au P. Airault par la Sorbonne, au P. Amico par Louvain, dont Pascal a tiré le parti que l'on sait, et dont il est douloureux d'avoir à faire remonter la paternité jusqu'à Lessius. Voir t. IV, col. 230. Les rapprocher des propositions 17 et 18 censurées par Alexandre VII. C'est par pudeur, je pense, que la censure pontificale n'a pas mentionné l'absurde cas de conscience relatif au religieux qui tue sa maîtresse pour empêcher qu'il soit porté atteinte à l'honneur de son ordre. Cf. *supra*, col 54.

34. Licet procurare abortum ante animationem fœtus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur.

Il est permis de procurer l'avortement, avant que le fœtus soit animé, pour éviter à une fille devenue enceinte la mort ou le déshonneur.

35. Videtur probabile, omnem fœtum, quamdiu in utero est, carere anima rationabili, et tunc primum incipere eamdem habere cum paritur, ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi.

Il semble probable que le fœtus, tant qu'il est dans le sein maternel, n'a pas d'âme raisonnable, et qu'il ne l'a qu'au moment de l'enfantement; dès lors on peut dire que l'avortement n'est jamais un homicide.

Sur les théories philosophico-médicales qui ont permis de lâcher une thèse aussi énorme (Viva dit *deliramentum*) que celle qui est exprimée par la proposition 35, voir ANIMATION, t. I, col. 1311. Il convient donc de la juger non point avec nos idées modernes, mais suivant les manières de penser du XVIIe siècle. Sur le caractère criminel des manœuvres abortives, voir t. I, col. 2647. Mais il n'est pas hors de propos de faire remarquer que la censure de cette thèse touche également à la condamnation du probabilisme échevelé. Du fait qu'une opinion avait quelque chance de probabilité théorique, certains casuistes, *sans prendre garde aux intérêts des tiers*, en tiraient aussitôt les conséquences extrêmes : il est probable que le fœtus n'est pas animé avant la naissance, donc en aucun cas l'avortement n'est un homicide.

36. Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.

Il est permis de prendre, non seulement dans le cas de nécessité extrême, mais même dans celui de nécessité simplement grave.

37. Famuli et famulæ domesticæ possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario quod recipiunt.

Les gens de maison peuvent dérober secrètement à leurs maîtres pour arrondir leurs gages, s'ils les jugent inférieurs au travail qu'ils ont à fournir.

38. Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcumque sit magna summa totalis.

On n'est pas tenu sous peine de péché mortel à restituer ce que l'on a pris par de petits vols, quelque grande que soit en définitive la somme dérobée.

39. Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.

Celui qui excite ou pousse une autre personne à causer un grave dommage à un tiers n'est pas tenu à restitution pour le dommage ainsi causé.

On reconnaît sans peine quelques-unes des thèses si vivement attaquées dans les *Provinciales*, et condamnées antérieurement par la Sorbonne lors de l'affaire du P. Bauny. Il n'y a pas lieu d'y insister : sur la *compensation occulte*, voir t. III, col. 601, sur l'obligation même de restituer et les causes qui peuvent en dispenser, voir l'article spécial.

40. Contractus *Mohatra* licitus est, etiam respectu ejusdem personæ et cum contractu retrovenditionis prævie inito cum intentione lucri.

Le contrat *Mohatra* est licite même quand il se fait à l'égard de la même personne, avec clause préalable de revente, dans une intention de lucre.

41. Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda, et nullus sit, qui non majoris faciat pecuniam præsentem quam futuram, potest creditor aliquid ultra sortem a mutuario exigere et eo titulo ab usura excusari.

Une somme en espèces sonnantes étant plus précieuse qu'une somme en espérance, n'y ayant personne qui ne préfère une somme présente à une somme future, le prêteur peut exiger de son débiteur quelque chose en plus de la somme prêtée, et être excusé d'usure à ce titre.

42. Usura non est dum ultra sortem aliquid exigitur tanquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solum si exigatur tanquam ex justitia debitum.

Il n'y a point usure à exiger quelque chose en sus de la somme prêtée à titre de reconnaissance bienveillante, mais seulement à l'exiger comme dû en justice.

Les trois propositions condamnées, qu'il faut rapprocher de la 42e prop. d'Alexandre VII, cherchaient à trouver des titres nouveaux pour justifier le prêt à intérêt que ni la législation civile, ni le droit ecclésiastique ne distinguaient encore de l'usure. Il est incontestable que les titres invoqués avaient quelque chose d'un peu enfantin, au moins dans l'apparence. On semblait vouloir respecter exclusivement la lettre du droit et on en violait ouvertement l'esprit. Le contrat *Mohatra*, d'ailleurs condamné par la législation civile française, était une de ces ruses cousues de fil blanc. Le prêteur, au lieu de donner immédiatement à l'emprunteur la somme dont celui-ci avait besoin, lui cédait par un marché fictif et à crédit une marchandise à un prix déterminé, deux cents écus par exemple, et la lui rachetait aussitôt cent cinquante, qu'il comptait à l'emprunteur moyennant une obligation à terme de deux cents qui était censée représenter la valeur de la marchandise achetée, qui représentait en réalité la somme prêtée, cent cinquante, augmentée des intérêts usuraires cinquante. On se flattait par là d'être en règle avec la loi civile, la loi ecclésiastique et même avec sa conscience. A l'article PRÊT A INTÉRÊT, on reprendra l'historique de cette question de l'usure, qui est fort compliquée. On a vu plus haut que, dès 1700, Bossuet, si sévère à l'endroit de la morale relâchée, jugeait impossible de faire respecter dans la pratique les décisions des moralistes sévères.

43. Quidni non nisi veniale sit detrahentis auctoritatem magnam sibi noxiam falso crimine eludere ?

Pourquoi ne serait ce pas simplement péché véniel que détruire par une calomnie l'autorité grande de quelqu'un qui vous attaque ?

44. Probabile est non peccare mortaliter qui imponit falsum crimen alicui (*Viva* alteri) ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit (*Viva* est) probabile, vix ulla (*Viva supprime*) erit opinio probabilis in theologia.

Il est probable que celui-là ne pèche pas mortellement qui impute une fausse accusation à quelqu'un pour défendre sa cause ou son honneur. Si cela n'est pas probable, il n'y aura sans doute point d'opinion probable.

Les deux propositions disent sensiblement la même chose. Leurs auteurs assimilaient le cas de celui qui est injustement calomnié ou attaqué au cas de légitime défense. On peut, de l'aveu de tous, repousser par la force un injuste agresseur; mais un coup de langue est en somme moins dangereux qu'un coup d'épée, donc à plus forte raison peut-on se défendre contre un injuste agresseur en le calomniant. C'est toujours le même procédé, déjà signalé pour les propositions 30 sq., et pour les propositions 17 et 18 d'Alexandre VII. Remarquer ici encore une donnée importante relative à la théorie de la probabilité.

45. Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tanquam pretium sed duntaxat tanquam motivum conferendi vel efficiendi vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali, aut e contra.

Donner une chose temporelle pour un bien spirituel n'est pas simonie quand on ne donne pas la chose temporelle comme prix de l'autre, mais seulement comme un motif de le conférer ou de l'accomplir, ou même quand la chose temporelle est seulement une compensation gracieuse pour le bien spirituel ou *vice-versa*.

46. Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit principale motivum dandi

Cela serait encore vrai, même si la chose temporelle était le motif principal de

spirituale, immo etiam sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris æstimetur quam res spiritualis.

donner le bien spirituel, et quand bien même elle serait la fin propre du bien spirituel, en sorte que ce dernier serait moins estimé que la chose temporelle.

Cette question de la simonie sera reprise à l'article spécial. On sait, en bref, que la simonie consiste à trafiquer des choses saintes, qu'il s'agisse de choses saintes en elles-mêmes : acheter ou vendre un sacrement, ou de choses connexes aux précédentes : acheter ou vendre un bénéfice auquel est attachée la juridiction ecclésiastique. Les auteurs responsables des propositions condamnées auraient voulu restreindre la simonie au cas seulement où il y aurait eu pacte de vente explicite. Tous les autres moyens de se procurer un bien spirituel en fournissant quelque avantage temporel à celui qui peut le donner ne seraient pas simoniaques, du moment que l'on n'a pas l'intention précise de payer le bien spirituel par une chose temporelle. Le candidat à un bénéfice fait tenir une somme d'argent au collateur, non pour lui acheter le bénéfice, mais pour l'incliner à la bienveillance; il fait espérer au collateur que, s'il confère le bénéfice, il n'aura pas à s'en repentir (*gratuita compensatio*). Cette compensation est gratuite, ou plus exactement gracieuse; c'est un cadeau que l'obligé fait bénévolement à celui qui lui a rendu service. Les circonstances énumérées à la prop. 46 ne font qu'aggraver le cas; mais les casuistes visés ne pensaient pas qu'elles pussent cependant mettre le coupable en défaut et l'exposer aux censures qui visaient les simoniaques et à l'obligation de restituer qu'emportait le crime de simonie. Pascal avait fait remarquer, avec beaucoup de finesse, qu'avec tous ces palliatifs, on en arrivait purement et simplement à rayer le crime en question de la liste des délits. Il n'y a point d'homme sensé qui ait l'idée de mesurer à prix d'argent la valeur d'une chose spirituelle.

47. Cum dixit concilium Tridentinum eos alienis peccatis communicantes mortaliter peccare, qui, nisi quos digniores et Ecclesiæ magis utiles ipsi judicaverint, ad Ecclesias promovent, concilium vel primo videtur per hoc *digniores* non aliud significare velle nisi dignitatem eligendorum, sumpto comparativo pro positivo, vel secundo locutione minus propria ponit *digniores* ut excludat indignos, non vero dignos, vel tandem loquitur tertio quando fit concursus.

Quand le concile de Trente déclare que ceux-là communiquent aux péchés d'autrui et pèchent mortellement qui ne nomment pas aux sièges épiscopaux ceux qu'ils estiment eux-mêmes les plus dignes et les plus utiles à l'Église, le concile semble ou bien premièrement avoir seulement en vue par ce mot *digniores* le fait que le candidat désigné est digne, en prenant le positif pour le comparatif; ou bien avoir employé une expression imprécise, en mettant *digniores* seulement pour exclure les indignes; ou troisièmement enfin avoir visé le cas où il s'agit de concours proprement dit.

Le concile de Trente, sess. XXIV, c. I, fait un cas de conscience à ceux qui sont appelés à désigner les évêques de ne choisir que les personnes qu'ils estiment personnellement devoir être le plus dignes et le plus utiles à l'Église. Voir t. VIII col. 1988. Pour énerver cette prescription, certains casuistes ont proposé du texte conciliaire une exégèse bénigne. *Le plus digne*, cela veut dire tout simplement celui qui a des qualités suffisantes, encore que ses concurrents en présentent davantage; ou bien cela exclut simplement ceux qui sont positivement indignes. D'autres casuistes prétendaient enfin que cette directive n'avait de valeur que dans le cas où il y aurait eu, pour l'obtention de la place, un concours proprement dit. Ces diverses manières de tourner la loi sont condamnées.

48. Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam et solum esse malam quia interdicta ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.

Il est clair comme le jour que la fornication n'enveloppe en soi aucune malice, et qu'elle n'est mauvaise que parce qu'interdite (par la loi divine). Prétendre le contraire est tout à fait déraisonnable.

49. Mollities jure naturæ prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali.

La pollution n'est pas défendue par le droit naturel. Dès lors, si Dieu ne l'avait pas interdite, souvent elle serait bonne, quelquefois même elle serait obligatoire *sub mortali*.

Ces deux propositions, extraites à peu près textuellement de Caramuel, tendent à représenter les actes luxurieux signalés, comme interdits seulement par le droit positif et non par le droit naturel. Viva fait remarquer, avec beaucoup de raison, que cette distinction, en apparence assez vaine, peut être de grande conséquence dans la pratique. Il y avait urgence à couper court sur ce point aux raisonnements aventureux de la casuistique.

50. Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium; adeoque sufficit in confessione dicere se esse fornicatum.

La faute consommée avec une femme mariée, du consentement du mari, n'est pas un adultère. Dans ce cas il suffira de dire en confession que l'on a forniqué.

Le sens est clair : les casuistes qui ont proposé cette solution ont oublié que la conservation de l'honneur matrimonial n'importe pas seulement aux individus, mais encore à la société, et que par ailleurs Dieu en est aussi le gardien.

51. Famulus qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.

Un valet qui sciemment fait la courte échelle à son maître et l'aide ainsi à s'introduire par la fenêtre dans l'intention de violer une jeune fille, ou qui l'assiste fréquemment en portant l'échelle, en forçant les portes, ou de toute autre manière, ne pèche pas mortellement s'il accomplit ces actes par crainte d'un notable dommage, par exemple d'être maltraité par son maître, regardé de travers par lui, chassé peut-être de son service.

Il est des cas où la coopération purement matérielle à la faute d'autrui est licite. Les conditions très précises sont énumérées t. III, col. 1767. Dans la proposition censurée, elles ne sont pas réalisées; en particulier il n'y a pas l'*inconvénient grave*, qui en certains cas peut excuser l'aide toute matérielle apportée au péché du prochain.

52. Præceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo, si absit contemptus.

Le précepte d'observer les jours de fête n'oblige pas *sub mortali* quand il n'y a pas scandale, ni mépris intérieur de la loi divine de soi une obligation grave.

La multiplication du nombre des fêtes sur semaine, dont « l'une fait tort à l'autre » avait amené un certain nombre de tolérances plus ou moins tacites de la part de l'Église. Cf. t. V, col. 2188. Certains casuistes allaient trop loin en généralisant le principe que l'obligation de garder les jours de fête n'était pas de soi une obligation grave.

53. Satisfacit præcepto Ecclesiæ de audiendo sacro,

On satisfait au précepte ecclésiastique d'entendre la

qui duas ejus partes, immo quatuor simul a diversis celebrantibus audit.

messe, en assistant à deux et même à quatre parties de messes que célèbrent simultanément divers prêtres.

Pascal a fait remarquer à ce propos, avec beaucoup d'esprit, qu'à ce compte il était facile d'entendre la messe en deux ou trois minutes à Notre-Dame de Paris. Les nombreux casuistes qui admettaient la légitimité de cette solution et dont Viva donne une liste incomplète finissaient par oublier le caractère religieux du précepte d'assister à la messe et le réduisaient, pour certains de leur clients, à une corvée purement extérieure dont il convenait de se tirer au meilleur compte possible par application du principe : *finis præcepti non cadit sub præcepto*. On notera que la censure ne vise pas l'assistance à deux parties de messes qui se succèdent.

54. Qui non potest recitare Matutinum et Laudes potest autem reliquas horas ad nihil tenetur, quia major pars trahit ad se minorem.

Celui qui ne peut réciter Matines et Laudes, mais peut réciter le reste de l'office, n'est tenu à rien d'après l'axiome : *major pars trahit ad se minorem.*

A rapprocher des prop. 34 et 35 condamnées par Alexandre VII; et aussi d'une des propositions de Guimenius censurées par la Sorbonne. On retiendra aussi l'indication relative à l'emploi indû du principe réflexe : *major pars.*

55. Præcepto communionis annuæ satisfit per sacrilegam Domini manducationem.

On satisfait au précepte de la communion annuelle par une communion sacrilège.

A rapprocher de la proposition 14 d'Alexandre VII, relative à la confession volontairement nulle. Les mêmes réflexions s'imposent, et *a fortiori* pour le cas de la communion. Voir aussi ci-dessus prop. 53. Les préceptes ecclésiastique n'imposent pas seulement des corvées extérieures.

56. Frequens confessio et communio, etiam in his qui gentiliter vivunt, est nota prædestinationis.

La fréquente confession et la fréquente communion, même dans ceux qui vivent en païens, sont des signes de prédestination.

La proposition se rapporte évidemment aux polémiques suscitées par le livre d'Arnauld sur la fréquente communion. Un décret avait déjà été publié le 15 février sur ce sujet même par le Saint-Office. Voir un résumé dans Denzinger-Bannwart, n. 1147 sq.; le texte complet dans Duplessis d'Argentré, t. III *b*, p. 346. Viva fait remarquer avec beaucoup de justesse, p. 223, qu'une proposition du genre de celle qui est ici condamnée « n'a pu être lâchée que par des ignorants ou par des gens qui poussaient indiscrètement à la fréquentation des sacrements, faisant de la communion quotidienne une sorte de précepte de droit divin, malgré les règles très sages énoncées à ce sujet par le pape Innocent XI. »

57. Probabile est sufficere attritionem naturalem modo honestam.

Il est probable que (pour recevoir l'absolution) il suffit d'une attrition naturelle, pourvu qu'elle soit honnête.

Sur cette doctrine de l'attrition, voir t. I, col. 2258; le décret d'Alexandre VII du 5 mai 1667 n'avait pas voulu trancher le débat institué depuis plus d'un demi-siècle entre contritionistes et attritionistes, autrement dit la question de savoir si la crainte, fondement de l'attrition, devait ou non s'accompagner d'un commencement d'amour de Dieu. Mais il restait bien entendu, dans l'esprit du document pontifical, que la crainte de Dieu devait être surnaturelle dans ses motifs et la lettre du décret affirmait aussi de l'attrition déclarée suffisante qu'elle incluait la ferme volonté de ne plus pécher et l'espérance du pardon. L'opinion censurée par Innocent XI attribuait au contraire une valeur suffisante à un regret des péchés causé seulement par des motifs naturels, pourvu que ces motifs fussent honnêtes : tels seraient les inconvénients graves qui auraient résulté pour le coupable de la faute commise par lui. Pour honnêtes que soient ces motifs, ils ne rendent pas surnaturel le regret d'avoir offensé Dieu. Certains contritionistes ayant fait état de cette condamnation d'Innocent XI, pour enseigner que la crainte de l'enfer n'était pas un motif suffisant d'attrition, Alexandre VIII rappellera dans la censure des prop. 14 et 15 que l'attrition fondée sur la crainte de l'enfer est surnaturelle. Voir t. I, col. 756. L'Assemblée du clergé de 1700, exprime une doctrine un peu plus sévère et conforme à ce qui était couramment enseigné par les théologiens français et belges de l'époque. Voir cens. 87, col. 63. Voir aussi la dissertation de Bossuet. *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pænitentiæ.*

58. Non tenemur confessario interroganti fateri peccati alicujus consuetudinem.

On n'est pas tenu d'avouer au confesseur, même s'il le demande, qu'on a l'habitude de tel péché.

59. Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessos ratione magni concursus pœnitentium qualis, v. g. potest contingere in die magnæ alicujus festivitatis aut indulgentiæ.

Il est permis d'absoudre sacramentellement ceux qui ne se sont confessés qu'à moitié, quand il y a grand concours de pénitents; par exemple un jour de grande fête ou d'indulgence.

Les deux propositions se rapportent à l'intégrité de la confession. Nous avons vu la pratique censurée par la seconde dénoncée déjà par l'archevêque de Malines. Il est bien vrai qu'au train où l'on se confessait à l'époque, les séances de confessionnal devaient être fort longues. Mais, dit Innocent XI, il n'est pas permis, *pour gagner du temps*, de sacrifier l'intégrité matérielle de la confession. Ceci étant dit des circonstances normales; on se rappelle que durant la dernière guerre les aumôniers militaires eurent la faculté d'absoudre en groupe des soldats se présentant pour communier dans certaines conditions. Il est vrai que le décret permettant cette pratique, par application de la loi générale, faisait obligation à ceux qui avaient été absouts dans ces circonstances de soumettre ultérieurement les fautes ainsi pardonnées au pouvoir des clefs. Quant à l'accusation de l'habitude, elle peut être nécessaire au confesseur pour juger des dispositions du pénitent; la censure de la prop. 60 exprime qu'en certains cas le confesseur doit retenir l'absolution à des habitudinaires; comment le fera-t-il si le pénitent n'est pas tenu de répondre en toute franchise, et *sans restriction mentale*, aux questions du confesseur.

60. Pœnitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturæ aut Ecclesiæ etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda, nec differenda absolutio, dummodo ore proferat se dolere et proponere emendationem.

Au pénitent qui a l'habitude de pécher contre la loi naturelle ou ecclésiastique, et qui ne donne aucun espoir d'amendement, on ne doit ni refuser ni différer l'absolution, pourvu qu'il déclare de bouche son repentir et son ferme propos.

61. Potest aliquando absolvi qui in proxima occasione peccandi versatur quam potest et non vult omittere, quinimmo directe et ex proposito quærit aut ei se ingerit.

On peut quelquefois absoudre celui qui demeure dans une occasion prochaine de péché qu'il pourrait mais ne veut pas supprimer, et même celui qui directement et délibérément cherche l'occasion ou s'y jette.

62. Proxima occasio peccandi non est fugienda quando causa aliqua utilis aut

Il n'est pas obligatoire de fuir une occasion prochaine de péché, quand il y a une

honesta non fugiendi occurrit.

63. Licitum est quærere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali vel temporali nostro vel proximi.

raison utile ou honnête de s'exposer à cette occasion.

Il est permis de chercher directement l'occasion prochaine de pécher, pour procurer à nous ou au prochain un bien spirituel ou temporel.

La question des *habitudinaires* avait déjà été traitée par Alexandre VII, prop. 41. Voir aussi HABITUDINAIRES, t. VI, col. 2025. Les prop. 61, 62, 63 se rapportent plutôt aux *occasionnaires;* elles sont en gradation ascendante : certains casuistes excusaient le pécheur qui demeurait dans l'occasion, d'autres celui qui, la trouvant à sa portée, ne la fuyait point, d'autres enfin celui-là même qui, sous prétexte d'un bien spirituel ou même temporel, allait au-devant de l'occasion. Plusieurs des factums composés au plus fort de la querelle du laxisme signalent à l'indignation publique cette doctrine prêtée aux casuistes : un chrétien peut se rendre dans les maisons de tolérance, avec l'intention d'en convertir les pensionnaires, quand bien même il saurait par expérience que cette démarche est toujours pour lui l'occasion d'une faute grave.

64. Absolutionis capax est homo quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis et incarnationis Domini nostri Jesu Christi.

65. Sufficit illa mysteria semel credidisse.

Est capable de recevoir l'absolution une personne totalement ignorante des mystères de la foi, quand bien même par une ignorance coupable elle ignorerait les mystères de la sainte Trinité et de l'incarnation.

Il suffit d'avoir cru une seule fois à ces mystères.

La seconde de ces propositions est toute voisine de la première condamnée par Alexandre VII; on la rapprochera aussi des propositions 5, 6 et 7 de la présente liste. L'autre minimise au delà de toute limite les conditions imposées à la pratique du christianisme. Pour être capable d'absolution, il faut le propos général de vivre en chrétien, et la vie chrétienne suppose un minimum de connaissances religieuses. Il est bien entendu que la connaissance *explicite* des mystères chrétiens varie beaucoup avec les diverses catégories de fidèles avec lesquels on a affaire. Mais, si le confesseur remarque chez son pénitent une ignorance absolue des vérités les plus élémentaires de la religion, il doit, avant de l'absoudre, lui enseigner sommairement l'essentiel de la doctrine.

4° *Les condamnations portées par Alexandre VIII.* — Dans les années qui suivirent la censure portée par Innocent XI, les controverses sur la morale relâchée firent place aux discussions sur le *péché philosophique.* Nous n'avons pas à étudier ici cette bizarre hypothèse, ni à indiquer les liens un peu ténus, mais réels, qui la rattachent aux principes mêmes de la morale large. Voir l'art. PÉCHÉ PHILOSOPHIQUE. La condamnation pontificale relative à ce point est étudiée t. I, col. 749-750. La censure qui frappe cette doctrine est du 24 août 1690. Le 7 décembre suivant, c'était le tour des adversaires des jésuites d'être frappés. Les 31 propositions qui furent alors condamnées, et qui représentent assez bien l'enseignement d'une partie des docteurs de Louvain, se rapportent dans l'ensemble aux directives de la vie morale telles que les proposaient les esprits plus ou moins imbus de la doctrine janséniste. A les imposer, on risquait d'introduire dans l'Église une rigidité peu compatible avec les conditions générales de la vie chrétienne ordinaire. Elles ont été étudiées en détail à l'article cité. On se contentera ici d'attirer l'attention sur les n. 16, 17 et 18 relatifs à la confession, les n. 14 et 15 relatifs à la contrition imparfaite, les n. 22 et 23 qui visent la pratique de la communion, enfin et surtout le n. 3 relatif à la doctrine de la probabilité. Mais on fera remarquer qu'aucune des condamnations portées par Innocent XI n'est retirée par Alexandre VIII.

En fait d'ailleurs le laxisme théorique avait vécu; s'il avait pu constituer pour l'Église aux premières années du XVIIe siècle un péril très réel, exagéré peut-être par les uns pour des raisons plus ou moins avouables, nié un peu naïvement par les autres, il tendait à faire place à une doctrine des mœurs de plus en plus rigide. C'était bien plutôt à la défense d'un sage probabilisme qu'il faudrait aller dans le siècle suivant. D'autres querelles d'ailleurs avaient envahi le champ clos réservé aux théologiens. Au milieu du XVIIe siècle, l'affaire du laxisme s'était mêlée aux disputes du jansénisme première manière. A la fin du siècle, c'est vers le quiétisme de Molinos et de ses partisans que se porte l'ardeur du combat, en attendant que le jansénisme seconde manière, vivifié par Quesnel, impose aux défenseurs de l'orthodoxie de nouvelles et plus douloureuses obligations.

SOURCES. — Nous avons indiqué au fur et à mesure les sources où trouver les documents qui ont servi à ce travail. Les pièces officielles sont réunies (mais pas au complet) dans C. Duplessis d'Argentré. *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1736, t. III, 1re et 2e partie; quelques-unes dans le *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du Clergé de France*, édit. de Paris, 1771, t. I, et dans la *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de 1560 à 1770*, édit. de Paris, 1770, t. IV, V et VI. Voir aussi les diverses éditions des Œuvres de Bossuet. — Les citations des casuistes incriminés sont rassemblées avec beaucoup de soin (mais parfois d'une manière un peu tendancieuse) dans l'édition de Pascal de la collection *Les grands écrivains de la France*, publiée par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier. Voir la table qui termine le t. XI. Nous avons systématiquement évité de mentionner tous les écrits de polémique parus en faveur ou à l'encontre des casuistes; on en trouvera l'énumération (incomplète) d'une part dans la table signalée précédemment, d'autre part dans la *Bibliothèque de la Cie de Jésus* du P. Sommervogel, qui mentionne pour ce qui concerne les écrivains jésuites qui prirent part à la controverse tant leurs ouvrages que ceux de leurs adversaires. — Pour les condamnations d'ouvrages, voir H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, surtout § 39, *Jesuitica*; § 41, *Casuisten, 1600-1654*; § 53, *Pascal und Arnauld über Jesuiten-Moral*; § 54, *Streitschriften über Moraltheologie, 1657-1730.*

TRAVAUX. — Il n'y a pas de travaux d'ensemble sur la querelle du laxisme; l'ouvrage de I. Döllinger et H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Nördlingen, 1889, est incomplet et très partial. Tous les ouvrages (et ils sont innombrables) relatifs à Pascal et aux *Provinciales*, touchent plus ou moins à la question; outre qu'ils n'en voient généralement qu'un petit coin, ils sont pour l'ordinaire très partiaux dans un sens ou dans l'autre. Notre meilleur guide pour une partie de ce travail a été l'esquisse de A. Degert, *Réaction des PROVINCIALES sur la théologie morale en France*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, novembre et décembre 1913.

E. AMANN.

LAYMANN Paul, un des maîtres de la théologie morale, né à Arze, près d'Inspruck en 1574, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1694, enseigna dès 1604 la philosophie, puis pendant seize ans la théologie morale aux Universités d'Ingolstadt, de Munich, de Dillingen, et enfin pendant sept ans le droit canon avec un tel éclat que les professeurs d'autres Universités se procuraient à prix d'argent les cahiers de ses élèves. De partout affluaient vers lui consultants ou consultations dans les cas difficiles : ses réponses étaient tenues comme décisions souveraines. — Sans entrer dans la longue liste de ses premiers opuscules philosophiques et théologiques, il suffira de mentionner ici les grands ouvrages qui font sa gloire. Tout d'abord sa célèbre *Théologie morale* que Hurter déclare à bon droit hors

de pair et que Scheeben (*Katholik*, 1867, p. 163) pour la profondeur de l'érudition, et nous pourrions ajouter pour la rigueur de la méthode, ne trouvait à comparer qu'aux *Controverses* de Bellarmin. L'ouvrage parut en cinq volumes in-4°, sous ce titre qui en résume bien l'esprit. *Theologia moralis in quinque libros partita, quibus materiæ omnes practicæ, cum ad externum Ecclesiasticum, tum internum conscientiæ forum spectantes, nova methodo explicantur*, Munich, 1625. Dans la manière d'envisager et de poser les questions, de dégager le point précis de la difficulté, plus encore dans le contrôle, le groupement, la discussion lucide et serrée des textes, le grand moraliste faisait œuvre non seulement d'érudition, mais de vraie science, et établissait plus solidement qu'on ne l'avait fait avant lui la morale sur ses bases naturelles. Le succès fut prodigieux. Les éditions de Munich, Paris, Venise, Anvers, Douai, Lyon, Mayence, Bamberg, etc., se succédèrent rapidement. Les meilleures sont celles qui reproduisent la troisième édition de Munich, 1630, revue par l'auteur. Ce grand ouvrage était pour les maîtres. Un *Compendium theologiæ moralis*, Lyon, 1631, rédigé en partie par l'auteur, en partie par le théologien Antoine Goffar, vulgarisa parmi les étudiants des Universités la doctrine de P. Laymann.

Les mêmes qualités de science, de profondeur, de clarté, d'impeccable méthode, se retrouvent dans son *Jus canonicum sive commentaria in libros Decretalium*, Dillingen, 1666. Cet ouvrage, en trois volumes, publié après la mort de l'auteur, est malheureusement incomplet, les manuscrits qui auraient fourni la matière des t. IV et V ayant disparu, consumés vraisemblablement dans une incendie. On trouvera dans Sommervogel la liste complète des traités et opuscules de Laymann sur les sujets les plus divers de philosophie et de théologie morale. Notons que la brochure : *Processus judiciarius contra sagas*, parue à Cologne en 1629, n'est pas de lui. Dans sa *Théologie morale*, Laymann s'efforce, après Tanner, d'adoucir ce qu'il y avait d'inhumain dans les procédés judiciaires dont on usait alors contre les sorciers et les jeteurs de sort ; il était loin d'incliner aux fureurs barbares,

Ame candide, s'il en fut, pieuse et bonne, éprise uniquement de science théologique et des choses du ciel, le P. Laymann, après une vie d'infatigable labeur, mourut à Constance, atteint de la peste, le 13 novembre 1625.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1582-1594 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 884-886 ; articles du P. Duhr dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXIII, p. 733-743 ; t. XXIV, p. 585-592 ; t. XXV, p. 166-168.

P. BERNARD.

LAZARE, moine grec et controversiste de la fin du XIIIe siècle.— A. Ehrhard dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 114, fait de Lazare un évêque dont il place l'existence dans la première moitié du XVe siècle. C'est une double erreur. C. Simonidès affirme, il est vrai, que Lazare devint évêque, mais ceux qui connaissent les audaces de l'impudent faussaire savent quel cas il convient de faire de ses affirmations. Que notre polémiste ait vécu sous le règne de Michel VIII Paléologue (1261-1282), ses écrits mêmes le prouvent. Ils contiennent à chaque page des allusions transparentes au maître du jour, allié de l'Italien maudit, persécuteur de la foi orthodoxe, parvenu au pouvoir par le meurtre du souverain légitime, et ne s'y maintenant qu'en opposant un patriarche à l'autre pour mieux soutenir l'hérésie des Francs. Tous ces traits conviennent fort bien à Michel Paléologue et ne peuvent dans leur ensemble ne s'appliquer qu'à lui, comme l'a fort bien prouvé Ch. I. Papaioannou, l'éditeur des œuvres de Lazare, dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Κῆρυξ, t. I, (1911), p. 344-348. A une objection soulevée par l'archimandrite Ézéchiel Bélanidiotes, *ibid.*, p. 419-420, au sujet du métropolite Jean de Naupacte, destinataire de deux lettres de Lazare, et d'après laquelle il faudrait reporter la composition de ces lettres avant l'année 1232, Ch. Papaioannou, tout en maintenant ses premières affirmations, n'a su que répondre, *ibid.*, 449-452, ne connaissant aucun prélat du nom de Jean qui ait occupé le siège de Naupacte sous Michel Paléologue. Nous sommes en mesure de tirer d'embarras le sympathique éditeur en lui signalant qu'effectivement vivait à Naupacte en 1272, c'est-à-dire à l'époque voulue, un évêque du nom de Jean. Voir Fr. Miklosich et Jos. Muller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, t. IV, Vienne, 1871, p. 379. Par suite l'objection de l'archimandrite Ézéchiel tombe d'elle-même.

Il nous reste de Lazare cinq lettres et le début d'un ouvrage de controverse, qui dut avoir, à en juger par ce qui nous en reste, d'assez vastes proportions. La première lettre, adressée à l'évêque de Larissa, avait déjà été publiée par C. Simonidès dans son édition de Nicolas de Méthone, Londres, 1858, 2e édit., *ibid.*, 1865, p. 215-218. C'est la seule que signale A. Ehrhard dans l'ouvrage cité plus haut. La seconde a pour destinataire le métropolitain de Thessalonique : la troisième, le moine Arsène, du monastère d'Acapniou, également à Thessalonique. Les deux autres sont adressées à Jean Xéros, métropolitain de Naupacte. Dans un dernier traité, dont le début seul subsiste, l'auteur essaie de montrer que les Latins étant hérétiques, on ne saurait entrer en communion avec eux sans trahir la vraie foi. Là comme dans ses lettres il s'élève avec vigueur contre l'union conclue au concile de Lyon. Tous ces opuscules ont été publiés par Ch. I. Papaioannou, d'après le ms. *34*, fol. 45-61, de l'archevêché de Chypre, dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Κῆρυξ, t. cit., p. 413-419, 443-449.

† L. PETIT.

LAZARISTES (CONGRÉGATION DES). — La congrégation de la Mission, dite des Lazaristes à cause du prieuré de Saint-Lazare, où elle établit sa maison mère dès 1632, s'honore d'avoir pour fondateur saint Vincent de Paul. Bien que ce grand saint soit surtout connu par ses institutions charitables et qu'il n'ait laissé d'autre écrit théologique qu'un petit traité manuscrit sur la grâce, il a sa part, et une part considérable, dans l'œuvre de la conservation et de la diffusion de la foi. Par son action personnelle contre les hérésies de son temps, protestantisme et jansénisme, par son rôle au Conseil de Conscience, par la fondation de ses deux Instituts, missionnaires et Filles de la Charité, par ses entretiens aux prêtres de la Conférence des mardis, qui formaient l'élite du clergé de Paris, par l'institution des séminaires, il a préparé les uns à bien donner les enseignements de l'Église et disposé les autres à les bien recevoir.

Quoi qu'on en ait dit dans les milieux jansénistes, saint Vincent avait en haute estime la science et les savants ; n'avait-il pas lui-même passé à l'Université de Toulouse les examens du baccalauréat en théologie, qui lui donnaient le droit d'enseigner le Maître des Sentences, et à l'Université de Paris la licence en droit canon? Ses conseillers les plus écoutés n'étaient-ils pas d'éminents docteurs de Sorbonne? Ce qui a pu donner le change sur ses vrais sentiments, c'est qu'il met toujours la vertu au premier rang et qu'il considère la science sans la vertu comme pratiquement stérile et même dangereuse. « Il faut de la science, disait-il aux siens, et malheur à ceux qui n'emploient pas bien leur temps! Mais craignons, craignons, et, si j'ose dire, tremblons et tremblons mille fois plus que je ne saurais dire; car ceux qui ont de l'esprit ont bien à

craindre : *scientia inflat;* et ceux qui n'en ont point, c'est encore pis, s'ils ne s'humilient. » *Collection saint Vincent de Paul*, Paris, 1920-1925, t. XI, p. 128.

Il faut savoir pour convertir; mais le nombre des conversions se proportionne-t-il d'ordinaire aux degrés du savoir? Non; la vertu a sa part, et cette part est plus grande que celle de la science. « L'on ne croit point un homme pour être bien savant, mais pour ce que nous l'estimons bon et l'aimons. Le diable est très savant, et nous ne croyons pourtant rien de ce qu'il dit, parce que nous ne l'aimons pas. Il a fallu que Notre-Seigneur ait prévenu de son amour ceux qu'il a voulu faire croire en lui. Faisons ce que nous voudrons; l'on ne croira jamais en nous si nous ne témoignons de l'amour et de la compassion à ceux que nous voulons qu'ils croient en nous. » *Collection saint Vincent de Paul*, t. I, p. 295; voir aussi t. XI, p. 65.

Tel est le principe; voici maintenant les conclusions : « Travaillons humblement et respectueusement. Qu'on ne défie point les ministres (protestants) en chaire; qu'on ne dise point qu'ils ne sauraient montrer aucun passage de leurs articles de foi dans la sainte Écriture, si ce n'est rarement et dans l'esprit d'humilité et de componction; car autrement Dieu ne bénira point notre travail; l'on éloignera les pauvres gens de nous; ils jugeront qu'il y a eu de la vanité en notre fait et ne nous croiront pas. » *Collection saint Vincent de Paul*, t. I, p. 295. — Ces mots que saint Vincent adressait à un de ses missionnaires pour réprimer un zèle exagéré et maladroit, restent toujours vrais.

Saint Vincent avait lui-même expérimenté l'efficacité de cette méthode, et il le rappelle ailleurs : « Il a plu à Dieu de se servir de ce misérable à la conversion de trois personnes...; la douceur, l'humilité et la patience, en traitant avec ces pauvres dévoyés, est l'âme de ce bien. » *Collection saint Vincent de Paul*, t. I, p. 66.

L'apologétique pratique, celle qui mène à des résultats, n'est donc pas seulement faite d'argumentation. A côté de l'apologétique qui s'adresse à l'esprit, il y a celle qui parle au cœur; l'une complète l'autre. Si saint Vincent appuie davantage sur la seconde, c'est qu'il lui reconnaît plus d'efficacité.

Jamais pourtant il ne négligea la première. Aux leçons de théologie qui se donnaient à Saint-Lazare, il ajouta des exercices pratiques de controverses. Ces réunions revêtaient une certaine solennité, car toute la communauté y assistait, et avec elle des invités du dehors. On y vit des controversistes fameux, tels que le P. Véron, Girodon, docteur en Sorbonne, et un laïque de grande réputation, Beaumais, qui partageait son temps entre les discussions théologiques et son commerce de mercerie. Après avoir entendu l'argumentation de deux jeunes scolastiques, dont l'un contrefaisait le huguenot, ces savants exposaient leurs méthodes et donnaient leurs conseils.

Saint Vincent de Paul y prenait aussi la parole. Il ne se lassait pas de dire à ses jeunes disciples : « Étudiez, étudiez. » Et aussitôt il ajoutait : « Étudiez pour mieux servir Dieu, non pour paraître; *scientia inflat.* » Et encore : « Défiez-vous des opinions particulières et nouvelles. » *Règles communes*, c. XII, art. 7 et 8.

En disant ces mots, sa pensée se reportait sur un compatriote et ancien ami, homme d'une vaste érudition, que l'orgueil avait entraîné hors des voies de l'orthodoxie, sur Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. Aux jours où il s'épanchait librement, cet abbé avait mis saint Vincent au courant de ses projets : réformer l'Église, qui n'était plus celle du Christ, pour revenir à l'Église primitive, qui était la seule véritable. A l'abbé de Saint-Cyran avait succédé Antoine Arnauld, auteur d'un livre sur la fréquente communion qui semblait enseigner que, pour recevoir la sainte eucharistie, il faut une pureté angélique. N'était-ce pas tendre à détourner les fidèles de la communion? N'était-ce pas donner à conclure que ceux qui communient souvent, ou disent la messe tous les jours, comme le faisait Arnauld lui-même, étaient des téméraires et des orgueilleux? Devant ce résultat et cette inconséquence le bon sens de saint Vincent se révoltait.

On ne dira jamais assez tout le zèle déployé par le saint prêtre pour étouffer, dès sa naissance, un mouvement qui devait pendant deux siècles jeter la division et le trouble dans l'Église de France. Les sacrements étaient délaissés, le dogme contredit, l'Église combattue; il était du devoir de Vincent de Paul d'agir; il agit. S'il ne put extirper l'hérésie, il en limita les ravages. Membre du Conseil de conscience, il éloigna les novateurs des chaires des universités et des sièges épiscopaux; supérieur de plusieurs communautés, il les maintint dans l'orthodoxie par une vigilance continuelle. A ceux de ses amis qu'il voyait séduits par l'austérité de la nouvelle doctrine, il tendait une main secourable. S'il ne put les relever tous, il en retint un grand nombre. Hippolyte Féret, vicaire général de Paris, qu'il avait éclairé sur les véritables desseins du parti, lui fut toujours reconnaissant de ce service. Sur les évêques d'Alet et de Pamiers, Nicolas Pavillon et Étienne Caulet, son influence fut réelle. Il est vrai que ces deux prélats refusèrent de s'associer à leurs collègues de l'épiscopat français quand on les pria de signer la supplique envoyée à Rome pour dénoncer les erreurs jansénistes; mais cela tenait moins à une divergence de doctrine qu'à une différence de tactique; ils étaient persuadés que le silence aurait plus vite raison du jansénisme qu'une condamnation. S'ils ne faisaient pas acte de sagesse en s'abstenant, leur abstention n'avait rien d'opposé à l'orthodoxie. Aussi saint Vincent continua-t-il de leur donner sa confiance. Étienne Caulet prêcha une retraite d'ordination à Saint-Lazare en 1656, deux en 1657; sur l'invitation du saint, il fit le voyage de Senlis, en 1656, pour décider Jean Deslyons à se soumettre au pape. Quand ses affaires l'appelaient à Paris, il était l'hôte de Saint-Lazare. C'est aussi dans cette maison que Pavillon fut invité à descendre avec son équipage et sa famille quand, en 1657, les États de Languedoc le députèrent vers le roi. Ce fut seulement après 1660, quand le saint fondateur de la Mission n'était plus là pour les aider de ses conseils, que les évêques d'Alet et de Pamiers résistèrent ouvertement aux prescriptions du Saint-Siège.

L'action du saint dépassait le cercle de ses amis et de ses disciples. Décidé, vu les profonds ravages que causait le jansénisme, à obtenir une condamnation de l'autorité suprême, il recueillit les signatures des évêques, envoya des docteurs à Rome pour déjouer les intrigues du parti, leur procura les fonds nécessaires, et, quand le souverain pontife se fut prononcé, il redoubla d'efforts pour amener les dissidents à l'obéissance.

Saint Vincent de Paul savait admirablement concilier les devoirs de la charité avec ceux de la foi; s'il détestait et combattait les idées, il aimait et respectait les personnes. Un mot de lui aurait pu attirer sur l'abbé de Saint-Cyran, de la part de Richelieu, les châtiments les plus redoutables; ce mot, qu'on lui demandait avec instance, il refusa de le prononcer. Il alla jeter de l'eau bénite sur le cercueil de l'abbé, donna l'abbaye de Saint-Cyran à son neveu et fidèle disciple M. de Barcos, continua d'entretenir des relations avec des personnes que n'effrayait pas, ou même qui regardaient d'un œil favorable le mouvement de Port-Royal, comme la reine de Pologne, Anne-Marie de Gonzague et son confesseur Fleury; Jean Deslyons, doyen de Senlis; Henri Arnauld, évêque d'Angers;

Félix Vialart, évêque de Châlons-sur-Marne; le comte et la comtesse de Liancourt.

Respecter les personnes dont on combat les idées, n'est-ce pas le vrai, le seul moyen de ramener les intelligences égarées? Saint Vincent recommandait cette méthode à ses prêtres; il leur demandait même de n'attaquer les idées que s'il y avait à cela une véritable nécessité. « Jamais, écrivait-il à l'un des siens, jamais nous ne disputons de ces matières, jamais nous n'en prêchons, ni jamais nous n'en parlons dans les compagnies, si l'on ne nous en parle; mais, si l'on le fait, l'on tâche d'en parler avec le plus de retenue que l'on peut, M. Gilles excepté, qui se laisse un peu emporter par son zèle; à quoi je tâcherai de remédier, Dieu aidant. » *Collection saint Vincent de Paul*, t. III, p. 328. En blâmant ainsi ceux qu'animait un zèle excessif, en demandant à ses prêtres de ne pas s'attarder à discuter les questions du jour devant des ordinands ou des élèves, saint Vincent faisait preuve de prudence et de sagesse, car la modération est une condition du succès.

Son influence était d'autant plus grande pour empêcher la diffusion de l'erreur que, par les grands séminaires confiés en divers diocèses à sa congrégation, elle s'étendait sur la formation théologique d'un grand nombre de clercs et de prêtres.

Quand le concile de Trente prit fin en 1563, le clergé de l'Église de France, composé de trop nombreux prêtres sans vocation, sans vertu et sans instruction théologique, avait un grand besoin de réforme. L'institution des séminaires était, aux yeux de tous, le meilleur des remèdes. Les fondateurs de l'Oratoire, de Saint-Nicolas, de Saint-Sulpice et de Saint-Lazare s'appliquèrent à cette œuvre avec un zèle que Dieu récompensa. Saint Vincent de Paul fonda à Paris le grand séminaire des Bons-Enfants, où prêtres et simples clercs venaient se former de tous les diocèses de France, et il envoya ses missionnaires diriger ceux d'Annecy, de Cahors, Alet, Saintes, Troyes, Saint-Méen, Tréguier, Agen, Périgueux, Montauban, Agde, Meaux, Montpellier et Narbonne. Il leur demandait par-dessus tout d'écarter du sanctuaire ceux que Dieu n'y appelait pas, de donner aux autres des habitudes de vertu et de les préparer à la vie du ministère, c'est-à-dire d'apprendre aux séminaristes comment ils devraient dire la messe, administrer les sacrements, réciter l'office divin, prêcher, chanter, catéchiser, résoudre les cas de conscience.

En ce temps, le séminaire durait peu : ici quelques mois, là un an, deux tout au plus. Il fallait aller au plus pressé. Il ne pouvait donc être question d'études approfondies sur la philosophie, la théologie dogmatique, l'Écriture sainte et les autres branches des sciences ecclésiastiques. A ceux qui désiraient connaître ces matières les universités offraient des maîtres excellents. Le séminaire, tel que le concevait saint Vincent devait être surtout une école de vertu et d'enseignement pratique. Si les évêques d'alors avaient eu plus de temps à donner à la formation de leurs clercs, ils auraient certainement fait une place plus large à l'étude des sciences théoriques; et le fondateur de la Mission n'aurait pas demandé mieux.

Le saint avait longtemps réfléchi sur la meilleure manière d'enseigner, et il s'était arrêté à une méthode qu'il demandait à ses professeurs de suivre. Pas de cours dictés. Les dictées prennent un temps considérable et servent peu. Plus tard le séminariste aimera mieux consulter les livres imprimés que ses cahiers manuscrits. Explication par le maître de quelques pages d'un bon manuel; récitation par l'élève des pages expliquées la veille ou le matin; solution par le premier des difficultés proposées par le second. Tels étaient pour lui les trois actes principaux qui devaient rendre la classe intéressante et profitable. *Collection saint Vincent de Paul*, t. II, p. 212.

Formés par lui, les prêtres de la Mission appliquèrent ses principes et ses méthodes dans les nombreux grands séminaires dont ils eurent la direction en France et à l'étranger. En 1792, quand éclata la grande Révolution, sur 160 grands séminaires français, ils en dirigeaient 51. Ils en avaient encore une trentaine en Pologne, en Autriche, en Espagne et en Portugal.

Au XIXe siècle, après leur rétablissement, ils reprirent peu à peu leurs œuvres, qui se développèrent jusqu'en 1903, année douloureuse pour eux comme pour l'Église de France. Ils dirigeaient alors dans ce pays vingt grands séminaires et trois en Algérie.

Aujourd'hui encore, sans parler de la France et de ses colonies de l'Afrique du Nord, ils en dirigent une cinquantaine en Espagne, en Italie, en Pologne, en Irlande, en Chine, aux États-Unis, au Mexique, aux Antilles, au Honduras, au Costa-Rica, au Pérou, en Bolivie, au Brésil, en Colombie, dans l'Équateur, au Paraguay et aux Iles Philippines.

Dans l'enseignement de la théologie, les prêtres de la mission ont pour principe de suivre les doctrines traditionnelles. « D'autant que les opinions nouvelles et particulières nuisent souventes fois à leurs auteurs et à leurs sectateurs, est-il dit dans leurs *Règles communes* (c. XI, art. 7), tous et chacun se donneront de garde de cette sorte de nouveauté et particularité; au contraire, ils se rendront toujours, autant que faire se pourra, uniformes en leur doctrine, en leurs discours et en leurs écrits, en sorte que, selon l'Apôtre, nous puissions en quelque façon avoir tous *un même savoir, même sentiment et même discours.* »

Le directoire des professeurs de théologie leur donne comme guide saint Thomas d'Aquin et leur défend de s'en écarter, sinon quand son opinion est combattue par des arguments solides et communément reçus, comme dans la question de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge. Art. 6.

Sous la sauvegarde de ces règles, les prêtres de la Mission ont toujours donné dans les séminaires un enseignement orthodoxe. Ils ont combattu, aux temps où ces erreurs se propageaient, le quiétisme, le gallicanisme, le jansénisme, le fidéisme, le rationalisme et le modernisme. Avant la décision officielle de l'Église, ils défendaient les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'infaillibilité pontificale.

Il est vrai qu'au XVIIIe siècle quelques membres de la Compagnie se laissèrent gagner par l'esprit janséniste; mais les supérieurs généraux veillaient; ils n'hésitèrent pas à exclure les opiniâtres, si haut qu'ils fussent placés. Au plus fort de la crise, en 1724, l'Assemblée générale vota, à l'unanimité de ses membres, une formule de soumission aux bulles des souverains pontifes et spécialement à celles qui condamnaient Jansénius et les *Réflexions morales* du P. Quesnel.

Si dans la longue liste des théologiens on trouve peu de noms portés par des prêtres de la Mission, c'est qu'il n'est pas dans leurs habitudes de composer des livres. Pierre Collet est le plus connu; le *Dictionnaire de théologie* a énuméré les ouvrages dont il est l'auteur. Voir t. III, col. 364.

Parmi les lazaristes qui ont publié des écrits théologiques, signalons encore, dans l'ordre chronologique de leur mort : Victor-Amédée Soardi (1713-1752) : *De suprema romani pontificis auctoritate hodierna Ecclesiæ gallicanæ doctrina*, 2 vol. in-4°, Avignon, 1747; *Auctoritas pontificia notissimo Cypriani facto a quibusdam neotericis acriter impugnata, sed a sapientissimis Galliæ theologis solide vindicata, dissertatio historico-dogmatica*, in-4°, Avignon, 1749. — Louis-Joseph François (1751-1792) : *Examen de l'Instruction de*

l'Assemblée nationale sur la constitution du clergé, in-8°, s.l. n. d.; *Mon apologie*, in-8°, 1791; *Défense de mon apologie*, in-8°, Paris, 1791; *Point de démission*, in-8°, 1791; *Il est encore temps*, in-8°, 1791; *Réflexions sur la crainte du schisme par laquelle on essaie de justifier la prestation du serment civique*, in-8°, 1791; *Réponse à M. Camus*, in-8°, 1791; *Lettres sur la juridiction épiscopale.* — François-Florentin Brunet (1731-1806) : *Traité des devoirs des pénitents et des confesseurs*, in-12, Metz, 1788; *Parallèle des religions*, 5 vol. in-4°, Paris, 1792; *Elementa theologiæ ad omnium scholarum catholicarum usum ordine novo aptatæ*, 5 vol., in-4°, Rome, 1801-1804. — André Pohl (1742-1820) : *Theologia dogmatica et moralis*, 4 vol. in-8°, Vilna, 1809. — Jean-Baptiste Logerot (1762-1833) : *Tractatus de justitia et jure*, 2 vol. in-12, Paris, 1827. — Pierre Biancheri (1793-1863) : *Esposizione teologico-critica dei misterii e sensi mistici del S. Sacrificio della messa solenne*, in-8°, Rome, 1849; *Voto in forma di dissertazione sulla definizione dogmatica dell' Immacolato Concepimento della B. V. M.*, Tivoli, 1848; *Esame critico di un opusculo del P. F. G. D. B. B. C., domenicano, editore di due Pareri teologici sulla Concezione Immacolata di Maria attribuiti al Pallavicino ed al Gotti*, in-16, Velletri, 1851. — Vincent Ermoni (1858-1910) : *De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica*, 1895; *Le symbole des apôtres, histoire du Credo*, 1903; *La primauté de l'Église de Rome*, 1903; *Les origines de l'épiscopat*, 1903; *Le carême*, 1907; *Jésus et la prière dans l'Evangile*, 1906 (Collection *Science et religion*, 5 brochures, in-18, Paris); *L'Église romaine en face de l'Église grecque-schismatique*, in-8°, Paris, 1896. M. Ermoni a collaboré en outre à plusieurs revues ecclésiastiques, *Revue biblique*, *Revue du Clergé Français*, etc. — Jean Morino (1839-1923) : *Theologia moralis ad mentem S. Alphonsi de Ligorio*, 2 vol. in-8°, Turin, 1893. — Jean Mac Guinness (né en 1859) : *Commentarii theologici*, 3 vol. in-8°, Paris, 1913.

Le *Divus Thomas*, revue en langue latine fondée à Plaisance en 1879 par Albert Barberis, prêtre de la Mission, pour vulgariser la doctrine du Docteur Angélique, eut pour principaux rédacteurs des membres de la même congrégation. Léon XIII en a fait l'éloge. La disparition de ce périodique mensuel, après trente ans d'existence, fut vivement déplorée de toux ceux qui savaient quels services il avait rendus et pouvait encore rendre à la scolastique. Le Saint-Siège a demandé tout récemment qu'il fût rendu à la vie et les circonstances ont permis de répondre favorablement à un désir émané de si haut.

P. Coste.

LAZERI (Lazzari, Lazeri) Pierre, né à Sienne, le 16 octobre 1710, entra dans la Compagnie de Jésus le 21 octobre 1727. Presque toute sa carrière se passa au Collège romain où il fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique et bibliothécaire. Membre de la S. C. de l'Index, il fut spécialement chargé de l'examen des ouvrages en langue orientale publiés par les soins de la Propagande. A la suppression de la Compagnie, on lui proposa, par une honorable exception, de lui conserver tous ses emplois; il refusa cette faveur et accepta la place de théologien et de bibliothécaire du cardinal Zelada. Il mourut à Rome en mars 1783. Il avait été l'ami et le correspondant des plus savants personnages de son temps, tels que Boscovich, Assémani et d'autres. — Publicateur de textes, le P. Lazeri a fait paraître des *Miscellanea ex mss. libris bibliothecæ Collegii romani soc. Jesu*, 2 vol. in-8°, Rome, 1754-1757; le *Commentarius in quatuor evangelia* de Brunon d'Asti, évêque de Segni, 2 vol., in-8°, Rome, 1775, voir *P. L.*, t. CLXV, col. 39 sq.; ce fut lui aussi qui prépara l'édition des *Œuvres* de Perpignano, 4 vol. in-8°, Rome, 1749. Par ailleurs, il composa de nombreuses dissertations, généralement fort courtes, relatives à l'histoire ancienne de l'Église; quelques-unes d'entre elles ont été insérées dans des recueils postérieurs. Ainsi la dissertation sur Bérylle de Bostra, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus* t. II, p. 403 sq., celle sur les anciens formulaires de foi *ibid.*, t. VI, p. 157 sq., et dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. VI, col. 419 sq., le travail intitulé *De veterum christianorum rituum a ritibus ethnicorum origine*, dans Zaccaria, *Disciplina populi Dei*, t. I, p. 97 sq., où l'on trouvera aussi, t. II, p. 22 sq, les *Dissertationes selectæ ex historia ecclesiastica de persecutionibus in Ecclesiam excitatis ævo apostolico.* — Le P. Lazeri avait préparé un grand ouvrage sur l'histoire de l'Église, il est demeuré ms. bien qu'en 1731 on en ait annoncé la publication prochaine. Le British Museum possède un ms. autographe des *Institutiones historiæ ecclesiasticæ*, et d'une dissertation préliminaire *De historiæ ecclesiasticæ facultate et celebrioribus ejusdem Scriptoribus. Addit. manuscripts*, n. *20 000, 28 631.*

Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, t. X, p. 510 sq.; Sommervogel., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1609-1615; Michaud, *Biographie univ.* t. XXIII, p. 439.

E. Amann.

LEAD ou **LEADE Jeanne**, visionnaire anglaise, membre influent, sinon fondatrice de la secte des philadelphes (1623-1704). — Jeanne Ward, née d'une bonne famille du comté de Norfolck, crut entendre de bonne heure une voix divine l'appelant à une vie religieuse plus profonde. Elle se maria néanmoins à William Lead, mais, devenue veuve, et libre de suivre ses goûts pour la mystique, elle s'enfonça dans la lecture des livres de J. Bœhme, dont une traduction anglaise venait de paraître. Elle fut aidée dans cette étude par un clergyman, John Pordage (1607-1681) qui l'initia aux expériences mystiques. Jeanne à partir de 1670 ne tarda pas à avoir ses révélations et ses visions, dont le détail est consigné dans son journal intime publié sous le titre : *A fountain of gardens*. Les premières pages racontent, en un style qui fait penser au *Pasteur* d'Hermas, la vision inaugurale : sous les traits d'une femme de grande beauté lui apparaît « la vierge éternelle de la sagesse divine », venue pour l'initier au plus profond mystère de Dieu. Autour de Pordage s'était groupé un petit cercle de « philadelphes, pour l'avancement de la piété et de la philosophie divine »; Jeanne en devint l'âme. En 1681 elle faisait paraître son premier ouvrage : *The heavenly cloud now breaking* (Le nuage céleste qui se dissipe), suivi deux ans plus tard par la *Révélation des Révélations*. Ces écrits restés d'abord obscurs finirent par attirer au groupe des philadelphes un adhérent enthousiaste, en la personne d'un jeune érudit d'Oxford, Francis Lee (1661-1719). Celui-ci se lia avec Jeanne Lead, se mit entièrement à son service, épousa une de ses filles devenue veuve, et se fit le secrétaire de Jeanne qui, sur ces entrefaites, était devenue aveugle. C'est Lee qui rédigea la volumineuse production de la visionnaire, lui qui donna corps à la société des philadelphes et recruta des partisans en Angleterre et même en Hollande. Toutefois cette petite Église ne fut pas longtemps à l'abri des dissensions intérieures. Il s'agissait de savoir quelle attitude on prendrait à l'égard de l'Église établie; plusieurs préconisaient l'idée de l'*Ecclesiola in Ecclesia*, qui restera chère au piétisme. Jeanne Lead était au contraire pour la séparation ostensible; elle souffrit de ces dissensions, connut d'autre part une situation fort gênée. Depuis 1702 elle était tombée dans une sorte d'inconscience, dont elle ne sortit que peu de temps avant sa mort, 19 août 1704.

On ne saurait parler d'un système théologique de Jeanne Lead, tant il y a d'incohérence dans ses pensées et d'inhabileté dans leur expression. Deux points

méritent cependant de retenir l'attention : le premier est l'importance qu'elle attachait à la nécessité de se préparer dès ici-bas à la résurrection. Le baptême ne renouvelle pas seulement l'âme, il met dans le corps un germe de résurrection, il en fait, en puissance, un corps ressuscité; c'est au croyant à dégager par une activité morale continue ce corps céleste enfoui dans la matière. Pour être exprimée de façon fort bizarre, l'idée n'est pas neuve. Sur un autre point Jeanne Lead a voulu, comme toutes les visionnaires, donner des précisions, c'est sur l'eschatologie. Son œuvre peut passer pour un des innombrables commentaires de l'Apocalypse; le millénarisme ancien y revit avec toutes ses fantaisies. Avant le *millenium*, d'ailleurs, paraîtra une Église toute rajeunie, toute purifiée où s'accompliront des prodiges tels qu'il ne s'en est jamais vu; les membres de cette communauté atteindront le plus haut degré de perfection qui soit possible à l'humanité. A plusieurs reprises Jeanne pensa que la petite société animée par elle serait cette Église des derniers temps; il lui fallut en rabattre; en ses dernières années elle n'espérait plus voir de ses yeux de chair la réalisation de ses espérances.

Tout incohérente qu'elle soit, la mystique de Jeanne Lead n'a pas laissé d'avoir de l'influence, et les piétistes du XVIIIe siècle s'en sont inspirés; il n'est que juste de remarquer que cette influence est due spécialement à la piété simple et chaude qui se remarque en beaucoup d'endroits de son œuvre. Les curieux de mysticisme y trouveraient à prendre. L'œuvre de Jeanne Lead comprend un assez grand nombre de petits traités et plusieurs ouvrages considérables, on les trouvera énumérés dans la bibliographie.

Œuvres de Jeanne Lead : Parues en anglais, elles ont toutes été traduites en allemand, à Amsterdam à partir de 1694; nous donnerons le titre allemand à côté du titre anglais : 1. *The heavenly cloud now breaking* (*Die himmlische Wolke*), Londres, 1681. — 2. *The revelation of revelations* (*Offenbarung der Offenbarungen*), 1683. — 3. Le groupe des six petits traités mystiques (*Sechs mystiche Tractätlein*) comprenant *a*) *The Enochian Walks with God* (*Der Henochianische Glaubens und Lebenswandel mit Gott*), 1694. — *b*) *Thelaws of Paradise* (*Die paradiesische Gesetzte oder der mystiche Sinn und Verstand der zehn Gebothen Gottes*), 1695. — *c*) *The wonders of God's creation manifested in the variety of eight worlds* (*Die in acht unterschiedlichen Welten geoffenbahrte Wunder der Schöpfung Gottes*), 1695; il y a huit mondes, l'univers visible étant le dernier, quatre sont sans péché : le Paradis, Sion, la nouvelle Jérusalem et l'Éternité. — *d*) *A message to the philadelphian society* (*Die erste Botschaft an die philadelphische Gemeinde*), 1696, destiné à montrer que toutes les Églises, en dehors du groupe des philadelphes, sont rejetées par le Christ. — *e*) *The tree of faith* (*Der Baum des Glaubens oder des Lebens*), 1696. — *f*) *The ark of faith* (*Die Arche des Glaubens*), 1696. — 4. *A fountain of gardens watered by the rivers of divine pleasure and springing up in all the variety of spiritual plants...* (*Ein Garten-Brunn... oder ein rechtes Diarium und ausführlich Tag-Verzeichnis...*) 4 vol., 1696-1701; c'est, comme nous l'avons dit, une sorte de journal des expériences mystiques de Jeanne. — 5. *A revelation of the everlasting Gospel message* (*Offenbarung einer Bottschaft des ewigen Evangelii*), 1697. — 6. *The ascent to the mount of vision* (*Der Aufgang zum Berge des Schauens*), 1698, où l'on traite de la première résurrection; de l'état des âmes séparées; du grand âge des patriarches; du royaume du Christ. — 7. *The signs of the times* (*Die Zeichen der Zeiten die vor dem Reiche Christi hergehen*), 1633. — 8. *The wars of David and the peacable reign of Salomon* (*Die Kriege Davids und das friedsame Reich Salomons*), 1700, cet ouvrage se divise en deux parties : Alarme aux saints guerriers de l'agneau destiné à leur faire prendre les armes spirituelles pour combattre ses combats; et la gloire de Saron ou le renouvellement de la nature qui amènera le règne de Jésus-Christ. — 9. *A second and a third message to the philadephian society* (je n'ai trouvé en allemand que le troisième message : *Der himmlische Botschafter eines allgemeinen Friedens oder eine dritte Botschaft an die philadelphische Gemeinde*). — 10. *A living funeral testimony* (*Eine bei lebendigem Leibe gehaltene Leich-Predig*), 1702, sorte d'oraison funèbre que Jeanne prononça sur elle-même deux ans avant sa mort. — 11. *The first resurrection in Christ* (*Die Auferstehung des Lebens oder das Königliche Merck und Kennzeichnen so denen aufgetruckt ist die mit Christo auferstanden sind*), Amsterdam, 1704.

Il y a une courte *biographie* de J. Lead en tête des *Offenbarungen der Jane Leade*, Strasbourg, 1807; voir aussi les art. *Lead* (*Jane*), *Lee* (*Francis*), *Pordage* (*John*) du *Dictionary of national biography;* l'art. *Philadelphians* de l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de J. Hastings, t. IX, p. 836-837.

E. AMANN.

LEANDER François, de l'ordre des trinitaires réformés. Il fut professeur de théologie à Alcala, et mourut le 30 août 1669. Il publia une série de *Quæstiones morales theologicæ*, qui parurent à Madrid, Alcala et Lyon, de 1654 à 1669. Un abrégé en fut publié à Lyon, en 1672, par le capucin Grégoire de Salamanque; un autre, à Barcelone, en 1680, par Emmanuel de la Conception. Michel de Saint-Joseph, dans la *Bibliotheca critica sacra et profana*, t. III, Madrid, 1842, p. 177, loue la clarté et la sûreté de doctrine de l'auteur des *Quæstiones morales*.

Kirchenlexikon, t. VII, col. 1580; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 152.

L. MARCHAL.

LÉANDRE DE DIJON, frère mineur capucin que nous trouvons pendant vingt ans parmi les définiteurs de la province de Lyon, mourut en 1667 dans sa ville natale. Il s'était acquis une haute réputation comme orateur sacré et ses volumineux ouvrages sont une preuve de son érudition. Outre une *Oraison funèbre de Jacques de Nuchèses, évêque de Chalon*, Chalon, 1658, le P. Léandre a publié : *Les vérités de l'Évangile, ou l'idée parfaite de l'amour divin exprimée dans l'intelligence cachée du Cantique des cantiques*, Paris, 2 vol. in-fol., 1661-1662; *Discursus prædicabiles in aureas sententias Doctoris gentium*, in-fol., *Ibid.*, 1665. Donnant ces titres en latin et en français, les bibliographes ont multiplié les ouvrages.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capucinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 152.

P. EDOUARD d'Alençon.

LÉANDRE DE SÉVILLE, archevêque († 601). — Frère aîné d'Isidore de Séville qui lui succédera dans sa fonction épiscopale, Léandre a dû naître à Carthagène avant 549, date à laquelle son père Sévérien dut fuir cette cité ravagée par les goths ariens. Sur l'ensemble de sa famille voir l'art. ISIDORE DE SÉVILLE, t. VIII, col. 98. On ignore tout de ses débuts; il est certain toutefois que Léandre embrassa l'état monastique; où et quand, il est impossible de le dire. C'est probablement comme moine qu'il exerça sur le jeune Herménégilde, fils du roi arien Léovigilde l'influence qui, s'ajoutant à celle de sa femme Ingonde, fille de Sigebert et de Brunehaut, décida le jeune prince à passer au catholicisme. On sait comment cette conversion amena entre le néophyte et son père un différend qui tourna bientôt à la lutte ouverte. Cherchant un appui hors de l'Espagne, Herménégilde députa Léandre à Constantinople pour réclamer du secours au basileus Tibère II. C'est durant cette mission, laquelle d'ailleurs n'aboutit pas, que Léandre entra en rapports avec l'apocrisiaire romain, qui deviendra en 590 le pape saint Grégoire. Entre les deux hommes une étroite amitié s'établit, dont témoignent tant une lettre du pape que la dédicace qu'il fera à Léandre des *Moralia in Jobum*. Voir *P. L.*, t. LXXV, col. 509 sq. La légation de Constantinople doit se placer vers l'année 581. Malgré le refus du basileus de lui porter secours, Herménégilde entrait

en campagne en 582; la guerre civile eut les conséquences que l'on sait. Fait prisonnier en 584, et exilé à Valence, le jeune prince sera décapité en 585.

C'est durant ces conjonctures, à une date que nous ne saurions préciser, que Léandre devint archevêque de Séville. Son épiscopat menaçait donc d'être fort traversé. Mais un extraordinaire revirement eut lieu à la mort de Léovigilde (586). Le fils du roi arien, le frère du martyr Herménégilde, Reccarède, dès les premiers mois de son règne, se décidait à passer au catholicisme, entraînant avec lui une bonne partie des Wisigoths. Sans doute les choses ne se passèrent pas avec la célérité dont parlent certains historiens. Une lettre de Grégoire le Grand à Léandre d'avril 591, celle-là même qui annonce l'envoi prochain des *Moralia in Jobum*, engage l'archevêque à veiller de près sur la persévérance du monarque. *Epist.*, I, 43, *P. L.*, t. LXXVII, col. 498 C. Dès ce moment pourtant Reccarède avait accompli une démarche très considérable. En mai 589 il avait convoqué à Tolède un concile (*Conc. Toletanum III*) de tous les évêques d'Espagne, où il avait personnellement fait profession solennelle de la foi catholique et provoqué les décisions dogmatiques et disciplinaires propres à unifier l'Église espagnole. Si Léandre ne présida pas ce concile, comme on le dit quelquefois, il ne signe en effet les Actes conciliaires que le troisième, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 1000, il ne laissa pas d'y jouer un rôle considérable, comme le dit Jean de Biclar, *Chronicon*, *P. L.*, t. LXXII, col. 869 B. Ce fut lui en tout cas qui clôtura l'assemblée par un discours qui s'est conservé, et qui exprime toute la joie de l'Église pour la conversion des Wisigoths. On ne connaît pas d'autre fait saillant de l'épiscopat de Léandre, qui a dû mourir en 601. Il est honoré comme saint.

Son frère Isidore de Séville lui attribue dans le *De viris illustribus*, 41, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1103 : 1. Deux livres contre les dogmes des hérétiques, composés pendant son voyage d'exil, *in exsilii sui peregrinatione*, fort riches d'érudition scripturaire, où Léandre en un style véhément mettait à découvert l'impiété arienne, en montrant les griefs qu'avait contre les hérétiques l'Église catholique et en quoi elle se séparait d'eux pour la religion et les mystères de la foi. — 2. Un autre opuscule contre les institutions, *instituta*, des ariens, dans lequel il exposait les dits de ceux-ci et leur opposait ses réponses. De ces deux traités de polémique antiarienne, il ne s'est rien conservé. — 3. Un *De institutione virginum et contemptu mundi libellum* adressé à sa sœur Florentine. Ce court traité, qui s'efforce d'adapter la règle de saint Benoît aux nécessités particulières d'un couvent de femmes, a survécu. — 4. Des travaux liturgiques, relatifs soit à l'office, soit à la messe : *in ecclesiasticis officiis non parvo laboravit studio; in toto enim psalterio duplici editione orationes conscripsit; in sacrificio quoque laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit.* Ainsi Léandre aurait eu une part considérable dans la composition de la liturgie wisigothique qui commence à prendre ses caractères définitifs. Mais il est impossible de préciser ce qui lui revient. — 5. Isidore signale enfin des *lettres* dont une au pape Grégoire sur le baptême, et de très nombreuses adressées aux évêques ses collègues. Il n'en reste rien, mais nous savons par la lettre de Grégoire citée précédemment, le sens de la question posée à ce pape. Fallait-il, en Espagne, continuer le rite de la triple immersion, ou n'immerger le catéchumène qu'une fois afin de mieux affirmer le dogme de l'unité divine compromis par les ariens ? La réponse du pape est un bel exemple du libéralisme de ce pontife. — 6. Isidore ne mentionne pas, mais les mss ont conservé le discours prononcé par Léandre à l'issue du concile de 589.

En définitive Léandre fait figure d'homme d'action beaucoup plus que d'écrivain; il a eu dans la conversion des Wisigoths au catholicisme une part considérable; c'est ce qu'exalte surtout, et avec beaucoup de raison, son frère Isidore : *fide ejus atque industria populi gentis Gothorum ab ariana insania ad fidem catholicam reversi sunt.*

Les textes de Léandre dans *P. L.*, t. LXXII, col. 870-898; les textes contemporains qui se rapportent à lui ont été signalés au cours de l'article. — Les notices littéraires postérieures n'ont fait que répéter Isidore de Séville. Tous les travaux relatifs à Isidore font à son frère une place plus ou moins considérable, voir t. VIII, col. 110.

E. AMANN.

LE BALLEUR Joseph, théologien franciscain du XVIIe siècle. — Né, paraît-il, à Sablé, il fut professeur de théologie et provincial de la province de Touraine-Pictavienne. On a de lui : *La religion défendue contre les ennemis qui l'ont attaquée*, Paris, 1751, 4 vol. in-12. Suivant Hauréau, l'école franciscaine a produit, dans le XVIIIe siècle peu de livres aussi recommandables.

B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. IV, Paris, 1852, p. 231; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1394, sous le nom de *Balleur*.

E. AMANN.

LE BLANC Guillaume, théologien français, mort évêque de Toulon (1520-1588). — Natif d'Albi, il étudia (à Toulouse sans doute) l'un et l'autre droit; prêtre, il devint prévôt d'Albi, puis chanoine et chancelier de Toulouse. En 1571, il fut nommé à l'évêché de Toulon. C'est en cette qualité qu'il assista aux États de Blois, 1576, et à l'Assemblée générale du Clergé de France de 1579; il mourut à Avignon en 1588 où le cardinal Georges d'Armagnac, qui était alors légat, l'avait pris pour vicaire; il fut inhumé dans cette ville au couvent des dominicains fondé par sa famille. Un Guillaume Le Blanc a publié à Paris en 1551 la traduction latine de l'abrégé fait par Xiphilin de Dion Cassius. Il y a toute chances, comme le dit le *Gallia Christiana*, qu'il soit le même que l'évêque de Toulon. Celui-ci est en tout cas l'auteur de deux traités de controverse : 1° *Recherches et discours sur les points principaux de la religion catholique qui sont aujourd'hui en controverse entre les chrétiens*, Paris, 1573. — 2° *Discours des sacrements de l'Église en général, contenant la doctrine d'iceux, enseignée par Jésus-Christ, annoncée par ses ambassadeurs et reçue de toute l'Église catholique où les plus grossiers et aveugles pourront comprendre et voir à l'œil, selon la vérité évangélique, tous arguments et erreurs des hérétiques repoussés et découverts, avec deux discours, l'un du célibat et l'autre des vœux*, Paris, 1583.

La Croix-du-Maine et du Verdier, *Bibliothèque française*, édit. Rigoley de Juvigny, t. IV, p. 68-69; Moréri, *Le grand Dictionnaire historique*, édit. de 1759, art. *Blanc* (*Le*), t. II, p. 491; *Gallia christiana*, t. I, col. 754, cf. t. III, col. 1179; Albanès et Chevalier, *Gallia christiana novissima*, t. V, 1911, p. 632-639; les pièces publiées par Albanès et Chevalier permettent de trancher la question longtemps pendante du vrai nom de l'évêque de Toulon, que l'on trouve appelé tantôt *du Blanc*, tantôt *le Blanc*. Ces deux noms désignent donc un seul et même personnage; et dès lors il n'est guère douteux qu'il ne faille attribuer à notre Guillaume Le Blanc la traduction de Xiphilin.

E. AMANN.

LE BOSSU Jacques. — Jacques Le Bossu (*Bossulus*) naquit à Paris, vers 1546, se fit bénédictin à l'abbaye de Saint-Denis, étudia en Sorbonne où il fut reçu docteur en théologie l'an 1574. Précepteur du cardinal de Guise, qui fut massacré aux États de Blois, l'an 1588, attaché à la maison de Lorraine, Le Bossu devint un des plus fougueux ligueurs et exerça son zèle surtout à Nantes. La Ligue une fois vaincue, il dut s'expatrier, se retira à Rome, s'attacha au cardinal Alexandrini,

dominicain, se lia avec François Pegna, auditeur de Rote, qui le fit nommer consulteur de la Congrégation *De Auxiliis*. A part ses travers de ligueur, Jacques Le Bossu fut un édifiant religieux. Il voulut avoir les pauvres pour légataires et mourut à Rome le 7 juin 1626, sans avoir revu sa patrie.

A Nantes en 1589-1590, Jacques Le Bossu, comme ligueur, publia d'abord : *Deux devis d'un catholique et d'un politique sur l'Exhortation faicte au peuple de Nantes .. pour jurer l'union des catholiques*, puis un *Troisième devis...* sur la mort de Henry de Valois. Dans ce dernier écrit surtout, il soutenait les plus étranges théories théologico-politiques contre la personne du roi Henri III. Il alla jusqu'à conclure qu'il était permis à tout homme de le tuer. — *Sermon funèbre pour l'anniversaire des princes feuz Messeigneurs Henry et Loys de Lorraine...* in-8°, Nantes, 1590.... Il y rendait hommage aux victimes de l'attentat de Blois en 1588. — Le *Sermon funèbre pour la mémoire de dévote et religieuse personne Edmond Bourgoin, martyrisé à Tours...* in-8°, Nantes, 1690, était la glorification d'un autre martyr de la Ligue.

A Rome, Jacques Le Bossu publia un *Traité contre l'adhésion aux hérétiques*, s. d. Il y avançait que l'hérésie était pire que le paganisme, qui lui-même était un véritable athéisme; conséquemment l'hérésie était athéisme et le plus énorme des péchés. Il avait commencé un travail sur l'*accord du libre arbitre et de la grâce*, et se proposait de rédiger des remarques sur vingt-cinq propositions de Molina : il s'arrêta à la XVIe. L'œuvre fut adjointe à celle de Réginald, O. P., *De mente concilii Tridentini circa gratiam per se efficacem*, avec ce titre : *Animadversiones in XXV propositiones P. L. Molinæ;* elle fut publiée comme œuvre posthume par les soins du P. Quesnel, in-fol., Anvers, 1706.

On s'est demandé si Le Bossu avait rédigé une sorte de *Journal sur les Actes de la Congrégation de Auxiliis*, pendant le temps qu'il y siégea. D'après Moréri, il est plus probable que son travail se borna à des *Mémoires* fournis à l'auditeur de Rote Pegna, dont l'histoire des Actes de cette congrégation demeura inédite.

Moréri, *Dictionnaire historique*, article *Bossu* (Jacques Le); Bayle, *Dictionnaire*, article *Bossu;* (J.-Fr. Bouillon), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît...* par un religieux de la congrégation de saint Vanne, 2 in-4°, 1777-1778, t. I, p. 139; P. Féret, *La Faculté de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, 6 in-8°, Paris, 1907, t. V, p. 283-288; *Bulletin d'histoire bénédictine*, supplément à la *Revue bénédictine*, n. 677.

J. Baudot.

LE BOUX Guillaume, oratorien français, est né à Souzé en Anjou près de Saumur le 30 juin 1621, il est mort évêque de Périgueux en 1693. Il était fils d'un conducteur de bateau et commença par être employé pour balayer les classes au collège des Pères de l'Oratoire de Saumur. Il voulut se faire capucin, mais resta peu de temps au noviciat et reprit son premier emploi. Ses talents pour l'étude et ses dispositions pour l'éloquence déterminèrent ses régents à lui conseiller d'entrer dans la congrégation de l'Oratoire.

A vingt-deux ans, pendant qu'il professait la rhétorique à Riom en Auvergne, il prononça l'oraison funèbre de Louis XIII qui eut le plus grand succès. Avec l'agrément de ses supérieurs, il devint curé de Souzé, son pays natal, mais ensuite il résigna son bénéfice et vint prêcher à Paris où il fut si goûté que M. de Harlay, alors archevêque de Rouen, l'invita à donner un avent et un carême dans sa cathédrale; l'affluence fut si grande que tout le monde ne pouvait trouver place. L'année suivante, il prêcha le carême devant le roi et fut fort applaudi; étant à Saumur à l'ouverture d'un jubilé, il y fit sur les indulgences un sermon si plein de doctrine que celui qui avait été envoyé par les ministres protestants pour l'entendre sortit convaincu de la légitimité des indulgences et entraîna dans la même conviction le ministre réformé lui-même. Le Boux était pendant la Fronde à Paris il y prêcha qu'on doit au roi « le respect le plus profond parce qu'il est l'oint du Seigneur, l'obéissance la plus entière parce qu'il est notre maître, le respect le plus tendre parce qu'il est notre père. » (Division du sermon publié en 1766.) Ce zèle pour la royauté lui valut d'être nommé en 1658 à l'évêché d'Acqs (aujourd'hui Dax) où il resta dix ans; pendant ce temps, il prêcha à Bordeaux et ailleurs. En 1665, il fut nommé à l'évêché de Mâcon dont il ne prit pas possession, et, en 1667, le roi lui donna celui de Périgueux. Il établit dans son diocèse des conférences qui ont été imprimées sous le titre de *Conférences de Périgueux*, 3 vol. in-12. Il transféra dans la ville la cathédrale située dans la cité, y adjoignit la collégiale de Saint-Front. Il employait tout son revenu à des fondations dans ses séminaires ou dans le couvent de Notre-Dame. Il mourut le 6 août 1693, après trente-sept ans d'épiscopat dont vingt-sept à Périgueux.

On a de lui *Sermons*, 2 vol. in-12, publiés un siècle après (1766), à Rouen, avec dédicace à Mgr de la Roche-Foucault, archevêque de Rouen; *Conférences de Périgueux*, 3 vol. in-12; *Rituel de Périgueux* (1680)a *Dissertations ecclésiastiques sur le pouvoir des évêques pour la diminution et l'augmentation des fêtes*, en collaboration avec l'évêque de Saintes et l'évêque de La Rochelle, Laval de Bois-Dauphin, in-8°, Paris, 1691. Il a laissé aussi des *Mémoires* manuscrits.

Préface des sermons publiés en 1766; *Gallia christiana*, 1720, t. II, col. 1487.

A. Molien.

LEBRET Mathurin, que l'on veut originaire du Maine, mineur observant de la province de Tours, profès du couvent de Laval, était qualifié par un contemporain « bon prêcheur, lettré bien famé », à la suite du carême qu'il avait donné à Laval en 1523. Il se consacra surtout à l'enseignement et pendant vingt-cinq ans il expliqua le *Scriptum oxoniense* du Docteur subtil. Se sentant arriver au bout de sa carrière, il voulut continuer après sa mort à travailler à la formation de ses jeunes confrères, en laissant par écrit le résumé de ses leçons. Ce ne fut pas sans peine qu'il y arriva; enfin, le 1er novembre 1528, il remettait son ouvrage entre les mains du provincial, en le priant de le faire imprimer. Il parut sous le titre de *Parvus Scotus lavallensis*, que le frontispice du livre explique comme il suit : *Fratris Mathurini Lebret lectura in quatuor libros sententiarum Scoti, sive clavis theologiæ scoticæ, seu parvus Scotus lavallensis dictus a prædicto venerabili patre observantino de provincia Turoniæ, familiarissimo lectore et pro actu legendi ab ipso diu continuato sæpeque repetito, annis scilicet quinque et viginti vel circa... in conventu minorum de Lavalle elucidatus et compositus, singularumque questionum Doctoris subtilis in Opere anglicano*, in-4° de plus de mille pages, Angers, 1529. Les six derniers feuillets présentent une *Expositio officii sanctissimæ Trinitatis et prosæ eucharistice*. Le P. Lebret avertit modestement avoir mis peu de son propre fonds dans ses commentaires, mais s'être inspiré principalement des écrits d'Étienne Brulefer et de ceux du P. Nicolas Maliverne, gardien du couvent de la Baumette, près d'Angers, dont cependant on ne signale aucun ouvrage.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. VII, Paris, 1874.

P. Édouard d'Alençon.

LEBRUN Pierre, prêtre de l'Oratoire, est né à Brignoles le 11 juin 1661; il est mort à Paris le 6 janvier 1729. Entré dans la congrégation de l'Oratoire, il étudia la théologie à Marseille et à Toulouse, professa la philosophie à Toulon, la théologie à Grenoble et fut appelé à Paris en 1690 au séminaire de Saint-Magloire où il fit des conférences sur l'Écriture Sainte, les conciles, l'histoire ecclésiastique; l'histoire de sa vie est celle de la composition de ses ouvrages.

On lui doit : *Lettres qui découvrent l'illusion des philosophes sur la baguette et qui détruisent leurs systèmes*, in-12, Paris, 1693; l'ouvrage se compose de deux lettres à l'auteur de la *Recherche de la vérité* avec les réponses de celui-ci, d'une lettre de l'abbé de la Trappe à Malebranche; Lebrun nie que les effets de la baguette divinatoire puissent recevoir une explication naturelle et s'il y en a quelques-uns de certains, il les attribue au démon : « Elle indique, dit-il, les bornes des champs, les meurtriers, les voleurs, les larcins, toutes choses qui tiennent bien plus du moral que du physique, n'est-ce point là un sujet de croire que les effets de la baguette sont au-dessus des forces naturelles? » Préface, p. III. L'ouvrage fut réimprimé à Amsterdam en 1696, puis en 1702, mais alors considérablement augmenté et même transformé avec ce titre : *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants avec la méthode et les principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas*, 3 vol. in-12. Une autre édition parut en 1732 avec une préface et un éloge de l'auteur par l'abbé Bellon, son neveu et héritier. En 1750, nouvelle édition augmentée d'un volume par l'abbé Grasset, son compatriote, où figurent trois *Dissertations* sur l'apparition du prophète Samuel à Saül, sur les moyens par lesquels on consultait Dieu dans l'Ancienne Loi, sur le purgatoire de saint Patrice, 4 vol. in-12, 1750-1751. — Bientôt après, il écrit *Discours sur la comédie*, in-12, Paris, 1694, réponse au P. Caffaro, religieux théatin, qui, dans la *Lettre d'un théologien*, insérée au commencement des œuvres de Boursault, avait écrit en faveur du théâtre. Lebrun montre que le théâtre a plutôt été toléré que permis et approuvé par les païens, les Pères, les docteurs, même les rois de France, comme Philippe-Auguste. Il revit son travail et une nouvelle édition parut en 1731 avec des additions et une préface de l'abbé Granet avec ce titre : *Discours sur la comédie ou traité historique et dogmatique des jeux de théâtre et des autres divertissements comiques soufferts et condamnés depuis le premier siècle de l'Église jusqu'à présent avec un discours sur les pièces de théâtre tirées de l'Écriture Sainte*, in-12, Paris, 1731. — On a encore de lui *Essai sur la concordance des temps avec des tables pour la concordance des ères et des époques*, in-4°, 1700, dans lequel on peut voir par le moyen des colonnes l'accord ou la différence des époques. La faiblesse de sa vue l'a empêché de l'achever et de le publier.

Mais le principal ouvrage de Lebrun, qu'on lit encore avec fruit est l'*Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la sainte messe avec des dissertations et des notes*, 4 vol. in-8°; le 1er parut en 1716, les 3 autres en 1726. Le premier volume peut encore être considéré comme une des meilleures explications de la messe; en 1718, Lebrun en donna un résumé : *Manuel ou courte explication des cérémonies avec des pratiques pour entrer dans l'esprit du sacrifice.* On y trouve déjà un esprit de recherches tout moderne; Lebrun a étudié les livres anciens ou récents des différentes Églises; évidemment on doit le compléter aujourd'hui, ce qu'il a dit reste exact. Dans une préface très importante, il prend position entre le symbolisme exagéré du Moyen Age et le naturalisme absolu de Claude de Vert; il montre que, s'il y a des cérémonies introduites par nécessité, d'autres, comme l'encens, les cierges, etc., ont été acceptées pour leur symbolisme. Il ouvre ainsi la voie que suivent les liturgistes modernes. Dans les trois autres volumes, qui ont vieilli un peu plus, il étudie avec beaucoup d'érudition les liturgies ambrosienne, gallicane, mozarabe, les liturgies de Constantinople, d'Alexandrie, d'Éthiopie, d'Antioche, montrant l'uniformité de toutes dans ce qu'il y a d'essentiel au saint sacrifice, uniformité détruite par les réformateurs du XVIe siècle. En traitant de la liturgie arménienne, il fait cette remarque que « les paroles de l'institution sont suivies d'une prière... après laquelle on lit que la consécration est achevée, *perficitur corpus et sanguis Christi* », t. III, p. V, et conclut que « c'est conjointement par ces paroles et par cette prière que la consécration est achevée ». Il admet donc que la prière de l'invocation fait partie de la forme de la consécration. Les *Mémoires de Trévoux* le critiquèrent en 1717, et en 1718 parut Une *Lettre d'un curé du diocèse de Paris à l'auteur du Journal de Trévoux sur le sacrifice de la messe*, à laquelle Lebrun répondit : *Lettre du P. Lebrun touchant la part qu'ont les fidèles à la célébration de la messe*, Paris, 1718. Il admet que la consécration exceptée *et l'union du Corps mystique bien entendue*, les fidèles prient, offrent et sacrifient conjointement avec le prêtre parce qu'ils concourent tous en leur manière au sacrifice. La dissertation X sur la liturgie arménienne suscita une discussion plus longue et plus vive. Le P. Bougeaut, jésuite, fit imprimer : *Réfutation de la dissertation sur la forme de la consécration de l'eucharistie adressée à l'auteur*, in-12, Paris, 1717, à laquelle Lebrun répondit par un ouvrage de 145 p. in-8° intitulé *Défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration de l'eucharistie en réponse à la réfutation publiée par le P. Bougeaut*, Paris, 1727. L'écrit, approuvé par 39 docteurs, donna lieu cependant à de nouvelles discussions : les journalistes de Trévoux l'attaquèrent dans leur mémoire du mois de mars 1728. Lebrun répliqua par un petit ouvrage de 27 pages : *Lettre qui découvre l'illusion des journalistes de Trévoux*, etc. (29 mars 1728), qui fut imprimé, mais Tournely, censeur royal, conseilla à l'auteur de ne pas le publier. C'est alors qu'un nouvel écrit : *Apologie des anciens docteurs de la Faculté de théologie de Paris, Claude de Saintes et Nicolas Izambart contre une lettre du P. Lebrun* (1728), détermina Lebrun a rendre public son ouvrage et à en composer un autre qu'il n'eut pas le temps d'achever. On avait essayé de rendre l'ouvrage suspect à Rome sans y réussir; un prélat italien lui fit seulement le reproche d'avoir traité cette question en français parce que le peuple n'a pas besoin d'être mis au courant de ces discussions. Au fond, Lebrun considérait comme nécessaire la prière appelée *Epiclèse* qui se trouve dans les liturgies orientales après la consécration et qui n'est pas à la même place dans la liturgie romaine, mais plutôt dans le *Veni Sanctificator*. Dans la XVe dissertation, il est question d'une autre difficulté. Claude de Vert et ses amis, s'appuyant sur un texte d'Eusèbe qui suppose qu'au IIIe siècle les fidèles répondaient *amen* aux paroles de la consécration, voulaient que l'on récitât le canon à haute voix; les jansénistes se mirent de la partie, des prêtres récitèrent le canon de façon a être entendus, et même dans le nouveau missel de Meaux on imprima en rouge des ℟ pour avertir les fidèles de répondre, etc... Lebrun soutint la thèse opposée; dans ses dissertations, il fait preuve d'une très grande érudition, il semble avoir lu tout ce qu'on avait écrit jusque-là sur la matière. Quand il dit que « l'Église n'a rien changé sur le rit de la récitation en silence », il se trompe; mais il a raison quand il affirme qu'on doit continuer de réciter le canon à voix basse, car ce n'est pas une question d'érudition, mais de discipline.

Il a écrit encore dans le *Journal des savants* (1707) une dissertation sur les jumeaux de Vitry, une lettre à M. Thomassin de Mazangues sur les différentes leçons de ce passage de saint Paul : *Quiconque mangera de ce pain. Mémoires de litt. et d'hist.*, t. VII, p. 1. On a aussi de lui *Superstitions anciennes et modernes*, d'après le P. Lebrun et l'abbé Thiers, avec des remarques par J.-F. Bernard, 2 vol. in-fol., 1735-1736. Ces deux volumes forment le 10e et le 11e des *Cérémonies religieuses de tous les peuples du monde*. Ajouter une lettre à M. de Torpanne, chancelier des Dombes, *Journal de Trévoux*, juillet 1727, sur la discussion avec le P. Bougeaut, etc. Il a laissé manuscrites des dissertations sur l'histoire ecclésiastique, un ouvrage sur le *Formulaire* à l'occasion des cinq propositions et un traité sur l'indéfectibilité de la foi dans l'Église. Voir *Bibliothèque française ou histoire littéraire de la France*, t. XIII, part. 2, art. 3. Cet article contient un mémoire très curieux sur la vie et les ouvrages de Lebrun. Le style de l'auteur est varié, coulant, un peu diffus, l'homme était très vertueux, modeste autant que savant.

Éloge historique mis en tête du premier volume de l'*Histoire critique des pratiques superstitieuses*, Paris, 1750; Quérard, *La France littéraire* ou *Dictionnaire bibliographique*, t. V, p. 29; Pascal, *Liturgie arménienne*, appendice à *Origine et raison de la liturgie;* Salaville, art. ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. IV, col. 274; D. Cabrol, art. *Amen*, dans le *Dict. d'arch. et lit.*, t. I, col. 1556; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 72-76.

A. MOLIEN.

LECÈNE Charles (1647-1703), naquit à Caen en 1647 d'une famille calviniste. Il fit sa théologie à Sedan (1669), à Genève (1669-1670), puis à Saumur (1670-1672), et, en 1682, il devint ministre à Honfleur. Dans ses sermons, il laissa percer ses tendances au pélagianisme et au socinianisme dont il ne put se justifier au synode de Charenton en 1692. La révocation de l'Édit de Nantes l'obligea de se retirer en Hollande où il se prononça pour l'arminianisme, puis en Angleterre où il publia la plupart de ses écrits. A Londres, Lecène voulut organiser une église socinienne, mais le gouvernement s'y opposa. Il mourut en mai 1703.

Les œuvres de Lecène ont des relations très étroites tantôt avec les thèses jansénistes et tantôt avec les thèses pélagiennes. L'écrit intitulé : *De l'état de l'homme après le péché et de sa prédestination*, in-12, Amsterdam, 1684, est tout empreint de pélagianisme. — *Entretiens sur diverses matières de théologie où l'on examine particulièrement les questions de la grâce immédiate, du franc arbitre, du péché originel, de l'incertitude de la métaphysique et de la prédestination*, in-12, Amsterdam, 1685; c'est l'exposé des opinions toutes personnelles de l'auteur. La seconde partie de cet ouvrage est l'œuvre de son ami Jean Leclerc. — *Conversations sur diverses matières de religion, avec un traité de la liberté de conscience*, in-12, Amsterdam, 1687. Cet ouvrage est dédié au roi de France et l'auteur y « fait voir la tolérance que les chrétiens doivent avoir les uns pour les autres et explique ce que l'Écriture Sainte nous dit des alliances de Dieu, de la justification et de la certitude du salut »; ce n'est guère qu'une traduction de l'ouvrage de Crell, intitulé : *Junii Bruti Poloni Vindiciæ pro religionis libertate.* Naigeon a retouché cette traduction et l'a publiée à la suite de l'*Intolérance convaincue de crime et de folie du baron d'Holbach*, in-12, Londres, 1769. — Lecène s'était aussi occupé d'une traduction de la Bible : il avait publié un *Projet d'une nouvelle version française de la Bible, dans lequel on justifie que les versions précédentes ne représentent pas bien le sens de l'original et qu'il est nécessaire de donner une meilleure version*, in-8°, Rotterdam, 1696, et La Haye, 1705; réimprimé sous le titre : *Nouvelle critique de toutes les versions de la Bible en français*, in-12, Amsterdam, 1722, et traduite en anglais, in-8°, Londres, 1727. Ce projet fut vivement attaqué par Gousset, professeur à Groningue, dans ses *Considérations théologiques et critiques*, in-8°, Amsterdam, 1698. Lecène prépara une réponse qui ne fut pas publiée, mais il poursuivit son travail qui parut après sa mort, sous le titre : *La sainte Bible, nouvelle version française*, 2 vol. in-fol., Amsterdam, 1741. Cette publication fut faite par le fils aîné de l'auteur, Michel-Charles Lecène, qui, dans l'*Avertissement*, inséra un *Abrégé de la vie de Charles Lecène*, son père. Dans cette traduction, Lecène, sous prétexte de ne pas s'asservir à une traduction littérale et pour favoriser ses opinions personnelles, dénatura le texte, changea, supprima, ajouta; dans le Nouveau Testament, en particulier, il s'appliqua à faire disparaître ou à atténuer les preuves en faveur de la divinité de Jésus-Christ. Aussi cette traduction fut condamnée par le synode wallon de 1742.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 514-515; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX. col. 184-186; Haag, *La France protestante*, t. VI, p. 457-459; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 428-429; Burrel, *Nouvelle biographie normande*, t. II, p. 79; l'*Avertissement* en tête de l'édition de la Bible publiée par son fils, donne un *Abrégé de la vie de Charles Lecène.*

J. CARREYRE.

LE CERF DE LA VIÉVILLE Jean-Philippe (1677-1748) naquit à Rouen en 1677. Il entra dans la congrégation de Saint-Maur le 18 mars 1696 et s'adonna d'abord à la prédication; mais il tomba bientôt malade d'épuisement et il dut garder le lit durant les trente dernières années de sa vie à l'abbaye de Fécamp où il mourut le 11 mars 1748. L'ouvrage capital de Le Cerf de la Viéville est la *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, où l'on fait voir quel a été leur caractère particulier, ce qu'ils ont fait de plus remarquable et où l'on donne un catalogue exact de leurs ouvrages et une idée générale de ce qu'ils contiennent, in-12, La Haye, 1726. Cet écrit, publié malgré l'opposition des supérieurs, fut vivement attaqué par Perdoux de la Perrière, sous le pseudonyme de dom Le Richoux de Norlas, dans une *Lettre* imprimée à Orléans en janvier 1727. Le Cerf prit la défense de sa *Bibliothèque* dans une lettre datée de Rouen, 15 mars 1727, et signée du pseudonyme de La Pipardière et promit de donner un *Supplément*; Perdoux écrivit une seconde lettre avec l'aide de Laurent Josse Le Clerc. Le Cerf n'a jamais publié ce *Supplément*, mais, pour répondre aux attaques dont il était l'objet, il fit insérer dans la *Bibliothèque française* de du Sauzet une défense, 1728, t. XI, p. 167-194, et une *Réponse* à Laurent Josse Le Clerc, *ibid.*, 1731, t. XVI, p. 87-107, sous la forme d'une lettre datée du 21 avril 1731 : *Lettre d'un religieux bénédictin à M. de La R...*, où il examine les remarques de M. Le Clerc sur quelques endroits de la *Bibliothèque historique et critique.* — Le Cerf a publié une *Vie du cardinal du Perron*, assez fantaisiste. Il a fait l'éloge de son frère, J.-L. Laurent Le Cerf de Fresneuse, dans le *Mercure* et une *Histoire de la Constitution UNIGENITUS en ce qui regarde la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Utrecht, 1736, peu exacte. Enfin on attribue à Le Cerf un *Éloge des Normands ou Histoire abrégée des grands hommes de cette province*, in-12, Paris, 1748. Barbier prétend que cet écrit n'est qu'une réimpression de l'ouvrage publié par l'abbé Rivière sous le titre : *Éloge des Normands*, in-12, Paris, 1731, et qu'on a inséré seulement quelques articles de la *Bibliothèque historique et critique;* mais dom Tassin certifie que dom Le Cerf avait composé une *Bibliothèque des écrivains de Normandie* ou *Apologie des Normands.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIII, p. 515; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 186; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 41-42; Tassin, *Histoire générale de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 645-649; Bertrand, *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent Josse Le Clerc*, in-8°, Paris, 1878, p. 182-184, 194-200; *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, notes de Henry Wilhelm publiées par Ursmer Berlière, Ant. Dubourg et Ingold, p. 346-347; Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires*, t. II, p. 93-95; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, t. II, p. 183; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 427-428; Burrel, *Nouvelle biographie normande*, t. II, p. 61.

J. CARREYRE.

1. LECHNER Gaspar, né à Reichenhall (Bavière), en 1584, entré dans la Compagnie de Jésus en 1600, enseigna à l'Université d'Ingolstadt et à Prague la philosophie, la théologie morale et scolastique. Il a laissé un grand nombre d'écrits philosophiques et théologiques, notamment un substantiel traité sur la prédestination : *De prædestinatione et reprobatione hominum*, Dillingen, 1627. Polémiste habile et redoutable, il soutint contre Thummius des luttes retentissantes sur le vieux thème luthérien du pape antéchrist. Il mourut à Prague en 1634.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1639-1643; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 739.

P. BERNARD.

2. LECHNER Ignace, né à Wurzbourg en 1728, admis au noviciat des jésuites de Mayence en 1746, enseigna la philosophie à Heidelberg et la théologie à Bamberg où il mourut le 5 mai 1770. Il convient de noter son effort pour renouveler l'enseignement théologique en Allemagne en l'appuyant sur les faits historiques et les textes conciliaires pris à des sources inexplorées : *Concilia, synodi et comitia sacra Bambergensia... notis historicis et reflexionibus theologicis illustrata*, Bamberg, 1770.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. VI, col. 1643-1646; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 23.

P. BERNARD.

1. LECLERC Jean (1657-1736) naquit à Genève le 19 mars 1657; il est le fils d'Étienne Leclerc (1589-1676) et le neveu de David Leclerc, ministre protestant (1591-1665). Il fit ses études d'abord à Grenoble et il vint en 1680 à Saumur où il poursuivit ses études de théologie. En 1682, on le trouve à Londres, puis un peu plus tard en Hollande avec Grégorio Léti dont il épousa la fille en 1691; il se lia d'amitié avec le célèbre Limborch, remontrant, et avec Locke réfugié en Hollande. Ses opinions théologiques lui attirèrent opposition des ministres de l'Église wallone. En 1684, il devint professeur de belles-lettres et de philosophie, puis, à la mort de Limborch, professeur d'histoire ecclésiastique au Collège des remontrants à Amsterdam jusqu'en 1728, époque où il fut frappé d'une attaque de paralysie qui lui enleva toute mémoire; une seconde attaque en 1732 lui enleva la parole; il mourut le 8 janvier 1736. Leclerc fut à la fois littérateur, philosophe, théologien, critique et érudit. Haag, dans *La France protestante*, dit de lui que « ce fut un champion courageux de la liberté de penser, ennemi intraitable du dogmatisme et de l'intolérance; il passa sa vie à combattre pour les droits de la raison et l'on ne saurait douter que ses nombreux ouvrages n'aient contribué à accélérer le mouvement du XVIIIe siècle. C'est à ce titre surtout qu'il mérite notre estime et notre reconnaissance. » Il retient ici notre attention, à cause même de ses écrits subversifs qui caractérisent d'une manière précise la thèse protestante aux XVIIe et XVIIIe siècles.

On n'indiquera que les ouvrages intéressant d'une façon plus ou moins directe la théologie dogmatique ou morale. Le premier écrit de Leclerc : *Liberii a Sancto Amore epistolæ theologicæ, in quibus veri scholasticorum errores castigantur*, in-8°, Saumur, 1679, est l'explication des mystères de la Trinité, de l'Incarnation et du péché originel suivant la méthode des sociniens qui suppriment tout mystère. — *Entretiens sur diverses matières de théologie*, in-8°, Amsterdam, 1685. La première partie de ce travail, qui traite de la grâce et de la prédestination, est l'œuvre de Charles Lecène, voir col. 103; la seconde partie, œuvre de Leclerc, comprend cinq dialogues contre les métaphysiciens qui ont obscurci les données de la révélation; les attaques sont surtout dirigées contre Malebranche. — *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament composé par Richard Simon*, où l'on remarque les fautes de cet auteur et on donne divers principes utiles pour l'intelligence de l'Écriture Sainte, in-8°, Amsterdam, 1685, et in-4°, 1711. Cet écrit est dirigé contre le plan d'une Bible polyglotte proposé par Richard Simon. Leclerc prétend que Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque, que la partie historique du Pentateuque est de Josias, que le Livre de Job et ceux de Salomon sont des œuvres purement humaines. Richard Simon fit une *Réponse au livre intitulé : Sentiments de quelques théologiens de Hollande...*, par le prieur de Bolleville, avec de nouvelles preuves et de nouveaux éclaircissements, in-4°, Rotterdam, 1686; Leclerc répondit par une *Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande...* contre la réponse du prieur de Bolleville, in-8°, Amsterdam, 1686; Richard Simon répliqua par un livre *De l'inspiration des Livres sacrés avec une réponse au livre intitulé « Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande »*, in-4°, Rotterdam, 1687. Cf. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, in-8°, Paris, 1880-1882, p. 128.

Leclerc fit plusieurs travaux sur la Bible : *Commentaire latin de la Bible : Abdias*, en 1690; les *cinq livres de Moïse* en 1673 et 1699; les *livres historiques* en 1708; les *Psaumes*, les *ouvrages de Salomon* et les *Prophètes* ne furent imprimés qu'en 1731; le tout en 4 vol. in-fol., 2e édit. en 1735. La méthode employée est toute rationaliste. — *Novum Testamentum ex editione Vulgata, cum paraphrasi et adnotationibus H. Hammondi*, 2 vol. in-fol., Amsterdam, 1698, et Francfort, 1714. — *Harmonia evangelica, cui subjecta est historia Christi ex quatuor Evangeliis concinnata; accesserunt tres dissertationes*, in-fol., Amsterdam, 1699, et Leyde, 1700, en grec et en latin. Les *Mémoires de Trévoux* de janvier 1701, p. 58-77, attaquent très vivement les notes et les dissertations, comme imprégnées de socinianisme, et se défendent contre Leclerc. *Ibid.*, mai 1701, *Avertissement*. — *Le Nouveau Testament traduit sur l'original grec avec des remarques*, in-4°, Amsterdam, 1703, où l'on explique le texte et où l'on rend raison de la version. — *Quæstiones Hieronymianæ*, in-8°, Amsterdam, 1700; cet écrit est dirigé contre saint Jérôme qui ignorait la langue grecque et surtout contre son nouvel éditeur, le P. Martianay, qui ignore la langue hébraïque et « écrit en style de bréviaire. » — Enfin il faut citer le traité *De l'incrédulité*, in-8°, Amsterdam, 1696 et 1714, avec deux lettres dont le but est de prouver la vérité des faits évangéliques et des miracles du Nouveau Testament, où l'on examine les motifs et les raisons générales qui portent les incrédules à rejeter la religion chrétienne.

Parmi les ouvrages de critique et d'histoire, il faut signaler : *La vie du cardinal de Richelieu*, 2 vol. in-12, Cologne, 1694 et 1696; une troisième édition, très augmentée et dans laquelle l'auteur a mis son nom, parut en 1714; une nouvelle édition en 5 vol. in-12, parut en 1753; c'est un ouvrage très superficiel. — *Parrhasiana* ou *Pensées sur diverses matières de critique d'histoire, de morale et de politique avec la défense,*

de divers ouvrages de M. L. C., 2 vol. in-12, Amsterdam, 1699. Ce sont des réflexions critiques dans lesquelles plusieurs articles du *Dictionnaire* de Bayle sont vivement pris à partie; Bayle répondit et les deux adversaires s'accusèrent l'un l'autre d'être des athées. Cf. *Mémoires de Trévoux*, août 1707, p. 1347-1366 et octobre 1707, p. 1737-1752. — *Histoire des Provinces-Unies* (1560-1716), éditée d'abord d'une manière très imparfaite et rééditée à Amsterdam en 1738 en 2 vol. in-fol. *Mémoires de Trévoux*, juil. 1724, p. 1157-1194, et septembre, p. 1610-1633. — Enfin il faut citer les trois encyclopédies publiées par Leclerc, en collaboration avec d'autres écrivains : *Bibliothèque universelle et historique*, 26 vol. in-12 de 1686 à 1693; *Bibliothèque choisie*, pour servir de suite à la *Bibliothèque universelle*, 28 vol. in-12 de 1703 à 1713; *Bibliothèque ancienne et moderne*, 29 vol. in-12 de 1714 à 1730. Ces trois recueils ou journaux donnent des analyses parfois très détaillées sur les écrits parus, avec des dissertations souvent singulières. Jean Leclerc avait aussi collaboré aux *Nouvelles de la République des Lettres depuis 1684 jusqu'en 1710*, 51 vol. in-12, Amsterdam, 1684-1710.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxiii, p. 521-522; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxx, col. 196-200; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 45-48; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. iii, p. 743-749; Haag, *La France protestante*, t. vi, p. 464-470; *J. Clerici vita et opera ad annum 1711*, in-8°, Amsterdam, 1711; A. Sayous, *Histoire de la littérature française à l'étranger*, t. ii, p. 35-57; *Histoire littéraire de Genève*, t. ii, p. 283-310.

J. Carreyre.

2. LE CLERC Laurent-Josse, sulpicien. — Le troisième des dix-huit enfants du célèbre graveur du roi, Sébastien Le Clerc, d'origine messine, Laurent-Josse naquit le 22 août 1677, à Paris, aux Gobelins où demeurait son père. Après une première éducation paternelle qui sut lui apprendre à observer et à réfléchir, il poursuivit ses études littéraires dans un des nombreux collèges de la Montagne-Sainte-Geneviève et, le 2 juin 1696, il entrait au Petit Séminaire Saint-Sulpice. Le 27 octobre 1703, il passa au Grand Séminaire et fut reçu licencié de Sorbonne le 29 janvier 1704. Il débuta dans l'enseignement par un cours de théologie au séminaire de Tulle. Trois ans après, il fut envoyé à Orléans, lorsque Mgr Fleuriau d'Armenonville confia son séminaire aux prêtres de Saint-Sulpice. Il y demeura jusqu'en 1722 puis fut transféré au séminaire de Lyon, où il resta jusqu'à sa mort arrivée le 7 mars 1736. Tout en professant la théologie et en s'occupant de la direction du séminaire, il se délassait par des recherches d'histoire et de critique qui le mirent en relation avec les savants les plus estimés d'Orléans et de Lyon. Peu à peu ses amitiés littéraires s'étendirent au loin et il entretint un commerce de lettres avec un bon nombre de savants renommés à des titres divers, dont les principaux sont La Monnoye, de l'Académie française, les PP. Lelong et Desmolets de l'Oratoire, le P. Echard, dominicain, dom Liron, bénédictin, les PP. Germon et Oudin, jésuites, l'abbé Papillon, de Dijon, le président Bouhier, Baluze, etc.

Les écrits de Laurent Le Clerc se rapportent à la théologie, à l'histoire ecclésiastique, et à la biographie ou critique littéraire. Les écrits théologiques assez nombreux sont restés manuscrits. Ce sont : 1° *Tractatus de gratia divinisque auxiliis* qui se compose d'une partie dogmatique et d'une partie historique. Dans celle-ci on trouve, au sujet des querelles du temps, l'éclaircissement de plusieurs faits contemporains peu connus sur lesquels l'auteur avait des renseignements personnels très précis. Ainsi il nous apprend que l'auteur de la lettre envoyée en 1650 par les évêques de France au pape Innocent X, pour demander la condamnation de Jansénius, n'est pas Isaac Habert, évêque de Vabres, comme on le dit communément, mais bien Doni d'Attichy, évêque de Riez, transféré à Autun en 1652. Cette année-là, passant à Orléans, ce prélat avait lui-même certifié le fait à Alphonse Debbene, évêque du diocèse et au doyen du chapitre, Charles Meusnier, lequel écrivit ce double témoignage en tête de son exemplaire de la lettre à Innocent X, que M. Le Clerc dit avoir entre les mains. Dans la partie dogmatique il raconte comment, après avoir lu et relu saint Augustin, et parcouru tous les systèmes, il s'est arrêté à celui du P. Thomassin; 2° *Lettres sur la constitution UNIGENITUS*; 3° *Tractatus de justificatione*; 4° *Tractatus de scientia Dei et prædestinatione*; 5° *De augustissimo eucharistiæ sacramento*; 6° *De ordinis sacramento*; auquel traité se rattache *De vita, honestate et moribus clericorum*; 7° *Tractatus dogmaticus in quo quæcumque B. Virginis Deiparæ privilegia et laudes spectant, expenduntur*; 8° *Dissertation touchant l'autorité de saint Augustin.*

Parmi les écrits concernant l'histoire ecclésiastique, signalons : 1° *Dissertation touchant l'auteur du symbole QUICUMQUE*, etc., par un licencié de Sorbonne, in-12, Lyon, 1730; 2° *Histoire abrégée des plus célèbres écrivains ecclésiastiques suivant l'ordre du temps*, etc. 3° *De concilii Antiocheni decreto contra Paulum Samosatenum, in quo reprobatum vulgo creditur Homoousion*; 4° *Decretum Gelasii vulgo dictum, notis criticis illustratum* avec un appendice : *S. Fausti innocentia, sanctitas et bona præsertim fides contra ejus sive antiquos sive neotericos obtrectatores demonstrantur*; 5° *S. Cæsarii Arelatensis augustinismus discutitur et excutitur.*

Ce ne sont pas ces travaux de théologie ou d'histoire restés pour la plupart manuscrits, connus seulement d'un cercle restreint d'auditeurs ou d'amis, qui ont établi la réputation de L. Le Clerc parmi les érudits de son temps, mais il la doit à divers écrits imprimés, contenant des remarques de critique et de biographie littéraire. Sa critique s'exerça d'abord sur le *Dictionnaire historique* de Moréri. Il publia à Orléans, in-8°, 1719 : *Remarques sur différents articles du premier volume du Dictionnaire de Moreri de l'édition de 1718.* En 1720 et en 1721 parurent les *Remarques* sur le second et sur le troisième volume du Moréri. Ces remarques et d'autres non imprimées sur les volumes suivants servirent à perfectionner l'édition du Moréri donnée en 1724. Les frères Bruyzet, libraires de Lyon, voulant réimprimer le *Dictionnaire français* de Richelet, chargèrent L. Le Clerc de refaire la notice abrégée des écrivains cités dans le dictionnaire qui figurait dans les éditions précédentes. Il donna donc en tête du premier volume, p. i-xcvi, *Bibliothèque du Richelet* ou *abrégé de la vie des auteurs cités dans ce dictionnaire.* On y trouve des anecdotes intéressantes, et pour ne citer qu'un exemple, de curieux détails sur la composition et les premières éditions du livre *De la fréquente communion*, et sur le peu de fidélité avec laquelle ont été traduits les textes cités. En 1731, ce fut le tour de Bayle dont L. Le Clerc examina l'œuvre dans sa *Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle*, ouvrage rempli d'érudition, qui fut bientôt suivi en 1733 de *Remarques critiques sur divers articles du premier volume du Dictionnaire de Bayle.* Elles ont été publiées à la fin du premier volume dans la 5e édition donnée par M. de Maizeaux; les volumes suivants s'enrichirent successivement de remarques semblables. Dans l'édition de 1820, les remarques ont été mises à leur place. Les *Remarques critiques sur le Dictionnaire de Bayle* publiées à part en 1748 par l'abbé Joly, sont pour la plus grande partie empruntées à L. Le Clerc.

Notre auteur a fourni aussi quantité de remarques et d'additions au P. Echard, dominicain, pour ses

Scriptores ordinis prædicatorum; à M. Perdoulx de la Périère pour ses deux lettres sur la *Bibliothèque des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, due à dom Le Cerf de la Viéville; à l'abbé Papillon pour sa *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, aux PP. Lelong et Desmolets pour la *Bibliothèque historique de la France; à la Bibliothèque chartraine* de dom Liron; aux *Mémoires* du P. Nicéron, à l'*Histoire littéraire de la ville de Lyon*, du P. de Colonia, etc. On lui doit aussi une curieuse *Étude sur le plagiat littéraire*, où l'abbé d'Artigny, *Nouveaux mémoires d'histoire*, a beaucoup puisé.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, in-8°, 1900, t. I, p. 257-276, indique où se trouvent conservées les œuvres restées manuscrites; *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent-Josse Le Clerc*, in-8°, Paris, 1878.

E. Levesque.

3. LECLERC Pierre (1706-1773 ?) naquit le 4 juillet 1706 à Briché, dans le pays de Caux, au diocèse de Rouen; il étudia à l'Université de Paris et fut ordonné sous-diacre en 1729. Il signa d'abord le Formulaire, puis il se rétracta solennellement et s'attacha à un prêtre illuminé, nommé Vaillant, qu'il regardait comme un prophète. Lui-même fut enfermé à Vincennes en 1736, et exilé à Rouen en 1738; puis il se retira en Hollande où bientôt il se brouilla avec les jansénistes et les autres réfugiés. Il n'admettait que les sept premiers conciles et justifiait le schisme de l'Église grecque. Un concile d'Utrecht (13 septembre 1763) le condamna, mais il refusa de se soumettre et se révolta contre l'évêque janséniste d'Harlem, Van Stiphout, dont il avait été l'ami de 1719 à 1758; il publia contre les jansénistes de Hollande de violentes attaques et il prétendait que ces jansénistes ne formaient qu'une « petite Église ». Depuis 1733, il était brouillé avec les jansénistes de France et les *Nouvelles ecclésiastiques* ne l'épargnent guère. Picot dit que Leclerc réédita en Hollande ce journal janséniste, en le modifiant d'ailleurs, et les *Nouvelles ecclésiastiques* elles-mêmes (21 août 1754, p. 136) semblent insinuer la chose, à propos d'une note parue dans l'édition étrangère des *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 mars 1754 où se trouve exposé le système qui a inspiré l'*Acte de révocation dans la signature du Formulaire* rendu public en 1733. Leclerc mourut à une date qu'il est difficile de préciser. Picot place sa mort vers 1773; Quérard, dans la *France littéraire*, la place peu après 1780, Em. Bourgeois et L. André, dans *Les sources de l'histoire de France, XVIIIe siècle (1610-1715)*, t. II, *Biographies*, p. 40, la mettent en 1781.

La plupart des écrits de Pierre Leclerc se rapportent à la question janséniste : *Acte de révocation de la signature du Formulaire, non seulement quant au fait, mais aussi quant au droit*, in-12, s. l., 1733; les *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 novembre 1733, p. 191-192, critiquent vivement cet acte qui accuse de crime et de parjure tous ceux qui ne pensent pas comme son auteur. — *Renversement de la religion et des lois divines et humaines par toutes les bulles et brefs donnés depuis près de deux cent huit ans contre Baius, Jansénius, les cinq propositions et contre Quesnel* ou *Recueil de toutes ces bulles accompagnées de remarques*, 2 vol. in-12, Rouen, 1756; Leclerc reprend les mêmes idées qui sont de nouveau critiquées par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 15 mai 1757, p. 81-82. — *Réponse de l'auteur du Renversement à la critique véhémente qu'en a faite le Nouvelliste ecclésiastique*, in-12, Amsterdam, 1757. — *Précis d'un acte de dénonciation* : 1. *d'une multitude de bulles, brefs...*; 2. *des évêques de Rome eux-mêmes*, suivi d'une lettre où il répond aux reproches d'un ami, in-12, Amsterdam, 1758; l'auteur déclare qu'il n'admet que les sept premiers conciles généraux. — *Lettre et dénonciation adressées à MM. les pasteurs de l'Église de Hollande, tant du district de l'archevêché d'Utrecht que des évêchés d'Harlem et de Déventer, sur les matières les plus importantes*, in-12, Amsterdam, 1763. — *Recueil de plusieurs écrits où est celui des questions proposées au sujet du conciliabule d'Utrecht par Ahuys, pasteur d'Amsterdam*, in-12, Amsterdam, 1764; l'auteur fait l'apologie de l'Église grecque. — *Lettre à M. Stiphout, évêque d'Harlem*, in-12, Amsterdam, 1764. — *Lettre encyclique à MM. les pasteurs de Hollande*, in-12, Amsterdam, 1765. — *Acte de Pierre Leclerc, sous-diacre de l'Église de Rouen et maître ès arts de l'Université de Paris*, pour servir de réponse à l'excommunication, in-12, Amsterdam, 1765. — *Préface historique qui contient l'histoire abrégée du mystère d'iniquité*, où le concile célébré à Utrecht convaincu de brigandage, in-12, Amsterdam, 1765. Cet écrit est peut-être le plus curieux des ouvrages de Leclerc. Sur ce concile d'Utrecht, voir Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, édit. de 1853, p. 128-132. — *Rome redevenue païenne et pire que païenne*, in-12, Amsterdam, 1764. — On a aussi attribué à Leclerc un *Recueil de pièces qui n'ont point encore paru sur le Formulaire*, in-12, 1754. — *La religion vengée* ou *Recueil de neuf écrits contre la thèse de l'abbé de Prades*, in-12, 1754. — *Nouvelle apologie de la sainte doctrine de M. Jansénius*, par Gilles de Witte, in-12, 1756. — Leclerc a édité les *Homélies de saint Grégoire, pape, sur Ézéchiel*, in-12, 1747, et, un peu plus tard, un ouvrage très apprécié des jansénistes, le *Journal de l'abbé Dorsanne*, docteur de Sorbonne et chantre de l'église de Paris, grand vicaire et official du même diocèse, contenant tout ce qui s'est passé à Rome et en France, dans l'affaire de la constitution *Unigenitus*, avec des anecdotes très intéressantes pour connaître les intrigues et le caractère de ceux qui ont demandé et soutenu ladite constitution, aussi bien que de tous ceux qui y ont eu part, 2 vol. in-4° et 6 vol. in-12, Paris, 1757. — Au point de vue de l'histoire du jansénisme, Leclerc a composé une *Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal* (cet ouvrage n'est peut-être pas authentique); mais il est certainement l'auteur des *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur étaient attachées*, avec des lettres et des pièces diverses, 4 vol. in-12, Paris, 1750-1752. Cet écrit, curieux surtout par les documents qu'il renferme, a été complété par un autre ouvrage intitulé : *Vies intéressantes et édifiantes des amis de Port-Royal*, pour servir de suite aux Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de cette maison, in-12, Utrecht, 1751. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 15 mai 1757, p. 82, citent encore de Leclerc un écrit intitulé : *Idée de la vie et des écrits de Gilles de Witte, pasteur et doyen dans la ville de Malines*, suivie d'un appendice, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1756.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 524-525; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 204-205; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 49-50; *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 novembre 1733, p. 191-192; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 436-437; Frère, *Bibliographie normande*, t. II; Guilbert, *Mémoire biographique et littéraire de la Seine-Inférieure;* Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, édit. de 1855, t. IV, p. 128-132 et 477-478; Migne, *Dictionnaire des jansénistes*, col. 392-393.

J. Carreyre.

4. LECLERC DE BEAUBERON Nicolas-François (1714-1790) naquit à Méray, près de Condé-sur-Noireau; il fit ses études à Caen et devint professeur de théologie dans la même ville; il y occupa cette chaire durant quarante-neuf ans et il fut doyen et deux fois recteur de l'université; il était, en outre, official de l'abbaye de Saint-Étienne et chanoine de la cathédrale de Rouen. Il mourut à Caen le 4 décembre 1790.

Dans sa thèse soutenue à Caen le 9 juillet 1742, Leclerc prétendit, d'après les *Nouvelles ecclésiastiques* du 29 mai 1747, p. 78, que les fidèles ne peuvent lire l'Écriture sainte qu'avec la permission de leurs pasteurs; en 1756, il craignit de se compromettre, au dire du même journal (17 septembre 1756, p. 153-155) en signant la thèse d'un sieur Le Lorrier qui défendait des propositions de saint Thomas. Quoi qu'il en soit, Leclerc de Beauberon semble avoir été l'adversaire du jansénisme. Il a composé un *Mémoire pour les curés à portion congrue*, in-4°, 1765, auquel répondit Lapoix de Fréminville en 1766. — *Tractatus dogmatico-theologicus de homine lapso et reparato*, 2 vol. in-8°, 1777 et 1789, publié par Nicolas, un élève de Beauberon. L'auteur y suit l'opinion du cardinal Norris et essaie de concilier les jansénistes et les molinistes toujours en lutte. Enfin il a laissé plusieurs manuscrits sur la *Pénitence*, *l'Église*, *les Lois*, *l'Écriture sainte*, fruits de son long enseignement.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, 525; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 206; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 53; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 437-438; Lair, *Mémoire sur Leclerc de Beauberon*, in-12, Caen, 1813.

J. CARREYRE.

LECOQ Luc, chanoine d'Orléans, né en 1669, mort le 20 février 1742. Il a laissé : *Oraison funèbre du cardinal de Coislin, évêque d'Orléans*, Orléans, 1706; *Abrégé des raisons qui condamnent la comédie, et réfutation des prétextes dont on se sert pour la justifier*, Orléans, 1717, livre rare et peu connu, qui a échappé aux recherches de Desprez de Boissy, dans son *Histoire des ouvrages pour et contre les théâtres publics; Recueil de cantiques spirituels sur les mystères de la religion*, Orléans.

Feller, *Dictionnaire historique*, 8e édit., t. XII, p. 378; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXX, col. 237; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXIII, p. 545-546.

L. MARCHAL.

LECORVAISIER René, théologien français, né à Angers en 1580, mort dans sa ville natale en 1630. — Élève en Sorbonne, puis aumônier du roi, il quitta bientôt la cour et revint à Angers où il professa pendant trois années la théologie. Les discours qu'il prononça tous les ans à l'ouverture de ses cours, ont été imprimés et témoignent de la netteté et de la facilité de son esprit, non moins que de son savoir. En 1612, il prêchait le carême dans la paroisse de Chateigneraye, où le ministre Georges Thompson se faisait le propagateur des doctrines réformées. C'était l'auteur d'un récent libelle : *La chasse de la bête romaine, où... il est recherché et évidemment prouvé que le pape est l'antéchrist*, La Rochelle, 1611, Genève, 1612, in-8°. Lecorvaisier ne se borna pas à le réfuter du haut de la chaire, il lui répondit par *La chasse au loup-cervier, où il est traité des jeûnes de l'Église catholique contre les impies et hérétiques calomnies de Georges Thompson, soi-disant ministre de la Châtèigneraye*, Paris, 1612. Une réponse anonyme ayant suivi, le docteur angevin riposta par la *Réplique apologétique pour la défense des prêtres pasteurs et prédicateurs de l'Église catholique, tant séculière que régulière, contre les calomnieuses hérésies publiées par Georges Thompson, ministre prédicant de la nouvelle opinion, ou la prétendue déroute de la chasse au loup-cervier*, Le Mans, 1625, in-8°.

On a encore de Lecorvaisier : *Renati Corvaserii Andini doctoris christianissimi regis a consiliis et eleemosynis ad sacræ theologiæ studiosos, orationes duæ parænetiæ*, Angers, 1619, 1620; *Ejusdem oratio tertia parænetica*, Angers, 1621. Ce sont les leçons d'ouverture de ses cours de théologie.

Pocquet de Livonnières, *Les Illustres*, manuscrit, Angers; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 548; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. XII, p. 378; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 240-241.

A. THOUVENIN.

LE COURRAYER Pierre-François (1681-1776) naquit à Rouen le 17 novembre 1681, entra à la congrégation de Sainte-Geneviève et fut professeur de philosophie et de théologie, en même temps que bibliothécaire de l'abbaye. Il fut appelant de la bulle *Unigenitus* et, en 1723, il soutint sur la *validité des ordinations anglicanes* une thèse qui souleva de vives polémiques. Le Courrayer reprit et soutint son opinion qui fut censurée par vingt-deux prélats assemblés par l'ordre du roi à Sainte-Geneviève le 22 août 1727. Les prélats condamnaient trente-deux propositions ayant pour objet le sacrifice de la messe et le sacerdoce, les sacrements, l'Église, les cérémonies, la primauté du pape. L'abbé de Sainte-Geneviève excommunia son subordonné qui se soumit et qui, le 3 décembre 1627, écrivit au cardinal de Noailles, lequel l'avait condamné par un mandement du 31 octobre, pour lui faire part de sa soumission. Les thèses de Le Courrayer se répandirent en Angleterre et à l'université d'Oxford; celle-ci lui expédia des lettres de docteur que Le Courrayer accepta le 1er décembre 1732. Puis Le Courrayer se retira à Londres et il reçut un canonicat à Oxford. Il mourut à Londres le 16 octobre 1776. Par un testament, daté du 3 février 1774, il déclarait vouloir mourir « membre de l'Église catholique, mais sans approuver plusieurs opinions et superstitions qui ont été introduites dans l'Église romaine et qu'on enseigne dans les écoles et dans les séminaires et qu'on présente comme des articles de foi. »

On peut dire que toute l'œuvre de Le Courrayer a pour objet la question des ordinations anglicanes qui a été réglée de nos jours par la bulle *Apostolicæ curæ* du 13 septembre 1896. Déjà une lettre anonyme, datée du 5 février 1722 et publiée dans les *Mémoires de Trévoux* d'avril 1722, p. 708-729, avait contesté la validité des ordinations anglicanes à cause des changements apportés dans le pontifical romain, mais c'est Le Courrayer qui souleva vraiment les polémiques par sa *Dissertation sur la validité des ordinations des anglais et sur la succession des évêques de l'Église anglicane*, 2 vol. in -12, Bruxelles, 1723, avec les pièces justificatives des faits avancés dans cet ouvrage. L'écrit, paru d'abord sous le voile de l'anonyme, veut prouver la validité des ordinations anglicanes qui, toutes, se rattachent à Parker, lequel fut véritablement évêque. *Journal des savants*, janvier 1724, p. 7-15, et février p. 71-80; *Mémoires de Trévoux*, mars 1724, p. 389-433. L'ouvrage fut traduit en anglais avec une préface par un prêtre anglais.

Aussitôt les discussions les plus animées commencent : Le Courrayer envoie des *Éclaircissements* au *Journal des savants*, avril 1724, p. 240-246. Les *Mémoires de Trévoux*, d'août 1724, p. 1349-1361, publient un *Prélude de la réfutation du livre entier du P. Le Courrayer* dont l'auteur est le P. Hardouin S. J.; Le Courrayer écrit une *Lettre à M..., auteur de l'extrait de la dissertation sur les ordinations*, in-12, 1724. *Mémoires de Trévoux*, août 1724, p. 1393-1418. Bientôt paraissent les *Lettres d'un théologien à un ecclésiastique de ses amis sur une dissertation touchant la validité des ordinations anglicanes*, in-12, Paris, 1724. C'est l'œuvre du P. Gervaise, qui reproche à Le Courrayer de soutenir que l'Église peut changer la forme de l'ordination et qui déclare insuffisante l'ordination des anglais, parce qu'elle confond l'épiscopat et la prêtrise pour établir le presbytérianisme. *Journal des savants*, décembre 1724, p. 792-797, et *Mémoires de Trévoux*, février 1725, p. 319-350. Le P. Hardouin

entre directement en scène dans *La dissertation du P. Le Courrayer sur la succession des évêques de l'Église anglicane et sur la validité de leur ordination réfutée* par le P. Hardouin, jésuite, 2 vol. in-12, Paris, 1724-1725. La première partie examine la question de fait et soutient la thèse, aujourd'hui démontrée fausse, que Parker a été consacré sans aucune cérémonie et dans des circonstances ridicules, scandaleuses même, dans un cabaret de Londres; que d'ailleurs Barlow, le consécrateur de Parker, n'avait pas le droit de consacrer; enfin il expose quelques réflexions sur divers endroits du livre de Le Courrayer. *Journal des savants*, février 1725, p. 116-124, et mai 1726, p. 328-335; *Mémoires de Trévoux*, mars 1725, p. 469-495, et juin 1726, p. 989-1030. Presque en même temps, le P. Lequien, professeur de théologie de l'ordre des frères prêcheurs, publiait : *Nullité des ordinations anglicanes* ou *Réfutation d'un livre intitulé : Dissertation...*, 2 vol. in-12, Paris, 1725. Pour Lequien, l'ordinal anglican est l'œuvre de la puissance séculière représentée par les rois d'Angleterre et, par suite, n'a aucune valeur. *Journal des savants*, septembre 1725, p. 546-564, et d'octobre, p. 640-648. Un bénédictin écrit à Le Courrayer une *Lettre sur son traité des ordinations des anglais*, in-12, Paris, 1726, pour lui rappeler les conditions nécessaires de la validité des sacrements et la désapprobation faite par l'Église romaine des changements introduits dans le rite anglican et aussi le soin que l'Église a toujours eu de réordonner les prêtres d'Angleterre qui ont fait leur abjuration. *Mémoires de Trévoux*, juin 1726, p. 1132-1136, et *Journal des savants*, juillet 1725, p. 436-437. Les attaques se multiplient : le doyen Fennell en Irlande publie un *Mémoire* ou *Dissertation sur la validité des ordinations*, 2 vol. in-12, Paris, 1726, et montre l'invalidité des ordinations anglicanes, par le récit complet de l'histoire de la Réforme en Angleterre. *Journal des savants*, août 1726, p. 473-477. Les *Observations importantes sur le livre du P. Le Courrayer*, in-12, Paris, 1726, relèvent les erreurs nombreuses contenues dans cet écrit, surtout au sujet du sacrifice de la messe qui n'est plus un sacrifice réel.

Le Courrayer s'était déjà défendu dans quelques *Lettres* et *Remarques*, mais, à la fin de 1726, il publia un long travail intitulé : *Défense de la Dissertation sur la validité des anglais contre les différentes réponses qui y ont été faites avec les pièces justificatives des faits avancés dans cet ouvrage*, 4 vol. in-12, Bruxelles, 1726. Le Courrayer veut répondre en particulier aux attaques du P. Lequien et, contre lui, montrer « l'impossibilité morale de la supposition et de la corruption d'une infinité d'actes »; il conteste les affirmations du P. Hardouin qu'il attaque vivement au sujet de l'histoire de l'auberge et de l'ordination de Barlow dont on ne parle pas avant 1604, et il fait voir que « la validité des ordinations anglicanes reconnue par l'Église catholique sera un obstacle de moins à la réunion des anglicans. » *Journal des savants*, février 1727, p. 67-75. Le P. Hardouin publia, dans les *Mémoires de Trévoux* de mai 1727, p. 597-815, un article intitulé : *Deux exemples des falsifications remarquées dans la Défense du P. Le Courrayer;* à cet écrit, Le Courrayer répondit par une *Lettre au sujet de la nouvelle accusation de faux qui lui est intentée par le P. Hardouin dans les Mémoires de Trévoux de mai.* Le P. Hardouin ajouta un écrit plus complet : *Défense des ordinations anglicanes réfutée par le P. Hardouin, de la Compagnie de Jésus*, 2 vol. in-12, Paris, 1727; le jésuite se plaint « des airs méprisants, des traits hautains, pleins d'orgueil, de colère et de haine et des plus grossières injures. » Il se contente de transcrire mot pour mot les passages qu'il veut réfuter, pour y répondre ensuite. *Journal des savants*, décembre 1727, p. 707-711.

Mais déjà les évêques de France avaient condamné les thèses de Le Courrayer dans leurs mandements. Vingt évêques assemblés à Paris, sous la présidence du cardinal de Bissy, avaient examiné l'ouvrage le 22 août 1727, et un arrêt du Conseil d'Etat avait suivi le 7 septembre. Puis ce sont les mandements du cardinal de Noailles (31 octobre), de l'archevêque de Cambrai et de l'évêque de Soissons (15 septembre), des évêques d'Évreux (18 septembre), de Luçon (1er octobre), de Boulogne (10 octobre), de Laon (20 octobre), de Noyon (4 novembre), de Poitiers (3 décembre), de Beauvais (8 décembre), de Mâcon (18 décembre), de Montpellier (25 janvier 1728), de Bayeux (15 février). Le P. Le Courrayer se soumit et le cardinal de Noailles put annoncer que le Père, par une lettre du 11 mars 1727, « condamnait sincèrement toutes les erreurs condamnées et censurées aussi bien que les expressions de ses ouvrages qui expriment ou favorisent les erreurs. » *Journal des savants*, avril 1728, p. 225-232. Cependant la publication des écrits se poursuivait : le P. Théodoric de Saint-René, carme des Billettes, ancien professeur de théologie et ancien commissaire général de son ordre en Angleterre et en France, publiait la *Justification de l'Église romaine sur la réordination des Anglais épiscopaux* ou *Réponse à la dissertation et à la défense de la Dissertation...*; de son côté, François Vivant, prêtre, docteur, chanoine, chancelier, vicaire général de Paris, avec l'approbation de l'abbé de Targny, éditait : *La vraie manière de contribuer à la réunion de l'Église anglicane à l'Église catholique* ou *Examen des différents endroits des deux livres intitulés : Dissertation... l'autre : Défense de la dissertation*, in-4°, Paris, 1728. L'écrit ne faisait guère que citer le P. Le Courrayer, *Journal des savants*, novembre 1728, p. 697-700.

L'abbé de Sainte-Geneviève désavoua son subordonné, et, en 1728, publia un petit écrit adressé aux religieux de sa congrégation (1er février 1728) : l'abbé y gémit du départ de Le Courrayer et, par une sentence du 30 janvier, il lança une excommunication contre lui; à la suite, se trouvent les lettres de soumission que Le Courrayer avait envoyées au cardinal de Noailles (11 mars ,25 mars, 30 octobre et 3 décembre 1727) et la lettre qu'il avait écrite à l'abbé de Sainte-Geneviève. Toutes ces lettres sont à la Bibliothèque nationale, ms. fr., *20 973*, f° 43 sq. et à la Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *738*, f° 45 sq. Le Courrayer voulut se justifier. Ce dernier ms., f° 3-35, contient un long *Mémoire* concernant la relation historique que prépare le P. Le Courrayer; il est daté du 10 mai 1728 et divisé en 8 articles qui racontent les phases principales de la polémique et les travaux composés pour et contre. Le Courrayer a expliqué lui-même les motifs de sa fuite en Angleterre. Bibliothèque nationale, Ln^{27}, *11 996*. Le *Mémoire* de Le Courrayer parut en 1729, avec une longue préface dans laquelle l'auteur explique et justifie sa conduite, sans entrer dans les détails de la controverse doctrinale. L'écrit est intitulé : *Relation historique et apologétique des sentiments et de la conduite du P. Le Courrayer, chanoine régulier de Sainte-Geneviève, avec les pièces justificatives des faits avancés dans cet ouvrage*, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1729. *Mémoires de Trévoux*, août 1730, p. 1356-1372. Le docteur d'Oxford prétend rester bon catholique, tout en n'adoptant pas « les différentes doctrines qui prévalent dans les écoles ou parmi les théologiens catholiques »... qui font du christianisme « une secte philosophique d'autant moins raisonnable qu'elle commence par demander le sacrifice de la raison...; il ne cesse pas d'être catholique en refusant de s'asservir à ce joug... » Cependant le P. Lequien complétait son travail dans *La nullité des ordinations anglicanes, démontrée de nouveau, tant par le fait que*

par le droit, contre la Défense du R. P. Le Courrayer, docteur d'Oxford et chanoine régulier de Sainte-Geneviève, 2 vol. in-12, Paris, 1730, *Mémoires de Trévoux*, août 1730, p. 1470-1490, et septembre, p. 1517-1536; *Journal des savants*, septembre 1730, p. 586-589; *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, t. III, p. 88-109. Le Courrayer répondit dans le *Supplément aux deux ouvrages faits pour la défense de la validité des ordinations anglicanes, pour servir de dernière réponse au nouvel ouvrage du P. Lequien et aux censures de quelques évêques de France*, in-12, Amsterdam, 1732. *Bibliothèque raisonnée*, t. VII, p. 355-374.

Réfugié en Angleterre, Le Courrayer publia l'*Histoire du concile de Trente, écrite en italien par Fra Paolo Sarpi, et traduite de nouveau en français*, avec des notes critiques, historiques et théologiques, 2 vol. in-fol., Londres, 1736, publiée aussi à Amsterdam, 2 vol. in-4°, 1736, et à Bâle, 1738, traduite en allemand, en anglais et en italien. Dans une longue préface, Le Courrayer fait l'apologie de ses sentiments et raconte les persécutions que l'esprit d'intolérance lui a suscitées. L'ouvrage est dédié à la reine d'Angleterre dont il fait l'éloge, parce qu'elle aime la religion. Le Courrayer prétend que l'absolution n'est qu'une déclaration et il accuse le concile de Trente d'avoir inventé plusieurs articles de foi. C'est un ouvrage hérétique, expliqué par un commentaire hérétique. *Mémoires de Trévoux*, mars, avril 1737, p. 472-505, 569-607. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 22 septembre 1736, p. 149-150, s'appuyant sur une *Lettre* du sieur Legros, relèvent les erreurs de Le Courrayer et approuvent les lettres des évêques de Senez et de Montpellier contre lui; elles signalent, comme préservatif ou contrepoison contre cet ouvrage, le *Traité des principes de la foi catholique* de Duguet, 3 vol. in-12, Paris, 1736. Le Courrayer répondit à ces attaques par la *Défense de la nouvelle traduction de l'Histoire du concile de Trente contre les censures de quelques prélats et de quelques théologiens*, in-12, Amsterdam, 1742, *Bibliothèque raisonnée*, 1742, t. XXVIII, p. 92-116, répliqua à plusieurs mandements, entre autres à ceux de l'archevêque d'Embrun et de l'évêque de Montpellier. Dom Gervaise prit la défense du concile de Trente dans *L'honneur de l'Église catholique et des souverains pontifes défendu contre les calomnies, les impostures et les blasphèmes du P. Le Courrayer, répandues dans sa traduction de l'Histoire du concile de Trente par Fra Paolo, et dans les notes qu'il y a ajoutées*, 2 vol. in-12, Paris, 1742, Cet ouvrage est écrit dans un style pressant, vigoureux, plein de force, et il attaque surtout la préface et les notes contradictoires de cet auteur « moitié catholique, moitié protestant, chanoine régulier de Sainte-Geneviève et docteur d'Oxford, français et anglais. » *Mémoires de Trévoux*, avril et juin 1744, p. 583-617, 1050-1083.

Les autres écrits de Le Courrayer passèrent inaperçus : il avait été l'éditeur d'un *Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété du P. Quesnel*, 3 vol. in-12, Paris, 1721; en Angleterre, il publia une traduction française avec notes de l'*Histoire de la réformation* de Jean Sleidan, 3 vol. in-12, La Haye, 1767-1769. Guillaume Bell publia en anglais, après la mort de Le Courrayer, une *Déclaration de mes sentiments sur différents points de doctrine*, in-12, 1787. On a attribué à Le Courrayer la *Réfutation de l'apologie d'Érasme*, réponse à la thèse du P. Marsollier qui, en 1713, avait défendu l'orthodoxie d'Érasme. *Mémoires de Trévoux*, juin 1714, p. 954-972.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Courrayer*, t. IX, p. 353 354; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 243-245; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 62; Haag, *La France protestante*, t. VI, p. 482-484; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Quien*, dans lequel l'abbé Goujet approuve Le Courrayer et critique le P. Le Quien; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, édit. de 1855, t. II, p. 209-215; *Journal et mémoires de Mathieu Marais*, avocat de Paris, sur la Régence et le règne de Louis XV (1715-1737), t. III, p. 241-243; *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, t. III, p. 88-109; t. VII, p. 355-374; t. XXVIII, p. 92-116; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 443-444; Oursel, *Nouvelle biographie normande* t. II, p. 90; Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires*, t. II, p. 100-103; *Journal des savants* et *Mémoires de Trévoux*, *loc. cit.*; la *Collection Languet*, qui se trouve à la bibliothèque municipale de Sens, donne des pièces intéressantes sur Le Courrayer, en particulier aux t. XXV et XXVI.

J. CARREYRE.

LE COZ Claude (1740-1815) naquit à Plounevez-Porzay en Bretagne, le 2 septembre 1740 (M. Pisani dit le 22 décembre). Il fit ses études au collège des jésuites de Quimper; il devint, après le départ de ces religieux, en 1762, professeur dans ce collège et il en était le principal, lorsqu'il prêta le serment constitutionnel le 7 février 1791. Il fut élu évêque d'Ille-et-Vilaine, à cause de sa réputation et de son gallicanisme et fut sacré par Massieu, évêque de l'Oise, le 10 avril 1791. Il fut, après Grégoire, le personnage le plus en vue du clergé constitutionnel. A la Législative, il prit souvent la parole pour combattre les motions antireligieuses et protester contre les prétentions de l'Assemblée qui voulait légiférer en matière ecclésiastique; il protesta en particulier contre le mariage des prêtres. Après la Législative, revenu dans son diocèse, il refusa d'appliquer les lois qu'il avait combattues comme député; à cause de cela, Carrier le fit enfermer durant quatorze mois dans les prisons du Mont Saint-Michel. Il fut mis en liberté le 4 décembre 1794. A cette époque, il collabora au journal du parti janséniste, les *Annales de la religion*, mais parfois il critiqua vivement les tendances de ce journal. Il présida les deux conciles des Constitutionnels, celui de 1797 (15 août-12 novembre) et celui de 1801. Dans son diocèse, il se montra plein de charité pour les pauvres, mais peu bienveillant pour les insermentés. Au moment du Concordat, il donna sa démission et il fut un des évêques constitutionnels choisis par le Premier Consul pour entrer dans le nouvel épiscopat : il fut nommé archevêque de Besançon. En dépit des promesses de l'abbé Bernier, Le Coz refusa de signer la rétractation exigée par le légat, et, malgré l'intervention paternelle de Pie VII, ce fougueux gallican opposa toujours son jugement personnel à celui du pape et de l'Église. Par contre, il fut un chaud partisan de Napoléon et il fut un des premiers à se déclarer pour lui, au retour de l'île d'Elbe, en mars 1815. Il vint à Paris pour saluer l'empereur et il mourut peu après son retour dans son diocèse, le 3 mai 1815, durant une tournée pastorale, à Villevieux, village du Jura.

Le *Journal de la librairie* de Beugnot, 1815, p. 122, donne la liste complète des ouvrages de Le Coz; la plupart sont écrits en faveur de la Constitution civile du clergé et quelques-uns sont dirigés contre les incrédules. Parmi ces écrits, on peut citer : *Observations sur le décret de l'assemblée pour la Constitution civile du clergé*, adressées aux citoyens du Finistère en 1790, alors que Le Coz était procureur syndic de ce département; l'abbé Barruel répondit à ces observations dans son *Journal* de novembre 1790 et il parut cinq lettres contre ces *Observations*. — *Accord des vrais principes de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé*, in-12, Paris, 1791. Cet écrit fut signé en 1791 par dix-huit évêques constitutionnels, afin de répondre à l'*Exposition des principes*, publiée en 1790 par trente évêques fidèles. Le Coz voulait prouver la légitimité de son élection, la fausseté des brefs pontificaux qui la déclaraient irrégulière et il plaidait

la cause du serment. — *Préservatif contre l'impiété*, mandement pour le carême de 1793. — *Lettre sur le célibat ecclésiastique*, adressée au clergé de Rennes en septembre 1793; c'est cette lettre qui valut à son auteur un emprisonnement de quatorze mois. — *Accord de la religion avec le gouvernement républicain*, 1795. — *Aux amis de la vérité, de l'humanité et de la religion* ou *Lettre aux citoyens sur sa déclaration d'être soumis aux lois de la République*, 14 juillet 1795; c'est un plaidoyer contre les prêtres insermentés. — *Justification de plusieurs vérités chrétiennes*, publiée dans les *Annales de la religion*, t. IX, p. 299-318. — *Statuts et règlement d'un synode tenu à Rennes en août 1799*, avec deux mandements. — *Avertissement pastoral sur l'état actuel de la religion catholique*, avec des notes, *Annales de la religion*, t. XI, p. 3-46. — *Déclaration contre l'emploi de la langue vulgaire dans la liturgie*, 3 décembre 1799. — *Lettre du synode de Rennes aux prêtres incommuniquants*, 16 juin 1801. — *Instruction sur la soumission due à la puissance civile au nom du concile de 1801* dans les *Annales de la religion*, t. XIII, p. 433-484. — *Réflexions sur le divorce*, 13 août 1801. — *Lettre pastorale pour l'entrée à Besançon, dans laquelle il prêche l'union*, et *Lettre aux prêtres de son diocèse*, 1802. *Annales*, t. XV, p. 200-220. — *Instruction pastorale pour l'organisation de son diocèse*, dans les *Annales*, t. XVII, p. 104-114. — *Défense de la révélation chrétienne et preuves de la divinité de Jésus-Christ contre le Mémoire en faveur de Dieu*, 1802. — *Lettre aux catholiques de son diocèse*, in-8°, Besançon, 1802. — A côté de ces écrits, dans lesquels la théologie morale a quelque place, on pourrait citer la *Lettre aux ecclésiastiques sur la vaccine* qui provoqua les rires, même des amis de Le Coz, *Annales de la religion*, t. XVIII, p. 539-550; son *Instruction pastorale sur l'amour de la patrie*, 20 décembre 1813, où il prodigue des éloges à Napoléon, ainsi que dans ses *Lettres pastorales* des 26 avril et 19 mai 1814. La collection des mandements de Le Coz forme 5 vol. in-8°. La *Correspondance de Le Coz* a été publiée en 1900 par le P. A. Roussel.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 584-585; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 250; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 64; *Ami de la religion*, t. VI, p. 229-232; le t. LXXVIII, p. 290-294, donne la bibliographie des ouvrages de Le Coz; Ludovic Sciout, *Histoire de la Constitution civile du clergé (1790-1801)*, t. I, p. 50-51, t. IV, p. 708-712, 723-724; A. Roussel, *Un évêque assermenté (1790-1802). Le Coz, évêque d'Ille-et-Vilaine, métropolitain du Nord-Ouest*, in-8°, Paris, s. d. (1899); le même auteur a édité la *Correspondance de Claude Le Coz*, in-8°, Paris, 1900. On y trouve la correspondance de Le Coz avec les administrations du département, avec son cousin Daniélou et surtout avec l'abbé Grégoire, évêque constitutionnel de Loir-et-Cher; Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel (1791-1802)*, in-8°, Paris, 1907, p. 125-130.

J. CARREYRE.

LECTEUR— On désigne sous ce nom le clerc qui a reçu le lectorat, le second des ordres mineurs dans l'Église latine. — I. Origine et histoire. II. Fonctions. III. Qualités requises. IV. Rites de l'ordination.

I. ORIGINE ET HISTOIRE. — Tertullien est le premier auteur ecclésiastique qui parle des lecteurs, et on serait porté à croire qu'il ne connaît pas d'autre degré de la hiérarchie ecclésiastique avant le diaconat. Il reproche aux hérétiques l'incertitude de leur discipline, particulièrement en ce qui concerne les ordinations : « Ils ont aujourd'hui un évêque, demain un autre; aujourd'hui est diacre tel qui demain sera lecteur; aujourd'hui est prêtre tel qui demain sera laïque. » *De præscr.*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 57. S'il se confirmait que l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (*Aegyptische Kirchenordnung*) n'est autre, comme le croit dom Connolly, que l'Ἀποστολικὴ Παράδοσις de saint Hippolyte, voir t. VI, col. 2503, nous aurions dans ce document un témoignage contemporain de celui de Tertullien et beaucoup plus explicite. L'ordination du lecteur y est mentionnée après celle de l'évêque, du prêtre, du diacre, de la veuve (diaconesse) et avant celle de la vierge, du sous-diacre et de celui qui a la grâce des charismes (exorciste?). Voir une restitution latine du texte dans L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., append.

Est-il possible de remonter plus haut? Certainement on le peut et on le doit, puisqu'il est évident que Tertullien parle du lectorat, non comme d'une institution récente et régionale, mais comme d'un degré régulier et traditionnel dans la cléricature, aussi connu, aux fonctions aussi bien délimitées que le diaconat. Cependant pour l'époque antérieure, nous n'avons aucun document absolument certain. Plusieurs inscriptions funéraires attribuent au défunt la qualification de *lecteur*; certaines seraient sans doute plus anciennes que Tertullien; c'est ce que pensent entre autres, Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 354 et J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925, p. 96, pour deux inscriptions publiées par de Rossi, *Bulletin*, 1871, p. 32, l'une du lecteur Favor, l'autre du lecteur Claudius Atticianus. Dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica* publiés par dom Cabrol et dom Leclercq, Paris, 1900-1902, un appendice au t. I, contient des *reliquiæ epigraphicæ*. On y trouve plusieurs épitaphes de lecteurs : le lecteur Macrinus, dont l'inscription trouvée à Brescia remonterait au IIIe siècle, et les lecteurs Favor et Olympius dont les inscriptions ne sont pas datées, p. 20*, 48* et 51*.

Si, par-delà les documents, on veut remonter à la première origine du lectorat, il semble qu'on puisse facilement la découvrir. La lecture était une des parties importantes des anciennes réunions chrétiennes : lecture des Écritures inspirées, lecture des lettres d'évêques ou des actes de martyrs. Cf. Duchesne, *Origines*, p. 48 sq.; Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1903, p. 81 sq. Saint Justin décrit ainsi ce qui se passe dans les assemblées du dimanche : « Le jour du soleil, tous ceux qui habitent les villes ou les champs se réunissent en un même lieu. On lit, autant que le temps le permet, les mémoires des Apôtres, ou les écrits des prophètes. Puis le lecteur s'arrête et le président prend la parole pour faire une exhortation et inviter à suivre les beaux exemples qui viennent d'être cités. » *Apolog.*, I, 67, *P. G.*, t. VI, col. 429. Il était naturel que l'on confiât à des hommes spécialement désignés cette importante fonction de la lecture, comme on le faisait pour les autres fonctions liturgiques.

A. Harnack a risqué une hypothèse différente sur l'origine du lectorat. Elle ne se fonde pas sur des documents; elle est simplement une application de sa théorie générale sur l'origine de la forme hiérarchique dans l'Église. On connaît cette théorie : Harnack en a lui-même énuméré quelques ramifications dans son *Essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1907, p. 232-233 : « La foi vivante semble s'être changée en une confession de foi à accepter : la consécration à Christ, en christologie; l'ardente espérance du royaume, en doctrines de l'immortalité et de la déification; la prophétie, en exégèse érudite et en théologie savante; les inspirés en clercs; les frères, en laïques sous tutelle; les miracles et les guérisons, en rien du tout ou en artifices de prêtres; les ferventes prières, en hymnes solennels et litanies; l'Esprit, en règles et canons... Cent vingt ans ont suffi pour accomplir ce formidable changement. » Il a appliqué cette théorie générale à la question du lectorat dans une étude publiée dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1886, t. II, fasc. 5, *Ueber den Ursprung des Lektorats und der*

anderen niederen Weihen, surtout p. 42 à 44, 57 sq. Les assemblées chrétiennes du début auraient été essentiellement caractérisées par la libre inspiration; les prophètes parlant sous l'action de l'Esprit y avaient la part principale; c'est seulement quand l'inspiration s'affaiblit et que la flamme des premiers temps s'éteignit, qu'on dut remplacer la parole ardente des prophètes par des lectures, et la vie par le mécanisme : les lecteurs seraient ainsi les successeurs dégénérés des prophètes. La question ainsi posée déborde les limites de cet article, puisqu'elle soulève le problème général du lien historique entre l'Église hiérarchique et l'Église primitive. Ajoutons d'ailleurs que l'argumentation du critique repose sur l'hypothèse aujourd'hui reconnue fausse que l'*Ordonnance ecclésiastique apostolique* (*Apostolische Kirchenordnung*) est un document très ancien, remontant peut-être au milieu du IIe siècle. Or, si l'on n'est pas d'accord pour fixer la date de cette pièce, tout le monde convient aujourd'hui qu'elle est d'origine beaucoup plus récente.

A partir de Tertullien, tous les textes qui énumèrent les degrés de la hiérarchie, en Orient comme en Occident, mentionnent le lectorat. Quelques exemples suffiront pour prouver cette affirmation que personne ne met en doute.

En Afrique, les lettres de saint Cyprien nous font connaître plusieurs lecteurs de l'Église de Carthage, par exemple, Saturus qui avec le sous-diacre Optatus sert à l'évêque de messager dans les relations avec l'Église de Rome, Aurélius et Célérinus dont il annonce l'ordination, *Epist.*, XXIV, XXIX, XXXIII, XXXIV, *P. L.*, t. IV, (éd. de 1844) col. 294, 310, 326, 329; édit. Hartel, du *Corpus* de Vienne, *Ep.*, 29, 35, 38, 39, t. III *b*, p. 548, 571, 580, 582. — Dans un procès-verbal de saisie de l'église de Cirta, en 303, les lecteurs sont sommés par le juge de livrer les Écritures qu'ils ont en leur possession; sept d'entre eux sont nommés, Eugène, Félix le mosaïste, Victorinus, Projectus, Victor le grammairien, Euticius et Codéon, *P. L.*, t. VIII, col. 731-733. —Sous la persécution d'Hunéric, en 484, Victor de Vite raconte ce que souffrit le clergé de Carthage : il comptait plus de cinq cents personnes, *inter quos erant quamplurimi lectores infantuli qui, gaudentes in Domino, procul exilio crudeli truduntur. Historia persecutionis Vandal*, V, 9, *P. L.*, t. LVIII, col. 246.

A Rome, le pape Corneille, dans une lettre à Fabius d'Antioche, 251, énumère ainsi les membres du clergé romain : 44 prêtres, 7 diacres et autant de sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes et lecteurs avec les portiers. Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 621. — Le pape Sylvestre, 314-337, ou plutôt une *Constitution* qui lui est attribuée, donne les chiffres suivants pour le clergé de Rome : 142 prêtres, 6 diacres, 6 sous-diacres, 45 acolytes, 22 exorcistes, 90 lecteurs. *P. L.*, t. VIII, col. 832. — Saint Sirice, 384-399, trace à Himérius de Tarragone les règles à observer pour les ordinations; elles sont citées dans l'ordre suivant : lecteur ou exorciste, acolyte ou sous-diacre, diacre, etc. *Epist.*, I, 9, 10, *P. L.*, t. XIII, col. 1142-1143. — Ce sont encore les mêmes degrés hiérarchiques que connaît le pape Zozime, 417-418. *Epist.*, IX, 3, *P. L.*, t. XX, col. 672-673.

En Gaule, un ancien document, connu sous le nom de *Statuta Ecclesiæ antiqua*, longtemps attribué au concile de Carthage, 398, mais qui est en réalité originaire de la province d'Arles et date de la seconde moitié du Ve siècle ou du début du VIe, décrit en quelques mots les rites essentiels des diverses ordinations; ce sont nos ordres actuels : évêque, prêtre, diacre, sous-diacre, acolyte, exorciste, lecteur et portier, n. 90-97, *P. L.*, t. LVI, col. 887-888.

En Orient, le concile de Sardique, 343-344, ne connaît d'autres ordres que ceux de lecteur, diacre, prêtre et évêque. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, t. I, p. 791. — Ce sont les mêmes ordres que mentionnent avec quelques modifications l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (= ἀποστολικὴ παράδοσις d'Hippolyte?) et les documents apparentés : *Constitutions apostoliques*, l. VIII, *Épitomé des Constitutions*, *Testament de N. S. J. C*, *Canons d'Hippolyte*. Mais tandis que ces textes font place à des ordres archaïques, diaconesses, vierges, et porteurs des grâces de guérisons (= exorcistes?), l'*Ordonnance ecclésiastique apostolique* (*apostolische Kirchenordnung*) ne connaît à la suite des prêtres que les lecteurs, les diacres, les veuves, qui sont mentionnés dans la série que nous venons d'indiquer. Cette place si extraordinaire donnée aux lecteurs, entre les prêtres et les diacres est assez surprenante; mais il vaut mieux voir en cela un accident de la tradition manuscrite qu'échafauder sur une base aussi fragile un système compliqué. Enfin, beaucoup plus tard, le concile de Constantinople, VIIIe œcuménique, réuni contre Photius en 869-870, fixe les règles selon lesquelles peut être promu dans le clergé un homme qui a abandonné sa situation dans le monde : il sera d'abord un an lecteur, deux ans sous-diacre, 3 ans diacre, et quatre ans prêtre; après quoi seulement il pourra être élevé à l'épiscopat. Canon 5. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 523.

De ces quelques documents, la conclusion est absolument hors de doute : s'il y a des incertitudes pour d'autres ordres ou des changements de discipline, il n'y en a aucun pour le lectorat; partout et toujours, il a été considéré comme un des degrés de la hiérarchie ecclésiastique.

II. Fonctions. — 1° *Dans l'ancienne discipline.* — Le lecteur, ainsi que le mot l'indique, avait pour fonction principale de lire ou de chanter, dans les assemblées liturgiques, les leçons d'Écriture sainte. Deux lettres de saint Cyprien, *Epist.*, XXXIII et XXXIV; *P. L.*, t. IV, col. 325-333, édit. Hartel, *ep.* 38 et 39, p. 579, 581, mettent en lumière ce rôle du lecteur. L'évêque de Carthage annonce à son clergé et à son peuple qu'il vient de promouvoir au lectorat Aurélius et Célérinus. Du premier, il rappelle que par deux fois il souffrit la torture et confessa glorieusement le Christ : « Il faut, ajoute-t-il, le juger, non d'après son âge, mais d'après ses mérites. Nous avons voulu lui confier d'abord l'office de lecteur. Il est en effet convenable de faire entendre dans la lecture publique des divines leçons cette voix qui a confessé le Seigneur dans une prédication glorieuse. Il faut qu'après les sublimes paroles par lesquelles il a annoncé le martyre du Christ, il lise l'Évangile du Christ pour lequel on souffre le martyre; qu'après être descendu du lit de torture il monte au pupitre; qu'après s'être imposé à l'admiration de la foule païenne, il se montre à tous les frères, et qu'après avoir été entendu sur l'échafaud à la surprise de tous, il soit entendu dans l'église à la joie des fidèles. » Le second avait également souffert pour la foi; un emprisonnement prolongé, les fers aux pieds, des tortures qui avaient laissé des plaies à peine cicatrisées, avaient montré en lui une foi très ferme : « Ne fallait-il pas, dit le saint évêque, le mettre bien en vue sur l'ambon de l'église pour que, de cet endroit élevé où il sera exposé aux regards de tout le peuple, il lise ces mêmes préceptes et cet Évangile du Seigneur qu'il a toujours suivis avec courage et fidélité? On écoutera cette voix qui a confessé le Seigneur comme le Seigneur le veut... Personne ne peut plus utilement lire l'Évangile à ses frères qu'un confesseur, parce que chacun de ceux qui entendent peut se proposer comme modèle la foi de celui qui lit. » — Ces deux passages font, pour ainsi dire, revivre devant nos yeux ce que faisait le lecteur et montrent combien important était son rôle. Plus tard, et à une époque où

les lecteurs étaient volontiers choisis parmi les tout jeunes enfants, nous avons un témoignage non moins intéressant, bien que d'un tout autre genre; il s'agit de la longue inscription anonyme d'un pape que l'on a quelquefois prétendu être le pape Libère, 352-356. On la trouvera tout entière dans de Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, IIe part., p. 83, Rome, 1888, et dans Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 209. Ce pape avait été mis dès l'enfance au nombre des lecteurs, et on le loue de ce qu'il s'acquitta toujours de cette fonction avec piété et gravité, sans tronquer malicieusement le texte sacré, sans passer une page pour s'amuser ou amuser les autres. D'après ce témoignage, on ne peut que comparer les petits lecteurs du IVe siècle à nos enfants de chœur ou aux petits chantres de nos maîtrises, pieux, mais souvent espiègles et malicieux. « Il y avait dans la corporation, dit Mgr Duchesne, beaucoup de jeunes enfants. Leurs voix argentines perçaient les immenses espaces des basiliques et portaient jusqu'aux rangs les plus lointains de l'assemblée. Dans ce ministère, bien grave pour un âge si tendre, ils étaient exposés aux tentations d'espièglerie. » *Origines du culte chrétien*, p. 355.

En plus des leçons d'Écriture, on confia aux lecteurs certains morceaux de chant que les règles liturgiques ou l'usage ne réservaient pas aux ministres sacrés et qui, d'autre part, ne pouvaient être chantés par l'assemblée tout entière. Dans son *Histoire de la persécution des Vandales*, Victor de Vite rapporte le martyre d'un lecteur de Regia pendant la persécution de Genséric, vers 470. Au cours de la cérémonie de Pâques, le lecteur était au pupitre et chantait l'*alleluiaticum melos*, lorsqu'arriva une troupe d'ariens en armes, conduits par leur prêtre; ne pouvant pénétrer dans l'église dont on avait fermé les portes, ils escaladèrent les murs et lancèrent des flèches par les fenêtres; l'une d'elles atteignit le lecteur et lui transperça la gorge; il laissa tomber son livre et tomba mort lui-même. *De persec. vand.*, I, 13, *P. L.*, t. LVIII, col. 197.

Les lecteurs eurent encore parfois un autre rôle à remplir, conséquence et extension du premier. On leur confia la garde des Livres Saints, à ceux du moins qui étaient jugés dignes de cette mission de confiance. Cette fonction ne fut pas toujours sans danger, particulièrement dans certaines persécutions qui, comme celle de Dioclétien, visaient à dépouiller les églises de tout leur mobilier cultuel, vases sacrés et livres. Dans le procès-verbal de saisie de l'église de Cirta, *P. L.*, t. VIII, col. 731-733, le juge exige qu'on lui livre les Écritures, c'est-à-dire peut-être à la fois, les Livres saints, les livres liturgiques, les archives, etc. L'évêque, interrogé le premier, répond que ce sont les lecteurs qui les détiennent. Les sous-diacres Catulinus et Marculius déclarent qu'ils n'ont qu'un seul livre dans la bibliothèque, et en le livrant ils ajoutent : « Nous n'en avons pas plus, parce que nous sommes sous-diacres; ce sont les lecteurs qui ont les volumes. » Le juge se rend donc au domicile respectif des 7 lecteurs, et ils livrent tous les volumes qui se trouvent en leur possession. Cf. Dom Leclercq, *l'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 320-323.

2° *Dans la discipline actuelle.* — De ces fonctions anciennes des lecteurs, peu de chose subsiste aujourd'hui.

Les formules dont se sert le Pontifical Romain ne doivent pas être prises à la lettre. Le Pontifical actuel, fusion des anciens rites romain et gallican, représente une tradition fort ancienne. Duchesne, *Origines*, notes des p. 371 et sq.; Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 155-156. Le monitoire de l'évêque et les autres formules qu'il contient nous reportent à la discipline des premiers siècles et ne se comprennent qu'à la lumière de ce que nous avons dit. Les lecteurs, déclarent l'évêque, doivent lire et chanter dans l'église, et la place qu'ils y occupent leur est une leçon; ils sont placés dans un lieu élevé pour que tous puissent les voir et les entendre; ils doivent en conclure que leur vie doit être en rapport avec leur situation : *Ideoque dum legitis, in alto loco ecclesiæ statis ut ab omnibus audiamini et videamini, figurantes positione corporali vos in alto virtutum gradu debere conversari.* On croirait entendre saint Cyprien parler des lecteurs Aurélius et Célérinus.

La réalité est actuellement plus modeste. Le Pontifical attribue aux lecteurs deux sortes de pouvoirs : *Lectorem oportet legere ea quæ (vel ei qui) prædicat et lectiones cantare, et benedicere panem et omnes fructus novos.* Il reste peu de chose de ces importantes fonctions.

Lire publiquement les fragments d'Écriture que l'évêque ou le prêtre va commenter et chanter les leçons, telle est la première fonction du lecteur d'après le Pontifical. Mais depuis longtemps on a perdu l'habitude de faire lire par un clerc le passage d'Écriture à expliquer; le chant de l'épître et de l'évangile est réservé au sous-diacre et au diacre; les leçons, nombreuses jadis à la messe, ne se présentent plus qu'à de très rares circonstances; de sorte que, pratiquement, ce premier pouvoir se réduit au droit de chanter les leçons dans la célébration solennelle de l'office de nuit. — Par extension, on reconnaît au lecteur le pouvoir de faire officiellement le catéchisme, non seulement aux enfants, mais aux adultes et avec une certaine solennité. Bien que ce soit un des devoirs du curé, d'après le Code, can. 1332, et que le curé demeure seul responsable de l'instruction religieuse de ses ouailles, il peut se faire aider ou suppléer par un lecteur. *Catechism. conc. Trident.*, 2° part., *de ordinis sacramento*, n. 34; Gasparri, *De sacra ordinatione*, Paris, 1893, t. II, n. 1158; Noldin, *De sacramentis*, Inspruck, 1920, n. 452.

Quant au pouvoir de bénir le pain et les fruits nouveaux, les lecteurs ne peuvent plus l'exercer. « Les diacres et les lecteurs, dit le Code, can. 1147, § 4, ne peuvent validement et licitement donner d'autres bénédictions que celles qui leur sont expressément attribuées par le droit. » Or aucun texte de loi ne donne ce pouvoir au lecteur, et la coutume le réserve au prêtre.

III. Qualités requises. — 1° *Age.* — Aucun âge n'était fixé pour le lectorat.

Il semble bien qu'au début on n'ait pas confié cet ordre à de tout jeunes enfants. Saint Cyprien semble s'excuser d'avoir ordonné lecteur Aurélius malgré sa jeunesse; mais il faut entendre ces mots d'une jeunesse relative puisqu'Aurélius avait, à deux reprises, confessé sa foi devant les persécuteurs, et d'ailleurs il compensait par des mérites acquis le prestige que son âge ne lui donnait pas : *in annis adhuc novellus sed in virtutis ac fidei laude provectus,... non de annis suis, sed de meritis æstimandus. Epist.* XXXIII, *P. L.*, t. IV, col. 326-327, Hartel, *ep.* 38, p. 580.

Au IVe siècle, au contraire, on conférait cet ordre à de jeunes enfants, et les papes approuvaient cette pratique. Ainsi le pape Sirice écrit à l'évêque de Tarragone : « S'il s'agit de quelqu'un qui a été, dès son enfance, voué au service de l'Église, il faut, avant l'âge de puberté, lui donner le baptême et l'admettre au rang des lecteurs. » *Epist.*, I, 9, *P. L.*, t. XIII, col. 1142. — Le pape Zozime ne change rien à cette coutume : celui, dit-il, qui, dès son enfance, est destiné au ministère ecclésiastique, restera au nombre des lecteurs jusqu'à l'âge de vingt ans, *Epist.*, IX, 3, *P. L.*, t. XX, col. 672; et la même formule se retrouve textuellement dans le *Sacramentaire Gélasien*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1145. — Il en était sûrement de même en Afrique

puisqu'en 484, au dénombrement du clergé de Carthage, Victor de Vite mentionne *quamplurimi lectores infantuli, loc. cit., P. L.*, t. LVIII, col. 246.

Le lectorat nous apparaît en somme comme l'ordre de début et de formation. « C'est par lui que commençaient les jeunes clercs;ils demeuraient lecteurs jusqu'à l'âge adulte, nécessaire pour exercer les ordres supérieurs. La plupart des carrières ecclésiastiques dont on connaît le détail ont commencé par le lectorat. C'est le cas de saint Félix de Nole, de saint Eusèbe de Verceil, du père du pape Damase, des papes Libère, et Sirice, du diacre de Fiesole, Messius Romulus, de saint Épiphane de Pavie et de bien d'autres. » Duchesne, *Origines du culte*, p. 354. — Il faut remarquer cependant que tous les clercs ne passaient pas obligatoirement par l'ordre de lecteur; ceux qui n'entraient dans le clergé qu'à l'âge adulte pouvaient être placés soit parmi les lecteurs, soit parmi les exorcistes : c'est ce que disent formellement les lettres que nous avons citées des papes Sirice et Zozime, ainsi que le Sacramentaire gélasien.

Actuellement, aucun âge n'est fixé non plus pour le lectorat. Mais l'Église exige pour la tonsure des conditions d'études telles qu'il faut nécessairement n'être plus un enfant, can. 976. Après la tonsure, il appartient à l'évêque de déterminer le délai qui doit s'écouler avant les ordres mineurs ou d'un ordre mineur à un autre, can. 978.

2° *Qualités professionnelles.* — Une certaine instruction était nécessairement requise pour exercer d'une manière convenable les fonctions de lecteur. Cette instruction, il est naturel de penser qu'on l'exigeait de quiconque aspirait à recevoir cet ordre, et qu'après leur ordination, les jeunes lecteurs la complétaient, soit sous la direction d'un prêtre, soit dans les *scholæ lectorum*, plus tard *scholæ cantorum* que l'on trouve dans certaines églises. Duchesne, *Origines*, p. 355, note; Tixeront, *L'ordre...*, p. 96-97. Ils acquéraient à ce moment, non seulement l'art de bien lire, mais aussi cette connaissance plus approfondie des Écritures et des canons qui permettait d'aspirer aux ordres supérieurs.

Pour les fonctions propres au lecteur, il était nécessaire avant tout de savoir lire et bien lire. Le Pontifical romain le rappelle aux lecteurs comme un devoir de leur charge. Dans la monition préliminaire, l'évêque s'exprime ainsi : *studete verba Dei... distincte et aperte, ad intelligentiam et ædificationem fidelium... proferre*; et dans l'invitation à prier qu'il adresse au peuple, il revient sur la même idée : *quatenus distincte legant quæ in Ecclesia Dei legenda sunt.* Il fallait, en effet, que la voix de celui qui lisait se fît entendre de tous les assistants. Pierre Lombard donne à ce sujet des conseils qui, dans sa pensée, s'adressaient surtout à ceux qui recevaient le lectorat, mais que doivent méditer et suivre tous ceux qui ont à parler en public; et ce sont sans doute des conseils de même genre qui ont été de tout temps à la base de la formation des futurs lecteurs. Le Maître des Sentences déplore la manière lamentable dont certains lecteurs s'acquittent de leur office; il décrit ensuite les qualités que requiert la lecture dont ils ont la charge : voix assez claire pour qu'elle parvienne aux endroits les plus éloignés de l'église, science des Écritures qui permette au lecteur de comprendre ce qu'il lit afin de le faire comprendre, connaissance de l'accentuation, prononciation distincte, lecture intelligente, qui distingue ce qui est indicatif de ce qui est interrogatif, qui place les pauses au bon endroit. « Quand on n'observe pas ces règles, ajoute Pierre Lombard, on ne se fait pas comprendre et on provoque la risée des auditeurs. » *Sentent.*, lib. IV, *de sacramentis*, dist. XXIV, *de ordine*, n. 4

3° *Qualités morales.* — L'Église a toujours eu souci de la valeur morale de ses clercs; elle veut que ceux qu'elle distingue par le rang se distinguent par la vertu. Aussi dès le premier degré de la hiérarchie, a-t-elle voulu trouver déjà de sérieuses qualités morales, et elle a tout de suite rappelé la nécessité d'un effort constant pour que la vie soit digne de la fonction.

Elle exigeait du candidat des qualités morales. Saint Cyprien atteste qu'il avait coutume, avant chaque ordination, de consulter le clergé et le peuple et ainsi *mores et merita singulorum communi consilio ponderare.* S'il fait exception à cette règle en faveur d'Aurélius et de Célérinus, c'est à cause des gages éclatants qu'ils ont donnés de leur foi et de leur vertu. *Epist.*, XXXIII et XXXIV, *P. L.*, t. IV, col. 325-333; Hartel, *ep.*, 38, 39, p. 579-585. — Cette pratique de consulter le peuple semble avoir été à peu près générale; pour le lectorat, cette consultation était même une véritable élection : n'étaient admis que ceux dont les suffrages avaient attesté la valeur. Aussi le Sacramentaire gélasien fait-il dire à l'évêque, en parlant à celui qui va être ordonné : *Eligunt te fratres tui, ut sis lector in domo Dei tui, P. L.*, t. LXXXIV, col. 1147; et il reste trace de cette pratique dans le Pontifical qui contient une formule semblable au début du monitoire de l'évêque : *Electi... ut sitis lectores in domo Dei nostri.* — Cette élection, peut-être un peu compliquée, se transforma dans la suite : les *Statuta Ecclesiæ antiqua* supposent que l'évêque lui-même a choisi les futurs lecteurs; mais il est censé faire ratifier son choix par le peuple en lui rendant compte « de la foi, de la vie, du caractère » de ceux qu'il va ordonner, n. 96, *P. L.*, t. LVI, col. 888. — Plus net encore est le document grec, publié par Harnack dans les *Texte und Untersuchungen;* il précise les qualités que doivent réunir ceux que l'on va élever à quelque dignité dans l'Église, et voici ce qu'il exige du lecteur : « On ne doit l'établir qu'après une sérieuse enquête; il ne faut pas qu'il soit bavard, ni buveur, ni bouffon, mais de bonnes mœurs, docile, charitable, le premier à se rendre aux assemblées du dimanche; il doit avoir une élocution nette et être capable de s'expliquer avec clarté, car il tient la place d'un évangéliste. » *Loc. cit.*, p. 17-19.

Attentive à bien choisir les lecteurs, l'Église ne l'a pas été moins à leur rappeler qu'ils doivent se montrer dignes de leurs fonctions par une vie exemplaire. C'est le sens des prières et des avertissements qui accompagnent toujours l'ordination. Par exemple, dans le Pontifical romain, l'évêque recommande aux ordinants de croire et d'agir conformément à ce qu'ils liront, afin de convaincre leurs auditeurs par l'exemple en même temps qu'ils les instruiront par la parole; il leur rappelle que, élevés sur l'ambon en vue du peuple, ils doivent être pour tous des modèles par l'élévation de leur vie; il demande au peuple de prier pour que les lecteurs conforment fidèlement leurs actes à ce qu'ils auront lu; toutes ces recommandations se résument dans la splendide formule de la prière qui termine l'ordination des lecteurs : *benedicere dignare hos famulos tuos ut ...et agenda dicant, et dicta opere compleant.*

IV. Rites de l'ordination. — Le rite par lequel on plaçait quelqu'un au rang des lecteurs était une ordination. C'est le mot dont se sert déjà saint Cyprien pour annoncer la promotion du lecteur Aurélius : *in ordinationibus clericis. Epist.*, XXXIII, *P. L.*, t. IV, col. 325; Hartel, *ep.* 38, p. 579.

De cette ordination, c'est l'évêque qui est le ministre en règle très générale. Saint Cyprien dit d'Aurélius qu'il a été ordonné par lui-même et par les collègues qui étaient présents, *Loc. cit.*, col. 320. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* attestent que c'est l'évêque qui ordonne le lecteur comme les autres clercs, *P. L.*, t. LVI, col. 888,

et de même le Sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1146. — Par délégation expresse du pape, un prêtre pourrait conférer le lectorat comme les autres ordres mineurs, canon 951; il semble qu'en certaines circonstances spéciales, un prêtre ait pu sans permission ordonner des lecteurs ou des exorcistes : du moins on le conclut de la décrétale du pape Gélase aux évêques de Lucanie. Rappelant le devoir de soumission qu'ont les prêtres à l'égard des évêques, le pape leur fait entendre qu'ils n'ont pas le droit, sans autorisation spéciale, de créer quelqu'un sous-diacre ou acolyte : *Nec sibi meminerint ulla ratione concedi, sine summo pontifice, subdiaconum aut acolythum jus habere faciendi*, Gél., *epist.*, IX, 6, *P. L.*, t. LIX, col. 50. Faut-il penser que c'est volontairement qu'ont été omis les trois ordres mineurs restants?

Les cérémonies de l'ordination semblent avoir été fixées d'assez bonne heure et n'avoir guère varié. L'*ordonnance ecclésiastique égyptienne* (ἀποστολικὴ παράδοσις) dont il semble bien que l'*Épitomé* reproduise le texte original s'exprime de la manière suivante : « Ἀναγνώστης καθίσταται ἐπιδιδόντος αὐτῷ βιβλίον τοῦ ἐπισκόπου, οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται : Le lecteur est institué par la remise que lui fait l'évêque du livre, car on ne lui impose pas les mains. » C'est la vieille discipline dont, nous allons le voir, l'Église latine a gardé la tradition. Il est curieux de remarquer, après cela, que les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXII, font ordonner le lecteur par une imposition des mains accompagnée d'une prière, absolument comme pour le sous-diacre. Le rite byzantin actuel a conservé et l'imposition et la prière qui l'accompagne, mais il ajoute la tradition du livre. Voir Goar, *Euchologium, sive Rituale græcorum*, 2e édit., Venise, 1730, p. 194-195. Mais l'Occident garde la vieille règle suivant laquelle les ordinations inférieures ne comportent pas d'imposition des mains. D'après les *Statuta Ecclesiæ antiqua* et le sacramentaire gélasien, après un discours au peuple sur les mérites des futurs lecteurs, l'évêque donnait à l'ordinant *codicem de quo lecturus est* en prononçant une formule très voisine de celle du Pontifical : *Accipe et esto verbi Dei relator, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis qui verbum Dei ministraverunt. P. L., loc. cit.* D'après le sacramentaire gélasien, il achevait la cérémonie par une *benedictio lectoris* qui n'est pas sans analogie avec la prière finale du pontifical. — Les cérémonies actuelles du lectorat sont connues. Il convient de signaler à leur occasion deux décisions de la S. Congrégation des Rites. D'après une réponse du 27 septembre 1873, 1° le *codex* que l'évêque fait toucher aux ordinands peut être ou le missel, ou le bréviaire, ou un volume d'Écriture sainte (par exemple un évangéliaire); 2° la particule *vel* (*legere ea quæ vel ei qui prædicat*) est une rubrique, et l'évêque peut dire à son gré : *lectorem siquidem oportet legere ea quæ prædicat* ou *lectorem siquidem oportet legere ei qui prædicat. Decreta authent.*, n. 3315, ad 5um et ad 6um.

L. Godefroy.

LE DENT Maximilien, né à Bergues, le 9 novembre 1619, entra au noviciat des jésuites à Malines, le 30 septembre 1637. Théologien de renom, il professa dans les maisons d'études d'Anvers et de Louvain. Il mourut à Bruxelles, le 30 mars 1688. — Le P. Maximilien Le Dent fut très activement mêlé à la controverse relative à la contrition parfaite et à l'attrition. Voir t. I, col. 2259. Tous les ouvrages qui restent de lui sont des traités polémiques dirigés contre les deux augustins Christian Wolf (Lupus) et François Farvacques. Surce dernier, voir t. V, col. 2092.

A l'écrit *De attritione ex metu gehennæ* de Le Dent signalé *loc. cit.*, Wolf avait riposté par une *Epistola familiaris ad... H. Noris*, Louvain, 1667. Le Dent répliqua par : *Ad epistolam amiliarem P. Lupi. responsio, in qua attritionis cum sacramento sufficientia magis stabilitur, confutatis iis quæ de novo opponit*, Malines, in-4°, 1668. De même opposa-t-il à la *Quæstio quodlibetica de attritione* de Farvacques et à son *Xenium theologicum*, Louvain, 1668, un écrit intitulé : *Ad Xenium theologicum P. F. Farvacques... responsio*, in-4°, Malines, 1663. Farvacques revint à la charge dans : *Veritas et charitas, seu mens concilii Tridentini de attritione ex metu gehennæ concepta*, in-4°, Louvain, 1669, et des *Vindiciæ VERITATIS ET CHARITATIS*, *ibid.* Dans ces deux ouvrages, il cherchait à mettre le P. Le Dent en contradiction avec le cardinal Pallavicini, S. J., l'historien du concile de Trente. Le jésuite riposta par une plaquette : *Ad apologiam P. F. Farvacques.... responsio*, in-4°, Malines, 1669.Le *De attritione*, la *Responsio ad epistolam familiarem*, la *Responsio ad Xenium theologicum* du P. Le Dent ont été reproduits par le P. Honoré Fabri, dans son *Apologeticus doctrinæ moralis S.J.*, p., 509, 562, 646. Cf. ici t. V, col. 2053.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. II, p. 881; Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. II, col. 1928-1931, sous le mot *Dent* (*Le*).

E. Amann.

1. LEDESMA (Barthélemy de), dominicain espagnol, né près de Ledesma, dans le diocèse de Salamanque, fut envoyé, après sa profession en 1543, en Amérique du Sud. Professeur à l'Académie de Mexico, puis à l'université de Lima, en 1581, il fut nommé évêque d'Oaxaca et consacré en 1583. Il mourut en 1604. De ses écrits fut seule publiée *Una soma de casos de conciencia o de los sacramentos*, Mexico, 1560, Salamanque, 1585.

Sources contemporaines : A. Davila y Padilla, O. P., *Historia de la provincia de Sant Jago de Mexico de la orden de Predicadores*, Bruxelles, 1625, p. 512; J. Melendez, O. P., régent du collège de Lima, *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Peru*, Rome, 1681, t. I, p. 527. Quétif-Echard les résume, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 352.

M.-D. Chenu.

2. LEDESMA Jacques, né à Cuellae (Espagne) en 1510, entra dans la Compagnie de Jésus à Louvain, en 1556, et enseigna la théologie au Collège romain, où il mourut en 1575. On a de lui : *De divinis Scripturis quavis passim lingua non legendis*, Cologne, 1570 ; *De sacrificio missæ, cæterisque officiis, ibid.*, 1570. Sa *Doctrina christiana*, traduite en plus de dix langues, avait rendu son nom populaire jusqu'en Lithuanie et chez les tribus sauvages de Canada.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1648, sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 58.

P. Bernard.

3. LEDESMA (Martin de), dominicain espagnol, profès à Salamanque, en 1525, appelé par le roi de Portugal, Jean III, à l'université de Coïmbre, pour en assurer la haute tenue intellectuelle. Il y enseigna pendant plus de trente ans. Il mourut le 15 août 1574, à Coïmbre, où il avait procuré aux prêcheurs l'érection d'un nouveau couvent. Il ne publia pas son commentaire de la Somme de saint Thomas, mais seulement des *Commentaria in quartum Sententiarum*, t. I, Coïmbre, 1555; t. II, Coïmbre, 1560.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 230-231.

M. -D. Chenu.

4. LEDESMA (Pierre de), dominicain espagnol, né à Salamanque, où il fit profession en 1563, l'un des théologiens illustres de l'école espagnole du XVIe siècle et en particulier du groupe des maîtres thomistes de

Salamanque. C'est là que, après un stage à Ségovie et à Avila, il enseigna en 1604 dans la « chaire de Durand », puis, à partir de 1608, dans la seconde chaire de saint Thomas, qu'il conserva jusqu'à sa mort en 1616. Comme la plupart de ses contemporains, au cours de la controverse moliniste, dont il avait vu les premiers développements, il publia un volumineux traité *de auxiliis*, très fidèle au thomisme absolu de Bañez : *Tractatus de divinæ gratiæ auxiliis circa illa verba Isaiæ*, c. 26, « *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine,* » *et circa doctrinam S. Thomæ*, Salamanque, 1596, 1611. Ses autres ouvrages sont : *Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine a quest. III Primæ partis, S. Thomæ ad quest.* XIV, Salamanque, 1596, Naples, 1694; *De magno matrimonii sacramento super doctrinam S. Thomæ*, Salamanque 1592, Venise, 1595; *Primera parte de la summa en la qual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos, con todos los casos y dudas morales resueltas y determinadas, principalmente lo que toca y pertenece al sacramento de la confesion, que va todo muy distinctamente declarado, y todo lo que pertenece a las censuras ecclesiasticas*, Salamanque, 1598; puis une seconde édition *curiosamente anadida de todo lo perteneciente al sacramento del matrimonio*, Salamanque, 1615, Lisbonne, 1677; *Secunda parte de la summa en la qual se cifra y summa todo lo moral y casos de consciencia que no pertenecen a los sacramentos, con todas las dudas con sus razones brevemente puesta*, Salamanque, 1598; puis *anadido el tratado del estado de todos los hombres*, Salamanque, 1615, Lisbonne, 1617, les deux parties réunies, Barcelone, 1616; traduction latine, par R. de Ladesou, O. P., Douai, 1630, et deuxième partie par N. de Cruce, Cologne, 1618. On a voulu faire de Ledesma, comme de Médina, un précurseur du probabilisme; c'est beaucoup grossir l'importance d'un propos, *Summa*, p. II, q. VIII, concl. 12, qui concerne le cas particulier du juge embarrassé à son tribunal.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 404-405; A. Michelitsch, *Kommentatoren zur Summa theologiæ des hl. Thomas v. Aquin*, 1924, p. 53, 163.

M.-D. Chenu.

LEDROU Pierre-Lambert, religieux de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Liége en 1641. Ayant manifesté au cours de ses études des qualités remarquables d'assimilation et de clarté, il fut nommé dès sa prêtrise professeur d'humanités aux collèges tenus par son ordre à Huy, Bruxelles et Louvain, et ensuite, en 1669, à l'école conventuelle de théologie fréquentée alors en cette même ville par une quarantaine de jeunes confrères, dont plusieurs suivaient en même temps les cours de l'Académie. Profitant des moindres loisirs de ses fonctions, il prépara son doctorat en théologie qu'il obtint en 1673 après un examen si brillant qu'on lui décerna à cette occasion l'épithète de *Juvenis doctorum aquila*. En 1677 il fit partie de la délégation des quatre docteurs qui, au nom de l'université de Louvain, réclama et obtint, après deux ans de sessions et d'examens, le 2 mars 1679, du pape Innocent XI, la condamnation de 65 propositions inspirées du laxisme théologique. De retour en Belgique, le P. Ledrou reprit son professorat, tant à son couvent de Louvain qu'à l'abbaye des prémontrés du Parc près de la même ville. En 1682 il fut élu provincial de son ordre, et, aussitôt son stage terminé, il partit pour Bologne d'abord, comme professeur d'Écriture Sainte, et ensuite pour Rome où le pape Innocent XI le nomma en 1687 professeur public à la Sapience, puis préfet du collège de la Propagande. Revenu à Louvain en 1691, il fut choisi parmi les huit régents ordinaires de l'Académie, puis, en 1692, il fut de nouveau rappelé à Rome et nommé par Innocent XII sacriste du Vatican avec le titre d'évêque de Porphyre. Vingt ans plus tard, le prince-évêque de Liége, Joseph Clément, issu des ducs de Bavière et électeur de Cologne, plein d'admiration pour les qualités extraordinaires du sacriste ainsi que pour son zèle du salut des âmes, obtint, non sans difficultés, de l'avoir comme évêque auxiliaire et vicaire général de son vaste diocèse. C'est dans cette charge, que mourut le P. Ledrou, le 6 mai 1721, par conséquent déjà octogénaire.

Outre les thèses publiques qui furent soutenues en très grand nombre sous sa présidence à Louvain, de 1669 à 1682, lesquelles embrassent à peu près tout le cycle de la théologie spéculative et morale, il publia les ouvrages suivants : 1° *Trias Patrum, sive Moralis christiana ex tribus sanctis Patribus Aurelio Augustino, Gregorio Magno et mellifluo Bernardo, morum et christianæ vitæ lectissimis præceptoribus, necnon, SS. Canonibus fideliter deprompta*, in-4°, Louvain, 1669. — 2. *De contritione et attritione dissertationes quatuor, quibus ostenditur non requiri in reconciliatonis sacramento perfectam et ex se sola justificantem contritionem; certum tamen non esse, nec a Tridentino definitum, imo nec verum, quod sufficiat attritio servilis præsertim cognita, sed opus esse aliquo, saltem imperfectæ charitatis actu, seu Dei propter se super omnia dilectione : hancque cum peccato et extra gratiæ sanctificantis consortium, stare posse; ac demum singularum ejusmodi opinionum genealogia texitur*, Rome, 1707, réédité à Louvain 1707, et à Munich, 1708. A cet ouvrage Gaspard Bencard opposa la thèse suivante : *Discussio theologica quatuor dissertationum, quas in puncto contritionis et attritionis posuit P. L. Ledrou, ex ordine erem. S. Augustini, episc. Porphyriensis, qua ostenditur verum non esse quod charitas benevola Dei propter semetipsum et super omnia sit separabilis a gratia sanctificante et remissione peccatorum. Item verum non esse et theologice certum et a concilio Tridentino saltem implicite definitum, sufficere ad sacramentum pœnitentiæ attritionem quæ constet motivo supernaturali inferiore quam charitatis benevolæ Dei, hinc etiam sufficere motivum metus gehennæ et excludere posse voluntatem peccandi formalem*, Ingolstadt, 1710. — Le P. Ledrou opposa à cette attaque : 3. *Confutatio discussionis theologicæ per R. P. August. Michel, S. August. canonicum regularem Understorffensem contra quatuor de contritione et attritione dissertationes Fr. P. L. Ledrou Huyensis*, Padoue, 1713. Ouvrage réimprimé à Louvain, d'après l'exemplaire de Padoue, en 1716. On ne connaît pas de réponse à cette défense de l'auteur.

L'on conserve également, paraît-il, à l'abbaye du Parc, près de Louvain, plusieurs traités mss dictés par le P. Ledrou durant son professorat.

Cf. *Bibliothèqie norbertine*, 1903, n. 6; *Documents relatifs à l'histoire de l'université de Louvain (1425-1797)*, publiés par le chanoine Reusens dans les *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, t. XXII, ainsi que les historiens de l'ordre des ermites de Saint-Augustin.

A.-N. Merlin.

LEDUC Nicolas († 1744) est originaire de Normandie et fut d'abord curé de Trouville; il vint à Paris, où M. Bourret, curé de Saint-Paul, lui donna les fonctions de vicaire; en 1717, avec tous les confrères de la paroisse, il signa l'appel de la bulle *Unigenitus*. En 1728, il rédigea une lettre au cardinal de Noailles, pour adhérer à la cause de l'évêque de Senez, Soanen, contre les décisions du concile d'Embrun, et il y protesta contre le jugement de ce concile. En 1731, Leduc fut interdit par l'archevêque de Paris, de Vintimille, successeur de Noailles; il se retira alors sur la paroisse Saint-Séverin où il mourut le 23 mai 1744. Dans un écrit trouvé après sa mort et portant la date du 7 juillet 1731, il fait sa profession de foi et déclare persévé-

rer dans les sentiments qui lui ont dicté les deux lettres qu'il a signées « au sujet des deux funestes pièces qui causent tant de maux à l'Église », il s'agit du Formulaire d'Alexandre VII et de la constitution *Unigenitus*.

Outre la *Lettre au cardinal de Noailles* écrite en 1728, en faveur de l'évêque de Senez, Leduc a écrit : *Année ecclésiastique* ou *Instruction sur le propre du temps et le commun des saints, avec une explication des Épîtres et des Évangiles*, 15 vol., in-12, Paris, 1734-1744. Ce sont de courtes homélies. — *Imitation de Jésus-Christ*, traduction nouvelle, avec des réflexions et des prières à la fin de chaque chapitre in-12, Paris, 1737. Cet ouvrage a été souvent réimprimé. Barbier compte 15 éditions jusqu'à 1788. — *Le chemin du ciel* suivi *du plus court chemin pour aller à Dieu*, in-8°, Paris, 1738. C'est la traduction des deux opuscules latins du cardinal Bona : *Manuductio ad cælum* et *Viæ compendium ad Deum*. — Enfin Leduc a collaboré à la traduction française de l'*Histoire universelle du président de Thou*, publiée en 1734 en 16 vol. in-4°.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 566; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 281; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 70-71; *Nouvelles ecclésiastiques*, 13 mars 1745, p. 44.

J. CARREYRE.

LEEWIS (ou **van Leeuwen**) est le nom de famille de DENYS LE CHARTREUX, sous lequel on le trouve quelquefois cité, voir t. IV, col. 436-448.

LEFÉBURE ou **LEFEBVRE Jacques**, controversiste, né à Glageon (Hainaut), en 1694, mort à Valenciennes en 1755. Après de brillantes études qui lui attirèrent la faveur de Fénelon, il entra chez les jésuites en 1714, enseigna la philosophie à Douai et consacra toute sa vie à la défense de la religion contre les attaques des philosophes du XVIIIe siècle, et notamment de Bayle et du marquis d'Argens. Ses œuvres eurent le plus grand succès. *Bayle en petit ou Anatomie de ses ouvrages*, Douai, 1737; Paris, 1738, réédité sous ce titre : *Examen critique des ouvrages de Bayle*, Paris, 1747; *Entretiens sur la raison*, Paris, 1747; *La seule religion véritable*, Paris, 1744.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, col. 578; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. X, p. 84; Gœthals, *Histoire des lettres, des sciences et des arts*, t. III, p. 286.

P. BERNARD.

LEFEBVRE Hyacinthe, frère mineur récollet (XVIIe siècle), remplit de nombreuses charges dans sa province de Paris, ainsi que dans celle d'Artois, qui fut créée à la suite des victoires de Louis XIV, dont lui-même avait suivi plusieurs fois les troupes, comme aumônier. En 1639, il était « aux armées » à Ardres; en 1644, il prenait possession du couvent de Gravelines, après le siège, auquel il avait assisté. De 1646 à 1656, il est gardien des maisons de Chaumont, Châlons et Montereau. En 1663, il est le premier custode d'Artois et il en sera provincial de 1671 à 1675. A cette date il est placé à la tête de la province de Paris, qui l'élira de nouveau en 1683. C'est lui qui nous donne ces détails, les seuls que nous ayons trouvés sur lui, dans son *Histoire chronologique de la province des récollets de Paris*, in-4°, Paris, 1677, avec des additions jusqu'à 1686. Il y indique aussi les ouvrages qu'il avait publiés et ceux qu'il avait en préparation; nous connaissons de lui : *Traité du jugement dernier, ou procès criminel des reprouvez, avec le procès civil du tribunal de la pénitence*, in-4°, Paris, 1671, 1674; *Traité de la prédestination ou extrait du livre de vie, contenant les moyens nécessaires pour être du nombre des bienheureux*, 2 in-4°, Paris, 1678-1679; *Traité des trois états différents du Fils de Dieu en sa génération, dans son incarnation, et au Saint-Sacrement*, in-4°, Paris, 1681; *Traité contenant les exhortations des vestures et des professions religieuses*, 2 in-8°, Paris, 1683; *Traité du dernier jour de la vie des chrestiens, sur la mort différente des justes et des pécheurs*, in-4°, Paris, 1691. Il mentionne parmi ses œuvres à paraître un *Traité ou advent des perfections et des grandeurs de la sainte Vierge dans le mystère de l'incarnation*, et en 1686 il annonce avoir déjà publié un *Carême* en deux volumes.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 296

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LE FÉRON Philippe, théologien français (XVIIe siècle), fut reçu docteur en Sorbonne le 27 février 1668 et devint archidiacre de Saintes, où il mourut le 21 avril 1692. Il a pris part aux luttes théologiques entre contritionistes et attritionistes. L'abbé Boileau, doyen de Sens, voir t. II, col. 941, ayant publié à Louvain en 1676 un ouvrage en français : *De la contrition nécessaire pour être justifié dans le sacrement de pénitence*, Le Féron rédigea contre cette thèse un écrit qu'il fit imprimer, mais que ses amis l'engagèrent à supprimer et dont ils empêchèrent le débit. L'abbé Boileau en eut connaissance néanmoins et répliqua par une *Disquisitio theologica de charitate ad obtinendam veniam per contritionem necessaria*, Emmerick, 1686. Le Féron eut aussi avec le grand Arnauld des démêlés au sujet d'une approbation qu'il avait donnée au livre de Bourdaille, *La théologie morale de saint Augustin*, qui renfermait, au dire d'Arnauld, une proposition où se trouvait tout le poison du quiétisme. Le Féron a composé enfin : *Renversement de la morale de Jésus-Christ par les erreurs des calvinistes touchant la justification*, Paris, 1678.

Arnauld, *Œuvres*, édit. de Lausanne, t. III, p. 11 et sq.; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. V, p. 96 à *Féron*.

E. AMANN.

1. LEFÈVRE Jacques (1645-1716) naquit à Lisieux, d'autres disent à Coutances, vers 1645; en 1673, il soutint *Sur les deux puissances ecclésiastique et civile* une thèse qui fut l'origine d'une polémique avec le P. Maimbourg, jésuite; plus tard, il entra en discussion avec le P. Noël Alexandre et enfin avec Arnauld; il tint des conférences avec les protestants et se signala dans les assemblées de Sorbonne, en 1683, par son ardeur à soutenir la Déclaration de 1682. Après avoir gardé quelque temps le silence, il reprit la plume contre les jésuites, à l'occasion des rites chinois. Bref, Lefèvre fut un batailleur et un polémiste, qui resta toujours attaché au jansénisme. Il fut archidiacre de Lisieux et un des vicaires généraux de l'archevêque de Bourges, Potier de Gesvres; il eut en commende le prieuré de Notre-Dame de Voulle, diocèse de Poitiers, et obtint la chapelle de Saint-Jean-du-Manoir, au diocèse d'Avranches. Il mourut à Paris le 1er juillet 1716.

Voici ses principaux écrits : *Premier entretien d'Eudoxe et d'Eucharistе, pour servir de défense à la thèse d'un bachelier de Sorbonne, contre le P. Maimbourg dans l'Avertissement qu'il a donné à son Histoire des iconoclastes*, in-4°, s. l., 1674. Dans sa thèse *Sur les deux puissances*, Lefèvre avait exposé et soutenu la doctrine de la Faculté dans les six articles de 1663 et avait adopté le sentiment exprimé par le chanoine Hermant, dans la *Vie de saint Athanase*, sur le rôle d'Eusèbe au concile de Nicée; il avait, de la sorte, attaqué le P. Maimbourg, qui, dans son *Histoire de l'arianisme* avait combattu l'opinion du chanoine Hermant. Le jésuite répondit dans un Avertissement placé en tête de l'*Histoire des iconoclastes*. C'est à cet *Avertissement* que Lefèvre répondit en termes assez vifs qui lui valurent un arrêt du Châtelet et un emprisonnement à la Bastille. Un second *entretien d'Eudoxe et d'Eucharistе sur le livre des iconoclastes du P. Maim-*

bourg, in-4°, s. l., 1674, suivit de près le premier. Les deux *Entretiens* furent réimprimés à Cologne, en 1683, et, plus tard, il y eut une nouvelle édition, augmentée d'un *Avertissement* et d'une *Lettre apologétique*. — *Animadversions sur l'histoire ecclésiastique du P. Noël Alexandre dominicain*, in-8°, s. l. s. d. (1680), où l'auteur attaque très vivement l'historien. Le premier volume fut saisi et supprimé; deux exemplaires seuls échappèrent à la police, au dire de Barbier.

Lefèvre se lança également dans la polémique antiprotestante : *Motifs invincibles pour convaincre ceux de la religion prétendue réformée, où l'on traite en détail les principales questions de controverses*, in-12, Paris, 1682. Lefèvre s'inspirait de Bossuet et voulait donner un complément à l'*Exposition de la foi catholique;* il prétendait que, pour les réformés, l'inamissibilité de la justice n'était qu'une opinion et non point une thèse admise comme certaine. Or Arnauld, dans le *Renversement de la morale de Jésus-Christ par les calvinistes*, avait soutenu la thèse opposée; aussi il répondit à Lefèvre par *Le calvinisme convaincu de nouveau de dogmes impies* ou *La justification du livre du Renversement de la morale par plusieurs erreurs des calvinistes contre ce qu'ont écrit M. Le Fèvre dans ses Motifs invincibles et M. Le Blanc dans ses thèses*, in-12, Cologne, 1682, et *Œuvres d'Arnauld*, t. xv, n. ix. Lefèvre répondit dans une *Réplique à M. Arnauld pour la défense du livre des Motifs invincibles, contre son livre du Renversement de la morale et celui du calvinisme convaincu de nouveau*, in-12, Lille, 1685. Lefèvre engagea ensuite une discussion avec un ministre protestant et il en raconta les détails dans une *Nouvelle conférence avec un ministre de la religion prétendue réformée*, sur les réponses des ministres à l'Avertissement pastoral du clergé de France à ceux de cette religion où l'on fait voir la variation et l'erreur des protestants touchant les causes qu'ils produisent pour colorer cette séparation, in-12, Paris, 1685. Dans cet écrit, dédié à M. de Harlay, archevêque de Paris, Lefèvre attribue à ce prélat l'Avertissement pastoral et parle des conversions de plusieurs ministres; pour favoriser ces conversions, il publia des *Instructions pour confirmer les nouveaux convertis dans la foi de l'Église*, in-12, Paris,1686, où il expose les principaux points du dogme catholique sur l'Église, la grâce et les sacrements. — Pour compléter cette œuvre, Lefèvre raconte les phases de la controverse dans le *Recueil de tout ce qui s'est fait pour et contre les protestants, principalement en France*, in-12, Paris, 1686. Afin de montrer l'accord réel qui existe entre certains passages de l'Écriture où quelques-uns ont voulu voir des contradictions, Lefèvre réédita, en le corrigeant et l'augmentant, l'ouvrage du P. Dominique Magri, de l'Oratoire, et il lui donna pour titre : Ἀντιλογίαι seu *Contradictiones apparentes S. Scripturæ, in breviorem methodum olim collectæ a P. Dominico Magrio Melitensi, theologo congregationis Oratorii, nunc vero dimidia parte auctiores et correctiores prodeunt*, in-12, Paris, 1685. Cet écrit était encore dédié à M. de Harlay qui, d'après Moréri, confia à Lefèvre le soin de rédiger son *Mandement* sur la condamnation des livres contenus dans le catalogue joint audit mandement.

Quelques années plus tard, Lefèvre, intervint dans la question des *Rites chinois* et il prit la défense de la censure portée par la Sorbonne contre les *Mémoires sur les Chinois* du P. Lecomte, jésuite. Ce fut l'objet de six *Lettres d'un docteur sur ce qui s'est passé dans les assemblées de la Faculté de Théologie de Paris*, in-12, Cologne, 1700. Le P. Lallement, S. J., défendit son confrère dans le *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne*, mais Lefèvre publia une septième *Lettre* qu'on appela *Anti-journal historique des assemblées tenues en Sorbonne*, in-12, Liége, 1701.

Enfin Lefèvre publia les *Pensées d'un théologien sur le parti proposé par quelques magistrats de recevoir la déclaration du roi avec des modifications au sujet de la bulle UNIGENITUS* qu'il déclare inacceptable, même avec des modifications, car l'appel a été interjeté à l'Église universelle, et la puissance temporelle, n'a aucune compétence en matière spirituelle. Lefèvre coopéra aussi à la composition des *Hexaples* ou *les six colonnes sur la constitution UNIGENITUS*, ouvrage composé en faveur du P. Quesnel, in-4°, Amsterdam, 1714; 2e édit., in-8°, s. l., 1715.

Michaud, *Bibliographie universelle*, t. xxiii, p. 588; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxx, col. 344-345; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 79; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. v, p. 140-141, et *Supplément*, t. i, p. 644 (art. *Fèvre*); Lebreton, *Biographie normande*, t. ii, p. 457; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, t. ii, p. 99; Urbain et Levesque, *Correspondance de Bossuet*, t. ii, p. 423-424; Féret, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. vii, 1910, p. 21-28.

J. Carreyre.

2. LEFÈVRE D'ÉTAPLES Jacques (Jacobus Faber Stapulensis), humaniste et écrivain ecclésiastique français (1450? — 1536).

Bien que cet auteur soit surtout connu pour ses commentaires bibliques, il mérite une place dans ce dictionnaire. Écrire son histoire c'est rédiger un des chapitres importants de l'histoire de la théologie, au xvie siècle. Représentant le plus en vue en même temps qu'Érasme, avant lui peut-être, du premier humanisme chrétien, Lefèvre a exercé, non pas seulement en France, mais au delà des frontières, une influence qui s'ajoute à celle de l'auteur des *Colloques*. Comme celui-ci, il a jeté dans la circulation nombre d'idées nouvelles, qui tranchaient avec les habitudes de pensée traditionnelles. Ces innovations lui ont valu, comme à Érasme, le renom d'avoir été, au moins dans notre pays, le précurseur de la Réforme. Et comme il s'est trouvé que plusieurs des disciples de Lefèvre sont finalement passés au protestantisme, on comprend que, dès les origines, le nom de notre auteur ait été mêlé à l'histoire de la Réforme en France. Bien des écrivains ont fait de lui, sans plus amples explications, le premier des protestants français; seuls, ajoutent-ils, sa timidité naturelle, son grand âge, les circonstances qui ont entouré ses dernières années, l'ont empêché de rompre ouvertement avec l'Église romaine, dont il était, en fait, séparé depuis longtemps. Dans le même sens ont abondé protestants et catholiques; et pour ces derniers ils avaient d'illustres devanciers en la personne des docteurs de Sorbonne qui furent les implacables adversaires de Lefèvre. Il convient de n'accepter ces jugements que sous bénéfice d'inventaire, et il y a lieu, sans doute, de remettre à sa vraie place Lefèvre d'Étaples comme on a fini par y remettre Érasme. Réformiste il le fut, mais non pas réformé; évangéliste il le fut, mais non pas luthérien. Homme de juste milieu, il a essayé d'abord de faire prédominer de sages maximes que tout catholique pouvait accepter et que ne pouvaient rejeter les plus modérés d'entre les réformateurs. Mais dans l'effroyable confusion des choses qui suivit la première explosion du luthéranisme, les hommes de juste milieu pouvaient-ils encore se faire entendre? Finalement débordé par le mouvement qu'il a contribué à créer mais qu'il fut incapable de diriger, Lefèvre finira dans l'isolement, presque dans l'abandon, rejeté par les uns, dépassé par les autres, suspect à tous. Il n'en demeure pas moins une des figures les plus intéressantes et les plus sympathiques des premiers temps de l'humanisme français. Au lieu d'adopter ici la division classique, vie, œuvres, doctrines, on s'attachera à suivre les différentes étapes de sa longue carrière, renvoyant à la bibliographie les détails

techniques relatifs aux titres complets de ses principaux ouvrages.

On étudiera successivement : I. Le rénovateur de l'aristotélisme. — II. Le philologue chrétien. (col. 134). — III. Le commentateur de la Bible (col. 136). — IV. Le réformiste à l'œuvre et ses tribulations (col. 144).

I. Le rénovateur de l'aristotélisme. — Sur la famille de Lefèvre, son enfance, ses premières études, la date même de sa naissance, toute précision nous manque. Il était fort âgé, presque centenaire, disait-on, quand il mourut en 1536; admettons qu'il soit né entre 1440 et 1455, à Étaples (Pas-de-Calais) dont il a conservé le nom. Quand il écrit en latin il signe *Faber Stapulensis*, ses contemporains l'appellent indifféremment Lefèvre, Faber ou Fabri, c'est le même mot. Nous commencons à le découvrir quand il est à Paris, vers 1475, élève d'Hermonyme de Sparte, qui lui apprend le grec; il est devenu maître ès arts, mais, s'il a fait des études en théologie (et il en a fait puisqu'il est devenu prêtre), il n'a jamais conquis le bonnet de docteur. Plus tard ses adversaires sauront bien lui reprocher qu'étant simple littérateur il se soit mêlé aux questions proprement théologiques. Un voyage qu'il fait en Italie entre 1486 et 1492 décide de sa première vocation. A Pavie, à Padoue, à Rome il se rencontre avec les représentants de l'humanisme italien, occupés pour l'instant à retrouver le texte original, et plus encore le sens véritable d'Aristote. Incomplètement connu des scolastiques du Moyen Age, accessible seulement en des traductions fort défectueuses, obscurci plus qu'éclairé par d'indéfinis commentaires qui lui ont fait perdre son caractère primitif, le philosophe grec est devenu méconnaissable; il s'agit de lui rendre, avec son antique simplicité, la signification qu'il eut d'abord. C'est à quoi l'on s'emploie avec zèle en Italie, c'est à quoi va s'employer Lefèvre, rentré à Paris et fixé, pour une longue période, au collège du cardinal Lemoine où il enseigne. Vite, autour de lui, un groupe d'élèves se forme à qui il communique son ardeur pour la résurrection de l'ancienne philosophie ; il y a des Français : Clichtoue, l'un des premiers et des plus aimés, Bouelles, Molinier, Fortunat, plus tard Guillaume Briçonnet qui est du collège de Navarre et Farel, un des derniers venus; il y a des étrangers : Jean Solidi de Cracovie, les deux Amerbach de Bâle, Beatus Rhénanus de Sélestat. Et quand le maître les a formés, les disciples viennent à son aide pour les publications de textes philosophiques qui vont se succéder pendant plus de quinze ans. Josse Clichtoue et Bouelles sont ici parmi les bons ouvriers de la première heure. Il ne s'agit pas encore de publier le texte grec, entreprise prématurée, mais des versions plus exactes que les traductions courantes, de brèves introductions mettant au point le sujet des traités du Stagyrite, de courtes paraphrases, qui, par le rapprochement des textes parallèles, feront ressortir la pensée du maître, des exposés enfin d'un tour plus personnel où le philosophe ancien sert de point de départ à des considérations plus modernes. C'est ainsi que paraît en 1492 une paraphrase sur les huit livres de la *Physique*, qui dans les éditions suivantes contiendra aussi une introduction à la *Métaphysique*, et, de bonne heure aussi (la date est difficile à préciser) deux dialogues sur la *Physique* et quatre sur la *Métaphysique*. En 1494 introduction aux *Magna Moralia;* en 1496, introduction aux dix livres de l'Ethique à Nicomaque; en 1497, trois traductions latines de ce dernier ouvrage, accompagnées d'une introduction morale à l'*Éthique* d'Aristote; en 1503, réédition de la traduction de la *Logique* par Boèce, avec des paraphrases; en 1506, commentaires sur la *Politique* et l'*Économique;* en 1508, introduction à la *Politique*. Si d'autres préoccupations viennent s'interposer dans les années qui suivent, la production aristotélicienne, ne cesse pas tout à fait, et Vatable publie encore en 1518, sous la direction de Lefèvre, une nouvelle version des œuvres du Stagyrite relatives à la physique.

Mais ce n'est pas seulement à la restauration philologique de l'aristotélisme que l'on travaille en ce milieu dont Lefèvre est l'âme, c'est la philosophie elle-même qu'il s'agit de renouveler, c'est la dialectique que l'on veut émonder de toute la végétation parasite qui s'est développée sur la souche primitive, c'est l'exposition des idées maîtresses que l'on prétend rendre plus claire, plus simple, moins barbare. Quel contraste entre les productions de la jeune école et les lourds commentaires tout hérissés d'indéfinies subdivisions et tout bardés de syllogismes qui sortent au même moment des presses scolaires. Pour arriver à l'élégante sobriété qu'il recommande, Lefèvre attribue à l'étude des sciences une vertu spéciale. Le souci de la culture scientifique marche de pair avec celui de la philologie. Les mathématiques, il s'y adonne et les enseigne lui-même; il en publie des exposés : arithmétique et musique en 1496; texte et commentaire du traité sur la sphère de Jean d'Holywood (*Joannes de Sacrobosco*) en 1497; deux livres d'astronomie en 1503; éléments d'Euclide en 1517. Il est bien entendu que la mathématique n'est pas ici cultivée pour elle-même, mais pour la formation qu'on en attend. C'est à la fréquenter que Lefèvre acquerra pour son compte cette sobriété dans l'exposé, cette élégance dans la démonstration qui le mettent hors pair parmi les humanistes de son temps. Il n'en convient pas moins de signaler l'ardeur avec laquelle la jeune école se jette dans l'étude des sciences et l'audace avec laquelle Lefèvre tente, dès 1500, dans un ouvrage original, *Introductio in terminorum cognitionem* le classement des diverses disciplines. Si l'on songe à l'étroite dépendance où se trouvait alors la théologie par rapport à la philosophie, on ne saurait trop remarquer quelles vues nouvelles devaient introduire, tôt ou tard, dans l'étude des sciences sacrées les nouvelles façons de raisonner et de penser qu'introduisait la jeune école dont Lefèvre était le chef. La dialectique compliquée qui constituait alors le plus clair de la science théologique ne devrait-elle pas céder le pas, un jour ou l'autre, à des procédés plus simples, plus obvies, à d'autres moyens de pénétrer, autant que faire se peut, dans les mystères de Dieu? Le retour à l'antiquité s'était montré fécond quand il s'agissait de philosophie, ne le serait-il pas davantage le jour où l'on s'aviserait de l'employer dans le domaine de la théologie.

II. Le philologue chrétien. — Aussi bien le premier humanisme français est d'abord presque exclusivement érudition et littérature; mais celui qui en était l'inspirateur était une âme trop profondément religieuse pour ne pas s'apercevoir de ce qu'avaient d'un peu vain les recherches où s'attardaient et lui-même et ses disciples. Sur les sentiments de piété qu'avait Lefèvre nous pouvons en croire Farel. Passé au protestantisme le plus radical, aux négations les plus farouches, et se demandant comment il a pu croire en sa jeunesse aux « idolâtries des papistes », le novateur se justifie en invoquant les exemples qu'il eut pour lors et spécialement le spectacle que lui donnait Lefèvre de la science la plus loyale et la plus clairvoyante associée à la piété la plus simple et la plus touchante. La façon dont ce savant célébrait la sainte messe ou lisait ses heures avait fait sur son âme d'adolescent la plus vive impression. Voir *Épître à tous seigneurs...*, édit. de Neuchâtel, 1865, p. 170. Une telle application aux choses de Dieu devait amener tôt ou tard Lefèvre et son groupe à étudier plus spécialement les questions religieuses, à appliquer aux œuvres de l'antiquité chrétienne les mêmes mé-

thodes qu'ils préconisaient dans l'étude de la philosophie antique. Or, en ce domaine, le travail de déblaiement était plus indispensable encore que dans le premier. Sans doute le Moyen Age n'avait pas ignoré les Pères de l'Église; mais d'abord il n'en connaissait qu'un nombre relativement restreint, et ceux qu'il étudiait, il les utilisait surtout pour renforcer l'argumentation dialectique, beaucoup plus que pour acquérir une connaissance du passé chrétien. Ce passé, il se le représentait aisément sous les couleurs du présent, et il n'éprouvait pas le besoin de savoir jusqu'à quel point, les dogmes, les pratiques, les sentiments qu'il connaissait correspondaient aux enseignements, aux rites, aux habitudes des anciens.

Ayant pris l'habitude de retourner en toutes choses aux sources anciennes de nos connaissances, l'humanisme ne pouvait pas négliger cette source de la connaissance chrétienne que constitue la patristique. Lefèvre, ici, n'était point un initiateur, et on ne l'avait pas attendu pour étudier en philologue les Pères de l'Église; il faut reconnaître néanmoins la part énorme que lui et Clichtoue son disciple vont se tailler immédiatement dans ce domaine encore si peu exploré. En 1498 paraît la *Theologia vivificans*. Qu'on en remarque le sous-titre : *cibus solidus*. C'est une édition latine des trois grands traités attribués à l'Aréopagite, *Cœlestis hierarchia, Ecclesiastica hierarchia, Divina nomina*, et des dix lettres (Lefèvre en publie onze) du même auteur. A quoi s'ajoutent les onze épîtres de saint Ignace (les sept classiques dans la recension longue et les quatre qui ne sont connues qu'en latin) et la lettre de saint Polycarpe. — En 1504 sont publiés sous le titre fort significatif *Pro piorum recreatione* les œuvres suivantes : *Le Paradis d'Héraclide* (adaptation latine de l'*Histoire Lausiaque*, voir *P. L.*, t. LXXIV, col. 243-342); la *Lettre de Clément* à Jacques qui se lit en tête de la traduction rufinienne des *Récognitions clémentines*, et les *Récognitions* elles-mêmes; une *Lettre* (apocryphe) *d'Anaclet*. La préface est datée du 10 février 1503 (en réalité 1504, à cette époque, en France l'année commençait à Pâques.) — En 1507 paraît la *Theologia Damasceni*, traduction du *De fide orthodoxa;* en 1510 le *pseudo-Hégésippe* qui est attribué à saint Ambroise; la même année encore les *Œuvres de saint Hilaire;* en 1513, la version vulgate du *Pasteur* d'Hermas (dans un volume de contenu très mêlé intitulé : *Libertrium virorum et trium spiritualium virginum*); en 1520 les *Œuvres de saint Basile* (*Hexameron, Adv. Eunomium*, oraison funèbre de Grégoire de Nazianze sur saint Basile, sermons et règles monastiques). Si l'on ajoute à cette œuvre de publication entreprise par Lefèvre lui-même, celle non moins importante que menait à bien Clichtoue, voir t. III, col. 237 sq., on remarquera combien considérable est la part de ces deux hommes dans la renaissance de l'antiquité chrétienne.

Il convient d'ailleurs de ne pas oublier que, s'il fait revivre le passé de l'Église, ce ne sont pas seulement les siècles les plus lointains que Lefèvre entreprend de faire connaître. Au contact de l'Aréopagite son goût naturel pour la théologie mystique s'est encore développé. De là l'idée de mettre à la portée des contemporains les œuvres mystiques les plus importantes. C'est à cette inspiration que doivent le jour, en 1499, quatre livres de Raymond Lulle; en avril 1505, les écrits hermétiques, en décembre de la même année le premier volume des *Contemplations* de Raymond Lulle; en 1510, le traité de Richard de Saint-Victor sur la Trinité, et le *Libellus de officio missæ* de Bernon, abbé de Reichenau; en 1513, les divers opuscules de piété contenus dans le *Liber trium virorum* ci-dessus mentionné; en 1514, l'édition des œuvres de Nicolas de Cuse. C'est encore à la même veine qu'appartiennent les *Agones martyrum mensis Januarii*, où Lefèvre fut aidé par Farel, et où il commençait à publier les actes des martyrs qu'il se proposait de compléter ultérieurement par les *Gestes* des confesseurs; de même encore, dans un genre un peu différent, les *Contemplationes idiotæ*, parues en 1519, méditations pieuses d'un moine anonyme (en réalité Raymond Jordan, chanoine régulier de Saint-Augustin, mort en 1381). Et mentionnons encore la publication, en 1509, de diverses œuvres apologétiques dirigées contre les mahométans.

Tel est le bilan du travail accompli par Lefèvre dans le domaine de ce que nous pouvons appeler la philologie chrétienne. S'il n'a rien de très original, s'il a consisté surtout à mettre à la portée du public savant des œuvres jusqu'alors plus ou moins accessibles, il n'en est pas moins d'une portée considérable. La théologie positive est encore à naître, et il n'est pas encore question de l'histoire des dogmes; mais les matériaux commencent à s'entasser qui permettront plus tard la constitution de ces nouvelles disciplines. L'œuvre scripturaire de Lefèvre plus étroitement mêlée aux controverses de l'époque risque parfois de faire oublier l'importante contribution fournie par le grand humaniste à la patristique. Elle a occupé néanmoins beaucoup moins de place dans sa vie; elle ne commence à le passionner qu'à partir de 1509, et pendant longtemps encore les travaux sur la théologie historique cheminеront de pair avec ceux qui concernent la Bible.

III. Le commentateur de l'Écriture. — 1° *Travaux scripturaires.* — Depuis l'année 1507, Lefèvre était installé à Saint-Germain-des-Prés, dont son ami Guillaume Briçonnet venait d'être nommé abbé et qu'il entreprenait de réformer. Il est possible qu'à partir de ce moment l'humaniste ait cessé son enseignement au Collège du cardinal Lemoine. Ce qui est certain c'est que les nouvelles conditions de sa vie n'ont pas tardé à influer sur l'évolution de sa pensée et la marche de ses travaux. Au début de sa carrière c'est la philosophie qui l'a surtout préoccupé; insensiblement d'autres études ont accaparé son attention. Le *Theologia vivificans* lui a révélé le monde de la pensée chrétienne antique; peu à peu aussi les études philosophiques disparaissent de son œuvre. Mais les sentiments des Pères ne sont pas, tant s'en faut, la source première de la doctrine catholique. C'est plus haut qu'il faut remonter, aux saintes lettres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans l'abbaye dont il suit partiellement la vie, et où les efforts de Briçonnet tendent à faire revivre une plus exacte observance, la psalmodie tient une place considérable. Quel service ce serait leur rendre que de montrer aux moines, aux prêtres, aux clercs astreints par office à la récitation des Heures, les trésors cachés que récèle le psautier qu'ils ont sans cesse entre les mains et qui, pour le grand nombre est, un livre scellé!

Telles sont les idées qu'exprime Lefèvre dans la lettre-dédicace du *Psalterium quincuplex* qui paraît en 1509, dédié au cardinal Briçonnet. Les deux tendances de Lefèvre s'y reflètent au mieux. Le philologue veut restituer, autant qu'il est possible, un texte à la fois intelligible et sûr. Tel qu'il se lit dans le bréviaire officiel, le psautier est, en bien des endroits, obscur, parfois incompréhensible. Il est vain de songer pour l'instant à le remplacer par une version nouvelle du texte original, mais ce texte reçu, il est loisible de le faire comprendre en lui comparant d'autres traductions existantes. Sur trois colonnes, dans la première partie du livre, Lefèvre dispose les textes du *psalterium gallicanum*, du *romanum*, de l'*hebraicum*, dus tous trois à saint Jérôme. Dans la seconde partie paraissent sur deux colonnes le texte antéhiéronymien et un texte nouveau (*textus conciliatus*) établi par la comparai-

son des leçons fournies par tous ces témoins. A la suite de chaque psaume figurent, dans la première partie, les notes critiques généralement brèves qui permettront de saisir le sens avec plus de facilité. Tel est le travail du philologue : première tentative, hélas non continuée, de rendre intelligible un texte sacré que tant de circonstances ont contribué à déformer. L'œuvre est loin d'être parfaite; Lefèvre ne sait pas suffisamment l'hébreu pour entreprendre une traduction directe; sa méthode tout empirique ne lui permet guère de remonter à la leçon primitive. Pourtant c'est l'honneur de l'humaniste français, d'avoir entrepris une tâche devant laquelle tant d'autres ont reculé depuis.

Mais comprendre matériellement le texte ne lui suffit pas. Cette intelligence tout extérieure est sans profit pour l'âme. Le mystique qui se développe en lui, veut faire profiter les autres de ses expériences. A quoi bon réciter les psaumes, si cette prière inspirée ne parle pas au cœur. Elle lui parlera d'autant mieux que partout se retrouvera le Christ. Et voici Lefèvre s'efforçant de retrouver, tâche facile à certains endroits, bien plus rude à d'autres, les applications au Sauveur de la psalmodie hébraïque. Pour le Ps. 1 : *Psalmus de Christo Domino, est enim qui habet clavem David et qui claudit et nemo aperit;* et le Ps. CL, tout autant : *Laudate dominum in sanctis ejus; ex hebræo in* SANCTO *ejus, in Deo et Agno sedenti in throno quem revelata facie conspiciunt beati.* Cela donne l'idée de tout le commentaire. Très peu de références aux commentateurs antérieurs. C'est l'âme de Lefèvre, mystique, enthousiaste, qui s'épanche en méditations personnelles, sobres d'ailleurs, contenues, modérées, d'une grâce toute française. Point de controverse, de discussions. Ce livre, écrit à la veille des formidables événements qui vont bouleverser l'Europe chrétienne, est le plus tranquille, le plus beau qui se puisse imaginer.

Le Psautier édité, et après un voyage sur les bords du Rhin en 1509, qui le met en relations à Cologne avec les *Frères de la vie Commune*, Lefèvre entreprend un travail d'une autre importance, le *Commentaire sur les épîtres de saint Paul*, qui paraît en 1512, dédié à Guillaume Briçonnet, l'abbé de Saint-Germain, devenu évêque de Lodève. Le même esprit s'y retrouve que dans le *Psalterium*. L'humaniste se marque en ce que au texte des épîtres canoniques il ajoute en appendice divers morceaux apocryphes : *Épître aux Laodicéens, Lettres de Paul à Sénèque, Passion des apôtres Pierre et Paul* (soi-disant) rédigée par Lin. — Beaucoup plus importante est l'innovation qui consiste à publier sur deux colonnes, en gros caractères le texte de la Vulgate, signalé ainsi comme le texte officiel, en caractères plus petits une traduction nouvelle faite directement sur le grec. Cette manière de faire devra sembler hardie : elle est justifiée par la tranquille affirmation de la préface que la version courante des épîtres pauliniennes n'est pas l'œuvre de saint Jérôme : *Apologia quod vetus interpretatio epistolarum beatissimi Pauli quæ passim legitur, non sit tralatio Hieronymi.* Cette affirmation, dont on sait qu'elle n'est pas encore définitivement acceptée aujourd'hui, permet à Lefèvre de prendre avec le texte officiel toutes les libertés nécessaires. Remarquons d'ailleurs que le texte substitué par lui à la Vulgate, ne vaut guère mieux que celui-ci. Mais ce qui est à retenir, c'est la facilité avec laquelle, dès l'abord, la critique textuelle des livres saints s'émancipe du contrôle des théologiens. C'est un humaniste, simple maître ès arts qui prend à l'égard d'un texte officiel, cette liberté. Le fait est gros de conséquences. Sobre, précis, dépouillé des références aux anciens auteurs qui encombrent trop souvent les œuvres de ce genre, le commentaire serre d'assez près le texte, s'efforce d'en mettre en lumière le sens historique, mais tourne assez volontiers à la parénèse. Nous étudierons plus loin les principales idées théologiques qui s'y révèlent.

Bien qu'il n'ait paru qu'en 1522, le *Commentaire des quatre Évangiles*, ne diffère pas sensiblement par son esprit de celui de saint Paul. Pourtant de graves événements se sont déroulés dans l'intervalle qui sépare les deux publications. La révolte de Luther a commencé en Allemagne; le 10 décembre 1520, la bulle de Léon X a été brûlée à Wittenberg; en avril 1521, à la diète de Worms, Luther a refusé de rien rétracter; les schismes se multiplient, la guerre religieuse va éclater. Voilà pour l'état général de l'Europe dont on ne laisse pas de se précoccuper beaucoup dans le cercle où vit maintenant Lefèvre. Depuis 1520, il est installé à Meaux auprès de Guillaume Briçonnet, nommé au siège épiscopal de cette ville en 1516 et qui, au retour d'une mission à Rome, prend au sérieux son rôle d'évêque. La réforme de l'Église que, depuis si longtemps, tant de voix réclament, le nouveau prélat voudrait la commencer dans son diocèse. Il s'entoure donc des hommes qu'il juge les plus aptes à réaliser son dessein. Lefèvre est venu l'un des premiers, 1520, et nous dirons plus loin comment il cherche, avec le « groupe de Meaux » à faire passer dans la réalité les belles intentions et les généreux desseins de Briçonnet. Mais le vieil humaniste est plus fait pour le travail silencieux du cabinet que pour l'action. S'il s'acquitte avec zèle des fonctions de vicaire général que lui a confiées l'évêque, il lui reste assez de temps pour composer des œuvres d'érudition, et voici que paraissent en 1522 les *Commentatorii initiatorii in quatuor evangelia.* C'est encore une œuvre de savant; mais visiblement dans l'esprit de Lefèvre les préoccupations philologiques de jadis sont en recul. Pas d'essai de correction du texte reçu; seulement à la fin de chaque chapitre, avant de passer au commentaire, l'auteur aligne des *annotationes breves circa litteram*, où la comparaison avec l'original permet d'éclairer le texte de la Vulgate. Par contre le commentaire s'est étoffé; surtout il s'est approfondi. L'Évangile n'est-il pas la source jaillissante de toute piété, de toute vie intérieure, de toute vérité. La préface est un dithyrambe en l'honneur de la « bonne nouvelle, verbe du Christ, verbe de Dieu, évangile de paix, de liberté et de joie, évangile de salut, de rédemption et de vie. Évangile de paix, qui nous sort de la guerre perpétuelle, de liberté après la très dure servitude, de rédemption après la captivité effroyable. Ceux qui n'aiment point le Christ et sa parole, comment pourraient-ils être chrétiens? Faire aimer cette parole sainte c'est le premier devoir des pontifes et tout spécialement de celui qui est appelé le premier, le souverain...; que ce soit de tous les chrétiens l'unique étude, l'unique consolation, l'unique désir, de savoir l'évangile, de suivre l'évangile de promouvoir partout l'évangile. » C'est donc la tâche que se réserve spécialement Lefèvre de faire connaître l'Évangile; et non seulement sa lettre morte, mais son esprit qui vivifie. Et sans doute il n'est pas sans intérêt de chercher à restituer l'ordre même des événements et de la vie du Sauveur; mais à quoi servirait cette connaissance historique, si elle ne menait pas, *sous la conduite de l'Esprit Saint qui dirige le lecteur croyant*, aux considérations morales, seules utiles pour le salut. C'est ainsi que l'explication de l'Évangile devient une continuelle parénèse, à laquelle conduit d'ailleurs tout naturellement l'interprétation allégorique des détails. Vainement Lefèvre essaie-t-il d'ailleurs de distinguer ce qu'il appelle le sens spirituel du sens allégorique; inévitablement il finit par y revenir. On comprend qu'à son avis une telle recherche ne puisse s'accomplir que sous l'influence continue de l'Esprit Saint : *Et sane humana ratio stulta, stolida et temeraria est quæ credit suis machinis, suis discepta-*

tionibus ac ratiociniis posse illam eruere, suam propriam ignorans incapacitatem, quia verba Spiritus non sensu nostro, non ratione nostra capiuntur.... sed fide et Spiritu desuper immisso ratione potentiore atque capaciore. In Ev. Joan., VIII, 27, § 72. C'est ce que dira plus clairement encore le commentaire sur la *II*[a] *Petri*, III, 16, qui date de quelques années plus tard : « Pour l'intelligence des divines Écritures, nous avons besoin d'un maître, le Saint-Esprit, qui secrètement inspire les âmes des humbles et des vrais fidèles. Car si nous ne sommes point guidés par lui, nous ne pouvons que déchoir de la fermeté de la foi et de la vie, qui nous fait vivre en Jésus-Christ. » *In Epist. II*[am] *Petri*, III, 16, § 22. Nous aurons à nous expliquer plus loin sur l'importance qu'il faut attacher à ce principe d'interprétation de la sainte Écriture.

Ne séparons pas du Commentaire sur les Évangiles, malgré sa date un peu plus tardive, le *Commentaire sur les épîtres catholiques*, paru en 1527, mais qui était déjà, semble-t-il, composé en 1525. Même méthode, même inspiration, même résultat; il semble difficile de trouver entre cette production et le *Saint Paul* paru quinze ans plus tôt une différence appréciable. Tout au plus pourrait-on dire que le vieil humaniste est de plus en plus sûr de sa méthode, de plus en plus persuadé de l'excellence de ses méditations sur la sainte Écriture.

2° *Principales idées théologiques de Lefèvre.* — Le moment semble donc venu de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la production scripturaire de notre auteur. Si l'on songe qu'elle a vu le jour au moment même où se déroulaient en Allemagne les événements religieux que l'on sait, à l'époque même où les idées luthériennes commençaient à pénétrer en France et dans les milieux mêmes où se mouvait Lefèvre, il est indiqué d'y rechercher si, et jusqu'à quel point, elle reflète les idées que Luther vient de jeter dans la circulation.

Or, s'il est certain que Lefèvre a exercé sur Luther une incontestable influence (il est probable que celui-ci, eut le *Saint Paul* entre les mains dès 1513, et il a annoté le *Psalterium quincuplex*), il est beaucoup plus difficile de noter une réaction du théologien de Wittemberg sur l'humaniste français, qui pourtant l'a connu. Au simple point de vue de la tenue extérieure, l'œuvre de Lefèvre se différencie d'abord de celle du grand réformateur. Nulle part chez lui de ces revendications haineuses, de ces critiques passionnées où un Érasme même se laisse parfois entraîner. L'exposition reste toujours sereine, presque détachée et, si les allusions aux abus de l'époque ne manquent pas, les exhortations que les combattent sont toujours inspirées par la charité, soutenues par cet optimisme robuste qui fait le fond de l'humanisme, et suivant lequel la connaissance de la vérité finira bien un jour par triompher de toutes les résistances.

D'autres part, chez Luther, l'ensemble de la prédication réformiste est intégré, dès le début, en une gigantesque construction logique dont la doctrine *de la justification par la foi sans les œuvres* forme la base. Rien de plus étranger à l'esprit de système que la manière de Lefèvre. On a dit que « la dogmatique traditionnelle le guide rarement. » Graf, *Jacobus Faber Stapulensis*, p. 29. Si l'on veut dire par là que notre auteur se réfère rarement d'une manière expresse aux enseignements de la théologie traditionnelle, c'est incontestable. Mais il n'est pas nécessaire pour se mettre en règle avec la dogmatique de s'y reporter à chaque moment; l'essentiel est de ne rien laisser échapper qui contredise, soit dans l'ensemble, soit dans le détail, la doctrine enseignée par les représentants autorisés de l'Église. Or, si l'on interroge Lefèvre sur les points principaux qui, à partir de 1517, vont être le plus âprement controversés entre luthériens et catholiques, on doit reconnaître (et le protestant Graf est contraint de l'avouer), que sa position est celle du catholicisme le plus authentique. Nous ne pouvons songer à donner ici toutes les références, on les trouvera abondantes dans le travail de Graf et celui d'Imbart de la Tour. Indiquons seulement les points principaux.

Avant Luther, Lefèvre, dès 1512, a exprimé l'idée de la justification par la foi, et il le fait dans les termes mêmes de saint Paul; il y revient naturellement dans le commentaire des évangiles : « Ton salut ce ne sont pas tes œuvres, mais les œuvres du Christ. Tu ne peux te sauver, mais le Christ seul te sauvera, non ta croix, mais sa croix. Nous sommes sauvés par sa grâce et sa bonté suréminentes. » *In Matth.*, X, 38, § 103. A presque toutes les pages de son œuvre éclate l'hymne à la bonté, à la libéralité divine, s'exprime l'idée que notre salut n'est point l'œuvre de nos forces, mais de la bonté de Dieu. Ce langage, encore qu'il manque des précisions scolastiques, aucun théologien catholique ne saurait le désavouer, et l'on rencontre chez Lefèvre autant de pages où s'affirme la doctrine que la foi n'est vraiment digne de son nom que si elle opère par la charité. Voici qui est plus significatif. Expliquant le passage de saint Paul : *Arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis*, Rom., III, 28, Lefèvre écrit en propres termes : « Mais on dira : « Si nous ne sommes pas justifiés par les œuvres de la loi, c'est donc en vain que nous travaillons. » Non certes, ce n'est pas en vain. Car si nous ne travaillons pas, quand nous en avons faculté et opportunité, nous perdons la grâce de la justification, et bien plus encore si nous faisons choses vicieuses et contraires à la loi; il faut donc que nous fassions tout le bien possible et cela avec instance pour retenir la justification et non seulement pour la retenir, mais pour l'augmenter en nous. Ne va pas croire que tu es incontinent justifié parce que tu as la foi. Il n'en est rien. Car ce n'est ni la foi (prise isolément) qui nous justifie, ni les œuvres. « Les démons croient », dit l'apôtre Jacques. Mais nous sommes justifiés par la foi de même que par les œuvres; par celles-ci d'une manière plus éloignée, par celle-là d'une manière plus proche; celles-ci sont moins, celle-là est plus nécessaire. Car par les œuvres sans la foi nul n'a jamais été justifié. Mais, au contraire, il en est qui sont justifiés par la foi sans les œuvres. En fait ce n'est ni la foi, ni les œuvres qui justifient; elles préparent à la justification, car c'est Dieu seul qui justifie les circoncis en partant de la foi, *ex fide*, les incirconcis par la foi, *per fidem*... Ainsi donc les œuvres sont comme une préparation, elles nettoient la route, *purgantia viam;* la foi est le terme et pour ainsi dire l'entrée de la possession divine. » Il est entendu que ceci a été écrit avant l'explosion du luthéranisme, mais l'on trouverait dans le *Commentaire des Évangiles* (1522) des passages non moins significatifs. « La première justification se fait par la foi, car celle-ci est une lumière; la seconde par la charité, car celle-ci est une chaleur, mais une chaleur unie à la lumière. Car si l'amour, si la charité, n'est pas incontinent jointe à la foi, ne nous attache pas à elle et à l'auteur de la foi, elle ne justifie personne; on ne peut pas vraiment l'appeler amour et charité. » *In Joan.*, I, 23, § 12. Voir aussi le développement sur les bonnes œuvres à propos de Joa., III, 18, § 27, et bien d'autres passages.

Et ces œuvres ne consistent pas seulement dans la pratique des vertus chrétiennes obligatoires; ce peuvent être ces œuvres de surérogation, œuvres de pénitence et autres contre lesquelles Luther s'est élevé avec la violence que l'on sait. Sans doute, dit Lefèvre, elles ne peuvent par elles-mêmes nous justifier : « Mettre un cilice, affliger son corps par la discipline,

le dompter par la faim, la soif, l'abstinence, le fatiguer par des pèlerinages, ce n'est pas à proprement parler faire pénitence mais donner des signes extérieurs de pénitence. » *In Ep. ad Hebræos.*, VI, 6, § 22 examinatio. En conclura-t-on que l'on doit mépriser ces mortifications volontaires? Non, dit Lefèvre : « Alors ces macérations de la chair, les jeûnes, les veilles, la nudité, la pauvreté, il ne faut point les estimer? A Dieu ne plaise! quand il le faut, il est nécessaire de les appliquer à la chair et à coups redoublés, de même qu'on donne de l'éperon au cheval récalcitrant... Et même quand la chair n'est point rebelle, je ne contesterai pas qu'il y ait avantage à les employer. L'Apôtre châtiait son corps par ces moyens, voulant en tout se conformer au Christ, pour n'être pas exclu de sa compagnie. Toutefois ce n'est pas dans ces mortifications qu'il plaçait l'essentiel de son salut, mais dans la grâce du Christ... Et toi tu diras : Je suis pécheur, je porte le cilice, je jeûne, je fais abstinence, je reçois la discipline, je prie, je répands d'abondantes larmes, je me roule dans la poussière pour que Dieu ait pitié de moi, Tu fais bien. Mais tu feras mieux encore quand, accomplissant tout cela, tu ne te regarderas plus toi-même, ni tes œuvres, mais Dieu seul. » *In Epist. ad Coloss.*, III, 5, § 13. Et voici un texte du *Commentaire sur les Évangiles :* « Si par un péché mortel l'on a offensé Dieu, bien que Dieu puisse accorder le pardon à la prière, en ces cas néanmoins la prière, à mon avis, ne suffit pas; il faut y joindre l'expiation selon l'ordonnance de l'Église, qui est l'ordonnance même de Dieu, je veux dire l'ordonnance de l'Église qui a institué pour cela le sacrement de la réconciliation et les autres moyens symboliques de justification, *alias symbolicas justificationes.* » *In Matth.*, VI, 12, § 53. Sur l'institution *divine* de la confession, voir plus loin, col. 143.

Pas plus que les œuvres de pénitence Lefèvre n'attaque les institutions monastiques en tant que telles. A l'occasion il dira son mot, avec sa modération coutumière, contre les abus qui s'y peuvent glisser. Ce qu'il critique par-dessus tout, c'est l'esprit de corps exagéré, qui amène entre les « religions » des rivalités parfois bien regrettables; ce contre quoi il s'élève, c'est l'orgueil monastique si prompt à mépriser les séculiers de tout ordre. De ces critiques dont l'*Imitation de Jésus-Christ* offrirait plus d'un exemple, il ne faudrait pas conclure qu'il repousse les vœux de religion. Le célibat, il le dit hautement, est plus parfait que le mariage « et il faut le préférer à celui-ci, aussi bien à cause de la plus grande pureté qu'il donne, que de la plus grande liberté d'esprit qu'il laisse. » *In I Cor.*, VII, 25 sq., § 48 sq.; mais, comme le dit saint Paul, tous ne sont pas capables de suivre ce conseil. Discrètement Lefèvre ajoute que le fait pour l'Église d'imposer le célibat à certaines catégories de personnes n'a pas été sans inconvénient. Voir *In I Tim.*, III, 2, § 12 : *Apostolicum nuptiarum ritum retinuerunt Græci neque mutare voluerunt; agamiam acceptaverunt aliæ Ecclesiæ, unde plurimi per deteriorem incontinentiam lapsi in pedicas inciderunt diaboli.*

Le second point d'importance capitale où Luther ait insisté, c'est la doctrine de la grâce. On sait avec quelle violence il a exagéré et poussé aux extrêmes les thèses augustiniennes sur la chute originelle, la déchéance du libre arbitre, la répartition de la grâce, la prédestination. Sur tous ces points si caractéristiques, Lefèvre en reste aux solutions moyennes que la réflexion théologique avait fait prévaloir. C'est à peine si le commentaire de Rom., V, 12 sq. effleure la doctrine du péché originel; et la concupiscence, dont l'exégète parle à propos de Rom., VII, 14, § 58, n'a rien de comparable à celle que décrit Luther. Rien ne vaut ici la transcription du latin : *Non itaque si quis ex viro et muliere sit conceptus, protinus fit ut addictus sit peccato, ut carnem habeat peccati sed quos benedictio aut omnino non prævenit aut non sanavit. Ut certe filii leprosi cum lepra concipiuntur et nascuntur sed potentiali, quæ se suo tempore manifestat et fit actualis, sic omnes filii Adam cum peccato carnis et concipiuntur et nascuntur, NON ACTUALI SED POTENTIALI, quod suo tempore suas vires in corpore promit et multiplices concupiscentias contra spiritum suscitat. Omnes dico filii Adam, quos benedictio et gratia aut omnino non prævenit aut non sanavit.* Pour ce qui est du libre arbitre, le péché d'origine ne l'a pas supprimé. La grâce, pour nous porter au bien, exige notre libre consentement. Et c'est avec le même optimisme dont nous avons déjà eu maintes preuves que Lefèvre interprète le redoutable texte de saint Paul : *Ergo cujus vult miseretur et quem vult indurat.* Rom., IX, 18; voir § 82 du commentaire. A plus forte raison explique-t-il le plus largement du monde le mot de l'apôtre : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, I. Tim., II, 4. cf. § 8 du commentaire.

Non moins caractéristique est l'attitude qu'adopte Lefèvre à l'égard du dogme du purgatoire. Non seulement il ne songe point à le contester, mais il prétend reviser les preuves sur lesquelles les théologiens l'établissent. Avec l'obsession qu'il a de ne rien avancer qui ne puisse se fonder sur l'Écriture, il en vient à découvrir dans l'Évangile même des textes qui prouvent le dogme traditionnel. C'est ainsi qu'il interprète du purgatoire le *reus erit gehennæ ignis* de Matth., V, 23, § 33, et le *crucior in hac flamma*, de la parabole du mauvais riche, Luc., XVI, 24, § 141. Ce dernier développement serait à étudier dans le détail pour qui voudrait se rendre un compte exact des idées de Lefèvre sur l'eschatologie.

Enfin, pour ce qui regarde la doctrine des sacrements, on ne voit nulle part que Lefèvre s'élève contre les enseignements traditionnels. Tout au plus pourrait-on dire qu'en cette matière il prend une plus grande liberté avec les thèses théologiques qui, sur bien des points d'ailleurs, étaient moins rigides qu'aujourd'hui. Il ne faut jamais oublier que c'est la Réforme, qui a forcé la dogmatique chrétienne à préciser en choses sacramentelles, bien des concepts qui étaient demeurés quelque peu flous. Nulle part Lefèvre ne s'exprime sur le nombre des sacrements, et cela n'a rien d'extraordinaire chez un commentateur de la sainte Écriture. Sur leur efficacité voici, ce me semble, ce que l'on pourrait trouver chez lui de plus compromettant. C'est le passage relatif au texte de Jac., V, 14, sur l'onction des infirmes. (On voudra bien se rappeler que le *Commentaire sur les Épîtres catholiques* est de 1525, sinon de 1526). « L'apôtre nous dit ici ce qu'il faut faire pour ceux qui sont atteints de maladies corporelles, que l'on fasse venir les presbytres, c'est-à-dire les anciens de l'Église, qui prieront pour le malade, et qui d'abord le consoleront et l'adouciront par l'huile spirituelle, c'est-à-dire par la miséricorde de Dieu. L'apôtre ne leur interdit pas non plus d'employer l'huile matérielle comme signe de l'onction spirituelle sur ceux qui ont confiance en la miséricorde de Dieu. Bien plus, il les encourage à le faire, en suivant le vieux rite apostolique, dont il est question dans l'évangile. « Les apôtres prêchant la pénitence, est-il écrit, chassaient les démons, et oignaient d'huile les malades, qui en étaient guéris. » Et cela, je le pense, arrivait encore en ce temps (de Jacques), où demeuraient la ferveur de la foi et la dévotion de l'esprit; des guérisons se produisaient... Aujourd'hui, hélas, les malades nous montrent quelle est la faiblesse de leur foi. C'est le plus tard possible, quand ce n'est pas trop tard, qu'ils appellent les anciens de l'Église, *seniores ecclesiæ*, pour conseiller et consoler leur âme, pour l'affermir contre les attaques du malin.... Quand l'état est désespéré, à la place des anciens de l'Église, que

l'apôtre Jacques indique et qui doivent être des hommes pleins d'esprit et de foi, annonçant en toute pureté le verbe de Dieu et l'évangile du salut, on appelle des prêtres quelconques (ainsi nomme-t-on ceux qui administrent les sacrements), ils font l'onction à ces moribonds, mais rien ou presque rien de ce que prescrit l'apôtre. » *In Jac.*, § 39. Nul doute que l'on ne puisse tirer de ce texte des conclusions fâcheuses sur le sentiment de Lefèvre; toutefois les expressions entendues *prout sonant* restent, à la rigueur, susceptibles d'une interprétation orthodoxe. Autant peut-on en dire du passage relatif à la confession qui suit immédiatement et qu'il est bon de donner dans son texte. Après avoir signalé, à propos de Jac., v, 16, la pratique ancienne de l'aveu mutuel que les premiers fidèles se faisaient de leurs torts, Lefèvre ajoute: *Nunc autem remissa fide aut prorsus in plurimis extincta, quam Christus Jesus per suum verbum et suum spiritum suscitet, est alius confessionis peccatorum modus, quem etiam sua misericordia acceptet, et parum nunc fit aut quod hic Jacobus monet, aut quod Christus ipse præcipit. Ibid.*, § 40. Et pourtant dans le *Commentaire des Évangiles*, à propos de Joa., xx, 23 il est dit clairement : « Comment les péchés seront-ils remis s'ils ne sont pas connus, comment seront-ils connus si le hommes ne les confessent pas? Ainsi donc quand le Seigneur parle de la sorte, il insinue qu'il faut faire l'aveu de ses péchés. La manifestation des péchés est donc de droit divin : *est ergo peccatorum manifestatio juris divini. In Joan.*, » § 146. — Pas davantage sur la doctrine eucharistique Lefèvre ne se sépare de l'enseignement traditionnel. Inutile de multiplier les passages où il affirme la présence réelle; et, si le mot de transsubstantiation ne se rencontre pas sous sa plume, cela ne veut pas dire que soit rejeté le dogme qu'il exprime. Je ne sais vraiment pourquoi l'on a voulu, et cela date de loin, chercher des traces de l'*ubiquisme* luthérien dans des passages où Lefèvre affirme simplement que le Christ est présent corporellement *partout où il veut*, *In Joan.*, xx, 19 sq., § 146, cf. *In Joa.*, iv, 19-20. Ces passages sont l'expression même du dogme de la présence réelle. Il n'y a pas à insister non plus sur le fait que notre exégète demande, pour que le sacrement opère, la foi du communiant. Tous les théologiens l'ont dit, à la suite de saint Augustin. Et quant à prétendre qu'il nie la réalité du sacrifice de la messe parce qu'il affirme, à la suite de l'Épître aux Hébreux, vii, 27, le caractère unique et définitif du sacrifice de la croix, il faut vraiment ignorer, pour tirer cette conséquence, les principes les plus élémentaires de la dogmatique catholique.

Ainsi, sur tous les points principaux où va s'exacerber à partir de 1520 la discussion entre luthériens et catholiques, nous trouvons Lefèvre plus rapproché de la dogmatique traditionnelle que des innovations de Wittemberg. Il n'est pas jusqu'à la doctrine de l'invocation des saints qui ne soit affirmée par notre humaniste. Sans doute il critique, et pour une fois avec assez de verve, la superstition qui ne voit dans les saints que des distributeurs de grâces temporelles, spécialisés en tel ou tel service qu'obtient infailliblement d'eux la prière du fidèle : « Demandes-tu aux saints, écrit-il, de t'accorder un seul grain de blé? tu crées une nouvelle Cérès. Une seule mesure de vin? c'est un nouveau Bacchus. La santé de ton troupeau? voilà un nouveau Pan... La tranquillité des flots? voici un nouveau Neptune. En toutes choses honorons moins les instruments de Dieu... que Dieu même se servant de ces instruments. » *In Marc.*, xvi, 17 sq., § 104. « Lefèvre, dit Imbart de la Tour, n'en garde pas moins la foi à leur intercession comme à la réversibilité des mérites. Nul n'a mieux parlé de la Vierge « sans péché » et de sa maternité divine. Ici encore le grand humaniste n'entend point supprimer la tradition doctrinale, mais la spiritualiser. » *Les origines de la Réforme*, t. iii, p. 150.

Et pourtant il faut bien reconnaître que la lecture des commentaires de Lefèvre et, même des tout premiers en date, ne laisse pas de créer je ne sais quel vague malaise. A analyser celui-ci, on voit qu'il provient aussi bien de ce que dit notre exégète, que de ce qu'il ne dit pas. Chez lui, avons-nous dit, pas de récriminations violentes, contre les abus de l'Église, mais une perpétuelle comparaison entre la réalité présente et l'idéal que prescrit l'Évangile. Et ce perpétuel contraste finit par laisser le lecteur dans l'idée qu'il existe une opposition absolue entre l'état de l'Église présente et la vraie doctrine chrétienne. A suivre l'exégète, on arriverait à se convaincre qu'il manque quelque chose d'essentiel à l'institution chrétienne présente pour réaliser l'œuvre que le Christ avait voulu voir s'accomplir par elle. — Et d'autre part Lefèvre ne fait point appel à l'Église pour accomplir les changements nécessaires, très différent en cela de ceux qui, au cours de xve siècle, ont préconisé la réforme. Un d'Ailly, un Gerson s'expriment avec plus d'énergie peut-être sur les abus à combattre, les désordres à réprimer. Mais la lutte contre toutes les contrefaçons sera menée, pensent-ils, par l'Église même et au nom du principe ecclésiastique. Cette idée disparaît presque dans l'œuvre de Lefèvre. A le lire, on se douterait à peine qu'il existe une institution de droit divin dépositaire de la doctrine chrétienne, dispensatrice des grâces divines, gardienne des formes traditionnelles du culte. On ne voit guère chez lui que le croyant, isolé en face de Dieu, puisant dans la lecture des Saintes Lettres l'inspiration nécessaire à sa vie religieuse, directement illuminé, nous l'avons souligné au passage, voir col. 138, par l'opération du Saint-Esprit. Et sans doute cet état d'esprit n'est pas nouveau, il se constate chez nombre de mystiques du xve siècle. Ce retour à l'Évangile en dehors du contrôle de l'Église n'en est pas pour cela moins dangereux. Et la tranquille assurance avec laquelle Lefèvre répète qu'il suffira d'éclairer les âmes des croyants pour que se réforment et la foi et les mœurs, ne laisse pas d'inquiéter au moment surtout où se font entendre dans l'institution ecclésiastique, les craquements précurseurs de la ruine. Le jour où les principes qu'il déduit dans le silence tranquille de sa retraite pénétreront dans les masses, on peut s'attendre à des catastrophes. Or nous allons voir Lefèvre s'employer résolument à les divulguer.

IV. Le réformiste a l'œuvre et ses tribulations. — Des facilités spéciales s'offraient pour cela à l'humaniste converti à l'*évangélisme*. Dans le groupe qui entoure Briçonnet, nous allons le voir jouer pendant quelques années un rôle prépondérant. Mais bientôt les événements se développeront dans un sens un peu différent de celui qu'il avait prévu; englobé, non sans raison, dans les suspicions qu'excite « le groupe de Meaux », Lefèvre n'aura plus que la ressource de disparaître.

1° *Le « groupe de Meaux »*. — Depuis 1520, Lefèvre avait rejoint à Meaux le nouvel évêque Guillaume Briçonnet; logé d'abord au palais épiscopal, il sera nommé, le 11 août, administrateur de la léproserie, et le 1er mai 1523, vicaire général du diocèse. Il n'était pas le seul à avoir rejoint à Meaux l'évêque réformateur en qui l'évangélisme mettait ses espérances, et qui, avec le zèle d'un François de Sales, ou d'un Charles Borromée entreprenait la réforme de son diocèse. D'autres savants avaient accompagné le vieil humaniste. Gérard Roussel, à qui Briçonnet confiera la cure de Saint-Saintin, l'helléniste Vatable, un compatriote de Lefèvre; deux théologiens aussi Martial Mazurier, principal du collège Saint-Michel à Paris, et Pierre Caroli,

chanoine de Sens, Michel d'Arande enfin qui deviendra plus tard évêque de Saint-Paul-Trois-Châteaux. On voit quelquefois joindre à ces noms celui de Farel (Graf. p. 62). C'est une inexactitude. Farel a pu faire à Meaux des visites plus ou moins longues, il n'y était pas installé d'une manière stable. — Nous ne pouvons étudier en détail les moyens dont Briçonnet prétend se servir pour réformer son diocèse; disons seulement qu'il attache à la prédication des vérités chrétiennes de l'Évangile, comme disait son entourage, une importance capitale. Si Mazurier et Caroli ont été avec l'évêque lui-même les agents effectifs de cette annonce de la bonne nouvelle, Lefèvre, à qui son grand âge interdit les moyens d'actions violents, travaillera à sa manière à la diffusion la plus étendue de la parole de Dieu.

2° *La vulgarisation de l'Écriture.* — Jusqu'à présent il s'est adressé aux lettrés. Rédigés en latin, le *Psalterium*, le *Saint Paul*, les *Commentaires des Évangiles* qui ne vont pas tarder à paraître, les *Commentaires des épîtres catholiques*, qui parallèlement se préparent, ne peuvent atteindre la masse. A l'œuvre d'exégèse doit succéder l'œuvre de traduction. Cette traduction de la Bible on commence à la réclamer dans certains milieux plus ouverts à « l'évangélisme » et spécialement dans le petit cercle qui se groupe autour de la mère du roi, Louise de Savoie, de la sœur du roi, Marguerite d'Angoulême, qui va devenir duchesse d'Alençon, puis reine de Navarre. Cette dernière, en relations épistolaires continues avec Briçonnet, demande qu'on lui fournisse un meilleur texte de la Bible française que l'édition de Jean de Rély exécutée sous Charles VIII en partant des Bibles « hystoriées » du Moyen Age. Lefèvre se met donc à l'œuvre; le 8 juin 1523, paraît la version française des quatre évangiles avec en tête une épître exhortatoire et cette devise : *Christus dixit : Prædicate evangelium omni creaturæ. Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit.* La devise, l'épître c'est un programme, disons mieux, un manifeste « Besoins du peuple chrétien depuis trop longtemps sevré de la parole du Christ, ordre de Dieu même qui a voulu que l'Évangile fût annoncé à tous, traditions du sacerdoce juif qui faisait connaître et lire la Loi, des évangélistes et des apôtres qui ont écrit pour le peuple, de l'Église primitive qui a traduit dans les langues diverses du temps, tentatives analogues dans les autres pays, toutes ces raisons sont invoquées pour justifier l'œuvre nouvelle. Comme Érasme, Lefèvre proclame la nécessité pour chaque chrétien de connaître la règle universelle *qui est la parole de Dieu. Qui défendrait aux enfants de avoir, veoir et lire le Testament de leur Père?* » Imbart de la Tour, t. III, p. 127. C'est le sens également de l'épître exhortatoire qui précède la traduction des Épîtres, des Actes et de l'Apocalypse laquelle paraît le 8 novembre de la même année. Est-ce à dire que Lefèvre entende livrer l'Écriture au jugement et à la discussion des foules. Certains l'ont prétendu, et tout comme l'*Index* publié par la Sorbonne, en 1551, qui qualifie l'épître exhortatoire aux évangiles d'*épître luthérienne*, ils accusent Lefèvre, non sans apparence de raison, d'avoir inscrit dans ces préfaces les principes mêmes de la réforme protestante : Pas d'autre règle de foi que la sainte Écriture, point de salut sinon par le Christ; nécessité absolue où se trouve chaque chrétien de chercher lui-même dans l'Écriture la règle de sa vie religieuse. L'auteur de la traduction française a cependant pris ses précautions pour ne pas être compris à rebours. La lecture du Nouveau Testament ne devra être faite par les pasteurs que « ès lieux et aux personnes où on pourra seulement édifier et nul offenser ». Lefèvre déclare en propres termes qu'il n'a publié cette traduction complète « qu'en admonestant tous que nul ne soit curieux ou abusant de son sens ». *2e épître exhortatoire.* Le vrai moyen de profiter de l'Écriture c'est de la lire avec foi, avec simplicité avec humilité : « Il fault honnorer la Saincte Escripture en ce qu'on en entend, en rendant grâces à Celuy qui donne l'entendement. Et en ce que on n'entend point, en le croyant selon le sens de l'esperit de Dieu et non point selon le nôtre. » *Ibid.*

Après le Nouveau Testament, le Psautier; il est fini d'imprimer le 17 février 1525, et débute, comme les livres précédents, par une *Epistre comment on doibt prier Dieu*; chaque psaume est accompagné d'un *argument brief pour chrestiennement prier et entendre aucunement ce qu'on prie.* N'est-il point urgent en effet d'ouvrir à tous le sens de ce livre scellé, de faire en sorte qu'au lieu de « barbotter » des mots, chaque chrétien qui assiste à l'office perçoive les beautés édifiantes des prières que l'Église met sur ses lèvres. Il n'est pas question encore de la liturgie en langue vulgaire, mais déjà les amis de Lefèvre entreprennent, timidement d'ailleurs, de la délatiniser, et font chanter au peuple, en français, le symbole de Nicée et le *Pater.* Nous ignorons la part que prit Lefèvre à ces innovations liturgiques, fort rationnelles peut-être, mais si dangereuses eu égard aux circonstances où on les produisait.

Mais nous connaissons la part considérable qu'il voulut prendre à la réforme de la prédication. Le tout n'était pas pour Briçonnet d'imposer aux curés la régularité des sermons; encore fallait-il les mettre à même de remplir ce devoir de leur charge. Leur instruction théologique ne les y préparait guère. On résolut, à l'évêché de Meaux, de leur mettre en main un manuel où ils trouvassent toutes prêtes leurs instructions dominicales. De cette pensée sortit un petit livre anonyme, mais qu'il y a toutes raisons d'attribuer en grande partie à Lefèvre : *Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux dimanches de l'An avecques briefves et tres utiles expositions d'ycelles.* Le livre ne porte pas de date, il a pu paraître dans les premiers mois de 1525. Graf prétend (et ça été aussi en novembre 1525 l'opinion de la Sorbonne) qu'ici plus clairement que partout ailleurs s'expriment les idées de la Réforme : l'Écriture seule règle de foi; le droit pour chaque chrétien d'examiner d'après cette règle tout ce qu'on lui enseigne et de repousser ce qu'il n'y trouve pas conforme; le salut par la foi seule; le rejet de l'invocation des saints, etc. *Loc. cit.*, p. 79-86, nombreuses références. Dans la réalité les idées exprimées ici ne diffèrent pas très sensiblement de celles que nous avons rencontrées précédemment. Il paraît indiqué de recourir aux grands commentaires pour faire l'exégèse de ces courtes réflexions. Or l'étude parallèle du texte latin et de l'explication française montrerait, semble-t-il, que souvent l'écart est à peine sensible entre les deux expressions de la pensée de Lefèvre. A peine pourrait-on dire que l'allusion aux graves événements qui se déroulent en Europe, et qui ont leur contre-coup en France et spécialementt dans le diocèse de Meaux, se fait plus nette et légèrement plus agressive.

Les choses en effet prirent soudain en 1525 une allure de catastrophe; nous allons voir comment Lefèvre sera emporté par le torrent; mais constatons, pour n'y plus revenir, que les événements ne changeront rien à la résolution qu'a prise le vieil humaniste de mettre l'Écriture à la portée de tous. En 1528, il fera paraître à Anvers la traduction française de l'Ancien Testament, le Psautier excepté, et cela *avec l'approbation de l'inquisiteur de Louvain*, donnée le 20 juin 1528. Ainsi toute la Bible est maintenant en français; il ne tient plus qu'à la publier en un seul tout, c'est ce qui arrive en 1530, où paraît à Anvers : *La saincte*

Bible en francoys translatee selon la pure et entiere traduction de sainct Hierosme, conferee et entierement revisitee selon les plus anciens et plus corrects exemplaires, avec un privilège de l'empereur Charles-Quint, donné à Malines le 4 juillet 1530; 2e édit. en 1534 avec un privilège impérial donné à Bruxelles le 21 novembre 1533. Voir à ce sujet une très curieuse lettre du nonce, Jérôme Aléandre, à un secrétaire de Clément VII, dans Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, t. II, p. 386-388. Bien que le nom de Lefèvre ne figure sur aucune de ces deux dernières traductions de la Bible, il ne saurait faire de doutes qu'il en soit réellement l'auteur. On remarquera seulement, c'est un signe des temps, qu'à partir de 1527 il a cessé de se faire imprimer en France. Le commentaire latin sur les Épîtres catholiques est édité à Bâle; c'est à Anvers, *avec l'approbation d'ailleurs des autorités civiles et ecclésiastiques*, qu'ont paru les deux derniers ouvrages du vieil humaniste français.

3° *L'infiltration luthérienne à Meaux et en France.* — Aussi bien, à partir de 1522, les symptômes se multipliaient en France de la pénétration des idées luthériennes. L'engoûment que l'on montrait à Meaux pour les idées évangéliques devait être singulièrement favorable à l'infiltration dans ce diocèse des doctrines de Luther. Au palais épiscopal de Briçonnet, on ne se privait pas de lire les publications en provenance d'Allemagne, et même les têtes les plus solides résistaient mal à leur emprise. Sans doute l'évêque lui-même, Lefèvre, Vatable, prétendaient repousser toute idée, même lointaine, de schisme; peut-être n'en était-il pas de même chez tous les membres du groupe. Caroli, en particulier, semble avoir donné de bonne heure dans les innovations religieuses les plus risquées; et bientôt l'on apprendrait que Guillaume Farel passait à la Réforme et se retirait à Bâle, 1523. Or la sécession de Farel n'amène pas la rupture définitive et immédiate entre lui et son vieux maître. Bien plus Guillaume s'efforce d'entraîner Lefèvre ou tout au moins de le compromettre. De Bâle il le met au courant des événements religieux d'Allemagne, lui fait passer l'abondante littérature théologique qui fleurit autour de la Réforme, essaie de le mettre en rapport avec les évangéliques de Lyon. Voir surtout Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, t. I, n. 85, 98, 103. Cette dernière lettre adressée à Farel par Lefèvre est extrêmement importante. L'ancien disciple avait rendu compte à son maître des thèses prêchées à Breslau par Jean Hess sur la grâce, la liberté chrétienne et le mariage des prêtres, et Lefèvre lui répond par une approbation, d'ailleurs assez vague : *mirum est quam consono spiritu de verbo Dei, de summo Christi sacerdotio, de matrimonio omnia dicantur.* Ainsi Farel entraînait-il peu à peu le « groupe de Meaux » dans l'orbite des novateurs suisses et strasbourgeois et surtout de Zwingli et d'Œcolampade.

Ce n'était pas à Meaux seulement que la propagande luthérienne se faisait sentir; toute la France, peut-on dire, entrait en fermentation. Et ce serait une erreur, Imbart de la Tour l'a fait remarquer avec beaucoup de justesse, que de dire que le mouvement, parti de Meaux, s'est répandu de là dans le reste du royaume. En fait, les doctrines allemandes s'infiltraient partout, et il ne serait pas malaisé d'en signaler les propagateurs et d'en déterminer les voies de pénétration. Il est impossible de dresser aux frontières d'un pays des cloisons tellement étanches que les idées n'arrivent pas à les traverser. Ce n'est point l'objet de cet article d'écrire l'histoire de la pénétration en France du luthéranisme; et l'on veut seulement marquer ici le part de responsabilité qui revient à Lefèvre et à son groupe dans le développement des idées protestantes. On résumera au mieux le rôle du vieil humaniste en disant qu'à son insu il a préparé le terrain où devaient prospérer les germes venus d'ailleurs. Séduit par son rêve évangélique, persuadé qu'il n'y avait aucun inconvénient à semer à pleines mains les saintes réflexions que lui inspirait la lecture des livres saints, il n'a pas compris qu'en une époque troublée il est indispensable à qui veut guider les autres d'avoir soi-même une idée bien arrêtée. Au juste que voulait-il? Ramener les âmes à Dieu, par l'Évangile. Beau programmme à coup sûr, mais qui pouvait diversement se comprendre. Luther lui aussi prétendait bien ne pas faire autre chose; les premiers réformateurs de la Suisse et des pays rhénans n'avaient eux non plus en bouche que la restauration de l'Évangile, et l'on voyait bien vite ce qu'ils entendaient par là. Dans tout le centre de l'Europe retentissait maintenant le cri de *Los von Rom;* le même cri n'allait pas tarder à retentir en France. Le retour à l'Évangile serait-ce donc la rupture définitive avec l'Église traditionnelle? « Le vieux maître, dit Imbart de la Tour, rêvait une renaissance pacifique. C'était bien autre chose, une révolution religieuse qui commençait. » *Loc. cit.*, t. III, p. 169.

4° *La réaction.* — Mais la France n'était pas entièrement désarmée. A défaut de l'autorité royale hésitante et indécise, à défaut de l'épiscopat où les idées réformistes n'étaient pas sans exercer quelque séduction, deux grands corps allaient prendre la défense de la religion traditionnelle, la Faculté de théologie (disons la Sorbonne, pour faire court) et le Parlement de Paris. C'est à celle-là de signaler les dangers, à celui-ci de prendre contre eux les mesures efficaces.

1. *Premières attaques de la Sorbonne contre Lefèvre.* — Or il y avait plusieurs années déjà que le vieil humaniste était surveillé par la Sorbonne et tout spécialement par le syndic Noël Beda. Incapable de comprendre les aspirations nouvelles de l'humanisme naissant, ce dernier qui avait réussi à exercer au sein de la Faculté une action considérable, poursuivait d'une haine personnelle tout ce qui s'écartait tant soit peu de la scolastique de son époque. Ce conservatisme étroit, on l'avait vu à l'œuvre, en 1514, lorsque la Sorbonne avait pris dans la « querelle de Reuchlin » la position que l'on sait. Lefèvre n'avait pas manqué en cette occasion de prendre le parti de l'humaniste allemand, et son intervention avait fait reculer la Faculté devant une condamnation. Voir Imbart de la Tours, t. II, p. 358. Mais dès ce moment Lefèvre s'était signalé aux rancunes de Béda. Le *Saint Paul*, paru en 1512, avait été épluché de près, et en 1515 Clichtoue avait dû écrire une *Apologie* pour défendre son maître. Cf. ci-dessus, t. III, col. 242. La publication faite par Lefèvre en 1517 d'un petit travail d'exégèse ralluma les querelles. Dans sa *Disceptatio de Maria Magdalena et Triduo Christi*, l'humaniste montrait que l'identification faite dans l'Église latine depuis le temps de saint Grégoire le Grand entre Marie de Magdala, la pécheresse dont il est question Luc., VII, et enfin Marie sœur de Lazare et de Marthe reposait sur une confusion et qu'il fallait soigneusement distinguer ces trois personnages. Il n'en fallut pas plus pour déchaîner un véritable orage. « Un chanoine de Saint-Victor, Marc Grandval, prit violemment Lefèvre à partie, 22 août 1518, à son tour Béda intervint au nom de l'orthodoxie menacée, 1er juillet 1513. » Imbart de la Tour, *loc. cit.*, p. 560; Graf, p. 55. Jean Fischer, évêque de Rochester, fut appelé à la rescousse, tandis qu'une fois de plus Clichtoue, à l'encontre des théologiens, venait au secours de son maître. Lefèvre d'ailleurs était capable de se défendre lui-même. En 1518 il faisait paraître une seconde édition parisienne de sa dissertation : *De Maria Magdalena, triduo Christi et ex tribus una Maria.* La finale était nouvelle. Lefèvre y critiquait une autre « tradition » chère au bas Moyen

Age, celle des « trois maris » qu'aurait eu successivement sainte Anne et des « trois Maries » à qui elle aurait donné le jour. Beda avait répliqué à cette seconde brochure ; à quoi Lefèvre répondait par une *Disceptatio secunda de tribus et unica Magdalena*, 1519. Et cette polémique virulente sur des sujets aussi minimes témoigne des extrémités où l'on se portait très vite. Pour le moment la Faculté refusa de suivre son syndic ; mais Beda arriva à ses fins en 1521. Une *détermination* fut prise le 1er décembre au sujet de l'unique Madeleine. Texte dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II *a*, p. VII. Les considérants valent la peine d'être signalés : La prédication publique de la thèse de Lefèvre peut créer du scandale dans le peuple ; surtout elle pourrait amener à mettre en doute d'autres pratiques ou institutions, sanctionnées par l'Église de toute antiquité. *Nil certum aut indubitatum in tota Ecclesia demum relinqueretur, si cuique pro suo arbitrio impune liceret hujusmodi traditiones sanctorum Patrum per Ecclesiam receptas rejicere aut calumniari ;* en conséquence l'assemblée déclarait que la pensée de saint Grégoire le Grand, selon qui il y a une seule Marie-Madeleine, sœur de Marthe et identique à la pécheresse de Luc., VII, doit être embrassée et retenue, comme conforme à l'évangile du Christ et aux saints docteurs, d'accord avec le rite de l'Église catholique. Les écrits en sens contraire ne peuvent pas être tolérés, *scripta adversus hanc sententiam nullatenus esse toleranda.* Beda voulut aller plus loin, et faire punir Lefèvre comme hérétique par le Parlement. Mais François Ier intervint ; il connaissait et aimait Lefèvre ; surtout il était sous l'influence de sa sœur Marguerite d'Angoulême, toute dévouée à l'humanisme évangélique. Prévenu par Budé de ce qui se tramait, il confia à son confesseur, Guillaume Petit, l'examen de l'opuscule de Lefèvre. Guillaume déclara que l'ouvrage ne contenait rien de contraire à l'orthodoxie, qu'il s'agissait exclusivement d'une question critique, où il devait être permis à chacun de suivre et d'exposer son opinion. Le roi ordonna donc au Parlement de ne pas inquiéter Lefèvre.

Même attitude du gouvernement en 1523. A peine parus, les Commentaires latins sur les Évangiles sont examinés sans bienveillance par les docteurs de Sorbonne. On en extrait toute une série de propositions qui rendent d'ailleurs assez mal le sens obvie des phrases de l'auteur. En voir la liste dans Duplessis d'Argentré, *loc. cit.*, p. X et XI. Pressé de rétracter ces thèses, Lefèvre s'y refuse et finit par obtenir du roi qu'il évoque directement à son tribunal la querelle pendante entre lui et la Faculté. Dans une lettre pleine de louange pour le vieil humaniste « une des gloires de la France », le roi interdit à la faculté de supprimer le livre ou de procéder ultérieurement contre lui. Texte dans Toussaint du Plessis, *Histoire de l'Église de Meaux*, Paris, 1731, t. II, p. 282.

2. *La lutte ouverte contre Lefèvre.* — Mais les événements se précipitaient. S'ils avaient peut-être tort d'accuser bruyamment Reuchlin, Érasme et Lefèvre même de n'être que les fourriers de la Réforme, les théologiens avaient le droit, qui plus est, le devoir de signaler l'invasion en France des idées luthériennes. La cour elle-même au printemps de 1523 commençait à s'inquiéter ; ordre avait été donné de brûler les livres de Luther ; en octobre de la même année, la régente, Louise de Savoie, écrivait à la Faculté de théologie, pour lui demander les moyens d'extirper l'hérésie. La Faculté saisissait avec empressement cette occasion et le 7 octobre 1523 transmettait sa réponse. Elle proposait un certain nombre de mesures de salut public, mais ne pouvait s'empêcher de faire remarquer que la répression de l'erreur aurait été dès l'abord plus efficace, si l'autorité royale n'avait pas interrompu elle-même diverses poursuites « par plusieurs évocations des causes concernant la Foy, comme d'un livre composé par Maître Jacques Fabri (Lefèvre) et de ceux dudit de Berquin, qui sont choses au jugement de tous gens savans et non mal affectés, très pernicieuses et périlleuses pour ceux qui en sont causes. Car c'est par inventions subtiles deffendre les Délinquants et nourrir les erreurs et hérésies. » Voir le texte dans Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. II *b*, p. 3 et 4.

L'évolution de la politique de François Ier, qui, durant l'année 1524, se rapproche du pape Clément VII, était bien faite pour encourager les défenseurs de l'orthodoxie dans la lutte contre une hérésie qui s'affirmait de plus en plus entreprenante. Dans les dernières semaines de 1524 et les débuts de 1525, les luthériens, disséminés sur le territoire français, ne se contentent plus de professer paisiblement leurs opinions : ils deviennent agressifs, à l'endroit des pratiques catholiques. A Meaux, une annonce de l'évêque prescrivant un jeûne est lacérée et remplacée par un placard où le pape est traité d'Antéchrist ; des formules de prières sont également mises en pièces. Guillaume Briçonnet se voyait incapable de contenir dans les limites qu'il s'était tracées le mouvement de Réforme. Suspect aux catholiques, bientôt soumis à une enquête, il n'en est pas moins considéré par les luthériens comme un ennemi. La situation de Lefèvre à Meaux se faisait elle aussi de plus en plus difficile.

Elle devint intenable dans l'été de 1525, lors de la vive réaction antiprotestante dont le désastre de Pavie, 25 février 1525, allait donner le signal. Dès l'automne de 1524 le parti de la régente était pris ; seule dépositaire, après la capture de François Ier, de l'autorité royale, elle va mener, de concert avec le Parlement et la Sorbonne une lutte vigoureuse contre le luthéranisme envahissant. Fin mars, le Parlement crée une commission de quatre juges-inquisiteurs, qui reçoivent du pape, le 20 mai, les pouvoirs apostoliques. Tout de suite le groupe de Meaux est visé ; les juges-inquisiteurs viennent dans le diocèse informer contre les nombreux hérétiques qui s'y découvrent ; l'évêque lui-même est sommé de comparaître ; Caroli, Mazurier, Roussel, Lefèvre, sont décrétés de prise de corps.

3. *La retraite de Lefèvre à Strasbourg.* — En ces conjonctures il était impossible pour Lefèvre de compter sur les interventions qui, deux fois déjà, l'avaient soustrait aux représailles de la Sorbonne. François Ier était prisonnier en Espagne, où Marguerite était allée le rejoindre pour négocier sa mise en liberté. La rapidité avec laquelle le Parlement menait la répression pouvait faire craindre une issue fatale ; le groupe de Meaux n'avait qu'un moyen de se dérober, la fuite. A la fin d'octobre 1525, Lefèvre, Caroli Michel d'Arande, et Roussel se réfugient à Strasbourg.

A défaut de leurs personnes on commence aussitôt le procès de leurs œuvres. Les juges-inquisiteurs avaient saisi à Meaux des exemplaires des *Épîtres et Évangiles pour tous les dimanches de l'année ;* ils les transmirent pour examen à la Sorbonne, qui, le 6 novembre 1525, rendit son verdict : 48 propositions textuellement extraites du livre étaient censurées, la plupart comme hérétiques, les autres comme fausses, téméraires, dangereuses. En conséquence la Sorbonne concluait par cette condamnation générale : « Ledit livre renfermant les erreurs susindiquées, parlant mal des bonnes œuvres, prétendant que la satisfaction pour les péchés n'est pas nécessaire au salut, que les lois humaines et les sanctions ecclésiastiques sont de nulle valeur, rejetant de façon schismatique le culte des saints et leurs fêtes, avec les expositions catholiques de la Sainte Écriture et ce sous prétexte de la Divine Écriture même qu'il tire çà et là dans un sens hérétique, ne scandalise pas médiocre-

ment le peuple chrétien; amène des schismes qui seront indéracinables, prend à tâche de rappeler les hérésies des manichéens, des vaudois, des wicléfites et des luthériens; il est en contradiction manifeste avec lui-même, puisqu'il inculque d'une manière continue l'idée qu'il ne faut rien prêcher au peuple que l'Évangile et puisque, d'autre part, il n'est à peu près aucune exhortation, contenue dans ledit livre, qui ne soit contraire à l'Évangile, car ce sont des inventions diaboliques et des contrefaçons hérétiques qui y sont renfermées. Et donc ledit ouvrage mérite d'être publiquement brûlé devant ce peuple même parmi lequel on a essayé de le répandre, avec tous les livres qui lui ressemblent et ceux qui l'ont composé, ou l'ont fait lire et prêcher (ceci est évidemment à l'adresse de Briçonnet); ces personnes en tout cas doivent, pour réparer le scandale, publiquement l'exécrer et le condamner et spécialement les erreurs ci-dessus énoncées.» Duplessis d'Argentré, *loc. cit.*, p. 35 à 40.

Pourtant du fond de sa prison, François Ier avait, le 12 novembre, envoyé au Parlement l'ordre de surseoir en faveur de Lefèvre et de ses amis. La régente transmettait ces ordres à qui le droit, en déclarant qu'elle ne souffrirait pas que Lefèvre fût molesté ou travaillé à tort. Voir les références aux pièces d'archives dans Imbart de la Tour, t. III, p. 250-251. Rien n'y fit. Le 29 novembre le Parlement donnait permission aux juges-inquisiteurs de commencer le procès de Lefèvre. Et les procès de ce genre ne sont pas de vains simulacres; plusieurs exécutions ont lieu dans l'hiver de 1525-1526.

Ce n'était donc pas prudence exagérée que la fuite de Lefèvre et de ses amis. A Strasbourg ils étaient parfaitement à l'abri. Au moment où ils y arrivaient, la Réforme y battait son plein, la messe se disait déjà en allemand, ou même ne se disait plus; dans plusieurs églises le service évangélique était déjà introduit; les religieux commençaient à quitter leurs couvents, certains prêtres s'étaient mariés. Aussi les fugitifs trouvèrent-ils bon accueil auprès des chefs du mouvement réformiste strasbourgeois, spécialement auprès de Capiton. Ils crurent néanmoins devoir garder un incognito d'ailleurs assez transparent. Cette mesure de précaution leur semblait nécessaire pour que, s'ils rentraient en France, on ne pût leur reprocher des compromissions avec des personnages qui étaient dès lors en rupture ouverte avec l'Eglise. De leur côté les réformateurs strasbourgeois ne semblent pas témoigner pour les « évangélistes » de Meaux un très grand enthousiasme. Capiton écrit à Zwingle, le 20 novembre : « Farel, Jacques d'Étaples, Gérard Roussel..., tous français et mes hôtes te saluent... La tyrannie des théologiens les a chassés de France. » *Zuinglii opera*, édit. Schulthess, t. VII, p. 438. Ce n'est pas très compromettant. Mais, s'ils demeuraient plus ou moins en marge du mouvement réformiste, les gens de Meaux ne laissaient pas d'observer avec beaucoup d'intérêt, disons même de sympathie, la façon dont se réalisaient à Strasbourg plusieurs de leurs idées favorites. Pour Lefèvre nous n'avons pas de renseignements positifs, mais la correspondance de Roussel tant avec Briçonnet qu'avec Nicolas Lesueur, l'élu de Meaux, est particulièrement instructive. S'il fait, au moins quand il s'adresse à l'évêque, quelques légères réserves sur les réformes les plus radicales, Roussel n'en exprime pas moins son admiration pour la manière dont s'annonce à Strasbourg le pur Evangile, dont se célèbre le nouveau culte ; et cette admiration ne laisse pas d'être fort inquiétante. Voir Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, t. I, p. 406, 411, 433. On ne saurait donc nier que le séjour des gens de Meaux à Strasbourg n'ait contribué à accentuer encore chez eux la tendance réformiste. L'accentuation des idées « protestantes » dans le Commentaire de Lefèvre sur les Epîtres catholiques s'explique dès lors parfaitement. Sur le séjour à Strasbourg, voir A. Clerval, *Strasbourg et la Réforme française*, dans *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France*, t. VII, 1921, p. 139-160.

4. *Lefèvre à Blois.* — Le 17 mars 1526, à Bayonne, François Ier était échangé contre ses deux fils aînés, dont la présence en Espagne garantirait l'exécution du traité de Madrid. Quelques jours après, le roi était à Paris. En même temps qu'il faisait suspendre le procès contre Berquin, il prenait les mesures nécessaires pour que Lefèvre et Roussel pussent rentrer en France. Mais le séjour à Meaux n'était plus possible. Étroitement surveillé par le Parlement et la Sorbonne, sérieusement effrayé par l'allure qu'avait prise en son diocèse le mouvement réformiste, Briçonnet ne songeait plus qu'à se faire oublier. Paris n'était pas plus sûr pour Lefèvre, la manière dont le Parlement agissait à l'égard de Berquin, malgré les vigoureuses interventions du roi, montrait ce que l'on pouvait craindre du zèle des magistrats. C'est dans l'entourage immédiat du souverain que la sécurité était le plus complète; Lefèvre fut installé au château de Blois, résidence ordinaire de la cour, et chargé du soin de la « librairie », en même temps que de l'éducation des enfants de François Ier. Peu de temps après, Roussel venait le rejoindre, ayant été nommé aumônier de Marguerite, laquelle venait d'épouser, le 24 janvier 1521, le roi de Navarre et résidait d'ailleurs à la cour de France. Ainsi les deux amis se retrouvaient, et il semble bien qu'ils aient travaillé ensemble, durant le séjour à Blois, à la traduction des homélies de saint Jean Chrysostome sur les Actes des Apôtres. C'est à Blois encore que Lefèvre prépara la version française de l'Ancien Testament dont nous avons parlé, col. 146.

Mais, si la personne de Lefèvre était à l'abri, son œuvre n'en continuait pas moins à attirer les colères des théologiens. Il n'y avait pas à tenir grand compte des attaques du chartreux Pierre Le Couturier, *Petrus Sutor*, qui, en 1523, avait remis sur le tapis la question du triple mariage de sainte Anne, et qui, en 1525, s'était exercé contre les traductions de la Bible : *De tralatione Bibliæ et novarum reprobatione interpretationum.* De plus grave conséquence étaient les critiques véhémentes que faisait de Lefèvre (et d'Érasme) le syndic de la faculté de théologie, Beda. Le 28 mai 1526, paraissaient *Annotationum Natalis Bedæ... in Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo et in Desid. Erasmum Roterod. liber unus qui ordine tertius est. Primus in Commentarios ipsius Fabri super Epp. B. Pauli. Secundus in ejusdem Commentarios super IV Evv. Tertius in Paraphrases Erasmi super eadem quatuor Evv. et omnes apostolicas Epp.* La préface se terminait par ces mots : « Si la secte des misérables luthériens avait tiré son nom, comme cela aurait dû être, de son premier fondateur, je ne sais s'il aurait fallu la nommer luthérienne, d'après Luther, ou plutôt fabriste d'après Lefèvre.» Érasme, dès le 14 juin, avait saisi de cette querelle le Parlement, puis le roi. Son intervention amena François Ier à prendre une fois de plus la défense de Lefèvre. Le 3 août, il écrit au Parlement, qu'il a soumis à des juges spéciaux l'examen des livres des deux auteurs attaqués, et qu'il ne tolérerait pas la circulation des pamphlets de Beda. Il fallut du temps pour amener à composition le vindicatif syndic, et le roi dut, le 18 mars 1527, citer devant lui la Sorbonne, pour lui demander raison de ses attaques contre ses protégés. Voir pour les références aux pièces d'archives Imbart de la Tour, t. III, p. 257-259.

Ainsi les derniers mois de 1526 et le début de 1527 voient François Ier revenir à cette politique de conciliation qui est proprement la sienne. Pour lui il ne

s'agit pas de favoriser le luthéranisme et ceux-là se trompent lourdement parmi les contemporains qui voient en lui un protecteur tout désigné de la Réforme protestante; plusieurs exécutions d'hérétiques déclarés eurent lieu à ce moment, qui montrent bien que le roi ne souffrirait pas les attaques portées contre l'institution catholique. Mais François Ier entend que l'on sépare nettement la cause de l'humanisme chrétien de celle de l'hérésie; d'aucune manière il ne permettra que, sous prétexte de défendre la foi, les flaireurs d'hétérodoxie attaquent des personnages recommandables par leur savoir et leur piété. Les complications de la politique intérieure vont le forcer néanmoins, dans les derniers mois de 1527, à subir les injonctions plus ou moins déguisées des défenseurs attitrés de la foi catholique. En juillet, le Parlement insiste sur la nécessité d'extirper l'hérésie; fin décembre, l'Assemblée du clergé renchérit encore sur ces demandes, et les conciles provinciaux qui se tiennent dans tout le cours de 1528 insistent sur la même idée. Celui de la province de Sens, réuni à Paris du 3 février au 9 octobre, formule la doctrine catholique en face du protestantisme, mais se préoccupe en même temps d'organiser la répression et de commencer la véritable réforme de l'Église. On remarquera les allusions assez transparentes que renferme la préface aux méthodes et aux tendances des humanistes. Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 1156 E. Et il n'est pas impossible que les théologiens du concile aient songé à telles expressions de Lefèvre en rédigeant les divers décrets dogmatiques, et surtout en signalant les propositions condamnables les plus en vogue parmi les novateurs. Voir Mansi, col. 1178-1179; il y aurait intérêt à comparer cette dernière liste avec les propositions extraites par la Sorbonne, des « Épîtres et Évangiles des dimanches ». D'ailleurs, afin que nul n'en ignorât, Beda s'efforçait de compromettre Lefèvre autant qu'il lui était possible. En février 1529, paraissait sous le nom du syndic une *Apologia adversus clandestinos lutheranos*, destinée à mettre en lumière les hérésies dont regorgeait, à ses dires, toute l'œuvre de Lefèvre. Sur deux points surtout l'humaniste avait erré : sur l'honneur dû aux saints et sur la justification par la foi sans les œuvres. De plus Lefèvre semblait nier aussi la coopération que donne la volonté humaine à la grâce divine, et considérer l'homme, aux mains de Dieu, comme un être purement passif. Clairement Beda appelait contre son adversaire les rigueurs du bras séculier; la gloire du roi, le bien du royaume exigeaient que l'on tirât des hérétiques, francs ou larvés, une éclatante vengeance.

5. *Lefèvre à Nérac. Sa mort.* — Ce n'étaient point là des violences verbales. Le 17 avril 1529, Berquin montait sur le bûcher, auquel la protection de François Ier, l'amitié de Marguerite de Navare avaient été impuissants à l'arracher. Cette exécution n'était pas isolée. Lefèvre comprit, ou ses amis lui firent comprendre, que la cour même de François Ier n'était plus pour lui un lieu de tout repos. En 1529 ou 1530 (il est impossible de préciser la date) le vieillard se retirait à Nérac où Marguerite tenait maintenant d'ordinaire sa cour. Là du moins, en terre navarraise, il était complètement à l'abri des poursuites de la Sorbonne et du Parlement. Le zèle de Beda ne put s'épancher que contre la protectrice de Lefèvre. Il s'exerça également contre Roussel, qui, toujours aumônier de Marguerite, avant de devenir, en 1535, évêque d'Oloron, revint prêcher le carême au Louvre en 1533 et 1534. Il finira d'ailleurs par en cuire au terrible syndic, qui, en juin 1535, sera condamné à l'exil et à faire amende honorable. Lefèvre ne sera plus directement mêlé à cette agitation, ce qui ne veut pas dire qu'il se désintéressât des affaires religieuses de la France. C'est à Nérac qu'il reçut, en avril 1534, la visite du jeune Calvin. Il n'est pas inutile de rapporter ce que dit de cette entrevue du futur réformateur avec le vieil humaniste Florimond de Raemond. « Calvin, dit celui-ci, se dérobe et se coule à Nérac pour voir Roussel et le Fèvre, tous deux bien aimés et favoris de la reine de Navarre : *Ce bon vieillard*, dit Bèze, parlant du Fèvre, *vit de bon œil ce jeune homme, comme présageant que ce devrait être l'auteur de la restauration de l'Église en France.* » (Voir le texte latin dans l'édit de Calvin du *Corpus Reformator.*, *J. Calvini Opera*, t. XXI, p. 123). Il ne dit pas qu'il fut visiter Roussel... Calvin lui communiqua ses écrits et le projet de son *Institution*, tiré dans Angoulême, lui découvre le dessein qu'il avait de rétablir l'Église en sa première pureté, disant qu'il fallait raser tout rès pied, rès terre, pour bâtir un nouvel édifice. Roussel, comme il a dit souvent, tout étonné qu'une si vieille malice eût pu tomber en un si jeune, tâcha de le ramener à la raison, disant qu'à la vérité il était nécessaire de nettoyer la maison de Dieu, l'appuyer, mais non pas la détruire; qu'enfin lui et les autres s'enseveliraient sous la chute et abatis de celle qu'ils pensaient ruiner. J'ai vu des mémoires écrits de la main de Roussel, sur l'opinion de Calvin touchant la Cène, qui montre assez combien il était éloigné de son ami.... Le Fèvre se laissait plus aller aux opinions de Calvin, qu'il voulut pourtant retenir pour la crainte qu'il avait que cet esprit bouillant ne mit tout en désordre, lui donnant au départ ce conseil, de régler ses opinions à celles de Mélanchthon. » *Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, Rouen, 1623, l. VII, c. XVII, p. 921-922. On sait que, le 23 août 1535, Jean Calvin rédigeait la lettre dédicatoire de l'*Institution chrétienne* au roi François Ier. Mais vraiment ce serait exagérer la portée de l'anecdote précédente que de voir, comme le fait Graf, un lien quelconque entre les conseils du vieux Lefèvre et la publication du célèbre manifeste. Au contraire, l'on comprend au mieux toute la signification des paroles du vieil humaniste, si l'on remarque que, tout justement à cette date d'avril 1534, des négociations sont entamées, par l'intermédiaire du roi François Ier, entre Mélanchthon et l'Église romaine, pour la reconnaissance d'un certain nombre des réformes indispensables. Rome, à ce moment, se montrait prête à reconnaître quelques-unes des demandes des réformateurs modérés. Est-il interdit de penser que la cour de Nérac, ait été au courant des négociations menées par la cour de France? On comprendrait alors tout le sens du mot de Lefèvre à Calvin : *régler ses opinions à celles de Mélanchthon.* Les conseils de l'humaniste n'auraient en somme différé qu'en apparence des avertissements donnés à Calvin par Roussel.

M. Imbart de la Tour a fait remarquer avec beaucoup de finesse que ces négociations pacifiques furent précisément traversées par les efforts du groupe de Farel; il a montré comment l'*affaire des placards* (octobre 1534) fut justement organisée pour réveiller, par une provocation retentissante, les querelles religieuses sur le point de s'assoupir. — La Navarre ne connut pas la sanglante réaction qui fut amenée par cette triste affaire. Lefèvre cependant dut, comme d'autres bons esprits, regretter cette explosion qui semblait mettre un terme aux espoirs de tous les réformistes. Et c'est en ce sens, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre une anecdote relative à ses derniers moments, qu'il paraît bien difficile de rejeter complètement. Elle fut racontée par le roi et la reine de Navarre à Thomas Hubert Léodius, ministre de l'électeur palatin Frédéric II, lequel se trouvait à Paris en 1538. Lors d'une visite que le roi et la reine de Navarre faisaient à l'électeur, on vint à parler de la mort de Lefèvre, et voici ce qu'en aurait dit le roi : « Un jour la reine l'envoya prévenir qu'elle voulait dîner avec lui, avec quelques autres savants aux conversations

desquels elle prenait le plus grand plaisir. Or pendant le repas Lefèvre fut pris d'une soudaine tristesse et se mit à pleurer. Prié d'en dire la cause et querellé par la reine, qui se plaignait de trouver chez lui la tristesse alors qu'elle était venue y chercher la gaieté, il finit par répondre : « Comment pourrais-je être gai, ou réjouir les autres, moi le plus coupable des êtres que la terre ait portés ? » — « Mais quel grand crime avez-vous pu commettre demanda la reine, vous, qui toujours avez mené une vie si sainte? » — Et lui : « Me voici arrivé à l'âge de 101 ans, ayant conservé ma virginité, et je ne me souviens point d'avoir rien commis qui me fasse craindre de quitter ce monde, sauf une seule chose, qui, je l'espère, peut s'expier. » Et sur les instances de la reine, il finit par expliquer au milieu de ses larmes : « Comment pourrai-je paraître devant le souverain tribunal de Dieu, moi qui ai instruit purement et sincèrement dans le saint Évangile de son Fils un grand nombre de gens lesquels, ayant suivi ma doctrine ont supporté avec constance mille tourments et la mort même. Et moi, pauvre docteur sans constance, je me suis enfui; à mon âge, comblé de jours comme je l'étais, je n'aurais dû craindre nulle mort; la mort, j'aurais dû la désirer ardemment, et je m'y suis soustrait en cachette; honteusement j'ai abandonné le commandement de mon Dieu. » La reine aurait tenté de le rassurer, en lui parlant de l'infinie miséricorde de Dieu; les assistants abondaient dans le mêmes sens. Un peu réconforté, il dit enfin : « Il ne me reste donc plus qu'à partir vers Dieu, après avoir fait mon testament, qu'il ne faut plus différer, car je sens que Dieu m'appelle. » Et les yeux fixés sur la reine : « Madame, dit-il, je vous institue mon héritière, mais je délègue ma bibliothèque à votre prédicateur Gérard (Roussel). Quant à mes hardes, et à ce que je puis avoir d'autres, je les laisse aux pauvres. » — « Mais, Jacques, lui dit la reine en souriant, voici un héritage qui ne m'enrichit guère, que m'en reste-t-il? » — « Le soin de le partager aux pauvres. » — « Je le jure, affirma-t-elle, voilà qui me plaît davantage que si mon frère, le roi de France, me faisait son héritière. » Ces paroles le rassérénèrent : « Mais, dit-il, j'ai besoin de quelque repos. Continuez et portez-vous bien, » et il alla s'étendre sur un lit proche de là. On le croyait endormi, quand s'approchant de lui on remarqua qu'il avait rendu son âme à Dieu. » Texte latin dans Hubert Thomas Leodius, *Annalium de vita et rebus gestis.... Friderici II libri XIV*, Francfort, 1624, p. 229-230. Le fond du récit, malgré les critiques très vives auxquelles l'a soumis Bayle, *Dictionnaire historique*, art. *Fèvre*, pourrait être authentique. Les très lourdes préoccupations que dut causer à Lefèvre l'échec de toute la politique réformiste ont bien pu se traduire, à ses derniers moments, en d'anxieuses interrogations, en des scrupules de conscience. Mais de quelle nature étaient ces scrupules? Que l'auditeur des souverains de Navarre ait traduit à sa manière et dans le sens favorable à la Réforme des paroles ayant une autre signification, cela n'a rien d'étonnant.

On dira la même chose d'une note griffonnée au dos d'un billet écrit par Michel d'Arande, évêque de Saint-Paul-Trois-Châteaux, à Farel pour lui annoncer la mort de Lefèvre. Cette note, a-t-on prétendu, est de la main de Farel. En admettant, ce qui n'est pas démontré, l'exactitude de cette affirmation, on devra voir dans le récit que fournit ce papier, la réaction personnelle du fougueux réformateur au récit de la mort de son vieux maître. Voici le texte de la note en question : « Jacques Lefèvre d'Étaples, souffrant de la maladie qui l'a enlevé, fut, durant quelques jours, tellement effrayé à la pensée du jugement de Dieu, qu'il ne cessait de répéter que c'en était fait de lui : « J'ai encouru, disait-il, la mort éternelle pour n'avoir pas osé confesser publiquement la vérité. » Nuit et jour il ne cessait de faire entendre cette plainte. Gérard Roussel l'exhortait à se rassurer et à mettre sa confiance dans le Christ; Lefèvre répondait : « Nous sommes damnés; nous avons tenu cachée la vérité que nous devions professer et attester devant les hommes. » C'était affreux de voir un vieillard si pieux en proie à de telles angoisses et à ce point terrifié par la crainte du jugement divin. Mais finalement, affranchi de toute crainte il se reprit à espérer et s'en alla au Christ. » Texte latin dans Herminjard, *Correspond. des réformateurs*, t. III, p. 400. (Rapprocher de ceci l'appréciation de la *Chronique de Froment* sur la mort de Briçonnet, f° 160; d'après Imbart de la Tour, *loc. cit*,. p. 484, n. 1). On voit qu'il y a entre les deux récits de Léodius et de Farel d'assez notables divergences. Ils témoignent néanmoins, chacun à leur manière, des scrupules dont aurait été assailli, à ses derniers moments, le vieil humaniste. Mais sur quel point portaient ces inquiétudes de conscience? Telle est la question à résoudre et, franchement ce n'est pas à des écrivains tendancieux qu'il faut s'adresser pour avoir la réponse. Retenons seulement qu'à son lit de mort Lefèvre fut assisté par ce Gérard Roussel, depuis quelque temps évêque d'Oloron, et qui, cela est certain pour lui, mourra en bon catholique. La date exacte de la mort de Lefèvre est inconnue, elle doit se placer dans les premiers mois de 1536. L'âge de 101 ans que donne à l'humaniste le récit de Léodius n'a aucune garantie d'exactitude.

Conclusion. — De tout ce qui précède, on retiendra cette impression, qu'il est bien délicat d'apprécier les idées et les tendances de Lefèvre, bien difficile de doser d'une façon précise sa part de responsabilité dans le développement du protestantisme en France. Que ses critiques, que son recours imprudent à l'Écriture seule aient contribué à préparer le terrain où se développeraient les semences luthériennes, il semble malaisé de le contester. Qu'il ait adhéré d'une manière intime à l'ensemble de doctrines de la Réforme, qu'il ait considéré une rupture définitive avec l'établissement ecclésiastique comme la seule condition de succès des idées réformistes, quitte à ne pas accomplir lui-même la démarche libératrice, c'est ce qu'il nous semble plus difficile de prouver. Semblable à tant d'autres écrivains mystiques de ce XVe siècle, avec lequel il a tant d'affinité, il a organisé sa vie religieuse, intellectuelle ou morale, sans tenir assez de compte de la tradition et de l'autorité. Mais il ne se rattache pas directement à la Réforme protestante. « Entre le mouvement luthérien et le mouvement fabriste, écrit très justement M. Imbart de la Tour, il y a parallélisme, et non rapport de causalité. En définitive c'est bien à Luther que la Réforme française, comme toute la Réforme d'ailleurs doit son avènement. » *Op. cit.*, t. III, p. 423.

I. Œuvres de Lefèvre. — On en trouvera une énumération très complète dans l'appendice II du travail de K. H. Graf, p. 222-237. Cet auteur signale année par année les travaux connus et identifiés de Lefèvre; après avoir donné au complet le titre de l'édition *princeps*, il ajoute immédiatement les données principales relatives aux rééditions. Nous passerons rapidement sur les œuvres philosophiques, renvoyant pour le détail à cet excellent répertoire. Voici par ordre de date la série des œuvres de Lefèvre :

1492 : *In Aristotelis VIII Physicos libros paraphrasis*, Paris, rééditée en 1501, 1504, 1510, 1510 (Cracovie), 1511 (Fribourg), 1521 (Paris), 1528. Elle figure en outre dans la grande édition des paraphrases sur toute la philosophie naturelle qui parut par les soins de Valable en 1528 et dans nombre d'éditions postérieures — 1494: *Ars moralis in magna moralia Aristotelis introductoria*, Paris, réédité en 1499. — 1496 : 1. *Artificialis introductio in X libros morales Aristotelis*, Paris; rééditée en 1501 (Vienne), 1502 (Paris), 1506 (Paris), 1511 (Leipzig), et à Paris en 1511, 1512, 1528,

1531, 1537, 1545, et aussi en divers recueils. 2. *Arithmetica decem libris demonstrata; musica libris demonstrata quatuor; epitome in libros arithmeticos divi Severini Boetii; rythmimachiæ ludus qui et pugna numerorum adpellatur*, Paris; réédité en 1514, 1536 (Bâle), 1553 (Bâle). — 1497 : 1. *Decem librorum moralium Aristotelis tres conversiones; prima Argyropili Byzantini, secunda Leonardi Aretini, tertia versio antiqua*, Paris, réédition en 1505, 1510, 1516, 1528, 1535, 1541 (Fribourg). 2. *Textus de Sphæra Joannis de Sacrobosco cum commentario* (la date n'est pas fixée avec certitude, après 1496, avant 1499); réédité fréquemment avec d'autres commentaires d'astronomie et de mathématiques. — 1498 : *Theologia vivificans. Cibus solidus : Dionysii cœlestis hierarchia, ecclesiastica hierarchia, divina nomina, mystica theologia, undecim epistolæ; Ignatii undecim epistolæ; Polycarpi epistola una*, Paris, Graf en a vu de ses yeux un exemplaire; rééditée en 1502 (Venise), en 1515 Paris, avec un comment. de Clichtoue); les épîtres d'Ignace et de Polycarpe ont été imprimées à part en 1520 (Bâle), 1527 (Strasbourg). — 1499 : *Remundi Lullii libri IV : 1us de laudibus B. V. Mariæ qui et ars intentionum appellari potest; 2us de natali pueri parvuli; 3us clericus Remundi; 4us phantasticus Remundi*, Paris. — 1500 : *Artificiales nonnullæ introductiones* (œuvres de Lefèvre, rassemblées par Clichtoue, introduction aux traités logiques d'Aristote), Paris; l'édition de 1505 contient en plus : *Introductio in terminorum cognitionem* et *De artium scientiarumque divisione;* rééditée en 1518 (Rouen), 1520 (Paris), 1526 (Paris), 1534 (Paris), 1535 (Lyon). — 1503 : 1. *Logicorum libri recogniti Boetio Severino interprete, et Paraphrases in eosdem cum adjectis annotationibus*, Paris; rééditions en 1510, 1520, 1531, 1537, 1543, 1588 (Venise). 2. *Astronomicon theoricum corporum cœlestium*, Paris; — 1504 : *Pro piorum recreatione.... Paradysus Heraclidis, Epistola Clementis, Recognitiones Petri apostoli, Complementum epistolæ Clementis, Epistola Anacleti*, Paris. — 1505 : 1. *Pimander, Mercurii liber de sapientia et potestate Dei; Asclepius, ejusdem Mercurii liber de voluntate divina; item Crater Hermetis a Lazarelo Septempedano*, Paris (Lefevre a revu la traduction que Marsile Ficin avait donnée du *Poimandrès* et de l'*Asclepius*. Le *Crater Hermetis* est une œuvre moderne d'un certain Louis Lazarelus, dédiée au roi Ferdinand). 2. *Primum volumen contemplationum Remundi* (Lullii) *duos libros continens. Libellus Blaquernæ de amico et amato*, Paris. — 1506 : *Politicorum libri VIII, commentarii; Œconomicorum duo, commentarii*, Paris; réédit. en 1511, 1526, 1543. — 1507 : *Theologia Damasceni, Joannis Damasceni de orthodoxa fide liber*, traduction latine du texte grec, Paris, souvent rééditée dans les œuvres du Damascène; avec un commentaire de Clichtoue, Paris, 1512, réédit., 1513. — 1508 : 1. *Introductio in Politica Aristotelis et Œconomicum Xenophontis a Raphaele Volaterrano translatum*, Paris; rééd., 1512, 1516 (avec un commentaire de Clichtoue); publiée aussi avec l'*Artificialis introductio in Ethicen*, Vienne, 1513, Strasbourg, 1511. 2. *Georgii Trapezontii dialectica* (la préface est de 1508); éditions en 1516 (Strasbourg), 1532 (Paris), 1541 (Lyon), etc. — 1509 : 1. *Quincuplex Psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum*, Paris; réédit. en 1513 (avec quelques additions) et en 1515. — 2. *Ricoldi O. P. contra sectam Mahumeticam non indignus scitu libellus; cujusdam diu captivi Turcorum, provinciæ septem Castrensis, de vita et moribus eorundem alius non minus necessarius libellus. Adjunctus est insuper libellus de vita et moribus Judæorum*, Paris, (sur ce *Ricoldus*, voir Fabricius, *Biblioth. lat. mediæ et infimæ ætatis*, édit. de Hambourg, 1746, t. VI, p. 258-259); réédit. en 1511, 1514, 1520 (Séville), 1606 (Rome). — 1510 : 1. *Egregii patris et clari theologi Ricardi quondam devoti cœnibotæ sancti Victoris... super divina Trinitate theologicum opus, hexade librorum distinctum et capitum XV decadibus. Adjunctus est commentarius artificio analytico metaphysicam et humani sensus transcendentem apicem sed rationali modo complectens intelligentiam*, Paris. 2. *Bernonis Abbatis libellus de officio missae quem edidit Romæ*, Paris (sur ce Bernon, abbé de Reichenau, voir *Diction. d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 820 sq.); réédit. en 1511 (Strasbourg), 1518 (Paris). 3. *Ægesipii historiographi fidelissimi ac disertissimi et inter christianos antiquissimi Historia de Bello judaico, sceptri sublatione, Judæorum dispersione et Hierosolymitano excidio, a D. Ambrosio, Mediolan. antistite e græca latina facta; cum ejusdem anacephaleosi et tabellis congruentiarum; cum Josephi libris etiam de Gestis Macchabæorum*, Paris. 4. *Opera complura S. Hilari episcopi hac serie coimpressa : De Trinitate contra arrianos libri XIII; Contra Constantium hæreticum lib. I; Ad Constantium imperatorem l. II; Contra Auxentium arrianum, l. I; Auxentii blasphemæ plena epistola I; De synodis contra arrianos habitis l. I; Ad Apram filiam D. Hylarii epistola I; In psalmos David commentarii seu l. II; In ev. Matthæi, l. I*, Paris. (Il n'est pas facile de préciser la part exacte qui revient à Lefèvre dans ces deux éditions de textes). — 1512 : *Sancti Pauli epistolæ XIV ex Vulg. editione, adjecta intelligentia ex græcocum commentariis J. Fabri Stapulensis.... Accedit ad calcem Linus episcopus de passione Petri et Pauli ex græco in lat. conversa*, Paris; réédit. en 1515, 1517, 1531, 1531 (Cologne), — 1513 : *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum : Hermæ Pastoris, l. I; Uguetini monachi visio, l. I; Fr. Roberti sermonum et visionum, l. III; Hildegardis Scivias visionum l. II; Elisabethæ virginis cœnobitæ Sconaugiensis sermonum ac visionum ad fratrem suum Egbertum, abbatem S. Florini, l. VI; Mechtildis virginis l. V studiorum piorum.* — 1514 : *Accurata recognitio trium voluminum operum clarissimi P. Nicolai Cusæ card.*, Paris. — 1515 : *Agones martyrum mensis januarii libro primo contenti*, Paris. — 1517 : 1. *Euclidis Megarensis geometricorum elementorum libri XV* (avec des commentaires anciens et modernes), Paris; réédit. en 1537 (Bâle), 1546 et 1558 (Bâle). 2. *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio*, Paris; éditée aussi à Haguenau, 1518 : *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio, concionatoribus verbi divini adprime utilis;* 2e édit. *De Maria Magdalena, triduo Christi et ex tribus una Maria disceptatio*, Paris, 1518; et aussi 1519 (avec une épître de Chlictoue), 1520. — 1518 : *Ex Physiologia Aristotelis libri XXVIII*, traduction latine des principales œuvres aristotéliciennes relatives à la physique; parue sous le nom de Vatable; mais Lefèvre a certainement contribué à l'édition. — 1519 : *Contemplationes idiotæ*, Paris (l'auteur de ces *contemplations* est un chanoine régulier de Saint-Augustin nommé Raymond Jordan; voir Fabricius, *Bibl. latina med. et inf. ætatis*, édit. de Hambourg, 1735, t. IV, p. 519); rééditées en 1530, 1535, etc. — 1520. *Basilii Magni Cæsariens... opera plane divina, variis locis sedulo collecta... recognita et coimpressa*, Paris; (contient des traductions de l'*Hexameron*, du *Traité contre Eunomius*, des Sermons et des Règles monastiques d'après Rufin); réédité 1523 (Paris), 1523 (Cologne). — 1522 : *Commentarii initiatorii in quatuor evangelia.* Paris; réédité en 1523 (Bâle), 1526 (s. l.), 1541 (Cologne). — 1523. Traduction française du Nouveau Testament : La première partie, Évangiles, paraît le 8 juin 1523; la seconde, Épîtres, Actes, Apocalypse, le 6 novembre 1523, chez Simon de Colines (qui avait sa maison à Paris et une succursale à Meaux); 2e édit. chez le même Colines, 1524. Pour les nombreuses éditions suivantes voir les travaux relatifs aux traductions françaises de la Bible. — 1525 : 1. Traduction française du Psautier, chez Simon de Colines; réédit. en 1530 (s. l.). 2. *Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux dimanches de l'an avecques briefves et très utiles expositions d'ycelles*; réédité par É. Dolet à Lyon, 1542. — 1527 : *Jacobi Fabri Stapulensis, theologi celeberrimi, commentarii in epistolas catholicas*, Bâle; réédit. en 1540 (Anvers). — 1528 : Traduction française de l'Ancien Testament, Anvers, en 4 vol. contient tout l'Ancien Testament, à l'exception du Psautier. — 1530 : *La saincte Bible en français translatée selon la pure et entière traduction de sainct Hierosme, conferee et entierement revisitee selon les plus anciens et plus correctz exemplaires*, Anvers, avec privilège impérial, réédit. 1534 (Anvers), également avec privilège impérial; cette édition est encore réimprimée en 1541 (Anvers).

II. Sources. — Outre les ouvrages de Lefèvre qui constituent la source principale, on trouvera des renseignements, d'ailleurs fort peu abondants dans les ouvrages suivants : A.-L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, Genève et Paris, 1866 et années suivantes, t. I, n. 3, 4, 20, 21, 23, 24, 25, 29, 30, 85, 98, 103, 104, t. II, n. 202, 363; t. IV, n. 99a (cf. n. 103 au t. I); les ouvrages de Noël Beda et des autres adversaires de Lefèvre, signalés dans le cours de l'art.; Toussaints Du Plessis, *Histoire de l'Église de Meaux avec des notes ou dissertations et les pièces justificatives*, Paris, 1731, 2 vol.; *Les actes de la Sorbonne*, dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II *a*, Paris, 1728, et mieux dans le *Liber conclusionum* inédit; G. Farel, *Épître à tous seigneurs et peuples et pasteurs*, publiée vers 1548; édit. de Genève, 1865 (à la suite de l'ouvrage *Du vrai usage de la croix de Jésus-Christ*); Théodore de Bèze, *Icones, id est veræ imagines virorum illustrium*, 1580; Florimond de Raemond, *Histoire de la naissance, pro-*

grès et décadence de l'hérésie de ce siècle, Rouen, 1623, surtout le l. VII, c. III sq.

III. TRAVAUX. — *Les notices littéraires* d'Ellies Du Pin, *Bibliothèquedes auteurs ecclésiastiques, XVIe s.*; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1734, t. II, p. 418 sq., et autres sont toutes très incomplètes et absolument insuffisantes. — La première *monographie* sérieuse est celle de K. H. Graf, *Essai sur la vie et les écrits de Jacques Lefèvre d'Étaples*, Strasbourg, 1842, reprise et très remaniée dans deux longs articles de la *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1852, t. XXII *a*, p. 1-86; 165-237 : *Jacobus Faber Stapulensis, Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich*, c'est à ce travail que se rapportent nos références. Pour mémoire : De Sabatier Plantier, *Lefèvre d'Étaples*, Montauban, 1870; J. Barnaud, *Jacques Lefèvre d'Étaples*, Cahors, 1900. — Il y a surtout à prendre dans les ouvrages généraux relatifs à la Réforme en France; mentionnons seulement : E. Doumergue, *Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, 1899 et années suivantes, surtout, t. I, l. II, c. II : *Le protestantisme fabrisien*, p. 78-112; l. IV, c. II, *Nérac*, et les appendices IV et V; E. Doumergue fait naturellement de Lefèvre le père du protestantisme français. En sens inverse P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1905 et années suivantes surtout t. II, l. III, c. II et III; l. IV, c. III; t. III, l. I, c. II; l. II, c. I, II, III, a réagi, peut-être trop fortement, et montré le caractère singulier de Lefèvre. — Pour l'histoire du mouvement intellectuel, voir aussi L. Delaruelle, *Études sur l'humaniste français Guillaume Budé*, Paris, 1907; A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911, p. 148-165; la bibliographie de l'art. CLICHTOVE.

E. AMANN.

3. LE FÈVRE Nicolas, dominicain français. Né à Montfort, au diocèse de Chartres, en 1588, il n'avait que onze ans lorsqu'il prit l'habit de l'ordre, le 19 janvier 1599; il fit profession le 27 janvier 1604. Après avoir étudié à Saint-Jacques de Paris, il alla conquérir ses grades devant la faculté de Bourges où il fut promu docteur en théologie. Le chapitre général de son ordre, réuni à Toulouse en 1628, lui reconnut le titre de maître. A la fois prédicateur en renom et administrateur habile, il gouvernait en 1631, en qualité de prieur, le couvent de Chartres. Il créa de nouveau, pour ainsi dire, le couvent de la Rochelle, que les protestants avaient complètement ruiné, et il en fut le premier prieur. Au même titre, il fut placé à la tête du couvent d'Angers. En 1650, il fit partie du chapitre général, tenu à Rome, en qualité de définiteur de la province de France. De retour à la Rochelle, il y mourut en 1653, âgé de 65 ans. En outre de quelques écrits de caractère plutôt historique, le P. Le Fèvre a laissé : 1° *Doctrinæ orthodoxæ fidei seu symboli D. Athanasii Alexandriæ episcopi erudita et dilucida exposito, ex sparsis S. Thomæ Aquinatis angelici operibus excerpta*, in-24, Paris, 1631; 2° *La défense du S. Rosaire et chapelet de la très heureuse toujours vierge Marie. Œuvre contenant tout ce qu'on peut traiter sur ce sujet. Le pouvoir et la manière d'établir cette dévotion. Les bulles, brefs et autres lettres émanées en sa faveur*, in-4°, La Rochelle, 1646; 3° *Manuale ecclesiasticum historicum de Christo nato ad 1646*, 12 in-8°, La Rochelle, 1646. Enfin, il aurait composé *Libellus contra quamdam illuminatorum sectam anno MDCXXXII Carnuti pullulantem*, ms. En effet, dans son *Manuale ecclesiasticum*, p. 477, il dit : *Anno 1632 in nativo conventu priorem agens, ut pro meo munere illorum deliramenta refellerem, concionibus mihi per Adventum operam dedi, deque illis libellum confeci.* Plus haut, il avait dit que ces illuminés sont ceux que l'on appelle en Espagne les *Adombrados* et qui prétendent être arrivés à un tel degré de perfection, qu'ils sont au-dessus de toute loi.

Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719, t. I, p. 576; *Supplementum novissimum*.

R. COULON.

LE GAUDIER Antoine, théologien ascétique français et l'un des maîtres de la vie spirituelle. Né à Château-Thierry, le 7 janvier 1572, il fut admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 24 septembre 1589. Recteur du collège de Liége, professeur de théologie morale à l'Université de Pont-à-Mousson, puis au collège de La Flèche, maître des novices à Paris, il donna partout l'exemple d'une éminente sainteté et d'une prudence merveilleusement éclairée dans les voies de la spiritualité, en dehors de toute tendance proprement mystique. Les ouvrages qu'il a publiés sont de véritables traités de théologie ascétique, d'une lecture souvent ardue en raison même de leur profondeur et de leur rigueur démonstrative, mais d'une valeur doctrinale de tout premier ordre. Tels sont : 1° *De sanctissimo Christi Jesu Dei et hominis amore opusculum parænеticum in quo ejus amoris causæ praxis et fructus exponuntur*, Pont-à-Mousson, 1619, ouvrage réimprimé à Cologne, à Mayence, et traduit aussitôt en français par Nicolas Constant, sur l'ordre d'Antoine de Lenoncourt, primat de Nancy, pour servir de manuel de spiritualité, aux religieuses de la Congrégation de Notre-Dame, sous ce titre : *Petit traité du très saint Amour de Jésus-Christ*, Reims, 1620. Il existe aussi une traduction française du P. Jean Bachou, Paris, 1649, et une traduction anglaise : *The love of our Lord*, Derby, 1858, par le P. Tickell. — 2° *De vera Christi Jesu Dei et hominis imitatione*, Paris, 1620, traduit par le P. Michel Salin : *De la parfaite imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1630. Dès 1621, les éditions se multiplient à Paderborn, Cologne, etc. Une traduction allemande, parue à Munster en 1721, porte simplement le titre : *Nachfolgung Christi*. — 3° *De Dei præsentia*, Paris, 1620, réimprimé à Cologne en 1622, traduit en français par S. Hardy : *De la présence de Dieu*, Paris, 1621. — 4° *Praxis meditandi a B. P. Ignatio Soc. Jesu fundatore traditæ explicatio*, Paris, 1620, ouvrage fort répandu dans les communautés religieuses sous ce titre : *La pratique de l'oraison mentale*, traduction de Sébastien Hardy, Paris, 1622. — 5° *Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad S. P. N. exercitia spiritualia integro mense obeunda*, Paris, 1642, traité maintes fois réimprimé à Munich, 1656; Lyon, 1664, 1685, etc. — 6° *De natura et statibus perfectionis opus posthumum*, Paris, 1643. Cet ouvrage, où la pensée se présente sous une forme remarquablement condensée, est un chef-d'œuvre de doctrine et de sagesse spirituelles, un résumé à la fois succinct et complet des principes de la théologie ascétique appliqués à l'état religieux. La meilleure édition est celle du P. J. Martinov : *De perfectione vitæ spiritualis*, 3 in-8°, Paris, 1856-1858. Une traduction française a été publiée par le P. S. Bizeul : *De la perfection de la vie spirituelle*, 4 in-12, Bruxelles, 1909. Le P. Le Gaudier est mort à Paris, le 14 avril 1622.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, col. 1265-1268; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 906.

P. BERNARD.

LEGET Antoine († 1728), fut professeur de théologie, puis supérieur du séminaire fondé à Aix par le cardinal Grimaldi. Il fut accusé d'enseigner le jansénisme et il prétendit garder son indépendance à l'égard des archevêques d'Aix. Vintimille, alors archevêque d'Aix, condamna quelques-uns de ses écrits et un arrêt du Conseil du 10 juin 1710 déclara Leget soumis à la juridiction de l'Ordinaire. En 1715, Leget vint dans le diocèse de Paris où il se déclara contre la bulle, et, après la mort de Louis XIV, Noailles lui donna un emploi dans le diocèse de Paris. Il mourut le 24 mars 1728. — Il composa *Les véritables maximes des saints sur l'amour de Dieu*, tirées de l'Écriture et des saints Pères, in-12, Paris, 1699; Leget attaque très vivement les thèses de Fénelon. — *Devoirs des confesseurs dans l'administration du sacrement de pénitence*,

avec un traité sur l'usure, 2 vol. in-12, Lyon, 1703. — *Traité de la grâce et des actes humains.* — Un mandement de l'archevêque d'Aix condamna les écrits de Leget comme renouvelant « les erreurs de Baius et de Jansénius » et signala formellement 12 propositions.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 623 ; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 98; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI *b*, p. 219-220, et *Supplément*, t. II, p. 21; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. II, p. 114-115.

J. CARREYRE.

LE GLEN ou **GLAIN** **Jean-Baptiste,** historien et théologien moraliste de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Liége de parents d'humble condition dans la seconde moitié du XVIe siècle. Encouragé à l'étude par sa famille, qui reconnaissait en lui de précieuses qualités intellectuelles, il se rendit à Rome dans le but de s'y illustrer et de se frayer un chemin aux hautes dignités ecclésiastiques. Mais la grâce de Dieu l'y attendait pour lui enseigner plutôt l'humilité chrétienne. Elle se servit pour cela du Père Jean de Liége qui le décida à revêtir l'habit de simple moine augustin. Tombé malade peu après, dans la Ville éternelle, il revint en son pays pour se rétablir, puis fut envoyé à Paris où il conquit le grade de docteur de Sorbonne. Dans cette dernière ville il fit la connaissance du duc de Nevers qui le choisit bientôt comme son théologien et s'en fit accompagner lors de son voyage à Rome en qualité d'ambassadeur de Henri III auprès de Sixte V. Là le général des augustins le désigna pour réformer certains abus qui s'étaient introduits vers cette époque au grand collège de Paris, en partie à cause des troubles civils. Le P. Le Glen réussit en effet à se faire aimer et à ramener en peu de temps la régularité, puis, de retour en sa province, il y remplit diverses charges importantes, comme celle de prieur à Liége, Tournai et Bruxelles, et, à deux reprises différentes, en 1592 et 1604, celle de provincial. Renommé également comme prédicateur, il jouit d'une heureuse vieillesse et mourut à Liége entouré de ses confrères en 1613, ou, selon d'autres, en 1617.

Voici la liste des principaux ouvrages qu'il a laissés : 1° *Vitæ romanorum pontificum a Petro usque ad Clementem VIII, ex Platinæ historia in epitome redactæ ac juxta nostri Onuphrii Panvinii recensionem ordinatæ. Accesserunt effigies æri incisæ*, in-8°, Liége, 1597; 2e édit. augmentée, in-4°, Liége, 1648. — 2° *Historia pontificalis seu Demonstratio veræ Ecclesiæ a Christo fundatæ cui præmittitur decretorium ad eamdem historiam*, in-4°, Liége, 1600. — 3° *Office des filles :* divisé en deux parties dont l'une traite de celles qui se préparent au mariage, et l'autre, de la virginité. — 4° *Traité de l'Europe, du rituel, des cérémonies et des vêtements d'icelle.* — 5° *Traité de l'Asie et de toutes ses provinces* (au dire de l'auteur des *Merveilles de la ville de Rome).* — 6° *Liber de missa catholicorum.* — 7° *Commentaria in Pentateuchum, Exodum et libros Regum*, conservé longtemps au couvent des augustins de Liége, ainsi que plusieurs des précédents, était déjà perdu du temps de l'historien Ossinger. — 8° *Économie chrétienne*, en huit livres, dont la traduction allemande parut à Cologne en 1641. — 9° *Histoire des grands progrez de l'Eglise catholique en Orient par les soins, la peine et les charitables devoirs du très Rév. et très Illustre seigneur dom Alexis de Menezez de l'ordre des hermites de Saint-Augustin, archevêque de Goa et primat de l'Orient*, écrite en portugais par le P. Antoine de Govea et mise en français par le P. J.-B. Glain, Anvers, 1609; réédité à Toulouse en 1641 sous forme d'appendice à l'*Histoire de la vie du glorieux Père saint Augustin... et de plusieurs saints bienheureux et autres hommes illustres de son ordre des hermites*, etc., par le P. Simplicien de Saint-Martin.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768; P. Delaporte, *Chronique du couvent de Tournai*, ms. conservé à la bibliothèque municipale de ladite ville; Louis Abry, *Les hommes illustres de la nation liégeoise.*

N. MERLIN.

LEGNANO ou **LIGNANO** **(Jean de)** jurisconsulte et canoniste italien († 1383). — Sa ville natale, Legnano, appartenant au diocèse de Milan, Jean, fils du comte d'Oldrendi est réclamé par les Milanais comme un compatriote. Il a dû naître dans les vingt premières années du XIVe siècle, et faire à Bologne ses premières études. Il n'a pas seulement travaillé le droit, mais la philosophie, les belles-lettres, les sciences et même l'astrologie. Son enseignement de l'un et l'autre droit a dû commencer vers 1352, et fut dès l'abord si brillant que Jean devint l'une des gloires juridiques de Bologne. Cette ville fut vraiment sa patrie d'adoption; plusieurs fois elle eut recours à ses lumières et le chargea de diverses missions auprès du pape Grégoire XI, à Avignon, en 1376, à Rome, où celui-ci venait de rentrer, en 1377. De cette seconde légation Legnano revint avec le titre de vicaire du pape à Bologne; titre purement civil d'ailleurs, *vicarius generalis in temporalibus*, car le jurisconsulte resta toujours laïque. L'année suivante, éclatait le grand schisme. Dès les premières manifestations séparatistes, Legnano prit parti pour la validité de l'élection d'Urbain VI. Le 18 août 1378, alors que la faction du Sacré-Collège hostile à Urbain s'était retirée à Anagni, il écrivit à Pierre de Luna et à ses collègues pour les conjurer de ne pas mettre le trouble dans l'Église. Cette lettre est transcrite dans le *ms. lat. 1462*, f° 116r°, de la Bibliothèque Nationale, et imprimée partiellement dans Raynaldi, *Annales*, an. 1378, n. 30. Noël Valois semble bien avoir démontré que c'est au même moment, et antérieurement à l'élection de Clément VII, que Legnano composa, pour défendre la validité de l'élection d'Urbain VI, le *De fletu Ecclesiæ*, qui a joué un rôle considérable au cours des premières années du schisme, et qui a donné lieu à de véhémentes répliques de la part des Clémentins. Bien que Baluze l'ait avancé, il ne semble pas non plus que le *Factum* porté à Paris par Jacques de Cèva n'ait été qu'une partie du *De fletu Ecclesiæ*. Ainsi dès les débuts du schisme, Legnano avait pris ouvertement position et ce fait fut de grande conséquence dans le développement de la lutte entre Rome et Avignon. Pourtant on a prétendu que les convictions urbanistes de Legnano avaient finalement vacillé. C'est ce qui paraîtrait ressortir d'un entretien que le jurisconsulte aurait eu à Rome en 1380 avec l'ambassadeur du roi de Castille, Rodrigue Bernaldez (Rodericus Bernardi) dont on trouvera le texte dans Baluze, *Notæ ad vitas paparum Avenionensium*, p. 1401 sq. Il est certain néanmoins que Legnano n'abandonna pas le pape de Rome, car il composa, en réponse aux attaques dont le *De fletu Ecclesiæ* avait été l'objet, un nouveau traité en faveur d'Urbain VI, qui commence par ces mots : *Quia post completum tractatum*, et dont le texte est imprimé dans Raynaldi, *Annales*, édit. de Lucques, t. VII, p. 631-657. Jean mourut le 16 février 1383 sans avoir entrevu la possibilité de la fin du schisme.

Outre les écrits de circonstance que nous venons de signaler, Legnano a laissé une œuvre canonique considérable, dont une partie seulement a été imprimée. Voici, dans l'ordre où les donne Argelati, les traités, dont on a connaissance : 1. *De bello*, composé en 1360, lors d'un siège que subit la ville de Bologne. Bibl. Nat., *mss. latins, 3353, 4031, 4581;* imprimé à Bologne avec le *De represaliis*, 1477, Pavie, 1484 et 1500, Milan, 1515, etc., voir Hain, *Repertorium*, n. 10 092-5,

et Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri repertorium*, fasc. v; on le trouvera dans la collection intitulée *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum cæsarei juris facultate jurisconsultorum*, Venise, 1590 et années suivantes, t. xvi, f° 371-386, le *De duello, ibid.*, t. xii, fol. 281-284 n'est que la dernière partie de cet ouvrage. — 2. *De pluralitate beneficiorum*, composé sous le pontificat d'Urbain V et publié à Rome par l'ordre de ce pape, ainsi que le porte la finale, soit dans le *ms. latin 4225* de la Bibl. nat., soit dans une édition de Paris, antérieure à 1500, Hain, n. 10 098, une petite partie est imprimée dans le recueil ci-dessus désigné, t. xv*a*, f° 110-112. — 3. Le *De amicitia*, imprimé à Bologne en 1492, Hain, 10 098 et inséré dans le recueil ci-dessus, t. xii, f° 227-242, n'est pas seulement un traité philosophique, à l'instar du dialogue cicéronien, mais introduit comme il convient de la part d'un jurisconsulte, quelques questions de droit. — 4. *De censuris ecclesiasticis, ibid.*, t. xiv, fol. 307-324; a paru d'abord séparément à Milan, sans date (début du xvie siècle). — 5. *Commentaria in omnes Decretalium libros*, se trouvait en ms. à la bibliothèque de la cathédrale de Padoue. — 6. *Commentaria in Clementinas*, dont fait mention Zabarella au début de ses leçons sur les Clémentines; au dire de ce dernier, cet ouvrage n'était pas très estimé, à cause du désordre qui y régnait. Voir Hain, n. 10 096. — 7. *De pace Ecclesiæ*, Bibl. nat., *mss latins, 3199*. — 8. *De horis canonicis*, imprimé dans les *Tractatus*, t. xv *b*, fol. 558-559. — 9. *De represaliis*, imprimé à Bologne, 1477 avec *De bello et duello*, à Pavie en 1484, Hain, n. 10 092 et 10 093. — 10. Argelati ne mentionne pas un *Liber minoritarum*, inédit, Bibl. nat., *mss latins 4109*, recueil de décisions prises en faveur des frères mineurs.

Le *De fletu Ecclesiæ* est conservé en de nombreux mss : Bibl. nat., *Mss latins 1470*, fol. 72-123; *14 643*, fol. 77-87, 102-112, 140 v°-152 r°; *9724*, fol. 1-18; Arch. du Vatican, *Armarium LIV*, vol. xviii, fol. 64 v°; Rouen, ms. *1355*, fol. 75 v°-87 r°, ms. *1357*, fol. 17-23. Sous sa forme complète il comporte, d'après Noël Valois : 1. un préambule adressé à Urbain VI avec diverses considérations astrologiques; 2. une relation des faits que ont donné naissance au schisme; 3. une seconde relation rédigée par le cardinal Orsini; 4. la démonstration juridique tendant à prouver qu'aucun des faits allégués par ces relations ne saurait infirmer l'élection d'Urbain; 5. enfin des observations astrologiques relatives en partie à l'élection de Clément VII. De ce travail considérable Raynaldi a imprimé quelques pages, *Annales*, an. 1378, n. 31-35, édit. de Lucques, t. vii, p. 318-321. — Le second traité de Legnano (troisième si l'on compte la lettre à Pierre de Lune), commençant par les mots *Quia post completum*, est à la Bibl. nat., *mss. latins 1469*, fol. 226 v° et *1470* fol. 186 r°, sous le titre *Tertiæ et ultimæ allegationes Joannis de Lignano*, le 1er ms. ajoute *valde venenosæ*; le titre *tertiæ* lui vient de ce que le ms. *1469* contenait un peu plus haut des *Novæ allegationes*, dont l'incipit est *Ipsi tamen ad defensionem eorum fundari nituntur*; mais en réalité c'est là une partie du traité précédent. Le tout est imprimé dans Raynaldi, *Annales*, t. vii, p. 631-657. Mais, Baluze l'avait déjà remarqué, le texte de Raynaldi présente des divergences assez considérables avec les mss de Paris.

Notices littéraires sur Jean dans Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1692, *Notæ*, col. 1400-1404, dont s'est fortement inspiré Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. iii, col. 1072 sq., et Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, Milan, 1745, t. ii, col. 795-799. Voir aussi Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, 1823, t. v *b*, p. 545-554; J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen, Rechts*, Stuttgart, 1877, t. ii, p. 257-261; L. Rossi, *Dagli scritti inediti giuridico-politici di Giovanni da Legnano saggio*, Bologne, 1898; W. Meyer, *Glossen zu einigen juristischen Handschriften in Gœttingen*, dans les *Nachrichten von der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Gœttingen*, 1894, 2e partie, p. 341 sq., donne des renseignements importants sur les mss du *Liber decisionum minoritarum* et de l'*Apparatus ad Clementinas*, dont il conviendrait de faire une étude; Noël Valois, *La France et le Grand schisme d'Occident*, Paris 1896, t. i, p. 126-128, qui donnera des références aux travaux plus modernes.

E. Amann.

LE GOUX DE LA BERCHÈRE Charles (1647-1719) naquit en Bourgogne le 23 octobre 1647 d'une famille de robe; il fit ses études à Dijon et à Paris; il fut docteur de Sorbonne et aumônier du roi; à la mort de René Le Sauvage (17 juin 1677), il fut nommé évêque de Lavaur et sacré à Paris le 12 avril 1678. Dans son diocèse, il travailla activement à la conversion des protestants. Il fut député à l'Assemblée de 1682. Transféré à Aix par brevet royal du 13 novembre 1685, il ne put recevoir ses bulles à cause du différend qui existait entre la France et Rome, depuis l'Assemblée de 1682, et il administra le diocèse comme vicaire capitulaire avec les pouvoirs du chapitre; le 19 janvier 1687, il fut nommé à l'archevêché d'Albi qu'il administra de la même manière, car il ne fut préconisé que le 5 octobre 1693. Il fut transféré à Narbonne par brevet royal du 15 août 1703 et préconisé le 12 novembre. Il présida l'Assemblée du clergé de 1715 et mourut à Narbonne le 2 juin 1719.

Le Goux de la Berchère conçut le projet de composer une *Histoire du Languedoc* et, à l'Assemblée des États, tenue à Montpellier en janvier 1719, il fit approuver ce projet dont l'exécution fut confiée aux bénédictins de Saint-Maur, Dom Claude de Vie et Dom Vaissète; Le Goux obtint des subventions pour cette *Histoire*, et, en 1710, il contribua aussi à faire voter par l'Assemblée du clergé les frais nécessaires à la publication du *Gallia christiana* dont le premier volume parut en 1716. Le Goux fit publier la bulle *Unigenitus* dans son diocèse et il fut un des plus ardents adversaires du jansénisme : il accorde à la bulle la même autorité qu'à la *Lettre de saint Léon à Flavien*. — Il a laissé comme écrits : des *Statuts synodaux du diocèse de Lavaur*, in-12, Toulouse, 1679, et des additions à ces statuts, in-12, Paris et Toulouse, 1697. — *Harangue à Louis XIV*, en 1701, au nom du clergé de France, au sujet de l'avènement de Philippe V à la couronne d'Espagne, in-4°, Paris, 1701. — *Harangue à Louis XV*, au sujet de son avènement au trône, in-4°, Paris, 1715. — *Ordonnance pour le diocèse d'Albi*, in-8°, Toulouse, 1701.

Em. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les bernardins (1715-1750)*, 2 vol. in-8°, Paris, 1891, t. i, p. 37-38; t. ii, p. 113; Fisquet, *La France pontificale; Métropole d'Aix, Arles, Embrun*, p. 182-187; Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 19, 252, 402.

J. Carreyre.

LEGRAND Louis, sulpicien. — Il naquit, le 2 juin 1711, à Lusigny-sur-Ouche, non loin de Beaune, qui était alors du diocèse d'Autun. Après des études classiques faites avec succès dans la ville épiscopale, il vint à Paris au Petit Séminaire Saint-Sulpice, le 19 octobre 1728, pour y suivre les cours de philosophie et de théologie. Durant les cinq années qu'il y passa, il se fit remarquer par une mémoire excellente jointe à un jugement très pénétrant et très sûr; malheureusement la facilité d'élocution n'allait pas de pair avec ces qualités. En 1733 il fut envoyé à Clermont pour professer la philosophie; trois ans après il revenait à Paris au Petit, puis au Grand Séminaire pour se préparer à la licence en théologie. En 1740 il obtenait le 19e rang sur 120 candidats. Il fut alors chargé d'enseigner la théologie au séminaire de Cambrai, puis en 1743 à Orléans. Rappelé à Paris en 1745, il prépara ses examens de doctorat qu'il passa le 9 novembre 1746. Depuis lors il ne quitta plus le Grand Séminaire, où en 1767 il fut nommé directeur des études. En 1780 la maladie le força de se retirer à la maison du sémi-

naire à Issy et il y mourut le 21 juillet dans une grande réputation de science et de prudence. « Sous des dehors simples et communs, dit Picot dans la *Biographie universelle* d'après les souvenirs de M. Émery, il cachait un sens exquis, des connaissances très étendues. Ses réponses sur les questions les plus délicates étaient sages et lumineuses, sa piété était solide et vraie, son caractère bon et conciliant, son commerce aussi sûr qu'agréable. » Hurter, dans son *Nomenclator literarius*, 2e édit., t. v, p. 62, l'appelle *vir vere doctus et modestus*.

M. Legrand commença par donner une nouvelle édition des *Prælectiones theologicæ de Deo ac divinis attributis ad usum seminariorum et examinis ad gradus theologicos prævii accommodatæ*, publiée sous le nom de Tournely par M. Simon-Pierre de la Fosse. Cette édition en 2 vol. in-12, Paris, 1751, n'a pas moins de 400 pages d'additions importantes qui concernent surtout l'examen de plusieurs systèmes d'athéisme, les preuves de l'existence de Dieu, la science de Dieu et les divers moyens proposés par les théologiens pour la concilier avec la liberté humaine. Cette édition a été reproduite dans le t. vii du *Cursus theologiæ* de Migne. — Comme ses deux confrères, MM. de la Fosse, et de Montaigne, il publia lui aussi sous le nom de Tournely un *Tractatus de incarnatione Verbi divini, quo eæ continuantur theologicæ prælectiones, quas usui seminariorum et præviis ad gradus theologicos examinibus accommodare adorsus est H. Tournely*, Paris, 1750, 2 vol. in-12; la 2e édition augmentée, ne porte plus le nom de Tournely, Paris, 1774, 3 vol. in-12 (reproduite dans Migne, t. ix, du *Cursus theologiæ*). — Il n'a pu donner que le premier volume de son *Tractatus de Ecclesia Christi, in usum alumnorum sacræ Facultatis Parisiensis auctore uno e Parisiensibus theologis*, in-8°, Paris, 1779. Au commencement du second volume, interrompu par la mort de l'auteur, étaient traitées les *notes de l'Église*, et à l'occasion de la note de *sainteté*, sont développées des notions sur le miracle, et le moyen de discerner les vrais miracles d'avec les faux. Cette partie du t. ii a été éditée à part en 1820, in-12 de 34 pages, et insérée dans le t. xxiii du *Cursus Scripturæ sacræ* de Migne. Ce qui concerne la nature et l'antiquité de l'Église se trouve au t. iv du *Cursus theologiæ*. M. Legrand avait conçu le projet d'un grand traité de la religion, mais il ne put écrire que les premières dissertations qui avaient pour objet l'athéisme en général et l'existence et les attributs de Dieu. La preuve de l'existence de Dieu sur laquelle il insiste est tirée de la nécessité de son être. Cette œuvre inachevée se recommande par la profondeur de la doctrine et la clarté de l'exposition; elle resta inédite jusqu'en 1810; M. Émery engagea M. Jean Montaigne à la publier en la faisant précéder d'une notice de M. Legrand. L'ouvrage parut sous le titre *De existentia Dei, opus posthumum D. Legrand, quondam doctoris sacræ Facultatis Parisiensis*, in-8°, Paris, 1812.

La réputation de science de M. Legrand dans l'ancienne Faculté de théologie de Paris fut surtout établie par les censures qu'il rédigea au nom de cette Faculté sur l'*Histoire du peuple de Dieu* du P. Berruyer, sur l'*Émile* de J.-J. Rousseau, et le *Bélisaire* de Marmontel. On y trouve en germe les traités de la religion et de l'Église. Le P. J. Berruyer (1681-1758) avait fait paraître successivement son *Histoire du peuple de Dieu*. La Ire partie depuis son origine jusqu'à la venue du Messie, 7 vol. in-4°, Paris, 1728, 2e édit., 8 vol. in-4°, 1734 (mise à l'Index le 6 mai 1734). Les deux autres parties parues clandestinement : *Histoire du peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la synagogue*, 4 in-4° ou 8 in-12, La Haye (Paris), 1753; *Histoire du peuple de Dieu, troisième partie, ou Paraphrase des Épîtres des apôtres d'après le commentaire latin du P. Hardouin*, 2 in-4°, La Haye (Lyon), 1757. Ces deux dernières parties furent mises à l'Index en 1755 et 1758. Ces condamnations prémunissaient les fidèles en général contre le danger de ce ouvrage. Mais comme elles ne signalaient en particulier aucune de ses erreurs, la Faculté de théologie de Paris jugea opportun de publier une censure motivée et chargea M. Legrand de la rédiger. La censure parut en deux parties : la première, au mois de juin 1762, portant sur 93 propositions classées sous cinq titres principaux; la seconde, au mois d'août 1763, contenant 230 propositions divisées également en cinq sections. Sauf la note d'hérésie infligée à quelques propositions qu'on trouva trop sévère à Rome, l'ensemble fut généralement approuvé et servit aux directeurs du séminaire de Besançon à rectifier les erreurs répandues dans cet ouvrage pour la nouvelle édition qu'ils firent paraître en 1828, en 10 volumes, avec l'approbation de l'archevêque, le cardinal de Rohan.

Plus parfaite fut jugée la censure de l'*Émile* de J.-J. Rousseau : *Determinatio sacræ Facultatis Parisiensis super libro cui titulus : Émile ou de l'Éducation, Censure de la Faculté de théologie de Paris contre un livre qui a pour titre : Émile ou de l'Éducation*, in-4°, Paris, 1763; réimpression in-4°, en 1766 et in-8°, en 1776; reproduite par Migne, *Cursus theologiæ*, t. ii, col. 1111-1248. Les erreurs de l'*Émile* sont rapportées à sept chefs principaux : Dieu et la religion naturelle; la possibilité et la nécessité de la révélation; les caractères de la révélation; les moyens de la connaître; les miracles et les prophéties; la doctrine révélée. L'examen se termine par des observations sur le système d'éducation proposé dans l'*Émile* et les principes de l'ouvrage sur la souveraineté du peuple.

Les approbations qui accueillirent cette *Censure* n'empêchèrent pas le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques* de l'attaquer dans son numéro du 16 mai 1763. La feuille janséniste ne pouvait manquer de s'élever contre la doctrine de la Faculté, notamment sur la volonté générale que Dieu a de sauver tous les hommes, sur le sort des enfants morts sans baptême, etc. A cette attaque, M. Legrand répondit par six lettres publiées successivement en 1763 et recueillies sous le titre d'*Observations sur quelques articles de la Censure de la Faculté de Paris contre le livre intitulé Émile ou de l'Éducation*, ou Lettres de M*** D. D. L. F. D. T. D. P. (docteur de la Faculté de Paris) à M*** D. C. à l'occasion de la feuille du 16 mai dernier des N. N. E. E. (*Nouvelles ecclésiastiques*), brochures de 16 et 126 p., in-4°, Paris, 1763. Ces réponses parurent aussi sous le titre : *Lettres intéressantes aux amis de la vérité*, in-4° et in-12, Paris, 1763.

C'est également à M. Legrand qu'on doit la *Censure de la Faculté de Paris contre le livre de Marmontel*, qui a pour titre *Bélisaire*, in-4°, Paris, 1767. On y condamnait quinze propositions ramenées à ces quatre chefs : le salut des païens; le sentiment naturel comparé à la lumière de la foi, la tolérance universelle par rapport à la religion et au salut, enfin la nature et la certitude de la religion établie par J.-C.

La censure des 15 propositions était suivie d'une déclaration doctrinale sur la tolérance civile.

Peu de temps après paraissait une *Collectio thesium in diversis universitatibus ac scholis orbis catholici propugnatarum, a paucis abhinc annis, circa præcipua theologiæ ac juris canonici dogmata*, in-8°, Paris, 1768. L'éditeur de ce recueil de thèses par un choix exclusif qui pouvait être facilement tourné dans le sens des *appelants*, se limitait, parmi les thèses soutenues en pays étrangers et à Rome même, à celles qui favorisaient le système des augustiniens sur l'efficacité de la grâce, système que les jansénistes invoquaient souvent pour appuyer leurs erreurs. Le docteur Riballier

censeur royal, suspectant le piège, n'avait consenti à approuver le recueil qu'en y joignant des notes destinées à écarter les fausses conséquences que le parti de l'appel pourrait en tirer. Ces *Notæ regii censoris* (les 4 dernières pages du volume) avaient été rédigées par M. Legrand de concert avec Riballier. Les *Nouvelles ecclésiastiques*, sans parler des *notes*, firent de grands éloges du Recueil de thèses comme très propre à justifier la doctrine des appelants sur la prédestination et la grâce efficace. Ce qui engagea M. Riballier à prier M. Legrand de défendre les *Notæ*. Ce fut l'occasion de trois lettres in-8° parues en 1769 et 1770 sans nom de lieu. *Lettres d'un docteur de la Faculté de théologie de Paris au censeur royal, auteur des notes ajoutées au Recueil de différentes thèses soutenues dans plusieurs universités et écoles catholiques.* M. Legrand s'attache à montrer la différence qui sépare la doctrine des augustiniens de celle des appelants français. C'était avant tout que les premiers reconnaissaient la juste condamnation des erreurs de Jansénius et de Quesnel et subordonnaient leur opinion à ce principe fondamental, tandis que les appelants rejetaient les décrets apostoliques. Lorsque cent onze chanoines, curés ou vicaires dénoncèrent à l'évêque de Troyes l'abrégé de la Théologie morale de Collet (20 septembre 1764) comme favorable à la morale relâchée, M. Legrand composa une défense des *Institutiones theologicæ* de Collet contre le parti des appelants. Cet *Examen de la Dénonciation* etc., est resté inédit. Soit que Collet ait manifesté l'intention de défendre lui-même son œuvre, soit qu'il ait surgi alors un bon nombre de protestations en sa faveur, M. Legrand ne jugea pas opportun de livrer son travail au public.

Signalons encore parmi ses œuvres deux mémoires relatifs aux séminaires. Le premier fut rédigé pour l'évêque d'Agrie en Hongrie. François Barkoczy avait écrit à M. de Beaumont, archevêque de Paris, pour le prier de lui faire connaître l'organisation des séminaires de France, au point de vue des études et de la discipline. M. Legrand fut chargé de la réponse. Il fit un long mémoire français qui fut traduit en latin par un professeur de l'Université. Il ne subsiste plus qu'une copie de cette traduction latine, conservée au séminaire Saint-Sulpice. Elle a été utilisée par M. A. Degert, dans son *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, 2 vol. in-12. L'évêque d'Agrie, qui bientôt (1761) passa sur le siège de Gran (Strigonium), a-t-il cherché à faire l'application de ce plan d'éducation ? On ne sait. En tout cas le résultat de ses efforts aurait été annulé par les réformes de Joseph II qui, en 1780, dans la Hongrie, enleva aux évêques la direction des séminaires diocésains en établissant des séminaires généraux dont les professeurs étaient à la nomination royale. — En 1763, à la demande du comte d'Arco, M. Legrand rédigea une note ou mémoire sur l'ordre et l'objet des études ecclésiastiques au séminaire Saint-Sulpice. Elle a été publiée par M. Méric dans son *Histoire de M. Émery*, in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 19-24.

Voir la biographie de M. Legrand dans la préface du traité *De existentia Dei* publié après la mort de l'auteur par M. Jean Montaigne; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. I, p. 361-394.

E. Levesque.

LEGRAS Antoine (1680-1751) naquit à Paris en 1680 et entra à la congrégation de l'Oratoire qu'il abandonna bientôt. Il était très versé dans les questions d'érudition touchant l'Écriture et les Pères, et il fit paraître, sous le voile de l'anonyme, un grand nombre de traductions Il mourut le 11 mars 1751. Les ouvrages de Legras se rapportent surtout à la théologie positive; on peut citer : *Ouvrages des saints Pères qui ont vécu du temps des apôtres, contenant la lettre de saint Barnabé, le Pasteur d'Hermas, les Lettres de saint Clément, de saint Ignace et de saint Polycarpe avec des notes*, in-12, Paris, 1717. Les remarques qui accompagnent le texte sont pleines d'érudition, mais d'une érudition qui, de nos jours, serait en défaut sur bien des points. — *Les livres apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, en latin et en français, avec des notes pour servir de suite à la Bible de M. de Sacy en 21 volumes*, 2 vol. in-12, Paris, 1742. Ce travail se trouve déjà dans le t. IV de Le Maistre de Sacy, qui avait publié la Bible en 4 vol. in-fol., 1717. Les deux volumes de Legras renferment les IIIe et IVe livres d'Esdras, les IIIe et IVe livres des Macchabées, l'Épître de saint Paul aux Laodicéens, l'Épître catholique de saint Barnabé, le Pasteur d'Hermas, les Épîtres de saint Clément, de saint Ignace et de saint Polycarpe et l'Épître à Diognète. Comme on le voit, une grande partie de cet écrit ne fait que reproduire l'ouvrage publié en 1717. — *Épître à Diognète... ouvrage du Ier siècle, traduit de l'original grec*, in-12, Paris, 1725. L'épître aurait été composée, d'après Legras, vers l'an 70. — *Apologie de M. Nicole*, écrite par lui-même, sur le refus qu'il fit en 1679 de s'unir avec Arnauld, in-12, Amsterdam, 1734. Cet écrit fut édité par Legras. — *Les vies des grands capitaines grecs et romains de Cornelius Nepos*, in-12, Paris, 1729.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 642-643; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 441-442; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 10.

J. Carreyre.

1. LEGROS Charles-François (1711-1790), naquit à Paris en 1711. La thèse qu'il soutint le 4 septembre 1737, en Sorbonne, fut condamnée par le Parlement, parce qu'il plaçait l'autorité ecclésiastique au-dessus de l'autorité civile. Il fut docteur le 2 juin 1739 et professeur au Collège de Navarre, puis principal de ce collège. Chanoine de la Sainte-Chapelle, il échangea ce canonicat contre la prévôté de Saint-Louis du Louvre en 1770; plus tard, il fut curé de Saint-Nicolas du Chardonnet, abbé de Saint-Acheul au diocèse d'Amiens, et grand vicaire de Reims en 1760. En cette année, il fut député à l'Assemblée du clergé. Il lutta contre les théories sociales des philosophes et des économistes dont il put voir les premiers succès. Il mourut le 21 janvier 1790.

Tous les ouvrages de Charles Legros ont paru sous le pseudonyme de *Solitaire*. On peut citer : *Analyse des ouvrages de J.-J. Rousseau de Genève et de M. Court de Gébelin, auteur du Monde primitif*, in-8°, Genève et Paris, 1785; un peu plus tard, à la demande de quelques amis, il publia un *Examen des systèmes de J.-J. Rousseau, et de M. Court de Gébelin, pour servir de suite à l'Analyse de leurs ouvrages*, in-8°, Genève et Paris, 1786. Dans ces deux écrits, Legros examine en détail les 9 volumes de Gébelin et les deux discours de Rousseau à Dijon en 1750 et 1754, sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes et son *Émile*. Legros discute les théories de ces deux auteurs sur « la route du bonheur et la perfectibilité de l'espèce humaine ». — *Analyse de l'antiquité dévoilée, du despotisme oriental et du christianisme dévoilé, œuvres posthumes de Boullanger*, in-8°, Genève et Paris, 1788. Ces ouvrages dont Legros fait une longue analyse sont en partie, l'œuvre du baron d'Holbach, et, d'après Legros, ne sont que des hypothèses gratuites qui attribuent au déluge et au déluge seul tout le mal qui existe dans le monde « tant en religion qu'en politique et en morale ». — *Analyse et examen du système des philosophes économistes*, in-8°, Genève et Paris, 1787; Legros critique en détail le fondement de ces systèmes qui est le besoin physique, créateur de l'ordre social. — *Examen du système politique de M. de Necker; Mémoire*

joint à la lettre écrite au roi par M. de Calonne, in-8°, s. l., 1789. Dans cet écrit qui eut beaucoup de succès et froissa vivement Necker, Legros combat les idées politiques et financières de Necker et répond à la lettre que M. de Calonne, alors en disgrâce en Angleterre, avait écrite de Londres au roi, le 9 février 1789. — En 1762, avaient paru des *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant jésuites avaient dans tous les temps et persévéramment soutenues et publiées dans leurs livres avec l'approbation de leurs supérieurs ou généraux*, 1 vol. in-4°, ou 4 vol. in-12, Paris, 1762. Le 28 octobre 1763, l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, publia une *Instruction relative aux atteintes portées à l'autorité de l'Église par les jugements des tribunaux séculiers dans l'affaire des jésuites*. La plupart des évêques accordèrent leur approbation à cette Instruction, mais trois prélats se séparèrent : l'évêque de Soissons, Fitz-James, publia un *Mandement contre les Assertions* dans lequel il loue la sagesse des magistrats et recommande à son clergé d'instruire le peuple sur les quatre articles de 1682, « vérités saintes qui font partie du dépôt sacré que Jésus-Christ a confié à ses apôtres. » Legros intervint et communiqua à la commission des évêques chargés d'examiner cette affaire un *Mémoire pour prouver que l'évêque de Soissons a passé les bornes de l'enseignement épiscopal*. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, édit. de 1855, t. IV, p. 77-78, 132-139.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 649; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, Paris, 1910, t. VII, p. 63-72.

J. CARREYRE.

2. LEGROS Nicolas (1675-1751) naquit à Reims en décembre 1675 et commença ses études dans sa ville natale où il obtint de grands succès; puis il vint à Paris où il resta peu de temps; revenu à Reims, il poursuivit ses études de théologie et reçut le sous-diaconat en 1698. Dans une thèse, il attaque très vivement la doctrine moliniste de la grâce. L'archevêque de Reims, Le Tellier, lui confia la direction du petit séminaire de Saint-Jacques; il reçut le sacerdoce en septembre 1700 et fut docteur en 1702. Chapelain de Notre-Dame, puis chanoine de Saint-Symphorien et enfin de la cathédrale en 1704, Legros vit sa situation changer en 1710, après la mort de Le Tellier et la nomination de Mailly qui lui arracha une signature du Formulaire, mais Legros refusa d'accepter la bulle *Unigenitus*. Alors il se retira à Paris, puis en Hollande où il demeura auprès de Quesnel. Après la mort de Louis XIV, Legros revint à Reims. Le 8 mars 1717, avec quelques autres docteurs, il adhéra à l'appel des quatre évêques et il composa un grand nombre d'écrits contre la bulle et en faveur de l'appel au concile. Il fut obligé de se cacher, puis de s'éloigner de nouveau. On le trouve à Rome en 1725, puis en Hollande auprès de l'archevêque d'Utrecht, Barkman, qui lui confia une chaire de théologie au séminaire d'Amersfoort, récemment créé. Dix ans après, à la suite de polémiques au sujet de l'usure (1736), Legros dut quitter le séminaire. Ses théories contre les Convulsions lui suscitèrent de nouvelles oppositions et il se retira à Rynwick où il mourut le 4 décembre 1751. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 30 janvier et du 6 février 1753, p. 17-22, n'ont que des éloges pour le Dr Legros.

Presque tous les écrits de Nicolas Legros se rattachent aux querelles jansénistes qui éclatèrent, après la publication de la bulle *Unigenitus*. Parmi ces innombrables écrits, on doit citer : *Réponse à diverses questions touchant la Constitution* UNIGENITUS *qui ont été proposées pour sujet de conférences ecclésiastiques du diocèse de Luçon*, in-12, s. l., 1715. Cet écrit, composé par Legros, au moment de son premier exil, a pour but de prémunir les fidèles contre la bulle qui est contraire à la doctrine certaine de l'Église. — *Du renversement des libertés de l'Eglise gallicane dans l'affaire de la constitution* UNIGENITUS, 2 vol. in-12, s. l., 1716. La première partie signale les abus du jugement porté à Rome par la constitution, et l'auteur en compte trente; la seconde partie expose les abus de la prétendue réception de la bulle en France, et l'auteur en compte quarante et un; l'*Histoire du livre des Réflexions morales* déclare que le *Mémoire* qui termine le t. II « est singulièrement recommandable par sa netteté, sa justesse et sa précision », car il distingue « le Saint-Siège, la cour de Rome et la personne du pape ». P. 184. — *Trois mémoires pour les curés, les chanoines et les docteurs de Reims appelants comme d'abus des ordonnances de M. l'archevêque de Reims des 5 octobre et 9 décembre 1716 et 26 mars 1717, au sujet de la Constitution*, in-12, s. l., 1717. Legros raconte à sa manière les incidents très violents qui eurent lieu dans le diocèse de Reims. *Histoire du livre des Réflexions morales*, t. VI, § LXII, p. 24-86. L'auteur défend les droits du clergé du second ordre dans les affaires de l'Église et la liberté des écoles au sujet des opinions théologiques et spécialement des « fables ultramontaines »; Legros reprit cette thèse dans le *Mémoire sur les droits du second ordre*, in-12, s. l., 1718. — *Dénonciation des erreurs enseignées dans le nouveau séminaire des jésuites de Reims*, 1718. — *Mémoire sur l'appel au futur concile*, in-12, s. l., 1718; Legros veut prouver que l'appel est légitime et parfois nécessaire, or l'appel présent de la bulle est tout à fait dans le second cas. — *Lettres à M. l'évêque de Soissons sur les promesses faites à l'Église*, écrites du 31 juillet 1723 au 24 juin 1724 et réimprimées à Amsterdam en 1738. Dans ces lettres, Legros prétend que des vérités très importantes peuvent être méconnues et même combattues par le plus grand nombre et placées même parmi les erreurs condamnées *(Première lettre* du 31 juillet 1723); par suite, le plus grand nombre, même uni au chef de l'Église, peut errer *(Seconde lettre* du 1er septembre 1723); aussi l'acceptation de la Constitution par le plus grand nombre n'apporte aucune preuve en sa faveur *(Troisième lettre* du 22 juin 1724). — *Entretien du prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile sur la part que les laïcs doivent prendre à l'affaire de la Constitution et de l'appel qui en a été interjeté*, in-12, s. l., 1724. Cet écrit, réimprimé plusieurs fois et, en particulier, dans un *Recueil de divers ouvrages pour l'instruction et la consolation des fidèles*, in-12, Utrecht, 1740, a pour but d'encourager les fidèles à examiner et à discuter la constitution *Unigenitus* et elle conduit logiquement au libre examen des décisions de l'Église. Sur le même sujet, on attribue à Legros un *Entretien d'un ecclésiastique et d'un laïc au sujet de la Constitution*, in-8°, Utrecht, 1737. — *Méditations sur la concorde des Évangiles*, 3 vol. in-12, Paris, 1730; ce sont des instructions données aux fidèles. — *Dogma Ecclesiæ circa usuram seu De redditibus utriusque redimibilibus*, in-4°, 1730; ce travail fut composé en Hollande avec la collaboration de Nicolas Petitpied, qui, disent les *Nouvelles ecclésiastiques*, rédigea « la partie qui regarde le sentiment des Pères et le droit canonique. » Petitpied a résumé lui-même les idées essentielles dans les *Lettres touchant la matière de l'usure par rapport aux contrats de rentes rachetables des deux côtés*, in-12, Lille, 1731. — *Discours sur les miracles de M. de Pâris*, dont le premier, daté de juillet 1733, comprend deux parties et le second n'a qu'une seule partie. Ces trois pièces ont été publiées séparément à la tête des trois volumes contenant *Le recueil des miracles opérés au tombeau du saint diacre*; une deuxième partie devait réfuter les objections faites

au surnaturel et un troisième discours devait montrer les conséquences naturelles des miracles opérés au cimetière de Saint-Médard, mais rien de cela n'a paru. Legros publia aussi quelques *Lettres sur les convulsions* qui furent durement appréciées par les jansénistes, et, en 1742, il publia encore une *Réponse à l'écrit intitulé : Réclamation des défenseurs légitimes des convulsions et des secours*, et une autre *Lettre à un de ses amis au sujet de l'œuvre des convulsions*, 8 janvier 1734. — *Discours sur les « Nouvelles ecclésiastiques »*, 7 avril 1735. Dans cet écrit se trouvent des attaques très violentes à l'endroit de la bulle *Unigenitus* qui est « un décret monstrueux » contre des gens dont Legros vante « la simplicité, la douceur, la patience», à l'endroit de l'épiscopat« avili et élevé à des sources empoisonnées. » Imprimé d'abord séparément, ensuite à la tête des *Nouvelles ecclésiastiques* (édition de Hollande) et enfin en tête du *Recueil des discours de chaque année*, imprimé de nouveau en 1748, ce discours fut comblé d'éloges par l'évêque de Senez, qui écrivit à l'auteur le 20 février 1736, *Lettre* 854, t. v, p. 312-315, et le félicita en particulier d'avoir tracé le portrait vrai de l'appelant; d'ailleurs Legros compléta son travail dans une *Lettre à l'auteur de l'écrit intitulé : Système du mélange confondu* ou *Suite de ce discours*, in-4°, s. l., 1737. — *Méditations sur l'Épître aux Romains*, 2 vol. in-12, Paris, 1735. — *Éclaircissement dogmatique et historique sur la contrition*, inséré dans le premier volume des *Mémoires de Lancelot pour servir à l'histoire de M. de Saint-Cyran*, in-12, Cologne, 1738. — *La sainte Bible*, traduite sur les textes originaux avec les différences de la Vulgate, in-8°, Cologne, 1739. — *Lettres théologiques sur l'usure contre le Traité des prêts de commerce*, in-12, Cologne, 1740. Ces lettres, au nombre de vingt-six, valurent à leur auteur les félicitations de l'évêque d'Auxerre, Caylus. *Lettre* du 9 mars 1740. — *Très humbles et très respectueuses remontrances des fidèles qui sont vexés par divers ecclésiastiques au sujet de la constitution* UNIGENITUS, *adressées à Nosseigneurs les évêques de France*, in-12, Cologne, 1741. C'est une réédition d'un écrit paru en 1738 et dont parlent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 décembre 1738, p. 196, et du 26 décembre 1740, p. 207-208; on y fait l'apologie des appelants qui ne sont ni des hérétiques, ni des schismatiques, ni des excommuniés, ni des hommes opiniâtres ou perturbateurs de l'ordre public, mais qui défendent la vérité compromise par la Constitution. — *Défense de la vérité et de l'innocence outragées dans la lettre pastorale de Mgr de Charancé, évêque de Montpellier, en date du 24 septembre 1740*, in-4°, Utrecht, 1744. Le sieur Bonnery, curé de Lansaignes, diocèse de Montpellier, était mort et on trouva dans ses papiers un écrit qui contenait des secrets intimes sur le jansénisme. L'évêque prit occasion de ce fait pour inspirer à ses diocésains une horreur profonde pour cette hérésie. Legros attaqua cette instruction et s'appliqua à montrer que Jansénius n'a rien innové dans la foi et que son système est d'accord avec le thomisme. — *Méditations sur les six premières Épîtres canoniques de saint Jacques, saint Pierre, et saint Jean*, 6 vol. in-12, Paris, 1754. — *Explication de l'Apocalypse* qui ne fut pas imprimée, mais dont des copies se répandirent. — Un *Traité de l'Église*, en latin, qui circula en copies; c'est un cours de théologie, dicté par Legros aux élèves du séminaire d'Amersfoort, et que les *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 février 1753, p. 24, souhaitent de voir « traduire de bonne main et imprimer en français, pour être utile à tout le monde. » — *Motifs invincibles d'attachement à l'Église romaine pour les catholiques et de réunion pour les prétendus réformés*. C'est une petite brochure imprimée à Tours avec l'approbation de M. de Rastignac, et qui avait été composée par Legros à Reims pour des protestants qui y étaient prisonniers de guerre. — On cite encore de Legros un *Abrégé chronologique des principaux événements qui ont précédé et suivi la constitution* UNIGENITUS, *avec les cent-une propositions du P. Quesnel, mises en parallèle avec l'Écriture et la tradition*, in-32, Utrecht, 1730, et in-12, 1732, et un *Catéchisme historique et dogmatique (Suite du)*, in-12, Utrecht, 1751. — Les *Nouvelles ecclésiastiques*, *loc. cit.*, ajoutent que Legros, durant son séjour à Utrecht, veilla à l'édition de bons livres : *La vérité des miracles démontrée* de M. de Montgeron; les trois vol. in-4° des *Œuvres de M. de Montpellier*, les *Mémoires de Port-Royal* de MM. Fontaine, du Fossé et Lancelot; *La vérité rendue sensible*, édit. de 1742. — Parmi les papiers de Legros, on trouva une *Relation en forme de journal de son voyage à Rome en 1725 et 1726* dans laquelle, écrivent les *Nouvelles ecclésiastiques*, *loc. cit.*, il y a « des anecdotes curieuses et, en particulier, des preuves certaines de la falsification du décret du concile romain sur la Constitution. »

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 648-649; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 448-449; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 113-114; *Nouvelles ecclésiastiques* des 20 janvier et 6 février 1753, p. 17-24, donnent une notice biographique et la liste de ses ouvrages; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Gros*, t. VI *b*, p. 396-397.

J CARREYRE.

LEHEN (Édouard de), né à Saint-Malo en 1807, admis au noviciat des jésuites en 1834, maître des novices à Issenheim, acquit un renom durable par ses divers traités d'ascétisme : *Instructions sur les scrupules*, Vannes, 1850; *Méthodes pour l'oraison*, Paris, 1852; *La voie de la paix intérieure*, Paris, 1855, nombreuses éditions et traductions. — Il convient de rappeler aussi ses *Institutiones logicæ*, Paris, 1855, souvent rééditées. Le P. de Lehen mourut à Angers, le 12 décembre 1867.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1666; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1419.

P. BERNARD.

LEHMKUHL Augustin, un de nos plus éminents moralistes contemporains et des plus appréciés, né à Hagen, en Westphalie le 23 septembre 1834, entré au noviciat des jésuites de la province d'Allemagne le 15 octobre 1853, témoigna dès le début un goût prononcé pour les études sociologiques et morales. Ses premiers articles dans les *Stimmen* sur le droit de propriété dans l'Église et la nouvelle législation prussienne, sur le droit des évêques et la mission canonique, sur l'obéissance aux lois de l'État, sur la liberté de conscience et la liberté des cultes, furent aussitôt très remarqués. Son infatigable activité se porta successivement sur toutes les questions d'ordre social qui mettaient aux prises le travail et le capital, les ouvriers et les patrons. Bien des revendications de la classe ouvrière trouvèrent en lui un ardent défenseur dans les congrès et les revues, en même temps qu'il publiait ou rééditait des ouvrages de piété, comme le *Mois du Cœur de Jésus*, plusieurs fois réimprimé, le *Manuale sacerdotum* universellement connu, et qu'il apportait sa collaboration au *Kirchenlexicon* de Hergenröther et Kaulen, au *Pastor Bonus*, à la *Theologische prakt. Quartalschrift*, à la *Zeitschrift für kath. Theologie*, etc.

Il préparait entre temps, au castel de Blijenbeck, en Hollande, son grand ouvrage de théologie morale, bientôt répandu dans tous les centres d'études : *Theologia moralis*, 2 vol. in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1883, volum. I, *Continens theologiam moralem generalem et ex speciali theologia morali tractatus de virtutibus et officiis vitæ christianæ;* volum. II, *Continens theologiæ moralis specialis partem secundam seu tractatus de subsidiis vitæ christianæ*, où il s'attachait avec un soin égal à l'exposé et à l'explication des principes sui-

vant la doctrine de saint Thomas d'Aquin et de saint Alphonse de Liguori, ces deux grands maîtres, et au développement des applications pratiques dont la solution pouvait faciliter aux confesseurs l'exercice du saint ministère. Chaque année, de ces deux volumes compacts où aucune question théorique ou pratique ne semblait avoir été omise, une édition nouvelle, revue avec soin et enrichie de maints détails, vint attester les services rendus et étendre au loin la réputation de l'auteur. Le souci de tout dire et de tout expliquer, le système adopté de compléter les éditions successives sans les alléger ni les refondre entièrement, ont fini par donner à l'ouvrage un aspect touffu, quelque peu encombré parfois, qui en rend la lecture plutôt ardue; mais l'attention est bien récompensée de sa peine et dans cette mine inépuisable l'or est partout et les scories ne comptent plus. Une doctrine sûre, nullement portée aux hardiesses ni aux aventures, nettement orientée vers la pratique, un enseignement substantiel, complet, atteignant tous les détails, telles sont les caractéristiques d'une œuvre qui a eu le plus vaste et le plus légitime succès et dont une refonte, mise en harmonie avec le nouveau droit canonique, serait, de même que les *Casus conscientiæ ad usum confessariorum compositi et soluti*, Fribourg-en-Brisgau, 2 vol. in-8°, aussi utile que bien accueillie de tous les prêtres et professeurs qui se sont formés à cette école. Le P. Aug. Lehmkuhl est mort à Valkenburg, en Hollande, en 1918, laissant la réputation d'un infatigable travailleur, d'un parfait religieux et d'un moraliste accompli.

P. Bernard.

LEIBNIZ Gottfried-Wilhelm (1646-1716), philosophe et théologien allemand. — I. Vie. — II. Principales publications (col. 174). — III. Le système philosophique et théologique (col. 175).

I. Vie. — Né à Leipzig d'une famille protestante, Leibniz perdit à l'âge de six ans son père qui avait été jurisconsulte et professeur de morale à l'université de cette ville. Dès l'âge de huit ans il eut accès à la bibliothèque paternelle. Il y apprit, en véritable autodidacte, le latin et le grec et lut des ouvrages d'histoire, de droit, de philosophie et de controverses religieuses. Ces lectures variées élargirent son esprit et lui donnèrent l'intuition d'une logique nouvelle qui éviterait tous ces malentendus qui séparent les esprits. L'élaboration de cette logique perfectionnée l'a préoccupé toute sa vie.

En 1661, il entra à l'Université de Leipzig où il s'initia d'abord à la philosophie ancienne et à la scolastique, puis à la doctrine des « novateurs », Bacon, Gassendi, Hobbes, Galilée, Descartes. Nous le rencontrons ensuite à Iéna où il fut disciple et admirateur du mathématicien et philosophe pythagorisant Erhard Weigel. Mais c'est vers le droit que se portaient, en attendant, ses préoccupations. Il conquit le grade de docteur à l'Université d'Altorf près de Nuremberg.

En 1667, il entra dans les services de l'Électeur de Mayence et devint conseiller à la Cour souveraine de justice où il prit contact avec les affaires politiques. De 1672 à 1676, Leibniz séjourna à Paris. Ce fut, pour sa formation intellectuelle, une période des plus fécondes, grâce surtout aux relations multiples qu'il y entretint avec les plus grands hommes de l'époque. Les mathématiques retenaient avant tout son attention. Mais, de son propre aveu, il s'y appliquait « seulement pour la perfection de son esprit et pour apprendre l'art d'invention et de démontrer », alors que « ses méditations principales étaient sur la théologie. » Klopp, t. IV, p. 454. Aussi le vit-on entretenir des relations avec le P. Malebranche, avec des jésuites, des jansénistes; son admiration pour Pascal le rapprocha du groupe de Port-Royal. Il quitta Paris, en 1676, pour se rendre à Hanovre, où Jean-Frédéric, duc de Brunswick et de Hanovre, venait de lui offrir le poste de conseiller et bibliothécaire. Son chemin le conduisit par Londres et par Amsterdam où il eut plusieurs entrevues avec Spinoza.

C'est à Hanovre que se déroule la seconde période de sa vie, caractérisée particulièrement par son action politique et religieuse. C'était l'époque où les tentatives de pacification religieuse étaient à l'ordre du jour. La cour de Hanovre y prit une part active sous la direction du duc Jean-Frédéric, converti lui-même au catholicisme. Leibniz ne devait pas tarder à devenir l'âme de ce mouvement. Pendant des années, il consacra ainsi toutes ses forces à la réunion des Églises catholique et protestante et à l'union des diverses sectes protestantes entre elles, efforts qu'il devait finalement voir échouer. Pour la paix européenne, comme pour la paix religieuse, ses préoccupations s'inspiraient des principes de son système philosophique qui tendait vers l'harmonie universelle. Chargé d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick-Lunebourg, il fut obligé de parcourir les bibliothèques d'Allemagne et d'Italie. Ce travail le détourna à son grand regret de ses méditations philosophiques. Ce n'est qu'après le retour de ses voyages qu'il commença à mettre par écrit les principaux éléments de son système. Dans les dernières années de sa vie il perdit l'appui de ses protecteurs. Il mourut en 1716 à Hanovre.

II. Principales publications philosophiques et théologiques. — On possède de Leibniz un nombre considérable d'écrits sur les matières les plus diverses. Nous ne signalons ici que ceux qui peuvent servir à faire connaître sa pensée philosophique et théologique. Aucun ne se présente comme l'exposé complet d'un système. Et cependant ils donnent l'impression de se rattacher à une vue totale de l'univers dont la rigueur scientifique et philosophique amènerait d'elle-même, dans la pensée de l'auteur, la réfutation des systèmes précédents. Partout on sent cette sécurité d'un esprit en possession d'une explication synthétique des choses et victorieuse de toutes les difficultés. Mais c'est à l'interprète qu'est abandonné le soin d'aller à la recherche de la synthèse et de la recomposer, pour ainsi dire, par la force de sa propre pensée.

C'est de quoi il faut tenir compte si l'on veut dégager de l'œuvre leibnizienne ce qui peut intéresser en particulier le théologien. Il faut se placer au centre même de son système pour voir les problèmes qu'il discute dans leur vraie perspective.

Le trait le plus caractéristique de sa pensée, c'est l'idée d'une harmonie universelle où toutes les divergences de vues arriveraient à se concilier. Elle se manifeste dans tous ses écrits. Partout, on découvre la tendance à une conciliation de la théologie révélée avec la théologie rationnelle, de la science avec la philosophie, de la philosophie ancienne avec la nouvelle. Et l'on assiste à un effort fait par le philosophe pour mettre à l'abri de toute attaque scientifique et philosophique Dieu et l'âme, les deux piliers de toute religion.

On le voit déjà dans les écrits qui datent de son séjour à Mayence : la *Confessio naturæ contra atheistas* (1668), où il défend la religion chrétienne contre les attaques des athées et la *Defensio Trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani* (1669), dans laquelle il prend la défense du dogme chrétien contre les sociniens.

Ce même effort s'accentue davantage dans ses écrits ultérieurs où, à partir de 1696 surtout, il présente, tout d'abord sous forme de simples esquisses, les idées fondamentales de sa métaphysique. Il faut voir à ce sujet son *Discours de métaphysique* (1686), une *Lettre à Arnauld* (1690), puis le *Système nouveau de la nature et*

de la communication des substances (1693), ainsi que le *De primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ* (1694). Le double aspect théologique et physique de sa conception du monde est très bien mis en relief, le premier dans le *De rerum originatione radicali* (1697), où se trouve déjà esquissé le problème développé plus tard dans sa théodicée, le second, dans l'étude intitulée : *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (1698).

Dans d'autres écrits qui se placent surtout entre les années 1700 et 1710, Leibniz s'attache à exposer sa notion de l'âme qui occupe une place centrale dans son système. Il insiste en particulier sur l'individualité de celle-ci dans ses *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, et dans sa lettre à Hanschius : *De philosophia platonica seu de enthusiasmo platonico* (1707). Voir aussi *Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques* (1705); *Commentatio de anima brutorum* (1710) et la lettre à Wagner : *De vi activa corporis, de anima, de anima brutorum* (1710).

L'âme en tant qu'intelligente fait l'objet des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, terminés en 1704, mais publiés seulement bien plus tard, où l'auteur touche aux discussions de son temps sur les rapports de la raison et de la foi et sur l'usage de la raison en théologie. Les *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) furent rédigés à la demande formelle de la reine de Prusse pour répondre aux objections de Bayle et justifier contre lui les prérogatives divines. C'est le plus populaire des écrits de Leibniz. Il est précédé d'une dissertation sur la *Conformité de la foi et de la raison*. Voir aussi les *Adnotationes in librum de origine mali* et la *Causa Dei adserta per justitiam ejus, cum cæteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam*.

Plus encore que les précédentes, les dernières publications présentent l'exposé sommaire de son système. Ce sont l'*Examen des principes du P. Malebranche* (1711), la *Monadologie* surtout (1714), et les *Principes de la nature et de la grâce* (1714).

Mais les écrits publiés par Leibniz lui-même sont loin de nous livrer toute sa pensée. Il nous avertit du reste que celui qui ne le connaîtrait que par ses écrits ne le connaîtrait pas. Et il cite quelque part comme exemple sa théodicée, dont il dit qu'elle ne suffit pas pour donner le corps entier de son système; mais, ajoute-t-il,« en y joignant ce que j'ai mis en divers journaux, c'est-à-dire de Leipsig, de Paris, de M. Bayle et de M. U. Basnage, il n'en manquera pas beaucoup, au moins quant aux principes. » Ses lettres et réflexions inédites doivent surtout être consultées. Une partie en est déjà publiée. Dès lors son système se présente sous un aspect assez différent de celui que laissaient soupçonner les ouvrages édités de son vivant. Au point de vue théologique on a intérêt à consulter surtout ses lettres au landgrave Ernest de Hessen-Rheinfels, à Arnauld et au P. Des Bosses, puis la correspondance immense qui a trait à l'union des Églises. (Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, t. I et II). Mais une séparation nette entre ce qui est d'un intérêt théologique et ce qui ne l'est pas est, ici encore, moins possible que pour ses autres écrits.

III. Le système philosophique et théologique. — Il convient de l'étudier dans son point de départ, et son application tant à la religion naturelle qu'aux religions révélées.

I. POINT DE DÉPART. — 1° *Idée générale du système.* — Chercher dans les écrits de Leibniz l'organisme de sa pensée, reconstruire en quelque sorte son système philosophique, telle doit être la première tâche de quiconque veut interpréter sa doctrine théologique. Tous les essais de reconstruction n'ont pas été également heureux, et c'est pourquoi la pensée de Leibniz a été souvent mal comprise.

L'interprétation traditionnelle avait cru trouver dans la physique, conçue comme une puissante réaction dynamiste contre la physique cartésienne, l'idée fondamentale de Leibniz. Plus récemment certains critiques ont cru pouvoir faire sortir le système tout entier de la logique (Couturat, Russell). D'autres ont voulu voir le fondement de son système dans ses théories scientifiques (Cassirer). Ces interprétations ont été ébranlées à leur tour par les travaux de J. Baruzi qui, en s'appuyant surtout sur de nombreux inédits, a mis en évidence l'aspect foncièrement religieux et mystique du leibnizianisme, sans toutefois faire suffisamment ressortir l'unité de la base sur laquelle repose tout l'édifice. Nous nous appliquerons à le compléter sur ce point.

Il ne peut guère échapper au lecteur attentif du philosophe que c'est à l'augustinisme que sont empruntés les grands principes du système. Tout l'effort de Leibniz tend à nous montrer d'une part un univers qui nous révèle Dieu et nous invite à nous tourner vers lui, « rien ne nous saurait mieux marquer les perfections divines que les beautés admirables qui se trouvent dans ses ouvrages », Extrait du *Journal anglais de William Penn, Inédits*, Théologie, v, 3, dans Baruzi, p. 332 sq — et d'autre part un Dieu qui « n'a créé les créatures raisonnables, en vue de nulle autre fin que de les faire servir de miroir à son infinie harmonie. » Extrait d'un *Plan de création d'une société des arts et des sciences en Allemagne*, dans Baruzi, p. 372. Seulement cette conception demandait à être adaptée aux connaissances scientifiques de l'époque. Or, ces beautés venaient d'être mises sous un jour tout nouveau grâce aux « découvertes merveilleuses » qu'on avait faites dans la nature, autant de « nouvelles lumières, nous fait observer Leibniz, par lesquelles la Providence a enrichi notre siècle. » *Ibid.* « Le théâtre du monde matériel, dit-il encore, nous dévoile de plus en plus... la beauté de sa construction, depuis que les systèmes du macrocosme et du microcosme ont commencé, par les inventions des modernes, à se découvrir. » *Causa Dei*, n. 143.

Comment ne pas être enthousiasmé par cette vue nouvelle du monde, lequel apparaissait, au terme des belles découvertes des Kepler et des Galilée, comme une immense machine, dont on pouvait désormais comprendre l'agencement et le fonctionnement harmonieux dans toutes ses parties. De plus, cette harmonie était susceptible d'une traduction en langage mathématique! Cependant, si cette vision grandiose de l'univers fascinait Leibniz dès sa jeunesse, le caractère purement mécaniste de cette nouvelle explication du monde provoqua sa critique.

C'était à ses yeux ne pas avoir une idée assez haute de la majesté de la nature et, fait incomparablement plus grave, c'était détruire la métaphysique, renverser la théologie et la morale. Pour parer à ce danger il oppose à cette vue trop étroite une façon plus pénétrante et plus compréhensive de concevoir l'harmonie dans l'univers. « Il n'y a rien de si beau ni de si satisfaisant, écrit-il à un ami, que d'avoir une véritable connaissance du système de l'univers, non seulement à l'égard des corps, mais encore à l'égard des substances en général, et surtout à l'égard de la nature divine, et celle de notre âme et de même des âmes en général. »

Cette nouvelle conception du monde qu'il rêvait, loin de menacer les bases de la religion, faisait mieux ressortir la sagesse et la bonté divines. La science n'avait d'ailleurs rien à y perdre; bien au contraire, en élargissant ainsi son horizon par la considération de la sagesse divine, elle vérifierait les lois de la nature déjà connues, elle ferait de plus précieuses découvertes. Voir les belles discussions de Leibniz avec Clarke et les newtoniens.

C'est à cela que se ramène pour lui la philosophie dont le but théorique est de considérer la sagesse divine dans l'ordre des choses et le but pratique de nourrir la piété et de nous élever à Dieu.

2° *La réforme de la métaphysique.* — Il est vrai que l'élaboration de ce système réclamait une réforme de la métaphysique.

Il s'agissait d'adapter celle-ci aux nouvelles découvertes de telle façon que les intentions de Dieu dans la création du monde ne fussent pas déjouées, et il fallait lui donner, autant que possible, une valeur démonstrative en la ramenant à des éléments tout à fait rigoureux à la façon de la géométrie. Nous touchons ici à l'origine de la célèbre théorie des monades. Car comment l'univers peut-il remplir son but qui est de révéler Dieu, sans des centres de convergence qui réunissent en eux tous ces rayons des perfections divines et sans des miroirs qui les réfléchissent ? Et la belle découverte de Copernic n'avait-elle pas précisément montré l'importance capitale des « points de perspective ? » Dès lors toute substance simple doit être conçue comme un miroir vivant, une âme, centre de force, douée d'une double faculté représentative et appétitive et qui va « confusément à l'infini, au tout. » *Monadologie*, § 60. Elle est une unité (μόναϛ) un point métaphysique, simple, indestructible. Mais sa simplicité « n'empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble » en elle. « C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 2.

Il est facile de se rendre compte de l'importance de la monadologie pour la solution du problème de l'infini.

Ce que les nouvelles découvertes scientifiques offraient de plus impressionnant, c'était l'infini en grandeur et l'infini en petitesse qu'une étude plus exacte du monde venait de révéler. On connaît les méditations de Pascal sur les deux infinis. Cette notion de l'infini traverse toute l'œuvre de Leibniz. Il estime que l'univers affecte partout l'infini pour mieux marquer la perfection de son auteur. Aussi, selon lui, l'esprit, loin de se perdre entre les deux infinis, est-il bien plutôt fait pour connaître l'infini, bien que d'une façon imparfaite. « Ce que M. Pascal dit de la double infinité qui nous environne en augmentant et en diminuant... ... n'est qu'une entrée dans mon système. Que n'aurait-il pas dit avec cette force d'éloquence qu'il possédait s'il était venu plus avant, s'il avait su que toute la matière est organique partout et que sa portion, quelque petite qu'on la prenne, contient représentativement, en vertu de la diminution actuelle à l'infini qu'elle enferme, l'augmentation actuelle à l'infini qui est hors d'elle dans l'univers, c'est-à-dire que chaque portion contient d'une infinité de façons un miroir vivant exprimant tout l'univers infini qui existe avec elle, en sorte qu'un assez grand esprit, armé d'une vue assez perçante, pourrait voir ici tout ce qui est partout. » *Inédits*, Théologie, xx, reproduit dans Baruzi, p. 299 sq.

Il faut en dire autant de l'infini dans la succession. Toute monade est ainsi faite qu'elle exprime l'infini successif de l'univers de telle façon qu'on pourrait lire dans l'état présent d'une âme « tout le passé et même tout l'avenir infiniment infini, puisque chaque moment contient une infinité de choses dont chacune en enveloppe une infinité, et qu'il y a une infinité de moments dans chaque heure ou autre partie du temps, et une infinité d'heures, d'années, de siècles, d'éons dans toute l'éternité future. » *Inédits*, Théologie, xx, dans Baruzi, p. 300. D'où il suit qu'on « pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 13.

On remarquera que les monades exercent leur fonction représentative en vertu de leur propre nature, sans recevoir aucune influence du dehors, excepté « celle de Dieu qui les fait subsister. » Lettre à Foucher, dans Foucher de Careil, *Lettres inédites*, p. 124. Sans que notre regard puisse embrasser l'infini nous pouvons le connaître. De même qu'en mathématiques le procédé d'intégration, que Leibniz avait découvert, permet de retrouver la formule d'une courbe, lorsqu'on en connaît une portion infiniment petite, ainsi nous pouvons connaître l'univers grâce à la monade qui l'intègre en elle.

Les monades perçoivent l'univers infini; mais il n'y a que les perceptions distinctes qui soient de véritables connaissances. « Comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a perception qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perceptions distinctes. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 13. Dieu seul a une connaissance distincte de tout, car il en est la source. On a fort bien dit, remarque Leibniz, « qu'il est comme centre partout, mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre. » Quant aux monades créées, en vertu des degrés infinis que comportent les perceptions distinctes, elles se présentent comme une immense continuité hiérarchique. dont la perfection va décroissant. Et c'est une nouvelle infinité qu'on rencontre ici : multitude infinie de substances simples ou de centres de perspective.

« Comme une ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que, par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade... » *Monadologie*, § 57.

Ainsi la métaphysique de Leibniz repose sur les notions de l'infini et de la monade. « Mes méditations fondamentales, a-t-il pu dire, roulent sur deux choses, savoir sur l'unité et sur l'infini. » *Lettre à l'électrice Sophie*, dans Klopp, t. viii, p. 15.

3° *Le Règne de la nature et le Règne de la grâce.* — Centres de force, pour maintenir par leur propre activité l'harmonie dans l'univers, les monades ont pour but dernier d'exprimer Dieu et l'univers grâce à leur faculté perceptive, de contribuer à la perfection du monde et de tendre vers Dieu grâce à leur faculté appétitive.

Ici une distinction fondamentale s'impose selon que les monades sont douées ou non d'esprit. « Toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'étant que d'exprimer Dieu et l'univers... il n'y a pas lieu de douter que les substances qui l'expriment avec connaissance de ce qu'elles font et qui sont capables de connaître des grandes vérités à l'égard de Dieu et de l'univers, ne l'expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes ou incapables de connaître des vérités ou tout à fait destituées de sentiment et de connaissance; et la différence entre les substances intelligentes et celles qui ne le sont point est aussi grande que celle qu'il y a entre le miroir et celui qui voit. » *Discours de métaphysique*, § xxxv. C'est que tout esprit est une certaine image de l'essence divine et de toutes les idées qui y sont comprises. En conséquence, les esprits « sont quasi de sa race ou comme enfants de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connaissance à l'imitation de la nature divine. » *Ibid.*, § xxxvi. « Ils imitent dans leur dépar-

tement et dans leur petit monde où il leur est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand. » Ainsi « tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrent en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la « Cité de Dieu. » Ils constituent ce que Leibniz appelle le « règne de la grâce » qui, comme tel, se superpose au « règne de la nature » formé par les êtres non spirituels.

Il y a entre les deux règnes une profonde différence. Dans le règne de la nature, Dieu se révèle comme architecte; il dispose des substances « comme un ingénieur manie ses machines. » Dans le règne de la grâce, par contre, Dieu se révèle « comme monarque; il gouverne les esprits comme un prince gouverne ses sujets et même comme un père a soin de ses enfants. » *Système nouveau de la nature*, dans Dutens, t. II, p. 49 sq. Là tout obéit aux lois physiques dictées par la puissance et la sagesse divines; ici ce sont les lois spirituelles de la justice et de la bonté qui s'exercent. Ce qui, dans le règne de la nature, est simple tendance des êtres vers leur but, est amour éclairé dans le règne de la grâce. « Si le premier principe de l'existence du monde physique est le décret de lui donner le plus de perfection qu'il se peut, le premier dessein du monde moral ou de la Cité de Dieu, qui est la plus noble partie de l'univers, doit être d'y répandre le plus de félicité qu'il sera possible. » Car « la félicité est aux personnes ce que la perfection est aux êtres. » *Discours de métaphysique*, § XXXVI.

Mais si les deux règnes se distinguent, ils ne s'opposent pas l'un à l'autre; bien au contraire, la plus complète harmonie se manifeste entre eux. « On peut assurer véritablement que tout l'univers n'a été fait que pour contribuer à l'ornement et au bonheur de cette Cité de Dieu. C'est pourquoi tout est disposé en sorte que les lois de la force ou les lois purement matérielles conspirent dans tout l'univers à exécuter les lois de la justice ou de l'amour. *Lettre à Arnauld*, sept. 1687, dans Gerhardt, t. II, p. 124 sq.

De sorte qu'on peut dire que la « nature mène à la grâce et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant ». *Principes de la nature et de la grâce*, § 15. Toute la nature est pour ainsi dire au service des âmes « spirituelles ». « Les autres âmes doivent servir à celles qui ont quelque rapport avec la divinité, pour achever leur félicité, quoique, en même temps qu'elles servent à ces autres âmes, elles tendent aussi à une plus grande perfection. » *Miscellanea Leibniziana*, p. 229.

C'est donc dans le règne de la grâce, que se manifeste surtout la gloire de Dieu. « Cette nature si noble des esprits, en les rapprochant de la divinité autant qu'il est possible aux simples créatures », fait que « Dieu tire d'eux infiniment plus de gloire que du reste des êtres, ou plutôt les autres êtres ne donnent que la matière aux esprits pour le glorifier. » *Discours de métaphysique*, § XXXVI. Il n'y aurait pas de gloire de Dieu « si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits. » *Monadologie*, § 86.

4° *Le rôle de la raison.* — C'est donc à la raison que l'homme doit d'être membre de la « Cité de Dieu », à cette lumière céleste que Dieu lui a donnée afin qu'elle lui montre « comment il faut se conduire dans la vie et connaître et honorer son auteur... Il ne pouvait nous donner un présent plus excellent et plus céleste. » *Inédits*, Philosophie, III, 11, dans Baruzi, p. 352. « Quand on déclame contre la raison, comme font plusieurs bonnes gens, c'est une forte marque qu'on n'en est pas assez bien instruit. » Elle est la « voix naturelle de Dieu », une « connaissance de la vérité qui procède avec ordre » et qui ne nous trompe point. *Inédits*, sept. 1698, dans Baruzi, p. 348.

Il est vrai qu'il faut tenir compte chez l'homme de l'état de la nature corrompue où il se trouve à présent. Mais la lumière naturelle « nous est restée au milieu de la corruption. » *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 61. Voici du reste comment il faut entendre la dépravation de la nature humaine par le péché originel. « L'homme dans cet état de la nature corrompue a la disposition de n'être frappé aisément que par les sentiments confus des biens et des maux sensibles, jusqu'à ce qu'il se désabuse par l'expérience ou par l'instruction; au lieu que, dans un état plus sublime, il avait des sentiments plus distincts qui l'empêchaient de se borner aux sens et autres biens particuliers. Cependant il faut croire qu'il y avait encore dans cet état de la nature entière une vicissitude de pensées et que l'esprit ne pouvant pas être toujours bandé aux choses intelligibles, s'abaissait quelquefois pour jouir des objets sensuels, et ce fut dans cet état qu'il fut surpris par le péché. » *Lettre à un ami sur le péché originel*, dans Dutens, t. I, p. 27. Du reste il répugnait tant à Leibniz d'admettre une dépravation de la raison comme telle, qu'il concevait la propagation du péché originel comme une sorte de « traduction », mais « plus soutenable, dit-il, que celle d'Augustin. » Selon lui la transmission devait s'effectuer avant que l'âme sensitive ne fût élevée, par une opération de Dieu, au degré de la raison. *Causa Dei*, § 81. « Il est bien plus convenable à la justice divine de donner à l'âme déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam une nouvelle perfection qui est la raison, que de mettre une âme raisonnable par création ou autrement dans un corps où elle doive être corrompue moralement. » *Théodicée*, part. I, § 91.

La raison étant ainsi une lumière suffisante pour guider nos actions ordinaires et pour nous mener à la connaissance de Dieu et à la pratique des vertus... », elle est « le principe d'une religion universelle et parfaite qu'on peut appeler avec justice la Loi de la nature » et que Leibniz appellera volontiers « la religion catholique ». *Inédits*, Philosophie, VIII, dans Baruzi, p. 354 sq.

C'est cette religion naturelle que nous allons exposer maintenant sous son double aspect : rayonnement des perfections divines dans le monde et réflexion de ces mêmes perfections dans les âmes.

II. LA RELIGION NATURELLE. — 1° *L'harmonie universelle ou le rayonnement des perfections divines dans le monde.* — 1. *L'existence de Dieu.* — Leibniz se plaît à relever l'extrême facilité que nous avons à connaître l'existence de Dieu. Rien de surprenant en un système qui voit dans le monde une révélation des perfections divines et qui reconnaît à l'âme humaine une parenté avec Dieu. En conséquence, notre philosophe est d'avis que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons, les arguments *a priori* tout autant que les arguments *a posteriori*, à condition toutefois qu'on les perfectionne. *Nouveaux Essais*, l. IV, c. X, § 8.

C'est ainsi qu'on le voit reprendre l'argument ontologique auquel il reconnaît une véritable valeur démonstrative, mais qui, dans la forme sous laquelle les cartésiens le présentent, lui paraît imparfait. On suppose tacitement, dit-il, que Dieu ou l'Être par fait est possible, c'est-à-dire que son idée ne renferme aucune contradiction. « Si ce point était encore démontré comme il faut, on pourrait dire que l'existence de Dieu serait démontrée géométriquement *a priori*. » *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, du R. P. Lami*, dans Erdmann, p. 177. Du reste, selon Leibniz, il n'y a rien de plus facile que de démontrer la possibilité de l'idée de Dieu. Elle est l'idée d'un être qui enferme toutes les formes simples absolument prises. Or, il ne peut y

avoir aucune contradiction dans ce qui n'enferme aucune borne.

Parmi les arguments *a posteriori* c'est surtout celui de l'ordre du monde qu'il adopte de préférence. Il croit pouvoir lui donner tout à la fois une forme plus moderne et une force plus grande en l'adaptant à l'idée fondamentale de son système, savoir l'harmonie préétablie « qui fait que chaque substance simple, en vertu de sa nature, est pour ainsi dire une concentration et un miroir vivant de tout l'univers ». Dès lors il voit dans ce raisonnement « une des plus belles et des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu; puisqu'il n'y a que Dieu, c'est-à-dire la cause commune qui puisse faire cette harmonie des choses. » *Lettre à Clarke*, dans Erdmann, p. 773 *b*. On peut encore présenter le même argument sous une autre forme, en partant des monades qui ne sauraient agir l'une sur l'autre et qui s'accordent néanmoins comme si l'une agissait sur l'autre. Voir *Lettre à Arnauld*, dans Gerhardt, t. II, p. 115.

2. *La nature de Dieu.* — La même facilité se rencontre aussi, et pour les mêmes raisons, dans la connaissance de la nature de Dieu. « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes; il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes; il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont tout entières en Dieu. » Préface de la *Théodicée*. En conséquence, « il y a en Dieu la puissance qui est la source de tout; puis la connaissance qui contient le détail des idées, et enfin la volonté qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les monades créées... ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection. » *Monadologie*, § 48. « Cette substance simple primitive, dit-il encore, doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets; ainsi elle aura la puissance, la connaissance et la volonté parfaites; c'est-à-dire elle aura une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraine. Et comme la justice, prise généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 9. Ces attributs divins jouent un très grand rôle dans l'explication du monde chez Leibniz. Pour lui, non seulement « c'est sanctifier la philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu », *Lettre à M. Bayle sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature* (1687), dans Erdmann, p. 106, mais c'est apporter une solution aux graves problèmes qu'on discutait à l'époque et cela en « satisfaisant la raison sans choquer la foi. » A ses yeux on insistait trop exclusivement, dans d'autres systèmes, sur la toute-puissance divine sans tenir compte des autres attributs qui la règlent. « On a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu quand il s'agissait plutôt de faire voir sa bonté suprême; et on a employé un pouvoir despotique lorsqu'on devait concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse. » *Théodicée*, Préface.

Il importe donc de reprendre l'analyse de la nature de Dieu ou, ce qui revient au même, de l'activité divine, question si agitée du temps de Leibniz.

A la base des attributs divins on rencontre la force ou la puissance. Toute monade ou réalité substantielle est essentiellement force ou puissance. Seulement en Dieu la puissance est sans limites : il n'y a rien, dans le domaine du non-divin, qui puisse arrêter ou limiter son action. Puissance illimitée dans l'espace et dans le temps que les philosophes mathématiciens aimaient à exprimer par la formule suivante : Dieu est un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part. C'est en vertu de la toute-puissance divine qu'on peut dire que Dieu a fait le monde tout entier et sans en avoir emprunté la matière au dehors. Mais ceux qui ne voient dans le monde que la manifestation d'une toute-puissance, s'engagent dans les voies du panthéisme de Spinosa où les choses découlent de la nature divine suivant une nécessité toute géométrique et aveugle. Aussi ce que Spinoza et d'autres appellent Dieu « n'est rien que la nature aveugle de l'amas des choses matérielles qui agit selon les lois mathématiques suivant une nécessité absolue comme les atomes le font dans le système d'Épicure. » *Réflexions sur le livre de Hobbes*, dans Erdmann, p. 632. Autant dire que les choses existent sans Dieu, dont, en effet, on n'aurait point besoin selon cette conception, « puisque suivant cette nécessité tout existerait par sa propre essence aussi nécessairement qu'il faudrait que deux et trois fassent cinq. » *Ibid.* Aussi une pareille nécessité aveugle et absolue renverserait-elle forcément la piété et la morale.

Pour éviter ces conséquences, il suffit de concevoir le mode d'exercice de la puissance divine comme réglé par la sagesse ou l'entendement de Dieu qui est la région des possibilités ou essences et des vérités éternelles. Alors l'activité de Dieu apparaîtra comme comportant, non pas une nécessité absolue, mais une nécessité morale, selon laquelle « l'auteur du monde est libre bien qu'il fasse tout avec détermination. » *De rerum originatione radicali*, dans Erdmann, p. 148.

On a de la peine à concilier ces deux termes qui paraissent contradictoires, et l'explication que Leibniz donne de sa théorie n'est guère apte à lever la difficulté. « Comme tous les possibles, dit-il, ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauraient être produits et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde. On peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence; et que ceux qui, joints ensemble, produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite et par conséquent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux; autrement non seulement d'autres auraient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais, qui plus est, il ne serait pas content lui-même de son ouvrage, il s'en reprocherait l'imperfection, ce qui est contre la souveraine félicité de la nature divine. » *Théodicée*, part. II, § 201.

L'intervention de la sagesse divine à l'origine du monde s'aperçoit dans les lois métaphysiques qui se manifestent dans toute la nature et prévalent sur les lois purement géométriques de la matière.

Si les essences ou idées dépendent du seul entendement de Dieu, sa volonté intervient pour donner aux êtres leur existence actuelle. Elle est en quelque sorte subordonnée à la sagesse divine. Ici Leibniz s'attache surtout à écarter la conception occamiste et cartésienne, selon laquelle l'activité divine est conçue comme un pouvoir arbitraire. Selon lui, elle est, tout au contraire, déterminée par les lois de la sagesse, ce qui ne l'empêche pas d'être libre. Il faut distinguer entre ce que Dieu est libre de faire absolument et entre ce qu'il s'oblige à faire en vertu de résolutions déjà prises. « Il faut considérer en Dieu une certaine volonté

plus générale, plus compréhensive, qu'il a à l'égard de tout l'ordre de l'univers », et des volontés du particulier qui « ne diffèrent de la volonté du général que par un simple rapport et à peu près comme la situation d'une ville considérée d'un certain point de vue diffère de son plan géométral; car elles expriment toutes tout l'univers, comme chaque situation exprime la ville. » *Lettre au landgrave Ernest de Hesse*, 12 avril 1686.

D'où il résulte que « le monde n'est pas métaphysiquement nécessaire, de telle façon que le contraire renfermerait une contradiction logique; il est physiquement nécessaire ou déterminé, de sorte que le contraire implique une imperfection ou inconvenance morale. » *De rerum originatione radicali*, dans Erdmann, p. 148 *a*.

3. *La création.* — C'est ainsi que la causalité divine se répartit entre la puissance, la connaissance et la volonté de telle façon que la puissance est la perfection fondamentale et que la volonté se situe en dernier lieu. Mais il reste que Leibniz conçoit la causalité divine comme une création, comme une production du néant de cet univers ordonné.

On a reproché à Leibniz d'être retombé malgré lui dans un panthéisme spinoziste et d'avoir déguisé son vrai sentiment dans la *Théodicée*. Cela est sûrement inexact. Par contre on peut se demander, en face d'une terminologie néoplatonicienne qu'on rencontre dans la *Monadologie* et le *Discours de métaphysique* (émanation, fulguration), dans quelle mesure son concept de la création coïncide avec la doctrine chrétienne. Sans du reste prétendre expliquer « ce grand mystère dont dépend tout l'univers », *Discours de métaphysique*, § VI, Leibniz veut montrer que la création est rationnellement intelligible et en plein accord avec la science.

Cet univers qui émane par voie de création de Dieu, se présente comme une immense hiérarchie d'êtres, conformément à la loi de la continuité qui porte « que la nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit », loi qui se vérifie en mathématiques, en mécanique et en biologie. En vertu de cette loi, il faut admettre une « multitude incroyable » d'anges ou génies qui peuplent d'autres globes ou systèmes. *Nouv. essais*, l. III, c. VI, § 12; *Causa Dei*, § 57. Voir aussi *Lettre à un inconnu*, publiée par Guhrauer, t. I, appendice, p. 32 sq., reproduite dans Baruzi, p. 297 sq. Car rien n'empêche que les soleils ou la région au delà des soleils ne soient habitées par des créatures bienheureuses. *Causa Dei*, § 58. Ces êtres qui ont tous des corps organisés, voir *Lettres au P. Des Bosses*, dans Erdmann, p. 439 sq., ont une connaissance incomparablement plus intuitive que nous, « ils voient souvent d'un coup d'œil ce que nous ne trouvons qu'à force de conséquences; mais il faut avouer qu'il y a pour eux aussi une infinité de vérités qui leur sont cachées. » *Nouv. essais*, l. IV, c. XVII, § 16. C'est là à peu près tout ce que nous savons à ce sujet.

L'activité créatrice de Dieu se continue du reste dans son activité conservatrice et dans le concours que Dieu prête aux opérations des créatures.

4. *L'action divine extraordinaire : le miracle.* — Déterminé par les lois de sa sagesse à réaliser l'ordre le plus parfait, Dieu ne peut rien faire hors de l'ordre universel. « Ce qui passe pour extraordinaire ne l'est qu'à l'égard de quelque ordre particulier établi parmi les créatures. » Il faut donc dire que « les miracles sont aussi bien dans l'ordre que les opérations naturelles, qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont conformes à certaines maximes subalternes que nous appelons la nature des choses. » *Discours de métaphys.*, § VI et VII. Ici la conception de Leibniz se rencontre avec celle de Malebranche. Le miracle ne diffère du nature qu'en apparence et par rapport à nous, de telle sorte que nous appelons seulement miracle ce que nous observons rarement; il n'y a point de différence interne réelle entre le miracle et le naturel; au fond tout est également naturel ou également miraculeux. Voir *Théodicée*, part. III, § 249.

Les miracles et les concours extraordinaires de Dieu ont donc ceci de propre « qu'ils ne sauraient être prévus par le raisonnement d'aucun esprit créé, quelque éclairé qu'il soit, parce que la compréhension distincte de l'ordre général les surpasse tous : au lieu que tout ce qu'on appelle naturel dépend des maximes moins générales que les créatures peuvent comprendre. » *Disc. de métaph.*, § XVI. Tel est le sens qu'il faut donner à ce mot de Leibniz : « Je tiens, quand Dieu fait des miracles, que ce n'est pas pour soutenir les besoins de la nature, mais pour ceux de la grâce. » *Extrait* d'une lettre (nov. 1715), dans Gerhardt, t. VII, p. 352. Dieu donne donc tout simplement aux créatures intelligentes une connaissance plus parfaite de l'ordre général. Un passage de Leibniz, publié récemment par Couturat, *Opuscules et Fragments*, p. 154, confirme cette interprétation. Leibniz y fait voir que nos sciences expérimentales se développent grâce aux expériences. Mais en métaphysique, où l'expérience est impossible, le miracle la remplace; il est donc comme une « expérience » que Dieu fait par amour de nous « pour nous faire connaître les choses immatérielles éloignées. » Voir Baruzi, p. 284.

5. *L'activité divine et sa justification.* — L'optimisme métaphysique de Leibniz, qui découle tout naturellement de sa conception de l'activité divine, devait nécessairement se heurter aux imperfections et désordres de tout genre qui se manifestent dans la nature. Le problème qui se pose pour l'univers tout entier s'accentue dans le « règne de la grâce », où, en vertu de la plus grande perfection des substances qui le constituent, ce qui n'est que prédétermination dans le « règne de la nature » devient prédestination et ce qui, chez les créatures non-intelligentes, n'est que spontanéité devient liberté dans les substances intelligentes qui ont un véritable empire sur leurs actions. *Théodicée*, part. III, § 291. Ainsi Leibniz en arrivait à toucher aux graves controverses théologiques sur le péché, la grâce et la prédestination.

Les discussions étaient devenues plus vives depuis que Bayle était entré en lice et ne cessait de répéter aux théologiens les termes du problème : d'une part la notion de la perfection divine, de l'autre le péché; il s'agissait de concilier les deux données à l'aide de la seule raison, ou bien, si cela paraissait impossible, cesser de raisonner là-dessus et s'en tenir tout simplement à l'Écriture. Voir Jean Delvolve, *Essai sur Pierre Bayle*, Paris, 1906, p. 282 sq.

En face de ce dilemme, Leibniz entreprit la conciliation par la seule raison de ce que Bayle considérait comme inconciliable : d'où sa *théodicée* (θεοῦ δίκη) ou justification de Dieu. Il n'avait du reste pas à inventer une solution nouvelle; elle se trouvait toute prête dans les principes de son système.

Leibniz distingue entre le mal métaphysique, physique et moral. Le mal métaphysique — le terme est dû à Leibniz — n'est autre chose que « la limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent. » *Théodicée*, part. I, § 31. Il est donc inséparable de la condition de créature; car « Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu; il fallait donc qu'il y eût différents degrés dans la perfection des choses et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte. » *Théodicée*, *ibid.* Le mal est une privation de l'être alors que l'action de Dieu va au positif. Leibniz fait sien le vieil axiome : *malum cau-*

sum habet non efficientem, sed deficientem; donc Dieu ne l'a pas produit.

Le mal métaphysique est à la base de toutes les activités des créatures. Il explique pourquoi le concours de Dieu n'implique pas une imperfection de sa part. La perfection qui est dans l'action de la créature vient de Dieu, mais les limitations qui s'y trouvent sont une suite de la limitation originale et des limitations précédentes survenues dans la créature.

Pour ce qui concerne le mal physique et moral, la principale explication que Leibniz en donne consiste à dire qu'il n'est qu'en apparence, et cela en vertu du point de perspective où nous sommes placés et qui nous empêche de voir l'ensemble. Il déclare formellement qu'il nous est impossible de montrer en détail comment le mal est compatible avec le meilleur projet possible de l'univers. « Chaque fois que nous voyons dans les objets de l'univers quelque chose d'entier, nous sommes frappés de l'ordre qui y règne; mais lorsqu'on n'envisage que des lambeaux, il n'est pas étonnant que l'ordre n'y paraisse plus. Le système de nos planètes compose un tel ouvrage, parfait lorsqu'on le prend à part; chaque plante, chaque animal, chaque homme en fournit un, jusqu'à un certain point de perfection : on y reconnaît le merveilleux artifice de l'auteur; mais le genre humain, en tant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la cité de Dieu ou de la république des esprits. Elle a trop d'étendue pour nous, et nous en connaissons trop peu pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. » *Théodicée*, part. II, § 145.

On voit que c'est au fond la solution de saint Augustin, mais adaptée à la métaphysique leibnizienne, en particulier à la doctrine des monades qui expriment l'univers chacune à son point de vue, lequel donne toujours une perspective plus ou moins restreinte. Voir *Inédit* du 29 sept. 1698, dans Baruzi, p. 347.

Une autre explication du mal doit être cherchée dans la liberté humaine. Dieu, en donnant à l'homme l'intelligence, « le laisse faire en quelque sorte dans son petit département... Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison sans se faire voir. C'est là où le franc arbitre joue son jeu, et Dieu se joue pour ainsi dire de ces petits dieux... L'homme y fait merveille quelquefois... mais il fait aussi de grandes fautes. Dieu, par un art merveilleux, tourne tous les défauts de ces petits mondes au plus grand ornement de son grand monde. C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux dessins ne paraissent que confusion jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur *vrai point de vue*, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait; au contraire, elles augmentent l'admiration de sa sagesse qui fait servir le mal au plus grand bien. » *Théodicée*, part. II, § 147.

2° *La « gloire » de Dieu ou la réflexion des perfections divines dans les âmes.* — De la connaissance des perfections divines dans l'ordre du monde naît tout naturellement en nos âmes l'amour de Dieu. Si l'amour consiste à « trouver son plaisir dans la félicité d'autrui », il suffit d'envisager les perfections divines pour aimer Dieu par-dessus toutes choses. Voir *Théodicée*, Préface. Car, « plus nous comprenons que c'est non seulement la puissance et la sagesse de l'Être suprême, mais aussi sa bonté qui agit, plus nous nous échauffons de l'amour de Dieu, plus nous nous enflammons à imiter quelque peu sa divine bonté et sa parfaite justice. » *Causa Dei*, § 144.

Mais l'amour de Dieu n'est au fond rien autre chose que l'amour du bien public et de l'harmonie universelle. Si l'harmonie dans le monde est le « rayon direct » par où Dieu nous fait connaître ses perfections, l'amour qui en naît dans les âmes est le « rayon réfléchi » par où la créature réagit. C'est dans cette réaction que consiste ce que Leibniz appelle la « gloire de Dieu ». « Entre l'harmonie universelle et la gloire de Dieu il y a la même différence qu'entre corps et ombre, personne et image, *radio directo et reflexo*, en tant que ce que celle-là est dans la réalité, celle-ci l'est dans l'âme de ceux qui le connaissent. » Foucher de Careil, t. VII, p. 34.

Amour de Dieu, amour de l'harmonie universelle, gloire de Dieu sont donc pour Leibniz des notions identiques.

L'amour est dès lors proportionné à la lumière que nous avons reçue de Dieu et à la perfection de l'esprit. Et « les lumières nécessaires ne manqueront jamais à un esprit » qui cherche sa satisfaction dans le bien général, « Dieu ne refusant jamais sa grâce à ceux qui la cherchent de bon cœur. » *Mémoire pour les personnes éclairées*, dans Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits* de Leibniz, p. 278.

Cependant il dépend aussi de nos efforts personnels. Car « il est à nous de fortifier de jour en jour, ces grandes idées par les nouvelles lumières naturelles que Dieu nous a données exprès pour cela », lumières qui résultent des découvertes merveilleuses qu'on a faites dans la nature et qui nous en montrent de plus en plus la beauté... « Nous sommes des ingrats si nous ne profitons pas de ses bienfaits. » « Il est vrai que la religion et la piété ne dépendent point des sciences profondes, parce qu'elles doivent être à la portée des plus simples. Mais ceux à qui Dieu a donné le temps et les moyens de le mieux connaître et par conséquent de l'aimer d'un amour plus éclairé, ne doivent point en négliger les occasions, ni par conséquent l'étude de la nature. » « L'amour est fondé sur la connaissance de la beauté de l'objet aimé. Plus on connaît la nature et les vérités solides des sciences réelles qui sont autant de rayons de la perfection divine, plus on est capable d'aimer Dieu véritablement. » Extrait du *Journal anglais de William Penn*, *Inédits*, Théologie, v, 3, dans Baruzi, p. 332 sq. Le véritable amour de Dieu doit être un amour éclairé « dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. » *Théodicée*, Préface.

L'étude de la nature n'est cependant qu'une condition de l'amour; celui-ci consiste en ce que nous tâchons à nous conformer à l'ordre universel et à contribuer à sa réalisation par notre propre activité autant qu'il dépend de nous. On n'a pas oublié que l'âme humaine, dont part ce « rayon réfléchi » n'est pas seulement, comme toute monade, essentiellement active, mais douée de cette liberté qui la rend maîtresse de ses actes. Faite à l'image de Dieu, elle aussi trouve sa félicité suprême dans son activité.

Dès lors l'amour de Dieu consiste en ce que « chacun, selon la capacité de son entendement, saisisse et en retour réfléchisse sur d'autres la beauté de Dieu et l'universelle harmonie et ainsi promeuve et augmente, proportionnellement à son pouvoir, le rayonnement de cette beauté et de cette harmonie sur les hommes et les autres créatures. » Extrait d'un *Plan de création d'une Société des Arts et des Sciences*, en Allemagne, publié par Foucher de Careil, t. VII, traduit à nouveau par Baruzi, p. 368 sq., voir aussi *Lettre à Burnet* (1705), dans Dutens, t. I, p. 270; *Théodicée*, Préface.

« Comme aimer Dieu et aimer le bien public revient au même, l'amour suprême que nous portons à Dieu doit se manifester dans la charité que nous avons pour le prochain, et nous devons faire tous les efforts ima-

ginables pour contribuer en quelque chose au bien public. » *Fragment d'un dialogue*, Baruzi, p. 378 sq. « La pierre de touche de l'amour de Dieu est celle que saint Jean nous a donnée. Et lorsque je vois qu'on a une véritable ardeur pour procurer le bien général, on n'est pas loin de l'amour de Dieu. » *Inédit*, dans Baruzi, p. 340 sq. « Nous ne sommes pas nés pour nous-mêmes mais pour le bien de la société, comme les parties sont pour le tout, et nous ne nous devons considérer que comme des instruments de Dieu, mais des instruments vivants et libres, capables d'y concourir suivant notre choix. » Dans Gerhardt, t. VII, p. 104-108. Et pourtant, on ne peut aimer véritablement ni Dieu ni le prochain sans aussi s'aimer soi-même. Car aimer c'est « trouver son plaisir dans la félicité d'autrui. » *Lettre à Burnet, De l'amour de Dieu* (1697), dans Dutens, t. I, p. 29. Les quiétistes ont tort en admettant que l'amour de Dieu n'existe que dans un état de détachement absolu. Nous n'aimerions pas Dieu si nous ne nous aimions pas nous-mêmes. Et par ailleurs : « plus nous mettons de zèle et de sincérité à chercher le bien commun » ou, « ce qui revient au même », à procurer la gloire de Dieu, « mieux nous travaillons à l'œuvre de notre propre bonheur ». *Lettre à Burnet* (1699), dans Gerhardt, *Philos. Schriften*, t. III, p. 261; *Lettre au même, ibid.*, p. 302; *Lettre à Joh. Bern.* (1695), dans Gerhardt, *Math. Schriften*, t. III, p. 165.

Notre félicité est donc inséparable de l'amour de Dieu. Cependant elle ne consistera jamais — pas même dans la vision béatifique — et ne doit point consister « dans une pleine jouissance où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 18; *Nouveaux Essais*, l. II, c. XXI, § 36; voir aussi *Correspondance avec Arnauld* (1690), dans P. Janet, p. 690.

On peut dire que la morale tout entière repose sur la notion de l'amour. « La place d'autrui », nous fait remarquer Leibniz, la préoccupation de ne pas faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas qu'ils nous fissent, tel est « le vrai point de perspective... en morale. » *Inédits*, dans Baruzi, p. 363; *Nouveaux essais*, l. I, c. II, § 8.

L'amour est aussi l'essentiel de toute piété, de toute religion, ou plutôt, la religion ne se distingue pas de la morale, ou tout au plus par le culte que nous rendons à Dieu, en tant que nous mettons l'entendement et la volonté au service de la « gloire de Dieu ». Cela peut se faire de trois manières surtout, de même que nous pouvons « de trois manières aller au-devant d'un homme : avec des paroles bonnes, des pensées bonnes et des œuvres bonnes. » « A l'égard de Dieu ces choses se nomment d'abord louanges et sacrifices, puis espérance unie à la foi, et enfin bonnes œuvres ou obéissance ou charité efficace. » « D'où il suit que nous rendons culte à Dieu tantôt comme orateurs et prêtres, tantôt comme philosophes naturels, tantôt comme moralistes ou politiques. » Nous contribuons à la gloire de Dieu comme orateurs et prêtres, quand nous enflammons de l'amour divin les âmes par la parole et les cérémonies. « C'est une grande et sublime œuvre que d'étendre la gloire de Dieu et d'allumer en quelque sorte en chaque homme l'amour de ce Dieu. » Mais on peut aussi adorer Dieu en philosophe et étendre sa gloire. C'est le cas pour « ceux qui découvrent une nouvelle harmonie dans la nature et l'art, et qui font éprouver de façon sensible sa toute-puissance et sa sagesse. »

Et enfin nous adorons Dieu comme moralistes et politiques en tant que nous l'imitons, que nous modifions à sa suite et continuons son œuvre, que nous nous offrons comme instruments du bien universel. Extrait d'un *Plan de création d'une Société des Arts et des Sciences* en Allemagne, dans Foucher de Careil, t. VII, p. 37 sq.; reproduit en partie, en une nouvelle traduction, dans Baruzi, p. 369 sq.

III. LA RELIGION RÉVÉLÉE. — 1° *La révélation.* — « La raison est de sa nature une lumière suffisante » pour nous éclairer sur tout ce qui concerne nos rapports avec Dieu. Elle est à vrai dire « le principe d'une religion universelle et parfaite. » « Quand il n'y aurait ni révélation publique, ni Écriture, les hommes, suivant les lumières internes naturelles... ne laisseraient pas de parvenir à la vraie béatitude. » *Inédit*, daté du 29 sept. 1698, dans Baruzi, p. 347 sq.

Une révélation est-elle donc inutile ? Ce n'est pas l'avis de Leibniz. Pratiquement, les hommes usent mal de leur raison, et c'est pourquoi la révélation du Messie leur a été donnée. Il n'y a en cela rien de contraire à la raison. Tout au plus pourrait-on se demander si une pareille révélation a été nécessaire. Mais ce n'est pas à nous d'en juger. « Nous n'entendons pas toute la conduite de l'univers, Dieu peut avoir des raisons à nous inconnues et je ne vois rien qui l'empêche à faire naître dans le monde une espèce de république dont il soit le chef, pourvue de certains commandements ou lois positives outre celles de la charité que la raison naturelle nous dicte. » *Lettre* écrite en 1677 et reproduite par Baruzi, p. 169 sq.

Du reste, il n'y a dans les révélations aucun article fondamental autre que celui de l'amour de Dieu ou de l'obéissance filiale, qui appartient à la religion naturelle. Ce qui n'empêche que c'est un devoir pour tous ceux qui en ont le loisir de s'informer de la valeur des religions révélées.

La plus parfaite de toutes est sans contredit la religion chrétienne. Elle est l'expression la plus complète des vérités fondamentales de la « Cité de Dieu ». Jésus-Christ a « divinement bien » exprimé ces importantes vérités et « d'une manière si claire et si familière que les esprits les plus grossiers les ont conçues; aussi son Évangile a changé entièrement la face des choses humaines; il nous a donné à connaître le royaume des cieux ou cette parfaite république des esprits qui mérite le titre de Cité de Dieu, dont il nous a découvert les admirables lois, lui seul a fait voir combien Dieu nous aime et avec quelle exactitude il a pourvu à tout ce qui nous touche... que Dieu a plus d'égard à la moindre des âmes intelligentes qu'à toute la machine du monde..., etc. » *Discours de métaphysique*, § XXXVII; voir aussi Extrait du *Journal anglais* de William Penn, *Inédits*, Théologie, dans Baruzi, p. 332. Mais, afin de donner à la religion chrétienne toute la précision nécessaire, il faudrait lui appliquer l'art critique, ressuscité par la Providence et cultivé, d'après Leibniz, particulièrement en vue d'éclairer la religion chrétienne. *Lettres à Huet* (1679), dans Gerhardt, t. III, p. 15. Il convient, selon lui, de distinguer deux espèces de vérités théologiques : « les unes sont d'une certitude métaphysique et les autres d'une certitude morale. Les premières supposent des définitions, des axiomes et des théorèmes, pris de la véritable philosophie et de la théologie naturelle. Les secondes supposent en partie l'histoire et les faits et en partie l'interprétation des textes. Mais pour se bien servir de cette histoire et de ces textes et pour établir la vérité et l'antiquité des faits, la génuinité et la divinité de nos livres sacrés et même l'antiquité ecclésiastique et enfin d'établir le sens des textes, il faut encore avoir recours à la véritable philosophie et en partie à la jurisprudence naturelle. De sorte qu'il semble qu'un tel ouvrage demande non seulement l'histoire et la théologie ordinaire, mais encore la philosophie, la mathématique et la jurisprudence. » *Lettre à Burnet*, Gerhardt, t. III, p. 193.

En principe, les vérités qui sont nécessaires d'une nécessité logique ou métaphysique, c'est-à-dire dont l'opposé implique contradiction, ne peuvent jamais être contraires à la révélation. Mais la question est de savoir quelles vérités portent ce caractère, et à ce sujet Leibniz recommande de s'en tenir à cette règle que « toutes les fois que la nécessité logique n'est point démontrée, on ne peut présumer dans une proposition qu'une nécessité physique ». *Nouv. essais*, l. IV, c. 18, § 9.

Le problème devient plus délicat dès que, dans l'interprétation de l'Écriture, le sens littéral d'un texte semble être en conflit avec « une grande apparence d'une impossibilité logique ou du moins une impossibilité physique reconnue ». En théorie on peut dire que là où le sens littéral « n'a rien qui attribue à Dieu quelque imperfection ou entraîne quelque danger dans la pratique de la piété, il est plus sûr et même plus raisonnable de le suivre. » *Ibid.*

Mais, pratiquement, il n'est pas toujours facile de prendre une décision, et Leibniz a lui-même hésité dans l'interprétation de la Genèse. « Je n'ose point déterminer, dit-il, si les jours du Hexameron sont des années ou des périodes bien plus grandes. Je ne m'éloignerais point du sentiment de ceux qui ne rapportent la Genèse qu'à la formation du globe de la terre et entendent la production des astres de leur apparition à notre égard, si on pouvait le faire sans s'éloigner de la propriété des paroles. Mais c'est ce que je laisse décider aux théologiens et en attendant je me contente d'expliquer les choses suivant la raison d'une manière qui ne contredise point la sainte Écriture. » *Lettre à Burnet*, dans Gerhardt, t. III, p. 221.

Cette attitude réservée n'a cependant pas empêché notre philosophe de se prononcer en des termes assez sévères sur la condamnation de Galilée. « Il importe à l'Église catholique, dit-il, qu'on laisse aux philosophes la liberté raisonnable qui leur appartient. » Il parle du tort que la censure de Copernic avait produit et fait allusion à des passages de saint Augustin où celui-ci aurait fait voir que « c'est prostituer la sainte Écriture et l'Église que d'abuser de leur autorité, pour prévenir les gens sur des vérités de philosophie ». *Lettre au landgrave de Hessen-Rheinfels* (1668) dans Rommel, t. II, p. 200 sq., reproduite dans Baruzi, p. 202 sq.

C'est ainsi que Leibniz a tracé les grandes lignes de la critique historique appliquée au christianisme, dont on commençait à faire les premiers essais à son époque. Au fond c'est le rationalisme de Spinoza réintégré dans une théologie chrétienne.

2° *Les Églises et la vraie Église.* — Leibniz a donc reconnu une raison d'être à l'Église chrétienne. Seulement, ce qui devait aller contre les principes de l'harmonie universelle, c'était la division profonde qui, depuis la Réforme, partageait la chrétienté en deux camps opposés. Il déplore profondément les guerres religieuses dont l'Allemagne venait d'être le théâtre et salue les efforts faits pour ramener la paix. « Toute personne bien intentionnée demeurera sans doute d'accord, dit-il dans une relation destinée à la cour impériale, qu'il n'y a rien de plus important pour la gloire de Dieu et pour le bien des hommes, pour la chrétienté et pour la patrie que le rétablissement de l'unité de l'Église et la réconciliation des protestants où l'Empire est intéressé particulièrement. »

L'unification religieuse répondait du reste aux aspirations de tous. Bossuet avait fait paraître son *Exposition de la foi de l'Église catholique*, qui fut comme le signal d'un mouvement de pacification religieuse. Des négociations furent ouvertes qui eurent pour centre la cour de Hanovre. Rojas de Spinola du côté des catholiques, l'abbé Molanus de Loccum du côté des protestants, en furent les principaux ouvriers. Dès la première heure, Leibniz s'y intéressa très vivement; peu à peu il devait supplanter Molanus. Seulement il n'avait pas grande confiance en ces perpétuelles conférences et discussions. Il était profondément convaincu que, sur les questions essentielles, l'unité subsistait ou du moins pouvait facilement être réalisée grâce à un bon usage de la raison. On peut découvrir chez les controversistes et polémistes théologiens de tout temps, de Celse jusqu'aux sociniens, des pensées sublimes, en lesquelles ils sont d'accord avec la tradition de « l'Église catholique » c'est-à-dire de cette Église universelle, idéale qui s'identifie avec la Cité de Dieu. Voir *Lettre à Arnauld* (nov. 1671), dans Gerhardt, t. I. p. 76 sq. « L'essence de la catholicité, écrit-il à Mme de Brinon, n'est pas de communier extérieurement avec Rome... La communion vraie et essentielle qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité. » Foucher de Careil, t. I, p. 163 sq. C'était donc pour Leibniz une chose entendue qu'on peut faire son salut hors de toute Église particulière, pourvu qu'on ait un véritable amour de Dieu. Et il se plaît à constater que c'est là un enseignement qu'on rencontre chez plusieurs grands théologiens de l'Église romaine. La foi salvifique des protestants, « cette confiance filiale que les fidèles ont à l'égard de Dieu, n'est autre chose que l'état d'amitié entre Dieu et ses enfants et enferme l'amour et la charité, et justifie par conséquent selon les principes des uns et des autres » (c'est-à-dire des catholiques et des luthériens). Fragment inédit reproduit par Baruzi, p. 205.

Aussi a-t-il pu dire : « Lorsqu'on aura fait tous les protestants catholiques, on trouvera que les catholiques seront devenus protestants. » *Lettre à Mme de Brinon* (1693), dans Foucher de Careil, t. I, p. 435.

C'est donc en ramenant les discussions sur le terrain de la raison que Leibniz espérait pouvoir y mettre une fin. Et cet espoir était fondé sur les principes de son système selon lequel la raison avait pour rôle principal de contribuer à la réalisation de l'harmonie universelle.

La méthode préconisée par Leibniz en vue de l'unification religieuse consiste donc à fournir une démonstration rationnelle de la vérité chrétienne. Et c'est ici sa philosophie tout entière qui devient pour ainsi dire une apologétique chrétienne. Selon le plan qu'il exposa au duc Jean-Frédéric de Hanovre, l'ouvrage qu'il avait projeté devait comprendre trois parties. « Une première, devait contenir des démonstrations de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de toute la théologie naturelle... La deuxième partie devait être de la religion chrétienne ou théologie révélée, où je voulais démontrer la possibilité de nos mystères et satisfaire à toutes les difficultés de ceux qui prétendent montrer des absurdités et contradictions dans la Trinité, dans l'Incarnation, dans l'Eucharistie et dans la résurrection des corps... La troisième traitait de l'Église où j'avais des preuves très convainquantes que l'hiérarchie de l'Église est de droit divin... »

« Mais afin de jeter les fondements de ces grandes démonstrations j'avais dessein de les faire précéder par les éléments démontrés de la vraie philosophie pour servir à l'intelligence de l'ouvrage principal. Car il faut une nouvelle logique pour connaître les degrés de la probabilité, puisque cela est nécessaire pour juger des preuves en matière de fait et de morale, où il y a ordinairement de bonnes raisons de part et d'autre et il ne s'agit que de savoir de quel côté doit pencher la balance... »

« Il faut aussi pousser la métaphysique bien plus avant qu'on n'a fait jusqu'ici pour avoir les véritables notions de Dieu et de l'âme... »

« Et à moins que d'avoir quelque entrée dans la phy-

sique plus profonde, on ne saurait satisfaire aux difficultés qui se forment contre l'histoire de la création, le déluge et la résurrection des corps. Enfin la vraie morale doit être démontrée pour savoir ce que c'est que justice, justification, liberté, plaisir, béatitude, vision béatifique. »

« Et pour conclusion il n'y a rien de si conforme à la vraie politique et à la félicité du genre humain, même ici-bas et en cette vie, que ce que j'ai avancé du pouvoir inviolable et irrésistible du souverain sur les biens extérieurs et de l'empire intérieur que Dieu exerce par l'Église sur les âmes... Rien n'est plus utile au bien général que l'autorité de l'Église universelle qui forme un corps de tous les chrétiens, unis par les liens de la charité... »

« C'est pourquoi tout homme de bien doit souhaiter que l'état de l'Église soit rétabli partout et que le pouvoir spirituel de ses vrais ministres sur les fidèles soit reconnu un peu plus qu'il ne se pratique souvent parmi ceux mêmes qui veulent passer pour les plus catholiques. » *Lettre au duc Jean-Frédéric*, dans O. Klopp, t. IV, p. 440 sq.

Grâce à ses études mathématiques et aux découvertes qu'il y avait faites, Leibniz espérait avoir plus de crédit auprès du public. Il avait cru voir que Pascal devait une partie de son succès dans la défense de la religion chrétienne à ce fait qu'il passait pour un excellent géomètre. Ses amis estimaient « que cela serait avantageux à la religion même quand on verrait par son exemple que des esprits forts et solides peuvent être bons chrétiens en même temps... » « Si les belles productions de M. Pascal dans les sciences les plus profondes devaient donner du poids aux pensées qu'il promettait sur la vérité du christianisme, j'oserais dire que ce que j'ai eu le bonheur de découvrir dans les mêmes sciences ne ferait point de tort à des méditations que j'ai encore sur la religion; d'autant que mes méditations sont le fruit d'une application bien plus grande et bien plus longue que celle que M. Pascal avait donnée à ces matières relevées de théologie, outre qu'il avait l'esprit plein des préjugés du parti de Rome, comme ses pensées posthumes le font connaître, et qu'il n'avait pas étudié l'histoire ni la jurisprudence avec autant de soin que j'ai fait. Et cependant l'une et l'autre est requise pour établir certaines vérités de la religion chrétienne. » *Lettre à Burnet*, dans Gerhardt, t. III, p. 195 sq.

En outre Leibniz mettait toute sa confiance dans sa « caractéristique », nouvelle écriture ou langue, « organe plus utile à l'esprit que les télescopes et microscopes ne le sont à la vue », parce qu'elle permettrait de découvrir plus facilement les parologismes qui se glissent dans les discussions. Leibniz a la ferme conviction que, là où cette langue nouvelle sera reçue, « la vraie religion qui est toujours la plus raisonnable et, en un mot, tout ce que j'avancerai *in opere demonstrationum catholicarum* s'établira sans peine, et il sera aussi impossible de résister aux raisons solides qu'il est impossible de disputer contre l'arithmétique. » *Lettre au duc Jean-Frédéric*, dans O. Klopp, t. IV, p. 445.

Il faut tenir compte de cette conception pour comprendre l'optimisme que Leibniz gardait jusqu'au dernier moment des pourparlers, et qui, même après leur échec définitif, s'en remettait à la Providence pour la réalisation de son plan.

Sachant que les choses « les plus innocentes ont été souvent rejetées sur de faux soupçons », Leibniz avait en outre conçu l'idée de présenter sa démonstration de la vérité chrétienne de telle façon qu'on ne pût point deviner quel parti il tenait lui-même, afin de donner à la controverse toute l'objectivité désirable, méthode, ajoute-t-il lui-même, qui est sans exemple en pareilles matières. Et il estime qu'il sera « aisé à un homme de bon sens de juger sur le rapport qui a été fait sans que le rapporteur ait besoin de se déclarer. » *Lettre au duc Jean-Frédéric*, dans O. Klopp, t. IV, p. 437. Il importe donc de se mettre en garde en interprétant des écrits rédigés selon cette méthode, tel que le fameux *Systema theologicum* (le titre n'est pas de Leibniz lui-même) qui se présente à première vue comme une défense philosophique du catholicisme et que Leibniz voulait faire approuver par des évêques modérés en vue de favoriser l'union des Églises. C'est à tort qu'on a voulu en conclure au catholicisme du philosophe.

Une question qui dans les tentatives de pacification religieuse devait forcément occuper le premier plan, c'était l'interprétation du mystère de l'eucharistie. Ici encore Leibniz croyait tenir la solution qui, à son avis, pouvait satisfaire tout le monde.

Ce qui, dans l'hypothèse des atomistes et des cartésiens, restait inexplicable, trouverait une justification rationnelle dans sa propre théorie, grâce à cette réhabilitation des formes substantielles de l'ancienne philosophie pour laquelle il voulait faire passer sa doctrine des monades. Seulement ce que les anciens appelaient nature ou substance, il fallait le concevoir selon lui comme une « force primitive » qui assurerait à tout corps son unité substantielle. Dès lors la présence réelle, dans le mystère de l'eucharistie, se ramène à une présence de force, et « rien n'empêche que la substance d'un même corps.... ne puisse être appliquée à plusieurs lieux. » Foucher de Careil, cité dans Baruzi, p. 250 sq.

Dans « l'hypothèse » de la transsubstantiation on pouvait dire qu'à la « force primitive » du pain serait substituée une force divine, « l'opération de l'esprit du Christ qui peut s'exercer malgré la diversité des lieux et des temps », tout en laissant subsister les « forces dérivées » ou accidents du pain. Cependant Leibniz prend soin d'ajouter : *Sed talibus nos non indigemus qui transsubstantiationem rejicimus. Lettre au P. Des Bosses*, dans Gerhardt, t. II, p. 399.

On voit à quel prix était obtenue « l'identité foncière » de la doctrine du Concile de Trente et de celle de la Confession d'Augsbourg que Leibniz avait promis de mettre en évidence par sa théorie. Voir *Lettre à Arnauld*, dans Gerhardt, t. II, p. 75. Au reste, le philosophe montre le fond de sa pensée dans une lettre au landgrave de Hessen-Reinfels : « Il me semble lui écrivait-il, que la question, si l'amour de Dieu est nécessaire au salut, est incomparablement plus importante que la question, si la substance du pain reste dans l'eucharistie », question de pure spéculation et qui ne touche pas « l'essence de la piété ». Dans Rommel, t. II, p. 367, reproduit par Baruzi, p. 198 sq.

3° *L'autorité de l'Église visible.* — En vertu même de la collaboration active de chaque membre de la « Cité de Dieu » ou de l'Église invisible dans la réalisation de l'harmonie universelle « tous les chrétiens sont obligés de faire des efforts pour être dans l'union ecclésiastique et particulièrement avec la métropole du christianisme qui est Rome. » *Lettre inédite à Mme de Brinon*, Théol., XIX, publiée dans Baruzi, p. 191-193. Leibniz avait déjà antérieurement constaté le fait que ceux qui parmi les protestants, étaient dans des sentiments de modération, consentaient que « la réunion soit moyennée par le pape » et que le pape pourrait présider au concile qui sera tenu un jour pour terminer les controverses. *Relation pour la Cour impériale.*

Mais ce qui lui paraissait être le point vif du débat, c'était la question de la nature et des limites de l'autorité doctrinale de l'Église visible. C'est sur ce point qu'il fallait avant tout s'entendre.

Leibniz considère l'Église romaine comme la vraie Église, reconnaissable comme telle par la succession de sa hiérarchie. Il ajoute même que l'Église catholique visible est infaillible dans tous « les points de créance qui sont nécessaires au salut », et cela « par une assistance spéciale du Saint-Esprit qui lui a été promise. » Extrait d'une *Lettre au landgrave de Hessen-Rheinfels* (1684), dans Rommel, t. II, p. 18 sq., reproduite par Baruzi, p. 200 sq.

Mais les vérités auxquelles se rapporte son infaillibilité sont d'ordre rationnel et ne peuvent pas faire l'objet d'un doute; tandis que l'Église se prononce encore sur de nombreuses autres questions où la même certitude n'existe pas. Ici l'Église n'a pas le droit d'exiger une soumission et de prononcer l'anathème contre ceux à qui ces doctrines ne paraissent point croyables. On n'est pas infidèle ou hérétique pour ne pas admettre un article de foi professée par une Église. Aussi les Églises ont-elles beau fulminer des excommunications, elle n'atteindront pas ceux qui ont une intention sincère et droite de se conformer à la volonté de Dieu qu'ils aiment. Voir *Lettre à Mme de Brinon*, dans Foucher de Careil, t. I, p. 178. En prononçant trop légèrement certaines décisions elle affaiblit sa propre autorité, voir *Lettre à Bossuet* (1700) dans Foucher de Careil, t. II, p. 778-780, et porte la responsabilité du schisme.

D'autre part, on peut soutenir en principe l'infaillibilité des conciles véritablement œcuméniques : « j'ai de l'inclination à croire que Dieu les préservera de toute erreur contraire aux vérités salutaires. » Extrait d'une *lettre inédite à Reuschenberg* (1702), publié par Baruzi, p. 183 sq. Mais pratiquement on peut toujours se demander si tel ou tel concile peut être considéré comme œcuménique. Selon Leibniz l'examen personnel était le moyen de décider sur le caractère œcuménique d'un concile. Et il croyait avoir des raisons pour contester au concile de Trente ledit caractère.

C'est contre une telle conception de l'Église que Bossuet porta ses attaques à plusieurs reprises, en précisant la vraie marque de l'œcuménicité d'un concile et en réclamant ce caractère pour celui de Trente. Voir *Correspondance entre Leibniz et Bossuet*, dans Klopp, t. VII, p. 187; p. 209 sq.; p. 248 sq.; p. 182; on trouvera certaines lettres inédites dans Bossuet, *Correspondance*, par Ch. Urbain et E. Levesque, 5 vol., Paris, 1909-1912; voir t. V.

La tentative d'une réunion des Églises catholique et protestante resta sans succès. Au fond, une entente était impossible. Le grand obstacle était le rationalisme de Leibniz; il ne reconnaissait d'infaillibilité qu'à la raison.

Ce fait nous explique également la façon catégorique dont il repoussait l'insinuation de se faire catholique. « Il est vrai, écrivait-il au landgrave de Hessen-Rheinfels, que si j'étais né dans l'Église romaine, je n'en sortirais point que lorsqu'on m'exclurait en me refusant la communion sur le refus que je ferais peut-être de souscrire à certaines opinions communes. Mais à présent que je suis né et élevé hors de la communion de Rome, je crois qu'il n'est pas sincère ni sûr de se présenter pour y entrer, quand on sait qu'on ne serait peut-être pas reçu si l'on découvrait son cœur. » Cité par Baruzi, p. 202.

4° *L'union des protestants entre eux.* — Parallèlement au projet d'unification entre catholiques et protestants, Leibniz poursuivait l'idée d'une union des sectes protestantes entre elles. Il n'y a en cela absolument rien de contradictoire si l'on se rappelle la vision métaphysique qui guidait notre philosophe. Tous ses efforts avaient pour unique but de contribuer à la réalisation de cette harmonie préétablie.

Il ne s'agissait pas du tout pour lui de faire disparaître les sectes. Elles ont toutes leur raison d'être. Si on les approfondissait, on leur découvrirait toujours un mérite, ne serait-ce que celui d'avoir détruit un abus. De sorte que, dans un certain sens, chaque secte, en dépit d'elle-même, travaille à la réunion des Églises. C'est aux abus seuls qu'il faut faire la guerre; mais d'autre part il faut « cultiver les semences d'une bonne intelligence entre ceux qui n'ont aucun sujet de se combattre ». *Lettre inédite à Spanheim* (1696), dans Baruzi, p. 207. Ici, comme dans les controverses avec les catholiques, Leibniz a la ferme conviction qu'une bonne entente serait d'autant moins difficile qu'elle n'a plus à se produire que sur des points secondaires. « Pour moi, écrit-il à Spanheim, j'ai toujours déclaré dans toutes les occasions, depuis ma jeunesse, que les controverses avec les réformés que j'ai examinées de fort bonne heure, ne sont pas assez considérables, pour empêcher la communion mutuelle... Il faut cependant que l'affaire soit traitée avec beaucoup de circonspection, même parmi nous, pour ne pas échouer, car nous ne manquons pas de gens qui ont des préjugés sur ce chapitre... » *Lettre inédite à Spanheim*, dans Baruzi, p. 208 sq.

Conclusion. — Un système comme celui de Leibniz qui, tout en mettant amplement à profit les conquêtes des sciences, faisait une si large part au sentiment religieux devait être d'une merveilleuse fécondité. Mais dans la forme où le philosophe l'avait laissé il était inaccessible au commun. Un travail de systématisation de ses éléments dispersés fut nécessaire. Ce fut son disciple Christian Wolff qui s'en chargea. Sans toujours saisir toute la profondeur des idées du maître, et au risque même de les altérer, il entreprit de les présenter sous une forme didactique. Professeur à Halle, puis à Marbourg, il obtint un succès immense. Voir Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz*, 1907. Si le leibnizianisme a exercé une grande influence sur la pensée philosophique et religieuse, c'est sous la forme et selon l'interprétation que Wolff lui a données.

A n'envisager que le domaine religieux on a reconnu à Leibniz le mérite d'avoir adouci le choc qui devait nécessairement se produire entre la conception religieuse traditionnelle et la pensée scientifique moderne. Il y a réussi, mais aux dépens de la foi chrétienne. Trop attaché aux doctrines du christianisme pour les abandonner ouvertement, il les transforma en les adaptant à sa nouvelle vision de l'univers. C'est ainsi que nous assistons chez lui à une rationalisation totale de presque toute la terminologie théologique, surtout pour les notions de péché, de grâce, de gloire, de prédestination. En réduisant la doctrine fondamentale du christianisme à l'amour de Dieu et à la soumission filiale à sa volonté il préludait au libéralisme mystique de Ritschl et de son école, vulgarisé par A. Harnack dans son *Essence du christianisme*. Il a donné au sentiment religieux la forme qui devait rester prédominante dans le protestantisme contemporain.

I. Éditions. — *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, etc., par M. Leibniz, Clarke, Newton*, par des Maizeaux, Amsterdam, 1720, 2e édit.,1740; *Otium Hanoveranum sive Miscellanea ex ore et schedis G. G. Leibnitii quondam nctata et descripta*, édit. Feller, Leipzig, 1718, 2e édit., 1737; R. E. Raspe, *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu M. de Leibniz*, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre, Amsterdam et Leipzig, 1765; L. Dutens, *Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia*, 6 vol., Genève, 1768, t. I : *Opera theol.*, t. II : *Logica et Metaphysica;* G. E. Guhrauer, *Leibniz' Deutsche Schriften*, 2 vol., Berlin, 1838-40; Joh. Ed. Erdmann, *Godofridi Guil. Leibnitii opera philosophica quæ exstant latina, gallica, germanica omnia*, Berlin, 1840; Geo H. Pertz, *Gesammelte Werke*, 1e Folge, *Geschichte*, Hanovre, 1843-1847, t. I-IV; 2e Folge, *Philoso-*

phie, t. I, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels, herausgegeben von Grotefend*, Hanovre, 1846; 3e Folge, *Mathematik, herausg. von Gerhardt*, Berlin et Halle, 1849-1863; Rommel, *Leibniz und der Landgraf Ernst von Hessen Rheinfels*, 2 vol., Francfort, 1847; Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris, 1854; du même, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris, 1857; Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, Paris, 1859, t. I-VII, 2e édit., Paris, 1867 sq., t. I-II; Onno Klopp, 1e Reihe, *Histor. polit. und staatswissensch. Schriften*, t. I-XI, Hanovre, 1864-1884; P. Janet, *Œuvres philosophiques de Leibniz*, avec une introduction et des notes, 2 vol., Paris, 1866, 2e édit., 1900; Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vol., Berlin, 1875-90; Louis Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903; Lestienne, *Discours de métaphysique de G. W. Leibniz*, édit. crit., Paris, 1907 et 1909. Une édition critique des œuvres complètes de Leibniz est en préparation.

Pour les questions théologiques les principales sources sont encore presque toutes inédites. Elles se trouvent sous forme de fragments à la bibliothèque de Hanovre. La correspondance inédite est ici particulièrement précieuse Une partie de ces documents a été publiée par Jean Baruzi, dans *Leibniz*, coll. *La Pensée chrétienne*, 2e édit., 1909. Voir aussi du même auteur, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Paris, 1907.

II. Études. — Ch. Secrétan, *De la philosophie de Leibniz*, Lausanne, 1840; *** *Leibniz et le catholicisme*, dans *La Réformation au XIXe siècle*, t. III, n° 41, 1847; A. Pichler, *Die Theologie des Leibniz*, 2 vol., Munich, 1869-70; Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890; E. Boutroux, *La monadologie de Leibniz*, Paris, 1896; Bertrand Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900; trad. franç. (par Ray), *La philosophie de Leibniz, Exposé critique*, Paris, 1908; Louis Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1902; E. Cassirer, *Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marbourg, 1902; Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, *G. W. Leibniz, Leben, Werke und Lehre*, 4e édit., Heidelberg 1902; J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907; G. Fonsegrive, *Idées religieuses de Leibniz*, dans le *Correspondant*, juin 1908; F. X. Kiefl, *Leibniz*, Mayence, 1913; du même, *Leibniz, und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands*, 2e édit., Ratisbonne, 1925; Cl. Piat, *Leibniz* (coll. *Les grands philosophes*), Paris, 1915; Wilh. Wundt, *Leibniz*, Leipzig, 1917.

A. Bœhm.

LEIDRADE, archevêque de Lyon († 816). — Il était originaire du Norique (Basse-Franconie), et devint diacre de l'Église de Frisingen. Appelé à la cour de Charlemagne, il compta vite parmi les familiers du souverain et fut nommé par lui au siège de Lyon, en 798 ou 799. *Missus dominicus*, avec Théodulfe évêque d'Orléans, il parcourut à plusieurs reprises la Gaule Narbonnaise. C'est aussi comme représentant du roi qu'il se rendit en Espagne en 799 avec Néfrid de Narbonne et Benoît, abbé d'Aniane, pour conférer avec Félix d'Urgel, qui malgré ses promesses antérieures, continuait à professer un dangereux adoptianisme. Voir t. I, col. 403 sq. Il réussit à faire venir l'évêque suspect au concile d'Aix-la-Chapelle, en 800, où, devant les argumentations pressantes d'Alcuin, Félix reconnut son erreur. Mais pour prévenir une nouvelle palinodie de sa part, on le confia aux bons soins de Leidrade qui l'emmena à Lyon, où Félix mourra en 818. L'archevêque obtint de lui une lettre adressée au clergé d'Urgel par laquelle il rétractait ses opinions antérieures et signalait les textes patristiques qui confirmaient la doctrine catholique. Texte dans *P. L.*, t. XCVI, col. 881-888; voir, col. 883A, ce qui a trait aux relations de Félix avec Leidrade. Mais l'agitation adoptianiste ne se calmait pas vite; Charlemagne crut devoir envoyer une seconde fois en Espagne l'archevêque de Lyon et ses deux compagnons, à qui Alcuin dédia au moment de leur départ son traité *Adversus Elipandum Toletanum*. Voir la dédicace d'Alcuin, *P. L.*, t. CI, col. 231. Cette seconde mission aurait eu un plein succès; au rapport d'Alcuin Leidrade aurait ramené à l'orthodoxie jusqu'à vingt mille personnes, de toute condition, et de tout sexe. *Epist.*, CVIII. *P. L.*, t. C, col. 323. Cette seconde mission en Espagne a dû suivre de près le concile d'Aix-la-Chapelle.

Malgré les absences fréquentes que lui imposait le service du roi, Leidrade n'a pas laissé de s'occuper avec zèle de son diocèse. Nous en avons la preuve dans un rapport sur son administration épiscopale qu'il adresse au souverain. *Epist.*, I, *P. L.*, t. XCIX, col. 871-872. Son successeur Agobard lui rend aussi témoignage qu'il a fait beaucoup pour la psalmodie sacrée et mis en bon ordre l'antiphonaire lyonnais. *De divina psalmodia*, *P. L.*, t. CIV, col. 325D.

Nous n'avons plus la préface que Leidrade avait mise en tête de son édition. Mais il reste de lui deux courts traités sous forme de lettre adressés à Charlemagne. Pour se conformer au désir de l'empereur, l'archevêque lui donne dans son *De sacramento baptismi* un exemple des instructions qu'il adresse au clergé de son diocèse sur le sens des rites sacramentels. C'est donc une explication des cérémonies du baptême, qui doit beaucoup, chose intéressante à signaler, au *De baptismo* de Tertullien. L'empereur n'ayant pas trouvé suffisant le commentaire donné par Leidrade du rite de la renonciation à Satan, l'archevêque compléta dans une longue lettre ses explications sur ce point, ce qui lui donna l'occasion d'écrire un petit traité de morale. *Epist.*, II, col. 873-884. On possède encore de notre auteur une lettre de consolation adressée à sa sœur affligée par des deuils successifs.

Leidrade était présent à la signature du testament de Charlemagne, en 811. Éginhard, *Vita Caroli*, ad fin., *P. L.*, t. XCVII, col. 61. A la mort de l'empereur, il se démit de son siège et se retira au monastère de Saint-Médard à Soissons, où il mourut peu après. Voir Adon, *Chronic.*, *P. L.*, t. CXXIII, col. 134 B.

Les *reliquiæ* de Leidrade sont rassemblées dans *P. L.*, t. XCIX, col. 853-886. — Outre les sources signalées dans le corps de l'article voir Théodulfe, *Parænesis ad judices*, *P.L.*, t. CV, col. 285 sq., où est poétiquement décrite la mission remplie par lui avec Leidrade; Ado, *Martyrologium*, XVIII kal. oct., *P. L.*, t. CXXIII, col. 355 où est racontée la translation à Lyon des reliques de saint Cyprien, à l'époque de Leidrade.

Notices dans Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., t. XII, p. 251-254; *Histoire littéraire de la France*, t. IV, 1738, p. 433-438, cf. t. V, p. 226; Cramer, *Frisinga Sacra*, 1775, p. 130-133; J. Pourrat, *L'antique école de Lyon*, Lyon, 1899; P. Dadolle, *Leidrade et l'enseignement chrétien*, dans *L'Université catholique*, 1899, t. XXXI, p. 161-182. Voir aussi U. Chevalier, *Topo-bibliographie*, art. *Lyon*.

E. Amann.

LEJEUNE Jean, prêtre de l'Oratoire, naquit en 1592, à Dôle, en Franche-Comté, où son père était conseiller au parlement, et mourut à Limoges en 1672. A la suite d'une rencontre avec le P. de Bérulle qui le considéra toujours comme un disciple de prédilection, il renonça à un canonicat d'Arbois pour entrer dans la congrégation de l'Oratoire où, pendant soixante ans, il se consacra à l'œuvre laborieuse des missions. Il prêcha d'abord deux carêmes à Langres, un à Rouen en 1629; il remplace à la cour le P. Sénault empêché; on le voit à Toulouse pour l'octave de la Fête-Dieu, en 1641, puis pour l'avent de 1641, 1642, 1662; il donne une mission à Metz en 1664, une station à Marseille en 1653, puis à Carpentras, Orange, Grignan, où les évêques des régions voisines viennent l'écouter; à partir de 1654, il se fixa à Limoges jusqu'à sa mort. Pendant son carême de Rouen, à l'âge de trente-sept ans, il fut frappé de cécité au milieu de son sermon qu'il acheva cependant, et continua ses missions aidé par le P. Lefèvre; on l'appelait le *Père Aveugle*, il déploya toujours une ardeur apostolique extraordi-

naire, prêchant plus encore par ses exemples que par sa parole, joignant la prière et la mortification à toutes ses œuvres de zèle. Malgré sa cécité, il n'omit jamais de réciter l'office, on lui avait donné l'autorisation de dire la messe, il n'en usa jamais de peur d'irrévérence, il communiait seulement. — On a de lui 362 sermons imprimés à Toulouse en 1662, 10 vol. in-8°, 2e édit., 1688, réimprimés sous ce titre, *Le missionnaire de l'Oratoire*, 1825-1827, 15 vol. in-8°, dans lesquels il expose surtout la morale chrétienne, ce qui concerne la pénitence, le péché, les vertus de foi, d'espérance, d'amour de Dieu, l'eucharistie, etc. Son style est sans prétention aucune; pour lui, selon le mot de Bossuet, l'utilité des fidèles est la grande loi de la chaire. On ne rencontre dans ses sermons aucune trace des polémiques contemporaines, à moins qu'il n'ait à parler directement contre les calvinistes; il est le modèle du missionnaire qui s'oublie pour le bien de ses auditeurs. On trouve encore dans ses œuvres quelques-uns des défauts des prédicateurs de son temps : l'abus des citations, il cite l'Énéide, Stace, Claudien, Tibulle, Plutarque, etc., il raconte les histoires d'Endymion, d'Atalante, de Thémis et Dircé, etc., l'abus aussi des divisions, l'ordre du sermon est indiqué au début sous cette forme *Idea sermonis*, puis la doctrine est prouvée par l'Écriture Sainte, les Pères, la raison... une vraie thèse de théologie, il use et abuse même, si l'on veut, de la comparaison, mais en vue de réveiller l'attention de l'auditeur. On a d'ailleurs dans ses sermons tout un traité de doctrine : « Ce sermonnaire, disait Massillon, est un excellent répertoire pour un prédicateur et j'en ai profité; » et Jacquinet (ouvrage cité plus bas, p. 142) fait de lui cet éloge : « On ne saurait mettre dans la conduite des âmes par la parole plus d'expérience, de bon sens, de charité. » L'homme valait autant que l'orateur et le P. Lamy disait en faisant de lui un très bel éloge dans ses *Entretiens sur les Sciences* (VIIe entretien, *De la prédication*) qu'il « donnait dans sa vie l'idée d'un prédicateur chrétien soit pour sa manière de vivre, soit pour sa manière de prêcher ».

Un choix de ses sermons a été traduit en latin et publié à Mayence en 1667 avec ce titre : *Johannis Junii deliciæ pastorum*, in-4°. Les *Sermons des missions* en plusieurs volumes in-12 ont été travaillés sur ceux du P. Lejeune, aussi on les appelle quelquefois sermons corrigés du P. Lejeune. On lui doit encore une traduction du *Traité de la Vérité de la religion*, un vol. in-12, imprimé en Hollande.

Renoux, *Le P. Lejeune, sa vie, son œuvre, ses sermons*, Paris, 1875; Jacquinet, *Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet*, p. 140; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 77-82; Ruben, *Discours sur la vie et la mort du R. P. Lejeune*, t. x, des œuvres du P. Lejeune, éd. de 1689; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. III, p. 58-62; *Pensées du P. Lejeune dit le P. Aveugle*, Avignon, 1825, 4 vol. in-12.

A. MOLIEN.

LELAND Jean, célèbre controversiste anglican, né à Wigan, dans le Lancashire, octobre 1691, mort en janvier 1766. Une petite vérole qu'il contracta à l'âge de six ans, fut cause qu'il perdit ses facultés intellectuelles, Il les recouvra l'année suivante, mais sans que la mémoire de ce qu'il avait vu et appris avant de tomber malade, lui revînt jamais. Il dut réapprendre à parler et à lire. Cependant sa guérison fut si complète et il fit de tels progrès dans les études, que l'accident de ses premières années ne laissa dans la suite aucune trace. En raison de son savoir étendu et de ses ouvrages nombreux et fortement pensés, il devait même s'entendre un jour donner le surnom de « *bibliothèque ambulante* ». En 1716, sa famille étant établie à Dublin, Leland devint pasteur-adjoint de la Congrégation des dissidents, qui s'était formée en cette ville. Le jeune ministre presbytérien, témoin attristé des attaques dirigées contre la révélation chrétienne par les plus fameux déistes de l'époque, se mit à approfondir leurs écrits; il les suivit dans tous leurs subterfuges et leur opposa de savantes études où les preuves de la révélation étaient solidement établies. C'est ainsi que Leland fut amené à publier de nombreux ouvrages de controverse en anglais, réfutant : *Le christianisme aussi ancien que le monde*, de Tindal, 1733, *Le Philosophe moral*, de Morgan, 1737, *Le christianisme non fondé en preuves*, de Dodwel, 1742; les *Lettres sur l'étude de l'histoire*, de Bolingbrocke, 1753.

Le chef-d'œuvre de Leland est son *Avantage et nécessité de la révélation chrétienne*, écrit en anglais et publié en 1760. Il fut traduit en français sous le titre de *Nouvelle démonstration évangélique où l'on prouve l'utilité et la nécessité de la révélation chrétienne, par l'état de la religion dans le paganisme relativement à la connaissance et au culte d'un seul vrai Dieu, à une règle de moralité et à un état des récompenses et des peines futures*, Liége, 1768, 4 vol. in-12.

Laharpe dans son *Introduction à la philosophie du dix-huitième siècle* fait un grand éloge du controversiste Leland et de son ouvrage : *Avantage et nécessité de la révélation chrétienne*. Cet écrit, assure-t-il, a valu à l'Angleterre dans la controverse contre le déisme, la palme, et il a fait regarder à bon droit son auteur, comme le plus redoutable adversaire de l'incrédulité.

Les sermons de Leland ont été publiés en 4 vol. in-8°, après sa mort et précédés de sa biographie, par le docteur Isaac Weld.

Chalmers, *Biographical Dictionn.;* Rose, *New. biog. Dict.;* Michaud, *Biographie universelle;* Feller, *Biographie universelle;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale.*

A. THOUVENIN.

LE LORRAIN Jean, ecclésiastique français, (1651-1710). — Né à Rouen, il deviendra vicaire de la paroisse Saint-Lô, de cette ville, puis chapelain titulaire de la cathédrale. Pieux et érudit, il a laissé deux ouvrages dont le premier au moins peut encore se consulter avec intérêt : 1. *De l'ancienne coutume de prier et d'adorer debout le jour du dimanche et de fête et durant le temps de Pâque, ou abrégé historique des cérémonies anciennes et modernes... où l'on traite en passant ce qu'il y a de plus beau dans l'ancienne discipline*, 2 vol. Liége, 1700, Rouen, 1708. Comme l'auteur le fait remarquer dans sa préface, le livre donne plus que le titre ne promet. C'est une étude historique des diverses cérémonies ecclésiastiques où ont été consciencieusement dépouillées, et analysées dans leur ordre chronologique les sources liturgiques les plus diverses. Tout en se défendant de vouloir innover l'auteur voudrait donner aux ecclésiastiques et même aux fidèles le goût et le sens de l'ancienne prière de l'Église. — 2. *Les conciles généraux et particuliers, leur histoire, avec des remarques sur leurs différentes collections*, Cologne, 1717. Cet ouvrage posthume est formé d'une série de dissertations; il en est une en particulier « dans laquelle l'auteur soutient contre MM. Voelle, Justel et Beveregius, qu'avant le VIe concile de Carthage, l'Afrique n'a point eu de code particulier de canons. »

Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, 2e édit., Paris, 1726, p. 946; Th. Lebreton, *Biographie rouennaise*, Rouen, 1865, p. 230; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 892.

E. AMANN.

LE MAISTRE Antoine (1608-1658) naquit à Paris le 2 mai 1608, d'Isaac Le Maistre qui était maître des requêtes et de Catherine Arnauld, laquelle était fille et petite-fille d'avocat et sœur de la réformatrice de Port-Royal. Isaac Le Maistre abandonna la religion catholique et embrassa le calvinisme; aussi

Antoine fut-il élevé par sa mère. Il fut vite avocat réputé et ses plaidoiries, remplies de citations empruntées aux orateurs anciens, aux historiens, aux Pères de l'Église, lui valurent la célébrité. La mort de sa tante, Mme d'Andilly, orienta sa vie vers Port-Royal; les derniers moments de sa tante dont il fut témoin et les pieuses exhortations de l'abbé de Saint-Cyran firent sur lui une impression profonde et le détachèrent du monde. Sur les conseils de Saint-Cyran, Antoine Le Maistre attendit la fin de l'année judiciaire, et, âgé de vingt-neuf ans, il se retira à Port-Royal en 1637. Sur cette conversion, voir Lefèvre de Saint-Marc, *Supplément au nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs*, p. 35-38. Antoine Le Maistre fut un des premiers solitaires de Port-Royal : là, il se livra au travail, à la prière, à la méditation et à l'étude, sous la direction de M. Singlin. Le P. Rapin, dans ses *Mémoires*, t. III, p. 25-26, fait un très bel éloge d'Antoine Le Maistre : « La vie qu'il mena dans cette solitude, l'amour de la piété, du silence, de l'austérité de vie, de la pauvreté et des autres vertus qu'il pratiqua, dans la seule vue de faire son salut, sans se mêler de ces intrigues qui occupaient alors la plupart des esprits du parti, fait encore plus d'honneur à la morale de Port-Royal qu'on ne pouvait regarder sans admiration, en voyant la conduite d'un homme si détaché de la terre et qui ne pensait qu'au ciel. » Antoine Le Maistre mourut le 4 novembre 1658 et fut enterré à Port-Royal; après la destruction du monastère, les restes de Le Maistre, furent ensevelis avec ceux de son frère, à Saint-Étienne-du-Mont, à côté de ceux de Pascal et de Racine.

On a d'Antoine Le Maistre un *Recueil de plaidoyers*. Deux éditions furent successivement publiées en 1651 et 1653, à l'insu de Le Maistre qui les désavoua; la seule édition authentique est celle qui fut faite, en 1657, sous le titre : *Les plaidoyers et harangues de M. Lemaistre*, par Jean Issali (1620-1707), avocat au Parlement et conseiller du roi, disciple de Port-Royal. Tout en cessant d'être avocat, Le Maistre ne cessa pas de plaider. Il prit la défense de son directeur, l'abbé de Saint-Cyran, détenu au château de Vincennes, et, à cette occasion, il écrivit, le 27 décembre 1638, au cardinal de Richelieu une lettre qui lui fait honneur; cette lettre est donnée aux pièces justificatives par Besoigne, dans son *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. VI, p. 224-249. — Le Maistre a encore écrit une *Apologie pour feu M. l'abbé de Saint-Cyran, contre l'extrait d'une information prétendue que l'on fit courir contre lui l'an 1638*, in-4°, 1642, et une *Apologie pour Jean Duvergier de Hauranne*, divisée en quatre parties contenant la réponse à l'extrait d'une information... que les jésuites ont fait imprimer en 1644 à la tête d'un libelle intitulé : *Sommaire de la théologie de Saint-Cyran et du sieur Arnauld* et une réponse générale et particulière à un mémoire de M. l'évêque de Langres, in-8°, 1645. — Le Maistre défendit aussi les religieuses de Port-Royal et il écrivit pour elles un *Factum pour servir de réponse à une lettre imprimée de Madame la marquise de Crèvecœur*, in-4°, 1663. — Au point de vue théologique proprement dit, Le Maistre collabora à la composition d'une *Vie des saints*, dont les fragments considérables parurent sous le nom de son oncle d'Andilly, il collabora également à la *Traduction du Nouveau Testament* qui a rendu son frère célèbre. — Il a composé une *Traduction du traité du sacerdoce de saint Jean Chrysostome*, in-12, 1650 et 1699. — Une *Vie de saint Bernard*, in-4° et in-8°, publiée sous le nom de Lamy, avec la *Traduction de trois traités de saint Bernard : De la conversion des mœurs, De la vie solitaire, Des commandements et dispenses*, in-12, Paris, 1656. — *L'aumône chrétienne ou la tradition de l'Église touchant la charité envers les pauvres*, recueillie de l'Écriture sainte et des Pères, 2 vol. in-12, Paris, 1658 *Traduction du traité de la mortalité de saint Cyprien.* — On a attribué, tantôt à lui, tantôt à son frère, de Sacy une *Vie de Barthélemy des martyrs*; mais il est plus vraisemblable que c'est l'œuvre de Thomas du Fossé. — On lui a attribué aussi la *Réponse à un livre de M. l'évêque de Lavaur, intitulé : Examen et jugement de la fréquente communion*, in-4°, 1644. — G. Hermant, dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. III, p. 190, le déclare auteur d'une *Réponse à un écrit publié sur le sujet des miracles qu'il a plu à Dieu de faire à Port-Royal depuis quelque temps, par une Sainte Épine de la couronne de Notre-Seigneur*, in-4°, 1656. — Il aurait aussi composé la *Lettre d'un avocat du Parlement de Paris à un de ses amis, touchant l'Inquisition qu'on veut établir en France, à l'occasion de la nouvelle bulle d'Alexandre VII, du 1er juin 1657.* — Enfin Le Maistre aurait composé la *Lettre de L. de Saint-Aubin à une personne de condition*, par laquelle il justifie la traduction des hymnes en vers français dans les *Nouvelles Heures*, contre les reproches du P. Labbe et d'autres, in-4°, 1651; d'autre part, Guillaume Le Roy, abbé de Haute-Fontaine, dans sa *Lettre au P. Adam, jésuite*, sur la traduction qu'il a faite en vers de quelques hymnes de l'Église, publie la traduction faite à Port-Royal par Antoine Le Maistre. Ce fut ce qu'on appela les *Heures à la janséniste* qui furent condamnées à Rome; un *Advis* touchant cette condamnation, paru en 1651, est probablement l'œuvre de Le Maistre.

La bibliothèque de l'Arsenal possède une *Lettre* d'Antoine Le Maistre *au Cardinal de Richelieu* en faveur de Saint-Cyran, ms. *3384*, f° 17-28, et *Quatre plaidoyers*, ms. *3738*, f° 127-171. — Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 66; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 567-568; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique critique et bibliographique*, t. X, p. 545-546; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Maistre*, t. VIII, p. 111-112; Antoine Rivet de La Grange, *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal*, 1723, p. 412-420; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol., in-12, Cologne, t. III, p. 504-550, et t. VI, p. 224-249; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. I, p. 60-62, et t. IV, p. 258; G. Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique au XVIIe siècle (1630-1663)*, édit. Gazier, 6 vol. in-8°, Paris, 1905-1910, t. I, p. 73-78, 85; t. III, p. 481-483, 568-569; t. IV, p. 163-164; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit., 1878, 7 vol. in-8°, t. I, l. II, c. II, p. 368-398; Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, in-12, 1739, l. I, c. XVIII, p. 155-163; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 4 vol. in-12, 1753, t. I, p. 219-238, 242-276, 288-296, 306-309, 326-337, 382-386; t. II, 165-188, 193-197, 223-227, 355-369; t. III, 13-15, 162-184, 199-201, 227-247.

J. Carreyre.

LE MAISTRE Isaac, plus connu sous le nom de **LE MAISTRE DE SACI**, anagramme d'Isaac, (1613-1684), est le frère du précédent, et naquit à Paris le 29 mars 1613; il fit ses études au Collège de Beauvais avec son oncle maternel, Arnauld, qui était né en 1612. Jeune encore, il entra à Port-Royal où il se trouvait au moment de la dispersion de 1638; il resta fidèle à l'abbé de Saint-Cyran emprisonné à Vincennes et il essaya de calmer les disciples du maître. Par humilité, il hésita longtemps à recevoir les ordres, mais il finit par accepter, sur les conseils ou plutôt le commandement de Singlin : il fut ordonné prêtre en décembre 1649 et célébra sa première messe le 25 janvier 1650. « Il fut, écrit Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. I, p. 88-89, admirable pour gouverner les âmes une à une. » Il dut quitter Port-Royal en 1661, il fut même arrêté le 13 mai 1666 et enfermé à la Bastille, d'où il ne sortit que le 31 octobre 1668. Chassé de nouveau de Port-Royal le 12 juin 1679, il se retira à Pomponne, où il mourut le 4 janvier 1684. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. III,

p. 102-105, et Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. IV, p. 344-369.

Le Maistre de Saci (ou Sacy) a composé de nombreux écrits en vers et Sainte-Beuve, est en général, très sévère pour ses productions poétiques. Parmi les écrits de M. de Saci, on peut citer : *Le poème de saint Prosper contre les ingrats*, traduit en vers français, 1646, et en prose, 1650. — *L'office de l'Église*, traduit en français, in-12, Paris, 1651. — *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduite en français, sous le nom de Beüil, prieur de Saint-Val, in-8°, Paris, 1662, et très souvent rééditée. — *Poème sur l'eucharistie* qui ne fut publié qu'en 1695. — *Lettres chrétiennes et spirituelles*, publiées par la Sœur Madeleine de Sainte-Christine Briquet, religieuse de Port-Royal, 2 vol. in-8°, Paris, 1690. — *Les Psaumes de David*, traduits en français suivant l'hébreu et la Vulgate, avec une explication tirée des saints Pères, 3 vol. in-12, Paris, 1696. — Saci a aussi traduit en 3 vol. in-8°, Paris, 1696, les *Sermons de saint Augustin sur saint Matthieu*. — Enfin Le Maistre avait publié ce que Sainte-Beuve appelle « les plaisanteries soi-disant poétiques » intitulées : *Enluminures de l'almanach des jésuites*, in-12, Pâris, 1654 et 1733, et réimprimées avec *L'onguent pour la brûlure*, de Barbier d'Aucour, in-12, Paris, 1683 et 1733. C'est une réponse à une estampe allégorique publiée par les jésuites et dont Sainte-Beuve donne la description suivante : « Le pape, assis sous la colombe du Saint-Esprit, entre la religion qui porte la croix et la puissance de l'Église qui porte le casque, lançait sentence contre le jansénisme. Jansénius, en habit d'évêque, tout affairé et déployant des ailes de diable, s'enfuyait, son livre à la main, vers Calvin en personne qui, déjà, dans un coin, accueillait à bras ouverts une dame ou religieuse janséniste en lunette. » T. II, p. 333. — Le Maistre avait aussi traduit plusieurs écrits profanes : les *Fables de Phèdre*, 1647; les *Comédies de Térence*, rendues très honnêtes en y changeant fort peu de chose; les *Troisième et quatrième livre de l'Énéide de Virgile*, 1666. — Mais l'écrit le plus célèbre de Le Maistre de Saci est assurément la *Traduction du Nouveau Testament*, connue sous le nom de *Testament de Mons*, bien que les premières éditions portent le nom d'Amsterdam. Saci est le véritable auteur de cet ouvrage qui fut revisé par Arnauld, par Antoine Le Maistre lequel collabora à sa composition, par Nicole et par le duc de Luynes. Cette *Traduction* fut très attaquée comme empreinte de jansénisme et condamnée comme telle par de nombreux évêques et par le pape Clément IX, le 20 avril 1668; Saci composa la *Traduction de l'Ancien Testament* durant son emprisonnement à La Bastille. Le *Nouveau Testament*, ainsi que la *Sainte Bible*, en latin et en français, 32 vol. in-8, 1672 et années suivantes, eurent de très nombreuses éditions; mais la meilleure et la plus recherchée est incontestablement celle de Paris en 12 vol. in-8°, 1789-1804. — On attribue à M. de Saci la *Censure d'un livre intitulé : Apologie pour les casuistes*, faite par M. l'évêque d'Angers le 11 novembre 1658, et à laquelle aurait collaboré Messire Antoine Arnauld et Le Maistre de Saci, in-4°, Angers, 1658. — Enfin, d'après G. Hermant, dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. I, p. 14, c'est Saci et non point son frère Antoine Le Maistre qui aurait rédigé la *Lettre à une personne de condition*, dans laquelle on justifie la traduction des hymnes en vers français des *Nouvelles Heures*, in-4°, 1651. Il est vraisemblable que les deux frères, pour cet écrit, comme d'ailleurs pour beaucoup d'autres œuvres sorties de Port-Royal, participèrent à sa composition, dans une mesure qu'il est difficile aujourd'hui de préciser.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Saci*, t. XXXVII, p. 196-198; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 569-571; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 130; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VII, p. 112; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. X, p. 546-547; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 4 vol. in-12, 1753, t. I, p. 309-325, 353-362, 382-387; t. II, p. 307-313, 326-331, 348-354, 369-404; t. III, p. 21-30, 64-103, 164-172, 190-198; 261-268; t. IV, p. 20-57, 60-79, 103-121, 147-169, 344-369 Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal-des-Champs*, in-12, 1739, l. I, c. XIX, p. 163-164; l. II, c. XIII, p. 274-289; l. III, c. X, p. 370-378; Antoine Rivet de La Grange, *Nécrologe de Notre-Dame de l'abbaye de Port-Royal*, in-4°, Amsterdam, 1723, p. 6-14, 296-297; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol. in-12, Cologne, 1752, t. III, p. 102-105, et t. IV, p. 523-583; G. Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, 6 vol. in-8°, Paris, 1905-1910, t. III, p. 358-359, 638-640, t. VI, p. 174-178; Rapin, *Mémoires*, édit. Léon Aubineau, 3 vol. in-8°, Paris et Lyon, s. d., t. I, p. 249, 473; t. III, p. 362-365, 390, 397-400; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, 5 vol., in-12, Paris, 1760-1764; t. I, p. 198-202, et t. IV, p. 258-259; Pierre Leclerc, *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur étaient attachées*, 4 vol. in-12, Paris, 1750-1752, t. IV, presque entier; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit. 1878, 7 vol. in-8°, t. II, l. II, c. XVII, p. 322-376.

J. CARREYRE.

LE MASSON Innocent, général des chartreux de 1675 à 1703, naquit à Noyon le 21 décembre 1627, de parents appartenant à la noblesse du Dauphiné. Après avoir étudié la philosophie, il entra au noviciat de la chartreuse de Noyon et y prit l'habit le 16 janvier 1645. Peu de temps après sa prêtrise, il fut nommé vicaire et maître des novices de sa communauté. En 1663, ses confrères l'élurent prieur, et en 1669 le chapitre général l'institua co-visiteur de la province de Picardie. Sa piété, sa doctrine et sa prudence se manifestèrent d'une manière admirable dans ces différents emplois. Ce ne furent pas seulement les enfants de saint Bruno qui profitèrent de ses conseils, mais les diverses communautés religieuses et les personnes séculières ne s'adressèrent jamais en vain à lui pour leur direction intérieure. En 1675, le T. R. P. dom Jean Pegon, général des chartreux, étant sur son lit de mort, fut interrogé par quelques religieux de la Grande Chartreuse sur les sujets que l'on pourrait proposer aux électeurs après son décès. Le vénérable mourant désigna le prieur de Noyon, qui, en effet, fut élu prieur de Chartreuse et général de l'ordre, le 20 octobre 1675. A l'article CHARTREUX on a fait mention de *la nouvelle collection des statuts* qu'il fit réimprimer et approuver à Rome, de sa polémique avec l'abbé de Rancé, de son zèle pour la formation intellectuelle des jeunes religieux, de son *Directoire des novices*, etc. Son généralat fit un bien immense à l'ordre et le préserva du jansénisme et du quiétisme. Dom Le Masson eut à combattre ces deux hérésies naissantes, et son zèle fut approuvé par le Saint-Siège. A Rome et à Paris ses écrits étaient estimés, et Bossuet, dans sa *Relation sur le quiétisme*, loua « le pieux et savant général des chartreux ». Ce religieux écrivit aussi un mémoire contre la Déclaration du clergé en 1682, qu'il voulait insérer dans la nouvelle édition de sa théologie morale, mais la prudence de Mgr d'Aranthon d'Alex, évêque de Genève, ne lui permit pas de l'imprimer. Un incendie arrivé le 9 avril 1676 ayant réduit en cendre une partie des bâtiments de la Grande Chartreuse, dom Le Masson, dans l'espace de douze années, rebâtit le monastère sur un plan nouveau et agrandit le cloître des pères de dix cellules. Malgré ses nombreuses occupations, il conçut le plan d'écrire une histoire complète de l'ordre divisée en trois parties distinctes : la Règle, les Annales, les Ephémérides rapportant les notices des chartreux illustres par la sainteté. A cet effet, il fit venir à la Grande Chartreuse les PP. dom Léon Le Vasseur et dom Charles Le

Couteulx, qui depuis plusieurs années déjà recueillaient des documents pour composer une histoire de l'ordre. Dom Le Masson garda pour lui la tâche d'exposer la règle des chartreux et d'en montrer l'esprit et la constance, il confia à dom Le Couteulx le soin de rédiger les Annales, et chargea dom Le Vasseur d'écrire les Éphémérides. Voir article CHARTREUX, bibliographie de saint Bruno et bibliographie de la Règle. Dom Le Masson mourut d'apoplexie, le 8 mai 1703.

Les ouvrages imprimés de dom Le Masson sont fort nombreux. La première catégorie comprend les publications relatives à la règle cartusienne, texte, commentaires, directoires, etc. Signalons seulement le *Directoire des novices chartreux de l'un et de l'autre sexe*, Lyon, 1660, 1676, édition spéciale pour les moniales, Avignon, 1869. Trad. latine faite par l'auteur même, Lyon, 1676.

Non moins nombreuses sont les œuvres de spiritualité. Après avoir fait paraître séparément des *Instructions spirituelles*, Paris, 1674, des *Lettres spirituelles*, Paris, 1676, et une *Introduction à la vie religieuse et parfaite*, Lyon, 1687 (plusieurs éditions), dom Le Masson réunit en un seul tome les *Instructions* et les *Lettres* y ajouta deux livres sur les *Scrupules*, et fit imprimer le tout comme t. II, de l'*Introduction*, Paris, 1701. Il en avait donné antérieurement une édition latine sous le titre *Introductio ad vitam interiorem et perfectam*, La Correrie, 1693-1695. Pour l'histoire des démêlés de dom Le Masson avec les jansénistes il importe de marquer l'*Appendix* du premier tome latin, qui n'est pas le même dans tous les exemplaires. Il est intitulé dans quelques-uns : *Appendix in qua in unum collecta habentur loca ubi piissimus auctor libri de Imitatione Christi de gratia Christi loquitur, ut ejus sensus de hac re evidentius innotescat*, et n'a que 19 pages numérotées à part; dans les autres exemplaires, après le mot *Appendix*, on lit : *Epistola monitoria et adhortatoria R. P. Prioris Cartusiæ ad omnes superiores cartusiensis ordinis pro sollicitudine adhibenda contra libros suspectos et colloquia novatorum*, et à la suite de cette lettre on trouve les mêmes textes de l'*Imitation* avec le commentaire de l'auteur et deux petites dissertations fort importantes. Dans le première, l'auteur expose la doctrine du concile de Trente sur la grâce, et dans la seconde, il traite *de doctrina et verbis S. Augustini* sur la même matière. Dans ces exemplaires l'*Appendix* a 36 pages également numérotées à part. Cette étude fut clandestinement communiquée à un théologien janséniste, qui l'attaqua par quinze objections, auxquelles Le Masson fit autant de réponses aussi profondes que savantes; et, pour aider ses religieux à se pénétrer de l'esprit et de la doctrine de l'Église sur la grâce, il fit imprimer séparément l'*Appendix* avec les objections et ses réponses sous ce titre : *Enchiridion salutis operandæ, in quo de gratia Christi obtinenda, servanda et in vacuum non recipienda agitur secundum mentem et instituta Libri de Imitatione Christi*, La Correrie, 1693, 16 et 260 pages. Cet opuscule fut propagé au dehors, examiné avec rigueur, attaqué par les disciples de Port-Royal et défendu par les théologiens catholiques. Parmi les critiques, faites à son sujet, on doit noter les remarques très modérées que plusieurs théologiens de la Faculté de Paris envoyèrent au religieux qui leur répondit avec déférence. Ces remarques étant très justes, l'auteur n'hésita pas à les publier avec ses réponses dans le même format que l'*Enchiridion* pour le compléter. Voici le titre : *Examen Enchiridii gratiæ Dei a pluribus doctoribus parisiensibus sapientissimis magistris factum*, La Correrie, 1695. Hors de France, l'*Enchiridion* fut reçu avec applaudissement. Mgr Steyaert, vicaire apostolique de Bois-le-Duc, jugea que c'était un petit livre *sanctus et utilissimus*; le docteur François Martin, professeur à l'Université de Louvain, déclara que tous les catholiques devaient l'estimer et rendre grâces à son auteur. Ces encouragements décidèrent le chartreux à en donner une édition destinée au public. Elle parut, en effet, en 1699, in-18, avec le même titre : *Enchiridion*, etc., à La Correrie, et fut répandue avec succès en France, à Rome et en Belgique, De toutes parts les théologiens catholiques envoyèrent à la Grande Chartreuse leurs témoignages d'estime pour la publication opportune d'un livre aussi utile dans l'agitation d'esprit, où se trouvaient les fidèles à cause des doctrines propagées par les disciples de Jansénius. Mais ce qui irrita davantage le parti de Port-Royal fut la publication d'une lettre du R. P. Thyrse Gonzalez, général des jésuites, datée de Rome le 12 mai 1699, et l'approbation de l'*Enchiridion* donnée par Mgr Guillaume de Précipiano, archevêque de Malines et primat de Belgique (7 août 1699). Le prélat souhaitait que l'opuscule se trouvât dans les mains de tous les fidèles, et que ses doctrines, vraiment chrétiennes et catholiques fussent bien gravées dans leurs esprits pour avoir une voie de salut très certaine et très sûre. De son côté le général des jésuites félicitait la sainte Église d'avoir trouvé opportunément dans ces temps très dangereux un vengeur très saint et un défenseur très zélé de la foi véritable et orthodoxe. Dom Le Masson répondit à la lettre de Thyrse Gonzalez par une ouverture de cœur, qui lui exposait brièvement comment il était arrivé à se préserver des erreurs jansénniennes et à demeurer fidèle à l'enseignement catholique. Cette réponse donna lieu à un commerce épistolaire entre les deux grands théologiens et vers la fin de 1699, le chartreux fit imprimer quatre lettres de Gonzalez, et trois de ses réponses, où mutuellement ils exposaient leurs sentiments, sur les matières de la grâce et de la prédestination et montraient leur accord parfait. Ce recueil est très rare; il a été imprimé à La Correrie, in-16, 36 et 27 pages, sans aucun titre.

Les jansénistes ne pouvaient rester indifférents aux éloges donnés à l'*Enchiridon*. Plusieurs théologiens du parti écrivirent donc contre les doctrines de dom Le Masson; mais celui qui s'acharna le plus ce fut le fougueux dom Gerberon qui, en 1700, fit paraître une réfutation, en forme de lettre anonyme, imprimée en français et en latin, et répandue partout avec profusion. Ce pamphlet était intitulé *Senior Seniori; Augustini discipulus, Molinæ discipulo; humilis sacerdos generali præposito Cartusiæ, meliorem mentem qua et de vera Christi gratia et de ejus defensoribus æquiora sentiat et loquatur* en français : *Lettre d'un théologien au général des chartreux. Un vieillard à un vieillard*, etc., in-12, 22 pages, 1700. Cette *Lettre* pénétra dans quelques chartreuses de France, où les disciples de Jansénius avaient des amis. Elle apporta le trouble dans plusieurs esprits, qui avaient déjà été impressionés par les libelles imprimés ou manuscrits composés contre les assertions de dom Le Masson, dans la *Vie de Mgr Jean d'Aranthon d'Alex*, publiée en 1697 et 1699. Le général de l'ordre jugea donc nécessaire de publier une réfutation de la *Lettre* de dom Gerberon et de la répandre en latin dans les chartreuses et en français dans la Savoie et en France. Le texte latin parut dans la 3e édition de l'*Enchiridion* imprimée à La Correrie, en 1700, in-8°; le texte français fut imprimé à la même époque dans les *Éclaircissements sur la vie de Mgr Jean d'Aranthon d'Alex*, dont il sera fait mention plus loin. Dans l'une et l'autre publication, dom Le Masson ajouta un cahier particulier, où depuis longtemps il avait noté pour son usage les cinq propositions condamnées de Jansénius extraites de l'édition de l'*Augustinus*, faite en 1643 à Rouen, avec plusieurs passages de saint Augustin opposé aux mêmes propositions. Le pamphlet de dom Gerberon

fut expressément condanmé par l'Inquisition d'Espagne.

Un autre écrit spirituel de dom Le Masson l'amena à prendre position dans l'affaire du quiétisme, *Direction pour se former au saint exercice de l'Oraison*, etc., La Correrie (et Grenoble), 1695. Cette *Direction* est le développement d'une instruction imprimée depuis 1672 et plusieurs autres fois dans l'*Introduction* et dans les traductions des *Statuts des frères*. Mais le fameux *Moyen court* de Mme Guyon ayant pénétré dans deux monastères de religieuses chartreuses, dom Le Masson compléta son ouvrage en exposant la saine doctrine sur les divers états d'oraison. Son traité reçut les approbations du cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, et de Mgr d'Aranthon d'Alex, évêque et prince de Genève, qui connaissaient parfaitement Mme Guyon le P. Lacombe et les effets déplorables de leurs doctrines. Un passage de l'approbation du cardinal vise spécialement Mme Guyon et condamne sa prétendue mission. Ce blâme était suivi de l'éloge de l'opuscule du chartreux qui était l'antidote des enseignements de Mme Guyon. « Le petit traité qui a pour titre : *Direction...* est très solide et fort propre pour désabuser les commençants des illusions de ces oraisons d'abandon et d'oisiveté et pour les conduire dans la voie roiale de l'oraison. Il est conforme à l'esprit et à la pratique de l'Église, qui désaprouve toutes ces spiritualitez nouvelles. Telle est la spiritualité de l'Église qui est renfermée dans ce petit traité que nous approuvons, etc. » — L'ouvrage de dom Le Masson, se répandit promptement. L'édition fut épuisée en fort peu de temps, et l'auteur fut obligé de la réimprimer l'année suivante. Cette nouvelle édition était augmentée des *Exercices* de dom Le Masson sur le Sacré-Cœur de Jésus et d'un commentaire sur les paroles du Psalmiste : *Deus cordis mei!* Ainsi, tandis que le quiétisme de Mme Guyon excluait de l'oraison les considérations sur l'adorable humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ et enseignait un faux amour pur de Dieu, dom Le Masson mettait le doigt sur la plaie, proposait aux bonnes âmes la dévotion, alors naissante, du Sacré-Cœur de Jésus et leur apprenait en quoi consiste et comment se manifeste le véritable amour désintéressé de Dieu. Mme Guyon essaya de justifier ses doctrines par une apologie imprimée, dont aucun de ses historiens ne fait mention. Vers la même époque la France et l'Église assistaient à la grande polémique entre Bossuet et Fénelon au sujet de Mme Guyon et du quiétisme. Bossuet envoyait à dom Le Masson ses écrits, et le prieur de la chartreuse de Paris lui procurait les répliques de l'archevêque de Cambrai. Ainsi, le général des chartreux suivait avec grand intérêt les diverses phases de ce débat célèbre, et lorsque Fénelon publia son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, le prieur général, sans intervenir publiquement dans la contestation, fit imprimer à La Correrie une *Lettre à une prieure de religieuses chartreuses*, de 32 pages in-12, où il expose la saine doctrine de l'amour pur de Dieu et réfute les erreurs des quiétistes à ce sujet. Cette lettre est très rare, mais elle se trouve, en grande partie, dans les *Éclaircissements sur la vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex*.

Dom Le Masson revint en effet sur la question du quiétisme dans *la vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex, évêque et prince de Genève, avec... sa Lettre pastorale... sur le quiétisme*, in-8°, Lyon, 1697 ; *seconde édition revue et beaucoup augmentée, et particulièrement de quelques pièces originales, utiles et curieuses concernant le quiétisme*, in-8°, 2 in-12, Lyon, 1699 et 1700, Clermont-Ferrand, 1834; *Édition nouvelle publiée* (par M. l'abbé Gonthier) *à l'occasion du deuxième centenaire de la mort de ce saint évêque*, in-8°, Annecy, 1895. — Mgr d'Aranthon d'Alex eut un rare privilège : Il fut estimé par les fidèles catholiques et par les novateurs de son temps comme un saint et comme un personnage dont l'autorité avait une valeur très importante. Après sa mort, les bons et les mauvais souhaitèrent que l'on écrivit sa vie. Les premiers désiraient que l'on connût mieux les vertus de ce digne successeur de saint François de Sales, et les seconds avaient grand intérêt à s'autoriser de l'exemple d'un prélat si illustre pour garantir leurs doctrines. La voix du peuple désigna de suite Fléchier pour écrire cette histoire, et celui-ci se montra disposé à l'entreprendre. Mais la famille du prélat défunt et les ecclésiastiques, qui avaient vécu dans son intimité, songèrent que dom Le Masson était l'écrivain le plus capable pour retracer les faits et les vertus d'un évêque, dont il avait été le confident et le disciple. D'abord dom Le Masson résista, mais les instances de plusieurs grands personnages le décidèrent à se charger de composer cette vie. Son travail fut soumis avant l'impression, au cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, et aux amis intimes du prélat décédé, Bossuet fut informé de cette composition et, à mesure que les feuilles sortaient de l'imprimerie, dom Le Masson les lui envoyait à Paris. Cf. Lettre de Bossuet à son neveu du 10 mars 1698. « L'ouvrage du P. chartreux est remarquable, » écrivait de Rome l'abbé Bossuet le 1er avril 1698, « il faut nous en procurer deux exemplaires. » Les contemporains du grand évêque de Meaux trouvèrent aussi que « l'ouvrage était remarquable, » et la postérité a confirmé ce premier jugement. En effet, la *Vie de Mgr d'Aranthon* est importante à deux points de vue. D'abord pour l'édification du clergé et des fidèles, ensuite pour la réfutation du quiétisme et du jansénisme. La publication de cette *Vie* irrita aussi grandement les quiétistes et les disciples de Port-Royal. L'une et l'autre secte avait jusqu'alors fait accroire au public, en Savoie et en France, que le pieux prélat était un de leurs partisans, qu'il avait approuvé leurs doctrines et honoré de son estime ceux qui les propageaient. Les quiétistes, très nombreux dans la Haute-Savoie, furent les premiers à crier à la calomnie. Ils prétendaient que le général des chartreux avait diffamé le P. Lacombe et Mme Guyon, « deux saintes personnes, assuraient-ils, qui seraient mises un jour sur les autels après avoir été canonisées! » Ils firent donc imprimer à Genève un libelle pour venger la mémoire de ceux-ci, et le répandirent de toutes parts, jusqu'en France, malgré les invectives qu'il contenait contre Louis XIV, Bossuet et les autres prélats, qui avaient condamné le quiétisme et flétri le P. Lacombe et Mme Guyon. Dom Le Masson ne fut point surpris de ces récriminations. « Dieu, dit-il, permit que ce libelle eût un effet tout contraire aux prétentions de ses auteurs, car plusieurs personnes de mérite en ont témoigné leur juste indignation, jusqu'au point que quelques-unes, qui m'étaient inconnues, m'ont écrit et m'ont envoyé des pièces originales écrites de la propre main du P. Lacombe et de la Dame, afin qu'elles pussent me servir de preuve de la vérité de ce que j'avais écrit. » Aidé de ces nouveaux documents, il donna une deuxième édition de la *Vie* en 1699, dans laquelle, sans changer la nature des faits, il rectifia plusieurs dates. En même temps, il publia les *Éclaircissements sur la Vie... avec de nouvelles preuves incontestables de la vérité de son zèle contre le jansénisme et le quiétisme*, in-8°, Chambéry, 1699, 104 pages. Ces *Éclaircissements* furent augmentés et réimprimés, la même année aussi à Chambéry, et complétés en 1700 (ou 1701) par un chapitre, où dom Le Masson réunit la lettre de dom Gerberon et ses remarques, plusieurs documents, sur le jansénisme et des passages de sa doctrine sur l'amour désintéressé. Cette dernière édition paraît avoir forcé les quiétistes à garder le

silence, car, tant que vécut dom Le Masson aucune autre publication ne fut imprimée de leur part. Mais les jansénistes et aussi quelques thomistes essayèrent de réfuter les écrits du général des chartreux. Dans une plaquette de quelques pages intitulée : *Extrait de la table des Éclaircissements sur la vie de feu Mgr de Genève*, à La Correrie, 1700, Dom Le Masson exposait ses sentiments sur la doctrine thomiste de la prédétermination physique. Un théologien de cette école lui répondit par un autre *Extrait d'une lettre par un thomiste zélateur de la p. p. au sujet de l'Extrait de la table... d'octobre 1700*. Cette réponse resta sans réplique de la part de dom Le Masson. Mais les disciples de Port-Royal ne lui pardonnèrent jamais ce qu'il avait écrit sur les sentiments de Mgr d'Aranthon à l'égard des doctrines jansénniennes, et surtout sur le pseudo-pèlerinage de Nicole au tombeau de saint François de Sales et sur son entretien secret avec Mgr d'Aranthon. L'abbé L. Joseph Carrel, docteur en théologie, auteur d'un ouvrage sur l'usure intitulé : *Pratique des billets*, etc., publia un *Avis à l'auteur de la vie de Jean d'Aranthon... par l'auteur de la Pratique des billets*, Bruxelles et Lyon, 1700, dans lequel il essayait de réfuter les assertions et le récit fait dans la Vie du saint évêque. Dom Le Masson se justifia dans les *Éclaircissements* où il ajoutait que Nicole avait aussi été à la Grande Chartreuse *sous un faux nom* pour découvrir ses sentiments, sur la doctrine de Jansénius. Cette visite à Annecy eut lieu en 1676, et, le 6 août de la même année, Nicole se trouvait à la Grande Chartreuse où il était arrivé avec le cardinal Le Camus. C'est Mgr d'Aranthon même qui avait raconté à dom Le Masson l'entretien qu'il avait eu avec Nicole, et deux ecclésiastiques estimables lui avaient appris les autres circonstances rapportées dans la *Vie*. Mais, malgré ces attestations, les jansénistes n'en continuèrent pas moins à dire que le récit du chartreux était une pure calomnie. Cf. Abbé Goujet, *Vie de Nicole*, c. XIV. Un autre janséniste publia un livre où il niait cette aventure, et, pour accréditer davantage son apologie de Nicole, il le dédia au nouvel évêque de Genève. Aujourd'hui la publication de la *Correspondance* de Fénelon et de Bossuet, sur le quiétisme, des *Mémoires* du P. Rapin sur le jansénisme et des monographies documentées sur les personnages qui, au XVIIe siècle, eurent part à l'une et à l'autre controverse, ont porté la lumière sur le récit concernant Mme Guyon, le P. Lacombe et Nicole fait par dom Le Masson. Des études et des recherches faites, en France, il y a plus de vingt ans par le signataire de cet article permettent d'affirmer avec assurance, qu'il n'y a pas un seul passage de son texte, qui ne puisse être confirmé par d'autres preuves et d'autres témoignages irrécusables. — Un autre ouvrage du général des chartreux se rapporte à la querelle janséniste. *Observations sur le système de la grâce universelle de Monsieur Nicole*, La Correrie, 1700. Le zèle de dom Le Masson au sujet de cette question importante de la grâce le porta aussi à faire réimprimer l'ouvrage du R. P. Le Porcq, oratorien, intitulé : *Les sentiments de saint Augustin sur la grâce opposés à ceux de Jansénius, nouvelle édition revue et augmentée*, Lyon, 1700.

En dehors de ces ouvrages polémiques, dom Le Masson avait publié une *Theologia moralis practica per tabulas distincta et exposita una cum concilio Tridentino eodem modo digesta*, in-fol., Paris, 1662, dont un abrégé fut donné en 1669 sous le titre *Theologia in tabulis compendiose descripta*. La *Theologia moralis* a été plusieurs fois rééditée. — Sur les *Annales ordinis cartusiensis*, voir ici t. II, col. 2297.

P. de Tracy, *Vie de S. Bruno..., avec diverses remarques sur le même ordre*, Paris, 1785; D. Cyprien-Marie Boutrais, *La Grande Chartreuse par un chartreux*, Grenoble, 1881; Lefebvre, *Saint Bruno et l'ordre des chartreux*, 2 in-8°, Paris, 1883; documents particuliers.

S. AUTORE.

LE MÈRE Ignace, prêtre de l'Oratoire (1677-1752). — Il naquit à Marseille en 1677 et fut reçu dans l'ordre de Malte dès l'âge de 9 ans. Il entra à l'Oratoire où il acheva ses études, devint prêtre et enseigna les humanités. On le trouve en 1713 à Rome, où il fut témoin des démarches qui amenèrent la condamnation du livre des *Réflexions morales* de Quesnel. Le Mère fut toujours un adversaire acharné de la bulle *Unigenitus*. Le cardinal de La Trémoille lui fit accorder le prieuré de Saint-Matthieu à Morlaix. Il vint à Paris, en 1722 et il fut le conseiller de l'abbesse de Chelles, fille du régent. Durant sa dernière maladie, il refusa obstinément de se soumettre à la bulle et Bouettin, curé de Sainte-Geneviève, lui refusa les sacrements, après cinq sommations juridiques. Le Mère mourut le 28 mars 1752, et, disent les *Nouvelles Ecclésiastiques*, « la multitude prodigieuse de personnes de tous états qui assistèrent à l'inhumation, était une réclamation édifiante et remarquable contre le schisme. » (7 avril 1753, p. 64.)

On n'a de Le Mère que peu d'ouvrages, tous favorables à la doctrine de Quesnel : *Pensées morales et chrétiennes sur le texte de la Genèse*, 2 vol. in-12, Rouen, 1733. L'auteur cite un ou plusieurs versets du texte et ajoute ensuite quelques pensées (*Journal des Savants* de janvier 1734, p. 27-30). — *Traité de la Providence de Théodoret*, in-12, Paris, 1740. — *Les Homélies de saint Jean Chrysostome sur l'Évangile de saint Jean, avec des parallèles de doctrine tirés des anciens Pères, des notes et des éclaircissements*, 4 vol. in-8°, Paris, 1741. Cet écrit, comme les *Pensées morales*, est dédié au duc d'Orléans, père de l'abbesse de Chelles. — *Œuvres de piété de saint Éphrem*, 2 vol. in-12, Paris, 1744. — Enfin les *Nouvelles Ecclésiastiques* disent qu'il laissa en manuscrit un *Augustinus græcus*, dans lequel par divers extraits des Pères grecs, il montrait la conformité de leur doctrine avec celle de saint Augustin sur la grâce.

Nouvelles ecclésiastiques du 7 avril 1753, p. 61-64; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 140; Feller-Perennès, *Biographie universelle*, t. VII, p. 385.

J. CARREYRE.

LEMERRE Pierre, jurisconsulte français (1644-1728). — Il naquit à Coutances en 1644, devint avocat au Parlement et avocat du clergé. Il étudia d'abord les Pères de l'Église, puis l'histoire ecclésiastique, et enfin le droit canonique. En 1691, il fut nommé professeur de droit canonique au Collège de France et il se démit de ce titre en faveur de son fils, Pierre Lemerre (1687-1763); il avait été chargé des affaires du clergé et son fils lui succéda également dans cette charge deux ans après sa mort, en 1730. D'ailleurs les derniers écrits ont été composés en collaboration par le père et le fils. Pierre Lemerre mourut à Paris le 7 octobre 1728.

La plupart des écrits de Lemerre se rapportent aux affaires du Clergé et du gallicanisme au XVIIIe siècle. Le premier en date est la *Justification des usages de France sur les mariages des enfants de famille, faits sans le consentement de leurs parents, où l'on fait voir que les ordonnances de nos rois ne sont pas contraires aux décrets du saint concile de Trente et qu'elles sont conformes aux lois ecclésiastiques et civiles observées dans l'Église grecque et latine pendant les premiers siècles*, in-12, Paris, 1687; d'Aguesseau, dans son 30e plaidoyer, a fait l'éloge de ce travail. — *Sommaire touchant la juridiction de l'archevêque de Tours contre le Chapitre de Saint-Martin*, in-fol., Paris, 1709. — Le clergé de France, en 1700, chargea Lemerre de faire une édition des *Mémoires du Clergé;* Lemerre proposa

un plan qui fut approuvé par l'Assemblée du Clergé le 29 août 1705 et qui fut exécuté en 1716. C'est le *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces et d'observations sur la discipline présente de l'Eglise, divisé en XII tomes et mis en nouvel ordre, suivant la délibération de l'assemblée du clergé du 29 août 1705*, 12 vol. in-fol., Paris, 1716-1750. Les deux derniers volumes sont l'œuvre de Lemerre fils. L'abbé Marc Saulzet a joint une table qui porte le titre : *Abrégé du Recueil des actes* ou *Table raisonnée, en forme de précis, des matières contenues dans ce Recueil*, in-fol., Paris, 1752, 1764, 1771. L'ouvrage considérable comprend : 1. la foi catholique et la doctrine de l'Église (t. I); 2. les ministres de l'Église (t. II-IV); 3. le culte divin (t. V); 4. la juridiction ecclésiastique et le gouvernement de l'Église (t. VI-VII); 5. les bénéfices et biens de l'Église et leur administration (t. VIII-XI); 6. les privilèges des églises et des personnes ecclésiastiques (t. XII). Voir *Journal de Trévoux*, août 1717, p. 1278-1284 et août 1742, p. 1502-1506; *Journal des Savants*, du 19 avril 1717, p. 247-252 et aussi de juin 1717, de décembre 1719, de septembre et décembre 1721, de janvier et février 1722. — Lemerre intervint aussi dans les affaires du Parlement, au sujet des questions religieuses, en particulier dans l'écrit intitulé : *Mémoire dans lequel on examine, si l'appel interjeté au futur concile général de la Constitution* UNIGENITUS *par quatre évêques de France, auxquels plusieurs Facultés et un grand nombre de chanoines et de curés ont adhéré, est légitime et canonique et quels sont les effets de cet appel*, in-4°, s. l., 1717. Lemerre se montre favorable aux opposants à la bulle et prétend que leur appel est suspensif et même rétroactif. Il parut une *Réfutation* de ce Mémoire, in-12, Bruxelles, 1718, et cette *Réfutation* fut condamnée par un arrêt du Parlement de Paris du 14 février 1719. —Lemerre est partisan du gallicanisme contre la cour de Rome dans le *Premier des Mémoires composés par les plus célèbres jurisconsultes et théologiens de France sur la demande des commissaires du Conseil de Régence, touchant les moyens de se pourvoir contre le refus injuste que faisait la cour de Rome d'accorder les bulles aux évêques et abbés nommés par la cour de France*, in-4°, Paris, 1718 et Utrecht, 1767, publié à Paris sous le titre : *Avis aux princes catholiques* ou *Mémoires de canonistes célèbres*, in-12, Paris, 1768. Dans la première édition, il y a onze *Mémoires*, dont le premier est de Lemerre; dans les *Avis*, il y a seize *Mémoires*, dont les quatre derniers se rapportent aux dispenses de mariage. — Les écrits suivants ont également pour objet les droits du clergé : *Traité des dîmes*, 2 vol. in-12, Paris, 1732; *De l'étendue de la puissance ecclésiastique et de la temporelle, et de leur subordination suivant l'ordre que Dieu a établi dans le monde pour le gouvernement des hommes*, in-12, Paris, 1753; *Ordre qu'on doit garder dans l'étude du droit canonique français*. Ce petit travail de Lemerre a été publié dans les *Pièces fugitives* (t. I, p. 69 et sq.), de l'abbé Archimbaud, et, d'une manière plus exacte, à la fin de l'*Institution du droit ecclésiastique* de Fleury, 2 vol. in-12, Paris, 1762 et 1766. — *Avis des censeurs nommés par la cour du Parlement de Paris pour l'examen de la nouvelle collection des Conciles, faite par les soins du P. Hardouin, avec les arrêts du Parlement qui autorisent ledit Avis et l'arrêt du Conseil du 15 avril 1725 qui en a empêché la publication*, in-4°, Utrecht, 1730. Cet avis fut rédigé par Lemerre, avec d'autres censeurs, parmi lesquels, Charles Witasse mort en 1716, Louis-Ellies du Pin, mort en 1719, Philippe Anquetil, mort en 1721, Denis Léger et Nicolas Bertin. Lemerre, avec les deux derniers, vit la fin du travail et le présenta au Parlement qui l'approuva.

Les deux Lemerre ont laissé quelques manuscrits dont certains furent imprimés dans la *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé*, in-fol., Paris, 1767 et années suivantes. Parmi ces pièces, il convient de citer : 1. *Traité de la discipline de l'Église de France et de ses usages particuliers*, dont on trouve une copie dans les *Œuvres complètes* de d'Aguesseau, t. I, p. 431; 2. *Recueil d'exemples sur la manière dont les évêques de France ont été jugés sous les trois races de nos rois*, dans le t. II du *Recueil d'édits, déclarations*; 3. *Notes sur le concile de Trente*, signalé par Le Long, *Bibliothèque historique de la France*, édit. Fevret de Fontette, in-fol., Paris, 1767, t. I, n. 7537, p. 519 (à la Bibliothèque Nationale, les mss. français *13 188* et *13 189* ont pour titre : *Mémoires sur le concile de Trente*, par MM. Dupuy et Lemerre); 4. *Remarques sur la Pragmatique sanction faite par l'Église de France en 1438 et confirmée par Charles VII* avec des observations sur les notes de M. Dubois, avocat au Parlement et de quelques autres jurisconsultes, dans le t. I du *Recueil d'édits*; 5. *Résolutions de plusieurs questions sur le concordat* avec des observations sur diverses éditions de ce concordat, *ibid.*; 6. *Réflexions sur le douzième canon du second concile de Lyon qui regarde la régale*, dans le même *Recueil*. Lemerre avait abordé cette question avec beaucoup de détails et dans le même sens, au t. XI des *Mémoires du clergé*, dans une étude intitulée : *Traité des droits des rois de France dans la disposition des bénéfices ecclésiastiques de leurs États*. 7. Enfin, à la bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *1674*, f° 263 et 266, il y a deux *Consultations sur les gradués* dont l'une est datée du 7 mars 1715 et qui sont signées toutes deux par Lemerre.

E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. V, p. 501-504; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 82-83; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 598; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 140-141; Feller-Perennès, *Biographie universelle*, édit. 1842, art. *Merre*, t. VIII, p. 342; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 57; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1286-1287 (note) et col. 1521, pour Lemerre fils; Théodore Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Paris, 1856-1861, t. II, p. 497; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1861, t. II, p. 204; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 127.

J. CARREYRE.

LEMOS Thomas, dominicain espagnol, le protagoniste redoutable, comme le qualifient adversaires et amis, des doctrines thomistes de la grâce, au cours de la quatrième phase des fameuses controverses *De Auxiliis*, tenues devant Clément VIII, du 20 mars 1602 au 22 février 1605. — Né vers 1550, à Rivadavia, en Galice, il était depuis 1590 régent du collège de Valladolid, lorsqu'éclata le conflit provoqué par la publication de la *Concordia* de Molina. Mis en vedette par une brillante soutenance de thèse sur les discussions en cours, au chapitre général de Naples, en 1600, il fut adjoint à Diego Alvarez pour soutenir la cause thomiste dans les congrégations qui se préparaient sur l'ordre de Clément VIII; car on avait remarqué en lui que *præter singularem eruditionem et omnino decoctam SS. Augustini et Thomæ lectionem, aderant illæ aliæ dotes quæ in contentionibus theologicis non parum excellunt, vox magna et canora, firma latera, oratio facilis, argumentorum robur, memoria præsentissima, quam nihil objectorum præteriret, judicium acre, cui nemo facile fucum faceret.* Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 462, qui reproduit Serry, *Historia Congregationum de auxiliis*, lib. III, c. I. On ne peut dessiner portrait plus expressif de l'adversaire des Valentia, des Arrubal, et autres. Lemos composa lui-même un recueil des actes et un compte rendu des

quarante-sept disputes tenues devant Clément VIII et devant Paul V; ce recueil, longtemps manuscrit, fut publié, en 1702, sous ce titre : *Acta omnia congregationum ac disputationum quæ coram SS. Clemente VIII et Paulo V summis pontificibus sunt celebratæ in causa et controversia illa magna de auxiliis divinæ gratiæ, quas disputationes ego f. Thomas de Lemos eadem gratia adjutus sustinui contra plures ex Societate*, Louvain, 1702. Après la clôture des disputes, Lemos, ayant refusé l'épiscopat, se retira au couvent de la Minerve, où il composa sa fameuse *Panoplia gratiæ*, fruit d'un immense labeur d'érudition et de spéculation, véritable somme de la théologie de la grâce, selon les ultimes conclusions jusques auxquelles Bañez et Alvarez avaient poussé les principes thomistes. L'ouvrage resta longtemps inédit, à cause de l'interdiction portée par Paul V de publier quoi que ce soit sur la matière des disputes; il ne parut qu'en 1676 : *Panoplia gratiæ seu de rationalis creaturæ in finem supernaturalem gratuita divina suavi potente ordinatione, ductu, mediis liberoque progressu, dissertationes theologicæ*, Liége, (en réalité Béziers) 1676. Si parmi les théologiens thomistes eux-mêmes, plusieurs, et non des moindres, estiment que certaines conclusions de Lemos, comme d'Alvarez, sur la réprobation, sur le péché originel et ses effets, ne sont pas en pleine homogénéité avec la doctrine de S. Thomas, ils voient cependant toujours en l'œuvre de Lemos l'un des plus beaux monuments de leur école. Lorsque, après la publication de la *Panoplia*, S. Knippenberg, O. P., professeur et inquisiteur à Cologne, combattit, à plusieurs reprises, la doctrine de Lemos, comme favorisant les erreurs calviniste et janséniste, le maître général des Prêcheurs le P. Cloche, de qui d'ailleurs la ferveur thomiste était connue, intervint vivement pour défendre la mémoire glorieuse de Lemos. R. Coulon, *Scriptores ordines prædicatorum*, Paris, 1910, p. 550-552. On possède encore de Lemos de nombreux mémoires et écrits de circonstance, concernant les matières de la grâce, dont la plupart sont inédits; on en trouvera la liste, particulièrement intéressante pour l'histoire des controverses, dans la notice d'Echard. Lemos mourut le 23 août 1629, laissant une grande réputation de sainteté, dont le chapitre général de Valence, en 1647, se fait l'écho.

On trouvera une précieuse biographie et bibliographie de Lemos publiée en tête des *Acta congregationum ac disputationum*, cités ci-dessus, Louvain, 1702, p. I-CLXVI; l'auteur anonyme rapporte ses sources, en particulier le P. Denys Léon de Lecce, contemporain et ami de Lemos, le P. D. Marchese, *Sacro Diario Domenicano*, t. IV, Naples, 1679, le P. H. Serry surtout, dont l'*Historia congregationum de Auxiliis*, 2e édit., Anvers, 1709, renferme d'abondantes informations sur l'activité littéraire et doctrinale de Lemos. Voir aussi l'*Historia congregationum* parallèle du jésuite Livin Meyer, Bruxelles, 1715; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 461-464.

M.-D. CHENU.

LENAIN DE TILLEMONT. Voir TILLEMONT.

LENFANT Jacques, ministre protestant (1661-1728). — Il naquit à Bazoches, dans la Beauce, le 13 avril 1661, d'un ministre protestant; il étudia la théologie à Saumur, puis à Genève; après la révocation de l'Edit de Nantes, il quitta définitivement la France; en 1684, on le trouve à Heidelberg, et, en 1688, il est pasteur de l'église française à Berlin. Il fut chapelain de la reine Sophie-Charlotte en 1690, et prédicateur du roi de Prusse. Le 2 mars 1724, il fut reçu à l'Académie des Sciences de Berlin. Il mourut le 7 août 1728.

Beaucoup des écrits de Jacques Lenfant intéressent la théologie scripturaire et positive. Parmi eux, il faut citer : *Considérations générales sur le livre de M. Brueys, intitulé : Examen des raisons qui ont donné lieu à la séparation des protestants, et, par occasion, sur ceux du même caractère*, in-12, Rotterdam, 1684. L'auteur n'avait alors que 23 ans et l'ouvrage est peu solide. — *Lettres choisies de saint Cyprien aux confesseurs et aux martyrs*, avec des remarques historiques et morales, in-12, Amsterdam, 1688. — *Innocence du catéchisme de Heidelberg*, in-12, 1690. — *De inquirenda veritate*, 2 vol. in-12, Genève, 1691. C'est la traduction, assez peu fidèle, de l'ouvrage de Malebranche, *De la recherche de la vérité*, et Malebranche en écrivit à l'auteur dans les *Nouvelles littéraires* du 15 février 1716 (*Journal des Savants*, du 12 septembre 1712, p. 585-592). — *Histoire de la papesse Jeanne, fidèlement tirée de la dissertation latine de M. Spannheim*, in-12, Cologne, 1694, et 2 vol. in-12, La Haye, 1720 et 1728. Lenfant, contre Baronius, le P. Labbe, Launoy et Blondel, admet l'existence de la papesse au IXe siècle; mais il semble avoir eu plus tard des doutes et il fut étranger aux éditions de 1720 et 1728 (*Journal des Savants* du 18 nov. 1720, p. 559-563). — *Histoire du concile de Constance, tirée principalement d'auteurs qui ont assisté au concile, enrichie de portraits*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1714; nouv. édit. augm., 2 vol. in-12, Amsterdam, 1727 et traduite en anglais, 2 vol. in-12, Londres, 1730. Dans ce travail, Lenfant parle longuement de Jean Hus et des prétendues cruautés des catholiques à l'égard de cet hérésiarque (*Journal des Savants*, du 30 avril et du 7 mai 1714, p. 273-281 et 294-301, et *Journal de Trévoux* de décembre 1714, p. 2039-2056); il parut une *Apologie pour l'auteur de l'Histoire du concile de Constance contre le Journal de Trévoux*, de décembre 1714, in-4°, Amsterdam, 1716. Cette *Apologie* se trouve dans la réédition de l'*Histoire du Concile*. Cette Histoire souleva des polémiques et on trouve à la Bibliothèque Nationale, mss. français, n. *9 598*, un gros manuscrit intitulé : *Histoire des célèbres contestations agitées au concile de Constance entre Martin Porrée, dominicain, évêque d'Arras, et Jean Gerson, chancelier de l'Université de Paris, au sujet de la doctrine de Jean Petit, docteur de Paris, contenue dans sa justification du duc de Bourgogne, pour servir de réfutation à ce que le protestant Jacques Lenfant a écrit à ce sujet*, par le R. P. F. J. J. P., religieux dominicain du couvent d'Arras, à Rome, 1755 (ms. de XVI-597 pages). — *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur, traduit en français sur l'original grec, avec des notes littérales pour éclaircir le texte*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1718. Une préface indique les connaissances nécessaires pour comprendre les Livres saints et s'applique à montrer la vérité et la divinité de ces livres. On a accusé Lenfant d'avoir enseigné le socianisme dans cette traduction; Lenfant soutient l'authenticité des quatorze Épîtres de saint Paul et des sept Épîtres catholiques (*Journal des Savants* des 2 et 16 décembre 1720, p. 577-587, 601-607). — *Poggiana* ou *La vie, le caractère, les sentences et les bons mots de Pogge florentin, avec son histoire de la République de Florence et un supplément de diverses pièces importantes*, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1720 (*Journal des Savants* du 29 juillet 1720, p. 454-458). Il parut à Venise des Observations critiques sous le nom de J.-B. Recanati, noble vénitien, sous le titre : *Osservazioni critiche ed apologetiche sopra il libro intitolato : Poggiana...*, in-12, Venise, 1721; ce travail est dédié au cardinal Bentivoglio (*Journal de Trévoux* de décembre 1723, p. 2277-2280). — *Préservatif contre la réunion avec le siège de Rome* ou *Apologie de notre séparation d'avec le siège contre le livre de Mlle de* B****(eaumont), dame prosélyte de l'Église romaine, et contre les autres controversistes, anciens et modernes*, 4 vol. in-12, Amsterdam, 1723, ou 5 vol. in-12, 1723;

augmenté de discours sur les catéchismes, sur les formulaires et les confessions de foi. — *Histoire du concile de Pise et de ce qui s'est passé de plus mémorable depuis ce concile jusqu'au concile de Constance*, enrichie de portraits, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1724. Dans la première partie, Lenfant montre l'établissement du schisme qui donna lieu au concile, les causes qui déterminèrent le concile, rendu nécessaire par l'obstination des deux papes, et enfin il décrit la tenue, les détails et les conclusions du concile de Pise. C'est une histoire de l'Église, depuis la mort de Grégoire XI en 1378 jusqu'au concile en 1414; Lenfant s'appuie sur les *Vies des papes d'Avignon*, de Baluze et l'histoire du grand schisme du P. Maimbourg (*Journal des Savants*, d'octobre 1724, p. 648-653 et *Journal de Trévoux* de novembre et décembre 1725, p. 1960-1991, 2230-2279, et janvier 1726, p. 95-118). Dans ce dernier article, le critique déclare que la deuxième partie du travail de Lenfant qui raconte les événements qui se sont passés, de la mort d'Alexandre V (3 mai 1410), jusqu'à la tenue du concile de Constance (1414), est très inférieure à la première; Lenfant s'y montre très favorable à Jean Hus, contre l'Église catholique. — *Sermons sur divers sujets de l'Écriture sainte*, in-8°, Amsterdam, 1728. — *Histoire de la guerre des Hussites et du concile de Bâle*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1731, traduit en allemand, 4 vol. in-8°, Vienne, 1783-1784. Cet écrit posthume raconte les événements jusqu'à l'année 1454 (*Journal des Savants* de décembre 1730, p. 747-748 et décembre 1731, p. 697-702). — En 1720, Lenfant fonda un *Journal littéraire en Allemagne*, sous le titre de *Bibliothèque germanique*, ou *Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse et des Pays du Nord*, 50 volumes, in-12, de 1720 à 1741 (Hatin, *Histoire politique et littéraire de la presse en France*, t. II, p. 295-296); c'est Lenfant qui composa la Préface de ce journal et il y collabora activement surtout à partir du t. IV. Lenfant publia aussi de nombreux articles dans les journaux littéraires de Hollande et, spécialement, dans la *Bibliothèque choisie* de Leclerc (t. XVI, XVIII, XXI et XXIII).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 116-117; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 657-658; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, 2e partie, p. 231-232; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 156-157; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, 1842, t. VII, p. 397; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. X, p. 44-45; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres de la République des Lettres*, t. IX, p. 243-257 et t. X, p. 282; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 60-63; Desessarts, *Les siècles littéraires* ou *Nouveau dictionnaire historique, critique et bibliographique de tous les écrivains morts et vivants jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, t. IV, p. 141-142; *Bibliothèque germanique*, t. XVI, p. 115-129, donne un *Mémoire historique de la vie, de la mort et des ouvrages de feu M. Lenfant* et cite de lui 21 ouvrages; en tête du t. I de l'*Histoire de la guerre des Hussites*, ouvrage posthume publié en 1731, il y a aussi un éloge de Lenfant; Haag, *La France protestante*, t. VI, p. 549-552; *Protestantische Realencyclopädie*, t. XI, p. 366-367; *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtemberger, t. VIII, p. 130-138; *Kirchenlexicon*, t. VII, col. 1741-1742; *Les hommes illustres de l'Orléanais* 2 vol. in-8°, Orléans, 1852, t. II, p. 58-60; Lucien Merlet, *Bibliothèque chartraine antérieure au XIXe siècle*, in-8°, Orléans, 1882, p. 262-265.

J. CARREYRE.

LENGLET-DUFRESNOY (l'abbé **Nicolas**) célèbre compilateur français, né à Beauvais, octobre 1674, mort en janvier 1755. Il s'adonna d'abord à l'étude de la théologie, qu'il laissa bientôt de côté pour la diplomatie. La politique, l'histoire, la littérature, la géographie, la chimie même, et la publication en ces diverses matières de nombreux ouvrages, se disputèrent les loisirs de sa longue carrière. En 1705, il est envoyé par M. de Torcy à l'électeur de Cologne, qui résidait à Lille et dont il devient le secrétaire pour les langues latine et française; il rend à ce prince le service d'éventer un complot contre sa personne. Lors de la prise de Lille par le prince Eugène, muni d'un sauf-conduit, il passe dans les terres de l'Électeur. En 1718, sous la régence, il rentre à Paris, et, instrument docile aux ordres de Philippe d'Orléans, il l'aide à découvrir les auteurs de la conspiration de Cellamare; mais les procédés dont il use dans cette besogne policière ne témoignent pas d'une excessive délicatesse. Il pensait échapper à ce qu'il y avait de déshonorant dans sa peu noble mission, en n'acceptant de la remplir que sur la promesse qu'il avait exigé qu'on lui fît, que pas un des coupables dénoncés par lui ne subirait la peine capitale. Un séjour de Lenglet-Dufresnoy en Autriche, où il voit J.-B. Rousseau et le prince Eugène, offusque la cour de France, est cause qu'on l'arrête à son retour en 1723, et qu'on le tient six mois prisonnier dans la citadelle de Strasbourg. Ce ne fut pas le seul emprisonnement qu'il subit. On a prétendu qu'il fut détenu à la Bastille jusqu'à dix fois; on n'exagérerait pas en portant à cinq les séjours qu'il y fit, de 1718 à 1751, pour intempérance de langage, écrits insolents, satiriques ou même licencieux. Ces fâcheux incidents, en tout cas, ne lui firent pas perdre sa liberté d'allure et de parole, son zèle pour les études et les travaux d'érudition, non plus que sa gaité.

Lenglet-Dufresnoy aurait pu s'élever aux positions les plus brillantes dans la diplomatie; il y eût été porté par un concours d'heureuses circonstances, par les nombreuses et belles relations qu'il s'était créées, par des services rendus, par la vivacité de son esprit et son vaste savoir. Le prince Eugène, le cardinal Passionei et le secrétaire d'État, ministre de la guerre, M. le Blanc, qui désiraient se l'attacher, lui firent les offres les plus séduisantes : il résista à tout, préférant penser, écrire et vivre à sa guise.

La crainte de l'asservissement lui fit résister de même aux avances d'une sœur qui l'aimait, et qui le pressait de venir demeurer en son hôtel, à Paris, où il eût goûté toutes les jouissances d'une vie opulente. Jaloux de sa liberté, il la gardait non seulement vis-à-vis des usages mondains, mais encore dans les choses de la plus élémentaire correction. Car il était négligé jusque dans son extérieur, ordinairement mal vêtu, mais seul assurément à ne pas s'en apercevoir. Malgré tout, il fréquentait plusieurs maisons de la plus haute société, où son esprit caustique, ses bizarreries peut-être, mais surtout son étonnante mémoire le faisaient admettre.

Une vie exempte de toute sujétion, riche de loisirs et toute consacrée à l'étude nous valut près de quarante ouvrages qui témoignent de vastes connaissances scientifiques et littéraires. Malheureusement, ils accusent peu de goût et de critique. Caustiques et mordants, assaisonnés d'expressions et de plaisanteries rabelaisiennes, ils sont d'une médiocre composition et fourmillent d'erreurs. Lenglet-Dufresnoy affecte dans ses écrits un langage suranné, qui le ferait prendre pour un savant ou un écrivain du XVIe siècle plutôt que pour un littérateur du XVIIIe siècle. « Je veux être franc gaulois dans mon style comme dans mes actions, » répétait-il. Quant à ses erreurs, parfois grossières, certains critiques y ont vu l'effet d'une mauvaise foi intéressée plutôt que de l'ignorance. Son indépendance d'homme de lettres et sa mordante causticité lui occasionnèrent maintes querelles avec les censeurs de ses manuscrits. Il ne pouvait souffrir qu'on lui retranchât une seule phrase; il rétablissait à l'impression ce qu'on lui avait supprimé.

Lenglet-Dufresnoy eut une fin tragique, à l'âge de

quatre-vingt-deux ans. Un soir qu'il s'était endormi près de son feu, en lisant un livre récemment paru dont il avait reçu communication, il se laissa tomber au milieu des flammes. Les voisins accourus trop tard pour le secourir, ne purent sauver l'infortuné vieillard.

Parmi les nombreux ouvrages du célèbre érudit, citons seulement ceux qui présentent ici un intérêt particulier :

1. *Lettre à MM. le doyens, syndics et docteurs en théologie de la Faculté de Paris*, 1696, *signée E. E. T. S. M. M. D. L et P, étudiant en théologie sous MM. de Lestocq et Pirot, et relative à la dénonciation faite à la Faculté de théologie de Paris, du 1er volume de la vie de la sainte Vierge, traduit de l'espagnol* et *attribué à la Mère Marie d'Agréda*. La Sorbonne ayant censuré la lettre à laquelle le P. Clauseil avait répondu, Lenglet répliqua par un nouveau mémoire sur le sujet, suivi d'une lettre latine au P. Mathieu, prieur des carmes déchaussés de Madrid, 3 juin 1697. — 2° *Dionysii Petavii rationarium temporum*, continué jusqu'à l'année 1701; la dernière édition, très fautive, est celle de 1703, 4 vol. in-12. — 3° *Novum testamentum*, enrichi de notes historiques et critiques suggestives, Paris, 1703, 2 vol. in-16; il fut réimprimé en 1735, même format, Anvers. — 4° *Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la confession*, Paris, 1708, in-12, augmenté en 1713, réimprimé en 1733. — 5° *Mémoires sur la collation des canonicats de l'église de Tournay*, 1711, 1712, 1713, in-8°. — 6° *Méthode pour étudier l'histoire, avec un catalogue des principaux historiens*, et *remarques sur la bonté de leurs ouvrages* et *le choix des meilleures éditions*, Paris, 1713, 2 vol. in-12; 1729, 4 vol. in-4°; 5e édition en 1740, avec supplément 2 vol. in-4°, la meilleure édition est celle en 15 volumes in-12, Paris, 1772, dont le catalogue des historiens, augmenté par Drouet, est encore le plus complet que nous ayons en français. — 7° *Méthode pour étudier la géographie avec un catalogue des cartes géographiques, des relations de voyages et des descriptions les plus nécessaires pour la géographie*, 1716, 4 vol. in-12, 1718, etc. L'édition la plus estimée est celle de 1768, 10 vol. in-12, dont le catalogue a été augmentée par Drouet et Barbeau-Labruyère. — 8° *Imitation de Jésus-Christ, traduite et revue sur l'ancien original latin d'où l'on a tiré un chapitre qui manque dans les autres éditions*, Amsterdam, 1731, in-12. — 9° *Réfutation des erreurs de Spinoza*, par Fénelon, Lamy et Boulainvilliers, 1731, in-12. — 10° *Tables chronologiques de l'histoire universelle*, 1729, réimprimées en 1733. — 11° *De l'usage des romans, avec une bibliothèque des romans*, 1734, 2 vol. in-12, publié sous le nom de Gordon de Percel contenant une violente satire contre J.-B. Rousseau et dont les États généraux de Hollande ordonnèrent la suppression. — 12° *L'histoire justifiée contre les romans*, 1735, in-12; réfutation de l'ouvrage précédent qui avait été censuré par la police. Ces deux ouvrages réunis ont été réimprimés en Hollande. — 13° *Tablettes chronologiques de l'histoire universelle, sacrée et profane*, 1744, 2 vol. in-8°; 1778, 2 vol. in-8°, par les soins de Barbeau-Labruyère; La Haye, 1756, 2 vol. — 14° *La messe des fidèles, avec une explication historique et dogmatique du sacrifice de la messe et des pratiques de piété pour honorer le sacrement*, Paris, 1733, in-12. — 15° *Lucii Cæc. Firm. Lactantii opera omnia*, collationnés d'après quatre-vingt manuscrits et quarante édités, 1748, 2 vol. in-4°. — 16° *Calendrier historique pour l'année 1750, avec l'origine de toutes les maisons souveraines*, 1750, in-12, ouvrage qui fit emprisonner l'auteur, parce qu'il traitait le roi Georges d'usurpateur du royaume d'Angleterre aux dépens du prince Édouard. — 17° *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières, avec des observations sur les dissertations du R. P. dom Calmet sur les apparitions et les revenants*, 1751, 2 vol. in-12. La préface de cet ouvrage est une de ses meilleures. — 18° *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes, avec une préface historique et un catalogue des auteurs qui ont écrit sur les esprits, les visions, les apparitions, les songes et les sortilèges*, 1752, 4 vol. in-12. Cet ouvrage et le précédent manquent d'ordre et de critique. — 19° *Commentaire de Pierre Dupuy sur le traité des libertés gallicanes*, par Pierre Pithou, Paris, 1751, 2 vol. in-4. Édition belle et correcte. Dans la préface à ce commentaire, Lenglet-Dufresnoy met bien en évidence le vrai sens des libertés gallicanes; il fait ressortir d'une façon remarquable les droits de la primauté romaine, mais il excuse la plupart des auteurs gallicans, qui n'ont pas craint d'amoindrir l'autorité pontificale. — 20° *Histoire de Jeanne d'Arc, vierge héroïque et martyre d'État, suscitée par la Providence pour rétablir la monarchie française*, tirée *des procès et autres pièces originales du temps*, Paris, 1753. — 21° *Plan de l'Histoire générale et particulière de la monarchie française*, Paris, 1754, 2 vol. in-12; l'ouvrage n'est pas terminé. — Lenglet-Dufresnoy a donné aussi plusieurs articles à l'Encyclopédie.

Michault, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de l'abbé Lenglet-Dufresnoy*, Paris, 1761, in-12; *Journal des Savants*, t. LVIII, 141-149; *ibid.*, t. XCI, 316-327; *ibid.*, t. XCII, 1-15; *ibid.*, t. CXXXIII, 353-360; *Mémoires de Trévoux*, 1711, a. 171, p. 2081; Quérard, *La France littéraire*; Michaud, *Biographie universelle;* Feller, *Biographie universelle;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale;* Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 3e édit., t. IV, col. 1501-1503.

A. THOUVENIN.

LENS (Jean de) ou **LENSÆUS,** théologien de Louvain (1541-1593). — Né à Belœil, près d'Ath (Hainaut), il étudia à Louvain, où il fut reçu maître ès-arts en 1559. Chargé d'abord de l'enseignement de la philosophie, il passa bientôt à l'étude de la théologie qu'il professa à l'abbaye du Parc, aux portes de Louvain, puis à l'université même, où il fut reçu docteur en 1590; il mourut le 2 juillet 1593. Il avait coopéré à la rédaction de la censure prononcée contre Lessius par la faculté de théologie; ce fut lui aussi qui composa la profession de foi des Lovanistes condamnant les propositions de Baius.

Activement mêlé à toutes les controverses religieuses et politiques dont les Pays-Bas étaient alors le théâtre, Jean de Lens composa toute une série d'ouvrages relatifs aux événements qui amenèrent l'indépendance des Provinces-Unies, et soutint, du point de vue catholique, la répression organisée par les ministres de Philippe II, spécialement par don Juan d'Autriche. C'est dans ce genre de travaux que rentrent les ouvrages suivants plus intéressants pour l'historien que pour le théologien : 1° *De variis generibus, causis atque exitu persecutionum quas pii in hoc mundo patiuntur*, Louvain, 1578. — 2° *De officio hominis christiani constituti in persecutione, ibid.*, 1578. — 3° *Libelli cujusdam Antwerpiæ nuper editi contra serenissimum D. Joannem ab Austria refutatio ibid.*, 1578. — 4° *Orationes duæ I contra pseudo-patriotas, hoc est Romanæ Ecclesiæ desertores, qui se solos patriæ amatores esse falso jactitant, II contra genethliacorum superstitionem, ibid.* 1579. — 5° *De unica religione studio catholicorum principum in republica conservanda, ibid.*, 1579. — 6° *Brevis deductio qua demonstratur eorum crimen qui novo et fictitio Brabantiæ duci* (François de Valois, duc d'Alençon puis d'Anjou, quatrième fils de Henri II, nommé duc de Brabant par les États le 13 février 1582) *juramentum præstant obedientiæ et auxilii contra Hispaniarum regem*, 1582. — 7° *De sui ac reipublicæ christianæ contra impium invasorem defensione oratio, ibid.*

1582. — 8° *De juramento Antwerpiæ in domo civica concepto 12 Aprilis 1582, quod jussu ducis Alanzonii* (le même que ci-dessus) *a civibus exigitur, epistola ad doctorem Petrum Castillo, ibid.*, 1582.

Une autre partie de l'œuvre de Jean de Lens est consacrée à des questions plus théologiques : 9° *De una Christi in terris Ecclesia libri sex*, Louvain, 1577 et 1588. — 10° *De admirabili Ecclesiæ concordia libri sex, ibid.*, 1582. — 11° *De fidelium animarum purgatorio, ibid.*, 1584. — 12° *De limbo Patrum*, Cologne, 1583 et Louvain 1584. — 13° *De ecclesiastica satisfactione pœnitentis, adversus Benedictum Aretium, ibid.*, 1585. — 14° *De libertate christiana*, Louvain, 1590. — 15° *De verbo Dei non scripto seu traditionibus ecclesiasticis*, Anvers, 1591. — 16° *De fide, spe et charitate contra hæreticos*, Louvain, 1599. — Enfin il faut porter au compte de Jean de Lens la *Doctrina facultatis theologicæ Lovaniensis contra articulos Baianos edita voluntate ac jussu Illustr. D. Joannis Bonhomii Vercellensis episcopi et nuncii apostolici in Belgio.* Voir Baius, t. II, col. 56. Cette censure est insérée dans le livre de Martin Steyaert, *In propositiones damnatas annotationes omnes jam collectæ.* — Des *controversiæ de Scriptura, justificatione et meritis operum* sont demeurées manuscrites.

Valère André, *Fasti academici Lovanienses*, Louvain, 1635, p. 82; du même *Bibliotheca Belgica*, Louvain, 1643, p. 525-526; E. du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVI, p. 157; Foppens, *Bibl. Belg.*, t. II, p. 674-675; Léop. Devillers, dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. XI, 1890-1891, col. 819-820; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 192.

E. Amann.

LE NOURRY Nicolas (1647-1724). — Né à Dieppe, l'an 1647, élevé ches les oratoriens de cette ville, il entra chez les bénédictins et fit profession à Jumièges le 8 juillet 1665. Il avait alors dix-huit ans. Ses études achevées, il travailla au monastère de Bonne-Nouvelle à Rouen à l'édition de *Cassiodore* que Jean Garet donnait en 1679. A Saint-Ouen de Rouen, il aida les PP. J. Duchesne et Julien Bellaise à préparer l'édition des œuvres de saint Ambroise. J. du Frische, auquel cette édition fut confiée ensuite, s'associa Le Nourry pour la publication de l'ouvrage. Les quarante dernières années de la vie de dom Le Nourry se passèrent à Saint-Germain-des-Prés (1684-1724). C'est là qu'il mourut le 24 mars à l'âge de soixante-dix-sept ans. Il y fut honoré de la confiance du cardinal de Noailles qui lui donna la direction de six ou sept maisons religieuses. Bénédictin fort instruit, prudent, toujours disposé à rendre service, il avait ses entrées chez le chevalier d'Aguesseau.

Nous venons de signaler les travaux qu'il fit en collaboration : disons en peu de mots ce qui lui appartient exclusivement : 1° Son grand ouvrage a pour titre, après refonte, *Apparatus ad bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum scriptorum Lugduni editam, in quo quidquid ad eorum scripta et doctrinam variosque scribendi et docendi modos pertinet, dissertationibus criticis examinatur et illustratur. Tom. I. De Scriptoribus I*[1] *et II*[1] *Ecclesiæ sæculi ac de omnibus Clementis Alexandrini operibus. — Tom. II. De scriptoribus latinis III*[1] *et IV*[1] *Ecclesiæ sæculi qui christianæ religionis veritatem adversus ethnicos vindicaverunt.* L'ouvrage fut d'abord publié en 2 in-8°, à Paris chez Anison et Delespine, 1694-1697; après refonte, il eut 2 in-fol., Paris, mêmes éditeurs 1703 et 1715. Le but, assez nettement indiqué dans le titre, était d'examiner d'après les règles d'une critique plus sévère tout le contenu de la *Bibliotheca* de Lyon, mais dom Le Nourry n'alla pas plus loin que le IVe siècle.

Indépendamment d'un aperçu général sur les écrivains ecclésiastiques et sur leurs œuvres, aperçu donné au commencement de chaque siècle, on trouve au début de chaque volume, une série de dissertations. Le 1er en a douze : 1. hérésies du Ier siècle et origine des écoles chrétiennes; 2. aperçu sur les liturgies faussement attribuées à saint Marc, saint Pierre et saint Paul; 3. Épître de saint Barnabé, son authenticité; 4. le livre du Pasteur d'Hermas. 5. les sept Épîtres de saint Ignace d'Antioche. Les autres dissertations exposent le caractère des auteurs ecclésiastiques du Ier siècle et traitent spécialement des ouvrages de Clément d'Alexandrie.

Les dissertations du second volume, au nombre de six, donnent une idée générale des dissentiments entre écrivains chrétiens et païens au IIIe et au IVe siècle : elles entrent ensuite dans le détail sur les ouvrages de Minutius Félix (*Octavius*), d'Arnobe, de Lactance, de Tertullien (*Apologétique* et *Ad Scapulam*), de saint Cyprien (*Ad Demetrianum* et *Quod idola dii non sint*), de Lucius Cæcilius (retour sur l'auteur du *De mortibus persecutorum*). Il y a enfin un traité de l'âme contre Tatien (en grec et en latin). — Le *De mortibus persecutorum* a été édité à part (v. infra).

L'ouvrage de dom Le Nourry a été favorablement jugé par ses contemporains; tels Arnaud dans ses Lettres, E. du Pin sur les auteurs du XVIIe siècle. Voici comment s'exprime ce dernier : « Le style du P. Le Nourry est simple, pur et facile. Il y a beaucoup de recherches et d'érudition ecclésiastique et profane dans ses ouvrages. Il est exact dans ses citations, modeste dans sa critique, juste dans ses conjectures. » T. VI, p. 266.

2° *Lucii Cæcilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum, hactenus Lactantio adscriptus, ad colbertinum codicem denuo emendatus. Accessit dissertatio in qua de libri hujus auctore disputatur et omnia illius loca dubia illustrantur*, in-8°, Paris, Delespine, 1710. Cette dissertation, qui termine le volume, a rencontré des contradicteurs. Pour Le Nourry, l'auteur serait non pas Lactance, mais un nommé Lucius Cæcilius. Cette opinion a été combattue par M. de la Croze, dans le *Journal littéraire de La Haye*, t. VII. Le Nourry a répondu à ce premier contradicteur par une lettre parue dans le *Journal des savants*, de juin 1716; par dom Liron, dans *Singularités historiques*, in-12, t. I; par Daniel Maichel. *Introductio ad historiam litterariam de præcipuis bibliothecis parisiensibus. 2a pars.*; dom R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, 2e édit. Paris, 1865, t. II, p. 504, combat également le sentiment de Le Nourry mais d'une façon modérée : il donne en abrégé les arguments du savant bénédictin et conclut en disant : « Mais toutes ces raisons sont bien faibles. »

3. *Firmini Lactantii epitome institutionum divinarum ad Pentadum fratrem, anonymi historia de hæresi Manichæorum, fragmentum de origine generis humani, et Q. Julii Hilariani expositum de ratione paschæ et mensis. Ex antiquissimo bibl. regiæ Taurinensis eruit et illustravit Chr. M. Pfaffius*, in-8°, 1712.

Les n. 1 et 2 qui précèdent, le 1er surtout, sont très rares, mais les dissertations de dom Le Nourry ont été reproduites dans Migne, *P. L.*, t. I, col. 783 à 1244; t. IV, col. 1059 à 1114; t. V, col. 365 à 668; t. VII, col. 834 à 1019.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770; Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726; Ch. de Lama, *Bibliothèque*, n. 344-347; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 366, 1159.

J. Baudot.

1. LÉON Ier (Saint) pape (440-461). — I. Jeunesse et élection de saint Léon. — II. Saint Léon évêque de Rome (col. 220). — III. Saint Léon et l'Occident (col. 237). — IV. Saint Léon et l'Orient (col. 245). — V. Les dernières années de saint Léon

(col. 267). — VI. Le caractère, la doctrine, la politique de saint Léon (col. 278).

I. Jeunesse et élection de saint Léon. — Le *Liber pontificalis* présente saint Léon comme originaire de Toscane : *Leo natione Tuscus, ex patre Quintiano. Lib. pont.* édit. Duchesne, t. I, p. 238. On ignore tout de ce Quintianus. Les gens de Volterra, écrit Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 414, font solennellement la fête de saint Léon « et veulent qu'il fust de leur ville, mais ils ne le prouvent pas. » D'autre part, on fait valoir que Léon parle de Rome en l'appelant sa patrie *Epist.*, XXXI, 4. Mais Rome peut être sa patrie dès là qu'il en est l'évêque, sans qu'il y soit né.

Vigile de Tapse, *Contra Eutych.*, IV, 1, *P. L.*, t. LXII, col. 119, rapporte que saint Léon a rendu le témoignage de la droite foi sous le pape Célestin (422-432). On a compris ce texte comme signifiant que Léon avait été baptisé par Célestin. A ce compte, Léon aurait été baptisé bien tard, encore qu'on ignore l'année de sa naissance. Cependant, le fait que, dès le temps de Célestin, Léon avait dans le clergé romain une situation de premier plan, suggère que sa carrière ecclésiastique avait dû commencer de bonne heure, et porte à rejeter l'hypothèse de ce baptême tardif. En 418, on signale un acolyte romain du nom de Léon, qui porte à l'évêque de Carthage Aurélius une lettre du prêtre Xystus de Rome (le futur pape). S. Augustin, *Epist.*, CXCI, 1. Cet acolyte romain est-il saint Léon? On ne peut l'affirmer.

En 431, Léon fait sûrement partie du clergé romain. A cette date, en effet, Cyrille d'Alexandrie, écrivant à Rome pour mettre le Siège apostolique en garde contre les manœuvres de Juvénal, évêque de Jérusalem, croit devoir écrire aussi à Léon pour l'intéresser à ses vues. Nous le savons par Léon lui-même, qui écrit en 453 à l'évêque Maxime d'Antioche : *Sanctæ memoriæ Cyrillus Alexandrinus episcopus... scriptis suis mihi quid prædicti (Juvenalis) cupiditas ausa esset indicavit, et sollicita prece multum poposcit ut nulla illicitis conatibus præberetur assensio. Epist.*, CXIX, 4. Léon occupait une place assez en vue, assez prépondérante, dans l'Église de Rome pour que l'évêque d'Alexandrie tînt à s'assurer son appui en vue d'empêcher l'ambitieux évêque de Jérusalem de revendiquer le *Palæstinæ provinciæ principatum.* Gennadius, *De vir. ill.*, 62, donne à saint Léon le titre d'archidiacre de l'Église romaine.

En 430, Jean Cassien a publié ses *Libri VII de incarnatione Christi contra Nestorium.* Cassien par ce traité a instruit pour Rome l'affaire de Nestorius : Cassien, qui a été jadis fait diacre à Constantinople par saint Jean Chrysostome, a l'avantage de pouvoir lire en original les sermons de Nestorius; toutefois, mêlé plus qu'il n'aurait voulu à la controverse semi-pélagienne, il ne se serait sans doute pas jeté dans l'affaire de Nestorius, s'il n'y avait été invité : or il a été invité de Rome même et par Léon. Il le dit dans la préface de son traité : « Tu as vaincu ma résolution de garder le silence et tu l'as vaincue par ton louable zèle et ton impérieux sentiment, *mi Leo, veneranda ac suscipienda caritas mea, romanæ Ecclesiæ ac divini ministerii decus.* » Ici le mot *ministerium* peut désigner le diaconat et faire allusion à la place occupée par Léon entre les sept diacres de l'Église romaine. Cassien continue : *Exigis ut de ipsa incarnatione Domini ac majestate dicamus... Exigis ac jubes... Pareo observationi tuæ, pareo jussioni.* L'intervention de Léon auprès de l'auteur très considéré des *Collationes*, a dû être pressante, amicale, mais elle vient de haut; c'est un ordre.

On sait que les controverses pour et contre saint Augustin, qui agitaient la Provence autour de 430, furent portées à Rome par deux moines de Marseille (Cassien résidait aussi à Marseille), et que le pape Célestin intervint par une lettre, Jaffé, n. 381, adressée à Vénérius, évêque de Marseille, et aux autres évêques des Gaules, lettre prudente, qui invite la nouveauté à ne pas attaquer la *vetustas*, et les controversistes à ne pas toucher à saint Augustin que Rome a toujours eu dans sa communion. A la lettre de Célestin est annexé une sorte de *syllabus* des décisions portées sur les matières de la grâce par les *rectores romanæ Ecclesiæ*, et des décisions des conciles africains que les mêmes recteurs ont approuvées. Il s'agit des décisions du pape Innocent Ier et du pape Zosime, des conciles de Carthage et de Milève. L'auteur du *syllabus* prend acte que les polémistes qu'il a en vue acceptent ce que le Siège apostolique a défini sur la grâce et n'acceptent rien de plus : il va donc exposer ces décisions du Siège apostolique, *beatissimæ et apostolicæ Sedis sanctiones*, pour conclure ensuite que, sur la grâce de Dieu, abstraction faite des questions plus difficiles et moins nécessaires, il suffit de croire ce que le Siège apostolique a enseigné, et d'estimer non catholique ce qui sera contraire aux dites définitions. Ce *syllabus*, qui porte en titre *Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei, P. L.*, t. XLV, col. 1756-1760, mais qui ne porte pas de nom d'auteur, a été revendiqué par Quesnel pour saint Léon, conjecture qui est très plausibles. Voir B. J. Kidd, *A History of the Church to A. D. 461*, 1922, t. III, p. 156-157. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, t. IV, 1924, p. 617, ne se prononce pas. Quand plus loin nous étudierons la doctrine de saint Léon sur la grâce, nous verrons qu'elle est établie sur les lignes mêmes du dit *syllabus*.

Le traité anonyme *De vocatione omnium gentium, P. L.*, t. LI, col. 647-722, revendiqué pour saint Léon par Quesnel, reste l'œuvre d'un inconnu pas antérieur à 440, pas postérieur à 496. L'*Epistula ad sacram virginem Demetriadem, P. L.*, t. LV, col. 161-180, peut être du même auteur inconnu. Bardenhewer, *ibid.*, p. 541-542.

Prosper d'Aquitaine fait honneur à saint Léon d'avoir inspiré au pape Xyste III, en 439, sa sévérité envers le pélagien Julien, ancien évêque d'Éclane, sollicitant sa rentrée dans la communion de l'Église. Prosper, *Chronic.*, an. 439, *P. L.*, t. LI, col. 598. Nous verrons plus loin la sévérité du pape Léon contre les clercs pélagiens qui essayaient de reprendre rang dans le clergé en dissimulant leur hérésie.

La situation de Léon à Rome devait être à la fin du pontificat de Xyste exceptionnelle, pour qu'il ait été envoyé dans les Gaules, en 440, en vue de mettre fin au conflit du patrice Aèce et du préfet du prétoire Albinus. Prosper, an. 441, *ibid.*, col. 599.

Léon était en Gaule pour cette mission politique, qui ne pouvait pas ne pas lui avoir été confiée par la cour de Ravenne, lorsque le pape Xyste III mourut (19 août 440). L'Église de Rome ne crut pas pouvoir élire un meilleur évêque que le diacre Léon : il fut élu quoique absent, et consacré à son retour, le 29 septembre 440. La vacance du siège avait duré quarante jours, écrit Prosper, sans que rien eût troublé la paix ou la patience de l'Église romaine dans l'attente du jour où le diacre Léon, ramené par une légation qu'on lui avait envoyée, serait présenté à sa patrie en joie. Un pontificat s'ouvrait, qui allait durer vingt et un ans et être l'apogée de la papauté antique.

II. Saint Léon évêque de Rome. — 1° *La dignité de l'évêque de Rome.* — Nous possédons le sermon prononcé par saint Léon le jour de sa consécration, *Serm.*, I. « L'affection de votre sainteté, dit-il à son peuple, a voulu croire présent celui que la nécessité d'une longue pérégrination faisait absent. Je rends grâces à notre Dieu, et toujours je lui rendrai grâces, pour tous les bienfaits que je lui dois. Je célèbre en même temps par une action de grâces bien due e

suffrage de votre faveur, vous qui avez porté sur moi un jugement si honorable, sans que j'eusse aucun titre à le mériter. Je vous conjure donc par les miséricordes du Seigneur d'aider de vos prières celui que vous avez appelé par vos désirs, afin que l'esprit de grâce reste sur moi, et que vous n'ayez pas à regretter les suffrages que vous m'avez donnés. Que celui-là nous octroie à tous le bien de la paix, qui a mis dans vos cœurs le zèle de l'unanimité. » Éloquence grave d'un homme de foi, et d'un évêque, qui, dit-il, désire le salut des âmes avec une pastorale sollicitude.

Chaque année ramènera, le 29 septembre, l'anniversaire de l'ordination de saint Léon, son *natale*. Les *Serm.*, II-V ont été prononcés à pareille date, qui est aussi chaque année l'occasion d'un concile. Ces sermons révèlent son humilité très noble, sa déférence pour les évêques ses collègues, sa conscience de l'éminente dignité de son siège. « En ce jour où revient l'anniversaire de celui où le Seigneur a voulu que commençât mon office épiscopal, j'ai une cause véritable de me réjouir pour la gloire de Dieu, qui, afin d'être par moi beaucoup aimé, m'a beaucoup pardonné, et qui, afin de rendre sa grâce admirable, a comblé de ses dons un homme en qui il n'a point trouvé de mérites qui les appelassent. » Il se tourne vers les évêques présents en nombre, il salue leur *splendidissimam frequentiam*, il ne doute pas de la présence de Dieu dans cette assemblée quand il y voit tant de *speciosissima tabernacula Dei*, tant de membres excellents du corps du Christ. Il a confiance que l'apôtre Pierre n'est pas non plus absent et qu'il ne fait pas défaut à leur dévotion en une solennité où les assemble le respect qu'ils ont pour lui. L'apôtre bénit la charité de toute l'Église qui voit Pierre dans la chaire de Pierre, et qui ne tiédit pas en passant de l'apôtre aimé à la personne de son bien inégal successeur. Demandez à Dieu, conclut le pape, à Dieu qui a voulu que je préside au gouvernail de l'Église qu'il fasse son humble serviteur capable d'une si grande tâche et utile à votre édification.

Les évêques sont égaux par l'onction de l'Esprit qui les a faits évêques, ils sont égaux par leurs infirmités, ils sont égaux par l'aide que leur assure le prêtre perpétuel qui est le Christ. Cependant, il est un évêque en qui l'apôtre Pierre se survit et par les mains de qui il tient le gouvernail de l'Église : *Petrus, in accepta fortitudine petræ perseverans, suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit.* Pierre vit dans sa chaire : (*Petrus*) *cujus in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas. Serm.*, III, 3. On a raison de célébrer cet anniversaire d'ordination : dans l'humilité de la personne de Léon, on doit voir et honorer l'apôtre en qui se perpétue la sollicitude de tous les pasteurs et des brebis à eux confiées, et dont la dignité ne défaut pas même quand son héritier est indigne .*Ibid.*, 4. L'empressement de tant de vénérables évêques à cet anniversaire est une manifestation d'autant plus sainte et plus dévote qu'elle est un devoir de piété rendu avant tout à l'apôtre qu'ils savent être, non seulement l'évêque de ce siège, mais le primat de tous les évêques : *sed et omnium episcoporum noverunt esse primatem. Ibid.*

Même doctrine, plus appuyée encore, dans le *Sermo* IV. Il y a un sacerdoce de tous les chrétiens, distinct du sacerdoce proprement dit, *præter istam specialem nostri ministerii servitutem. Ibid.*, 1. Ce sacerdoce spécial a été conféré à Pierre par le Seigneur, « source de tous les charismes », en telle manière que nul n'en possède rien que Pierre n'ait reçu d'abord. Pierre a été élu par le Seigneur pour être préposé à la vocation de toutes les nations, pour être proposé à tous les apôtres et à tous les pères de l'Église (les évêques) : si nombreux que soient les *sacerdotes* et les *pastores* dans le peuple de Dieu, Pierre régit proprement ceux que le Christ régit en premier. *Ibid.*, 2. La collation de ces pouvoirs à Pierre est dans les paroles mêmes du Sauveur, Matth., XVI, 16-19; Luc., XXII, 31; Joan., XXI, 17. Rendons grâces à Jésus-Christ, *quod tantam potentiam dedit ei quem totius Ecclesiæ principem fecit, ut si quid etiam nostris temporibus recte per nos agitur recteque disponitur, illius operibus, illius sit gubernaculis deputandum cui dictum est : Et tu conversus confirma fratres tuos... Quod nunc quoque procul dubio facit. Ibid.*, 4.

L'apôtre Pierre est tout cela, et l'évêque de Rome est son héritier, son vicaire. Chaque évêque est à la tête de son troupeau, chaque évêque a la sollicitude spéciale de son troupeau, et chaque évêque en devra rendre compte. Mais Léon a part à l'administration de chaque évêque : *Neque cujusquam administratio non nostri laboris est portio.* De tout l'univers on recourt au siège de Pierre et l'on attend de l'évêque de Rome cet amour de l'Église universelle dont le Sauveur a fait à Pierre un commandement... *ut, dum ad beati apostoli Petri sedem ex toto orbe concurritur, et illa universalis Ecclesiæ a Domino eidem commendata dilectio etiam ex nostra dispensatione deposcitur. Serm.*, V, 2. Telle est la signification de cet anniversaire, hommage à la dignité apostolique, mais aussi épiscopale, de saint Pierre, *qui sedi suæ præesse non desinit.* La solidité que Pierre a reçue du Christ, se transmet à ses successeurs. Qui donc serait si peu instruit de la gloire de Pierre ou si jaloux, que de croire que quelque portion de l'Église échappe à sa sollicitude ou ne puisse avoir à bénéficier de son secours? *Quis gloriæ beati Petri tam imperitus erit aut tam invidus æstimator, qui ullas Ecclesiæ partes non ipsius sollicitudine regi, non ipsius ope credat augeri? Ibid*, 4.

Ces déclarations solennelles de saint Léon suffiraient à fixer l'idée qu'il se fait de la dignité de son siège, *sedes Petri.* Il lui servirait peu d'être l'héritier historique de l'apôtre, si toute l'Église n'honorait dans sa *sedes* Pierre lui-même. Car Pierre se perpétue : sa *dignitas* ne saurait défaillir, sa *sollicitudo* veille, sa *potestas* vit, son *auctoritas* excelle, il tient toujours le gouvernail de l'Église : il est l'évêque perpétuel de ce siège, *omnium episcoporum primas, totius Ecclesiæ princeps.* Saint Léon a conscience que tous ces titres de l'apôtre sont ceux que peut revendiquer l'évêque de Rome, et que l'Église universelle lui reconnaît, *dum ad beati apostoli Petri sedem ex toto orbe concurritur.*

Rome, qui possède la chaire de Pierre et l'héritier de Pierre, garde le tombeau de Pierre. C'est à Rome, en effet, que l'apôtre repose dans la couche sacrée de sa bienheureuse dormition, *in sacro beatæ dormitionis toro eadem qua præsedit carne requiescit. Serm.*, IV, 4, et LXXXIII, 3. Il convient que, entre tous les peuples du monde, celui-là excelle dans les mérites de la piété, que le Sauveur a établi *in ipsa apostolicæ petræ arce*, et que le bienheureux apôtre Pierre a instruit plus que tous autres, *præ omnibus erudivit. Serm.*, III, 4. Pierre est associé à Paul dans le même *natale*, que Léon tient pour l'anniversaire de leur martyre : *In die martyrii eorum sit lætitiæ principatus*, dit-il dans un sermon prononcé à pareil jour. *Serm.*, LXXXII, 1. Il sait que cette fête du 29 juin est fêtée dans toutes les Églises du monde, mais il faut qu'elle le soit par l'allégresse spéciale et propre de notre cité. Pierre et Paul ont fait luire aux yeux de Rome l'Évangile du Christ; par eux la ville qui était maîtresse de l'erreur est devenue disciple de la vérité; ils sont les *sancti patres* qui l'ont fondée sous de meilleurs auspices, *felicius condiderunt*, que ceux qui élevèrent ses premiers murs, et que celui qui, lui ayant donné son nom, la souilla du sang de son frère. Le siège sacré de Pierre a fait d'elle la tête du monde : *Per sacram Petri sedem caput orbis*

effecta. La religion divine étend sa souveraineté plus loin que ne fît jamais sa domination terrestre : is loin que ses victoires aient porté sur terre et sur mer son *jus imperii*, le monde que lui a soumis le labeur de la guerre est moindre que celui que lui a soumis la *pax christiana. Ibid.* L'empire romain a été pour la Providence un instrument : Dieu a préparé l'empire de Rome, dont les frontières ont été portées si loin pour que l'ensemble de toutes les nations fût rapproché et unifié, pour que les royaumes fussent confédérés en un seul empire, et que la prédication pût atteindre plus vite les peuples assujettis à une seule cité. *Ibid.*, 2. Quant les douze apôtres se furent distribué l'univers, Pierre, le premier d'eux tous, est envoyé à la capitale de l'empire romain, afin que la lumière de la vérité se répandît plus efficacement de la tête à tout le corps du monde. A Rome, en effet, ne se rencontrait-il pas des hommes de toutes les nations ? Et quelle nation pourrait ignorer ce que Rome aurait appris? *Ibid.*, 3. A Rome donc tu ne crains pas de venir, et, pendant que l'apôtre qui partagera ta gloire, Paul, est encore occupé à établir d'autres Églises, tu affronteras cette forêt pleine de bêtes frémissantes, cet océan aux profondeurs agitées. *Ibid.*, 4. Ton bienheureux collègue Paul te rejoint. C'est le temps où, sous Néron, toute innocence, toute pudeur, toute liberté devient un crime : Néron déchaîne la première persécution générale du nom chrétien. Mais l'Église n'est jamais appauvrie par la persécution. Pierre et Paul peuvent être mis à mort, la fécondité de leur sang sera attestée par des milliers de martyrs, qui, émules des triomphes apostoliques, ont fait à notre cité un *ambitus* de peuples couverts de pourpre éclatante, et l'ont couronnée comme d'un diadème de gemmes sans nombre. *Ibid.*, 6. Quel sentiment de la grandeur historique de Rome et de la dignité que les apôtres y ajoutent, Pierre surtout *princeps apostolici ordinis !*

Avant d'étudier l'action *ad extra* de l'évêque de Rome, arrêtons-nous à recueillir ce que saint Léon nous apprend de son ministère immédiat.

2° *Le ministère de l'évêque de Rome à Rome.* — Nous avons déjà vu qu'il prêche. Il n'est pas le premier pape qui prêche, puisque saint Ambroise nous a conservé un sermon de Noël du pape Libère, *De virginibus*, III, 1-3. Mais il est le premier pape dont nous ayons une collection compacte de sermons. A quelques exceptions près, *Serm.*, LXXXIV, XCI, XCVI, ces sermons appartiennent aux dix premières années du pontificat, d'où l'on conjecture que Léon dans les dix dernières années est très rarement monté à l'ambon. Cette conjecture, pour être du prudent Bardenhewer, p. 621, paraîtra au moins risquée. De toute façon est infirmée l'assertion de Sozomène, *H. E.*, VII, 19, que personne ne prêchait à Rome.

Dans une fête comme celle de l'Épiphanie, nous entendons Léon dire à ses auditeurs : *Quia in sacratissimo die reddendum exspectationi vestræ est sacerdotalis sermonis officium... Serm.*, XXXVIII, 1. Rapprocher LXII, 1. On conclura de là que le peuple s'attend à ce que l'évêque prêche, et que saint Léon estime que prêcher est pour lui un devoir. Nous avons de lui dix sermons pour les fêtes de Noël, huit pour l'Épiphanie, deux pour Pâques, deux pour l'Ascension, trois pour la Pentecôte, un pour le *natale* de saint Pierre, un pour le *natale* de saint Laurent.

Nous avons douze sermons *De quadragesima*, sermons sur le carême, prononcés à l'ouverture du carême *Serm.*, XXXIX, 3, et commentant le texte *Ecce nunc tempus acceptum, ecce nunc dies salutis*, II Cor., VI, 2, qui est lu à cette occasion. *Serm.*, XL, 2; XLII, 1. Léon emploie à maintes reprises le mot *quadragesima*, il précise que la *quadragesima* compte quarante jours de jeûne préparatoires à la fête de Pâques. *Serm.*, XLV, 1; cf. XLI, 2. Il ne doute pas que ce jeûne de quarante jours ne soit une institution apostolique. *Serm.*, XLIV, 2. Le carême décrit par saint Léon infirme l'assertion de Socrate, *H. E.*, V, 22, que de son temps le carême à Rome se limitait aux trois semaines avant Pâques. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édition, p. 232.

Le précepte du carême intéresse tout le peuple chrétien, soit le peuple exercé au combat évangélique et qui parcourt sans défaillance le stade spirituel, soit le peuple qui, conscient de péchés mortels, aspire au secours de la réconciliation, soit le peuple qui se prépare à la régénération baptismale. *Serm.*, XLV, 1; XLIX, 3. Pour célébrer dignement la fête de Pâques, tous doivent se purifier, et non pas seulement les évêques, les prêtres, les diacres, mais bien le corps entier de l'Église et tout ce qu'il compte de fidèles. *Serm.*, XLVIII, 1. Léon se sert d'une comparaison : Si, dit-il, nous estimons raisonnable et en quelque sorte religieux de nous vêtir, un jour de fête, de vêtements plus propres, si, à pareils jours, nous nous appliquons à mieux orner nos églises, ne mettrons-nous pas le même soin à préparer notre âme à célébrer le mystère pascal de la Rédemption? *Serm.*, XLI, 1. Aux jeûnes joignons les aumônes : les péchés, qui sont lavés par les eaux du baptême et par les larmes de la pénitence, sont effacés aussi par les aumônes. *Serm.*, XLIX, 6. Que les fidèles se défient de l'ennemi de leur salut, plus animé à leur perte, en ce saint temps où tant d'âmes vont par le baptême lui être arrachées. *Serm.*, XL, 2, allusion au baptême solennel partout célébré le samedi saint. Que le jeûne, l'aumône, la vigilance, n'aillent pas sans l'extinction de la colère, de la haine, et que la paix s'établisse à tous les foyers : *Dominorum atque servorum tam ordinati sint mores, ut et illorum potestas mitior, et istorum sit disciplina devotior. Serm.*, XL, 5. Observation qui va loin dans l'intime de cette société chrétienne, où il y a toujours des maîtres et des esclaves. Léon en prend occasion de donner en exemple « la sainte coutume établie depuis longtemps par les très pieux empereurs du monde romain, qui, en l'honneur de la passion du Seigneur et de sa résurrection, abaissent la hauteur de leur puissance, et, adoucissant la sévérité de leurs constitutions, relâchent nombre de coupables, *multarum culparum reos faciunt relaxari.* » Que les chrétiens imitent leurs princes. Que les maîtres pardonnent à leurs esclaves : *Remittantur culpæ, vincula solvantur.* Que Pâques trouve tous pardonnés, tous en liesse, *ibid.*

Un sermon, donné comme ayant été prononcé le samedi avant le second dimanche de carême, *Serm.*, LI, commente le récit de la transfiguration.

Nous avons à la suite dix-neuf sermons *De passione Domini.* Sauf cinq qui ne sont pas assignés à un jour déterminé, *Serm.*, LX, LXI, LXVI, LXIX, LXX, ces sermons vont deux par deux, le premier prononcé le dimanche (des Rameaux), le second prononcé le mercredi (saint). Ce dimanche, on lit la passion du Sauveur, et on la relit le mercredi : *Lectio dominicæ passionis iterabitur (quarta feria)*, dit Léon, *Serm.*, LIV, 5. A maintes reprises il mentionne la lecture que l'on vient de faire de la passion dans l'Évangile. *Serm.*, LXX, 1. Cf. LII, 1; LXVI, 1; LXVII, 1; LXIX, 2. Ces divers sermons sont des commentaires du récit de la passion.

Des deux sermons de Pâques, le premier, *Serm.*, LXXI, est prononcé au cours de la vigile du samedi saint, le second, *Serm.*, LXXII, se rattache à la messe du jour de Pâques. Ce second sermon présuppose la lecture du récit évangélique de la résurrection : *Totum paschale sacramentum evangelica nobis narratio præsentavit*, dit Léon en commençant. Dans le second

sermon pour la Pentecôte, *Serm.*, LXXVI, 1, saint Léon fait allusion à l'évangile qui vient d'être lu, à quoi, dit-il, nous devons ajouter cette prédication pour l'instruction des nouveaux fils de l'Église. Ces nouveaux fils de l'Église sont les baptisés de la veille.

A la fin de chacun des trois sermons de la Pentecôte, Léon annonce le jeûne de la semaine qui vient : *Quarta et sexta feria jejunemus, sabbato autem apud beatum Petrum apostolum vigilias celebremus.* Les trois sermons pour la Pentecôte, *Serm.*, LXXV, LXXVI, LXXVII, sont suivis de quatre sermons *De jejunio Pentecostes*, qui ont pour tout sujet d'annoncer le jeûne des mercredi, vendredi, samedi de la semaine qui vient. Ne doutez pas, dit saint Léon, que tout ce que l'Église a coutume d'observer lui vienne de la tradition apostolique et de l'enseignement du Saint-Esprit. *Serm.*, LXXIX, 1. Au lendemain de la Pentecôte, les apôtres ont dû vouloir inaugurer l'apprentissage des fidèles, par un jeûne : *Tirocinium militiæ christianæ sanctis inchoavere jejuniis. Serm.*, LXXVIII, 2. Ces trois jours de jeûne ont aussi pour raison d'être de réparer ce que la négligence ou la licence nous aurait fait commettre de fautes pendant le temps pascal. *Ibid.*, 3. Nous avons affaire ici au jeûne des Quatre-Temps. L. Fischer, *Die kirchlichen Quatember*, 1914, p. 2-7, sur l'origine prétendue apostolique des Quatre-Temps.

Nous les retrouvons avec les neuf sermons *De jejunio septimi mensis*, c'est-à-dire du mois de septembre, *Serm.*, LXXXVI-XCIV. Ces sermons sont des invitations à célébrer le jeûne prescrit. On y retrouve la même formule que nous avons relevée dans les sermons de la Pentecôte : *Quarta et sexta feria jejunemus, sabbato vero apud beatum Petrum apostolum pariter vigilemus. Serm.*, LXXXVI, LXXXVIII, LXXXIX, XC, XCII, XCIV. Les Quatre-Temps de décembre sont représentés par neuf sermons *De decimi mensis jejunio. Serm.*, XII-XX. La même formule que plus haut s'y retrouve, invitant à jeûner le mercredi et le vendredi, et à célébrer le samedi la vigile à Saint-Pierre. *Serm.*, XII, XIII, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX. Léon rattache le jeûne du dixième mois à l'ancienne Loi, qui le prescrit en action de grâces à Dieu pour les récoltes de l'année. *Serm.*, XV, 2. Les Quatre-Temps cependant sont fixés pour les chrétiens aux quatre saisons : *Jejunium vernum in Quadragesima, æstivum in Pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale autem in hoc qui est decimus celebramus. Serm.*, XIX, 2. Les saisons disent aux chrétiens la volonté de Dieu, comme les affiches publient les ordres du prince. *Serm.*, XVIII, 2.

Les six sermons VI-XI sont intitulés *De collectis*, c'est-à-dire des quêtes. Nous avons affaire ici à un usage propre à Rome et qui a disparu sans laisser de trace dans la liturgie : Léon en est le seul témoin. Il y voit une *apostolica institutio*, une institution « prudente et utile des Pères », fixée à « un temps de l'année où le peuple païen servait les démons avec plus de superstition, » et où il convenait de « célébrer la sainte oblation de nos aumônes en face des profanes hosties des impies. » Ce qui a été fructueux à l'origine de l'Église s'est perpétué : *Quod quia incrementis Ecclesiæ fructuosissimum fuit, placuit esse perpetuum. Serm.*, IX, 3. Léon dit encore, en confirmation de l'institution apostolique du dit usage : « Les bienheureux disciples de la vérité ont prescrit, par une doctrine divinement inspirée, que, chaque fois que la cécité des païens serait plus appliquée à ses superstitions, le peuple de Dieu devait s'appliquer plus instamment à la prière et aux œuvres de religion. » Voilà pourquoi en ce jour « où les impies servaient le diable sous le nom de leurs idoles », on a dans la sainte Église établi cette *collectio*. *Serm.*, VIII. A vrai dire, les saints Pères ont réglé que *in diversis temporibus quidam essent dies qui devotionem fidelis populi ad collationem publicam provocarent.* A l'Église, en effet, on recourt quand on est dans le besoin; il convient donc que se fasse une *collectio* qui mette entre les mains des *præsidentes* de l'Église de quoi secourir les pauvres; mais il y a ici un jour spécialement fixé. Saint Léon prescrit à ses fidèles d'apporter leurs offrandes ce jour-là *ad ecclesias regionum vestrarum, Serm.*, XI, 2, de se réunir *per omnes regionum vestrarum ecclesias cum voluntariis oblationibus eleemosynarum. Serm.*, VIII. Plus précisément, ce jour n'est que le premier de plusieurs jours à la suite, où ces offrandes peuvent être apportées par les fidèles : *Die dominica prima est futura collectio. Serm.*, X, 4. Rapprocher *Serm.*, VII : *Primus collectarum dies.* Ce jour tombe à une date fixe : c'est un lundi, *Serm.*, VII, c'est un mardi, *Serm.*, VIII, c'est un samedi, *Serm.*, XI, aussi bien qu'un dimanche. Mais quelle était cette date? Saint Léon ne le dit pas. Les Ballerini, se fondant sur la place occupée par ces sermons *De collectis* dans plusieurs des recueils de sermons de saint Léon, c'est à savoir après les sermons pour la fête de saint Pierre, ont proposé le 6 juillet, qui est le jour où commençaient à Rome les *ludi apollinares*. J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, édit. fr., t. II, 1890, p. 270.

On pourra rapprocher le *Sermo* LXXXIV, qui est un sermon occasionnel prononcé par saint Léon au jour anniversaire du châtiment et de la délivrance de Rome, *ob diem castigationis et liberationis nostræ*. Les Ballerini ont montré que ces mots désignent le sac de Rome par Genséric, en 455. On est à quelques années déjà de l'événement, car saint Léon parle d'un temps où le peuple des fidèles venait en masse rendre grâces à Dieu de l'avoir épargné, tandis que, cette présente année, l'anniversaire a été négligé presque universellement, comme l'atteste le petit nombre des fidèles qui y sont venus, *proxime*, les jours passés. Le pape se déclare fort attristé de cette ingratitude. On donne plus aux démons qu'aux apôtres, et les spectacles attirent plus que les sanctuaires. Et cependant qui a sauvé la ville? qui l'a tirée de la captivité? qui l'a protégée contre le massacre? Est-ce le cirque, ou bien les saints? Revenons au Seigneur et comprenons les miracles qu'il a opérés parmi nous pour notre délivrance. Car nous ne l'avons pas due à l'action des étoiles, comme pensent les impies, mais à Dieu, *qui corda furentium barbarorum mitigare dignatus est.* Nous avons là un indice du crédit de l'astrologie sur l'opinion à Rome; un indice aussi de l'attrait irrésistible que les jeux du cirque gardent pour les Romains. Les Ballerini calculaient que la libération de Rome était du 29 juin 455, mais ce calcul est contesté : Rome tomba aux mains de Genséric le 2 juin 455, et l'occupation dura quatorze jours, où la ville fut mise à sac. F. Martroye, *Genséric*, 1907, p. 158-159. C'est donc le 16 juin que tomberait l'anniversaire de la libération de Rome, et quelques jours plus tard que le sermon serait prêché, peut-être un 29 juin.

La survivance des jeux n'est pas pour nous surprendre, et pas davantage l'attrait des Romains pour les spectacles du cirque. Salvien, qui écrit son *De gubernatione Dei* entre 439 et 451, en est un témoin assez notoire (voyez *op. cit.*, VI, 3-17). Plus curieuse est la survivance chez les chrétiens de gestes païens comme celui que dénonce Léon, *Serm.*, XXVII, 4. « On voit des chrétiens, venant à la basilique de Saint-Pierre, monter les degrés qui mènent *ad suggestum areæ superioris*, au niveau du seuil, et là se retourner vers le soleil levant et incliner la tête en l'honneur de « l'orbe resplendissant ». Ils le font par ignorance, dit Léon, et aussi *paganitatis spiritu.*

Saint Léon dénonce ailleurs une opinion, qui n'est peut-être pas sans lien avec la pratique précédente. Dans un de ses sermons de Noël, il dit que le démon,

trompant les simples par la persuasion pestiférée de certains, a suggéré que le jour du 25 décembre était honoré, non pas tant pour la naissance du Christ, que pour le lever du nouveau soleil, *de novi ut dicunt solis ortu honorabilis*. Léon condamne cette opinion qu'il qualifie de ténébreuse. Les gens qui l'acceptent sont, dit-il, entraînés encore par les très sottes erreurs de la gentilité, et ils vénèrent d'un honneur divin les astres du monde qui ne sont que des serviteurs. *Serm.*, XXII, 6. On voit, en effet, dans le calendrier profane du *Chronographe romain de 354*, portée au 25 décembre la fête du *Natalis invicti*, et l'*invictus* est le soleil, dont la naissance coïncide avec le solstice d'hiver, c'est-à-dire avec le 25 décembre. Mgr Duchesne a pu dire : « Le culte mithriaque et, d'une manière plus générale, le culte du soleil, eut beaucoup de relief et de popularité au IIIe siècle et au IVe siècle. On peut être porté à croire que l'Église romaine choisit le 25 décembre pour faire concurrence au mithriacisme. » *Origines du culte*, 1898, p. 250. Voir l'excursus *Sol invictus* dans mon livre *La paix constantinienne et le catholicisme*, 1914, p. 69-75.

Sans remonter si haut, on sait que l'astrologie était une superstition fort répandue encore au temps de saint Léon, comme au temps de la jeunesse de saint Augustin. *Confess.*, IV, 3. Le pape dénonce ces hommes *qui totam humanæ vitæ conditionem de stellarum pendere effectibus mentiuntur, et quod est aut divinæ voluntatis aut nostræ indeclinabilium dicunt esse fatorum. Serm.*, XXVII, 3. Rapprocher *Serm.*, XLIII, 2; LVII, 5; *Epist.*, XV, prol. et 10. Cf. Riess, art. *Astrologie*, p. 1825-1827, de la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa.

Saint Léon se préoccupe des hérétiques : *Pastoralis officii est ne dominico gregi hæretica malignitas noceat providere*. Il a été informé que des gens d'Égypte, des marchands principalement, sont arrivés à Rome et ont eu le front de prendre fait et cause pour « les abominations commises à Alexandrie par les hérétiques », c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, la consécration d'un intrus, Timothée Ælure (16 mars 457) et le massacre de l'évêque légitime, Protérios (28 mars), Ces gens d'Égypte débarqués à Rome professaient que le Christ n'a qu'une nature, la nature divine, et qu'en lui la chair qu'il tenait de la vierge Marie n'avait aucune « vérité ». Ils abandonnent ainsi l'Évangile, poursuit Léon, et embrassent les mensonges du diable : « repoussez donc tous rapports avec ces ennemis de la foi catholique, ces ennemis de l'Église, ces négateurs de l'incarnation dominicale, ces démolisseurs du symbole institué par les saints apôtres. » *Serm.*, XCVI, 1. Exécrez-les, fuyez-les, et refusez de leur parler, si, repris par vous, ils ont refusé de se corriger. Léon pense à la condamnation d'Eutychès, il entend préserver ses ouailles romaines des *Eutychianæ impietatis contagia*, et il les félicite d'avoir jusqu'ici par la protection de Dieu été exemplairement attachées à la foi catholique. *Ibid.*, 3. On trouvera des déclarations semblables dans *Serm.*, LXXII, 5 et 7 : la fête de la Résurrection n'est pas pour les hérétiques qui pensent incorrectement de l'incarnation, *aut minuendo quod est deitatis, aut evacuando quod est carnis*. Ceux qui limitent la part de la divinité sont les adeptes de Nestorius qui est comparé d'ailleurs à Photin, *Serm.*, XCVI, 2, ceux qui évacuent l'humanité sont les monophysites. Les uns et les autres *ab Evangelio dissentiunt et symbolo contradicunt*.

Saint Léon connaît d'autres hérétiques : Basilide, Marcion, Sabellius, Photin, Arius, Eunomius. *Serm.*, XVI, 3. Ailleurs, il énumère Arius, Macédonius, Sabellius, Apollinaire. *Serm.*, XXIV, 5. Ailleurs Photin et Apollinaire. *Serm.* XCVI, 2; *Epist.*, LIX, 5. Ailleurs les patripassiens, *Epist.*, XV, 1, Paul de Samosate, *ibid.*, 3, Cerdon et Marcion, *ibid.*, 4, Valentin, *Epist.*, XXXV, 1. Il parle durement d'Origène, *Epist.*, XXXV, 3. Nous verrons dans une lettre qu'il adresse à l'évêque d'Aquilée, saint Léon prendre des mesures énergiques contre des hérétiques, vivants ceux-là, et qui cherchent à se dissimuler dans le clergé : ce sont des tenants de la *Pelagiana sive Cælestiana hæresis*, des pélagiens attardés. *Epist.*, I. On signale des novatiens et des donatistes en Afrique, *Epist.*, XII, 6; des priscillianistes en Espagne. *Epist.*, XV, prol.

Il y a longtemps que l'on rencontre des manichéens à Rome : au temps du pape Damase, en dépit des lois impériales qui les visent, ils ne paraissent nullement inquiétés, et par saint Augustin, qui est alors des leurs, nous savons qu'ils possèdent à Rome une communauté importante. *Confess.*, V, 19. Cf. Duchesne, *Lib. pontif.*, t. I, p. 169, note 3. Au temps de saint Léon, leur condition est devenue plus difficile : ils sont une secte secrète et se dissimulent dans les rangs mêmes des fidèles. Léon exhorte ses fidèles à les dénoncer aux prêtres : *Manichæos ubicumque latentes vestris presbyteris publicetis. Serm.*, IX, 4. Souligner *latentes*, ils se cachent; *presbyteris*, on devra les dénoncer aux prêtres des paroisses ou titres. On ne peut tolérer ces gens qui rejettent la loi de Moïse, qui rejettent les prophètes, qui critiquent les psaumes de David, qui nient la naissance du Seigneur selon la chair, qui tiennent pour apparente sa passion, sa résurrection, qui dépouillent le baptême de toute vertu régénérarante. *Ibid.* Léon y revient dans le *Sermo* XVI. Il voit dans le manichéisme la sentine de toutes les erreurs et de toutes les abominations. Il parle de l'enquête (*inquisito*) qu'il vient d'instituer : il a réuni les évêques présents à Rome, les prêtres du clergé romain, et avec eux des chrétiens de qualité : il a fait comparaître devant le tribunal qu'il présidait ceux des manichéens qui avaient été arrêtés et qui étaient des principaux de la secte. Les prévenus ont parlé, ils ont révélé la perversité de leur doctrine et les pratiques abominables de leur culte, ils ont révélé notamment un *infandum facinus* dont a été victime une enfant de dix ans et auquel a présidé l'évêque manichéen. Léon ne veut pas insister en chaire sur un sujet qui offense toute pudeur, *gestorum documenta sufficiunt*, les procès-verbaux de l'enquête sont là. *Serm.*, XVI, 4. Ces gens exécrables, qu'ont amenés à Rome en plus grand nombre les troubles des autres régions (l'Afrique sans doute en premier), il faut n'avoir aucun commerce avec eux. Si vous savez où ils habitent, où ils enseignent, qui ils fréquentent, vous devez nous le faire connaître. La vigilance nous est un commun devoir. *Ibid.*, 5. Ce qui a été fait ne suffit pas, *eadem inquisitio perseveret. Ibid.*, 6. On pourra comparer une action pareille menée à Carthage contre des manichéens que l'on y a découverts, et signalée en 428 par saint Augustin, *De hæresibus*, 46.

Les manichéens reparaissent maintes fois dans les sermons de saint Léon. *Serm.*, XXII, 6; XXIV, 4-5; XXXIV, 4-5; XLVII, 2. Voyez surtout LXXVI, 6. Léon connaît leurs Écritures : ils rejettent l'ancien Testament et ont un Nouveau Testament de leur façon : *Ipsas evangelicas et apostolicas paginas quædam auferendo et quædam inserendo violaverunt, confingentes sibi sub apostolorum nominibus et sub verbis ipsius Salvatoris multa volumina falsitatis quibus erroris sui commenta munirent. Serm.*, XXXIV, 4. Léon sait qu'ils pratiquent des abstinences d'aliments, vraies caricatures de nos jeûnes : *Væ illorum dogmati, apud quod etiam jejunando peccatur. Serm.*, XLII. 4. En l'honneur du soleil et de la lune, ils jeûnent le dimanche et le lundi. *Ibid.*, 5. Pour se mieux dissimuler, ils prennent part aux assemblées chrétiennes, ils vont jusqu'à communier, *in sacramentorum communione se temperant*, recevant indignement le corps du Christ, mais

cependant refusant de toucher au calice, *ita ut ore Christi corpus accipiant, sanguinem autem redemptionis nostræ haurire omnino declinent. Ibid.*

Les juifs sont stigmatisés pour leur perfidie, en tant qu'ils sont responsables de la passion et de la mort du Christ, mais saint Léon veut que l'on imite à leur égard la miséricorde du Christ : *Nos quoque cum beato Paulo apostolo nostras jungimus preces, et ut ille populus misericordiam consequatur optamus, ob cujus offensionem gratiam reconciliationis accepimus. Serm.*, LXX, 2. Allusion à la prière pour les juifs dans la liturgie. Il ne semble pas que les Juifs aient, soit à Rome, soit ailleurs, donné de souci à saint Léon. Voir *Serm.*, LXXIX, 2; LXXXIX, 1 (texte curieux sur les *nudipedalia* que pratiquent les juifs à l'occasion de certains jeûnes).

Le *Liber pontificalis* a quelques indications sur les fondations ou les donations de saint Léon à Rome. Au lendemain de la *clades vandalica* de 455, où toutes les églises durent être pillées, il donna à chacun des titres les pièces d'orfèvrerie nécessaires à la liturgie. Duchesne, *Lib. pont.*, t. I, p. 259 et n. 5.

Il aurait refait la basilique de Saint-Pierre : en réalité, on ne trouve trace de l'intervention de saint Léon que dans la mosaïque qui couvrait la façade de la basilique : mais il est possible qu'il ait fait refaire la mosaïque de l'abside. Duchesne, n. 6. Il aurait refait pareillement la basilique de Saint-Paul, qui avait été victime de la foudre. La Mosaïque de l'abside, bien que très retouchée, serait un beau monument de la foi christologique de saint Léon. On sait grâce à une inscription commémorative que le toit de la basilique s'était effondré et que saint Léon le restaura. Duchesne, n. 7.

Le *Liber pontificalis* attribue à saint Léon l'abside de la basilique du Latran. Il est vrai que l'inscription dédicatoire de la mosaïque de la dite abside fait honneur de la mosaïque à Fl. Constantin Félix, qui fut consul en 428, et mourut assassiné en 430. Duchesne, n. 8. Le *Liber* attribue à saint Léon une basilique élevée en l'honneur du pape Cornélius, *juxta cymiterium Calisti via Appia*, mentionnée dans deux des itinéraires du VIIe siècle, complètement disparue ensuite. Duchesne, n. 9.

Il n'est pas parlé d'écoles chrétiennes à Rome dans les six premiers siècles.

Le *Liber pontificalis* mentionne que saint Léon établit un monastère auprès de la basilique de Saint-Pierre. Une glose d'un ms. du *Liber* dit que ce monastère est celui des Saints-Jean-et-Paul, qui existait au VIIIe siècle. Le monastère fondé par saint Léon est le premier que nous voyons établi à Rome par un pape. Le pape Xyste (432-440) en avait sans doute établi un auprès de la catacombe de Saint-Sébastien, mais on était là sur la voie Appienne, loin déjà de l'enceinte d'Aurélien. Le monastère établi au Vatican a une autre importance, en tant qu'il paraît destiné à entretenir l'office divin, en tant aussi qu'il met les moines à Rome au service et sous la main de l'évêque. Sur les monastères en quelque sorte spontanés du temps de sainte Marcelle, voir S. Jérôme, *Epist.*, CXXVII, 8.

L'Église de Rome ne pouvait manquer d'avoir des vierges consacrées au Seigneur, l'épigraphie chrétienne de Rome en signale maintes fois. Le *Liber* parle, non plus de vierges, mais de *monachæ*, et il nous apprend que saint Léon interdit de leur imposer le voile, *velaminis capitis benedictionem*, sinon après soixante ans de probation, *nisi probata fuerit in virginitate LX annorum*. Cette sévérité ne répond pas aux canons observés de ce temps en Afrique, en Espagne, en Gaule, et un édit de l'empereur Majorien (457-461) fixe à quarante ans l'âge requis pour la *velatio virginum*. Duchesne, n. 13, a donc toute raison d'élever des doutes sur l'assertion du *Liber*.

Mentionnons encore deux informations du *Liber pontificalis*. Saint Léon serait le pape qui aurait introduit *intra actionem sacrificii* les mots *sanctum sacrificium et cetera*. Les traits d'histoire liturgique sont dans le *Liber* d'un médiocre aloi. Duchesne, n. 12, ne fait pas de difficulté sur celui-ci, et il suppose que les qualifications de saint et d'immaculé appliquées au sacrifice de Melchisédech peuvent viser les manichéens qui avaient horreur du vin et n'en usaient pas dans leur propre eucharistie. Cf. S. Augustin, *Contra Faust.*, XVI, 21 et XX, 13. — L'autre information concerne les *sepulcra apostolorum*, c'est-à-dire les confessions de Saint-Pierre et de Saint-Paul : Léon institua des *custodes*, auxquels on donna le nom de *cubicularii*, et qui étaient tirés des rangs inférieurs du clergé romain. Le terme *cubicularii* est pris au langage de la cour impériale et rappelle le service de la chambre du prince. Ces chambellans des deux confessions avaient sans doute à en assurer la garde et à veiller sur les trésors qui les remplissaient. L'épigraphie romaine connaît des *cubicularii* soit de Saint-Paul, soit de Saint-Pierre, au VIe siècle. Duchesne, n. 14.

3° *L'évêque de Rome et les évêchés suburbicaires.* — Par églises suburbicaires on entend les Églises des *regiones suburbicariæ*, c'est-à-dire des dix provinces ressortissant au *vicarius Urbis*, par opposition au *vicarius Italiæ*. Ces dix provinces sont : la Toscane et l'Ombrie, la Campanie, la Lucanie et le Brutium, l'Apulie et la Calabre, le Samnium, le Picénum suburbicaire, la Valérie, la Sicile, la Sardaigne, la Corse. On sait que les provinces suburbicaires n'ont aucune autonomie ecclésiastique provinciale : elles n'ont ni conciles provinciaux, ni métropolitains; l'évêque de Rome a pour elles son concile et il leur sert de métropolitain. Chaque Église suburbicaire, le siège vacant, élit son évêque; l'élection doit être ensuite approuvée à Rome et l'élu ordonné à Rome. Les évêques du ressort métropolitain sont tenus de venir à Rome au moins une fois l'an, pour le *natale* du pape. Ils doivent s'adresser au pape pour éclaircir leurs doutes, pour résoudre leurs conflits. Au pape doivent être dénoncés les désordres, et il avise à les corriger : il est avec son concile le juge des évêques ses suffragants, il les dépose au besoin : il les tient dans une sujétion affectueuse, respectueuse des canons, mais étroite. Tel est le régime avant saint Léon. Voir mon *Siège apostolique*, 1924, p. 151-170.

Nous avons noté la présence de nombreux évêques chaque année au *natale* du pape. D'autre part, le *Liber pontificalis* relate que saint Léon, en vingt et un ans de pontificat, a ordonné *episcopos per diversa loca CLXXXV*. Ce chiffre ne doit pas nous étonner, car les provinces suburbicaires comptaient plus de deux cents évêchés. On a du 10 octobre 443, Jaffé, n. 402, une lettre de Léon aux évêques de Campanie, Picénum et Toscane; elle est portée aux dites provinces par trois évêques qui apparemment ont pris part au concile du *natale* du pape et sont de ces provinces. (Tous les évêques, en effet, ne venaient pas au *natale*). Léon se plaint que l'on ait élevé à l'épiscopat des hommes de condition servile, et veut qu'on s'en abstienne désormais. Il se plaint qu'on ait admis dans le clergé des hommes mariés à des veuves ou des hommes plusieurs fois mariés : il faut qu'on les écarte, la bonne foi n'excuse pas dans l'espèce : on doit observer les *decretalia constituta* du pape Innocent et de tous nos prédécesseurs. Nul ne sera de notre communion qui n'acceptera pas notre discipline. Souligner l'expression *decretalia constituta*, et que ces décrétales sont dites émaner des évêques de Rome, et qu'elles sont imposées sous peine de retrait de la communion. Remarquer aussi la rigueur du langage du pape, mais cette rigueur est de style, aussi bien à Rome qu'à

Ravenne, et elle est tempérée dans la pratique par beaucoup d'indulgence, comme aussi par la difficulté de sévir.

Une lettre du 21 octobre 447 à tous les évêques de Sicile, Jaffé, n. 414, nous apprend que, par de sûrs rapports, sans doute au concile du *natale*, le pape a connu qu'en Sicile on administre le baptême à l'Épiphanie plus qu'à Pâques. Les évêques actuels ou leurs prédécesseurs ne seraient pas tombés dans cette erreur, s'ils s'étaient conformés en tout à la loi de l'Église romaine où ils ont reçu l'ordination épiscopale. Cette fois, Léon usera d'indulgence, mais si quelqu'un croyait désormais pouvoir négliger en quoi que ce fût les *apostolicas regulas*, une sanction devrait être prononcée. Deux évêques, Baccillus et Paschasinus, portent en Sicile la présente lettre : ils auront à faire un rapport au pape sur la révérence avec laquelle leurs collègues observent les *apostolicæ Sedis instituta*.

A la même date, 21 octobre 447, autre lettre à tous les évêques de Sicile, Jaffé, n. 415, pour leur notifier que l'on a accueilli au concile du *natale* la plainte du clergé de Tauroménium, accusant son évêque d'avoir dissipé le patrimoine de l'Église. Pareille plainte du clergé de Palerme. Une ordonnance a été expédiée à Tauroménium et à Palerme, en vue de pourvoir aux intérêts des deux Églises dilapidées. Nous n'avons pas les deux ordonnances. Le pape en fait connaître le sens à tout l'épiscopat sicilien : aucun évêque ne peut disposer des biens de son Église, par donation, échange ou vente, sans le consentement de tout son clergé : les prêtres, diacres, ou clercs de quelque degré que ce soit, qui auront coopéré avec l'évêque au dommage de l'Église, s'exposeront à être déposés et excommuniés. Il faut que les donations faites à l'Église soient intangibles.

Les deux évêques de Tauroménium et de Palerme sont dénoncés à Rome par leur clergé respectif : la plainte est instruite à Rome, le pape ne craint pas d'imposer aux évêques le contrôle par tout leur clergé de la gestion du patrimoine de leur Église. Des sanctions sévères sont prévues, mais ici encore au futur. Rapprocher la lettre du 8 mars 448, à Dorus évêque de Bénévent, Jaffé, n. 417, que Léon rappelle au respect des *auctoritates* du Siège apostolique, c'est-à-dire à l'observation des lettres du pape. Dorus a été dénoncé à Rome par un prêtre de Bénévent. Rapprocher la lettre, 6 mars 459, aux évêques de Campanie, Samnium et Picénum, Jaffé, n. 545 : interdiction de baptiser au *natale* des martyrs, il faut baptiser soit la veille de Pâques, soit la veille de la Pentecôte, et tenir à la préparation catéchétique de rigueur. Les évêques qui contreviendront à la tradition apostolique s'exposeront à être déposés. La sanction est toujours au futur.

Le concile de Rome est saisi, le pape prononce, le pape menace : ses suffragants lui sont assujettis de très court. Cependant la rigueur de ce régime se tempère de beaucoup de respect et de charité. Pour le respect, nous l'avons noté dans les sermons prononcés par saint Léon à l'occasion de son *natale*. Pour la charité, nous en avons un indice dans la lettre qu'écrit au pape, en 443, un évêque sicilien, Paschasinus de Lilibée (Marsala). La Sicile a été envahie par les Vandales, en 440 : l'évêque de Lilibée y a perdu les biens de son Église et a été un temps en captivité. Le pape lui a envoyé des secours par le diacre Silanus de Palerme, ce qui permet de croire que l'évêque de Lilibée n'est pas le seul que Léon a secouru en Sicile. Paschasinus est un évêque dont le pape estime la science, il lui a écrit une lettre de consolation et du même coup l'a consulté sur la date de Pâques de 444. La réponse de Paschasinus en donnant au pape la solution qu'il a demandée, lui apporte la reconnaissance de l'évêque : « L'écrit de votre apostolat, dit-il, qui a porté consolation et remède à ma nudité et aux misères que m'avalues ma très amère captivité, a été pour mon esprit une rosée céleste et bienfaisante et a essuyé toute ma tristesse, seigneur vénérable pape. » *Inter S. Leon. Epist.*, III.

4° *L'évêque de Rome et l'Italie non suburbicaire.* — Le ressort du *vicarius Italiæ* comprend sept provinces : la Ligurie, l'Émilie, la Flaminie jointe au *Picenum annonarium*, la Vénétie et Istrie, les Alpes Cottiennes, les deux Rhéties. Milan était au temps de saint Ambroise la résidence de la cour impériale : l'évêque de Milan avait un ressort métropolitain qui coïncidait avec celui du *vicarius Italiæ* en résidence à Milan. Au début du Ve siècle, Aquilée s'est soustraite à la primatie de Milan. Quand Ravenne est devenue résidence impériale, en 404, son évêque a travaillé à se faire une primatie : c'est chose acquise entre 425 et 431. L'Émilie prise au ressort de Milan, la Flaminie au ressort de Rome, forment le ressort de Ravenne; mais il est réglé que l'évêque de Ravenne devra être ordonné à Rome et assister aux conciles romains comme les évêques suburbicaires. *Siège apostolique*, p. 157 et 178. F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*, 1923, p. 464-468.

Sur les rapports de Rome et de Milan, nous avons la lettre qu'adresse à saint Léon, en 451, Eusèbe évêque de Milan. *Inter S. Leon. Epist.*, XCVII. Sur l'invitation du pape, un concile a été tenu à Milan (août ou septembre 451), qui réunit autour de l'évêque de Milan dix-huit évêques de son ressort métropolitain. Eusèbe dans sa lettre résume le concile. On a lu d'abord la lettre du pape qui le prescrivait. On a lu ensuite la lettre de Léon à Flavien, que le pape désire voir souscrire par les évêques. Ceux-ci condamnent aussitôt les impiétés d'Eutychès conformément à la sentence du pape dans sa lettre. La lettre d'Eusèbe est souscrite par les évêques présents ou représentés au concile. Elle témoigne de leur déférence et de leur admiration pour saint Léon. Mais il s'agit là de la foi catholique, et non de l'administration de leurs Églises.

Sur les rapports de Rome et d'Aquilée, nous avons connaissance d'une plainte adressée à Rome par Septimus, évêque d'Altinum : le pape remercie Septimus de la *relatio*. Jaffé, n. 399. En même temps, il écrit à l'évêque d'Aquilée, Jaffé, n. 398 : il lui reproche, sur la dénonciation de Septimus, d'avoir accueilli des prêtres, des diacres, des clercs de divers degrés, entachés de pélagianisme, sans leur demander rétractation de leur erreur. Le langage de saint Léon n'est pas indulgent : il parle d'évêques dont la vigilance sommeille : il parle de mépris de « l'autorité des canons et de nos décrets. » Il faut, et c'est un ordre, *hac nostri auctoritate præcepti industriæ tuæ fraternitatis indicimus*, que l'évêque d'Aquilée convoque en concile les évêques de son ressort, et que les pélagiens si imprudemment accueillis soient mis en demeure de souscrire les *decreta synodalia quæ ad excisionem hujus hæreseos apostolicæ Sedis confirmavit auctoritas*. — Du 30 décembre 447, on a une lettre de Léon à l'évêque d'Aquilée Januarius, Jaffé, n. 416, en réponse à une lettre de Januarius : le pape le félicite de sa vigilance. Il lui confirme que les prêtres, diacres, sous-diacres, et clercs de n'importe quel degré, qui reviendront de quelque hérésie ou de quelque schisme, ne doivent pas être reçus dans la communion catholique sans avoir donné une juste preuve de leur conversion. Ils devront condamner leurs erreurs et les auteurs de ces erreurs. Ils devront n'espérer aucune promotion, heureux encore d'être reçus dans leur ordre. Encore faut-il qu'ils n'aient pas été rebaptisés, *si tamen iterata tinctione non fuerint maculati*. — Du 21 mars 458, on a une lettre de Léon à l'évêque d'Aquilée Nicétas, Jaffé, n. 536, en réponse à une consultation demandée par ledit

évêque. Des hommes ont été emmenés en captivité par les Huns, et leurs femmes, désespérant de leur retour, se sont remariées : que doit-on faire quand le premier mari revient ? Comment doit-on traiter les fidèles, qui, en captivité, ont mangé des viandes immolées aux idoles? Ceux qui se sont laissé rebaptiser ? Ceux qui ont accepté le baptême des hérétiques ? Nicétas veut avoir sur ces points *auctoritatem apostolicæ Sedis*. Le pape lui donne la solution de ses doutes. Et il le prie, en terminant, de communiquer sa lettre à ses comprovinciaux pour qu'elle règle leur conduite à tous.

Sur les rapports de Rome et de Ravenne, nous rencontrerons en 458, Jaffé, n. 543, la réponse donnée à des évêques dont Ravenne est la métropole. Cette lettre du pape est adressée, non pas aux évêques qui ont consulté Rome, mais à leur métropolitain l'évêque de Ravenne, Néon, qui devra la faire connaître à ses comprovinciaux.

A en juger sur ces quelques lettres, on voit quelle différence il y a entre le régime des Églises suburbicaires et celui des Églises groupées autour des métropoles de Milan, d'Aquilée, de Ravenne. Le pape a la sollicitude de l'ordre et on s'adresse à lui pour le redressement des torts : sa juridiction se reconnaît à cela. On s'adresse à lui pour fixer la discipline des cas nouveaux : le pape peut parler de ses décrétales. C'est surtout en matière de foi que son autorité s'impose souverainement. Nous en avons confirmation dans la réponse que, en février 449, l'évêque de Ravenne, saint Pierre Chrysologue, adresse à Eutychès, qui a pensé l'intéresser à sa cause. L'évêque invite le moine rebelle à s'en rapporter docilement à ce qu'a écrit « le bienheureux pape de la ville de Rome », parce que « le bienheureux Pierre, qui sur son propre siège vit et préside, assure à ceux qui la cherchent la vérité de la foi ». L'évêque de Ravenne ajoute : « Pour nous, par amour de la paix et de la foi, nous ne pouvons pas connaître des causes de la foi en dehors du consentement de l'évêque de la ville de Rome, *extra consensum romanæ civitatis episcopi causas fidei audire non possumus.* » *Inter S. Leon. Epist.*, XXV.

5° *Saint Léon et la cour de Ravenne.* — L'empereur Honorius est mort en 423, sans autre héritier que son neveu Valentinien, fils de sa sœur Galla Placidia (mariée en secondes noces à Constantin) : l'enfant est élevé à Constantinople. L'empereur Théodose II, à Constantinople, s'est trouvé être seul empereur à la mort d'Honorius : on put croire que l'empire allait être réuni entre ses mains. En Occident, le pouvoir fut usurpé incontinent par le primicier des notaires, Jean, qui prit la pourpre à Rome. Théodose II refusa de le reconnaître et se résolut à créer Auguste le jeune Valentinien, qu'il fiança à sa fille Licinia Eudoxia, bien qu'il ne fut âgé que de cinq ans; puis une armée eut mission de conduire Valentinien III en Italie; l'usurpateur assiégé dans Ravenne, fut pris et décapité, et Valentinien III commença de régner sous la tutelle de sa mère Galla Placidia. Duchesne a écrit : « Ce n'est pas une main de femme qu'en un tel moment, il eût fallu au gouvernail. Les hommes qui entouraient la régente, les Félix, les Aèce, les Boniface, passaient leur temps à intriguer les uns contre les autres, à se contre-carrer, à s'entre-supprimer. Aèce parvint en assez peu de temps à se débarrasser de ses rivaux, Félix (430) et Boniface (432), et s'imposa tout à fait à Placidie. Pendant une vingtaine d'années, c'est lui qui fut le maître. » *Histoire ancienne de l'Église*, 1910, t. III, p. 581-582.

Nous avons vu que, au moment de la mort du pape Xyste III (19 août 440), saint Léon était en Gaule, où il avait été envoyé pour raccommoder Aèce et le préfet du prétoire Albinus. Il est de toute vraisemblance qu'il avait reçu cette mission tant du pape Xyste que de l'impératrice Galla Placidia, disons de Valentinien III. La cour de Ravenne devait être affolée : les Vandales s'étaient emparés de Carthage (19 octobre 439), et, maîtres de l'Afrique romaine, menaçaient maintenant l'Italie. Valentinien III quitta Ravenne pour s'établir à Rome : une loi du 2 mars 440, adressée au peuple romain, nous apprend qu'on travaillait à réparer les murs de Rome et que le préfet de Rome aurait droit de réquisitionner pour ce travail tous les habitants sans exception. Martroye, *Genséric*, p. 130. La mission de Léon auprès d'Aèce avait sans aucun doute pour but de contribuer au salut de l'Italie. Son élection, dans ces circonstances tragiques, dut être considérée comme une mesure de salut public.

Le danger vandale n'était que trop réel. Genséric cependant se contenta de ravager la Sicile, qu'il occupa de 440 à 442 : on se rappelle la lettre de l'évêque de Lilibée (Marsala) remerciant le pape de ses secours. En 442, un traité intervint entre Genséric et Valentinien III, qui pour écarter les Vandales de l'Italie leur cédait la moitié de l'Afrique romaine.

Valentinien III séjourna à Rome à plusieurs reprises, si nous nous en rapportons aux indications de lieux de signature que donnent soit le Code théodosien, soit les novelles postérieures à la promulgation du Code. Il est à Rome en 426 (3 et 30 janvier), puis en 443, (13 mars et 23 décembre); de 445, (18 janvier), à 447 (3 juin); en 450 (5 mars), jusqu'en 455, où il meurt.

Les sermons de saint Léon nous ont dit le souci que lui donna la poursuite des manichéens à Rome. Une lettre du pape, Jaffé, n. 405, adressée *Ad episcopos per Italiam* et qui a trait à la même affaire, porte la date du 30 janvier 444. Saint Léon expose qu'il a obtenu de certains de ces manichéens de Rome qu'ils abjurent publiquement dans l'église et qu'ils signent leur abjuration, après quoi on leur a imposé la pénitence. Quant à ceux qui sont obstinés, ils tombent sous le coup des lois et des constitutions des princes chrétiens : *Per publicos judices perpetuo sunt exilio relegati.* Indication intéressante : l'enquête a été conduite par l'évêque, les coupables qui n'abjurent pas sont livrés au magistrat. Saint Léon notifie ces choses aux évêques d'Italie, afin qu'ils veillent à ce que les manichéens frappés à Rome n'aillent pas se réfugier dans d'autres Églises et continuer leur propagande. Cette lettre du 30 janvier 344 sera suivie d'une constitution de Valentinien III du 19 juin 445, *Inter S. Leon. Epist.*, VIII; constitution datée de Rome et adressée au préfet du prétoire Albinus que nous connaissons.

Valentinien rappelle les sévérités rigoureuses édictées par les empereurs avant lui contre les manichéens, il rappelle surtout les horreurs qui ont été révélées, *in judicio beatissimi papæ Leonis coram senatu amplissimo*, et que l'évêque manichéen a lui-même reconnues. Valentinien ne peut laisser impunis ces crimes, qui sont des outrages à la divinité et vont à la corruption des âmes. On appliquera donc aux manichéens les lois qui frappent les sacrilèges. Suit le détail des sanctions pénales. Le préfet du prétoire est chargé de publier la présente constitution dans toutes les provinces. L'action de Valentinien III est consécutive à l'action de saint Léon, on ne peut se refuser à croire à une entente concertée entre les deux pouvoirs.

Ce concert s'affirmera bien plus nettement encore avec la constitution de Valentinien III du 8 juillet 445, que nous étudions plus loin. Tout autant avec les lettres que Léon obtiendra que Valentinien III écrive à Théodose II, en février 450, pour réclamer l'annulation du brigandage d'Éphèse d'août 449.

En 452, Attila descend en Italie, franchissant les Alpes Juliennes, ravageant la Vénétie et la Ligurie : il

se dispose à marcher sur Rome. Valentinien III est à Rome, mais il ne dispose d'aucune force sérieuse pour la couvrir, et Rome ne pourra résister assez longsemps pour permettre à Aèce de venir de Gaule à son secours. Afin d'éviter un désastre, Valentinien III se résigne à négocier avec le roi des Huns. Une ambassade est envoyée qui se compose des trois personnages les plus importants de Rome : Aviénus, qui a été consul en 450, Trigétius ancien préfet (on ne dit pas de quelle préfecture) et le pape Léon. Prosper, *Chronic.*, an. 452, représente saint Léon comme le véritable ambassadeur : « Il entreprit cette affaire, avec le consulaire Aviénus et l'ex-préfet Trigétius, confiant dans le secours de Dieu qu'il savait n'avoir jamais manqué aux labeurs des gens de piété. Sa foi ne fut pas trompée. Attila reçut toute la légation avec dignité, et il se réjouit tant de la présence du *summus sacerdos*, qu'il décida de renoncer à la guerre et de se retirer derrière le Danube après avoir promis la paix. » Attila avait peut-être d'autres raisons de ne pas poursuivre sa campagne d'Italie, saint Léon n'en fut pas moins écouté, et cela importe surtout. Prosper qui est le contemporain de saint Léon, ne connaît rien des traits légendaires dont on a paré le souvenir de la rencontre d'Attila et du pape, non loin de Mantoue, au confluent du Mincio et du Pô. On raconta, en effet, que, au moment où Léon parlait à Attila, celui-ci aurait eu la vision des apôtres Pierre et Paul se montrant dans les airs au-dessus du pape. Cette scène a été popularisée par Jacques de Voragine et par Raphaël, mais, observe le P. Grisar, « devant le silence des sources contemporaines, ces créations de l'art ne sauraient détourner l'historien de rechercher quand ce récit parut pour la première fois. Jusqu'à présent, la plus ancienne trace que l'on en trouve est dans Paul Diacre, aux environs de l'an 800. » H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au Moyen Age*, trad. franç., t. I, 1906, p. 332.

Nul doute que la démarche de saint Léon ait frappé l'esprit de tous. En 510, les évêques orientaux invoquant le secours du pape Symmaque, lui rappelleront son prédécesseur Léon allant en personne à la rencontre d'Attila et réclamant la délivrance des prisonniers, non seulement chrétiens, mais juifs et païens. *P. L.*, t. LXII, col. 59.

L'ambassade de saint Léon auprès d'Attila doit se placer en 452, à l'automne. Attila évacua l'Italie, comme il l'avait promis : en 454, il mourut d'une mort bien capable de frapper l'imagination des contemporains. L'Italie était délivrée, mais Attila n'était pas mort, quand saint Léon écrit, 11 mars 453, à l'évêque Julien de Kos, qui lui sert d'agent à Constantinople. Julien lui a dit son émoi à la nouvelle des malheurs de l'Italie envahie. « J'ai reconnu les sentiments de ta dilection fraternelle, lui répond le pape, à la compassion que tu as pour les maux si monstrueux et si cruels que nous avons soufferts. Plaise à Dieu que ces maux, qu'il a permis ou voulu que nous souffrions, servent à la correction des survivants, et que, les malheurs cessant, cessent aussi les offenses. Ce sera encore une grande miséricorde de Dieu, s'il écarte les fléaux et convertit les cœurs. » Jaffé, n. 489. Cette allusion est la seule que l'on relève chez saint Léon à l'invasion d'Attila, et saint Léon lui-même ne nous révèle rien du grand rôle qui a été le sien dans ces événements.

Galla Placidia était morte le 27 novembre 450, laissant Valentinien III, incapable de se conduire, à la merci de son favori, l'eunuque Héraclius. On persuada à Valentinien III de se débarrasser d'Aèce, le dernier rempart de l'empire : Aèce fut assassiné sous les yeux mêmes de l'empereur, à Rome, le 21 septembre 454. Quelques mois plus tard, à Rome, Valentinien III était à son tour assassiné, 16 mars 455. Martroye, p. 150-154. La lignée mâle de Théodose, qui s'éteignait avec lui, faisait une pitoyable fin. Supposé que l'on doive suspecter les récits de Procope au sujet de Valentinien III, quelle pauvre figure que celle de ce prince « sans forces et sans cœur », comme dit Tillemont, « empereur de palais dont jamais les armées ne virent la majesté pâle », comme dit Duchesne! On n'en est pas moins déconcerté de ne trouver chez saint Léon pas un mot de remerciement ou de commisération à son adresse.

Valentinien III fut remplacé le jour même de sa mort par le sénateur Pétronius Maximus. Genséric jugea le moment favorable pour tenter un coup sur Rome, sa flotte parut à l'embouchure du Tibre. La panique fut aussitôt immense à Rome et tout ce qui pouvait fuir fuyait : l'empereur Pétronius Maximus fut tué par des soldats au moment où il prenait lui-même la fuite, le 31 mai 455 : il avait régné soixante-dix-sept jours. Trois jours après, Genséric entra dans Rome. Saint Léon, accompagné de tout le clergé, vint à la rencontre du roi des Vandales, à la *Porta Portuensis*, dans l'espoir qu'il réussirait auprès de lui comme il avait réussi auprès du roi des Huns : il obtint que les Vandales ne brûleraient pas Rome et ne massacreraient pas ses habitants, mais il ne put préserver la ville d'un pillage qui dura quatorze jours. Grisar, t. I, p. 79-82; Martroye, p. 159-161.

On a des détails sur ce pillage. Les chariots ne se comptaient pas qui emportaient les richesses enlevées aux temples, aux églises, aux palais. Procope signale parmi ces richesses les dépouilles du temple de Jérusalem, apportées jadis par Titus et déposées par Vespasien dans le Temple de la Paix, mais ces dépouilles subsistaient-elles encore ? Grisar note que, si les églises de Rome souffrirent toutes du pillage des Vandales, seules la basilique de Saint-Pierre, la basilique de Saint-Paul, peut-être la basilique du Latran, furent épargnées. Grisar, p. 81-82. La confession de Saint-Pierre possédait une grande pièce d'orfèvrerie en or, où figuraient le Christ et les douze apôtres dans une série d'arcades décorées de pierres précieuses : c'était un *ex-voto* offert par Valentinien III, du temps du pape Xyste. Nous savons que cette pièce d'orfèvrerie échappa au sac de Genséric, et elle subsistait à l'époque de Charlemagne. Duchesne, *Lib. pontif.*, t. I, p. 235, n. 8.

Genséric évacua Rome et l'Italie, emmenant des milliers de prisonniers, au premier rang desquels était Licinia Eudoxia, veuve de Valentinien III, et ses deux filles Eudoxia et Placidia.

A Constantinople, le successeur de Théodose II, l'honnête Marcien, ne reconnut pas Pétronius Maximus, et se considéra comme l'unique empereur de tout l'Empire romain, mais il ne pouvait rien contre Genséric, qui mit la main sur ce qui restait aux Romains en Afrique. Cependant, en Occident, l'homme que Pétronius Maximus avait placé à la tête de l'armée, Éparchius Avitus, se faisait proclamer empereur à Arles, 29 août 455, et arrivait à Rome le 21 septembre : le sénat le reconnut, et Marcien à son tour le reconnut. Mais à la tête de l'armée était maintenant Ricimer, suève d'origine et arien : en 456, il montra sa valeur en arrêtant la flotte vandale qui menaçait de nouveau l'Italie. Le 18 octobre 456, il déposait Avitus. Il allait demeurer jusqu'à sa mort (472) le maître de l'Italie, sans oser se faire roi ou empereur. Le 1er avril 457, après un interrègne de près de cinq mois, il revêtait de la pourpre Majorien. Le choix eût été heureux, si Ricimer n'avait vite pris ombrage des desseins de l'empereur et ne l'avait déposé (2 août 461) et mis à mort (7 août). Il le remplaça par une ombre d'empereur, Libius Sévérus (19 novembre 461), qui occupa l'emploi jusqu'au 15 septembre 465 où il mourut. Ricimer alors se tournera vers Constantinople et

demandera à l'empereur Léon de se donner un collègue occidental, ce sera Anthémius, inauguré à Rome le 12 avril 467. Duchesne, *Histoire ancienne*, t. II, p. 648-651 ; Martroye, p. 167 sq.

Saint Léon a donc été le témoin de ces événements, de l'assassinat de l'empereur Maximus à Rome en 455, du sac de Rome par les Vandales en 455, de la perte de l'Afrique romaine, de l'inauguration de l'empereur Avitus en 455, de la fortune de l'arien Ricimer, de la déposition d'Avitus, de l'avènement de Majorien. Ces événements n'ont laissé aucune trace dans les écrits de saint Léon, à l'exception du sac de Rome par les Vandales, au sujet duquel nous l'avons vu reprocher à ses auditeurs romains leur ingratitude envers les saints apôtres qui les ont libérés. « On ne trouve point qu'il ait pris d'autre part à ces malheurs, » écrit Tillemont, t. XV, p. 779.

III. Saint Léon et l'Occident. — 1° *Saint Léon et les Gallo-Romains.* — La Gaule romaine est bien réduite maintenant. Les Francs sont à Trèves depuis 413, les Burgondes à Worms, les Goths se sont fait céder en 419 toute l'Aquitaine maritime de la Loire aux Pyrénées et Toulouse est leur capitale. Arles reste le siège de la préfecture romaine des Gaules et le quartier général d'Aèce. En 426, l'évêché d'Arles a été dévolu à saint Honorat, le fondateur de Lérins, et après lui à son disciple saint Hilaire, 429-449, dont le prestige est grand, le zèle plus grand encore, et qui, avec le concours des autorités romaines, fait sentir sa sollicitude envahissante à tout ce qui reste en Gaule de pays romain. Sur l'expression *Romania*, qui apparaît dès lors, voyez *Epist.*, CLXVIII, 17, 18, et cf. une note de P. Monceaux, dans le *Bulletin des Antiquaires de France*, 1920, p. 152-157.

En 443 ou 444, étant à Auxerre chez l'évêque saint Germain, Hilaire accueille des gens de Besançon qui se plaignent de leur évêque Célidonius. Hilaire instruit aussitôt l'affaire en concile et met Célidonius en demeure de résigner l'épiscopat. Célidonius se rend à Rome avec ses témoins. Hilaire l'y suit, et, se présente au pape Léon. Celui-ci lui signifie que la cause sera examinée au concile romain, fin de 444 ou début de 445.

Hilaire s'y rend, en effet, et, mis en cause lui-même, il semble avoir perdu tout sang-froid et s'être laissé aller à reprocher au pape la domination qu'il prétendait exercer sur les Églises de Gaule. Il dévoilait,dira saint Léon, Jaffé, n. 407, les secrets de son cœur, en des paroles que nul laïque n'aurait pu prononcer, nul évêque entendre. Le pape, en effet, prête à l'évêque d'Arles l'arrière-pensée de se soustraire à l'autorité du Siège apostolique, d'assujettir tous les évêques gallo-romains à la sienne, de s'attribuer leur ordination, d'accaparer les pouvoirs des métropolitains, de retenir les causes qui de droit sont à Rome. *Ibid.* Célidonius réhabilité, Hilaire avait à répondre de ses abus de pouvoir devant le concile romain : il préféra se dérober à cet examen; il prit la fuite et revint à Arles. La lettre *Divinæ cultum* de saint Léon aux évêques de Viennoise, Jaffé, n. 407, est l'acte par lequel le pape se prononce sur l'affaire.

Dieu, dit saint Léon, qui a fait prêcher la religion aux nations par les apôtres, a distribué cet office aux apôtres de telle sorte qu'il l'a confié à saint Pierre en premier, pour que, de saint Pierre comme de la tête, ses dons divins pussent se répandre dans tout le corps, et que l'on comprît que celui-là n'a point de part à l'économie divine qui ose se séparer de la solidité de Pierre. La présomption est impie de quiconque tente de briser la *potestas* de cette pierre sacrée, pour satisfaire son ambition, au mépris des exemples des anciens. Vous voudrez bien considérer que le Siège apostolique, eu égard à la révérence qui lui est due, a été consulté par les évêques de votre province d'innombrables fois, sous forme soit de consultations, soit d'appels. On voulait de part et d'autre préserver l'unité de l'esprit et le lien de la paix : la sollicitude de Rome ne cherchait pas son intérêt, mais celui du Christ, appliquée qu'elle était à respecter la dignité des Églises et des évêques : *Sollicitudo nostra ...dignitatem divinitus datam nec Ecclesiis nec Ecclesiarum sacerdotibus abrogabat.* Importante déclaration, où se définit le régime des relations des évêques gallo-romains et de Rome.

La pape Léon notifie donc que Célidonius s'est justifié et a été rétabli sur son siège. Autre cause, celle de l'évêque Projectus, qui, étant malade, a eu la surprise de voir Hilaire lui donner prématurément un successeur. Projectus n'étant pas un suffragant d'Arles, l'intervention d'Hilaire est deux fois un abus. Rome maintient donc Projectus en possession, et rappelle que le métropolitain de la province a seul mission d'ordonner un évêque dans sa province. Il faut que l'évêque soit élu par ceux qu'il gouvernera : *Qui præfuturus est omnibus, ab omnibus eligatur.* Les conciles doivent être strictement provinciaux : défense à Hilaire de convoquer des conciles plus larges, défense d'intervenir dans des conciles qui ne seraient pas de sa province. Le pape termine sa lettre aux évêques de Viennoise en les exhortant à observer ce qu'il vient de leur prescrire par l'inspiration de Dieu et du bienheureux apôtre Pierre, et à considérer que ces prescriptions sont pour l'avantage non pas tant du Siège apostolique que des évêques : le pape entend défendre les évêques gallo-romains contre les entreprises de domination de l'évêque d'Arles et empêcher que leurs privilèges soient confisqués par lui. Le pape est pour le maintien du régime établi, pour l'ordre contre l'arbitraire : il n'y a pas à chercher de machiavélisme dans une politique d'ordre et de tradition que nous retrouverons partout la même.

La lettre *Divinæ cultum*, qui ne porte pas de date, fut expédiée aux évêques gallo-romains avec une constitution de Valentinien III, du 8 juillet 445, adressée par l'empereur à Aèce. Valentinien III est à cette date à Rome. *Inter S. Leon. Epist.*, XI. L'empereur rappelle les abus commis par l'évêque d'Arles, Hilaire, abus qu'il ne connaît que par une *relatio* du pape Léon. Ces abus de pouvoir, offensants pour « la majesté de l'empire et pour le respect dû au Siège apostolique », ont été instruits à Rome par le pape et une sentence a été prononcée contre Hilaire. Cette sentence n'avait pas besoin de la sanction impériale pour être reçue dans les Gaules : *Quid enim tanti pontificis auctoritati in Ecclesiis non liceret ?* L'empereur a tenu cependant à appuyer la sentence du pape, afin d'empêcher Hilaire ou tout autre d'aller contre les décisions de l'évêque de Rome. Défense aux évêques, tant des Gaules que des autres provinces, d'innover contre la coutume ancienne sans le consentement du pape de la Ville éternelle. Leur loi et la loi de tous doit être ce que prescrit l'autorité du Siège apostolique. Tout évêque qui, cité à comparaître au tribunal de l'évêque romain, ne se sera pas présenté, y sera contraint par le gouverneur de la province; tout gouverneur qui aura manqué à ce devoir sera frappé d'une amende de dix livres d'or. Valentinien énonce que le *primatus* du Siège apostolique est fondé sur le *meritum* de saint Pierre, *qui est princeps episcopalis coronæ*, et fondé sur la dignité de la ville de Rome : ce *primatus* a été confirmé par « l'autorité du sacré synode ». Aucune entreprise n'est recevable contre l'autorité de ce siège. La paix des Églises ne sera assurée que si l'univers reconnaît son chef : *Tunc demum Ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas.*

Cette constitution de Valentinien III porte l'empreinte de l'esprit de la cour de Ravenne, où l'on

associe toujours la grandeur de Rome, la vieille Rome, à l'éminente dignité de l'évêque de Rome : le *primatus* du siège est aux yeux de l'empereur confirmé par la *romanæ dignitas civitatis*. L'empereur n'oublie pas pour autant que ce *primatus* a pour fondement le *meritum*, c'est-à-dire la dignité, de l'apôtre Pierre. Il sait aussi que ce *primatus* a été consacré par un concile, celui de Nicée, peut-on penser, dans son 6e canon interprété comme si ce canon avait défini la primauté du siège romain. Cette interprétation se rencontre pour la première fois sous la plume du pape Boniface, en 422. *Siège apostolique*, p. 260. Valentinien III tire de ces considérants la conclusion que l'évêque de Rome est à la tête de toute la catholicité : *Rectorem suum agnoscat universitas*.

Tillemont a écrit avec aigreur : « Il (saint Léon) obtint de Valentinien une loi célèbre trop favorable à la puissance de son siège, mais peu honorable à sa piété. » *Mémoires*, t. xv, p. 441. Qu'est-ce que la piété de saint Léon a à voir dans cette loi ? M. Babut, *Le concile de Turin*, 1910, p. 182, déclare que le pape Léon a été, « sinon le rédacteur, à coup sûr l'inspirateur » de la loi, et que cette loi marque la fin du conflit « entre la politique dominatrice du siège de Rome et l'esprit d'autonomie des gallicans, entre la nouvelle discipline monarchique et l'ancienne discipline conciliaire de l'Église. » *Ibid.*, p. 183. F. W. Puller, *The primitive saints and the see of Rome*, édit. de 1914, p. 201, voit dans cette loi « l'autocratie décrépite de l'Empire moribond imposant au *home* de la liberté, l'Église de Dieu, sa haïssable ressemblance. » Combien « il est douloureux de penser qu'un si noble caractère que saint Léon ait pu ternir son histoire par cet acte avilissant ! » Le vieux-catholique Langen, dans sa *Geschichte der römischen Kirche*, t. II, p. 15, témoigne de plus de finesse en signalant dans l'acte de Valentinien III « la première reconnaissance légale du *Papsttum* », en un temps « où tout ce qui fortifiait la considération et le pouvoir de Rome paraissait un moyen d'enrayer la décadence de l'Empire d'Occident. » L'empereur utilisait la primauté du siège de Rome au bénéfice de l'Empire d'Occident, bien plus que le pape ne fortifiait sa primauté par l'appui que lui donnait l'empereur. Duchesne a pu dire : « Si la monarchie ecclésiastique avait tenu à une loi d'Empire, elle aurait été peu solide. En 445, l'Empire d'Occident était bien malade, et sa chétive existence ne devait pas se prolonger au delà d'une trentaine d'années. » Duchesne, *Le concile de Turin*, dans *Revue historique*, 1905, t. LXXXVII, p. 292-294. Cf. mon *Siège apostolique*, 1924, p. 457-460.

Sur la politique gallo-romaine de Léon, les gallicans étaient pleins de rancœur, témoin Quesnel, témoin Tillemont ; et les anglicans ont hérité de ces ressentiments. Voyez C. Gore, art. *Leo I pope* du *Dictionary of christian biography*, p. 660-661, qui accuse saint Léon d'avoir été dans cette affaire « impérieux, précipité, injuste, et sans grands scrupules. » Le fait est, ajoute-t-il, qu'il était « tenté par l'occasion que lui offrait l'appel (de Célidonius) de fortifier une revendication contestée du siège de Rome et d'étendre la prérogative romaine ; la tentation était trop forte pour lui. » Avons-nous besoin de souligner combien la conduite prêtée là à saint Léon jure avec son caractère. Léon n'innovait rien, il maintenait l'ordre établi et le défendait contre les entreprises de saint Hilaire. Voir Bonwetsch, art. *Leo I*, de la *Realencykl.* de Hauck, p. 370

La sévérité témoignée par saint Léon à l'évêque d'Arles fut intransigeante : quand Hilaire mourut, le 5 mai 449, il n'était pas rentré en grâce auprès du pape. Son successeur, Ravennius, fut bien accueilli : voir la lettre de saint Léon à Ravennius, 22 août 449, Jaffé, n. 435. Mais la supplique de dix-neuf évêques de Viennoise, de Narbonnaise, de Provence, sollicitant une restauration de la primatie d'Arles, fut rejetée par Léon : voir sa réponse, 5 mai 450, Jaffé, n. 450. Le pape n'avait aucun grief contre Ravennius, Jaffé, n. 451, mais il ne voulait pas entendre parler d'une primatie qui s'interposerait entre les évêques gallo-romains et lui. Il voulait maintenir chaque province sous la présidence de son métropolitain et conserver à chaque concile provincial sa compétence provinciale, réserve faite des *causæ majores* qui seraient portées à Rome.

Le régime étant ainsi défini, les relations de Rome et des évêques gallo-romains sont fréquentes et cordiales. Nous voyons Léon, 5 mai 450, Jaffé, n. 451, adresser à l'évêque d'Arles, Ravennius, un exemplaire de sa lettre à Flavien (du 13 juin 449), qu'il le prie de porter à la connaissance de ses collègues. Le prêtre et le diacre gallo-romains qui porteront ce courrier à Arles diront de vive voix à Ravennius *quæ committenda litteris non fuerunt*. La lettre à Flavien est aussitôt accueillie avec ferveur par les évêques gallo-romains. Voir *Inter S. Leon. Epist.*, LXVIII, lettre des évêques de Grenoble, de Genève, de Vence. Voir *ibid.*, XCIX, lettre de Ravennius et de quarante-quatre évê gallo-romains, en réponse à saint Léon : la lettre à Flavien a été reçue par tous les évêques de Gaule qu i la garderont *ut symbolum fidei*. Béni soit Dieu qui a donné un tel évêque au Siège apostolique, source et origine de notre religion !

Rappelons que chaque année le pape notifie aux évêques gallo-romains, par l'intermédiaire de l'évêque d'Arles, la date pascale de l'année qui vient. Voir, de juillet 451, la lettre à Ravennius, Jaffé, n. 477, où Léon relève comme une *divina institutio* et une *paterna traditio* la mission qui est confiée à sa sollicitude de notifier l'échéance pascale, *cujus notitiam per dilectionem quoque tuam omnibus voluimus declarari*. Voir, de juillet 454, Jaffé, n. 512, la lettre adressée à « tous les évêques catholiques » établis dans les Gaules et les Espagnes, et dans laquelle Léon fait valoir que *maxime nobis et principaliter providendum est ne in paschatis festi die, vel ignorantia, vel præsumptio, peccatum diversitatis incurrat*. L'unanimité à célébrer la fête de Pâques le même jour manifestera l'unanimité de la foi : *Sicut una fide jungimur, ita una solemnitate feriemur*, allusion peut-être aux Églises barbares et ariennes qui n'ont pas de date commune. *Siège apostolique*, p. 467-468.

Les relations de saint Léon et des chrétientés celtiques ne sont pour nous documentées par rien. A noter seulement la seconde expédition de saint Germain d'Auxerre, en 447, accompagnée de Sévère de Trèves. Dom Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, 1911, p. 34.

2° *Saint Léon et les Espagnols.* — Depuis la conquête de l'Espagne par les Barbares, l'épiscopat catholique d'Espagne, assujetti à des rois ariens, regarde vers Rome avec plus de dévotion. Turribius, évêque d'Astorga, a écrit au pape Léon et lui a fait porter avec sa lettre un mémoire par un de ses diacres : il se plaint que le priscillianisme renaisse en Espagne, et il implore le secours de Rome. Nous avons la réponse du pape à Turribius, 21 juillet 447, Jaffé, n. 412. Sur l'authenticité de cette lettre, Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 415 et t. IV, p. 621.

Nos pères, lui dit-il, ont eu bien raison, au temps où cette hérésie est née, de tout faire pour que, dans le monde entier elle fut rejetée de l'Église universelle, et en ce temps-là les princes de ce monde détestaient cette folie sacrilège jusque-là qu'ils abattirent du glaive des lois son auteur et ses disciples. Cette sévérité, continue le pape, servit longtemps la douceur ecclésiastique, qui s'en tient au jugement des évêques

et a horreur des vindictes sanglantes, mais est aidée par les sévères lois des princes chrétiens, les hérétiques recourant souvent au remède spirituel par crainte du supplice corporel. On voit là saint Léon, après saint Augustin, professer que l'Église condamne l'hérétique dans sa doctrine, et s'en remet aux princes pour les poursuivre, mais ne veut pas de sang. Le pape gémit d'ailleurs que l'invasion des Barbares en Espagne ait mis en sommeil les lois impériales. Il gémit que les évêques ne puissent plus tenir de conciles. Il gémit que des évêques catholiques aient manqué de zèle contre le priscillianisme renaissant. Il dresse un *syllabus* des erreurs priscillianistes, en quinze articles. Le diacre que Turribius a envoyé à Rome en rapporte des lettres pour les évêques des provinces de Tarragone, de Carthagène, de Lusitanie, de Galice, que le pape invite à tenir un *generale concilium*, et à condamner le erreurs énumérées dans le *syllabus* : les évêques qui s'y refuseront seront excommuniés.

Ces mesures visaient surtout des évêques de Galice, à commencer par celui de Braga. En fait, on ne put tenir le concile général suggéré par le pape. Mais on se borna à dresser un formulaire, qui fut signé par les évêques des provinces de Tarragone, de Carthagène, de Lusitanie, et aussi de Bétique, et soumis ensuite à l'évêque de Braga, métropolitain de Galice. Les évêques galiciens signèrent tous, certains cependant avec une bonne foi douteuse.

La lettre de saint Léon à Turribius jette un jour sur la pénible condition de l'Espagne, depuis qu'elle n'est plus romaine. On ne trouve pas d'autre trace d'intervention du pape en Espagne dans les vingt ans de son pontificat, sinon que, en 451, par l'intermédiaire de l'évêque d'Arles, Ravennius, il fait parvenir à l'épiscopat catholique d'Espagne sa lettre à Flavien. Idatius, *Chron., P. L.*, t. LI, col. 883. Il faisait parvenir aussi chaque année la notification de la date pascale. Jaffé, n. 512.

3° *Saint Léon et les Africains.* — L'Afrique romaine est depuis 430 la proie des Vandales. En 442, Genséric a été par Valentinien III reconnu maître de la Proconsulaire, de la Byzacène, d'une partie de la Numidie, les Romains gardant le reste de la Numidie et les Mauritanies. En 455, toute l'Afrique est aux Vandales, et les Vandales sont ariens.

En 446, par une lettre du 10 août, Jaffé, n. 410, saint Léon s'adresse aux évêques de Mauritanie Césarienne. Les relations de Rome et de ce qui reste d'Afrique romaine sont fréquentes, *crebrior ad nos commeantium sermo*, peut écrire le pape. Il parle d'un évêque Potentius, un évêque africain apparemment, qui est venu à Rome et que le pape a chargé d'une mission auprès des évêques de la Césarienne, l'accréditant pour enquêter sur les élections épiscopales irrégulières que l'on a signalées au Siège apostolique. Potentius, son enquête faite, a adressé à Rome une *relatio* qui n'a que trop confirmé les craintes du pape. Il s'en ouvre dans sa lettre du 10 août aux Africains. Il intervient, leur dit-il, parce que l'on est venu de chez eux se plaindre à lui, et parce que l'exige la sollicitude qu'il a de droit divin de l'Église universelle. On a fait évêques des hommes qui avaient été mariés deux fois ou qui avaient épousé des veuves, on a fait évêques des hommes qui n'avaient point passé par les degrés préalables de la hiérarchie. Il tolérera ces infractions aux *statuta* du Siège apostolique, mais il les interdit à l'avenir.

On a soumis au pape le cas de Donatus, évêque de Salica, un novatien revenu au catholicisme avec son peuple. Saint Léon veut qu'il soit maintenu à la tête de son Église, mais il devra répudier par écrit l'erreur novatienne et envoyer à Rome sa profession de foi. Maximus, qui a été fait évêque, et qui est un donatiste rallié, sera maintenu pareillement, à condition d'adresser aussi sa profession de foi à Rome. Pour Aggarus et Tibérianus, dont les élections ont été troublées par des séditions, saint Léon s'en remet à l'examen des comprovinciaux, et attend leur *relatio* pour statuer.

La présente lettre sera portée aux destinataires par l'évêque David, qui est apparemment l'évêque qui a porté à Rome la *relatio* de Potentius. Saint Léon exhorte les évêques de Césarienne à la concorde, au respect des canons et des *statuta* des saints Pères, spécialement en ce qui concerne les élections épiscopales. Que l'on ne donne pas d'évêques à des localités où des prêtres peuvent suffire : il faut prendre garde à ne pas diminuer la dignité du sacerdoce par la multiplication des évêques.

Cette lettre de saint Léon est très remarquable pour autant qu'elle révèle l'action du pape dans cet épiscopat africain, naguère encore si ombrageux à l'égard du Siège apostolique. Il n'y a plus pour l'épiscopat africain de concile d'Afrique. C'est à Rome que l'on demande maintenant la règle, l'ordre : c'est Rome qui dit le droit, qui juge des plaintes, qui pose des conditions, qui édicte des sanctions. C'est de Rome que l'évêque Potentius reçoit mission d'enquêter, à Rome que l'évêque David porte la *relatio* de Potentius, à Rome que l'on statue sur des évêques de Césarienne. Quel contraste entre cette lettre du pape Léon en 446 et la lettre au pape Célestin du concile de Carthage de 426. L'évêque de Rome s'est substitué au concile d'Afrique et au primat de Carthage. Mais dans sa lettre saint Léon ne prétend pas tenir leur place, c'est en vertu de l'autorité du Siège apostolique qu'il parle et agit. *Siège apostolique*, p. 477-481.

La lettre aux évêques de Mauritanie Césarienne touche à un dernier point que Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 423 a écarté trop vite en accordant au P. Quesnel que le texte était ici interpolé : l'authenticité a été bien établie par les Ballerini et elle ne fait plus question. Lupicinus, évêque (en Mauritanie Césarienne selon toute vraisemblance), s'est adressé au pape, lui demandant de lui rendre la communion, parce que ses collègues africains l'avaient excommunié, et, l'ayant excommunié, n'avaient pas tenu pour suspensif l'appel qu'il avait fait à Rome. Les collègues de Lupicinus ont ordonné un évêque à sa place. Saint Léon s'élève contre cette procédure : l'appel de Lupicinus à Rome devait, prononce-t-il, suspendre toute action de ses collègues. Le pape repousse donc absolument la vieille prétention de l'épiscopat africain de ne pas reconnaître les appels à Rome. Néanmoins, saint Léon se borne à rendre la communion à Lupicinus, il ne retient pas sa cause à Rome, il la renvoie aux évêques africains : il estime sans doute qu'elle n'a pas été entendue vraiment par les évêques africains, qu'elle reste à être entendue et par ses juges de première instance. Les causes, dit-il, qui concernent la concorde des évêques, nous voulons qu'elles soient jugées sur place : on nous en adressera une *relatio*, et ce qui aura été bien jugé nous le corroborerons de notre sentence. Sans aucun doute, saint Léon connaît les dispositions des évêques africains, il les ménage, mais s'il s'offre à confirmer les justes sentences de l'épiscopat d'Afrique, comment ne se réserverait-il pas le droit de réformer celles qu'il estimera injustes ?

Tillemont a écrit : « Quelques-uns croient que saint Léon fut bien aise d'avoir cette occasion d'étendre son pouvoir dans l'Afrique, contre les efforts que les Africains avoient faits sous Célestin pour l'empescher, l'accablement où estoit cette belle province estant assez favorable. » *Loc. cit.*, Port-Royal se reconnaît à cette acrimonie! Saint Léon était fidèle à la doctrine et à l'action du Siège apostolique, dont la sollicitude allait à maintenir partout la règle et l'ordre, mais qui

attendait pour intervenir qu'on l'en priât. L'accablement de l'Afrique catholique devait émouvoir saint Léon plus que sa lettre aux évêques de Césarienne ne le dit, et nous savons que saint Léon n'a rien d'un pontife plaintif et gémissant. Nous savons aussi que, en 454, Genséric autorisera la clergé catholique de Carthage à se donner un évêque, *post longum silentium desolationis*, et il l'autorisera sur les instances de Valentinien III, *supplicante Valentiniano Augusto*. Victor de Vit, *Hist.*, I, 24, édit. Petschenig, p. 11. On peut croire que Valentinien n'avait rien fait en cela qu'à l'instigation du pape.

4° *Saint Léon et l'Illyricum oriental.* — Les provinces de la péninsule des Balkans se partagent entre quatre diocèses impériaux (Thrace, Macédoine, Dacie, Illyricum). La Thrace a toujours appartenu à l'Empire d'Orient, l'Illyricum proprement dit (Dalmatie, Norique, Pannonie) à l'Empire d'Occident. Entre les deux, la Macédoine (Thessalie, Épire, Achaïe, et les îles dont la Crète), et la Dacie (les deux Dacies, la *Mœsia superior*, la Dardanie, la Prévalitane), détachées de l'Occident, en 379, par l'empereur Gratien, et attribuées à l'Orient, ont formé l'Illyricum oriental. Mais cet Illyricum est resté de l'obédience de Rome. *Siège apostolique*, p. 245-246. Sur le régime ecclésiastique de cet Illyricum, on pourra voir *ibid.*, p. 246-265, et Duchesne, *Églises séparées*, 1896, p. 229-279.

Saint Léon n'a pas touché au régime de l'Illyricum oriental. Nous avons une lettre de lui, 12 janvier 444, aux évêques et métropolitains de l'Illyricum, Jaffé, n. 403, et une autre, même date, à l'évêque de Thessalonique Anastase. Jaffé, n. 404. Aux métropolitains, le pape rappelle qu'il a cure de toutes les Églises, et que le Seigneur attend cela de lui, le Seigneur qui a conféré à l'apôtre Pierre le *primatus* de la dignité apostolique, pour le récompenser de sa foi, et établi l'Église universelle sur la solidité de ce fondement. Il plaît au pape d'associer à sa responsabilité les évêques liés à lui par la charité : il a donc confié à l'évêque de Thessalonique la mission d'être son vicaire, suivant en cela l'exemple que lui ont donné ses vénérés prédécesseurs.

Dans sa lettre à Anastase, saint Léon explique que la sollicitude qu'il exerce envers les Églises, du fait qu'il est établi, ainsi que le Seigneur l'a voulu, dans un poste d'observation, *inspeculis*, lui dicte de donner son assentiment aux choses dont on l'informe et qui sont bien, comme aussi d'appliquer à ce qui appelle une correction le remède de la coercition. Il répond donc au juste désir de l'évêque de Thessalonique en lui confirmant le vicariat sur l'Illyricum, conféré par le pape Sirice à Anysius, et conféré aussi bien au successeur de celui-ci, Rufus, par le pape Innocent.

Dans une autre lettre au même Anastase (début de 446), saint Léon lui rappelle, Jaffé, n. 411, qu'il l'a fait son vicaire pour être aidé par lui dans la responsabilité qu'il a de toutes les Églises, *curam quam universis Ecclesiis principaliter ex divina institutione debemus*. Chacune des provinces de l'Illyricum oriental conserve son concile provincial, qui s'assemble deux fois l'an et qui connaît de toutes les causes des divers ordres de l'Église. Si le différend est entre évêques, si la matière en est grave, si la cause ne peut être tranchée en concile provincial, le métropolitain la soumettra à l'évêque de Thessalonique, qui fera comparaître les parties devant lui, et qui, s'il ne peut procurer une solution, renverra la cause à Rome. En chaque province, le métropolitain gardera tous les droits que les canons reconnaissent à sa dignité, et à ces droits ne dérogera pas la sollicitude que le Siège apostolique délègue à l'évêque de Thessalonique. Quant à ce dernier, saint Léon lui recommande d'évoquer à lui le moins de causes possible, de peur de paraître chercher à humilier ses collègues. Si une *causa major*, se présente qui rende nécessaire une réunion d'évêques, il suffira que, en chaque province, le métropolitain désigne deux évêques pour se rendre à Thessalonique. Si dans ce *conventus* il arrivait que l'avis de l'évêque de Thessalonique différât de celui de ses collègues, il faudrait en référer à Rome avec procès-verbaux à l'appui, et le pape déciderait. Tous nos soins, dit saint Léon, ont pour fin de procurer l'unité de la concorde et le maintien de la discipline. L'évêque de Thessalonique n'est d'ailleurs pas seul à pouvoir saisir le pape, car des appels directs peuvent se produire, *vocem appellationis*.

Ces deux lettres décrivent au mieux le régime de l'Illyricum et sont d'un canoniste averti. Le pape doit assurer sa suprématie, et la suprématie en second de son vicaire; il a aussi à préserver les droits des évêques et des métropolitains; et la balance est difficile à bien assurer. Les évêques de l'Illyricum murmurent que leurs droits sont diminués, et ils ne se soumettent pas de bon gré à Thessalonique : voir Jaffé, n. 403. L'évêque de Thessalonique manque de mesure, et Léon l'engage à user de ménagements : *Plus caritas quam potestas*, lui dit-il, Jaffé, n. 411. Cette belle maxime vient sous la plume du pape à l'occasion d'un abus de pouvoir commis par l'évêque de Thessalonique au préjudice de l'évêque de Nicopolis, Atticus. Celui-ci est allé se plaindre à Rome accompagné d'évêques de sa province; l'évêque de Thessalonique y a expédié de ses diacres pour se justifier. Léon a écouté les uns et les autres et il écrit à son vicaire pour le blâmer. Il lui dit : *Vices nostras ita tuæ credidimus caritati ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.*

Cette lettre est importante, en tant qu'elle décrit le rôle du Siège apostolique. Au pape appartient une *sollicitudo* pleine, une *potestas* pleine. Il ne délègue ni l'une ni l'autre, pleinement, à son vicaire, qui ne doit pas usurper sur la *potestas* du pape. Que celui-ci se tienne strictement et scrupuleusement aux instructions qu'il a reçues de Rome, qu'il consulte Rome, qu'il renvoie à Rome. Dans cette perspective, loin d'être une confédération d'évêques égaux et autonomes, l'épiscopat apparaît comme une hiérarchie à quatre échelons : d'abord les évêques d'une même province; à leur tête, le métropolitain; au-dessus des métropolitains, le vicaire (de Thessalonique); plus haut, l'évêque de Rome. Il en est du moins ainsi en Illyricum oriental. Saint Léon s'applique à justifier l'inégalité épiscopale.

Les évêques, dit-il, ont une commune dignité (celle du sacerdoce), mais il y a entre eux des différences : *dignitas communis non tamen ordo generalis*. Entre les apôtres, il y avait parité d'honneur et différence de pouvoir, *in similitudine honoris fuit quædam discretio potestatis*, car, s'ils étaient tous les élus du Sauveur, à un seul il avait été donné d'être prééminent sur les autres. De cette règle posée par le Sauveur est sortie l'inégalité de l'épiscopat, *de qua forma episcoporum quoque est orta distinctio*. Dans une même province, il est un évêque qui a la préséance, *(cujus) inter fratres haberetur prima sententia*. Les évêques de certaines grandes villes ont une sollicitude plus étendue, *quidam in majoribus urbibus constituti sollicitudinem (susceperunt) ampliorem* : par eux le soin de l'Église universelle converge au siège de Pierre de sorte qu'elle ne soit nulle part en rien en désaccord avec son chef, *per quod ad unam Petri sedem universalis Ecclesiæ cura confluereet, et nihil usquam a suo capite discideret.* Saint Léon a dessein évidemment de justifier le régime établi en Illyricum, et de le justifier contre les critiques et les murmures d'évêques qui se regimbent contre le vicariat de l'évêque de Thessalonique, sinon contre le *principatus* de l'évêque de Rome. Le vicariat

est une institution propre à l'Illyricum, institution récente et dont l'avenir est très court : il disparaîtra en 484 à partir du schisme d'Acace. La distribution des évêques en provinces, avec un métropolitain à la tête de chaque province, pour être plus ancienne et autrement durable, est une création purement ecclésiastique et contingente. Il reste l'épiscopat, et l'unité nécessaire de cet épiscopat procurée par le lien qui rattache l'Église universelle à sa tête, *caput*, qu'est le siège de Pierre.

IV. Saint Léon et l'Orient. — 1° *Jusqu'à l'affaire d'Eutychès.* — Saint Cyrille, évêque d'Alexandrie, meurt en 444, 27 juin. Il a connu et apprécié saint Léon quand celui-ci n'était encore que diacre de l'Église romaine, nous l'avons noté. Léon estimait sa doctrine hautement, Jaffé, n. 451 et 452, abstraction faite sans doute de ses anathématismes. Les quatre ans que vécut Cyrille après l'avènement de Léon, leur entente ne put manquer d'être étroite. De ce que dut être leur correspondance, on a un fragment de Cyrille en réponse à une consultation que lui a adressée le pape sur la date de Pâques de 444, donc en 443. *P. L.*, t. LIV, col. 601-606. Mais l'authenticité de ce fragment est contestée. Bonwetsch, art. *Leo I* de la *Realencyklopädie* de Hauck, p. 368. On sait que Rome s'en rapportait à Alexandrie pour le comput de la date de Pâques. Voyez la lettre de saint Léon à l'empereur Marcien, 15 juin 453, Jaffé, n. 497, rappelant que les saints Pères ont confié à l'évêque d'Alexandrie le soin de publier pour chaque année l'échéance de Pâques, *quoniam apud Ægyptios hujus supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia*, et que l'évêque d'Alexandrie chaque année la notifiait au Siège apostolique, *cujus scriptis ad longinquiores Ecclesias indicium generale percurreret.* Quand saint Cyrille fut mort, le siège d'Alexandrie échut à son archidiacre Dioscore, qui adressa à Rome, pour y porter la nouvelle de son élévation, le prêtre alexandrin Posidonios, qui paraît avoir été entre 440 et 444 et même dès 430, maintes fois délégué d'Alexandrie à Rome, *toties ad nos missus*, dira Léon dans sa réponse à Dioscore.

Nous avons cette réponse, en effet, 21 juillet 444. Jaffé, n. 406. Le pape exprime à Dioscore l'estime qu'il fait de ses mérites et l'affection qu'il a pour lui. Le pape sent aussi bien le prix de l'entente de Rome et d'Alexandrie. Nous devons, écrit-il, n'avoir qu'une pensée, qu'une action. Le pape cependant tient à marquer que pareille entente n'implique pas l'égalité des deux sièges. Si Alexandrie est le siège de saint Marc, Rome est le siège de saint Pierre, et l'apôtre Pierre a reçu du Seigneur le *principatus apostolicus.* L'Église romaine a gardé les institutions que lui a données Pierre. Marc étant disciple de Pierre, comment les institutions d'Alexandrie pourraient-elles être en contradiction avec celles de Rome ? A Rome, les ordinations des évêques, des prêtres, des diacres, se célèbrent le dimanche, jamais en semaine. Cet usage, que nous tenons des apôtres, nous voulons que vous le gardiez. Autre prescription : chaque fois que se célèbre une *solemnior festivitas* à laquelle le peuple assiste en foule, s'il vient plus de fidèles que n'en peut contenir la basilique, on réitérera la messe et autant de fois que la basilique se remplira à nouveau. Ainsi fait-on à Rome, ainsi doit-on faire à Alexandrie, *ut per omnia et fide et actibus congruamus.* On ne voit pas que cette lettre du pape Léon réponde à une consultation que lui aurait demandée Dioscore. Cette monition donc adressée à l'évêque d'Alexandrie n'est pas sans nouveauté, et rien ne dit que Dioscore y ait déféré.

A Antioche, en 441, Domnos a succédé à son oncle l'évêque Jean, dont on se rappelle les démêlés avec saint Cyrille au concile d'Éphèse et ensuite. On ne relève aucune trace de relations entre Domnos et le pape Léon, bien qu'il n'y ait pas de doute qu'Antioche fût en communion avec Rome.

A Constantinople, Proclus meurt en juillet 446. Il devait être en bons termes avec le pape Léon, qui fait l'éloge de son zèle, *industria*, dans la lettre du 29 mai 454 à Anatolios. Jaffé, n. 509. Proclus eut pour successeur Flavien, dont le pape loue la foi, *fides*, dans le même document. Les relations, soit de Proclus, soit de Flavien (jusqu'en 449) avec saint Léon, ne sont pas documentées.

L'Empire d'Orient est aux mains de Théodose II, depuis 408. Devenu empereur à l'âge de huit ans, Théodose II est un prince religieux, cultivé, hésitant, trop porté à croire que les affaires religieuses sont de sa compétence, et toujours en tutelle, heureux quand cette tutelle est celle de sa sœur l'impératrice Pulchérie !

2° *L'affaire d'Eutychès.* — A Constantinople, une grosse influence appartient depuis une génération aux monastères. On les a vus à l'œuvre contre Nestorius au temps du concile d'Éphèse. Du 1er juin 448, on a une lettre de saint Léon « à Eutychès abbé à Constantinople », Jaffé, n. 418, en réponse à une lettre adressée par celui-ci à Rome pour informer le Siège apostolique que « l'hérésie nestorienne est en passe de refleurir grâce aux menées de quelques-uns. » Eutychès est à la tête d'un monastère de quelque trois cents religieux. Il a été lié avec saint Cyrille dès le début de la campagne qui aboutit au concile d'Éphèse et à la déposition de Nestorius : il entend ne rien sacrifier des anathématismes sur lesquels Cyrille a transigé, en 433.

Or Eutychès est très écouté du grand chambellan Chrysaphios, tout puissant sur Théodose II, depuis 441. Eutychès se donne le rôle d'accusateur des évêques ariens. Nestorius dit de lui : « Celui qui accusait tous les évêques prenait de l'audace, celui qui restait seul de tous les autres qui étaient morts, je veux dire Eutychès. Comme il n'était pas évêque, il se donnait un autre rôle, grâce au pouvoir impérial, celui d'évêque des évêques. C'est lui qui dirigeait les affaires de l'Église, et il se servait de Flavien comme d'un serviteur pour tous les ordres qui étaient donnés à Constantinople, et celui-ci à cause de sa grande humilité ne savait pas ce qui se préparait... » F. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas*, 1910, p. 294.

La lettre du pape à Eutychès présuppose que, à la date du 1er juin 448, on n'a pas connaissance à Rome du trouble qui existait en Orient depuis quelque temps. Saint Léon ne sait rien encore que par Eutychès : il ne doute pas de l'aide que lui donnera le Seigneur « auteur de la foi catholique ». Quant au reste, le Siège apostolique avisera, quand il sera mieux informé. On peut inférer de là que, ni d'Alexandrie, ni d'Antioche, ni de Constantinople, il n'est arrivé de plainte à Rome : l'intrigue est l'œuvre d'Eutychès, qui essaie de mettre Rome dans son jeu. Rome se réserve, prudemment, mais Rome est décidée à intervenir : *Nos autem, cum plenius quorum hoc improbitate fiat potuerimus agnoscere, necesse est auxiliante Domino providere.* Souligner *nos necesse est providere.*

Les événements se précipitèrent à Constantinople. Le 8 novembre 448, Eutychès, qui se croyait si sûr de sa domination, fut dénoncé par Eusèbe de Dorylée au concile (σύνοδος ἐνδημοῦσα) réuni autour de Flavien et composé d'évêques fidèles au formulaire d'union de 433 : le 22 novembre, Flavien et son concile excommuniaient Eutychès, qui incontinent interjetait appel aux conciles de Rome, d'Alexandrie et de Jérusalem. Saint Léon reçut ainsi une lettre d'Eutychès, protestant de la pureté de sa foi, se plaignant d'avoir été condamné sans avoir été entendu, et attendant la justice des évêques auxquels il recourt.

Inter S. Leon. Epist., XXI. La lettre d'Eutychès était accompagnée d'une lettre de l'empereur Théodose II à saint Léon. *Héraclide*, p. 298. On ne recevait cependant à Rome aucune communication de Flavien.

Le pape répondit à Théodose II, Jaffé, n. 421, le 18 février 449. Il le loue du secours que l'Église est habituée à trouver dans sa religion et dont témoigne une fois de plus la lettre qu'il a adressée à Rome. Nous nous réjouissons, dit saint Léon, de trouver en vous une âme, non seulement de prince, mais d'évêque. Que s'est-il produit dans l'Église de Constantinople, qui ait ému l'évêque Flavien jusqu'à priver « le prêtre Eutychès » de la communion, je n'ai pu le savoir encore avec certitude, assure le pape. Ce prêtre a fait tenir à Rome un *libellus* qui contient l'expression de sa douleur et l'assurance qu'il garde la foi de Dieu. Quant au *libellus* d'Eusèbe de Dorylée, que le susdit prêtre a transmis aussi, il ne renferme rien de décisif dans les accusations qu'il articule. Il faut qu'on nous éclaire, conclut le pape, si l'on veut que nous jugions en connaissance de cause. Saint Léon ajoute qu'il vient d'écrire à Flavien pour le blâmer de son silence, car il aurait dû instruire de tout depuis longtemps le Siège apostolique.

Donc, Flavien n'a envoyé encore à Rome ni les *gesta* de son concile, ni aucune *relatio*. Le pape Léon ne connaît l'affaire que par l'appel d'Eutychès et par la lettre de Théodose II qui l'appuie. Il ignore, semble-t-il, qu'Eutychès ait fait appel à Alexandrie, à Jérusalem. La lettre impériale le dispose favorablement envers « le prêtre Eutychès », auquel cependant il ne répond pas : il veut être instruit par Flavien. Il lui écrit, Jaffé, n. 420, le même jour qu'à l'empereur, 18 février 449. Il s'étonne qu'il ne lui ait rien fait connaître du trouble qui agite Constantinople. Il ne voit pas la justice de l'excommunication prononcée contre Eutychès. Nous voulons connaître la raison de cette sentence, nous voulons que tout nous soit rapporté. Saint Léon n'a pas d'hésitation sur son droit : Flavien aurait dû lui tout notifier, et le pape lui rappelle ce qu'il attend de lui, *volumus*.

On rapprochera opportunément cette lettre du pape à l'évêque de Constantinople en 449 de la lettre à l'évêque d'Alexandrie en 444 : l'autorité revendiquée par l'évêque de Rome sur les deux plus grands évêques d'Orient est-elle assez consciente d'elle-même et nettement affirmée, et cela sous Théodose II, c'est-à-dire sous un empereur nullement favorable au *principatus* de l'évêque de Rome ?

Postérieurement à l'envoi de cette lettre du 18 février 449, on reçut à Rome la *relatio* de Flavien et les *gesta* du concile qui avait excommunié Eutychès. Flavien priait Léon de faire connaître la sentence aux évêques de l'obédience de Rome. *Inter S. Leon. Epist.*, XXII. Flavien dans cette lettre donne à entendre que la sentence prononcée par lui contre un prêtre de Constantinople doit être sans appel, il la notifie comme définitive à l'évêque de Rome et par lui aux évêques qui dépendent de Rome. Une autre lettre du même Flavien, *ibid.*, XXVI, est adressée à Léon peu après la précédente, sans doute en mars 449, mais semble être adressée collectivement à d'autres aussi, auxquels Eutychès a fait appel, *appellasse ad vestram sententiam*. Flavien demande que par lettres on souscrive à la déposition d'Eutychès. Il espère ainsi prévenir le concile que l'on dit devoir être convoqué pour en connaître, et épargner bien des troubles à l'Église universelle. Cependant de son côté Eutychès agissait : le 30 mars 449, Théodose II faisait expédier à l'évêque d'Alexandrie l'ordre d'être à Éphèse le 1er août avec dix métropolitains et dix évêques d'Égypte, et pareille invitation était sans doute expédiée dans tous les « diocèses » des États de Théodose II. Une invitation fut adressée à saint Léon, qui parvint à Rome le 13 mai. *Siège apostolique*, p. 505-506.

Léon, que la lecture des *gesta* envoyés à Rome par Flavien avait maintenant édifié sur les dispositions et les erreurs d'Eutychès, dut regretter qu'on n'eut pas laissé au Siège apostolique le soin de finir la cause en confirmant, sur l'appel d'Eutychès, la sentence prononcée par Flavien, étant donné surtout qu'Eutychès s'était engagé à s'incliner devant ce que déciderait le Siège apostolique. L'intervention de Théodose II, remettant l'affaire à un concile, faisait échec à l'action de Rome. Il est vrai que l'empereur demandait au pape, non pas d'amener des métropolitains et des évêques d'Occident, mais de venir en personne. Léon ne pouvait quitter Rome, mais, par condescendance pour la volonté de Théodose II, il consentit à se faire représenter au concile par des légats, l'évêque de Pouzzoles, Jules, le prêtre Donatus du titre de Saint-Clément (il mourra en cours de route), le diacre Hilarus (le futur pape Hilaire qui succédera à saint Léon), qu'accompagnerait le notaire Dulcitius. Il le manda à Théodose II, Jaffé, n. 424, par une lettre, 13 juin 449, dans laquelle il exprime sa conviction des erreurs d'Eutychès mises en lumière par les *gesta* de Constantinople. Pour les points de doctrine intéressés, le pape informe le prince qu'il s'en explique dans une lettre qu'il adresse à Flavien et dans laquelle il expose *quid catholica Ecclesia universaliter de sacramento dominicæ incarnationis credat et doceat*. Le même 13 juin 449, Léon écrit à l'impératrice Pulchérie. Jaffé, n. 425. Il sait par de nombreux et fréquents témoignages, ce que l'Église de Dieu doit se promettre de la religion de la princesse. Présentement, nous savons par Flavien quelle discorde a déchaînée Eutychès dans l'Église de Constantinople, « plus par impéritie que par mauvais dessein. » Il est digne de la gloire de Pulchérie de supprimer l'erreur. Le pape ne pourra prendre part au concile que l'on va tenir à Éphèse : d'abord il n'y a pas de précédents, puis il ne peut dans les conjonctures actuelles quitter Rome : car le désespoir envahirait la population de Rome, si le pape paraissait abandonner sa patrie et son siège.

Ces lettres à Théodose II et à Pulchérie nous révèlent saint Léon, éclairé par Flavien et les *gesta* de son concile, prenant avec autant de décision que de courage le parti de Flavien. Quels que soient les sentiments de Pulchérie, d'ailleurs peu écoutée à cette date, Léon ne peut ignorer que Théodose II est acquis à la cause d'Eutychès. Va-t-il donc tout remettre au concile que l'on annonce? Non, saint Léon ne veut pas se taire sur ce qu'il voit être l'intérêt de la justice et de la foi.

On joindra à ses lettres à Théodose II et à Pulchérie, la lettre de saint Léon à Faustus, Martin et autres archimandrites de Constantinople, encore du 13 juin 449. Jaffé, n. 426. Le pape leur fait connaître qu'il réprouve le sentiment d'Eutychès, tel que les *gesta* le lui ont révélé. Il veut cependant que, s'il répudie ses erreurs, on ne lui refuse pas toute miséricorde : on ne doit être sans merci que pour l'erreur. Léon recommande aux moines de Constantinople la lettre qu'il adresse à Flavien.

3° *Lettre de saint Léon à Flavien.* — Elle est comme les précédentes du 13 juin 449. Jaffé, n. 423. Votre lettre, écrit le pape à l'évêque de Constantinople, votre lettre que nous nous étonnons d'avoir reçue si tard, et les *gesta* de votre concile qui l'accompagnent, nous ont fait connaître enfin le scandale qui vient d'éclater chez vous. Eutychès, que son titre de prêtre semblait recommander, a fait preuve d'une légèreté grande. Quelle connaissance peut-il avoir de l'Ancien et du Nouveau Testament, celui qui ne comprend même pas les premiers mots du Symbole?

Le Symbole, en effet, fait prononcer aux fidèles : « Je crois en Dieu, le père tout-puissant, et en Jésus Christ, son fils unique, notre Seigneur, qui est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie. » Ces énoncés suffisent presque pour vaincre toutes les hérésies. Celui qui croit en Dieu le Père tout puissant reconnaîtra que le Fils est coéternel au Père. Et ce Fils unique, éternel, d'un Père éternel est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie. Cette naissance temporelle n'a rien retranché ni ajouté à la naissance éternelle. Sa raison d'être a été le salut de l'homme, car nous ne pouvions dominer ni le péché, ni l'auteur de la mort, si le Fils n'avait pris notre nature et ne l'avait faite sienne. Il a donc été conçu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge, qui l'enfanta sans perdre sa virginité, de même qu'elle l'avait conçu sans que cette virginité reçut aucune atteinte.

La christologie justifiée d'abord par le Symbole, l'est ensuite par le Nouveau Testament et par les prophètes. Eutychès semble ignorer la généalogie que l'Évangile donne au Christ et que l'Épître aux Romains I, 1-4, corrobore. Il ignore pareillement Isaïe, VII, 14 et IX, 6. La conception de la Vierge est l'œuvre de Dieu, mais la chair de celui qui est conçu n'en est pas moins empruntée à la nature de celle qui conçoit, et la réalité du corps du Christ est vraiment prise du corps de sa mère.

Ainsi les deux natures, conservant ce qui leur est propre, s'unissent en une seule personne. Pour payer notre dette, la nature impassible s'est unie à la nature passible, afin que, suivant ce qu'exigeait notre salut, l'unique médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ, d'une part pût mourir et de l'autre fût immortel. Le Fils de Dieu descend de son trône céleste sans pourtant quitter la gloire du Père. De sa mère il a pris la nature, mais il n'a pris aucune faute. De ce que la naissance de notre Seigneur, formé dans le sein de la Vierge, est miraculeuse, il ne s'ensuit pas que sa nature soit différente de la nôtre. Chacune des deux natures opère en union avec l'autre ce qui lui est propre. Une seule et même personne est tout à la fois véritablement fils de Dieu et véritablement fils de l'homme. Sa naissance charnelle est une manifestation de sa nature humaine, son enfantement virginal est la marque de sa vertu divine. Ce n'est point la même nature qui peut dire : « Le Père et moi nous ne sommes qu'un, » Joa., X, 30, et déclarer d'autre part : « Mon Père est plus grand que moi. » XIV, 28.

Lorsque notre Seigneur veut par ses questions instruire lui-même ses disciples, il leur demande : « Qui dit-on que je suis? Mais vous, qui croyez-vous que je suis, moi que vous voyez dans la condition de l'esclave et dans la vérité de la chair? » Alors le bienheureux Pierre, divinement inspiré et devançant tous les peuples par sa profession de foi, répond : « Vous êtes le Christ, fils du Dieu vivant. » Et ce n'est point sans raison que Pierre est déclaré bienheureux par le Seigneur et tire ainsi de la pierre par excellence, qui est le Christ, la force de son pouvoir et de son nom, lui qui confesse que le Christ est fils de Dieu. L'un sans l'autre n'aurait pu opérer notre salut, et il y avait un égal péril, que le Seigneur fût Dieu sans être homme, ou homme sans être Dieu. De même, après sa résurrection, le Sauveur emploie quarante jours à éclairer la foi qui sera la nôtre. Il converse avec ses disciples, il habite et mange avec eux, il leur montre la plaie de son côté, tout cela afin que l'on connaisse que les propriétés de la nature divine et de la nature humaine demeurent inséparablement unies, et que, sans identifier le Verbe et la chair, nous soyons convaincus que le Verbe et la chair ne forment qu'un Fils de Dieu.

C'est le mystère de la foi qu'Eutychès a complètement ignoré : il n'a point reconnu notre nature dans le fils unique de Dieu, pas plus dans les abaissements de sa passion que dans les magnificences de sa résurrection. Interrogé par vous, Eutychès a répondu : « Je professe qu'avant l'union notre Seigneur était en deux natures, mais après l'union je crois qu'il n'existe plus qu'une seule nature. » Je suis grandement surpris qu'on lui ait laissé émettre, sans qu'aucun de ses juges le reprît, une profession de foi aussi scandaleuse.

Le pape ne désespère pas de voir Eutychès venir à résipiscence. Léon croit trouver dans les *gesta* l'indice qu'Eutychès a commencé, d'une manière fort louable, à renoncer à ses premiers sentiments. Mais comme il refusait d'anathématiser son dogme impie, le concile a bien jugé en le condamnant. S'il accepte, même tardivement, la sentence qui l'a frappé, s'il réprouve de vive voix et par écrit tout ce qu'il a pu penser de faux, nul ne pourra blâmer qu'on use de miséricorde avec lui. Imitons le bon pasteur : la justice doit réprimer ceux qui pèchent et la miséricorde ne pas repousser ceux qui se convertissent ; c'est seulement quand les sectateurs d'une opinion fausse ont eux-mêmes condamné leur erreur que la vraie foi est défendue avec tout le fruit désirable.

Telle est la célèbre lettre de Léon à Flavien, dont on trouvera une bonne traduction française dans E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, 1922, p. 344-355. Voir aussi dans ce *Dictionnaire*, l'article HYPOSTATIQUE (*Union*), p. 478-483. Dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, p. 290-303, une étude de M. Saltet sur « Les sources de l' Ἐρανιστής de Théodoret », met en lumière que, dans son état premier, 13 juin 449, la lettre à Flavien n'était accompagnée d'aucun dossier patristique. Après le brigandage d'Éphèse, saint Léon ajouta à sa lettre une série de textes justificatifs empruntés aux Pères, tant grecs que latins; ce dossier fut porté à Constantinople par les légats Abundius, Asterius, Basilius, Senator (voir plus loin, col. 256), en juillet 450, et il est rappelé par le pape à Paschasinus de Lilibée dans une lettre du 24 juin 451. *Sanctorum patrum nostrorum, de sacramento incarnationis Domini quid senserint et quid Ecclesiis prædicaverint ut evidenter agnosceres, aliqua ad dilectionem tuam scripta transmisi, quæ nostri quoque apud Constantinopolim cum mea epistola allegarunt.* Jaffé, n. 468. Le dossier en question, voir Hardouin, *Concil.*, t. II, p. 299-306, contient des citations de saint Hilaire, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin, de saint Cyrille. Déjà en 430, composant son *De incarnatione contra Nestorium* dédié à Léon, Cassien citait des témoignages des Pères : Hilaire, Ambroise, Augustin, Jérôme, Rufin, Grégoire de Nazianze, Athanase, Jean Chrysostome : le dossier du pape Léon dépend du dossier de Cassien, mais on observera que Léon ne cite que des évêques. Le dossier de saint Léon de 450 a été utilisé par Théodoret dans une seconde édition de son Ἐρανιστής, après le concile de Chalcédoine. En 458, le pape Léon adressera à l'empereur Léon un nouveau dossier patristique, où se retrouvent les textes du dossier de 450 et de nouveaux textes (Athanase, Théophile, Basile).

Il ne faut pas chercher dans la lettre à Flavien, la doctrine abondante de Cyrille ou de Théodoret, moins encore la scolastique de Léonce de Byzance. Pas de définition de la nature ou de la personne. Léon prend ses preuves au symbole baptismal, à l'Écriture, il veut des preuves de fait, concrètes, élémentaires. Il ne prévoit pas d'objections. Il ne prétend qu'à dire ce qu'il a appris. On ne peut pas dire que sa lettre marque un progrès théologique et dogmatique relativement à l'union hypostatique. C'est la christologie moyenne que le pape impose comme une discipline acquise aux controversistes d'Orient, et sans entrer dans les problèmes soulevés par eux.

Nestorius, exilé toujours et maintenant près de sa fin, crut reconnaître dans la lettre à Flavien, sa propre pensée. *Héraclide*, p. 298 et 300. Les monophysites qui se réclamaient de Cyrille ne se feront pas faute de le reprocher à saint Léon. En réalité, la lettre à Flavien était dans la ligne de l'acte d'union de 433, sur lequel s'était conclu l'accord entre Jean d'Antioche et Cyrille. Mais elle tranchait avec netteté la question des deux natures et imposait la formule diphysite comme une condition d'orthodoxie, ce qu'aucune autorité conciliaire n'avait fait encore. Duchesne, *Hist. anc.*, t. III, p.404. La formule chère à Cyrille, « Unique est la nature incarnée du Verbe, » était rejetée. Mais l'opposition de ce monophysisme à ce diphysisme n'était résolue que d'autorité, et elle était grosse de polémiques et de schismes; il faudra attendre Léonce de Byzance pour la résoudre dans l'abstrait, mais le schisme monophysite dure encore. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. II, p. 400-424; F. Loofs, *Nestorius*, Cambridge 1914, p. 101-107; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 104-159.

La lettre à Flavien est devenue une constitution dogmatique revêtue de toute la majesté du magistère papal. Il suffit cependant de la lire objectivement pour se rendre compte que dans sa teneur elle n'a pas les caractéristiques d'une définition *ex cathedra*. Léon écrivant à Flavien approuve et justifie la sentence que Flavien et son concile ont prononcée contre Eutychès. La doctrine méconnue par Eutychès est une doctrine élémentaire de l'Église, une doctrine contenue dans le Symbole baptismal et professée par la *fidelium universitas*. Il faudrait être aveugle comme Eutychès pour ne pas voir *splendorem perspicuæ veritatis*. La foi aux deux natures unies en la personne du Christ est la foi vitale de l'Église : *Catholica Ecclesia hac fide vivit, hac proficit*. Dans sa lettre au concile, du 26 juin 451, il dit aux évêques qui vont se réunir à Chalcédoine que, dans la lettre à Flavien est *declaratum quæ sit de sacramento incarnationis Domini... pia et sincera confessio*, conformément à l'autorité de l'Évangile, des prophètes, des apôtres. Dans sa lettre à Marcien du 20 juillet 451, il dit que la concorde des évêques sera aisément affermie, *si in eam fidem quam evangelicis et apostolicis prædicationibus declaratam per sanctos patres nostros accepimus et tenemus omnium corda concurrant, nulla penitus disputatione cujusquam retractationis admissa*. Rapprocher les lettres à Marcien du 13 avril, du 24 juin, du 26 juin. Saint Léon ne tenait pas un autre langage à Théodose II, 20 juin 449, 16 juillet 450. Dans cette dernière le pape disait à l'empereur : *Non aspernetur* (*vestra clementia*) *etiam meam epistolam* (*ad Fl.*) *recensere, quam pietati Patrum per omnia concordare reperiet*.

Dès lors que la lettre à Flavien n'est pas une définition *ex cathedra*, mais un exposé de la foi qui est de fait la foi de l'Église, on comprend que saint Léon ait communiqué aux évêques du ressort de Milan et aux évêques gallo-romains sa lettre à Flavien, pour pouvoir par leurs réponses montrer à Constantinople que la foi de l'Occident était bien celle qu'il avait exposée. De même, écrivant à Théodoret, 11 juin 453, saint Léon pourra lui dire combien il se réjouit que le concile de Chalcédoine ait donné un plein assentiment à sa lettre à Flavien : *Quæ* (*Deus*) *nostro prius ministerio* DEFINIERAT, *universæ fraternitatis irretractabili firmavit assensu, ut vere a se prodiisse ostenderet quod prius a prima omnium sede formatum totius christiani orbis judicium recepisset, ut in hoc quoque capiti membra concordent. Epist.*, CXX, 1. Le pape n'ignore pas que, à Chalcédoine, il s'est trouvé des évêques qui hésitaient d'abord sur la doctrine par lui exposée, *inventi prius sunt qui de judiciis nostris ambigerent*. Va-t-il regarder ces évêques comme opposants au Siège apostolique? Non, il voit en eux des évêques qui ne se rendent à la vérité qu'après examen : *Veritas et clarius renitescit et fortius retinetur, dum quæ fides prius docuerat, hæc postea examinatio confirmarit*. Il accepte qu'on examine, et ce n'est pas parce que les évêques des grands sièges se sont déclarés, que la liberté des évêques moindres est supprimée : *Multum sacerdotalis officii meritum splendescit, ubi sic summorum servatur auctoritas, ut in nullo inferiorum putetur imminuta libertas. Et ad majorem Dei gloriam proficit finis examinis... Ibid.* voir encore *ibid.*, 4. Mais pour autant la vérité n'était pas douteuse, la vérité que nous avions exposée dans notre lettre à Flavien et à laquelle tout l'épiscopat a donné son irrévocable assentiment.

Quand on se représente de la sorte la démarche de saint Léon, la question est vidée qui a été si interminablement débattue entre théologiens, de savoir comment une définition *ex cathedra* a pu être examinée et confirmée par un concile œcuménique. Bossuet, *Gallia orthodoxa*, III, VII, 15-18, expose la controverse et conclut comme un gallican. Il est très échauffé contre Bellarmin, à qui il ne pardonne pas d'avoir écrit : *Leo epistolam suam miserat ad concilium, non ut continentem ultimam et definitivam sententiam, sed ut instructionem, qua adjuti episcopi melius judicarent*. Voilà écrit Bossuet à quoi en sont réduit des hommes, d'ailleurs distingués! *Ad hæc misera et inepta viri, quamvis egregii, rediguntur. Œuvres de Bossuet*, édit. de Bar-le-Duc, t. VII, 1863, p. 340. Nous estimons cependant que la pensée de Léon est de mettre en lumière la foi de l'Église : il la rapporte dans sa lettre et il a dessein de la faire souscrire par l'épiscopat de l'univers, en exprimant lui-même d'abord sa *sententia* d'évêque. Il fait abstraction évidente de l'infaillibilité, comme l'a bien vu Bellarmin. Cf. Langen, *Geschichte der röm. Kirche*, t. II, p. 112.

La lettre à Flavien, après le concile de Chalcédoine, a pu être justement considérée comme une règle de la foi, en Occident du moins. Le *Liber pontificalis* attribue au pape Hilaire, successeur de Léon, d'avoir confirmé les trois conciles de Nicée, d'Éphèse, et de Chalcédoine, *vel tomum sancti episcopi Leonis. Lib. pont.* édit. Duchesne, t. I, p. 242. En 556, le pape Pélage veut que l'on garde inviolablement la foi des quatre conciles œcuméniques, *vel... beatissimi Leonis præsulis apostolicæ Sedis tomum, qui in Chalcedonensi est synodo confirmatus*. Jaffé, 939.Le décret dit du pape Gélase qualifie la lettre à Flavien en ces termes : *Epistolam beati papæ Leonis ad Flavianum Constantinopolitanum episcopum destinatam, de cujus textu quispiam si usque ad unum iota disputaverit et non eam in omnibus venerabiliter receperit, anathema sit*. E. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, 1912, p. 37-38.

Jean Moschos prétend tenir d'Euloge, qui fut évêque d'Alexandrie en 580-607, qu'Euloge avait rencontré à Constantinople l'archidiacre romain Grégoire (le futur pape saint Grégoire) et que celui-ci lui avait rapporté comme un souvenir qui se conservait dans l'Église de Rome, que saint Léon, avant d'envoyer son épître à Flavien, l'avait déposée sur le tombeau de saint Pierre en lui demandant de la corriger, s'il y avait des fautes. Quarante jours plus tard, saint Pierre avait apparu à saint Léon et lui avait dit : Je l'ai lue et je l'ai corrigée. Saint Léon avait pris la lettre sur le tombeau et l'avait trouvée corrigée en effet de la main même de saint Pierre. *Prat. spirit.*, 147, *P. L.*, LXXIV, col. 193. Le P. Quesnel, note que ce récit ne se trouve que dans le texte latin de Jean Moschos.

Gennadius, *De vir. ill.*, 85, rapporte que les lettres diverses du pape Léon contre Eutychès sur l'incarnation, passent pour être l'œuvre de Prosper d'Aquitaine. Il est possible que Léon ait amené Prosper de Gaule à Rome et se soit servi de lui, comme jadis le

pape Damase s'était servi de saint Jérôme. Tillemont t. XVI, p. 25, ne rejette pas l'hypothèse d'une aide fournie à saint Léon par Prosper, mais la personnalité du style de Léon, « plus figuré et plus composé que celui de S. Prosper », et qui est le même dans les sermons et dans les lettres, limite bien la portée de l'hypothèse.

4° *Le brigandage d'Éphèse et saint Léon.* — Le pape a confié à ses légats une lettre, datée du 13 juin 449, pour le concile. Jaffé, n. 427. La foi du très religieux empereur, dit-il, « a témoigné ce respect aux institutions, divines de vouloir joindre à l'ordre par lui donné l'autorité du Siège apostolique, comme il désirait que par la bienheureux Pierre fût déclaré ce qui a été loué par le Christ dans la réponse de l'apôtre : Tu es le Christ fils du Dieu vivant. » Le pape sera présent au concile par ses légats, l'évêque Jules, le prêtre Rénatus, le diacre Hilarus, le notaire Dulcitius. Il dit des légats : *Vice mea sancto conventui vestræ fraternitatis intersint et communi vobiscum sententia quæ Domino sint placitura constituant.* Mais le pape ne doute pas que le concile ne confirme la condamnation d'Eutychès : ce qui doit plaire à Dieu, c'est que l'erreur professée par Eutychès soit condamnée, et qu'ensuite, si Eutychès a erré de bonne foi, on obtienne sa rétractation et qu'on le réconcilie à l'Église, mais *primitus pestifero errore damnato.*

Sur le concile qui s'ouvre à Éphèse le 8 août 449, rappelons seulement que la présidence est dévolue à l'évêque d'Alexandrie Dioscore, sur l'ordre de l'empereur Théodose II. L'évêque de Pouzzoles, Jules, chef de la légation romaine prend rang après lui; à la suite, Juvénal de Jérusalem, Domnus d'Antioche, Flavien de Constantinople. Environ cent trente évêques sont présents. Le concile s'ouvre par la lecture des lettres impériales le convoquant. Après qu'a été lue la première, les légats romains demandent que soit lue la lettre que le pape adresse au concile. Jaffé, n. 427. On objecte qu'il y a d'autres lettres de l'empereur à lire encore. Eutychès est alors introduit et lecture donnée de son appel contre le jugement de Flavien qui l'a condamné. Puis le comte Elpidius, d'ordre de l'empereur qu'il représente auprès du concile, fait récuser les évêques présents qui ont pris part à la condamnation d'Eutychès par Flavien, et d'autres encore dont les sentiments sont suspects, quarante-deux au total, Flavien en tête : ils assisteront au concile, mais ils n'y auront pas voix. On élude alors une nouvelle instance de l'évêque de Pouzzoles, demandant que soit lue la lettre du pape, et on passe à la lecture des *gesta* de la condamnation d'Eutychès. Après quoi, on fait voter, et Eutychès est absous. Le vote acquis, Dioscore rappelle une résolution du concile d'Éphèse de 431, interdisant, sous peine de déposition, de produire ou de composer un autre symbole que celui de Nicée, et propose de condamner et de déposer Flavien et Eusèbe de Dorylée pour leur formule des deux natures. Les évêques votent conformément à la proposition de Dioscore. Tels sont les événements du 8 août 449.

Une seconde séance du concile, le 22 août, fut consacrée à compléter la besogne du 9 août par la déposition d'évêques auxquels la faction de Dioscore ne pardonnait pas : l'évêque d'Édesse, Ibas, l'évêque de Cyr, Théodoret, d'autres encore, enfin l'évêque d'Antioche, Domnus. On termina les opérations par l'acceptation solennelle des anathématismes de saint Cyrille, qui étaient évidemment le *standard* de la faction de Dioscore, avec leur fâcheuse formule de l'ἕνωσις φυσική.

Les légats de saint Léon auraient dû protester et se retirer le 8 août, dès qu'il était constant que le concile, non seulement refusait de faire lire la lettre du pape, mais réhabilitait Eutychès et se déclarait contre la doctrine des deux natures. Mais les malheureux, faute de savoir le grec, étaient quasi sourds et muets. Le 8 cependant, comme Flavien mis en accusation avait crié à Dioscore : « Je te récuse », le diacre romain Hilarus avait fait écho en criant : *Contradicitur.* Il faisait appel. Au lendemain du 22 août, étant donné que l'empereur Théodose II couvrait le concile, la situation était de la dernière gravité. Dioscore, avec l'appui de l'empereur, dressait l'Orient contre Rome, et devait sommer le pape Léon de répudier sa lettre à Flavien : c'était la rupture inévitable de l'Orient avec l'Occident, l'Orient restant aux mains d'une faction ecclésiastique, comme au temps de l'arianisme.

Cette fois encore, des têtes plus catholiques comprennent que le salut vient de Rome. Trois des évêques que ce misérable concile vient de sacrifier se tournent vers Rome. Flavien, jeté en prison et bientôt après exilé, meurt en chemin des mauvais traitements qu'il a endurés, mais il a fait appel de la sentence du concile d'Éphèse au Siège apostolique et le diacre Hilarus, qui a pu s'échapper d'Éphèse, apporte à Rome l'appel de Flavien. Ce *libellus appellationis* a été trouvé naguère. Voir *Siège apostolique*, p. 514-515 Eusèbe de Dorylée, jeté en prison comme Flavien, exilé comme lui, parvient à se sauver et se réfugie à Rome, où il a été précédé par son *libellus appellationis*, qui a été retrouvé aussi. *Ibid.*, p. 515-516. Théodoret a fait comme Flavien et Eusèbe, et l'on a depuis toujours sa lettre bien connue d'appel au pape. *Ibid.*, p. 517-519. Nous avons dit que le diacre Hilarus a pu s'échapper d'Éphèse : il est à Rome pour le concile qui se tient le 29 septembre, au *natale* du pape.

Aussitôt, c'est-à-dire dans les premiers jours d'octobre 449, le pape Léon écrit à Théodose II, Jaffé, n. 437, protestant contre une action « qui offense la foi et blesse toutes les Églises », et qui doit être non avenue. Il faut que se prononce un concile autrement autorisé, où l'on convoquera des évêques de tout l'univers. Léon et les évêques qui sont auprès de lui demandent à Théodose II que, ce concile de l'univers, l'empereur ordonne de l'assembler en Italie, à cause de l'appel de Flavien, *propter appellationem in Flaviani episcopi libello contentam*, et que les évêques de toutes les provinces d'Orient y soient convoqués. — Nous avons du 13 octobre, une seconde rédaction de cette lettre, qui suppose que l'on a reçu à Rome entre temps, une lettre de Théodose II adressée *ad beati Petri sedem.* Jaffé, n. 438. Ce même 13 octobre, le pape et son concile écrivent à l'impératrice Pulchérie dans le même sens. Jaffé, n. 439. Du 15 octobre, on a une lettre du diacre Hilarus à Pulchérie, *Inter S. Leon. Epist.*, XLVI, qui complète celle du pape et parle des résolutions prises par le pape *cum omni occidentali concilio.* Du 15 octobre, Jaffé, n. 443, une lettre du pape et de son concile au clergé et au peuple de Constantinople et encore, Jaffé, n. 444, à Faustus, Martin, Pierre, Emmanuel, prêtres et archimandrites de Constantinople.

De l'empereur Théodose II saint Léon n'avait reçu aucune réponse, à Noël. Il écrit donc à nouveau au prince, 25 décembre 449, « pour l'intégrité de la foi catholique. » Qu'il se défende contre la malhonnêteté des rivalités humaines. Le pape insiste pour que l'empereur accepte qu'un concile général se tienne en Italie pour en finir avec les scandales qui troublent l'Église. Jaffé, n. 445.

En février 450, Valentinien III vient à Rome, où il se trouve pour la fête de la *cathedra Petri*, en même temps que se tient le concile des évêques suffragants du pape. Saint Léon fait auprès de Valentinien III les plus vives instances et obtient qu'il écrive à Constantinople. Nous avons la lettre de Valentinien III à Théodose II. « Comme j'étais venu à Rome, y lisons-nous, et que je m'étais rendu à la basilique de l'apôtre Pierre, j'ai été sollicité par l'évêque romain et par les

autres évêques assemblés avec lui de diverses provinces d'écrire à votre mansuétude. Nous devons défendre la foi que nous avons reçue de nos aïeux et conserver intacte la dignité du bienheureux apôtre Pierre. L'évêque romain, auquel l'antiquité a conféré le *principatus sacerdotii* sur tous, doit avoir la faculté d'être juge de la foi et des évêques. » L'empereur demande donc qu'un concile de tous les évêques du monde se réunisse en Italie, pour connaître de la cause à nouveau et prononcer ce que demande la foi, la saine théologie. Pour mieux éclairer Théodose II, Valentinien III lui adresse les *gesta* où sont exprimés les vœux de tous, c'est-à-dire le procès-verbal de son entrevue avec le pape et son concile à Saint-Pierre. *Inter S. Leon. Epist.*, LV. Valentinien III est accompagné à Rome par sa mère Galla Placidia, par sa femme Licinia Eudoxia. Saint Léon obtient que les deux impératrices écrivent elles aussi dans le même sens à Théodose II. *Ibid.*, LVI et LVII. Il y a encore, *ibid.*, LVIII, une lettre de Galla Placidia à Pulchérie. Toutes ces lettres sont de la fin de février 450. *Siège apostolique*, p. 521-524.

Le 17 mars, saint Léon écrit à l'impératrice Pulchérie, Jaffé n. 448, qui a répondu à sa lettre du 13 octobre en termes témoignant de sa foi catholique et de son horreur pour l'hérésie. Le pape renouvelle ses instances. Ce même 17 mars, il écrit à Martin, Faustus et autres, prêtres et archimandrites de Constantinople. Jaffé, n. 449. Il espère qu'ils ont pu recevoir sa lettre du 15 octobre précédent qu'il leur adressait, *non solum apostolicæ Sedis auctoritate, sed etiam sanctæ synodi quæ ad nos frequens convenerat unanimitate*, où ils auront pu voir *quantam curam totius Ecclesiæ habeamus*. Il faut que la funeste hérésie, qui vient d'être si insolente à Éphèse, soit anéantie. Vers le même moment, il écrit au clergé et au peuple de Constantinople, Jaffé, 447, qu'il loue de son attachement à Flavien. Il fera tout pour que le scandale soit corrigé. Si dans des laïques la méconnaissance de la foi est à peine tolérable, combien moins excusable ou pardonnable est-elle dans ceux qui sont au premier rang, surtout quand on les voit prendre la défense d'opinions perverses et leur gagner des partisans par la terreur ou par la faveur. Allusion courageuse à la faction de Chrysaphios. Saint Léon revient sur la doctrine des deux natures qu'il a exposée dans sa lettre à Flavien. Quiconque nie la réalité de la nature humaine dans l'incarnation, contredit l'Évangile et le Symbole, mais il contredit tout autant l'eucharistie.

Théodose II répond en avril 450 à Valentinien III et lui accuse réception de la demande du pape qu'il lui a transmise, *petitionem oblatam a Leone reverendissimo patriarcha*. Peut-on penser que Théodose II ait trahi la religion paternelle et la tradition de ses ancêtres? C'est au contraire pour s'y conformer qu'il a réuni un concile à Éphèse, où, avec une entière liberté, les évêques ont déposé des indignes. Rien n'a été fait contre la règle de foi, ni contre la justice. Flavien, coupable d'une nocive nouveauté, en a porté la peine. Lui écarté, la paix s'est trouvée rétablie dans les Églises et la vérité avec elle. Théodose II s'en tiendra donc à ce que le concile a prononcé. Des appels qui ont été interjetés il ne veut rien savoir, et Léon n'est pour lui qu'un patriarche, comme il en connaît d'autres sans doute. *Inter S. Leon. Epist.*, LXII. Cette lettre impériale mentionne une réponse adressée concurremment à saint Léon, *latius atque plenius*, qui ne s'est pas conservée. (Je ne vois pas comment Tillemont, t. XV, p. 602, peut tirer de ces deux adverbes que Théodose a écrit au pape, « d'une manière qui avait dû le satisfaire sur tout ce qu'il pouvait dire »!) La lettre à Valentinien est accompagnée de deux autres lettres dans le même sens, LXIII, à Galla Placidia, LXIV, à Licinia Eudoxia.

C'est seulement le 16 juillet 450, que saint Léon se décide à répondre à Théodose II. Jaffé, n. 452. Entre temps, il a reçu une lettre de l'évêque ordonné à Constantinople à la place de Flavien, Anatolios, une créature de Dioscore : sitôt ordonné, Anatolios a fait part de son élévation à saint Léon, *Inter S. Leon. Epist.*, LIII, affectant de croire qu'il n'y a aucun débat entre l'Orient et Rome. Le pape a différé de lui répondre. Il explique à Théodose II qu'il tarde à entrer en relations « avec celui qui préside maintenant à l'Église de Constantinople », non qu'il lui refuse son amitié, mais parce qu'il attend de lui un gage d'orthodoxie. Que le nouvel évêque lise les documents où s'exprime la foi des saints Pères, la lettre de Cyrille à Nestorius, les actes du concile d'Éphèse (celui de 431) et dans ces actes les extraits des Pères sur l'incarnation. « Qu'il ne dédaigne pas non plus de lire ma lettre (à Flavien) qu'il trouvera conforme en tout à la piété des pères. » Qu'il déclare son assentiment à ces *catholicorum sententiæ*, qu'il signe la profession de sa foi en présence de son clergé et de son peuple, et qu'il en fasse part au Siège apostolique, à tous les évêques, à toutes les Églises. Léon annonce à Théodose II qu'il lui envoie les deux évêques Abundius et Astérius, les deux prêtres Basile et Sénator : ils feront connaître à l'empereur quelle est la règle de notre foi. Si l'évêque de Constantinople y souscrit, nous serons tranquillisés, la paix ecclésiastique sera assurée, toute suspicion éteinte. Sinon, que l'empereur accorde le concile général à tenir en Italie. La lettre à l'empereur s'accompagne d'une lettre à Pulchérie, Jaffé, n. 453, conçue dans les mêmes termes, datée du même 16 juillet.

Cette lettre à Théodose II surprend par sa modération. Car enfin le pape ne parle plus de casser le brigandage d'Éphèse; il ne réclame aucune sanction contre les évêques qui ont prévariqué à Éphèse, aucune sanction contre leur chef Dioscore; il accepte Anatolios leur élu, et il ne demande à cet Anatolios qu'une profession de foi orthodoxe. Veut-il sérier les difficultés? gagner d'abord Anatolios? compte-t-il sur ses légats, Abundius, Astérius, Basile, Sénator, pour obtenir à Constantinople même davantage?

Moins de deux semaines plus tard, le 28 juillet 450, Théodose mourut d'un accident de cheval. L'impératrice Pulchérie hérita du pouvoir impérial. C'était la fin de l'imbroglio créé par la faction d'Eutychès. Chrysaphios fut condamné à mort. Puis Pulchérie donna à l'empire un empereur en épousant le sénateur Marcien, qu'elle fit (le 24 août) proclamer par le sénat et par la milice. Le 13 septembre 450, Jaffé, n. 456, écrivant à Martin, l'un des prêtres et archimandrites de Constantinople avec qui il communiquait, saint Léon écrit ces lignes significatives : *Si quid aut difficultatum intervenit aut morarum, cum æquanimitate tolerandum est, quoniam ubi veritas est magistra nunquam desunt divina solatia.* Sûr de l'orthodoxie de Pulchérie et de Marcien, le pape peut se flatter que la vérité est maintenant maîtresse. En effet, dès la fin d'août, le nouvel empereur annonce son avènement à saint Léon, et salue en lui la première autorité dans l'épiscopat de la divine foi, langage bien conforme à celui de Valentinien III. *Inter S. Leon. Epist.*, LXXIII. Avec Pulchérie et Marcien, saint Léon va avoir les deux princes les plus dévots au Siège apostolique que connaîtra l'Empire d'Orient.

Les légats que le pape a envoyés à Constantinople, avec sa lettre du 16 juillet, furent reçus par Marcien, qui répond le 22 novembre au message par eux apporté. *Inter S. Leon. Epist.*, LXXVI. Déjà dans sa lettre de la fin d'août, il manifestait au pape qu'il désirait avec lui une concile qui restaurât la paix dans l'Église. Dans la lettre du 22 novembre, il invite saint Léon à venir en Orient tenir ce concile. Que si l'évêque de

Rome ne peut venir en Orient, qu'il le fasse savoir à Marcien qui convoquera par ses *sacræ litteræ*, là où il croira bon, les évêques d'Orient, de Thrace, d'Illyricum. Une lettre de Pulchérie, du même temps, confirme au pape les desseins de l'empereur. *Inter S. Leon. Epist.*, LXXVII. Elle lui apprend de plus qu'Anatolios a satisfait à tout ce que le pape réclamait de lui, que, sur l'ordre de Marcien, le corps de Flavien de sainte mémoire a été ramené à Constantinople, et que les évêques exilés avec Flavien ont été rappelés d'exil, en attendant que le concile prochain leur rende leurs sièges et leurs Églises.

Anatolios s'est rallié à saint Léon, et saint Léon lui fait un accueil cordial : lettre du 13 avril 451 de Léon à Anatolios. Jaffé, n. 460. Par cette même lettre, le pape approuve ce que, à Constantinople, en présence de ses légats et avec eux, on a décidé, à savoir que les évêques qui ont trempé dans le brigandage d'Éphèse se contenteront provisiorement de la communion de leurs Églises : ils rentreront dans « l'unité de notre communion », quand ils auront désavoué leur brigandage. Quant aux auteurs responsables du scandale d'Éphèse, Dioscore d'Alexandrie, Juvénal de Jérusalem, Eustathe de Béryte, leurs noms ne doivent pas prendre place dans les diptyques, conformément à ce qu'ont réclamé les légats, un point sur lequel Anatolios hésitait. En terminant, saint Léon recommande à Anatolios Julien, évêque de Kos, et les clercs qui ont été fidèles à Flavien. Il lui parle d'Eusèbe de Dorylée qui est à Rome, qui est reçu à la communion de Rome : saint Léon demande à Anatolios de veiller sur l'Église de Dorylée, jusqu'au retour d'Eusèbe.

Ce même 13 avril, Léon écrit à l'empereur Marcien. Jaffé, n. 458. Il a confiance que la religion des empereurs et leur concorde rassurent le monde inquiet, parce que le progrès de leur foi rend leurs armes invincibles, *utrorumque armorum potentiam insuperabilem facit*, et qu'ensemble seront détruites l'hérésie et la barbarie *simul et hæretica falsitas et barbara* (*destruetur*) *hostilitas*. Eutychès n'a plus à être jugé, ni Dioscore. Il n'y a plus qu'à réconcilier ceux qu'ils avaient entraînés dans l'erreur, et qui viennent à résipiscence. Le pape va envoyer des légats à Constantinople qui en traiteront sur place *plenius atque opportunius*.

Le 9 juin 451, saint Léon, Jaffé, n. 463, annonce à l'empereur Marcien qu'il lui adresse de nouveaux légats, l'évêque Lucentius et le prêtre Basile. Ils décideront de la rentrée individuelle des évêques qui ont trempé dans le brigandage d'Éphèse, et ils en délibéreront avec l'évêque de Constantinople, Anatolios. Il compte que le prince prêtera son concours à ces dispositions, et qu'elles suffiront à liquider la situation. Un concile général n'est donc plus vraiment nécessaire. Ce même 9 juin, saint Léon écrit à Pulchérie, Jaffé, n. 464, dans le même sens. Il demande qu'Eutychès soit éloigné de Constantinople. Du même jour, Jaffé, n. 465, lettre de Léon à Anatolios, confirmant les directives données à Lucentius et à Basile et énoncées dans la lettre à Marcien.

Le pape se fait sans doute quelque illusion sur la situation en Orient. Sans doute, il a obtenu le ralliement de l'évêque de Constantinople, Anatolios, à l'orthodoxie, et il peut s'appuyer sur lui pour le ralliement de bien des évêques en Orient. Anatolios ne l'informe-t-il pas que l'évêque d'Antioche a fait prescrire par tous les évêques de son obédience la lettre de Léon à Flavien et la condamnation de Nestorius et d'Eutychès? Nous le savons par la lettre de Léon à Paschasinus, 24 juin 451. Jaffé, n. 468. Cette action concertée du pape et de l'évêque de Constantinople est du plus haut intérêt, car elle montre que l'évêque de Constantinople peut être pour le pape un utile second. Mais Rome, Constantinople, voire Antioche, unies, auront-elles raison d'Alexandrie, de Dioscore et de sa clientèle eutychienne? On ne voit pas le pape se poser cette question. La cour de Constantinople veut un concile; elle en sent le besoin, elle n'entre pas dans les vues du pape qui estime un concile maintenant inutile. Le 17 mai, l'empereur lance la lettre d'indiction du concile général, qui s'ouvrira à Nicée le 1er septembre, et auquel il se promet d'assister en personne. Mansi, *Concil.*, t. VI, p. 551.

Le 24 juin 451, saint Léon, Jaffé, n. 469, accepte le concile. Nous avions pensé, écrit-il à Marcien, que votre clémence pourrait accorder à notre désir, en considération de la nécessité présente (allusion aux menaces d'invasion), de différer à un temps plus opportun la convocation d'un concile, qui aurait pu être un *universale concilium* où seraient venus les évêques de toutes les provinces. Puisque, par amour de la foi catholique, vous avez voulu convoquer le concile présentement, je ne veux pas paraître y faire obstacle. Et donc je vous envoie l'évêque Paschasinus, il me représentera. Le prêtre Boniface se joindra à lui, que nous vous avons envoyé déjà, et avec lui l'évêque Julien de Kos. Paschasinus, dit le pape, devra présider le concile à ma place, *vice mea synodo convenit præsidere*. Dans sa lettre du même jour, à Paschasinus, Jaffé, n. 468, le pape précise ses instructions doctrinales. La lettre à Flavien est acceptée de toute l'Église. Il faut rejeter l'impiété d'Eutychès et de ceux qui ont osé dire qu'il n'y a pas deux natures dans le Christ, *et putant quod possint nostram diligentiam fallere cum aiunt se unam Verbi naturam credere incarnatam*.

Le 26 juin, nouvelle lettre dans le même sens à Marcien. Jaffé, n. 470. Aux dispositions prises par l'empereur, le pape ne fera pas difficulté. Il se félicite que le prétendu concile d'Éphèse ait été cassé en fait par le prince. Il ne veut pas que les questions de foi soient portées à l'ordre du jour du concile qui va se réunir : *In præsenti synodo fidem quam beati patres nostri ab apostolis sibi traditam prædicarunt, non patiemini quasi dubiam retractari*. On devra s'en tenir aux *constituta* du concile de Nicée. — Le même jour, lettre du pape à l'évêque de Constantinople, Anatolios. Jaffé, n. 471. Le pape a été surpris par la décision de l'empereur de convoquer le concile, parce que, quand *nulla necessitas hostilitatis existeret*, le délai est bien court pour réunir les évêques et avoir un concile vraiment universel : il entrera cependant dans les vues du prince, il enverra des légats qui *nostra vice utantur in futuro concilio*. Il ne doute pas de l'unanimité des évêques sur la foi, Anatolios l'ayant déjà assuré que tous les orientaux ont souscrit la condamnation de Nestorius et d'Eutychès.

Le même jour, lettre du pape à Julien de Kos. Jaffé, n. 472. Le pape prie Julien de s'adjoindre aux légats, parce qu'il sait que Julien est plus qu'eux au courant des affaires de là-bas. Les conseils de Julien empêcheront qu'ils ne soient trompés. Rappelons que Julien, italien de naissance, a été élevé à Rome, et fait plus tard évêque de l'île de Kos, une des Cyclades. Il a été présent au concile de Flavien, en 448, qui a condamné Eutychès. En 449, commence entre lui et le pape une correspondance dont nous avons une importante série de lettres du pape. Julien va être à Constantinople, où il résidera jusqu'en 457, un agent précieux et sûr pour saint Léon. Voir C. Gore, art. *Julianus*, 27, du *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 473. Sur la dissertation de Wille, *Bischof Julian von Kios*, 1910, voir Bardenhewer, *Geschichte*, t. IV, p. 619.

Du même jour enfin, 26 juin 451, lettre du pape au concile. Jaffé, n. 473. « J'aurais souhaité que tous les évêques persistassent dans l'unité de la foi catholique et qu'aucun ne fût entraîné par la faveur ou la crainte

des puissances séculières à quitter la voie de la vérité. » Allusion à la faction eutychienne et à la prépotence passée de Chrysaphios. La miséricorde de Dieu est plus grande que les fautes des pécheurs! Embrassons donc le dessein du très religieux empereur, qui vous réunit pour restaurer la paix ecclésiastique. Il a voulu, pour honorer le droit du bienheureux apôtre Pierre, nous inviter nous aussi par ses lettres à être présent à ce vénérable concile, *quod quidem nec necessitas temporis nec ulla poterat consuetudo permittere.* Les légats seront là, Paschasinus, Lucentius, Boniface, Basile, en la personne de qui vous estimerez que je préside le concile : *In his... me synodo vestra fraternitas æstimet præsidere.* Repoussons l'audace de disputer contre la foi divinement inspirée, et qu'il ne soit pas permis de défendre ce qu'il n'est pas permis de croire : conformément à l'autorité de l'Évangile, des prophètes, des apôtres, dans la lettre que nous avons adressée à Flavien de bienheureuse mémoire, on a exposé quelle est l'expression authentiques de la foi sur le mystère de l'incarnation. Pour saint Léon, la tâche du concile sera de rétablir l'ordre : des évêques qui ne voulaient pas pactiser avec l'hérésie ont été chassés de leurs sièges, on devra les rétablir. Les successeurs qui leur avaient été donnés, et que nous supposons avoir rétracté toute erreur, ne seront pas privés de l'honneur de l'épiscopat. Du premier concile d'Éphèse, que présida Cyrille de sainte mémoire, les décisions demeurent qui condamnèrent Nestorius : que l'impiété frappée alors ne croie pas devoir triompher, si Eutychès est frappé maintenant. La pureté de la foi, que nous professons dans le même esprit que nos saints Pères, condamne et poursuit également la perversion nestorienne et la perversion eutychienne.

Nestorius, cependant, dont la vie touchait à son terme, écrivait à des amis : « J'ai appris les choses qui ont été faites auparavant par Flavien, le pieux évêque de Constantinople, contre Eutychès... Quant à ce qui a été fait maintenant par le fidèle Léon, chef des prêtres, qui a combattu pour la piété et s'est opposé à ce qu'on a appelé concile, j'en ai loué Dieu avec grande allégresse, et je passe tous les jours dans l'action de grâces... Priez pour qu'il y ait un concile général, afin que mes doctrines, c'est-à-dire celles de tous les orthodoxes, soient confirmées. » Lettre de Nestorius publiée par Nau, en appendice à *Héraclide*, p. 373-375.

Le 20 juillet 451, nouvelle lettre de saint Léon à Marcien. Jaffé, n. 474. Il ne peut se défendre de rappeler qu'il avait demandé un concile qui se serait tenu *intra Italiam*, et qu'il avait souhaité qu'on attendît un temps plus favorable, *quo scilicet plurimi possent episcopi etiam de longinquioribus provinciis evocari.* Mais il s'est empressé de se rendre aux desseins du prince. Le concile qui va se tenir ne comporte pas de discussion sur la foi. Le pape en terminant recommande ses légats à l'empereur. Plus importante est la lettre du même jour à l'impératrice Pulchérie. Jaffé, n. 475. Le pape rend grâces à Dieu *quod tantam universalis Ecclesiæ curam habere vos video.* Une fois de plus, il rappelle qu'il aurait préféré voir le concile se tenir en Italie, pour que les évêques d'Occident pussent y prendre part, *si securitas temporis suppeteret.* Mais il accepte la décision de l'empereur, il envoie ses légats au concile convoqué à Nicée, il vient d'écrire au concile même. Ne pas toucher à la foi, accorder la paix à ceux qui reviennent de leurs erreurs. Le pape s'élève avec force contre ce qui s'est fait à Éphèse, et il prononce le mot qui restera pour qualifier *quidquid in illo Ephesino non judicio sed latrocinio potuit perpetrari, ubi primates synodi nec resistentibus sibi fratribus nec consentientibus pepercerunt.* Il faut mnotrer une indulgence sans réticence à ceux qui détesteront leur faiblesse.

La parole était maintenant au concile, qui, convoqué pour le 1er septembre à Nicée, s'ouvrira le 8 octobre à Chalcédoine.

5° *Le concile de Chalcédoine et saint Léon.* — Dans toutes les tractations préliminaires au concile, Dioscore est à peine nommé. Espère-t-on que, l'union étant assurée de Constantinople et de l'Orient avec Rome, l'Égypte ne pourra que se rallier, et que Dioscore apportera au concile sa soumission? C'eût été bien mal connaître le caractère de Dioscore. Il vint à Nicée, et, comme on y attendait l'ouverture du concile, il risqua un coup d'audace : il prononça de son chef, et dix évêques égyptiens avec lui, l'excommunication du pape Léon. On a supposé que ce coup avait été commis, l'an d'avant, c'est-à-dire, en 450, du temps de Théodose II vivant encore, et l'on imagine un voyage de Dioscore, à la cour l'emmenant à Nicée avec dix évêques égyptiens! Tillemont, *Mémoires*, t. xv, p. 603. Comment expliquer que saint Léon se soit tu de ce défi de Dioscore? L'incident se produisit sûrement à Nicée, et on ne voit pas que Dioscore ait eu occasion de se trouver en cette ville, sinon en septembre 451.

Le pape avait stipulé que la présidence du concile appartiendrait à ses légats. L'empereur imposa au concile un bureau composé de dix-huit laïques pris parmi les fonctionnaires les plus élevés de l'État, qui recevaient mandat de diriger les débats, par-dessus la tête des légats. Comme ceux-ci ne protestèrent pas, on peut inférer qu'ils avaient consenti à ce compromis, sachant combien ils auraient eu de peine à conduire une assemblée de quelque cinq cents évêques, au milieu d'incidents parfois très violents.

Dès l'ouverture du concile, le 8 octobre, les légats réclamèrent et obtinrent que Dioscore ne fut reçu que comme accusé. On procéda ensuite à la lecture du dossier, c'est-à-dire des actes du brigandage d'Éphèse. Le 10 octobre, on continua, et lecture fut donnée du symbole de Nicée, du symbole dit de Constantinople 381, des deux lettres de Cyrille à Nestorius, de la lettre de Léon à Flavien, et cette dernière fut acclamée. Le 13 octobre, Dioscore fut condamné, le premier à opiner étant le légat Paschasinus au nom du pape. Le 17 octobre, le bureau fit connaître que l'empereur voulait un formulaire de foi, mais le concile estimait que la lettre à Flavien devait suffire. Le 22, le bureau présenta un formulaire qui avait été concerté la veille entre évêques de connivence avec Anatolios : les légats protestèrent, déclarant qu'ils allaient abandonner le concile, si on ne se tenait pas à la lettre à Flavien. On en référa à l'empereur, qui fit accepter de tous que le formulaire serait conforme à la lettre à Flavien. Le 25, l'empereur vint en personne assister au concile. Il y eut séances encore du 26 au 31, au cours desquelles notamment furent arrêtés les canons, dont le fameux 28e. A la séance du 1er novembre, les légats refusèrent d'accepter le 28e canon et le concile se termina sur ce désaccord.

Les premiers jours de novembre, le concile écrivit au pape Léon. *Inter S. Leon. Epist.*, XCVIII. Les évêques sentaient la gravité du désaccord survenu entre eux et les légats au sujet du 28e canon, désaccord qui pouvait mettre en échec toute l'œuvre du concile. Les évêques donc expriment au pape les sentiments les plus déférents. « Tu es venu jusqu'à nous, lui disent-ils, tu as été pour tous l'interprète de la voix du bienheureux Pierre, et à tous tu as procuré la bénédiction de sa foi. » Nous avons pu manifester la vérité aux enfants de l'Église, dans la communauté d'un même esprit et participant comme à un banquet royal aux délices que le Christ nous avait préparées par tes lettres. Nous étions là quelque cinq cents évêques, « que tu conduisais comme la tête conduit les membres. » Dioscore a porté la peine de ses violences. N'avait-il

pas osé réhabiliter Eutychès et lui rendre la dignité dont ta Sainteté l'avait dépouillé? Pis encore, « il avait visé dans sa folie celui à qui le Sauveur a confié la garde de la vigne, nous voulons dire ta Sainteté, et il avait voulu excommunier celui qui se dépense à unir le corps de l'Église. » Nous aurions voulu le ramener, continuent les évêques, notre concile se fût terminé dans la joie si nous n'avions pas eu à le condamner. Du moins est-il le seul que nous ayons dû frapper. Sainte Euphémie, dont la basilique abritait le concile, a travaillé avec nous : la définition que nous avons faite de la foi, elle l'a présentée à son époux le Christ par les mains de l'empereur et de l'impératrice. — On remarquera le tour insinuant pris par les évêques pour faire accepter du pape un formulaire dont en principe il ne voulait pas.

Les évêques pensent lui faire accepter de même le 28e canon. Rappelons que ce 28e canon est une réfection du 3e canon du concile de Constantinople de 381 qui attribue à l'évêque de Constantinople la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, « parce que Constantinople est la nouvelle Rome ». Le 28e canon de Chalcédoine énonce d'abord qu'il définit la même chose que le 3e canon de 381. « Car au siège de la vieille Rome, parce que cette ville est souveraine, les Pères ont à bon droit attribué la primauté : dans le même dessein les 150 pieux évêques (de 381) ont accordé la même primauté au très Saint Siège de la nouvelle Rome, estimant avec raison que la ville qui est honorée (de la présence) du basileus et du sénat et qui a les mêmes privilèges (civils) que la vieille Rome royale, est grande aussi comme elle dans les choses ecclésiastiques, étant la seconde après elle. » Ce considérant posé, le 28e canon prescrit que les métropolitains, « les seuls métropolitains, des diocèses de Pont, d'Asie, de Thrace, et aussi les (simples) évêques des (régions) barbares (rattachées) aux diocèses susdits, seront ordonnés par le susdit très saint siège de la très sainte Église de Constantinople, chaque métropolitain des susdits diocèses avec les évêques de la province ordonnant les évêques de la province, ainsi qu'il est prévu par les divins canons, l'ordination des métropolitains des susdits diocèses étant réservée à l'archevêque de Constantinople, après que leur élection aura eu lieu dans la forme accoutumée et qu'elle aura été notifiée à l'archevêque de Constantinople. »

Dans leur lettre au pape, les évêques énoncent qu'ils ont pris des décisions pour le bon ordre des choses ecclésiastiques, et qu'ils ne doutent pas que « Léon les approuvera et les confirmera », quand il les connaîtra. La coutume est depuis longtemps établie que les métropolitains de Thrace, d'Asie, de Pont, soient ordonnés par l'évêque de Constantinople : le concile a consacré cette coutume par un canon. Le canon (3 du concile) des 150 Pères (de 381) a prescrit que, « après votre très saint et apostolique siège », Constantinople ait la primauté, c'est-à-dire soit le second siège. Nous sommes persuadés que, « le rayon apostolique étant chez vous dans tout son éclat, vous en ferez bénéficier souvent l'Église de Constantinople, par votre habituelle sollicitude. » Les évêques ne doutent pas que le pape n'agrée cette disposition, à laquelle se sont opposés très vivement ses légats. Considérant néanmoins les sentiments favorables de l'empereur, du sénat, de toute la ville impériale, nous avons jugé opportun de faire consacrer par le concile la primauté du siège de Constantinople, présumant que l'approbation du Siège apostolique ne serait pas refusée. Suivent les signatures.

Le 18 décembre 451, l'empereur Marcien écrit au pape Léon, pour appuyer la lettre du concile. *Inter S. Leon. Epist.*, c. Les évêques réunis à Chalcédoine de toute la terre qui est soumise à notre empire ont adhéré à la foi du pape, *juxta litteras sanctitatis tuæ universi assenserunt expositioni prout veritas postulavit.* Le pape partagera certainement la joie qu'en éprouve l'empereur. Les évêques ont de plus confirmé ce que les 150 évêques (du concile de 381), du temps de Théodose le Grand, avaient statué en l'honneur de la vénérable Église de Constantinople, à savoir que, après le Siège apostolique, l'évêque de Constantinople aurait la première place, parce que cette ville splendide est appelée *Junior Roma.* L'empereur prie le pape Léon de donner à cette décision son assentiment, et de ne pas prendre en considération l'appel interjeté par ses légats.

Une lettre d'Anatolios à saint Léon accompagne la lettre de Marcien. *Inter S. Leon. Epist.*, cı. Anatolios se conforme à l'obligation qui lui incombe de faire connaître au pape les actes du concile qui vient de se tenir. Il lui envoie donc le prêtre Lucien et le diacre Basile, qui porteront à Rome le dossier, et qui, de vive voix, pourront compléter l'information du pape et revenir ensuite avec une réponse digne de lui, c'est-à-dire empreinte de la sollicitude que la paternelle béatitude du pape a accoutumé de témoigner au siège de cette ville royale (de Constantinople). Anatolios rappelle alors la condamnation de Dioscore, il rappelle le formulaire rédigé *juxta vestram illam sacram epistolam* (la lettre à Flavien), il parle enfin du 28e canon. Il le présente comme une réédition du 3e canon de 381. Nous avons abordé cet article avec la confiance que votre béatitude considérerait comme son propre honneur celui du siège de Constantinople, *quippe jamdiu apostolicus vester thronus sollicitudinem erga ipsam et concordiam habet, ipsique per omnia proprium quibus rebus indigebat auxilium elargitus est abundanter.* Anatolios ne comprend pas l'opposition faite par les légats à ce 28e canon : il les avait pourtant à maintes reprises éclairés. Voici que, le concile ayant accepté et souscrit ce canon, ils le rejettent, emplissent de trouble et de confusion l'assemblée, tiennent pour rien le siège de Constantinople, et font tout ce qui peut offenser et l'évêque et l'Église de Constantinople. Anatolios est convaincu que les légats vont contre les intentions du pape et il ne doute pas de la réponse favorable que le prêtre Lucien rapportera de Rome.

Le pape Léon ne pouvait que se réjouir de l'œuvre doctrinale du concile de Chalcédoine. On a une lettre de lui, Jaffé, n. 479, du 27 janvier 452, à l'évêque Ravennius d'Arles et à ses collègues gallo-romains, lettre par laquelle il lui annonce le succès de la sainte foi, et le prie de le faire connaître aux évêques d'Espagne. Nous avions, dit-il, intimé à nos collègues orientaux la foi qui est celle de nous tous sur l'incarnation, la foi que nous devons à la prédication des saints Pères et à l'autorité de l'intangible symbole. Le concile, qui comptait près de six cents évêques, n'a toléré aucune entreprise contre cette foi divinement fondée. A tous, évêques, princes, clercs, peuple, il est apparu que c'était bien la foi apostolique et catholique. Le concile, *humilitatis nostræ scriptis, auctoritate domini mei beatissimi Petri apostoli et merito roboratis, religiosa unanimitate consentiens*, a condamné Dioscore. Le pape reprend à ce propos une pensée que nous l'avons vu exprimer ailleurs : il ne convenait pas que fût laissée aux mains d'un hérétique cette Église *quæ inter ipsa Evangelii principia beatum Marcum beatissimi Petri apostoli discipulum, in omnibus utique doctoris sui magisterio consonantem, habuit fundatorem*, cette Église qui a eu plus tard pour évêque Athanase, Théophile, Cyrille, *probatissimos præsules.* Cette lettre du 27 janvier 452, ne parle pas de difficultés entre le concile et le pape : elle est toute à l'action de grâces. Il est vrai que les légats ne sont pas encore de retour à Rome.

Quelque temps plus tard, les légats sont revenus,

fratres mei qui vice mea orientali synodo præsederunt, et saint Léon confirme à Ravennius et à ses collègues gallo-romains les bonnes nouvelles qu'il leur a données déjà. Jaffé, n. 480. Pas un mot des difficultés subsistantes.

Mais le 22 mai 452, Jaffé, n. 481, répondant à l'empereur Marcien, le pape Léon le remercie d'avoir fait l'unanimité de foi des peuples, des évêques, des princes. Aussitôt cependant il parle de la douleur qu'il a de voir l'esprit d'ambition menacer la paix que Dieu vient de rendre à l'Église universelle. Anatolios avait bien des raisons d'être modeste : il était suspect, du fait des évêques à qui il devait son ordination, et nous avions été indulgent à ses débuts incertains, assure le pape, en considération de la foi et de l'intervention de l'empereur. Il aurait dû suffire à Anatolios d'être, par l'appui de votre piété et par mon bon vouloir, évêque d'une si grande ville. A défaut d'un siège apostolique, qu'il ne dédaigne pas une cité impériale : *Non dedignetur regiam civitatem, quam apostolicam non potest facere sedem.*

Nous découvrons que le pape est entré pleinement dans le sentiment de ses légats : il ne veut pas du 28e canon, et il donne à l'empereur les raisons de son veto : *Privilegia enim Ecclesiarum, sanctorum patrum canonibus instituta, et venerabilis Nicænæ synodi fixa decretis, nulla possunt improbitate convelli, nulla novitate mutari.* Le pape estime que c'est sa tâche de maintenir, avec l'aide du Christ, les institutions des Pères : *Dispensatio mihi credita est, et ad meum tendit reatum, si paternarum regulæ sanctionum, quæ synodo Nicæna ad totius Ecclesiæ regimen spiritu Dei instruente sunt conditæ, me (quod absit) connivente violentur.* Le pape est le gardien des règles posées à Nicée pour l'ordre de toute l'Église.

La lettre du même jour, 22 mai 452, Jaffé, n. 482, à l'impératrice Pulchérie, est conçue dans le même sentiment. Le pape rend grâces à Dieu du zèle de l'impératrice pour la paix rendue à toute l'Église, pour l'univers confirmé dans l'unité de l'Évangile. Mais il ne peut accepter l'ambition d'Anatolios. On ne doit permettre à qui que ce soit d'attenter aux décrets du concile de Nicée, qui sont la condition de la paix dans les Églises. L'évêque de Constantinople, par quoi sera-t-il satisfait, si la grandeur de Constantinople ne lui suffit pas? Celui-là seul est grand qui est étranger à toute ambition. Anatolios foule aux pieds l'antiquité pour s'arroger le droit d'autrui. Il veut exalter la dignité de son siège en confisquant *tot metropolitanorum primatus*, et en troublant la paix de provinces où le concile de Nicée avait mis l'ordre. Pour se justifier, il invoque le consentement d'évêques (ceux du concile de 381). En conclusion, le pape déclare : *Consensiones episcoporum, sanctorum canonum apud Nicæam conditorum regulis repugnantes, unita nobiscum vestræ fidei pietate, in irritum mittimus et per auctoritatem beati Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus.* C'est le rejet solennel et la condamnation du 28e canon.

Ce même 22 mai 452, saint Léon écrit à Anatolios, Jaffé, n. 483, dans le même sens et avec plus de sévérité. La foi a été mise en sûreté par le concile, le pape s'en réjouit et sait gré au zèle d'Anatolios d'y avoir travaillé. Élu d'une faction détestable, Anatolios n'a pas justifié les craintes qu'il inspirait, et Dieu a tourné le mal en bien. Mais le pape ne peut supporter son ambition. Il s'est arrogé, en effet, la consécration de l'évêque d'Antioche *contra canonicam regulam.* Il entreprend de méconnaître *sacratissimas Nicænorum canonum constitutiones*, comme si le temps était venu où l'on dût tenir pour aboli le privilège qui donne le second rang à l'Église d'Alexandrie et le troisième à l'Église d'Antioche, *ut, his locis, juri tuo subditis, omnes metropolitani episcopi proprio honore priventur.*

Le pape défend les *instituta Nicæni concilii*, des lois qui doivent subsister jusqu'à la fin du monde, des institutions *quæ ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt.* Il le dit en une formule toute juridique : *Non convellantur provincialium jura primatuum, nec privilegiis antiquitus institutis metropolitani fraudentur antistites. Nihil Alexandrinæ sedi ejus quam per sanctum Marcum evangelistam beati Petri discipulum meruit pereat dignitatis... Antiochena quoque Ecclesia, in qua primum prædicante beato apostolo Petro christianum nomen exortum est, in paternæ constitutionis ordine perseveret et in gradu tertio collocata nunquam se fiat inferior.*

Nous ne ferons pas de difficulté de reconnaître que l'opposition de saint Léon au 28e canon est malaisée à justifier. Ce canon, en effet, ne confisquait pas les droits de tous les métropolitains orientaux au bénéfice de l'évêque de Constantinople. Tout au plus pourrait-on trouver dans les canons 9 et 17 l'institution en certaines causes, d'un recours à Constantinople, recours facultatif, mais il n'y a rien de pareil dans le 28e canon. Secondement, saint Léon articule que les institutions établies par les saints Pères sont immuables, intangibles, et doivent durer jusqu'à la fin du monde : affirmation que l'expérience des siècles infirme. Troisièmement, saint Léon veut que le concile de Nicée ait établi un ordre qui fait du siège d'Alexandrie le second après Rome, et du siège d'Antioche le troisième : le canon 6 de Nicée n'a pas ce sens.

Quelle que soit la valeur des considérants invoqués par le pape, on voit qu'il ne supporte pas l'accaparement par l'évêque de Constantinople d'une primauté, soit d'honneur, soit de juridiction, qui est manifestement dans ses desseins. N'eût-il pas été plus habile de s'accommoder de la primauté de Constantinople, puisqu'elle était inévitable et qu'elle s'exerçait déjà de fait, quitte à chercher le moyen de l'ajuster au *principatus* de l'évêque de Rome?

Un autre point difficile de la position de saint Léon est qu'il déclare ne pas connaître le canon 3 du concile de Constantinople de 381, et qu'il assure que ce canon est depuis soixante-dix ans resté sans effet. En fait, au concile de Chalcédoine, les légats ont reconnu à Anatolios le premier rang, loin de le réclamer pour l'évêque d'Antioche, à défaut de l'évêque d'Alexandrie. Eusèbe de Dorylée a déclaré que, étant à Rome, il avait lu au pape le canon 3 de 381, et que le pape l'avait approuvé. Tillemont, *Mémoires*, t. xv, p. 617. *Siège apostolique*, p. 559.

Ces difficultés sont graves et reconnues. Voir B.-J. Kidd, *A History of the Church to A. D. 461*, 1922, t. III, p. 336. Mais on n'a pas le droit de dire que le pape ne pouvait alléguer les vraies raisons de son opposition au 28e canon, c'est à savoir qu'il redoutait un rival à sa propre autorité, dans « l'élévation de Constantinople au second patriarcat ». *Ibid.* Faisons à saint Léon l'honneur de croire qu'il ne cachait pas sa pensée et qu'il n'aurait pas craint de la dire tout entière à Marcien, à Pulchérie, à Anatolios, à Julien de Kos. Il était trop clairvoyant pour ne pas voir un danger dans l'ambition de l'évêque de Constantinople, et il la dénonce en clair. Il a peut-être voulu interdire la constitution en Orient d'une unité dont l'évêque de Constantinople serait le chef, et qui s'opposerait à celle de l'Occident en s'en isolant, et qui serait dans la main du basileus, lequel n'aurait pas toujours les mêmes sentiments que Marcien ou Pulchérie.

Ainsi en jugent R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, 1892, p. 437, et Duchesne, *Hist. anc.*, t. III, p. 465. Mais cette interprétation dépasse les déclarations du pape : Léon ne dénonce que l'ambition d'Anatolios.

Quant à voir dans cette ambition la négation du privilège apostolique de Rome, c'est ce que les adver-

saires de ce privilège diront un jour et disent encore, mais c'est par une anticipation illégitime. Cf. B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, 1924, p. 38-39. Ils font valoir sans doute que les légats, au concile de Chalcédoine, ont repoussé le 28e canon en disant : « Le Siège apostolique ne doit pas être humilié, nous présents : donc on doit rejeter tout ce qui a été fait hier au préjudice des canons et des règles, nous absents. » Ils ont menacé d'en appeler au Siège apostolique, pour que le seigneur apostolique juge, *ipse de suæ sedis injuria aut de canonum eversione*. Les légats pensaient donc à une injure faite au Siège apostolique, mais on peut croire que cette injure consistait à violer les canons que le Siège apostolique revendiquait la mission de défendre. Le 28e canon, en effet, ne conteste pas à l'évêque de Rome le premier rang, et il accorde à l'évêque de Constantinople seulement le second rang après lui. Sans doute, il ne fait pas état du *principatus* que confère à l'évêque de Rome le privilège d'être le successeur de l'apôtre Pierre, mais il ne le nie pas, alors même qu'il attribue à la nouvelle Rome la même dignité qu'à la vieille Rome. Cette négation serait très grave, et c'est une raison de plus de s'étonner que saint Léon de l'ait pas relevée.

Car il ne la relève pas, parmi les griefs qu'il articule contre le 28e canon. Et voici qui est un argument plus péremptoire encore. Julien, évêque de Kos, qui est attaché aux légats pendant le concile et qui reste à Constantinople après le concile pour suivre les événements et éclairer le pape, a écrit à ce dernier pour lui suggérer d'accepter le 28e canon. Qui croira que Julien ait accepté la négation du privilège apostolique de Rome? Saint Léon lui répond le 22 mai 452. Jaffé, n. 484. Tu sais, dit-il, avec quelle ferme et constante résolution « je garde les statuts des saints canons de Nicée, convaincu que toutes les règles ecclésiastiques sont compromises, si quelque point est violé de cette sacro-sainte constitution des Pères. » Voilà tout le programme du pape. Je m'étonne donc, poursuit saint Léon, que tu aies pu m'écrire pour intercéder en faveur d'une nouvelle transgression, et que tu aies pensé bien faire en m'engageant à condescendre à des convoitises illicites. Quelque affection que j'aie pour toi, tu ne pourras obtenir de moi que je consente à la ruine de l'ordre ecclésiastique, soit que tu me persuades, soit que tu me supplies. En réponse à tes lettres, avec l'affection que j'ai pour toi, je t'engage à considérer seulement l'ordre de l'Église universelle, lequel a été établi par une très salutaire institution, et à cesser de me demander en faveur de qui que ce soit des dérogations qui ne pourraient être consenties sans faute soit pour moi qui les accorderais, soit pour toi qui les obtiendrais. Il ressort de ce texte que Julien de Kos a insisté auprès de saint Léon pour la reconnaissance du 28e canon : saint Léon entend décourager de telles instances, en lui représentant que le *status* établi par le concile de Nicée ne peut être violé. Or le concile de Nicée n'a pas statué sur le privilège apostolique de l'Église de Rome.

Par ses lettres du 22 mai 452 à la cour et à l'évêque de Constantinople, saint Léon a pris position à l'égard du concile de Chalcédoine, et, comme s'il attendait que l'épiscopat oriental vint à résipiscence sur le 28e canon, le pape va différer de répondre à la lettre synodale qu'il a reçue du concile. Le 15 février 453 il n'a pas encore répondu. A cette date, en effet, l'empereur Marcien lui en marque son extrême étonnement. Le pape aurait dû écrire une lettre qui aurait été lue dans les Églises (d'Orient) et qui aurait montré à toutes les Églises et à leurs fidèles que l'œuvre doctrinale du concile était approuvée par sa béatitude. L'abstention du pape est exploitée contre le concile par les eutychiens. Quant au 28e canon, contre lequel le pape s'est élevé si fortement, l'empereur paraît en faire bon marché, car il loue le pape de ne rien laisser innover en ces matières, ainsi qu'il convient à un évêque du Siège apostolique. *Inter S. Leon. Epist.*, cx.

Saint Léon répondit à l'empereur le 10 mars 453. Jaffé, n. 487. L'univers reconnaît le zèle que Marcien a mis au service de la foi chrétienne : la divine Providence lui a confié la garde de la vérité catholique. Mais aussitôt le pape dit au prince l'amertume que lui cause la conduite d'Anatolios. Certes Anatolios était bien gravement suspect, du fait qu'il était la créature d'évêques compromis (dans l'eutychianisme) : quand il avait sollicité la communion du Siège apostolique, le pape s'était longtemps abstenu de lui envoyer les *pacis epistolæ*, et il ne s'y était résolu que sur les instances de l'empereur Marcien ! Il attendait d'Anatolios qu'il romprait avec les persécuteurs de Flavien et traiterait comme des ennemis du Christ les partisans d'Eutychès. Or voici qu'Anatolios vient de disgracier son archidiacre Aétios dont saint Léon relève très haut le mérite, et vient de donner sa place d'archidiacre à André que saint Léon déclare être un eutychien. Voir plus de détails dans Tillemont, *Mémoires*, t. xv, p. 757-760. Saint Léon prend une mesure énergique, qui est, pour mieux s'assurer d'Anatolios, d'accréditer Julien de Kos à Constantinople comme son représentant permanent : *Vicem ipsi meam contra temporis nostri hæreticos delegavi, atque, propter Ecclesiarum pacisque custodiam, ut a comitatu vestro non abesset exegi, cujus suggestiones pro concordia catholicæ unitatis tamquam meas audire dignemini.* Voir du même 10 mars 453 et dans le même sens la lettre de saint Léon à Pulchérie, et du lendemain 11 mars la lettre à Julien de Kos. Jaffé, n. 488 et 489.

La lettre susdite à Pulchérie nous apprend qu'Aétios s'était plaint de sa disgrâce à saint Léon par une lettre, que le pape qualifie de *lacrimabilis querela*. Ce qui nous déconcerte, c'est que cet Aétios, qui tient une grande place dans les débats du concile de Chalcédoine à titre d'archidiacre de Constantinople, paraît avoir été l'auteur du 28e canon, qu'il défendit au concile contre les légats. On a l'impression que saint Léon, très animé contre Anatolios, saisit l'occasion de la disgrâce d'Aétios, pour remontrer à la cour qu'Anatolios trahit la bonne cause et pour installer à Constantinople Julien de Kos dans sa mission d'observateur et d'agent du Siège apostolique, (on dira plus tard d'apocrisiaire), et ce serait une façon d'organiser les relations ordinaires du Siège apostolique et de l'Orient, avec l'empereur pour auxiliaire. Dans la lettre que nous venons de mentionner à Julien de Kos, on voit bien le dessein du pape : Julien sera au service de la sollicitude du Siège apostolique, pour autant que cette sollicitude doit veiller sur la pureté de la foi : il aura à suggérer à la piété des princes les mesures opportunes et utiles à l'Église universelle : s'il a quelque hésitation, il référera à Rome et *non deerit relationibus tuis mæ responsionis instructio*. L'essentiel de sa mission est d'interdire toute reprise de l'hérésie nestorienne ou eutychienne, sans empiéter cependant sur la compétence des évêques, *sequestrata earum actione causarum quæ quibusque Ecclesiis præsulum suorum debent cognitione firmari*. Réserve que l'historien doit noter au passage, comme le scrupule très juridique qu'a saint Léon d'humilier les évêques. On retrouve ce scrupule dans la lettre du 21 mars 453 à Julien de Kos, Jaffé, n. 493, où le pape revient sur l'affaire d'Aétios, qu'il qualifie d'injustice faite aux catholiques : *Sed patienter interim ista toleranda sunt, ne mensuram moderationis solitæ videamur excedere.*

Le 21 mars 453, enfin, Jaffé, n. 490, le pape se décide à répondre à la lettre synodale du concile de Chalcédoine. Saint Léon compte sur l'empereur Marcien

pour faire parvenir cette réponse aux évêques orientaux. Ses légats au concile ont approuvé la foi définie, saint Léon renouvelle cette approbation, en ce qui concerne la cause de la foi, car c'était pour cette cause seulement que le concile avait été convoqué *ex præcepto christianorum principum et ex consensu apostolicæ Sedis*. Quant à ce qui regarde l'ordre dans l'Église, le pape ne veut rien savoir de ce qui va contre « les droits des Églises établis par les trois cent dix-huit Pères divinement inspirés » de Nicée. On a du même jour, 21 mars 453, dans le même sens une lettre à Marcien et une lettre à Pulchérie. Jaffé, n. 491 et 492.

Cependant saint Léon continue de tenir rigueur à Anatolios : il déclare à Julien de Kos, 21 mars 453, Jaffé, n. 493, qui l'a prié d'écrire à Anatolios, qu'il n'en fera rien, *quia eum corrigi nolle perspeximus*. Anatolios, en effet, ne vient-il pas de pousser la présomption jusqu'à écrire aux évêques de l'Illyricum oriental pour leur demander *ut sibi subscriberent?* On peut penser qu'il s'agissait de souscrire le 28e canon de Chalcédoine. Tillemont, t. xv, p. 729.

Sur la fin de 453, l'excellent empereur Marcien intercède à Rome en faveur d'Anatolios. Le pape répond, 9 mars 454, Jaffé, n. 504, qu'il ne veut pas résister aux instances de l'empereur. Il oubliera qu'Anatolios n'a pas répondu aux réclamations de Rome concernant Aétios et André, mais il exige qu'Anatolios *satisfaciat canonibus*, qu'il désavoue toute ambition coupable. Que la paix se fasse *in qua simul studebimus et catholicam fidem et Nicænorum canonum decreta servare*. Marcien aidant, Anatolios envoya à Rome une lettre maussade de soumission, *Inter S. Leon. Epist.*, cxxxii, et le 29 mai 454, saint Léon lui répondit sans grande chaleur pour l'assurer de sa réconciliation, et non sans lui rappeler le respect des canons de Nicée : *Nicænorum canonum universalis Ecclesiæ pacem servantia decreta custodias*. Jaffé, n. 509.

Constantinople rejeta-t-elle le 28e canon? C'est bien douteux. Dans une lettre du pape à Julien de Kos, 9 janvier 454, Jaffé, n. 503, on voit que la lettre du pape au concile (celle du 21 mars 453) a été lue à Constantinople en présence d'évêques et devant le clergé, mais on n'a lu que ce qui s'y rapportait à la foi, et l'on n'a rien lu de ce qui concernait l'ambition d'Anatolios. Tillemont dit sagement : « Ce qui paroist certain, c'est que, soit qu'Anatole se soit désisté du canon de Calcédoine, soit qu'il ait prétendu le maintenir, soit que Marcien ait aboli le mesme Canon par une loy de 454, comme le veut Baronius, soit que cette pensée soit sans fondement, ce canon subsista, et fut exécuté, malgré l'opposition de saint Léon et de ses successeurs, parce que les empereurs l'appuyoient... L'évêque de Constantinople conserva toujours la préséance sur Alexandrie et Antioche, et exerça une grande jurisdiction sur l'Asie, le Pont, et la Thrace. » *Mémoires*, t. xv, p. 730, Mais rien de tout cela n'affectait le privilège apostolique de Rome, sauf en temps de schisme. Sur les vicissitudes du 28e canon, après saint Léon, voyez la note de A. Fortescue, dans J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, 1923, p. 270-271.

V. Les dernières années de saint Léon. — 1° *L'Orient après Chalcédoine sous Marcien.* — La sollicitude de saint Léon à maintenir l'orthodoxie et l'ordre en Orient, par l'intermédiaire de Julien de Kos et avec le concours de l'empereur Marcien, allait être mise avant longtemps à de rudes épreuves. On en peut juger par les lettres que le pape écrit à Julien de Kos. Le 25 novembre 452, Jaffé, n. 486, le pape gémit des graves nouvelles que Julien lui a données de la Palestine, qui est mise sens dessus dessous par une jacquerie de moines eutychiens. Sur ces troubles, voir Duchesne, *Hist anc.*, t. iii, p. 467-473.

Je n'ignore pas, écrit saint Léon à Julien, ce que l'on doit de charité et d'encouragement aux vrais et saints moines, mais les moines orgueilleux et agités qui méprisent les évêques ne sont que des soldats de l'Antéchrist. Que Julien agisse auprès de Marcien en vue de mettre la main sur les auteurs responsables de ces séditions, et en vue de soutenir l'évêque de Jérusalem, Juvénal, chassé de son siège par ces fanatiques. Que Julien écrive à Rome plus souvent encore pour tenir Léon au courant des événements.

Le 11 mars 453, Jaffé, n. 489, saint Léon écrit à Julien qu'il n'a pas de nouvelles de la sédition des moines de Palestine, et qu'il ne sait pas exactement pourquoi ils sont en discorde avec Juvénal : *Unde cupio me super his plenius edoceri, ut etiam talium correctioni congrue studeatur.* C'est bien la preuve que Juvénal, qui s'est réfugié à Constantinople, n'a pas cru nécessaire de saisir saint Léon de ses difficultés.

Le 21 mars suivant, Jaffé, n. 493, saint Léon se réjouit de voir sa sollicitude si bien aidée par Julien, et quel secours puissant le Seigneur a préparé à l'Église universelle dans la piété de Marcien. Il se félicite de l'édit de Marcien contre les moines insensés (de Palestine) et de la réponse de Pulchérie blâmant les supérieurs de leurs monastères. Marcien a fait suggérer secrètement au pape d'écrire à l'impératrice Eudocie, veuve de Théodose II, qui vit retirée à Jérusalem et brouillée avec la cour de Constantinople : on espère que Léon pourra la détacher du parti des moines eutychiens en révolte. *Feci quod voluit*, annonce le pape à Julien. Le pape a obtenu de l'empereur Valentinien III, gendre d'Eudocie, qu'il écrive aussi à la princesse sur le même sujet. Il compte apprendre par Julien quel effet aura produit cette intervention en Palestine et si la rébellion s'apaise. Si ces moines en révolte contre le concile de Chalcédoine ont le front de mettre en doute la doctrine de Léon, qu'ils ne rejettent pas du moins celle d'Athanase, de Théophile, de Cyrille, avec qui Léon est bien assuré d'être unanime. Voir sur cette même affaire des troubles suscités par les moines eutychiens de Palestine, la lettre de saint Léon à Eudocie, 15 juin 453, la lettre du même aux dits moines, même temps, la lettre du même à Marcien, 9 janvier 454, la lettre du même à Julien de Kos, même date. Jaffé, n. 499, 500, 502, 503.

Le 2 avril 453, Jaffé, n. 494, saint Léon répond aux alarmes que les hérétiques inspirent à Julien de Kos. Il ne faut pas que *per desidiam nostram ulla pars Ecclesiæ catholicæ neglecta videatur*. Le concile de Chalcédoine a condamné l'impiété hérétique de Nestorius et d'Eutychès : le bras séculier doit maintenant réprimer les perturbateurs de la paix ecclésiastique et les ennemis de la république. Nous avions vu déjà saint Léon faire appel au prince chrétien pour la répression des manichéens. Ici il réclame toute la sévérité du prince : il veut une *inquisitio judiciaria*, il veut que l'on procède sans pitié, mais que l'on ne verse pas de sang, *ut (imperator) et disciplina inquietos revocari, et a sanguine eorum jubeat abstineri*, d'une part, action de l'*imperialis potestas* qui doit *tumultus publicos ac seditiones sacrilegas severius coercere :* d'autre part, action de l'*auctoritas sacerdotalis*, qui dans le cas présent doit retirer aux moines la faculté de prêcher contre la foi et de rien entreprendre sur l'autorité des évêques. Ainsi, le pape a appris que Thalassios évêque de Césarée de Cappadoce a permis d'écrire et de prêcher à un certain Georges, qui était moine et qui ne l'est plus. Si Julien de Kos le juge opportun, « nous écrirons d'ici à cet évêque ». On peut penser que ce Georges avait été dénoncé à Rome : le pape était tout prêt à écrire une lettre de monition à l'évêque de Césarée. Julien de Kos apparemment dut

détourner saint Léon d'intervenir, du moins on n'entend plus parler de l'affaire.

Le 11 juin 453, saint Léon écrit à l'évêque d'Antioche, Maxime, Jaffé, n. 495, ou plus exactement il répond à une lettre que celui-ci lui a adressée et dans laquelle il manifestait sa joie du rétablissement de l'unité de la foi et de la paix ecclésiastique. Le pape est heureux de pouvoir s'entretenir avec l'évêque d'Antioche. Sans doute tout n'est pas au mieux encore en Orient : il s'y trouve des gens fidèles à Nestorius, d'autres à Eutychès, qui se combattent les uns les autres, sans vouloir reconnaître que le jugement des catholiques condamne aussi bien Nestorius qu'Eutychès. Que Maxime considère de quelle Église il est évêque; qu'il considère la doctrine que le prince des apôtres, Pierre, a prêchée dans le monde entier, mais spécialement à Antioche et à Rome. Qu'il ne souffre pas que *in orientalibus Ecclesiis*, surtout dans celles que les canons de Nicée ont attribuées au siège d'Antioche, personne défende l'hérésie, soit de Nestorius, soit d'Eutychès. Qu'il résiste à l'*hæretica pravitas* avec son autorité sacerdotale, et qu'il ait à cœur d'informer Rome du progrès des Églises, *nosque sæpius de profectu Ecclesiarum tuis relationibus quid agatur instruere*. Qu'il comprenne que son devoir est de s'associer à la sollicitude du Siège apostolique. On voit combien saint Léon est attaché à sa théorie de la préséance des sièges! Maxime avait dû se plaindre que l'on en voulait aux droits de son siège, allusion aux droits reconnus par le concile de Chalcédoine au siège de Jérusalem, et il avait dû insinuer au pape qu'il comptait sur son appui. Saint Léon lui confirme qu'il sera intransigeant sur le maintien des canons de Nicée. Il lui envoie des exemplaires de la lettre qu'il a écrite sur cet article à l'évêque de Constantinople, Anatolios, dans le dessein de décourager son ambition, et il prie Maxime de la faire connaître aux évêques qui relèvent d'Antioche.

Du même 11 juin 453, Jaffé, n. 496, il y a la lettre que saint Léon écrit à l'évêque de Cyr, Théodoret, qui a fait porter à Rome l'hommage de son attachement par les légats revenant de Chalcédoine. Cette lettre à Théodoret révèle bien la conscience que saint Léon a de la victoire que le Siège apostolique vient de remporter à Chalcédoine, et aussi bien de la mission perpétuelle de cette *sedes Petri* dans l'Église. Nous ne pouvons y insister ici. Notons que le pape rend à nouveau pleine justice à la pureté de la foi de Théodoret. En retour, que Théodoret collabore à l'action de Rome : *Sedi apostolicæ collabores*. Qu'il écrive à Rome, qu'il instruise le Siège apostolique des progrès que fait autour de lui la saine doctrine, afin, dit le pape, que « nous aidions les évêques de cette région en tout ce qui sera nécessaire. »

Ces diverses lettres de saint Léon ne sont pas rassurantes. L'épiscopat est bien unanime dans la foi de Chalcédoine, mais le monophysisme n'a pas désarmé : il a d'innombrables partisans dans les couvents, et, s'il ne provoque en Palestine qu'une jacquerie, il va en Égypte préparer un schisme.

Dioscore a été exilé à Gangres, où il mourra le 4 septembre 454; on lui a donné pour successeur sur le siège d'Alexandrie, novembre 451, Protérios, mais l'élection a été pénible. Marcien a dû intervenir par un édit (28 juillet 452) pour menacer ceux qui ne veulent pas reconnaître Protérios, sous prétexte de rester fidèles à Dioscore et en haine du concile de Chalcédoine. Aussitôt élu, Protérios a écrit au pape Léon, et, en même temps que Protérios, ont écrit tant les évêques qui l'ont ordonné, que le clergé d'Alexandrie qui le soutient. A Rome, on se défie : le pape exige des assurances, il les obtient, et les ayant reçues nous le voyons se féliciter de ne pouvoir douter de la loyauté de la foi du nouvel évêque. Lettre de Léon à Protérios du 10 mars 454, Jaffé, n. 505. « Il fallait que de telles lettres fussent adressées par l'évêque de l'Église d'Alexandrie au Siège apostolique, qui témoigneraient que du magistère du bienheureux apôtre Pierre fut dès le commencement enseigné aux Égyptiens par le bienheureux Marc son disciple cela même que nous savons que crurent les Romains. » Louable est Protérios dont la doctrine n'est pas autre que celle « qui a coulé jusqu'à nous (de la source) des bienheureux apôtres et des saints pères. » Qu'en tout, soit qu'il s'agisse de la règle de foi, soit qu'il s'agisse de la discipline, on s'en tienne à ce qui est ancien, *vetustatis norma servetur*.

L'évêque d'Alexandrie a dû s'ouvrir à saint Léon des difficultés que lui donnent quelques évêques d'Égypte restés attachés à Dioscore. En réponse à cette ouverture, le pape confirme l'autorité plénière d'Alexandrie sur l'Égypte : tous les évêques égyptiens sont des *subjecti*. Ils doivent, soit à dates fixes, soit sur convocation, s'assembler autour de Protérios pour délibérer des intérêts de l'Église : aucune exception ne vaut contre cette obéissance, et Léon veut que cette autorité de l'évêque d'Alexandrie ne soit diminuée en rien par personne.

La protection de saint Léon ne sauvera pas Protérios. Sitôt Marcien mort, l'opposition anti-chalcédonienne éclatera en Égypte, son chef Timothée Ælure (le chat) s'emparera du siège d'Alexandrie, Protérios sera massacré (28 mars 457), et le pape ne pourra que gémir de ce « parricide », heureux encore d'en être informé de Constantinople, car d'Alexandrie personne cette fois ne s'est tourné vers Rome, personne n'a été dépêché à Rome : c'est à Constantinople que les persécutés se sont réfugiés. Pour le détail de la révolution alexandrine, voir Duchesne, *Hist. anc.*, t. III, p. 474-480.

2° *Saint Léon et l'empereur Léon le Thrace.* — L'impératrice Pulchérie était morte en 453 (18 février), Marcien mourut au début de 457. Tandis que l'Empire d'Occident était au pouvoir de Ricimer, l'Empire d'Orient était au pouvoir d'Aspar, tous deux officiers, barbares et ariens, qui ne pouvaient ceindre la couronne, mais qui en disposaient. Aspar choisit un officier qui avait sa confiance, Léon le Thrace (7 février 457), et, pour lui créer une légitimité, le fit couronner par le patriarche Anatolios. C'était une innovation qui ne pouvait que relever le prestige de l'évêque de Constantinople. *Siège apostolique*, p. 586.

Nous ignorons dans quelles conditions le nouvel empereur se fit connaître à Rome : la correspondance de saint Léon a une grosse lacune entre le 13 mars 455 et le 1er juin 457. A cette dernière date, le pape écrit, Jaffé, n. 520, à Julien de Kos qui continue d'être son agent à Constantinople. Le pape a reçu d'inquiétantes nouvelles : les eutychiens s'agitent depuis la mort de Marcien, mais, grâce à Julien et grâce surtout au nouvel empereur, on peut espérer que la paix de l'Église sera maintenue. Le pape pense à des troubles qui se sont produits à Alexandrie et qu'il ne connaît que par de vagues rumeurs. Ainsi, le 1er juin, saint Léon ne connaissait pas l'assassinat de l'évêque d'Alexandrie Protérios, qui était du 28 mars!

Le 11 juillet 457, le pape écrit à l'empereur. Jaffé, n. 521. Il parle des devoirs qu'il lui a rendus pour le féliciter de son avènement, allusion à des lettres de félicitation qu'il a adressées au nouvel empereur et que nous ne possédons pas. Dans celle-ci, il réclame le secours du prince pour sauver l'Église d'Alexandrie, dont il a connu les malheurs par une lettre d'Anatolios. Le pape attend de l'empereur que la foi catholique, qui, jusqu'à Dioscore, a régné à Alexandrie, y soit restaurée pour la paix de toute l'Église. Il ne faut pas permettre que la foi consacrée par le concile de Chalcé-

doine soit atteinte. Il est content que l'empereur ait déjà réprimé les tentatives des hérétiques contre l'autorité du concile de Chalcédoine. Il attend de son zèle, et il l'en conjure, que les évêques catholiques procèdent à Alexandrie à l'élection régulière d'un évêque irréprochable.

Par le même courrier, 11 juillet, Jaffé, n. 522, il remercie avec émotion Anatolios de l'avoir avec une sollicitude si digne d'éloge informé des événements d'Alexandrie. Le pape a suivi le conseil d'Anatolios, il a écrit à l'empereur. Il faut qu'Anatolios, insiste auprès du prince pour que l'on ne touche pas à la foi de Chalcédoine. Qu'Anatolios écrive à Rome : *Frequentibus tuæ dilectionis litteris me debebis instruere, ut de sanctis clementissimi principis studiis pariter in Domino gloriemur.* Le pape écrit le même jour, Jaffé, n. 523, dans le même sens à Julien de Kos, en lui reprochant de ne lui avoir rien dit des événements d'Alexandrie.

Nous voilà loin des desseins de saint Léon sur l'Orient! Il ne peut rien faire à Alexandrie, sinon par le bras de l'empereur, il doit recourir à l'évêque de Constantinople pour faire agir ce bras. Le maintien de la foi de Chalcédoine en Orient dépend de la volonté du prince, les hérétiques ne peuvent être réfrénés que par lui, et saint Léon le lui dit assez humblement dans une nouvelle lettre, 1er septembre 457. Jaffé, n. 524. Ce même 1er septembre, Jaffé, n. 526, il écrit à l'évêque d'Antioche, Basile. Ce Basile a remplacé Maxime, compromis dans une affaire qui a été déférée à l'empereur, et qui a mal tourné pour l'évêque. *Siège apostolique*, p. 585-586. Saint Léon se plaint de n'avoir été informé de l'ordination de l'évêque d'Antioche, ni par celui-ci, ni par ses comprovinciaux, il ne lui en fera pas un grief, puisque feu l'empereur Marcien avait annoncé la chose à Rome. Vous n'ignorez pas, continue le pape, ce que la fureur des eutychiens a commis à Alexandrie, je veux cependant vous en entretenir *pro ea sollicitudine quam omnibus Ecclesiis Dei debeo*, afin que vous protestiez par votre constance contre de si scélérates audaces, d'accord avec le prince si catholique dont nous n'attendons pas moins que de Marcien d'auguste mémoire. Le pape ne doute pas de la fidélité de l'évêque d'Antioche à la foi de Chalcédoine : il a confiance que l'empereur Léon, le patrice (Aspar) *cum omni cœtu illustrium potestatum*, ne céderont pas aux instances des hérétiques, s'ils voient les évêques tenir ferme. Il prie l'évêque d'Antioche, de faire parvenir cette exhortation à tous les évêques (de son obédience). On a une lettre semblable adressée par le pape à l'évêque de Thessalonique et à l'évêque de Jérusalem. Jaffé, n. 525. Le même jour, 1er septembre 457, Jaffé, n. 527, le pape écrit à Julien de Kos : il lui envoie les lettres précédentes avec mission de les faire parvenir aux destinataires. Du même jour, Jaffé, n. 528, lettre à Aétios, prêtre de Constantinople : le pape compte sur lui comme sur Julien de Kos pour faire parvenir les susdites lettres à Jérusalem et à Antioche. *Nos autem ad illyrios episcopos similia jam scripta misimus.* Le pape communique avec l'Illyricum directement, sans passer par Constantinople.

Le 11 octobre 457, Jaffé, n. 530, saint Léon adresse une lettre de consolation aux évêques catholiques d'Égypte réfugiés à Constantinople. Ce même jour, Jaffé, n. 531, il écrit à Anatolios le remerciant de ses lettres qui témoignent d'une sollicitude si diligente. Saint Léon l'informe qu'il a écrit à l'empereur, dont la foi le rassure. Mais le parti eutychien intrigue à Constantinople même. Dans le clergé d'Anatolios le parti a des connivences : il faut qu'Anatolios soit sans miséricorde pour ces amis des hérétiques.

Le 1er décembre 457, Jaffé, n. 532, saint Léon s'adresse à l'empereur, plus exactement, il répond à une lettre de l'empereur « pleine de la foi et de la lumière de la vérité. » Le prince estime nécessaire la venue de saint Léon à Constantinople. Évidemment, le parti eutychien presse l'empereur d'obtenir une révision de la foi de Chalcédoine. Saint Léon s'y oppose absolument. L'Église universelle est devenue par Pierre une pierre *per illius principalis petræ ædificationem*, et le *primus apostolorum* a entendu le Seigneur lui dire : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Qui donc, sinon l'Antéchrist ou le diable, oserait s'en prendre à cette *inexpugnabilis firmitas?* Ceux qui ont diaboliquement attenté à l'Église d'Alexandrie sont les mêmes qui veulent que l'on révise le concile de Chalcédoine. Va-t-on permettre à ces parricides un sacrilège? Que l'empereur considère que la *regia potestas* lui a été donnée *non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium.* On a adressé au prince des *preces* dont le prince a envoyé copie au pape. Les *preces* des hérétiques, remarque le pape, ne sont pas signées, elles prétendent être présentées par des gens qui se couvrent du nom vague d'unanimité, *sub incerto confusæ universitatis vocabulo.* Mais à cette pétition de gens dont on ne sait, ni le nombre, ni la qualité, s'oppose la supplique des catholiques. L'empereur ne peut hésiter entre les deux. Saint Léon se fait pressant, émouvant : il adjure le prince d'être sévère pour les scélérats qui ont usurpé le siège d'Alexandrie et prétendent *apostolicæ doctrinæ inviolabilem fidem ad concilia provocare.* En terminant, le pape ne peut se taire des soucis que lui donnent les clercs de Constantinople qu'il sait de connivence avec le parti eutychien; Anatolios est trop faible; que l'empereur écoute de préférence Julien de Kos et le prêtre Aétios.

Ce même 1er décembre 457, Jaffé, n. 534, lettre à Anatolios sur le même sujet. Léon le remercie de tout ce que, par lettres il lui a appris des événements d'Alexandrie. Il compte sur Anatolios pour presser le prince d'intervenir à Alexandrie en faveur des catholiques opprimés. Qu'il agisse avec les évêques catholiques réfugiés d'Égypte à Constantinople, pour dissuader l'empereur de réunir un nouveau concile. Il ne peut d'ailleurs dissimuler à Anatolios qu'il sait qu'Atticus, un de ses prêtres, a dans l'église parlé contre la foi du concile de Chalcédoine, et qu'André, un autre prêtre, soutient Atticus. Pourquoi Anatolios garde-t-il le silence à leur sujet? Il faut qu'ils soient corrigés ou rejetés. Par le même courrier, Jaffé, n. 533, saint Léon adresse une nouvelle lettre de consolation aux évêques égyptiens réfugiés à Constantinople. Autre lettre aux mêmes, 21 mars 458, Jaffé, n. 537 : le pape ne veut pas entendre parler d'une révision du concile de Chalcédoine. Le même jour, Jaffé, n. 538, lettre au clergé de Constantinople, en réponse à une adresse de ce clergé, qu'il loue de sa constance dans la foi. Le pape s'est efforcé de confirmer le prince dans le dessein de punir l'évêque intrus d'Alexandrie et de ne pas se prêter à une révision du concile de Chalcédoine. Il blâme une fois de plus Atticus et André. Le 21 mars encore, Jaffé, n. 539, lettre à l'empereur : on ne doit pas toucher à la foi de Chalcédoine, on ne peut instituer une discussion. L'empereur veut que le pape envoie des légats, et le pape y consent étant bien spécifié que ces légats n'acceptent aucune discussion sur la foi de Chalcédoine. Le pape n'oublie pas la captivité lamentable de l'Église d'Alexandrie, qu'il met entre les mains de la justice du prince. Compléter cette lettre par la lettre du 17 août suivant, Jaffé, n. 541, qui annonce à l'empereur les légats Domitianus et Géminianus.

Anatolios s'est offensé des reproches de saint Léon, qui lui répond le 28 mars 458. Jaffé, n. 540. Le pape se défend d'avoir empiété sur les droits de l'évêque de Constantinople. Il lui a signalé deux prêtres de son clergé, notoirement favorables au parti eutychien,

mais il les abandonnait à son jugement. Atticus n'a qu'à signer la foi de Chalcédoine.

Les deux légats Domitianus et Géminianus portèrent à l'empereur une grande lettre doctrinale, Jaffé, n. 542, datée du 17 août 458. « Je me souviens que je t'ai promis, vénérable empereur, écrit saint Léon, de t'adresser un discours de mon humble personne, qui puisse satisfaire *in causa fidei* ta clémence que je sais pieusement inquiète. » Le pape entend éclairer le prince, justifier pour lui la foi christologique qui est celle de l'Église. Certes cette foi est celle du prince, *officii mei tamen est et patefacere quod intelligis et prædicare quod credis*. Deux erreurs se sont produites, celle de Nestorius, celle d'Eutychès, deux hérésies contradictoires, qu'ils ont voulu imposer à l'Église de Dieu et que les défenseurs de la vérité ont condamnées justement. Anathème à Nestorius, qui faisait de la vierge Marie la mère, non de Dieu, mais seulement de l'homme, de telle sorte qu'il faisait de la chair une personne, de la divinité une personne, et ne reconnaissait pas un Christ dans le Verbe incarné. Anathème à Eutychès, pour qui dans le Christ il n'y a qu'une seule nature, *Christum unius (asserit) esse naturæ*, alors que nous ne pouvons pas ne pas admettre *veritatem utriusque naturæ*. L'erreur propre d'Eutychès, en effet, est de n'affirmer qu'une nature : *Verbi et carnis unam audet pronuntiare naturam*. Nous reconnaissons deux natures dans le Verbe incarné, et que *unius personæ fuerint totius temporis actiones*, sans aucune *permixtio* de l'une et l'autre nature. *Veræ deitatis veræque humanitatis in ipso una prorsus eademque persona. Deitatis et carnis una confitenda persona*. Telle est la thèse de saint Léon. Quant aux arguments, ils sont en une forme plus ramassée ceux de la lettre à Flavien. Je ne vois pas bien comment Mgr Duchesne a pu y voir que saint Léon tempérait son style et que la formule monophysite n'était plus critiquée qu'avec réserve. *Hist. anc.*, t. III, p. 484.

La lettre à l'empereur s'accompagnait d'un recueil de textes des saints Pères à l'appui de la thèse du pape, Hilaire, Athanase, Ambroise, Augustin, Jean Chrysostome, Théophile d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Basile, Cyrille d'Alexandrie, « Afin que ta piété connaisse que nous sommes d'accord avec l'enseignement des vénérables Pères, j'ai cru utile de joindre, à cette lettre quelques-unes de leurs *sententiæ*. Si tu daignes les parcourir, tu découvriras que nous ne professons pas autre chose que ce que nos saints Pères dans le monde entier ont enseigné, et que personne ne se sépare d'eux, sinon les seuls hérétiques impies. » Voir *Revue d'hist. eccl.*, 1905, p. 301-302.

Dans le même temps, et sans avoir sollicité l'avis du pape, l'empereur Léon se décida à écrire aux métropolitains de toutes les provinces de ses États, et à poser ainsi à l'épiscopat oriental deux questions : Fallait-il maintenir le concile de Chalcédoine? Fallait-il reconnaître Timothée Ælure comme évêque d'Alexandrie? Les métropolitains assemblèrent leurs suffragants province par province. Les réponses furent réunies en un recueil appelé *Encyclia*, que Cassiodore fera traduire par le moine Épiphane, et de cette version nous est parvenu un exemplaire incomplet (*Cod. Parisin. 12 098*), car il manque les réponses de vingt-deux provinces, sur cinquante-six que comptait (moins l'Égypte) l'empire d'Orient. Duchesne, t. III, p. 482-483. On trouvera les textes, *Codex encyclius*, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 777-785.

Cette sorte de plébiciste était une nouveauté bien dangereuse : l'empereur y faisait figure de président de l'Église, et quelle incorrection de faire voter l'épiscopat sur le maintien de la foi de Chalcédoine, ou aussi bien sur la légitimité de l'intrus d'Alexandrie? Du moins l'épiscopat fut unanime sur l'indignité de Timothée Ælure, et, à l'exception du métropolitain de Sidé et de ses comprovinciaux, sur le maintien de la foi de Chalcédoine.

Nous voudrions connaître les sentiments du pape et l'action de ses légats à Constantinople dans ces pénibles péripéties, mais nous n'avons pas de lettres de saint Léon pour l'Orient, après celle du 17 août 458, jusqu'au 17 juin 460. Entre temps, Anatolios était mort (3 juillet 458) : on l'avait remplacé par un chalcédonien plus sûr, Gennadius, dont le choix était de nature à satisfaire saint Léon. Puis, l'empereur, encouragé par le résultat de son plébiciste, se décida à intervenir à Alexandrie : il y eut des émeutes et des morts, mais Timothée Ælure fut arrêté, conduit à Constantinople, et de là exilé, d'abord à Gangres, ensuite à Cherson, dont malheureusement il reviendra. On lui donna pour successeur à Alexandrie un chalcédonien que l'on croyait de tout repos, qui se nommait lui aussi Timothée et portait le surnom de Salofaciol (turban blanc). Nous avons du 17 juin 460, Jaffé, n. 546, une lettre du pape à l'empereur Léon, débordante d'actions de grâces. Que l'empereur ne se laisse pas duper par les déclarations que pourrait consentir Timothée Ælure, et qu'il ne songe à le rétablir à aucun prix.

Ce même 17 juin 460, Jaffé, n. 547, saint Léon écrit à Gennadius, évêque de Constantinople, Le pape a appris par les lettres de Gennadius et de ses deux légats Domitianus et Géminianus, que Timothée Ælure, expulsé d'Alexandrie, a été autorisé à venir à Constantinople, grâce à l'appui de certains ennemis de la foi qui voudraient qu'on le rétablisse à Alexandrie, simplement au prix d'une profession de foi orthodoxe. Quand il s'avérerait catholique, peut-on oublier que, *vivente episcopo, tantæ sedis invasor est*, et qu'il est responsable du meurtre de Protérios? L'évêque de Constantinople ne doit pas échanger une parole avec lui; il doit s'employer à déjouer tout espoir chez ceux qui le soutiennent; et que, aux Alexandrins, quelque catholique tiré de leur clergé soit donné pour évêque et soit consacré par les évêques égyptiens, *secundum morem veterem*.

Le 18 août 460, Jaffé, n. 548, saint Léon a la consolation d'écrire au nouvel évêque d'Alexandrie. Il dit *rescribo*, il répond à la notification qu'il a reçue d'Alexandrie. Il se réjouit d'une élection faite par le clergé et tout le peuple. S'il reste des Alexandrins réfractaires encore à la vérité, le nouvel évêque les ramènera, Dieu aidant. On ne doit tolérer aucun vestige de l'erreur, soit nestorienne, soite eutychienne. Que l'évêque d'Alexandrie use de toutes les opportunités qu'il aura d'écrire à Rome, *sicut necessarie et ex more fecisti, ut per filios nostros Danielem presbyterum et Timotheum diaconum ordinationis tuæ ad nos scripta dirigeres*. Envoyez souvent à notre sollicitude des nouvelles des progrès de la paix, autant que faire se pourra. A compléter par la lettre du même jour, Jaffé, n. 549, aux prêtres et diacres de l'Église d'Alexandrie, et par la lettre du même jour, Jaffé, n. 550, aux évêques égyptiens qui ont, comme les prêtres et diacres, écrit à Rome pour annoncer l'ordination.

3° *Saint Léon et l'Occident.* — Nous avons vu saint Léon associer l'épiscopat d'Occident à l'envoi de sa lettre à Flavien, et nous avons pu mesurer à cette occasion le prestige qui est le sien, particulièrement auprès des évêques gallo-romains. Le 24 juin 451, Jaffé, n. 468, il peut écrire à l'évêque de Lilibée, Paschasinus, en lui envoyant sa lettre à Flavien, que toute l'Église l'accepte. On se rappelle que cet évêque sicilien est le légat que Léon envoie pour le représenter au concile de Chalcédoine.

Le 27 janvier 452, Jaffé, n. 479, saint Léon écrit à

l'évêque d'Arles, Ravennius, et à ses quarante-quatre collègues pour les remercier d'avoir souscrit sa lettre à Flavien. Le pape a fait connaître aux évêques orientaux le sentiment commun de Rome et de l'Occident. Le concile s'est tenu à Chalcédoine, qui a réuni près de six cents évêques, et qui n'a toléré aucune entreprise *contra fundatam divinitus fidem*. Les princes, les pouvoirs publics chrétiens, tous les ordres du clergé et du peuple, ont reconnu *hanc esse vere apostolicam et catholicam fidem, ex divinæ pietatis fonte manantem, quam sinceram et ab omni fæce totius erroris alienam, sicut accepimus, prædicamus, et universo jam mundo consentiente defendimus*. Il fallait rejeter l'erreur d'Eutychès comme on avait jadis rejeté celle de Nestorius, et c'est ce que vient de faire le concile de Chalcédoine, *humilitatis nostræ scriptis, auctoritate domini mei beatissimi Petri apostoli et merito roboratis, religiosa unanimitate consentiens*. Les légats ne sont pas encore rentrés à Rome, mais le pape ne veut pas attendre pour annoncer aux Gallo-romains de si bonnes nouvelles, que va leur porter leur collègue Ingénuus, évêque d'Embrun.

Quelque temps plus tard, en février apparemment, Jaffé, n. 480, saint Léon s'adresse à l'évêque de Narbonne Rusticus et à ses collègues gallo-romains, en tête desquels Ravennius. Les légats sont de retour du concile, le pape confirme aux Gallo-romains le triomphe de l'*apostolica prædicatio*. Tous les évêques à Chalcédoine *in unam sententiam, sancto Spiritu docente, consensere*. Le pape joint à sa présente lettre le texte de la *sententia* prononcée contre Dioscore par le concile. Sur cette *sententia*, voir *Siège apostolique*, p. 543.

La lettre de saint Léon à l'évêque de Fréjus, Théodore, 11 juin 452, Jaffé, n. 485, est la réponse à une consultation demandée à Rome par cet évêque. Le pape lui représente qu'il aurait dû interroger d'abord son métropolitain : si celui-ci n'avait pas été en mesure de l'instruire, il se serait alors adressé à Rome, *quia, in causis quæ ad generalem observantiam pertinent omnium Dei sacerdotum, nihil sine primatibus oportet inquiri*. Le pape va cependant instruire l'évêque de Fréjus de ce que prescrit la *regula ecclesiastica* dans l'espèce. Suit un exposé de la discipline pénitentielle. La pénitence est instituée pour réparer les défaillances postérieures au baptême : le pardon de Dieu ne s'obtient que par les prières des évêques, *indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum (nequit) obtineri*. Le Christ a donné ce pouvoir aux évêques, *præpositis Ecclesiæ*, d'imposer à ceux qui avouent leurs fautes l'*actio pænitentiæ*, et de les rétablir dans la communion des sacrements par la porte de la réconciliation. S'il arrive que quelqu'un de ceux pour qui nous supplions Dieu meure avant d'être arrivé au terme de sa pénitence, croyons que le Seigneur se réserve de faire ce que le ministère de l'évêque n'a pu faire, mais tenons pour utile et nécessaire que le pécheur soit avant sa mort relevé de ses fautes par la prière de l'évêque. A ceux qui, *in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia*, implorent la pénitence et la réconciliation, on ne doit refuser, ni l'une, ni l'autre : nous ne pouvons limiter la miséricorde de Dieu, nous ne devons pas être difficiles à dispenser les dons de Dieu. Il ne faut pas non plus que le pécheur diffère jusqu'à son dernier jour sa conversion, le péril est trop grand de la remettre à l'heure incertaine qui sera la dernière et où l'on trouvera à peine le temps pour la *confessio pœnitentis* et pour la *reconciliatio sacerdotis*. Néanmoins le mourant devra être secouru, s'il demande sa réconciliation, ne fût-ce que par des gestes conscients, supposé qu'il ait perdu l'usage de la parole; et il devra être secouru de même, si, privé de connaissance, les fidèles qui l'entourent peuvent témoigner qu'il a demandé, étant conscient, le bienfait de la pénitence et de la réconciliation. On observera cependant la règle des canons des Pères concernant les personnes qui ont péché contre Dieu en abandonnant la foi. En terminant, saint Léon prie l'évêque de Fréjus de communiquer sa réponse à son métropolitain, afin que, s'il se rencontre des évêques embarrasés, cette réponse les éclaire tous sur les règles à observer.

Cette lettre à l'évêque de Fréjus révèle au mieux l'action et l'autorité du Siège apostolique en matière de discipline, en Occident : les évêques comme ce Théodore ne pensent pas à saisir de leurs doutes le concile de leur province, leur métropolitain : ils recourent à Rome pour régler leur conduite. Les métropolitains en font autant. En 458, ou 459, l'évêque de Narbonne, Rusticus, envoie à Rome son archidiacre Hermès pour soumettre les *gesta* d'une action que Rusticus a ouverte contre deux prêtres, Sabinianus et Léon, lesquels ont fait défaut, alléguant que la justice des juges leur était suspecte. Le pape prononce que les deux prêtres ont péché seulement par excès de zèle, et n'ont pas droit de se plaindre puisqu'ils ont fait défaut, mais il s'en remet à la décision que prendra Rusticus, en lui recommandant l'indulgence. L'archidiacre Hermès a porté à Rome une série de questions à soumettre au pape. Ici encore il s'agit de doutes à résoudre, de règles à poser : le métropolitain de Narbonnaise veut tenir de Rome sa règle de conduite. Le pape aurait préféré s'en entretenir de vive voix avec Rusticus : « Les règles, celles qui sont imprescriptibles, appellent dans l'application des tempéraments, *pro consideratione ætatum, aut pro necessitate rerum*, étant bien entendu que nous ne ferons rien, dans les cas douteux ou obscurs, qui soit contraire aux préceptes évangéliques ou aux décrets des saints Pères.

On n'attend pas de nous que nous analysions les dix-neuf questions et les dix-neuf réponses, questions de droit et cas de conscience posés au pape et résolues par lui. Nous ne pouvons cependant omettre de relever ce que ces solutions ont de sagesse et aussi bien d'indulgence. Cette lettre à Rusticus inaugure en quelque manière la casuistique, avec quelle dignité! Et comme elle fait comprendre que ces Gallo-romains aient aimé à chercher à Rome la règle sûre et juste de leur conduite! Nous avons dans cette lettre à Rusticus mieux encore, si on peut dire. Rusticus s'est ouvert au pape de l'affliction que lui donnent les scandales qui se multiplient, jusque-là qu'il songe à résigner l'épiscopat pour finir sa vie dans le silence et le repos. Avec une condescendance touchante, saint Léon s'applique à ranimer le courage de l'évêque, à le détourner de l'*amor quietis*. Il faut tenir, lui dit-il, il faut supporter. *Odio habeantur peccata, non homines* : le Christ est notre conseil et notre courage. Cette exhortation n'est pas seulement d'un moraliste judicieux, mais d'un grand cœur.

Des réponses aux dix-neuf questions de Rusticus de Narbonne, on rapprochera les réponses aux sept questions de Nicétas d'Aquilée, lettre du 21 mars 458. Jaffé, n. 536. On notera l'indication de la fin : *Hanc epistolam nostram, quam ad consultationem tuæ fraternitatis emisimus, ad omnes fratres et comprovinciales tuos episcopos facies pervenire, ut omnium observantiæ data prosit auctoritas*. Saint Léon n'a pas recours à son concile pour donner ces réponses, il les donne de lui-même, et cela suffit pour qu'il puisse prier l'évêque d'Aquilée de les communiquer à ses comprovinciaux et que ceux-ci s'y soumettent. La lettre (*auctoritas*) peut compter sur l'obéissance de tous.

Le pape ne s'interdit pas pour autant de délibérer avec son concile. Sa réponse aux questions de l'évêque de Ravenne, Néon, 24 octobre 458, Jaffé, n. 543, énonce que fréquemment le pape sur divers doutes a dû fixer les esprits hésitants des évêques ses frères, et qu'il a cher-

ché les réponses à leur donner soit dans l'Écriture, soit *ex patrum regulis*, soit dans les canons, *sed nuper in synodo novum et inauditum antea genus consultationis exortum est.* Il s'agit du cas de gens qui reviennent de captivité, où ils ont été emmenés en bas âge, et qui demandent le baptême sans qu'ils sachent s'ils ne l'ont pas reçu. Doit-on dans cette incertitude leur donner le baptême? L'avis auquel on s'est rangé a été celui d'un nombre important d'évêques, *frequens fratrum firmavit assensio.* Réitérer le baptême est un *inexpiabile facinus* condamné à maintes reprises par les saints Pères. Mais on ne peut reprocher à quelqu'un de réitérer le baptême, quand il ignore si le baptême a été déjà reçu. Si donc après examen et enquête, il n'y a qu'un soupçon que le baptême a pu être reçu, *accedat intrepidus ad consequendam gratiam cujus in se nullum scit esse vestigium.* Que si quelqu'un de ces captifs rendus à la liberté avait été baptisé par les hérétiques, on ne devrait pas réitérer ce baptême, mais l'évêque procéderait seulement à l'imposition des mains pour donner le Saint-Esprit. Cette réponse à l'évêque de Ravenne est une page qui compte dans l'histoire de la morale catholique. Ajoutons que dans la pensée de saint Léon elle devait faire loi : *Quam rem ideo generaliter ad omnium vestrum volumus pervenire notitiam.*

Mentionnons enfin, du 6 mars 459, Jaffé, n. 545, la lettre de saint Léon aux évêques de Campanie, Samnium et Picénum. Il les blâme d'administrer le baptême *in natalibus martyrum*, puisque le baptême solennel est réservé à Pâques et à la Pentecôte, sauf les cas de nécessité. Agir autrement, c'est agir *sola indisciplinati arbitrii libertate;* c'est priver le candidat au baptême de l'enseignement qui doit l'y préparer; c'est donner le sacrement à des ignorants tels que les catéchèses, les exorcismes, les jeûnes, d'un mot tous les exercices du catéchuménat, ne sont d'aucun effet, *ita ut nihil doctrinæ ecclesiasticæ, nihil in exorcismis impositio manuum, nihil ipsa jejunia quibus vetus homo destruitur, operentur.* Saint Léon réserve donc le baptême solennel à Pâques et à la Pentecôte, exception faite du cas de maladie désespérée, ou d'invasion, *hostilitatis incursu*, ou de péril de naufrage. Défense d'aller contre cette règle, d'autant que c'est bien plutôt par lucre que par zèle qu'on y a manqué.

Autre règle que saint Léon juge devoir rappeler. Des fidèles demandent la pénitence et donnent une déclaration écrite (*libellus*) de leurs fautes: défense de publier cette pièce, *cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta.* Il est certes louable à des hommes pleins de foi de ne point craindre de rougir devant les hommes, mais il est des fautes dont l'on peut avoir raison de craindre qu'elles ne soient connues. Il faut donc réprouver l'usage signalé, qui aurait pour effet d'éloigner les pécheurs de la pénitence, *dum aut erubescunt aut metuunt inimicis suis sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli.* La confession doit suffire qui est offerte à Dieu d'abord, à l'évêque ensuite. Cette page est de tout premier intérêt pour l'histoire de la discipline pénitentielle.

4° *La mort de saint Léon.* — Nous manquons de toute information sur les derniers temps de la vie de saint Léon. Le jour même de sa mort est sujet à hésitation. L'ordination de son successeur, Hilaire, est du 19 novembre 461. Duchesne, *Lib. pontif.*, t. I, p. 247. Le *Liber* parle d'une vacance de sept jours, ce qui peut reporter la mort de saint Léon au 11 novembre. Le *Liber* attribue au pontificat de saint Léon 21 ans, 1 mois, 13 jours, ce qui met la mort du pape au 11 novembre. Le martyrologe hiéronymien met au 10 novembre la *Romæ depositio sancti Leonis episcopi*, qui est la date que l'on s'accorde à tenir pour la vraie. P. Kirsch, *Der Stadtrömische christliche Festkalender im Altertum*, Munster, 1924, p. 116-117

Mais la recension gallicane du Martyrologe hiéronymien, représentée par le ms. de Berne, porte au 11 avril: *Rome Leonis pape*, date qui a prévalu pour la célébration de la fête de saint Léon dans les calendriers liturgiques, et qui doit être la date d'une première translation de ses restes. Le *Liber pontificalis*, en effet, assigne la sépulture de saint Léon au 11 avril : *Qui etiam sepultus est apud beatum Petrum III id. april.* Le saint Léon porté par le Martyrologe hiéronymien au 14 mars, *Romæ Leonis episcopi et martyris*, est un évêque Léon qui n'a rien de commun avec le pape Léon. Duchesne, *Lib. pontif.* t. I, p. 250 et 508; Kirsch, p. 141.

Saint Léon fut enterré à Saint-Pierre, à gauche du portique d'entrée, au bas du *secretarium.* L'épitaphe qui lui fut donnée ne s'est pas conservée. Elle existait encore au IXe siècle, où elle est signalée par Jean Diacre dans sa vie de saint Grégoire (IV, 68). Mais dès lors le tombeau de saint Léon avait été déplacé, et transporté dans l'intérieur de la basilique, *in arce Petri*, par le pape Sergius. Nous avons l'épitaphe métrique par laquelle Sergius voulut perpétuer le souvenir de cette translation, qui eut lieu le 28 juin 688. L'épitaphe est reproduite et commentée par Duchesne, *Lib. pont.*, t. I, p. 379. Cf. De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. II, p. 56, 98, 140, 158, 201, 202. Sergius y rend hommage au rôle doctrinal de saint Léon :

> Testantur missi pro recto dogmate libri
> Quos pia corda colunt, quos prava turba timet.
> Rugiit, et pavida stupuerunt corda ferarum
> Pastorisque sui jussa sequuntur oves.

Les papes Léon II, Léon III, Léon IV, furent enterrés plus tard dans le même lieu. Le 20 mai 1607, on procéda à une reconnaissance du corps qui fut trouvé entier, « mais tout sec, en os, comme le décrivent Aringhus, et Bollandus, qui en a fait graver la figure ». *Acta sanctorum*, avril, t. II, p. 22. Le corps, et ceux de Léon II, Léon III, Léon IV « furent transportés le 27 du mesme mois, dans la nouvelle église de Saint-Pierre », et mis sous un autel. Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 826.

Saint Léon a reçu du pape Benoît XIV, en 1754, le titre de docteur de l'Église. La bulle de Benoît XIV est reproduite dans *P. L.*, t. LV, p. 337-340. Benoît XIV y fait un noble éloge de saint Léon. Il ajoute qu'il a une raison personnelle de lui rendre honneur. Étant, en effet, chanoine de la basilique de Saint-Pierre, il a assisté à la translation du corps de saint Léon de l'autel de Sainte-Marie *de columna* à l'autel dédié à ce saint pape, et il a été présent à l'élévation et à la récognition de ses ossements,

Baronius, *Annal.*, an. 461, publie un *numisma* de bronze portant le nom d'un pape Léon, qu'il pensait être saint Léon et avoir été frappé l'année où Rome fut sauvée d'Attila. Pagi restitue cette médaille au pape saint Léon IX.

VI. Le caractère, la doctrine, la politique de saint Léon. — 1° *Le caractère de saint Léon.* — Dans son *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 680, Mgr Duchesne a une belle page sur la figure historique de saint Léon. « Léon, écrit-il, vit l'Italie en proie aux terreurs d'Attila, Rome insultée par Genséric. Avec ces deux fléaux de Dieu il dut aller parlementer, essayer de leur imposer quelque respect pour la majesté de l'empire agonisant. Sous ses yeux la maison de Théodose s'effondra en d'épouvantables catastrophes. Et au milieu de ces convulsions de l'État, il lui fallait tenir l'esprit tendu vers l'Orient, où la foi périclitait sans cesse, lutter là-bas contre les potentats ecclésiastiques, la violence des moines, les émeutes de Jérusalem et d'Alexandrie, contre la platitude des conciles, parfois

contre le souverain lui-même. Ses admirables lettres, sans parler des documents extérieurs, témoignent de son activité et de sa sagesse. Ses sermons, d'une véritable éloquence de pontife, calme, simple, majestueuse, nous le montrent au milieu de son peuple dans l'exercice ordinaire de son devoir pastoral. Les émotions du dehors n'y ont laissé que de faibles traces : inébranlable dans la sérénité de son âme, Léon parle comme il écrit, comme il ne cessa jamais de penser, de sentir, et d'agir, en romain. A l'entendre, à le voir à l'œuvre, les sénateurs de Valentinien III ont dû songer souvent à leurs collègues de la vieille république, à ces âmes invincibles que nulle épreuve ne fléchissait. » On pourra rapprocher une page de C. Gore, dans son article *Leo I* du *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 654 : « Élévation et sévérité de vie et de vues, rigueur et rudesse à maintenir les règles de la discipline ecclésiastique, avec cela doué d'une énergie indomptable, de courage, de persévérance, capable d'embrasser d'un regard plusieurs champs d'action très distants, inspiré par une acceptation sans hésitation et une admirable compréhension de la foi de l'Église, qu'il entendait maintenir partout à tout prix, pénétré et sans répit au service d'un sentiment souverain de l'indéfectible autorité de l'Église de Rome comme centre divinement désigné de toute l'œuvre et de toute la vie de l'Église, saint Léon est représentatif en tant que chrétien de la dignité impériale et de la sévérité de la vieille Rome, et il est le vrai fondateur de la papauté médiévale dans toute sa magnificence de conception et sa force intransigeante. C'est un caractère simple, si on le regarde avec sympathie, facile à comprendre et à apprécier : il représente fortement cet élément de la vie croissante de l'église qui est spécialement identifié avec Rome, l'autorité et l'unité. » Gore ajoute une considération renouvelée de Milman, c'est que de son temps saint Léon est une grandeur isolée et unique : saint Augustin était mort, saint Cyrille touchait à son dernier jour, les noms les plus notoires dans le catholicisme étaient ceux de Théodoret, de Prosper, de Cassien : les évêques des grands sièges étaient pâles comme Flavien, douteux comme Anatolios, scandaleux comme Dioscore. Sur le siège de Rome seul de tous les grands sièges, la religion maintenait sa sainteté, a pu dire Milman.

On ne diminue pas saint Léon en confessant que sa culture n'est pas comparable à celle de saint Ambroise, ou de saint Augustin. Il professe un dédain non dissimulé pour la philosophie de ce monde, *institutæ ab hominibus versutiæ disputandi. Epist.*, CLXIV, 2. On ne trouve dans ce qu'il écrit aucune trace de lectures classiques; il ne sait pas le grec (à Rome personne ne le sait plus, *Epist.*, CXIII, 4); on ne voit pas à quels auteurs ecclésiastiques il puise, saint Augustin peut-être excepté. Il veut que, dépouillée de tout artifice, la doctrine se présente dans la lumière de la vérité, sans chercher à plaire aux oreilles, quand il doit suffire à la vraie foi de savoir qui parle. Léon est avant tout pour l'autorité, pour la discipline doctrinale, pour ce qui est acquis et doit être incontestable : que les *Præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei* soient ou ne soient pas de lui, elles répondent à son tour d'esprit, qui est représentatif de l'esprit ecclésiastique romain et qu'exprime si bien la maxime chère à saint Léon : *Vetustatis norma servetur.*

Léon est aussi peu improvisateur dans ses sermons que dans ses lettres. Ses sermons ne sont pas sténographiés par des *notarii*, mais bien vraiment écrits par lui, soit avant qu'il les prononce, soit après qu'il les a prononcés. Tout est de lui, mais peu d'orateurs ont moins que lui le scrupule de se répéter, et aussi de se contenter de vérités élémentaires ou de lieux communs. Il ne prend pas un livre de l'Écriture à commenter, il n'est pas exégète : ses sermons sont des sermons s'insérant dans le cycle liturgique. Leur beauté tient à leur ton : avec Léon tout se revêt de dignité, de solennité, et de cette emphase romaine si sensible dans les textes de la liturgie. La phrase de Léon obéit à un *cursus* : elle ne s'achève guère sans antithèses, sans assonances même. Exemple pris au hasard : *Quem magi infantem | venerati sunt in cunabulis | nos omnipotentem | adoremus in cælis. Serm.*, XXXII, 4. Çà et là, une recherche verbale qui frise le jeu de mots : *Fenus pecuniæ funus est animæ. Serm.*, XVII, 3. Sur le démon : *Malitia nocendi avida, dum irruit, ruit, dum capit, capta est. Serm.*, LX, 3. Voyez T. Steeger, *Die Klauseltechnik Leos d. G. in seinen Sermonen*, Hassfurt, 1908. Saint Léon est de son temps par ces élégances de décadence. Il ne leur sacrifie cependant rien de la lucidité éclatante de sa pensée : il ne parle que pour persuader des vérités doctrinales ou pastorales.

Le don le plus naturel de saint Léon est d'être un moraliste. Voir dans le *Sermo* XXXVII, 3, le morceau sur l'enfance que le christianisme requiert et que le Christ aime : *Amat Christus infantiam, humilitatis magistram, innocentiæ regulam, mansuetudinis formam. Amat Christus infantiam, ad quam majorum dirigit mores, ad quam senum reducit ætates, et eos ad suum inclinat exemplum quod ad regnum sublimat æternum.* Noter les assonances de cette prose. Et voir tout le développement, *ibid.*, 4. Cf. *Serm.*, IX, 3, le morceau sur les pauvres honteux; dans le *Sermo* XLI, 1, sur l'examen de conscience; dans le *Sermo* XLV, 2, sur la charité et la foi, *efficacissimus geminarum alarum volatus, quo ad promerendum et videndum Deum puritas mentis attollitur.* Cf. *Serm.*, LV, 5. On goûtera le moraliste dans les sermons sur l'aumône, *Serm.*, VI-VIII, sur le carême, XXXIX-L, sur le démon, infatigable ennemi du salut des fidèles, IX, 1-2; XXXIX, 3-4; XL, 2-3; XLI, 2; XLII, 3; XLVIII, 2; XLIX, 3; LVII, 5; LXVIII, 4; LXXIV, 5; sur la discorde qui dans l'homme met aux prises les sens et la tentation, XC, 1. On le goûtera pareillement dans des développements de scènes de la passion, comme le morceau sur Judas, dans le *Sermo* LVIII, 3, ou sur Pilate, LIX, 2, ou sur le reniement de saint Pierre, LX, 4.

Moraliste, nous avons vu saint Léon apporter dans la solution des cas de conscience qui lui sont posés, une justesse de décision, qui est vraiment d'un maître de la morale catholique, d'un initiateur. Là est sans doute une de ses incontestables supériorités. Les canons sont les canons, mais saint Léon ne se réclame pas seulement de la lettre des canons; il en scrute l'esprit, il en fait valoir la raison d'être, en homme d'ordre et de raison qu'il est. Voir comme exemple sa belle lettre aux évêques de Mauritanie, *Epist.*, XII, 5, où il veut que l'on proportionne la peine au délit, au coupable, aux circonstances : *Cogimur secundum Sedis apostolicæ pietatem ita nostram temperare sententiam, ut trutinato pondere delictorum, quorum utique non una mensura est, quædam credamus utcumque toleranda, quædam vero penitus amputanda.* Voir aussi sa lettre aux métropolitains d'Illyricum, où il rappelle qu'un évêque ne doit pas enlever un clerc à un autre évêque sans l'acquiescement de ce dernier, *quoniam hoc et canonum definivit auctoritas et ipsa servandæ unitatis ratio docet, ne omnis ordo ecclesiaticus per hanc licentiam efficiatur instabilis. Epist.*, XIII, 4. Autorité et raison. Voir mieux encore, lettre à Rusticus de Narbonne, *Epist.*, CLXVII. Sur le prêt à intérêt : *Fugienda prorsus est iniquitas fenoris, et lucrum quod omni caret humanitate vitandum est. Serm.*, XVII, 3. L'humanité invoquée comme règle de morale.

Un trait encore du caractère de saint Léon, sa dignité, la souveraine conscience qu'il a de son rôle d'évêque de Rome, et de successeur de saint Pierre, mais cette

dignité conçue comme un devoir envers l'Église et comme un service. Chez aucun autre évêque de son temps l'on ne trouve une dignité pareille, et je crois bien qu'elle achève la personnalité de saint Léon. Cette dignité ne se détend jamais : saint Léon n'a rien de la bonhomie de saint Grégoire. Mais sa raison lui dicte les sentiments auxquels sa foi l'invite, la commisération, le pardon, l'humilité. Il ne faut pas que les évêques, qui ont pouvoir sur leurs collègues, comme l'évêque de Thessalonique sur ceux de l'Illyricum, usent avec indiscrétion de leur autorité : *Dum dominari magis quam consulere subditis placet, honor inflat superbiam, et quod provisum est ad concordiam tendit ad noxam : quod ut necesse habeamus ita dicere, non de parvo animi dolore procedit. Epist.*, XIV, 1. Parole d'or, et singulièrement honorable.

2° *La doctrine de saint Léon.* — Il ne faut pas demander à saint Léon de considérations de philosophie. Il sait par la foi que l'homme a été créé à l'image de Dieu, image qui s'est brouillée en Adam et reformée dans le Christ. Si nous sommes le temple de Dieu, si l'Esprit de Dieu habite en nous, *plus est quod fidelis quisque in suo habet animo, quam quod miratur in cælo. Serm.*, XXVII, 6. Cependant le ciel, la terre, la mer, manifestent la bonté et la toute-puissance de leur auteur, et exigent de la créature intelligente une juste action de grâces. *Serm.*, XLIV, 1. C'est à peu près toute la théodicée de saint Léon. Quant aux termes de nature, d'essence, de personne, dont il se sert constamment, pour défendre la foi contre Eutychès, il ne s'arrête, ni à les définir, ni à les approfondir.

La démonstration évangélique est à peine plus heureuse avec lui. On relève quelques traits sur les prophéties qui donnent tout leur sens aux faits : *Ad fidem deducimur... evangelica historia confirmati,... accedentibus ad eruditionem nostram propheticis instrumentis, ut nullo modo habeamus ambiguum quod tantis oraculis scimus esse prædictum.* Léon cite en exemple la prophétie d'Isaïe : *Ecce virgo in utero accipiet. Serm.*, XXIV, 1. Rapprocher *Serm.*, LI, 4; LIV, 1; LXVI, 2; LXVII, 1-2; LXIX, 2; LXX, 2. Il aime mieux dire que les faits parlent d'eux-mêmes : *Cum indubitabilem obtineat auctoritatem sacra narratio, annitendum nobis est, auxiliante Domino, ut perspicuum habeat intelligentia quod notum fecit historia. Serm.*, LII, 1. Et dans ces faits, les miracles, comme ceux qui accompagnent la mort du Sauveur, et sa résurrection : *Serm.*, LIII, 2; LVII, 4; LX, 1; LXI, 5; LXXI, 3. Le témoignage des apôtres, témoignant de ce qu'ils ont vu, est le fondement de notre certitude historique : *In illis et nos eruditi sumus, et quod viderunt vidimus, et quod didicerunt didicimus, et quod contrectaverunt palpavimus. Serm.*, LXIV, 1. Rapprocher, LXXIII, 1.

Le *Sermo* LXIII, 6, développe cette vue intéressante que le dessein divin pour la réconciliation du monde, *non in historia tantum præteritarum actionum novimus, sed etiam in præsentium operum virtute sentimus.* Car c'est le Fils de Dieu qui par l'Esprit Saint féconde son Église sans tache, et par l'enfantement du baptême donne le jour à une innombrable multitude de fils de Dieu. C'est lui qui, ne rejetant aucun peuple, assemble de toutes les nations qui sont sous le ciel un troupeau unique de saintes brebis, et qui, chaque jour, accomplit la parole : J'ai d'autres brebis, qui ne sont pas de ce bercail et qu'il faut que j'amène. Autant dire que le spectacle que donne l'Église par la bonne vie de ses fidèles fait comprendre son auteur. Rendons grâces à la miséricorde de Dieu *qui innumeris charismatum donis ita universæ Ecclesiæ corpus exornat, ut per multos unius hominis radios idem ubique splendor appareat, nec possit nisi gloria esse Christi cujuslibet meritum christiani. Ibid.*, 7.

L'Église a été inaugurée, dans le monde par les apôtres, qui lui ont donné ses institutions. *Serm.*, LXXXI, 1. Par ailleurs, l'ecclésiologie de saint Léon se ramène à quelques données élémentaires. L'Église est le corps du Christ : *Serm.*, XXV, 5; XLVI, 3; LXXXII, 7. L'Église est sanctifiée par le Saint-Esprit, *Serm.*, LXXV, 5; et hors de l'Église, ni Esprit-Saint, *Serm.*, LXXVI, 7 et 8, ni sainteté, *Serm.*, LXXIX 2 et 4. Il y a entre les membres de l'Église un *consortium gratiæ*, qui fait qu'ils sont nôtres, tandis que les hommes qui sont hors de l'Église nous sont des étrangers, *alieni*, et nous n'avons en commun avec eux que la nature humaine, *communio naturæ. Serm.*, LXXXIX, 5.

L'unité de l'Église a pour condition l'unité de foi. Quiconque donc s'éloigne« de la prédication des saints Pères », c'est-à-dire des conciles, « et de l'autorité de l'immuable symbole », ou reste attaché à Nestorius et à Eutychès, qui ont été condamnés par l'Église universelle, se retranche lui-même du corps de l'unité chrétienne : *Ipse se a corpore christianæ unitatis abscindet. Epist.*, CII, 2. Il appartient à l'autorité de retrancher réellement quelqu'un du corps de l'Église, Eutychès, par exemple, qui *a catholicæ soliditatis compage resectus est. Ibid.*, 3. Dioscore a été condamné avec lui. *Ibid.* 4.

La *fides catholica* anathématise les hérétiques. *Serm.*, XXIV, 5. Si quelqu'un vous enseigne autre chose que ce que vous avez appris, qu'il soit anathème. Ne préférez pas des fables impies à la très lucide vérité, *et quidquid contra regulam catholici et apostolici symboli aut legere, aut audire contigerit, id omnino mortiferum et diabolicum judicate. Ibid.*, 6. La *catholica fides* est *una, vera, singularis*, la foi *cui nihil addi nec minui potest. Epist.*, CXXIV, 1. De même, CLXV, 2. La *fides catholica* a eu raison des erreurs christologiques anciennes par une intelligence authentique de l'Écriture : *Catholica fides, cujus Deus et magister est et auxiliator, obtrivit (hæreses), exhortante et instruente nos Spiritu sancto per legis testificationem, per vaticinia prophetarum, et per evangelicam tubam apostolicamque doctrinam. Serm.*, XXX, 3. La *fides catholica* peut ainsi tirer profit des attaques des hérétiques, *cum catholica fides, quæ nulla sui est parte mutabilis, per ipsas adversantium exercitationes et validior semper efficiatur et clarior, operante hoc gratia Dei, ut si qui forte ad hæc subtilia inimici jacula declinanda minus erant instructi minusque solliciti, perceptis veritatis armis, fierent contra impia mendacia fortiores. Epist.*, CII, 1. Rapprocher CIV, 1; CXX, 1.

L'Écriture sainte est un trésor où saint Léon puise les textes qui reviennent à son enseignement. Ne cherchons pas chez saint Léon autre chose que des *testimonia* pris à l'Écriture. Ses auditeurs ne doutent pas de l'autorité de l'Écriture : *Nec parum æstimandi sunt profecisse qui de iis quæ audiere non dubitant, ut etiamsi nondum liquide aliquot valeant Scripturarum capere sacramentum, firmissime tamen credant in divinis libris nullum esse mendacium. Serm.*, LXVI, 1. Saint Léon n'est pas un exégète. Il n'en croit pas moins à la « plénitude d'intelligence promise à la foi sincère », il exhorte ses auditeurs, à mériter d'être instruits par le Saint-Esprit. *Serm.*, LXIV, 1.

Dans la critique qu'il fait du priscillianisme à Turribius d'Astorga, *Epist.*, XV, 15, on remarquera la répudiation que fait saint Léon des *apocrypha* de la secte. Ces *apocryphæ scripturæ* doivent être jetées au feu, quand même telles ou telles se présenteraient avec quelque apparence de piété. Ne pas tolérer les Bibles corrompues par Priscillien.

Le symbole baptismal est le formulaire élémentaire le plus autorisé de la foi catholique. Saint Léon écrit à Pulchérie que le symbole suffit à décapiter toutes les opinions des hérétiques et que si Eutychès avait voulu s'y tenir, il n'aurait pas dévié de la foi nicéenne : *Si qui-*

dem ipsa catholici symboli brevis et perfecta confessio, quæ duodecim apostolorum totidem est signata sententiis... Epist., XXXI, 4. On peut voir dans ce texte une allusion à la croyance que le symbole est l'œuvre collective des apôtres, croyance attestée déjà par Cassien, *De incarn. Domini*, VI, 3, et que donc saint Léon a pu partager. Il se réfère maintes fois au Symbole. Les manichéens sont haïssables parce qu'ils ruinent toute la vérité du Symbole. *Serm.*, XXXIV, 4. Nous avons cité *Serm.*, XLVI, 3 : saint Léon donne là un résumé du symbole baptismal romain. Cf. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., 1897, p. 27. Nous avons vu la lettre à Flavien réfuter Eutychès, avant tout, par l'autorité du Symbole. Saint Léon rappelle cet argument dans son *Sermo* LXII, 2 : *Hac fidei regula, quam in ipso exordio Symboli per auctoritatem apostolicæ institutionis accepimus...* Il déteste les monophysites, *quia ab Evangelio dissentiunt et Symbolo contradicunt. Serm.*, LXXII, 7. Il les dénonce comme les ennemis de la foi catholique, comme les ennemis de l'Église, comme les négateurs de l'incarnation, *et instituto a sanctis apostolis Symbolo repugnantes. Serm.*, XCVI, 1. Rapprocher *Epist.*, XLV, 2; LIX, 2; CII, 2; CXXIII, 2.

Mais saint Léon n'a pas le goût de scruter les mystères de la foi. Dieu a promis la rédemption, inutile de discuter les difficultés qu'on peut faire sur cet article. *Non obstrepant ineptarum calumniæ quæstionum nec effectus divini operis ratiocinatio humana discutiat. Serm.*, XXVI, 2. La rédemption de l'humanité par Dieu est un effet de sa miséricorde. *Serm.*, XXVII, 3. Notre impuissance à pénétrer le mystère de notre salut, nous est un bien. *Cum salutis nostræ altitudinem non valemus explicare, sentiamus nobis bonum esse quod vincimur. Serm.*, XXIX, 1. Repoussons les arguments haïssables à Dieu de la sagesse du monde, qui n'a conduit personne à la connaissance de la vérité. *Serm.*, XLVII, 3. Voir encore sur l'impuissance de la raison à expliquer les mystères de la foi, *Serm.*, LVIII, 1. Saint Léon dit ailleurs : *Fugite mundanæ argumenta doctrinæ et viperea hæreticorum vitate colloquia. Serm.*, LXIX, 5. Il représente à l'empereur Léon que la sagesse chrétienne doit se prémunir contre la *mundana sapientia*, et que c'est la politique même de Jésus-Christ qui, ayant à appeler à l'illumination de la foi toutes les nations, n'a pas fait appel à des philosophes ou à des orateurs, mais à d'humbles pêcheurs, pour se faire connaître par eux, *ne doctrina cælestis, quæ erat plena virtutum, auxilio videretur indigere verborum. Epist.*, CLXIV, 2.

Des fidéistes auraient beau jeu à exploiter de pareils textes de saint Léon, mais ils se méprendraient sur sa pensée, qui n'a en vue que de s'accommoder aux besoins d'un auditoire populaire, et qui répugne pour soi-même à la spéculation ou à l'exégèse.

Sur la Trinité rien que d'élémentaire et de catéchistique. *Serm.*, XXIII, 2; XXV, 3; XXX, 6; LI, 6; LXIV, 2; LXXII, 5; LXXV, 3-4; LXXVI, 2-3; LXXVII, 6. Distinction des missions comme des personnes, *Serm.*, LXXVII, 1-3. Noter dans *Epist.*, XV, 1, à Turribius d'Astorga : (*Spiritus*) *qui de utroque processit.*

Prendre garde de se représenter Dieu dans l'espace, dans le temps, dans le fini. *Procul ab animo formas visibilium rerum et ætates temporalium naturarum, procul corpora locorum et loca corporum repellamus. Discedat a corde quod spatio extenditur, quod fine concluditur, et quidquid nec semper ubique et totum est...* Tout le développement est remarquable. *Serm.*, LXXVII, 4.

La création n'est pas un article sur lequel s'arrête saint Léon. Voir *Serm.*, XXII, 6, une mention de la création *ex nihilo*. Théologien occidental, il est plus attiré par la sotériologie que par la cosmologie, et il préfère contempler le dessein de Dieu s'appliquant à se réconcilier l'humanité déchue. *Serm.*, LXIV, 2; *Epist.*, LIX, 4.

Sur la chute et le péché, *Serm.*, XXIII, 2 : *Illa quæ deceptor invexit et homo deceptus admisit nullum habuerunt in Salvatore vestigium, nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum : assumpsit formam servi sine sorde peccati.* Il y a donc en chaque enfant qui naît la tache du péché d'Adam, la damnation encourue par Adam : *Adam præcepta Dei neglegens peccati induxit damnationem... diabolo obtemperans usque ad prævaricationem meruit ut in ipso omnes morerentur... Cupidus honoris angelici, naturæ suæ perdidit dignitatem. Serm.*, XXV, 5. Voir encore *Serm.*, XXX, 6. La prévarication d'Adam entraîne la ruine universelle, comme l'enseigne saint Paul, Rom., V, 12, nul ne peut échapper à l'horrible domination du diable, nul ne peut s'évader des liens de la dure captivité, et il n'y aurait pour personne de réconciliation dans le pardon ou de retour à la vie, si le Fils de Dieu n'avait daigné être Fils de l'homme et venir chercher ce qui avait péri. *Serm.*, LII, 1.

Sitôt que l'humanité a été déchue par la malignité du diable, Dieu a préparé la réparation et annoncé le remède : *Remedia inter ipsa mundi primordia præsignavit.* Dieu, en effet, annonce au serpent que la femme écrasera sa tête, que le Christ viendra dans la chair, *Deum hominemque significans.* Dieu achèvera son œuvre par un mystère plus caché. *Serm.*, XXII, 1. Cf. *Serm.*, LXIV, 2 : *Venit e cælo medicus singularis, multis sæpe significationibus nuntiatus et prophetica diu pollicitatione promissus.* Notre salut d'ailleurs sera l'œuvre d'une bonté toute gratuite de Dieu : *Causa reparationis nostræ non est nisi misericordia Dei. Serm.*, XII, 1. *Miserendi nostri causam Deus nisi in sua bonitate non habuit, et mirabilior est secunda hominum generatio quam prima conditio. Serm.*, LXVI, 1.

Le fils de Marie est né sans péché, du fait de la conception virginale. Il est homme, mais il échappe à la contagion du péché originel, il naît *sine contagione antiquæ prævaricationis.* Saint Léon ajoute qu'il est le seul qui ait eu ce privilège d'exception. *Solus enim beatæ Virginis natus est filius absque delicto, non extraneus ab hominum genere, sed alienus a crimine (in quo illius ad imaginem et similitudinem Dei conditi et perfecta esset innocentia et vera natura), cum de Adæ propagine unus existeret in quo diabolus quod suum diceret non haberet. Serm.*, LXIV, 2. Rapprocher *Serm.*, LXVI, 1. *Epist.*, LIX, 4. Cette doctrine est loin d'être particulière à saint Léon. Que le Christ naisse sans péché originel du fait de la conception virginale, et qu'il soit le seul dans l'humanité, c'est une thèse de saint Ambroise et de saint Augustin. Voir art. IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 889-890, où le sentiment de saint Léon est passé sous silence, mais où l'on trouvera la discussion de la difficulté.

Quand les temps sont accomplis, Jésus-Christ vient au monde, *de cælesti sede descendens et a paterna gloria non recedens.* Conçu par une vierge, il naît d'une vierge, *sine paternæ carnis concupiscentia, sine maternæ integritatis injuria.* Dieu a voulu la conception virginale, l'enfantement virginal, la perpétuelle virginité de Marie. *Serm.*, XXII, 2. De cette conception virginale, il suit que le Seigneur tient de sa mère la nature humaine, non le péché. *Ibid.*, 3. La terre de la chair humaine, qui avait été maudite dans le premier prévaricateur, donne par Marie pour la première fois un fruit béni, *germen edidit benedictum et a vitio suæ stirpis alienum. Serm.*, XXIV, 3. Saint Léon revient avec dévotion sur le sujet de la virginité de Marie : *Serm.*, XXIII, 1; XXIV, 5; XXX, 4; *Epist.*, XXXV, 3. Autant sur la maternité divine : *Serm.*, XXVI, 1; XXVII, 2; XXVIII, 5; XXXV, 1; XXXVII, 1; LXII, 2; *Epist.*, LIX, 5; CXXIV, 9. Il est à remarquer que jamais il ne se sert de l'expres-

sion *mater Dei* ou *deipara* ou toute autre adéquate au Θεοτόκος des Grecs. Une fois seulement il écrit : *(Nestorius) beatam Virginem Mariam non Dei, sed hominis tantummodo credidit genitricem. Epist.*, CLXV, 2.

Un point de doctrine auquel saint Léon revient à plusieurs reprises est que le dessein de Dieu, l'incarnation, le sacrifice rédempteur, sont autant de choses qui ont échappé à la vigilance du diable : *Hostem generis humani latebat consilium misericordiæ Dei. Serm.*, LXIX, 4. Rapprocher LX, 3, et LXII, 3. Sur ce point, où saint Léon dépend de saint Augustin, voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 359-360.

Avec la christologie et la sotériologie l'importance s'affirme de l'enseignement de saint Léon.

La lettre à Flavien est l'exposé le plus didactique de la doctrine christologique de saint Léon. Mais on retrouve cette doctrine dans ses sermons. L'enfantement miraculeux de la Vierge *vere humanam vereque divinam unam edidit prole personam, quia non ita proprietates suas tenuit utraque substantia, ut personarum in eis possit esse discretio*, lisons-nous dans un sermon de Noël, *Serm.*, XXIII, 1. Formules qui n'ont pas encore la précision de celles de la lettre à Flavien. Saint Léon pense là à Nestorius et entend que les deux natures soient unies *ita ut naturæ alteri altera misceretur. Ibid.* Il revient à cette même vue, *Serm.*, LIV, 1 : *Suscepit totum hominem Deus, et ita se illi atque illum sibi... conseruit, ut utraque alteri natura inesset, et neutra in alteram a sua proprietate transiret.* Voir des expressions plus définitives dans *Serm.*, XXI, 2; XXV, 3; XXVII, 1-2; XXVIII, 1-6 (et là même, 4-5, intéressante revue des erreurs christologiques antérieures à Nestorius et Eutychès); XLVI, 1; XLVII, 2; LIII, 1; LXII, 1; LXIV, 4; LXV, 1; LXVIII, 1; LXIX, 3; LXXII, 2; XCI, 2; XCVI, 2. Rapprocher *Epist.*, XV, 3; XXXI, 2-3; XXXV, 1-3; LIX, 3-5; CXXIV, 2-7; CLXV.

Dans le *Sermo* XXX, 6, saint Léon explique que le fils est ὁμοούσιος *Patri Deus, id est unius substantiæ, idem homo et secundum carnem matri consubstantialis.* Il fallait qu'il fût Homme-Dieu, *quia non nisi utroque salvamur.* Même thème, *Serm.*, LVI, 1. Voir encore *Epist.*, XXXV, 1 : *Redemptionis nostræ sacramenta vacuantur, si Christus veram veri hominis totamque naturam suscepisse non creditur.* La christologie diphysite est postulée par la sotériologie. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, 1905, p. 266.

Le Christ est incarné pour éclairer notre ignorance. L'humanité ne pouvait être réparée par la *doctrina legalis* de Moïse, ni par les exhortations des prophètes : il y fallait la *veritas redemptionis* et que l'humanité corrompue au commencement renaisse par un nouveau commencement. Il fallait que fût offerte à Dieu une victime de réconciliation qui fût de notre humanité sans participer à notre contamination, et tel fut le dessein de Dieu de détruire le péché du monde dans la naissance et la passion de Jésus-Christ. *Serm.*, XXIII, 3.

La condamnation d'Adam passe en nous avec le péché : notre nature, *lethali vulnere tabefacta*, ne saurait trouver un remède à sa blessure, *quia conditionem suam suis viribus mutare non posset. Serm.*, XXIV, 2. Le Christ ne contracte pas le péché, parce que virginale est la conception de Marie, Dieu ayant voulu que *humani seminis cessante contagio, novo homini et puritas inesset et veritas*, une véritable nature humaine, mais pure. *Ibid.*, 3. Saint Léon emploie ailleurs la même image : *...terreni seminis contagia, Serm.*, XXV, 4; *carnalis generationis abolenda contagia, Serm.*, XXVII, 2. Rapprocher *Serm.*, XC, 1 : *Vitium in posteros generandi lege transfusum...* Il dit encore : *Solus inter filios hominum dominus Jesus innocens natus est, quia solus sine carnalis concupiscentiæ pollutione conceptus. Serm.*, XXV, 5. La naissance du Christ est appelée *origo sine semine criminis. Serm.*, XXVII, 2. Nous avons affaire ici à une doctrine que saint Léon doit tenir de saint Augustin, qui explique la transmission du péché originel par la concupiscence inhérente à la génération. Voir art. AUGUSTIN, t. I, col. 2396.

La rédemption est le fruit du sacrifice : *Crux Christi sacramentum veri et prænuntiati habet altaris, ubi per hostiam salutarem naturæ humanæ celebraretur oblatio.* Le Christ offre la victime qui sauve en offrant son humanité sur l'autel qui a été prophétisé, la croix. Là, le sang de l'agneau immaculé abolit l'antique prévarication. *Serm.*, LV, 3. Saint Léon revient au même thème dans le *Serm.*, LIX, 5 : *Crucifixus est ut, veterum victimarum cessante mysterio, nova hostia novo imponeretur altari, et crux Christi non templi esset ara, sed mundi.* Rapprocher *Serm.*, V, 3; LXIV, 3; *Epist.*, CXXIV, 4; Cf. Rivière, *op. cit.*, p. 267-268; sur la défaite du démon dans la rédemption, *ibid.*, p. 408-412.

La rédemption a profité aux justes qui ont vécu avant la venue de Jésus-Christ. Que l'on ne nous demande donc pas pourquoi la naissance du Sauveur s'est fait attendre tant de siècles et ne s'est produite que *in ultima mundi ætate.* En fait, *sacramentum salutis humanæ nulla unquam antiquitate cessavit... Gratia enim Dei, qua semper est universitas justificata sanctorum, aucta est Christo nascente, non cœpta*, si bien que *non minus adepti sint qui illud credidere promissum, quam qui suscepere donatum. Serm.*, XXIII, 4. Même pensée, *Serm.*, XXX, 7; LII, 1; LXIII, 2; LXVI, 1.

Nous avons vu, dans la lettre à l'évêque d'Aquilée, qui est sa plus ancienne lettre, *Epist.*, I, saint Léon s'élever avec force contre ce qui reste de pélagiens. Il veut que ces clercs hypocrites soient sommés de condamner les auteurs de leur erreur *et quidquid in doctrina eorum universalis Ecclesia exhorruit*, et qu'ils embrassent *omnia decreta synodalia quæ ad excisionem hujus hæreseos apostolicæ Sedis confirmavit auctoritas.* Ces mots pourraient s'appliquer au *syllabus* des autorités sur la grâce de Dieu émanées des anciens évêques du Siège apostolique, que nous avons vu annexé à la lettre du pape Célestin à Vénérius et à ses collègues gallo-romains, et qui représente bien l'attitude de Rome dans les controverses sur la grâce, depuis le pape Célestin. On suit saint Augustin, mais on insiste sur la liberté humaine; quant aux problèmes de la prédestination et de la prépotence de la grâce, on se réserve; on répudie toute indulgence envers Pélage, Célestius et leurs disciples.

Par ailleurs, le moraliste qu'est saint Léon parle le langage de la morale de l'effort et de la liberté, comme si le fidèle n'avait pour sa vertu à compter que sur soi. Votre travail, par lequel vous résistez aux désirs charnels, est agréable au regard de Dieu et précieux. *Serm.*, IV, 4. Pour autant que chacun soit justifié, chacun tant qu'il est dans cette vie, a de quoi pouvoir être meilleur : *Qui non proficit deficit, et qui nihil acquirit nonnihil perdit. Currendum ergo nobis est fidei gressibus, misericordiæ operibus, amore justitiæ... Serm.*, LIX, 8. Aucun croyant ne peut s'exempter de la discipline chrétienne. Nous sommes dispensés de l'âpreté de la loi, *voluntariæ tamen observantiæ crevit utilitas.* Plus de circoncision, plus de sacrifices, plus de sabbat. Mais les préceptes moraux de l'Ancien Testament susbistent : *In præceptis moralibus nulla prioris testamenti decreta reprobata, sed evangelico magisterio multa sunt aucta ut perfectiora et lucidiora essent dantia salutem quam promittentia Salvatorem. Serm.* LXIII, 5. Autant, *Serm.*, XCII, 1. Pour remplir les préceptes de Dieu, il faut se défendre par la sanctification de la continence contre le feu de tous les vices : il faut que notre *redempta libertas*, en s'abstenant des choses permises, apprenne à s'interdire les choses défendues. *Serm.*, LXXXI, 1. L'esprit ne doit pas

oublier son *principatus* et consentir aux concupiscences de la chair. *Serm.*, III, 4. Dieu *neminem fraudat mercede meritorum. Serm.*, VIII.

Pareil langage semblerait laisser peu de jeu à la grâce actuelle. La voici, au contraire, décrite en termes augustiniens. Que l'homme reconnaisse la dignité de l'humanité, qu'il comprenne la similitude et la ressemblance de Dieu qu'il porte en lui, et que les misères qu'il tient du péché commun à tous ne le découragent pas de compter sur la miséricorde du Réparateur. Dieu l'a dit : Soyez saints parce que je suis saint, c'est-à-dire, *Me eligite, et ab iis quæ mihi displicent abstinete. Facite quod amo, amate quod facio. Et cum videtur esse difficile quod jubeo, ad jubentem accurite, ut unde datur præceptum præstetur auxilium : non negabo opem qui tribui voluntatem... Nemo quæ mea sunt inefficaciter concupiscit : qui enim ad me tendit ex mei participatione me quærit. Serm.*, XCIV, 2. Si nous sommes d'accord avec Dieu, si nous voulons ce qu'il veut, si nous détestons ce qu'il déteste, *ipse jam pro nobis omnia bella conficiet, ipse qui dedit velle donabit et posse, ut simus cooperatores operum ejus. Serm.*, XXVI, 4. Le Seigneur a dit à ses disciples que sans lui ils ne peuvent rien faire : il suit de là que l'homme qui fait le bien tient de Dieu le commencement du vouloir et l'achèvement du faire, *ex Deo habere et effectum operis et initium voluntatis. Serm.*, XXXVIII, 3. Tout le morceau est remarquable. Rapprocher *Serm.*, XII, 1 : *Dat (misericordia Dei) unde ipsi quoque quod operatur operemur, accendens scilicet mentium nostrarum lucernas et igne nos suæ caritatis inflammans.* Et encore, *Serm.* III, 1 : *Non de nobis, sed de illo præsumimus qui operatur in nobis.* Dans le *Serm.*, LXXIX, 2, voir le commentaire du texte Rom., XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide peccatum est.*

L'homme intérieur a beau être régénéré dans le Christ, *in Christo regeneratus*, et arraché aux liens de la captivité, il demeure aux prises avec les révoltes de la chair, et tandis qu'il contient sa concupiscence il en connaît les révoltes. *Serm.*, XC, 1. Notre nature changeante et mortelle, par suite du péché originel, renaît dans le saint baptême, mais reste encline au mal : elle serait corrompue par le désir charnel, si elle n'était fortifiée par un secours spirituel, *quia sicut illi nunquam deest unde corruat, ita semper præsto est unde subsistat. Serm.*, XVIII, 1. Le temple que nous sommes ne peut être ni commencé ni achevé sans son auteur. *Serm.*, XLVIII, 1.

On serait heureux de posséder dans le sacramentaire que nous a conservé un ms. du VIIe siècle de Vérone, et que l'on désigne communément sous le nom de *Sacramentaire léonien*, un sacramentaire romain contemporain de saint Léon et peut-être pour une part son œuvre. Plusieurs prières de ce sacramentaire, en particulier pour les jours de jeûne, ont avec les sermons de saint Léon des rencontres qui ne sont pas fortuites. Ces rencontres n'ont pas échappé aux Ballerini. Voir leur note sur *Serm.*, LXXXII, 3 *In natali apostolorum Petri et Pauli.* Il s'en faut que le sacramentaire dit léonien soit d'un seul jet, d'un seul auteur, d'un seul temps, et ces rencontres textuelles n'impliquent pas nécessairement la collaboration de saint Léon. La matière du sacramentaire léonien est sûrement romaine, sans que le recueil ait rien d'un livre officiel. Edm. Bishop, *Liturgica historica*, 1918, p. 40 et 56.

En étudiant les sermons de saint Léon, nous avons eu l'occasion de signaler sa dévotion aux saints apôtres Pierre et Paul, à saint Laurent. Il croit à la protection des saints et que Rome leur a dû sa délivrance au temps de l'invasion de Genséric. Les saints sont pour nous des modèles et des protections : *Horum divitias concupiscite et per bonam æmulationem ipsorum ambite suffragia. Serm.*, XXXV, 4. Dieu nous donne en eux un exemple et un secours, *in quibus nobis et præsidium constituit et exemplum. Serm.*, LXXXV, 4. Que l'on ne compare pas pour autant la mort des martyrs à celle du Sauveur : la mort des saints est précieuse au regard de Dieu, mais aucune ne saurait être rédemptrice : *Acceperunt justi, non dederunt coronas, et de fidelium fortitudine exempla nata sunt patientiæ, non dona justitiæ. Serm.*, LXIV, 3. Dans les saints, nous honorons Dieu, nous aimons Dieu : *In sanctis suis ipse honoratur, ipse diligitur. Serm.*, LXX, 5. On remarquera la sobriété de cette doctrine, qui est si différente de la bonhomie populaire du pape saint Grégoire.

Sur le baptême, nous trouvons des allusions aux rites qui le constituent dans le *Sermo*, XXIV, 6: Demeurez stables dans la foi que vous avez professée devant de nombreux témoins, *et in qua renati per aquam et spiritum sanctum accepistis chrisma salutis et signaculum vitæ æternæ.* Rapprocher *Epist.*, CXXIV, 8. On reconnaît la cérémonie de la *redditio symboli*, si bien décrite pour Rome même chez saint Augustin, *Conf.*, VIII, 5, puis le baptême proprement dit *per aquam*, enfin l'onction du saint chrême, faite par l'évêque, en forme de croix sur le front de chaque baptisé, des exorcismes et des instructions. *Epist.* XVI, 6. Il est parlé ailleurs de la renonciation au démon, *Serm.*, LVII, 5; LXIV, 6; LXVI, 3; de la *trina demersio*, LXX, 4; *Epist.*, XVI, 3. Le baptême solennel est administré à Pâques, à la Pentecôte aussi. *Serm.*, LXXVI, 1; *Epist.*, XVI, 3. En cas de péril de mort, on baptise en n'importe quel temps. *Epist.*, XVI, 5.

L'effet du baptême est de donner au baptisé l'innocence de l'homme avant la chute. *Omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu Sancto replente fontem, qui replevit et virginem, ut peccatum quod ibi vacuavit sacra conceptio, hic mystica tollat ablutio. Serm.*, XXIV, 3. Même thème, *Serm.*, XXV, 5, XXVI, 2. Parlant de la solennité de Pâques qui approche, où seront baptisés de l'un et de l'autre sexe des milliers de vieillards, des milliers de *juvenes*, des milliers de *pueri*, dans l'univers, saint Léon enseigne qu'à tous ces baptisés seront remis soit le péché originel, soit les péchés personnels. *Nec obesse cuiquam vel proprium vel originale peccatum, ubi justificatio non meritis retribuitur, sed sola gratiæ largitate donatur. Serm.*, XLIX, 3. Rapprocher *Epist.*, LIX, 4 : *In baptismate... contagio damnatæ vetustatis exuitur, ut efficiatur homo corpus Christi, quia et Christus corpus est hominis.*

Il n'est pas de péché ou d'erreur qui ne puisse se réparer en cette vie : *Dum in hoc corpore vivitur, nullius desperanda reparatio, sed omnium est optenda correctio. Serm.*, XXXIV, 5. Le pécheur qui perd le temps où il pourrait se repentir, ne peut compter sur le pardon : qu'il recourre donc, quand il est temps encore, à la miséricorde divine : *Dabit quod petitur, qui dedit unde peteretur. Serm.*, XXXVI, 4. Le carême est un temps de pénitence pour les chrétiens qui, sans avoir de fautes graves à expier, sont cependant toujours imparfaits et pécheurs : l'image de Dieu que nous devons être, est un miroir qu'il faut constamment nettoyer de la poussière terrestre qui le salit constamment. *Serm.*, XLIII, 3. Pareille exhortation, *Serm.*, XLIV, 1; XLV, 4; XLIX, 1 et 4.

L'aumône est un moyen d'effacer les péchés. *Serm.* XLIX, 6. Les larmes sont un baptême. *Serm.*, LX, 4. Cependant le carême est spécialement le temps de la pénitence prescrite aux pécheurs coupables de fautes mortelles et en instance de réconciliation *(Illa pars populi) quæ lethalium conscia peccatorum per reconciliationis auxilium festinat ad veniam. Serm.*,

XLV, 1. La solennité de Pâques verra leur réconciliation accomplie : *Lapsos quoque et insidiarum fraude deceptos, pœnitentiæ lacrimis ablui et portas misericordiæ, apostolica clave reserante, ad remedia reconciliationis admitti (diabolus videt). Serm.*, XLIX, 3. La pénitence désarme la justice de Dieu : *Ultiones criminum pœnitentiæ remediis relaxantur. Serm.*, XCII, 1.

Les préceptes qui imposent des jeûnes à toute l'Église, par exemple aux Quatre-Temps, font que ces jeûnes profitent à toute l'Église. *Serm.*, LXXXVIII, 2. La prière commune de l'Église est toute-puissante pour demander à Dieu la rémission des fautes de tous : *Plenissimo peccatorum obtinetur abolitio quando totius Ecclesiæ una est oratio et una confessio. Ibid.*, 3. Grand spectacle que celui du peuple du Christ appliqué tout entier aux mêmes devoirs. Semblablement *Serm.*, LXXXIX, 2. : *Tunc est efficacior sacratiorque devotio, quando in operibus pietatis totius Ecclesiæ unus animus et unus est sensus : publica enim præferenda sunt propriis.*

Le pardon de Dieu ne peut être obtenu que par la prière des évêques : *Indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri.* Ce pouvoir, en effet, a été donné par le Christ aux chefs de l'Église *(præpositis Ecclesiæ)* qui donnent à ceux qui confessent leurs fautes la pénitence à accomplir, *confitentibus actionem pœnitentiæ*, et quand ces pécheurs se sont purgés par une salutaire satisfaction, on les admet à la communion des sacrements par la porte de la réconciliation, le Saint-Esprit coopérant certainement au ministère des évêques. *Epist.*, CVIII, 2, à l'évêque de Fréjus. Les pénitents qui meurent avant d'avoir été réconciliés, Dieu les réserve à sa justice. *Ibid.*, 3. En cas de péril urgent, on doit accorder sans délai la réconciliation. *Ibid.*, 4. Le pécheur doit être instruit du danger qu'il court à remettre sa conversion à la dernière heure. *Ibid.*, 5. La rémission des péchés par les évêques s'exerce en vertu du pouvoir des clés. *Serm.*, V, 5. La lettre à Théodore de Fréjus est l'exposé le plus intégral que nous ayons de la discipline pénitentielle au Ve siècle : Léon en fixe la nature pour l'Occident, et il marque la discipline occidentale de sa puissante empreinte.

La participation à l'eucharistie est une communion au corps et au sang du Christ. Le Sauveur n'a pas repoussé Judas *a corporis et sanguinis sui communione. Serm.*, LIV, 3. A la dernière cène, *mystica cena*, le Sauveur révèle à ses apôtres quelle est la victime qui doit être offerte à Dieu : *Corporis et sanguinis sui ordinans sacramentum, docebat qualis Deo hostia deberet offerri. Serm.*, LVIII, 3. Il leur donne les *sacramenta* de sa passion et de sa mort. *Ibid.*, 4. Sur la croix, il offre son corps et son sang : *Carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum una corporis et sanguinis sui implet oblatio. Serm.*, LIX, 7. Voir *Serm.*, XCI, 3, un texte classique : *Sic sacræ mensæ communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis. Hoc enim ore sumitur quod fide creditur, et frustra ab illis amen respondetur a quibus contra id quod accipitur disputatur.* Allusion aux partisans de Nestorius et d'Eutychès qui disputent sur l'humanité du Sauveur. Pareil texte, *Epist.*, LIX, 2, à l'adresse des eutychiens : les *infantes* eux-mêmes ne se taisent pas de la *veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta.*

La communion alimente le fidèle et l'incorpore au Christ, *de ipso Domino inebriatur et pascitur. Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus. Serm.*, LXIII, 7. Même thème, dans *Epist.*, LIX, 2.

A aucun chrétien, on ne doit facilement refuser la communion : ce ne saurait être laissé à l'arbitraire d'un évêque irrité, mais il y faut un jugement, et un jugement qui ne frappe que le coupable. *Epist.*, X, 8.

La célébration de l'eucharistie est qualifiée par saint Léon de *sacrificii oblatio. Epist.*, IX, 2. Il dit *sacrificium offerre.* Il dit *missa. Ibid.*

Parlant de l'invasion de l'Église d'Alexandrie par Timothée Ælure et la faction responsable du meurtre de l'évêque légitime Protérios, saint Léon écrit : *Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria. Epist.*, CLVI, 5. Ces lignes et celles qui suivent sont un rappel du massacre de Protérios, assassiné le jeudi saint, 28 mars, dans le baptistère de l'église de Quirinos : Protérios offrait le saint sacrifice au cours duquel était consacré le saint chrême qui devait servir au baptême des catéchumènes dans la vigile pascale. Il ne fut évidemment pas possible d'administrer le baptême, faute de saint chrême, faute d'évêque, et *omnia se subtraxere mysteria* est une allusion à cette carence.

La *chrismatio* des baptisés leur confère un sacerdoce comme le signe de la croix qu'on leur impose leur confère une royauté, allusion à un texte bien connu de I Petr., II, 9. Saint Léon peut dire : *Omnes in Christo regeneratos crucis signum efficit reges, sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes. Serm.*, IV, 1. Il dira encore, après avoir rappelé que le temps est passé des figures, des ombres figuratives de l'ancienne Loi : *Nunc et ordo clarior levitarum, et dignitas amplior seniorum, et sacratior est unctio sacerdotum. Serm.*, LIX, 7. Rapprocher *Serm.*, LXVI, 2 : *Nobiscum est signaculum circumcisionis* (le baptême), *sanctificatio chrismatum* (la chrismation ou la confirmation), *consecratio sacerdotum* (l'ordination des évêques), *nobiscum puritas sacrificii, baptismi veritas, honor templi.* Mais on ferait fausse route à chercher ici une attestation de l'existence d'une chrismation dans l'ordination des évêques à Rome. On sait que le rite de l'onction, rite gallican, vient de Bretagne et n'est pas attesté avant le VIe siècle.

Léon distingue trois ordres hiérarchiques : l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat. On ne peut être promu à un ordre sans avoir passé par l'ordre précédent : *... Ne primum, aut secundum, aut tertium in Ecclesia gradum quisquam laicorum ... ascendat, priusquam ad hoc meritum per legitima augmenta perveniat. Epist.*, XII, 5, lettre aux évêques de Mauritanie.

L'ordination des diacres, des prêtres, des évêques, est précédée d'un jeûne : *His qui consecrandi sunt jejunis et a jejunantibus sacra benedictio conferatur.* L'ordination est célébrée le dimanche : on jeûne donc le samedi, mais on continue le jeûne jusqu'au matin du dimanche : *Mane ipso dominico die, continuato sabbati jejunio, celebratur. Epist.*, IX, 1. Saint Léon qualifie l'ordination de *tantæ benedictionis sacramentum. Ibid.* Ce sera donc le dimanche que se fera l'ordination, en tenant compte que le dimanche commence le samedi soir : *Nunquam benedictio nisi in die resurrectionis dominicæ, cui a vespera sabbati initium constat ascribi. Ibid.* Rapprocher *Epist.*, CXI, 2. Pour le dire en passant, on voit là comment peut s'expliquer l'usage de la *vigilia* liturgique : la nuit du samedi au dimanche fait partie du dimanche qui commence le soir du samedi. Saint Léon relève la dignité du dimanche, en faisant valoir que le monde a commencé à pareil jour, le Christ est ressuscité, les apôtres ont reçu leur mission, Matth., XXVII, 20, et aussi bien reçu le Saint-Esprit, Joa., XX, 22-23, *ut cælesti quadam regula insinuatum et traditum noverimus in illa die celebranda nobis esse mysteria sacerdotalium benedictionum, in qua collata sunt omnia dona gratiarum. Ibid.* Sur le dimanche,

seul jour autorisé pour les ordinations, voir encore la lettre aux évêques de Viennoise, *Epist.*, x, 6.

Qui voudra comprendre l'éminente dignité que saint Léon voit dans le sacerdoce n'aura qu'à relire sa lettre aux évêques de Campanie, Picénum, Toscane. *Epist.*, iv. On a dénoncé au pape que des évêques ont reçu dans le clergé des sujets qui n'avaient ni naissance, ni dignité de mœurs, et qui étaient de condition servile : l'on a été jusqu'à les porter à l'épiscopat, *tamquam servilis vilitas hunc honorem capiat.* Saint Léon s'élève contre cet abus : *Sacrum ministerium talis consortii vilitate polluitur*, écrit-il sévèrement. On ne peut recevoir des esclaves dans le clergé sans porter atteinte aux droits que leurs maîtres ont sur eux, à moins que leurs maîtres eux-mêmes n'y renoncent. En toute hypothèse, le ministère sacré doit être indépendant : *Debet enim esse immunis ab aliis qui divinæ militiæ fuerit aggregandus, ut a castris dominicis quibus nomen ejus ascribitur nullis necessitatis vinculis abstrahatur.* Ces décisions semblent manquer d'humilité, mais combien elles ont été favorables au recrutement de l'épiscopat d'Occident, et à son prestige !

Les diacres sont attachés au *ministerium sacramentorum* et à l'administration de l'*ecclesiastica substantia. Serm.*, lxxxv, 2. Le premier des diacres est archidiacre : il est préposé aux *ecclesiastica negotia*, dira saint Léon de l'archidiacre de Constantinople. *Serm.*, cxii, 1.

Le sous-diaconat est qualifié par saint Léon de quatrième ordre. Le pape veut que les sous-diacres soient astreints à la continence, aussi bien que les diacres, les prêtres, les évêques. Donc aux sous-diacres le *connubium carnale* est interdit : s'ils ont une femme, ils feront comme s'ils n'en avaient pas, I Cor., vii, 29,et s'ils ne sont pas mariés, *permaneant singulares*, qu'ils restent célibataires. Et saint Léon ajoute : *Quod si in hoc ordine, qui quartus a capite est, dignum est custodiri, quanto magis in primo, aut secundo, vel tertio servandum est? Epist.*, xiv, 4, à l'évêque de Thessalonique.

Sur les fins dernières voir *Serm.*, ix, 2, et encore *Serm.*, xxxv, 4 : *Non ita delinquentes peccata delectent, ut illos in suis actibus vitæ hujus finis inveniat : quoniam in inferno nulla est correctio, nec datur remedium satisfactionis ubi jam non superest actio voluntatis.*

3° *La politique de saint Léon.* — Nous l'avons étudiée au fur et à mesure des relations de saint Léon avec les diverses régions de l'Occident et avec l'Orient. Bonwetsch a pu dire : « La caractéristique de Léon est en ceci, que, théoriquement et pratiquement, il s'est appliqué à faire du siège de Pierre le fondement de l'Église. Non seulement, il a défendu le primat de l'évêque de Rome, comme déjà d'autres (papes) avant lui, et encore plus énergiquement qu'eux, mais il a entendu être l'évêque universel. » Art. cit. p. 373. Comparer les pages de l'*Histoire de l'ancienne Église*, 1913, du russe V. Bolotov, traduites par M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. ii, 1921, p. 138-140; et celles de J. Langen, vieux catholique, *Geschichte der römischen Kirche*, 1881-1893, t. ii, p. 108-112. Cette politique s'applique en tout à resserrer les liens qui rattachent les évêques au Siège apostolique, mais on doit lui rendre cette justice qu'elle a pour fin supérieure le bien de l'Église universelle.

L'expression *universalis Ecclesia*, qui revient si souvent sous la plume de saint Léon, est une expression qu'il est le premier pape à employer, avec cette insistance du moins. Il encourage Julien de Kos à lui écrire plus souvent, et il lui écrira de son côté *præsertim cum hoc, non pro amicitia tantum communi, sed multo magis pro statu universalis Ecclesiæ faciamus. Epist.*, lxxxvi. Il rend grâces à Dieu que Pulchérie montre *tantam universalis Ecclesiæ curam. Epist.*, xcv, 1. Il écrit à Marcien qu'il ne peut laisser enfreindre les canons édictés à Nicée *ad totius Ecclesiæ regimen*, et préférer par faiblesse un seul de ses collègues à l'*universæ domus Domini communis utilitas. Epist.*, civ, 3. Il a donné à Julien de Kos la mission de le représenter à Constantinople, d'y porter aux intérêts de la foi et de la discipline la sollicitude même du pape, *sollicitudinem meam*, et par d'opportunes suggestions d'insinuer *quod universali Ecclesiæ prosit. Epist.*, cxii, 2. Il parle aux moines de Palestine de la sollicitude, que, dit-il, *universalis Ecclesiæ omnibusque ejus filiis debeo. Epist.*, cxxiv, 1. Autant à l'évêque d'Antioche, Basile. *Epist.*, cxlix., 1. Autant à l'évêque de Jérusalem. cl. Il presse Théodoret de se conserver dans la foi irréprochable qui est la sienne, *pro universalis Ecclesiæ defensione. Epist.*, cxx, 5. Il ne sait comment rendre assez grâces à Dieu d'avoir en Marcien élevé un prince dont le piété apparaît *evidenter ad universalis Ecclesiæ firmamentum a Domino præparata. Epist.*, cxvii. 1.

Léon se sent comptable à Dieu de la discipline de l'Église universelle. Cette discipline ne sera pas d'une rigueur aveugle, elle comportera des tempéraments dans ses sanctions. Voir sur cet équilibre une page très caractéristique de la prudence de saint Léon, dans sa lettre aux évêques de Mauritanie. *Epist.*, xii, 5. Léon sait qu'il faut proportionner la peine au délit, au coupable, aux circonstances : *Cogimur secundum Sedis apostolicæ pietatem ita nostram temperare sententiam, ut trutinato pondere delictorum, quorum utique non una mensura est, quædam credamus utcumque toleranda, quædam vero penitus amputanda. Ibid.* 15. Il écrira à Pulchérie au sujet d'Eutychès *Sedis apostolicæ moderatio* (l'action) *hanc temperantiam servat, ut et severius agat cum obduratis, et veniam cupiat præstare correctis. Epist.*, xxx. 1.

Mais la discipline s'impose : elle a pour règle les *apostolica et canonica decreta.* Saint Léon parle des *beatorum patrum venerabiles sanctiones*, et on notera avec les Ballerini qu'il désigne par là les canons de Nicée et aussi ceux de Sardique. *Epist.*, xii, 4. Aux canons des Pères, c'est-à-dire des conciles, il joint les règles posées par le Siège apostolique, *non præjudicantes apostolicæ Sedis statutis, nec beatorum patrum regulas resolventes. Ibid.* 5. Ailleurs, *auctoritatem canonum decretorumque nostrorum, Epist.*, i, 1, à l'évêque d'Aquilée. Rapprocher *Epist.*, xiii, 3, aux métropolitains d'Illyricum. Comparer le langage de saint Léon sur sa sollicitude à procurer l'observation universelle de la même date pascale. *Epist.*, cxxi, à Marcien ; cxxii, à Julien de Kos. Rapprocher cxxxiv, 3 et cxliii, 1, à Marcien. Le conformisme pascal est un des plus vieux sujets qui manifeste à Rome le sens de l'universel.

Les *Ecclesiæ gubernacula* ont été confiés par le Sauveur à saint Pierre, qui ne les a pas lâchés, *Serm.*, iii, 3, et qu'il tient présentement par les mains de Léon. *Serm.*, ii, 2. L'empereur Marcien, en demandant à saint Léon d'assister au concile de Chalcédoine, n'a fait que rendre hommage au droit et à l'honneur du bienheureux apôtre Pierre, *Petri beatissimi apostoli jure atque honore servato.* Le pape n'ira pas au concile, mais ses légats y seront : *Me synodo vestra fraternitas æstimet præsidere. Epist.*, xciii, 1. Saint Léon dit cela dans la lettre qu'il adresse au concile, il ne suppose pas qu'aucun évêque d'Orient conteste son droit de présider, et même de présider en la personne de ses légats.

Le siège de Rome est dans l'ordre des sièges, le premier. Le jugement prononcé contre Eutychès par le concile de Chalcédoine est un jugement pro noncé en premier par Rome, *quod prius a prima*

omnium sede formatum (est). Epist. CXX, 1. Dans la pensée de saint Léon, cette primauté n'est pas une pure préséance d'honneur du siège, *quam ceteris omnium Dominus statuit præsidere*, car si l'univers a suivi la sentence prononcée par le premier siège, c'est qu'il est naturel que le corps suive la tête, *ut in hoc quoque capiti membra concordent. Ibid.* Saint Léon dit cela à Théodoret. Les évêques, lui dit-il encore, sont nos membres, *membra nostra sunt :* l'audace inouïe de Dioscore aura été de vouloir frapper la tête, *contra suum caput est molitus injuriam. Ibid.*, 3. La primauté de l'évêque de Rome n'est pas la création des Pères, mais de Dieu lui-même : *curam quam universis Ecclesiis principaliter ex divina institutione debemus. Epist.*, XIV, 1.

Les légats que le pape envoie au concile de Chalcédoine ont dans leurs instructions de faire respecter le volonté de saint Léon, qui exige que Dioscore soit mis en jugement. Ils parlent au nom de celui qu'ils appellent le bienheureux et apostolique évêque de la ville des Romains, *qui est caput omnium Ecclesiarum. Siège apostolique*, p. 538. L'interprète, qui traduit incontinent en grec les paroles de Paschasinus, nous empêche d'avoir aucune hésitation sur le texte, puisqu'il dit : τοῦ μακαρίου καὶ ἀποστολικοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων πόλεως κεφαλῆς ὑπάρχοντος πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν. C'est bien Léon qui est la tête de toutes les Églises, et non pas Rome, comme l'insinuent quelques manuscrits qui disent *quæ* au lieu de *qui*. Cette déclaration ne soulève aucune réclamation du concile. M. D'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. II, 2e édit., 1921, p. 125. Nous retrouvons pareille expression dans le texte de la *sententia* de saint Léon prononcée au concile par ses légats et portant condamnation d'Eutychès et de Dioscore. Le pape y est qualifié *sanctus ac beatissimus papa caput universalis Ecclesiæ Leo... Petri apostoli præditus dignitate, qui Ecclesiæ fundamentum et petra fidei, cælestis regni janitor nuncupatur. Siège apostolique*, p. 542. Le texte est en appendice à la lettre CIII de saint Léon aux évêques gallo-romains. Voir la note des Ballerini sur cette lettre. Mais le texte grec des actes du concile de Chalcédoine n'a pas le *caput universalis Ecclesiæ* et le *(Petri) præditus dignitate.* Il n'en est que plus remarquable que le concile, après sa clôture, écrivant à saint Léon le félicite d'avoir été pour tous les évêques qui y prirent part « l'interprète de la voix du bienheureux Pierre », et de les avoir « conduits comme la tête conduit les membres. » *Inter S. Leon. Epist.*, XCVIII, 1. *Siège apostolique*, p. 562. Nous n'attachons pas de valeur au titre d'*archevêque œcuménique* donné à saint Léon dans des suppliques à lui adressées par des clercs alexandrins, au cours du concile de Chalcédoine. S. Vailhé, *Le titre de patriarche œcuménique avant saint Grégoire le Grand*, dans *Échos d'Orient*, 1908, p. 65-69.

L'hommage du concile de Chalcédoine au *principatus* de saint Léon s'adresse à l'auteur de la lettre à Flavien; il s'adresse à l'évêque de Rome qui a exigé et obtenu la cassation du grand concile que lui-même a stigmatisé du nom de « brigandage d'Éphèse » ; il s'adresse au pape dont les formules christologiques viennent de rallier l'Orient, et à qui l'Orient demande confirmation de ses propres actes. Si l'on rapproche de cette démarche du concile les déclarations ou les démarches conformes soit de la cour de Constantinople avec Marcien et Pulchérie, soit de la cour de Ravenne, il faut bien reconnaître que saint Léon a porté à son apogée l'unité de l'Église universelle et de la papauté qui en est la tête.

Saint Léon réalise aussi bien le système qui assurera cette unité et cette primauté. Que l'on se rappelle la déclaration de sa lettre à Anastase de Thessalonique, *Epist.*, XIV, 11, qui décrit l'épiscopat tel que saint Léon le conçoit : les évêques groupés province par province autour d'un métropolitain, puis, de grands sièges groupant autour d'eux plusieurs provinces, grands sièges *per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiæ cura confluereet et nihil usquam a suo capite dissideret.* Et d'ajouter : *Qui ergo scit se quibusdam esse præpositum, non moleste ferat aliquem sibi esse prælatum, sed obedientiam quam exigit etiam ipse dependat, et sicut non vult gravis oneris sarcinam ferre, ita non audeat alii importabile pondus imponere.* Si jadis on a pu penser à l'épiscopat comme à un *numerus episcoporum*, tous égaux, tous autonomes, c'en est fini, et voici le « système papal » construit : saint Léon en donne le plan achevé. Par là s'explique que saint Léon ait opposé une résistance si intransigeante au 28e canon de Chalcédoine, qui, dans sa pensée, menaçait l'équilibre de ce plan. Saint Léon avait tort de retrouver son plan dans les canons de Nicée : c'est plutôt dans les canons du concile de Constantinople de 381 que l'on a le premier essai de groupement d'où sortiront les patriarcats du temps de Justinien. Saint Léon les dessine lui aussi, mais il y réserve la souveraineté centralisante de Rome, et se défend contre l'ingérence impériale. Il suffirait d'un pareil plan pour faire de saint Léon l'organisateur de la papauté historique.

En cela, cependant, Léon est l'écho de papes antérieurs, comme Innocent ou Boniface : il ne crée rien, et l'observation est de Langen lui-même, t. II, p. 108. « On reconnaît universellement, écrit l'historien vieux-catholique, que l'idée de la papauté a été puissamment réalisée par Léon. Il n'a créé, ni l'idée en soi, ni son fondement scripturaire; mais au système qui s'en était formé à Rome depuis la fin du IVe siècle, il a donné une expression et un jeu, que ne lui avait donnés aucun de ses prédécesseurs. » Le même historien reconnaît que « Léon voulait être considéré comme le chef de toute l'Église, tant d'Orient que d'Occident », de sorte que « toutes les Églises lui fussent assujetties. Il sentait que cette prétention était prise en Orient tout autrement qu'en Occident, où l'autorité de l'évêque romain était depuis longtemps incontestée. » Langen croit surprendre une évolution dans la politique orientale de saint Léon, timide d'abord, plus impérieuse ensuite, à mesure que l'Orient, mis sens dessus dessous par l'eutychianisme, a besoin du secours de Rome. Il croit pareillement que l'épiscopat oriental dans son ensemble était réfractaire à l'hégémonie de Rome, et que, à Chalcédoine, cet épiscopat ne s'inclina que sous la pression de l'empereur Marcien. Toutes ces restrictions de Langen ne font pas que saint Léon n'ait eu gain de cause sur les points qu'il estimait essentiels, sans que, avec le versatile épiscopat d'Orient et avec l'autorité discrétionnaire du basileus, l'avenir de l'unité fût assuré.

Insistons sur quelques points. Entre les évêques, la communion s'établit par la communauté de la foi. *Illa est virgo Ecclesia, sponsa unius viri Christi, quæ nullo se patitur errore vitiari, ut per totum mundum una nobis sit unius castæ communionis integritas, in qua societatem tuæ dilectionis amplectimur*, écrit saint Léon au nouvel évêque de Constantinople Anatolios, en lui donnant acte de son élévation. *Epist.*, LXXX, 1. Rapprocher *id.*, 2 et LXXIX, 2. Saint Léon se réjouit de recevoir les assurances nécessaires sur la foi de Protérios d'Alexandrie, *quia fraterna pax non nisi in una fidei confessione servatur. Epist.*, CXXX, 2.

On ne conçoit pas qu'on puisse être dans la communion catholique si l'on n'est pas en communion

avec le Siège de Rome. Inversement, la communion du Siège de Rome suffit à assurer la communion catholique. Saint Léon informe l'évêque de Constantinople Anatolios qu'Eusèbe de Dorylée, déposé par le brigandage d'Éphèse, est à Rome, *et in nostra nunc communione persistere. Epist.*, LXXX, 4. Cela suffit pour qu'Eusèbe doive être tenu pour couvert. On voit, à ce moment même, les malheureux évêques qui ont trempé dans le brigandage d'Éphèse, solliciter la communion de Rome, *gratiam nostræ communionis exposcunt*, écrit saint Léon à Julien de Kos. *Epist.*, LXXXI. Autant LXXXIII, 1, et LXXXVII. Que Protérios, qui succède à Dioscore sur le siège d'Alexandrie, fasse traduire en grec et publier la lettre à Flavien, afin que le clergé et le peuple alexandrins *probentur apostolicæ Sedis sincæri esse discipuli. Epist.*, CXXX, 3.

La liaison de Rome et des évêques s'entretient par leurs lettres. *Omnium litteras sacerdotum grato nos relegere animo fraterni collegii caritas facit*, écrit saint Léon à l'évêque de Thessalonique. *Epist.*, VI, 1. Il presse l'évêque d'Arles de l'informer souvent de ce qu'il fait : *Sæpius nos de processu actuum tuorum facias certiores. Epist.*, XLI. Se rappeler sa lettre à l'évêque d'Antioche, Maxime, *Epist.*, CXIX, 3 ; sa lettre à Théodoret, CXX, 6. Voir sur les lettres qu'il adresse aux grands sièges d'Orient, *Epist.*, CLIII.

Parlant d'une des lettres adressées par saint Cyrille à Nestorius, le pape mentionne qu'elle est conservée dans les archives du Siège apostolique, *quam... apostolicæ Sedis scrinia susceperunt. Epist.*, LXIX, 1. De même la lettre que Cyrille a écrite à Léon, du temps que Léon n'était encore que diacre : *Eam in nostro scrinio requisitam nos authenticam noveris reperisse. Epist.*, CXIX, 4.

La sollicitude de saint Léon s'inquiète *quoties aliqua contra constituta canonum ecclesiasticamque disciplinam præsumpta vel commissa cognoscimus.* Le pape a le sentiment que s'il n'intervient pas pour rétablir l'ordre, il sera sans excuse auprès de Dieu, pour qui il monte la garde : *Quæ si non qua debemus vigilantia resecemus, illi qui nos speculatores esse voluit excusare non possumus*, écrit-il aux évêques de Campanie, Picénum et Toscane, *Epist.*, IV, 1. Nous avons, écrit-il à l'évêque de Thessalonique, à exercer la vigilance de notre sollicitude, et nous y sommes astreints par la considération de notre office, qui veut que nous corrigions ce qui se déprave, *adhibitæ coercitionis remediis. Epist.*, VI. 1. Il parle aux métropolitains d'Illyricum de sa volonté de *quorumdam inobedientiam justa coercitione corrigere. Epist.*, XIII, 2. Il écrit à l'évêque de Bénévent : *Noveris quanta sollicitudine per omnes Domini Ecclesias paternorum velimus canonum præcepta servari. Epist.*, XIX, 1. Cf. XVI, 1 et 7, aux évêques de Sicile.

La sollicitude du pape s'étend à toutes les Églises. *Per omnes Ecclesias cura nostra distenditur, exigente hoc a nobis Domino, qui apostolicæ dignitatis beatissimo apostolo Petro primatum fidei suæ remuneratione commisit, universalem Ecclesiam in fundamenti ipsius soliditate constituens, necessitatem sollicitudinis quam habemus cum his qui nobis collegii caritate juncti sunt sociamus.* Saint Léon dit cela aux métropolitains de l'Illyricum oriental. *Epist.*, V, 2. Le pape partage cette sollicitude avec tous les évêques, mais sa sollicitude personnelle embrasse l'Église universelle en vertu du rôle de fondement que le Sauveur a donné à saint Pierre et que son successeur romain perpétue.

Il ne parle pas un autre langage aux évêques de Mauritanie. On s'est plaint à lui et la piété donc exige *ut, pro sollicitudine, quam universæ Ecclesiæ ex divina institutione dependimus, rerum fidem studeremus agnoscere. Epist.*, XII, 1. Il disait de même à l'évêque de Thessalonique qu'il lui avait délégué le vicariat sur l'Illyricum *ut curam quam universis Ecclesiis principaliter ex divina institutione debemus imitator nostræ mansuetudinis adjuvares. Epist.*, XIV, 1. Autant aux évêques de Sicile, avec lesquels il s'explique sur l'institution divine de cette charge : *Manente dominicæ vocis imperio, quo beatissimus apostolus trina repetitione mysticæ sanctionis imbuitur ut Christi oves qui Christum diligit pascat; ipsius Sedis, cui per abundantiam divinæ gratiæ præsumus, reverentia coarctamur ut periculum desidiæ quantum possumus declinemus. Epist.*, XVI. 1. La *desidia* dont il s'agit est celle dont serait coupable saint Léon s'il manquait à corriger les désordres de toutes les Églises, car il doit veiller sur toutes les Églises : *Divinis præceptis et apostolicis monitis incitamur ut pro omnium Ecclesiarum statu impigro vigilemus affectu. Ibid.* Rapprocher, *Epist.*, XIX, 1, à l'évêque de Bénévent.

Saint Léon entend bien que sa sollicitude embrasse l'Orient. Il écrit à Flavien au sujet des premières mesures prises par celui-ci contre Eutychès : *Dilectio tua de tanta causa nos videt necessario esse sollicitos. Epist.*, XXIII, 2. Quand le brigandage d'Éphèse éclate, on sait avec quelle force il en demande l'annulation. La foi est en jeu, mais c'est aussi bien la cause des évêques sacrifiés comme Flavien, que saint Léon prend en mains. Il écrit au clergé et au peuple de Constantinople, en mars 450 : Nous vous avons écrit des lettres d'encouragement et nous vous avons donné l'approbation que de vous-mêmes vous nous aviez demandée, *confirmationem quam expetistis ultro præbuimus :* ne doutez pas que nous ayons de vous un soin paternel et que, Dieu aidant, nous travaillions par tous les moyens à corriger les scandales que viennent de donner des insensés. Il ajoute et ces mots visent Dioscore : *Nec quisquam sibi audeat de sacerdotali honore blandiri, qui potuerit in exsecrandi sensus impietate convinci. Epist.*, LIX, 1. Il écrit, vers le même temps, à des archimandrites de Constantinople, qu'il espère qu'ils ont reçu ses précédentes lettres, *ut in his quantam curam totius Ecclesiæ habeamus appareat. Epist.*, LXI, 1. Il le leur répète quelques mois plus tard : *Ex ipsa frequentia litterarum possitis agnoscere quantam curam Ecclesiæ universalis habeamus. Epist.*, LXXV, 1. Il veut que, *in causa fidei*, quand la foi est en jeu, aucune part de l'Église catholique ne soit négligée par lui, *per desidiam nostram ulla pars Ecclesiæ catholicæ neglecta videatur. Epist.*, CXVIII, 1, à Julien de Kos. Il ne demande qu'à aider Théodoret et ses collègues de Comagène. Que Théodoret informe le Siège apostolique, *quatenus illius regionis sacerdotes, in quocumque usus exegerit, adjuvemus. Epist.*, CXX, 6. Cependant, on notera que nulle part saint Léon ne paraît penser aux Églises établies au delà des frontières de l'Empire romain, et pas davantage aux missions à entreprendre auprès des barbares païens ou ariens.

Saint Léon ne perd pas une occasion de dire aux évêques qu'il admoneste qu'il entend ne rien diminuer de leurs droits. *In nostram recurrit gratiam si Ecclesiæ sic regantur ut nullus querimoniis aditus reseretur*, dit-il aux métropolitains de l'Illyricum oriental. Vous accepterez donc l'ordre que vous donne le Siège apostolique, *nec vobis aliquid juris credatis imminui si tam præsentibus quam futuris rebus videatis ne illicitis præsumptionibus reseretur aditus præcaveri. Epist.*, V, 1. Il assure les évêques de Viennoise que la charité du Siège apostolique ne leur a jamais manqué, et s'il s'applique à mettre de l'ordre chez eux, c'est avec eux, *communicato vobiscum labore. Epist.*, X, 2. Car la sollicitude de Rome, *non sua quærens, sed quæ sunt Christi*, s'interdit de porter atteinte à la

dignité de droit divin des Églises et des évêques. *(Sollicitudo nostra) dignitatem divinitus datam nec Ecclesiis nec Ecclesiarum sacerdotibus abrogabat. Ibid.* Voir la lettre à l'évêque d'Antioche, Maxime, où le pape compte sur lui pour avoir soin des Églises *quas antiochenæ sedi sacratissimorum Patrum nicæni canones deputaverunt. Epist.*, CXIX, 2. De même, il veut que l'évêque d'Alexandrie, Protérios, *comprovinciales suos episcopos, qui alexandrinæ sedi ex antiqua constitutione subjecti sunt, congrua sibi auctoritate contineat. Epist.*, CXXIX, 3. Il donne mission à Julien de Kos d'être à Constantinople son représentant, son informateur, son agent, et d'intervenir, mais *sequestrata earum actione causarum quæ in quibusque Ecclesiis præsulum suorum debent cognitione firmari. Epist.*, CXIII, 2. Il y a donc des causes qui, en chaque Église, regardent l'évêque et ne regardent que lui.

S'il agit à Constantinople, si, par exemple, il travaille à réconcilier les évêques d'Orient qui ont participé au brigandage d'Éphèse, c'est d'accord avec l'évêque de Constantinople que ses légats ont l'ordre d'agir, *participata nostrorum quos misimus cura cum supradicto episcopo*, écrit-il à Pulchérie. *Epist.*, LXXIX, 2. Rapprocher LXXX, 2 : *Cum legatis nostris quos misimus participata tecum sollicitudine* et LXXXIII, 2 : *Injunctum est ab apostolica Sede directis ut in consortium suæ deliberationis adscito Constantinopolitanæ urbis antistite...* Autant LXXXIV, 1, où l'on voit saint Léon se rallier aux suggestions de l'évêque de Constantinople. Rapprocher LXXXV, 3. Cet évêque, cependant ne cachera pas un jour à saint Léon que sa sollicitude lui semble bien détaillée et finit par l'offenser. Saint Léon lui représente qu'il s'est plaint en effet de son indulgence envers un de ses prêtres dénoncé à Rome comme eutychien, mais qu'il lui a laissé le soin de corriger ce prêtre : *Neque in aliquo honorem tuum læsi, in discutienda ea quæ ad me erant perlata commisi. Epist.*, CLXIII.

Il est vrai que ces ménagements n'empêchent pas saint Léon de faire la loi à l'évêque de Constantinople. Anatolios devra, de concert avec les légats, réconcilier les évêques compromis dans le brigandage d'Éphèse qui sollicitent la communion catholique. Mais le cas des auteurs responsables du brigandage, même s'ils offrent satisfaction, *maturioribus apostolicæ Sedis consilis reservetur*, et qu'aucun de leurs noms ne soit, à Constantinople même, prématurément replacé dans les diptyques. *Epist.*, LXXXV, 2. Au lendemain du concile de Chalcédoine, saint Léon, inquiet du 28e canon où il croit découvrir une manœuvre sournoise d'Anatolios, s'exprime dans une lettre en termes sévères sur l'ambitieux évêque, et rappelle que c'est par considération du prince qu'il a consenti à être plus indulgent que juste envers un évêque dont les débuts n'étaient pas rassurants. *Epist.*, CIV, 2. Il attend qu'il renonce à usurper des droits que lui refusent les canons et à faire violence aux règles ecclésiastiques, *ne se ab universali Ecclesiæ, dum inimica paci tentat, abscidat*, car il ne craint pas de parler de cette sanction suprême *quæ illum ab omnibus separare poterit*, et qui serait prononcée (il ne le dit pas) par le Siège apostolique. *Ibid.*, 5. Mais il l'avait dit ailleurs, au lendemain de l'exil de Flavien : *Quisquis, incolumi atque superstite Flaviano episcopo vestro, sacerdotium ejus fuerit ausus invadere, nunquam in communione nostra habebitur, nec inter episcopos poterit numerari. Epist.*, L, 1, au clergé et au peuple de Constantinople.

Un mot des moines, pour qui saint Léon a une vénération sincère, à condition que ce soient de « saints et vrais moines, fidèles à la modestie de leur profession et mettant d'accord leurs mœurs et la vie à laquelle ils se sont voués. » Saint Léon s'exprime ainsi à propos des moines de Palestine en révolte contre le concile de Chalcédoine, « des orgueilleux et des agités, qui se glorifient de mépriser et d'insulter les évêques » mais soldats de l'Antéchrist, qu'il faut humilier surtout dans leurs supérieurs, « qui entraînent une multitude ignorante à la défense de leur perversité. » *Epist.*, CIX, 2, à Julien de Kos. Saint Léon se réjouit que l'empereur Marcien mette leur *insania* à la raison. *Epist.*, CXVII, 2. On doit défendre aux moines de prêcher. *Epist.*, CXIX, 6.

Pour ce qui est des rapports de l'Église et de l'État, nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit des relations de Léon avec la cour de Ravenne, et qui nous révèlent l'entente concertée et continue des deux pouvoirs. On se rappelle la constitution obtenue de Valentinien III par saint Léon contre les manichéens, 19 juin 445, et la constitution du 8 juillet 445, qui consacre, s'il était besoin, l'autorité du Siège apostolique sur l'épiscopat d'Occident. On se rappelle les lettres que, en janvier 450, saint Léon obtient de Valentinien III qu'il écrive à Théodose II pour l'annulation du brigandage d'Éphèse. On voit à ces lettres du prince d'abord, puis de Galla Placidia sa mère et de Licinia Eudoxia, sa femme, combien étroite est l'entente du *patriarchium* et du *comitatus*.

On ne peut douter qu'entre Pulchérie et saint Léon l'entente soit pareille. La première lettre que nous ayons du pape à l'impératrice, et qui est du 13 juin 449, est pour lui recommander la cause de la foi troublée par Eutychès. *Quantum sibi fiduciæ de fide vestræ clementiæ Ecclesia Dei debeat polliceri, multis sæpe probavimus documentis*, écrit saint Léon. *Epist.*, XXX, 1. Il avait reçu déjà, au sujet de l'affaire d'Eutychès, des *scripta* envoyés par Théodose II, et mentionnés dans l'*Epist.*, XXIII, 1, à Flavien, du 18 février 449 : nous ignorons ce qu'il répondit à cette communication officielle, qui ne pouvait manquer d'être favorable à Eutychès et hostile à Flavien. Théodose II décida de convoquer un concile à Éphèse, sans prendre les convenances du pape, qui ne cache pas son déplaisir. *Epist.*, XXXI, 4, à Pulchérie, *Epist.*, XXXVI, 1, à Flavien. Il répond avec une réserve évidente, le 20 juin à Théodose II. *Epist.*, XXXVII. Quand le brigandage d'Éphèse est consommé, la lettre de protestation qu'il adresse à Théodose II est un modèle de fermeté, de dignité, sans manquer au respect. Il souhaite au prince de vouloir plaire à Dieu, *ad quem ab universa Ecclesia unanimiter pro vestro imperio preces funduntur. Epist.*, XLIII, 1. Mais il ne peut douter des dispositions hostiles de Théodose II. Les lettres que le pape écrit à Pulchérie ne lui parviennent pas. *Epist.*, XLV, 1. Il insiste cependant avec confiance, auprès de la pieuse et sûre princesse pour qu'elle travaille au rétablissement de la vérité et de la justice sacrifiées par le brigandage d'Éphèse. *Ibid.*, 1 et 2. Il gardera avec Théodose II, persévéramment, la même attitude de correction et de netteté. *Epist.*, LIV et LXIX. Il faut qu'il y ait union sincère de l'empire et du sacerdoce pour que la sécurité des choses humaines soit acquise : *Res humanæ aliter tutæ esse non possunt, nisi quæ ad divinam confessionem pertinent et regia et sacerdotalis defendat auctoritas*, écrit le pape à Pulchérie. *Epist.*, LX. Rapprocher LXXXII, 1; LXXXIII, 1; LXXXIV, 2.

La mort de Théodose II viendra heureusement mettre fin à une situation tendue et périlleuse. Avec l'empereur Marcien, saint Léon aura le meilleur empereur que la papauté ait jamais eu à Constantinople, le plus attentif à seconder ses desseins, surtout après le concile de Chalcédoine. Saint Léon aussi bien a constamment recours à lui : il accrédite

auprès de lui Julien de Kos, qui a ordre de ne pas s'éloigner de la cour, *ut a comitatu vestro non abesset exegi. Epist.*, CXI, 3. Mais on ne doit pas oublier que le concile de Chalcédoine a été convoqué par Marcien à l'encontre des plans de saint Léon.

En 453 (21 mars), saint Léon, écrivant à Marcien, rend à « Dieu ineffablement grâces » que dans un temps où devaient éclater les scandales des hérétiques, la Providence ait mis Marcien au faîte de l'Empire, *in quibus ad totius mundi salutem et regia potentia et sacerdotalis vigeret industria. Epist.*, CXV, 1. Mêmes expressions, *Epist.*, CXVI, qui reviennent à dire que l'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie ont, avec la puissance impériale, un zèle sacerdotal, un zèle d'évêques.

Ces termes qui ont été très remarqués, se retrouvent ailleurs encore chez saint Léon. Rapprocher *Epist.*, CXI, 3, où saint Léon souhaite à Marcien que Dieu lui donne, *præter regiam coronam, etiam sacerdotalem palmam; Epist.*, CXVII, 2, où saint Léon exprime à Julien de Kos que l'excellence des princes (Marcien et Pulchérie) est un indice, *non solum regii culminis, sed etiam sacerdotalis sanctitatis.* Rapprocher CXXXIV, 1; CXLIII, 1; CLIV.

Ces termes ne sont pas réservés à Marcien et à Pulchérie, car saint Léon les applique au successeur de Marcien, Léon le Thrace, dont il louera *non solum regiam, sed et sacerdotalem mentem. Epist.*, CLV, 2, à Anatolios, 11 octobre 457. Il s'en sert dans une lettre à l'empereur Léon lui-même dont il s'applique à émouvoir *sacerdotalem et apostolicum pietatis animum. Epist.*, CLVI, 6. Le P. Quesnel s'est un peu échauffé sur ce langage, qui est surtout de l'emphase, et dans lequel il ne faut pas voir l'esquisse d'une théorie de la royauté. C'est ce que les Ballerini ont fort bien noté, *P. L.*, t. LV, col. 1441. Le langage de saint Léon n'est pas même à rapprocher de l'acclamation à Marcien : Τῷ ἱερεῖ τῷ βασιλεῖ, que l'on signale dans les actes de la quatrième session du concile de Chalcédoine, ou de l'acclamation à Théodose II : Τῷ ἀρχιερεῖ τῷ βασιλεῖ, dans les actes du concile tenu par Flavien contre Eutychès, acclamations qui préludent au byzantinisme ecclésiastique.

Saint Léon compte absolument sur le prince pour le répression de l'hérésie, mais sans lui permettre d'aller jusqu'à l'effusion du sang : *Disciplina inquietos revocari et a sanguine eorum jubeat abstineri. Epist.*, CXVIII, 2, à Julien de Kos.

Léon le Thrace qui succède à Marcien en 457, est moins sûr. Le langage de Léon, au début, est moins confiant : *Gloriosum vobis est universali Ecclesiæ me supplicante concedere*, écrit le pape au nouvel empereur, en le conjurant de tenir ferme pour la foi de Chalcédoine et de rétablir l'ordre dans l'Église d'Alexandrie. *Epist.*, CXLV, 2. Il écrit dans le même sentiment à Anatolios et à Julien de Kos, CXLVI, CXLVII : tout dépend-t-il donc des dispositions du basileus ? La foi de Chalcédoine n'est-elle donc assurée que si le basileus en est le gardien ? Le pape ne peut-il que supplier ? *Epist.*, CXLVIII, à l'empereur Léon. Il prend peu à peu confiance et il lui dit son devoir : *Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam. Epist.*, CLVI, 3. Il faut qu'il triomphe des ennemis de la vérité : *Diademati vestro de manu Domini etiam fidei addatur corona, et de hostibus Ecclesiæ triumphetis. Ibid.*, 5. Rapprocher CLXIV, 1. Saint Léon se persuade trop facilement que l'empereur Léon surpasse par sa foi la sollicitude des évêques, il presse Anatolios de ne pas cesser de supplier le prince « *pro universali Ecclesia* », d'empêcher qu'on ne touche au concile de Chalcédoine, sous prétexte d'un nouveau concile. *Epist.*, CLVII. Un peu plus tard, le pape se répand en compliments, qui nous semblent passer la mesure, *Epist.*, CLXII, et qui manqueront leur but, puisque l'empereur procédera à une consultation des évêques d'Orient qui, heureusement, tournera en faveur de Chalcédoine, mais qui allait contre le dessein du pape.

Saint Léon croyait ne demander l'aide du basileus que contre les hérétiques, et en fait le basileus, mettait l'épiscopat en tutelle : le pape se prêtait à un jeu singulièrement dangereux !

Le mérite supérieur de saint Léon est dans la conception qu'il a de l'unité et de la discipline de l'*universalis Ecclesia*, dans la conception qu'il a du rôle de l'évêque de Rome dans cette unité. Il n'a rien créé en cela, il a tout hérité, mais il a donné à ces conceptions leur expression la plus poussée : il n'est pas le premier pape, comme on a prétendu, mais il est pleinement le pape. Dans un temps où l'Empire romain se disloque, où l'Orient catholique avec le monophysisme va vers le schisme, où l'Occident, proie des Barbares, verra bientôt disparaître son dernier empereur, le pape Léon a travaillé à consolider la seule autorité subsistante, celle de la *Catholica* dont il est la tête. On peut douter qu'il ait vu si loin, car il vit dans le moment présent, il résout les difficultés au jour le jour et une à une, il ne doute pas de la solidité de l'Empire romain, et il compte sur ce *totius mundi præsidium*. Par là, il est un pape du vieux monde, mais l'ancienne Église n'en a pas connu de plus complet ni de plus grand.

I. ÉDITIONS. — On consultera, pour la revue des éditions de saint Léon, la *Notitia historico-litteraria* extraite de la *Bibliotheca* de Schoenemann, Leipzig, 1792-1794, et reproduite en tête du t. LIV de la Patrologie latine de Migne qui contient les œuvres de saint Léon. La première édition, comptant 12 sermons et 5 lettres a été publiée à Rome en 1470. A la suite, Schoenemann énumère douze éditions successives pour la fin du XVe siècle, trente-deux pour le XVIe, dix-neuf pour le XVIIe, jusqu'à l'édition du P. Quesnel, Paris, 1675. Pour la fin du XVIIe siècle, Schoenemann relève quatre éditions, et au XVIIIe quatorze, jusqu'à celle de P. et H. Ballerini, Venise, 1755-1757, trois volumes réimprimés dans *P. L.*, t. LIV-LVI, Paris 1865. L'édition de Quesnel fait époque pour les corrections apportées au texte de saint Léon, plus encore pour les notes et dissertations qui l'accompagnent, alors même que le jugement de l'éditeur, n'est pas toujours sûr. Le tort de Quesnel est d'avoir gâté ce commentaire par un gallicanisme agressif, qui lui valut d'être mis à l'Index par décret du 22 juin 1676. Quesnel sera l'auteur, vingt ans plus tard, des *Réflexions morales* qui amèneront la bulle *Unigenitus*. Les deux frères Ballerini, de Vérone, qui s'étaient fait connaître par leur publication des sermons de saint Léon (1736) et par leur vaste compétence tant en théologie morale qu'en droit canonique, furent invités par Benoît XIV à reprendre, en la corrigeant, l'édition de Quesnel. L'œuvre des Ballerini comprend une révision du texte de saint Léon, une réfutation des notes et dissertations erronées ou tendancieuses de Quesnel, des suppléments concernant le sacramentaire romain d'une part, et d'autre part les collections canoniques antérieures à Gratien. L'édition des Ballerini est un chef-d'œuvre de l'érudition du XVIIIe siècle pour son information et sa sûreté.

L'Académie de Vienne annonce, depuis longtemps, une édition des sermons de saint Léon par A. Haberda, qui tarde à paraître. Jusque-là, nous aurons manqué d'une édition critique, dans l'acception moderne du mot, des sermons de saint Léon, puisque ni Quesnel, ni les Ballerini, n'ont procédé à un établissement rigoureux du texte. Du moins, leur devons-nous, aux Ballerini surtout, la discrimination des sermons authentiques. Le style de saint Léon est un critérium assez caractérisé pour permettre d'éliminer les sermons apocryphes : on en a vingt seulement, dans l'édition des Ballerini, auxquels on joindra les huit publiés par Caillau et reproduits dans *P. L.*, t. LVI, col. 1131-1154. Sur un sermon (Ve siècle) relatif à la chaire de saint Pierre, que De Rossi pensait pouvoir attribuer à saint Léon, voir Dom Morin, *Études, textes, découvertes*, 1913,

p. 35. Les sermons authentiques sont au nombre de 96.

Nous n'avons pas davantage d'étude critique d'ensemble sur la tradition manuscrite des lettres de saint Léon. On trouvera dans Jaffé, *Regesta Pontif. rom.*, l'inventaire des lettres conservées ou signalées de saint Léon, 153 numéros au total. — B. Krusch, *Studien zur christl. mittelalterl. Chronologie*, Leipzig, 1880, a publié les lettres relatives à la date de Pâques, *Epist.*, LXXXVIII, CXXI, CXXII, CXXVII, CXXXI, CXXXVII, CXLII ; O. Guenther, *Epistulæ imperatorum et pontificum*, Vienne, 1895, a donné les lettres de saint Léon qui figurent dans la *Collectio Avellana*, *Epist.*, CLXIX-CLXXIII. Les lettres qui concernent Arles, *Epist.*, XL-XLII, LXV-LXVII sont publiées par Gundlach, dans les *Monum. Germ. hist.*, *Epistol.*, t. III, Berlin, 1892 ; Hurter, *SS. Patrum opuscula*, n. 14, 25, 26, donne un choix de sermons et de lettres ; C. H. Turner, *The collection of the dogmatic letters of St Leo*, dans *Miscellanea Ceriani* (Milan, 1910).

II. Études. — Moins heureux que saint Grégoire, le pape saint Léon n'a pas eu de biographe ancien. La notice que lui consacre le *Liber pontificalis* contient peu de chose. On a une notice tirée d'un ménologe grec du XIe ou du XIIe siècle, étudiée par C. van de Vorst, *La vie grecque de saint Léon le Grand* dans *Analecta bollandiana*, t. XXIX, 1910, p. 400-408.

Les *Acta sanctorum*, avril, t. II, Anvers, 1675, p. 14-22, ont une courte notice sur saint Léon de G. Henschenius, dans laquelle est insérée sa biographie par Canisius. Quesnel a parmi les dissertations de son édition un *De vita et rebus gestis S. Leonis*, qui est reproduit par Migne, *P. L.* t. LV, col. 183-336, avec les notes des Ballerini. Le P. Maimbourg, prédicateur et écrivain plus oublié peut-être qu'il ne mérite, expulsé de la compagnie de Jésus pour son gallicanisme, a écrit une *Histoire du pontificat de saint Léon le Grand*, La Haye, 1687 ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, t. XV, Paris, 1711, p. 414-832, recueille tout ce que les sources anciennes donnent sur saint Léon. Nous avons noté dans le corps du présent article les exposés récents de Duchesne, de Kidd, et on nous permettra de rappeler la large place que nous avons donnée à saint Léon dans notre *Siège apostolique*, 1924.

On signale : W. A. Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit*, Mayence, 1825 ; E. Perthel, *Papst Leo's Leben und Lehren*, Iéna, 1843 ; A. de Saint-Chéron, *Histoire du pontificat de saint Léon le Grand*, Paris, 1845 ; C. Bertani, *Vita di S. Leone Magno pontefice Massimo*, Monza, 1880-1881 ; A. Regnier, *Saint Léon le Grand*, Paris, 1910. — Sur la doctrine de saint Léon : Griesbach, *Loci communes theologici collecti e Leone Magno*, Halle, 1768 ; J. Lucchesini, *Sacra monarchia S. Leonis Magni*, Rome, 1693 ; A. G. Amelli, *S. Leone Magno e l'Oriente*, Rome, 1882 ; P. Kuhn, *Die Christologie Leos I d. G. in systematischer Darstellung*, Wurzbourg, 1894 ; J. Pschmadt, *Leo d. G. als Prediger*, Elberfeld, 1912 ; W. Kissling, *Das Verhältniss zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Pæpste von Leo d. G. bis Gelasius I*, Paderborn, 1921.

P. Batiffol.

2. LÉON II (Saint), élu pape en janvier 681 à la mort d'Agathon, consacré en août 682, mort au début de juillet 683. — Le court pontificat de Léon II fut entièrement dominé par la question du VIe concile œcuménique (IIIe de Constantinople) et l'affaire d'Honorius Ier. Le pape Agathon avait fait le nécessaire pour que fût prononcée au concile la condamnation du monothélisme, et pris en même temps, des précautions pour que la mémoire d'Honorius demeurât indemne au milieu des discussions. Voir Agathon, t. I, col. 559 sq. On a dit à l'art. Honorius Ier, t. VII, col. 113 sq. comment le concile, tout en témoignant aux jugements doctrinaux du Siège apostolique la plus grande déférence, avait tenu à englober le malheureux Honorius dans les anathèmes qui frappaient les auteurs de l'hérésie monothélite. Le pape Agathon ne connut pas l'issue de ces pénibles débats ; il mourut le 10 janvier 681. Dans les jours qui suivirent sa mort, on choisit pour lui succéder un certain Léon, un Sicilien, dont nous ignorons le *curriculum vitæ*. Mais s'il est plus que sobre d'indications sur les antécédents du nouveau pape, le *Liber Pontificalis* se répand en louanges sur les qualités naturelles et les vertus chrétiennes de ce pontife, qui est l'un des derniers dans la série des papes du haut Moyen Age, à être honoré comme saint.

Élu au début de 681, Léon ne put être consacré qu'en août 682 ; le *Liber Pontificalis* mentionne, en effet, entre lui et son prédécesseur, Agathon, une vacance d'un an, sept mois et cinq jours, ce qui reporterait la date de la consécration au dimanche 17 août 682. Bien qu'un temps fort long s'écoulât toujours, à cette époque, entre l'élection et la consécration des papes, puisqu'il fallait, avant de procéder à cette dernière cérémonie, obtenir l'*exequatur* du basileus, l'intervalle, ici, dépasse en durée tous ceux que nous connaissons. On a supposé, non sans raison, que les autorités byzantines présentes à Rome, voulurent attendre le retour des légats envoyés au concile par le pape Agathon et qui devaient rapporter l'autorisation du basileus. Mais le concile s'étant terminé le 16 septembre 681, pourquoi les légats ont-ils prolongé leur séjour à Byzance jusqu'au milieu de l'été 682 ? Il y a lieu de soupçonner que leur retard doit être attribué à des négociations plus ou moins laborieuses relatives à l'acceptation par Rome du VIe concile dans son intégrité. On peut conjecturer que le basileus mettait comme condition à la reconnaissance de Léon, la réception pure et simple des actes synodaux. Des allées et venues durent avoir lieu entre Rome et Byzance ; une lettre du basileus Constantin à saint Léon II, fait allusion à une missive émanée de la chancellerie pontificale où Léon promettait d'envoyer à la capitale un apocrisiaire. Jaffé, n. 2116.

Finalement, les légats qui avaient assisté au concile rentrèrent à Rome en juillet rapportant, avec les actes conciliaires, l'autorisation de consacrer Léon. Dans les mois qui suivirent et peu de temps après le 1er septembre, le pape écrivit une série de lettres relatives à la reconnaissance du VIe concile. La plus importante est celle qui est adressée au basileus, où Léon confirme les actes synodaux et anathématise ceux que le concile a condamnés, y compris Honorius, *qui hanc apostolicam Ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrina lustravit sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est.* On remarquera que le texte latin est plus fort que le texte grec : Ὀνώριον, ὅστις ταύτην τὴν ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστολικῆς παραδόσεως ἁγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε. D'après le grec Honorius a seulement *permis*, παρεχώρησε par sa trahison, que la foi fût souillée ; le latin dit qu'il s'est *efforcé* de la détruire *subvertere conatus est.* Il y a une nuance importante entre les deux textes, et l'on ne peut guère douter que le latin ne soit le texte original, sorti de la chancellerie romaine et non une retraduction du texte grec lui-même traduit sur un original latin disparu. On a dit le nécessaire sur cette sentence du pape Léon contre le malheureux Honorius, t. VII, col. 120-121 ; et il n'y a pas à insister à nouveau sur les tentatives faites par Baronius pour contester l'authenticité de ce document. Le docte Pagi a réfuté copieusement l'argumentation de l'illustre auteur des *Annales ecclésiastiques*.

En même temps qu'il confirmait de son autorité propre les décisions du VIe concile, le pape avait aussi mission de les transmettre à toutes les Églises d'Occident. Nous avons encore quatre lettres adressées aux autorités de l'Église d'Espagne, Jaffé, n. 2119-2122, leur donnant communication des mesures d'ordre doctrinal et d'ordre personnel prises par le concile. On a signalé également la légère mitigation qu'apporte saint Léon, dans ces lettres espagnoles, au jugement porté contre Honorius. Voir t. VII, col. 121. Il n'est pas douteux que la chancellerie

romaine n'ait écrit dans le même sens aux diverses Églises relevant de sa juridiction patriarcale; ces lettres ne se sont pas conservées.

Le concile avait envoyé au tribunal du pape Macaire d'Antioche et quelques-uns de ses adhérents qui avaient refusé de souscrire à la condamnation du monothélisme. A Rome, ils s'obstinèrent dans leur attitude, et furent dispersés en divers monastères, à l'exception d'un prêtre et d'un diacre de Constantinople qui, à l'Épiphanie de 683, furent reçus, après amende honorable, à la communion du pape.

Pacificateur dans ses relations avec l'Orient, le pape Léon eût aussi le bonheur de remettre la paix entre Rome et Ravenne. La situation entre les deux Églises était fort tendue, depuis 649. Le siège de Ravenne, sans rejeter l'autorité supérieure de l'Église romaine, ne voulait pas reconnaître les droits métropolitains que le Siège apostolique exerçait sur toute l'Italie du centre et du sud (sur tous les évêchés que l'on appelait *suburbicaires*). En tant que métropolitain de toutes ces Églises, le pape en ordonnait de droit les évêques, et convoquait régulièrement ceux-ci au synode romain. Depuis qu'elle était devenue capitale politique (début du ve siècle), Ravenne avait toujours supporté impatiemment cette situation et revendiqué l'autonomie dont jouissaient les sièges métropolitains voisins de Milan et d'Aquilée. En 649, l'évêque Maur fit un véritable éclat en refusant d'assister au concile, convoqué par le pape Martin Ier; il profita plus tard de la présence du basileus Constant II en Sicile (666) pour se faire octroyer un privilège, qui conférait au siège de Ravenne l'autocéphalie. Texte dans *P. L.*, t. CVI, col. 676 : *Sancimus (eum) non subjacere pro quolibet modo patriarchæ antiquæ urbis Romæ et manere eum autocephalen... qui et a propriis consecratus episcopis, utens videlicet et decore pallii sicut nostræ divinitatis sanctione superna inspiratione prælargitum est.* Menacé d'excommunication par le pape Vitalien, Maur avait répliqué en excommuniant à son tour le pape. Voir Agnelli, *Lib. Pontif. Ecclesiæ Ravenn.*, *P. L.*, t. CVI, col. 672. C'était le rupture complète entre les deux Églises. Le successeur de Maur, Réparatus, essaya un rapprochement avec le pape Domnus (676-678). Le *Liber Pontificalis* romain dit clairement qu'au temps de ce pape : *Ecclesia Ravennas... denuo se pristinæ Sedi apostolicæ subjugavit;* pourtant il semble bien que le successeur de Réparatus, Théodore, fut ordonné en 677 non pas à Rome par le pape, mais à Ravenne par ses suffragants. Agnelli, col. 682. Des négociations furent néanmoins reprises sous Léon II; elles aboutirent à un accord définitif. L'évêque de Ravenne rendit au pape le *typus autocephaliæ* obtenu jadis du basileus, et il fut convenu qu'on ne célébrerait plus à Ravenne la mémoire de l'archevêque Maur, décédé en rupture avec le Saint-Siège. Il fut entendu d'ailleurs que le pape consacrerait toujours comme évêque celui qu'aurait élu le clergé de Ravenne, et que l'élu ne serait pas contraint de demeurer à Rome plus de huit jours; il ne serait pas tenu de revenir en personne dans la Ville éternelle, mais enverrait seulement des représentants au synode romain. Agnelli, col. 689. Ainsi, tout en sauvegardant les droits métropolitains du siège de Rome, saint Léon faisait à l'orgueil ravennate quelques concessions.

Le *Liber pontificalis* romain signale le transfert que fit saint Léon à l'église Sainte-Bibiane du corps des saints Simplice, Faustin et Béatrice, et la réédification de l'église Saint-Georges du Vélabre. Léon avait fait une ordination le 27 juin 683, la seule qu'il ait pu célébrer, il dut mourir très peu après, car on l'enterra à Saint-Pierre, le 3 juillet. Sa mémoire est célébrée le 28 juin.

Liber Pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. 359-362; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 240-241; les lettres dans P. L., t. XCVI, col. 387-420, se défier des annotations de Binius qui a emboîté le pas à Baronius; les *Annales ecclesiastici* de celui-ci, an. 683, doivent être critiquées par les annotations de Pagi.

Tous les travaux qui touchent à la question du VIe concile et d'Honorius, font une place à Léon II. Voir t. III, col. 1273; t. VII, col. 180.

E. AMANN.

3. LÉON III (Saint) élu pape le 26 décembre 795, consacré le lendemain, mort le 12 juin 816. Successeur d'Adrien Ier, Léon n'appartenait pas comme celui-ci à la noblesse romaine. De petite naissance, semble-t-il, il était entré fort jeune dans la cléricature et avait fait carrière au palais du Latran; il s'était élevé peu à peu aux premières charges, finalement à celle de *vestararius*, une des plus considérables. Il était devenu en même temps, cardinal-prêtre de Sainte-Suzanne. Les louanges que lui décerne la notice du *Liber Pontificalis* ne doivent pas être prises pour argent comptant; l'éloge de Léon III est copié textuellement sur celui de Grégoire II et celui de Zacharie. Peut-être aussi faut-il faire quelque restriction à ce que dit la notice de l'unanimité avec laquelle se fit l'élection de ce pontife. Nous verrons que Léon rencontrera à plusieurs reprises de pénibles oppositions de la part de la noblesse romaine; il est bien possible que, dès les débuts, il ait eu quelque difficulté à se faire accepter par ceux qui, sous Adrien, avaient été en faveur.

Léon était le premier pape élu depuis que, en 774, le puissant roi des Francs avait été nommé patrice des Romains. Que signifiait au juste ce titre dont Charlemagne avait été revêtu et qu'il semblait prendre très au sérieux, on avait oublié de le déterminer au moment de la création du patriciat. Qu'il impliquât pour le souverain le devoir de protéger l'Église romaine et le pape, c'est ce qui allait de soi; en revanche, il semblait conférer aussi au roi un certain droit de regard sur l'administration temporelle du domaine pontifical, que venaient de constituer les événements de la seconde moitié du VIIIe siècle. Ce droit de regard n'impliquait pourtant pas que le roi eût à prendre connaissance en quelque manière des circonstances de l'élection, à plus forte raison qu'il eût à confirmer celle-ci et à autoriser la consécration du nouvel élu, comme cela se pratiquait à l'époque byzantine, comme cela se pratiquera quelque temps sous les successeurs de Charlemagne. Nous voyons que Léon est consacré sitôt qu'élu. Toutefois, il prend soin, aussitôt après, d'avertir le roi de son élection et de lui promettre obéissance et fidélité. En lui apportant les clés de la confession de Saint-Pierre et le *vexillum* de la ville, les légats pontificaux demandent à Charles d'envoyer à Rome quelqu'un de ses grands pour recevoir le serment des Romains. Jaffé, n. 2492.

Nous ne possédons pas cette lettre de Léon à Charlemagne et ne pouvons juger du contenu que par la réponse qu'y fait le roi. Celle-ci n'est pas très explicite sur la question du serment à prêter; par contre, elle précise au mieux la manière dont le roi des Francs conçoit la répartition des pouvoirs entre le pape et lui-même. Au roi de défendre l'Église, soit contre les agressions extérieures des infidèles, soit contre les attaques intérieures de l'hérésie; au pape d'élever les mains vers le ciel, pour obtenir par ses prières la victoire du roi et le triomphe du Christ : *Nostrum est sanctam ubique Christi Ecclesiam ab incursu paganorum... defendere, foris et intus catho-*

licæ fidei agnitione munire. Vestrum est, elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adjuvare militiam. Carol. epist., VIII, *P. L.*, t. XCVIII, col. 908. Ce rôle liturgique dans lequel le roi semblerait volontiers cantonner la papauté nous paraît vraiment un peu étroit et ce n'est pas seulement ici que s'affirme de la part de Charlemagne la prétention de se tailler une large part dans la gestion intérieure de l'Église. La fin de la lettre royale rend d'ailleurs le même son. Charles engage vivement le pape à suivre très exactement les canons et à donner le bon exemple à toute l'Église. Et ce n'est pas simple façon de parler. Les instructions données par le roi à Angilbert, abbé de Saint-Riquier, chargé de le représenter à Rome, insistent avec moins d'aménité encore sur les suggestions que celui-ci devra faire au pontife. *Epist.*, IX, *Ibid.*, col. 909. A les lire, on s'aperçoit assez que Charles se considère comme le vrai chef politique et religieux de la société chrétienne.

Déjà, sous le pape Adrien, des prétentions du même genre avaient été formulées de manière plus ou moins explicite. Adrien, par sa modération, avait réussi néanmoins à garder intact son prestige et n'avait cédé que le moins possible de ses droits. Il ne semble pas qu'on remarque chez son successeur, la même tendance à réagir. En face du souverain qui, à ce moment, tient entre ses mains le sort de toute la chrétienté occidentale, le pape ne peut jouer qu'un rôle assez effacé. Du moins, le jouera-t-il avec assez de dignité. Toutefois les difficultés que rencontrait dans Rome même son gouvernement n'étaient pas faite pour le grandir aux yeux de Charlemagne. Le parti de la noblesse romaine qui avait été au pouvoir sous Adrien Ier semble s'être agité de bonne heure. En 798, Arn, archevêque de Salzbourg, écrit de Rome à Alcuin que la ville est troublée. Voir la réponse d'Alcuin dans Jaffé, *Biblioth. rerum germanicarum*, t. VI, *Monum. Alcuiniana, epist.*, 108, p. 445.

Finalement un complot se prépare contre le pape; et la sédition éclate le 25 avril 799 au moment de la procession des litanies majeures. Jeté à bas de son cheval, le pape est roué de coups : on essaie de lui crever les yeux et de lui couper la langue, finalement, il est enfermé dans le couvent de Saint-Érasme sur le Cœlius. C'est miracle s'il recouvre la vue, et s'il peut, grâce à un partisan fidèle, s'échapper nuitamment et se réfugier à Saint-Pierre, où le rejoignent les forces du duc de Spolète. Avec celui-ci, il s'éloigne de Rome. Pour l'instant, la Ville éternelle reste aux mains de ses ennemis; il ne semble pas pourtant que ceux-ci aient cherché à créer un antipape. Ils se contentent d'exercer des représailles sur les partisans de Léon, et de mettre à mal les biens de l'Église. Pendant ce temps, le malheureux pape se dirige vers Paderborn, où Charlemagne prépare contre la Saxe une nouvelle expédition. Reçu avec tous les honneurs dus à sa dignité souveraine, il sera reconduit à Rome à l'automne de 799 par un cortège imposant d'évêques francs et de comtes, chargés de remettre le pape en possession et de faire une enquête sur les événements du 25 avril. Il faut remarquer toutefois l'attitude que prend le roi à l'égard des instigateurs du complot. Au lieu de les traiter sans plus comme des rebelles, on les laisse se poser en accusateurs du pape, lequel est invité, somme toute, à se justifier. La correspondance entre Alcuin et Arn de Salzbourg, un des prélats francs qui ont ramené Léon à Rome, ne permet pas de douter que les délégués royaux aient prêté l'oreille aux accusations portées contre le pape et les aient crues dignes d'une enquête. Dans une lettre du printemps de 800, Alcuin, évidemment sur des nouvelles qu'Arn lui a transmises, écrit à celui-ci : « Je comprends, que les ennemis du pape cherchent à le faire déposer par de fausses accusations, en lui imputant les crimes d'adultère et de parjure; ou bien, ils voudraient que par un serment très solennel, il se purgeât de ces accusations; au fond leur dessein est de l'amener à donner sa démission et à se retirer dans un monastère. Le pape n'en doit rien faire; il ne doit consentir ni à se lier par un serment, ni à donner sa démission. Si j'étais à ses côtés, je répondrais pour lui : Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre. » Et Alcuin, tout dévoué à la cause pontificale, rappelle les canons de Sylvestre qui exigent soixante-douze témoins irréprochables pour faire le procès d'un pontife; il se souvient même (allusion à un axiome fameux) que le Siège apostolique a le droit de juger, mais ne peut être lui-même jugé. *Insuper et in aliis legebam canonibus apostolicam sedem judiciariam esse non judicandam.* Alcuin, *Epist.*, CVIII. P. L., t. C, col. 325-326. Pourtant, Arn avait donné à son ami de telles précisions sur les griefs faits au pape qu'Alcuin, pour éviter toute indiscrétion, avait cru devoir immédiatement brûler la lettre. *Ibid.*, col. 327 A. A Riculphe, archevêque de Mayence, Alcuin donnait les mêmes conseils; mais il était bien obligé de constater qu'il y avait sur la culpabilité du pontife, et peut-être aussi sur la compétence de la commission d'enquête, d'assez vifs dissentiments parmi les délégués royaux. *Epist.*, CXXIII, *ibid.*, col. 358. A la cour de Charlemagne, on ne se dissimulait pas non plus que l'affaire était plus épineuse qu'on ne l'avait cru tout d'abord. Sans doute, la commission avait expédié au roi le chef de l'émeute du 25 avril; mais il restait à tirer au clair la situation même du pape. Le roi se décida à aller lui-même à Rome, à la fin de l'an 800; et, sans doute, en s'y rendant, il ne pensait pas exclusivement à l'affaire de Léon III; il est infiniment vraisemblable que d'autres projets se formaient alors dans son esprit. Une lettre adressée à Charlemagne par Alcuin, qui a dû recevoir quelques confidences du maître, indique assez clairement les diverses questions qui étaient alors pendantes : celle du pape, celle de l'empereur d'Orient (Constantin IV déposé et aveuglé par sa propre mère Irène); celle du roi lui-même et de sa dignité. *Tertia est regalis dignitas in qua vos Domini nostri Jesus Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit cæteris præfatis dignitatibus* (le pape et l'empereur de Byzance) *potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem.* C'est au centre de la chrétienté que tous ces problèmes peuvent et doivent se résoudre. *Epist.*, XCV, *ibid.*, col. 302.

Sur les événements, si graves à tous égards pour l'avenir de l'Église, qui vont se dérouler à Rome en cette fin de l'an 800, nous sommes assez copieusement renseignés, tant par le *Liber Pontificalis* que par les divers annalistes francs. Les uns et les autres malheureusement, s'appliquent davantage à rapporter l'extérieur des événements qu'à en étudier les ressorts. A plus forte raison, ne songent-ils guère à en découvrir l'enchaînement et la signification profonde. Cette particularité explique la divergence des jugements. Charles, avons-nous dit, venait à Rome d'abord pour tirer définitivement au clair la question du pape Léon III. S'il jugea à propos de donner à la justification du pontife une solennité tout à fait inattendue, c'est donc qu'il ne considérait pas les mesures prises au milieu de l'année par les commissaires royaux comme définitives. On remarquera néanmoins que le pape en toute cette phase du procès, ne fait pas figure d'accusé; c'est comme chef de l'Église romaine qu'il se porte jusqu'à Nomentum (Mentana) à la rencontre du roi, qu'il reçoit Charles, le 24 novembre, sur les degrés de la basilique Saint-

Pierre. Il est donc présumé pape légitime. Toutefois, le 1er décembre, devant le synode imposant rassemblé dans la basilique vaticane, « le roi révéla à tous les raisons de sa venue à Rome, *inter quæ vel maximum vel difficillimum erat quod primum inchoatum est, de investigandis videlicet quæ pontifici objiciebantur criminibus.* » *Annal. Eginhardi* et *Annal. Lauris. maj.*, *P. L.*, t. CIV, col. 460 et 459. Qui dit enquête, dit tribunal compétent. A en croire le *Liber Pontificalis*, les dignitaires ecclésiastiques se seraient aussitôt récriés qu'ils n'avaient pas le droit de juger le Siège apostolique, qui est le chef de toutes les Églises de Dieu. C'était ce que, plusieurs mois auparavant, Alcuin avait représenté à Arn de Salzbourg. Les annalistes francs donnent, au contraire, l'impression qu'il y eut au moins un simulacre de procès, en ce sens que l'on convoqua les accusateurs à comparaître et à soutenir leur plainte. Mais ceux-ci se dérobèrent : *nullus eorumdem criminum probator esse voluit.* « Ainsi le pape demeurait en face d'une accusation que personne ne pouvait ni prouver, ni écarter. Il se décida à se justifier par serment, procédé en faveur duquel on pouvait alléguer des précédents plus ou moins légendaires, et qui, s'il impliquait une certaine dose d'humiliation personnelle, ne mettait cependant en cause aucun principe, ne répudiait aucune prétention.» L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 86. Dans une nouvelle séance synodale tenue à Saint-Pierre, le 23 décembre, le pape monta à l'ambon portant les saints évangiles et jura qu'il n'était pas coupable des crimes qu'on lui reprochait. Le texte de cette *purgatio* s'est conservé : « On a entendu dire, on a divulgué en bien des lieux, comment des hommes pervers se sont insurgés contre moi, ont voulu me mutiler (*debilitare*) et m'ont imputé des crimes énormes. Pour ouïr cette cause, le clémentissime et sérénissime seigneur, ici présent, le roi Charles, est venu en cette ville avec son clergé et ses grands. C'est pourquoi, moi, Léon, pontife de la sainte Église romaine, n'étant jugé ni contraint par personne, mais spontanément et volontairement, je me purifie et me juge en votre présence devant Dieu qui connaît ma conscience, devant ses anges, devant le bienheureux Pierre, prince des apôtres, dans la basilique de qui nous voici (et déclare) que ces choses criminelles et scélérates que l'on m'impute, je ne les ai ni perpétrées, ni ordonné de les perpétrer; Dieu m'en est témoin au jugement de qui nous viendrons un jour et en présence de qui nous sommes. Ceci, je le fais spontanément et volontairement (*mea spontanea voluntate*), pour détruire tout soupçon non point que les canons le prescrivent ou que je veuille par là (créer un précédent) et imposer cette coutume dans la sainte Église à mes successeurs ou à mes frères dans l'épiscopat. » Texte en de nombreux recueils; on le trouvera notamment dans Yves de Chartres, *Decret.*, part. V, c. 313, *P. L.*, t. CLXI, col. 421. On voit que le pontife multiplie les précautions pour éviter que son geste paraisse imposé, ou qu'il puisse être invoqué plus tard comme un précédent. Or, une génération ne passera pas, que le pape Pascal Ier ne soit contraint par l'empereur Louis le Pieux à une démarche analogue. Jaffé, *Regesta*, p. 320.

Ce procès de Léon III, amène quelques réflexions qui ne sont pas sans intérêt au point de vue de l'histoire du droit public ecclésiastique. Qu'en choses strictement religieuses le pape pût être jugé par un concile, cela paraissait impossible aux canonistes du temps. L'axiome « *prima sedes a nemine judicatur* », qui avait été mis en circulation au temps des démêlés du pape Symmaque et de l'antipape Laurent, en 501, exprimait une conviction beaucoup plus ancienne. Mais si, de ce point de vue, il n'y avait point de juridiction devant qui l'on pût porter une cause strictement ecclésiastique, il restait néanmoins que, d'après l'ancien droit impérial romain, les tribunaux ordinaires connaissaient de tous les crimes de droit commun, homicide, adultère, lése-majesté, quel que fût le rang de l'accusé, et Mgr Duchesne fait très justement remarquer que « tant qu'avait duré le régime impérial, le pape n'avait joui à cet égard, d'aucune exemption. » *Op. cit.*, p. 86. Il est surprenant d'ailleurs que cet auteur ajoute immédiatement : « Mais maintenant (à l'époque de Léon III) la situation n'était plus la même. Le pape était souverain; on ne juge pas un souverain. » Nous conclurons, au contraire : « Puique Léon III reconnaît lui-même que Charlemagne est venu à Rome, *propter hanc causam audiendam*, c'est donc que la souveraineté du pape dans le domaine pontifical, de si récente création, n'est pas aussi indépendante qu'il semblerait tout d'abord. » Bref, la *purgatio* de Léon III ne nous apparaît pas comme devant donner au Siège apostolique un lustre particulier et nous sommes maintenant tout à fait d'accord avec Mgr Duchesne quand il écrit : « En dépit de toutes les réserves faites, le pape avait juré et tout le monde voyait que, s'il avait juré, c'est que le roi Charles l'estimait nécessaire. Le pauvre Léon faisait en somme petite figure à côté de son protecteur. Il était clair que c'était par la grâce de celui-ci, et par sa grâce seulement, qu'il continuait à règner sur les Romains. » *Op. cit.*, p. 87.

Le surlendemain toutefois, jour de Noël de l'an 800, le pontife réhabilité reprenait tous ses avantages. Dans cette même basilique vaticane, devant le tombeau de saint Pierre, il plaçait sur le front de Charlemagne le diadème impérial et le faisait acclamer par le peuple romain : « A Charles, très pieux, Auguste, couronné de Dieu, grand et pacifique empereur, vie et victoire! » D'après le *Liber Pontificalis*, cette acclamation « fut répétée par trois fois devant la sainte confession du bienheureux Pierre apôtre, avec invocation de plusieurs saints. Ainsi le roi Charles fut établi par tous empereur des Romains. Ensuite de quoi le pontife oignit de l'huile sainte Charles fils du roi. » Les *Annales Lauriss.* et les *Annales Eginhardi* ne parlent pas d'onction pour le fils de l'empereur, elles font seulement remarquer qu'après les invocations aux saints *(laudes)* le pape *adora* le nouvel empereur à la manière des anciens princes; et « dorénavant délaissant son nom de patrice, Charles fut appelé empereur et Auguste. » *P. L.*, t. CIV, col. 459 et 460. A lire ces deux témoignages indépendants du *Liber Pontificalis* et des *Annales*, il semble clair que la cérémonie se déroula suivant un plan convenu à l'avance. Nul effet de surprise : chacun sait le rôle qu'il doit jouer : le pape, la foule, la *schola cantorum*, l'empereur lui-même. Et si le détail du cérémonial a été ainsi préalablement établi, il va de soi que le fond même de la question, à savoir la restauration en faveur de Charles de l'Empire d'Occident, a fait l'objet de conversations suivies entre le pape et le souverain. Resterait à savoir qui des deux a eu l'initiative de cet acte considérable. Ainsi posée la question ne comporte qu'une seule réponse : l'initiative vint de Charlemagne. Le roi des Francs n'était pas homme à se laisser imposer une démarche de cette importance et ce n'était pas le malheureux Léon, lequel se débattait depuis dix-huit mois dans une situation sans issue, qui était capable de promouvoir un tel dessein. Il n'est pas impossible que, dès l'entrevue de Paderborn, des conversations aient été nouées à ce sujet. Alcuin sait qu'il se passa pour lors de mystérieux colloques sur lesquels il aurait bien voulu recevoir des informations précises. « Passereau solitaire il n'avait pu-

apprendre néanmoins ce dont étaient convenus le lion (Léon) et l'aigle (Charles) : *quæ esset convenientia inter leonem et aquilam.* »

Il faudrait pourtant écarter cette explication, si l'on devait ajouter foi au renseignement que donne Éginhard dans la *Vie de Charlemagne*. Énumérant, en passant les divers pèlerinages à Rome du roi des Francs, l'historien ajoute avec une apparente négligence : « La dernière fois qu'il y vint, ce fut non seulement pour s'acquitter de ses vœux, mais encore parce que les Romains, ayant accablé le pape Léon de multiples injures,.. le forcèrent à recourir à la fidélité du roi. Venant donc à Rome pour remettre de l'ordre dans l'Église qui était fort troublée, il y passa tout l'hiver. C'est alors qu'il reçut le titre d'empereur et d'Auguste pour lequel il eut tout d'abord tant d'aversion qu'il affirmait que, ce jour-là, malgré la solennité de la fête, il n'aurait pas mis le pied à l'Église s'il avait pu prévoir l'intention du pape. Ce titre lui attira l'envie des empereurs romains (de Constantinople) qui en furent très indignés. Charles supporta tout avec une grande patience. » *Carol. vit.*, 28, *P. L.*, t. XCVII, col. 51-52. Les historiens de Charlemagne se sont évertués à expliquer le mécontentement, vrai ou apparent, avec lequel le nouvel empereur, au dire d'Éginhard, aurait accueilli le geste du pape Léon. Comment concilier ce déplaisir avec des ambitions qui semblent évidentes dans l'entourage du roi et que le souverain partageait sans aucun doute? « De l'ensemble des témoignages contemporains, dit L. Duchesne, il résulte que la métamorphose (de roi en empereur) n'avait rien de contraire aux vues personnelles de Charles, ni surtout aux tendances de l'opinion occidentale. Mais il est possible qu'il ait eu ses idées à lui sur les voies et moyens. Le trône impérial légitime, celui de Constantinople, était alors occupé par une femme, l'impératrice Irène, et cette femme se trouvait libre de sa main. Le mariage qui fut tenté après coup, était peut-être le procédé rêvé dès lors par le roi franc. On peut dire aussi, non sans vraisemblance, qu'il eût désiré un autre cérémonial et que ce couronnement improvisé où éclatait l'initiative du pape, correspondait mal à ses idées sur les formes de la transmission du pouvoir. » *Op. cit.*, p. 88. L. Halphen dans ses *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne*, a proposé une solution toute différente du problème que pose le texte d'Éginhard. Étudiant dans leur ordre chronologique les divers témoignages relatifs au couronnement, il n'a pas de peine à montrer que les premiers en date ne portent aucune trace d'un mécontentement quelconque de l'empereur; l'idée que le pape est seul responsable de la scène en question, se fait jour peu à peu dans les textes suivants, au fur et à mesure que se manifestent les susceptibilités byzantines; elle se révèle complètement dans le texte d'Eginhard. Que le couronnement ait eu lieu à l'insu, et même contre le gré de l'empereur, c'est là une de ces explications diplomatiques par lesquelles la monarchie franque essaya d'apaiser la vive irritation qui se manifesta à Byzance quand on y apprit la restauration de l'empire d'Occident. *Op. cit.*, p. 220-236.

Cette solution, qui cadre si bien avec ce que nous savons par ailleurs, dispense de poser la question du droit qu'avait le pape à couronner le souverain. Tout ce que l'on peut dire de plus sage, c'est que Léon III agissait, tout autant comme représentant de Dieu sur la terre, que comme l'incarnation des grands souvenirs de la Rome impériale. C'est le peuple romain sans doute qui acclame le nouvel Auguste, mais l'autorité du pape ajoute comme une sanction à ce choix des Romains. Qu'il y ait eu de ce chef, comme l'ont pensé Bellarmin et Baronius, à la suite des théologiens pontificaux du Moyen Age, transfert de l'Empire de l'Orient à l'Occident, *translatio imperii romani*, c'est ce qu'il faut énergiquement nier. Léon III, pas plus que Charlemagne ne songeait à supprimer le titre ni la dignité de l'empereur de Byzance avec qui l'Église romaine et Charles lui-même, continuaient à entretenir des relations qui n'étaient ni meilleures, ni pires que dans les années précédentes. S'ils avaient dû, ce qu'ils ne semblent pas avoir fait, expliquer leur pensée, le pape et le roi des Francs auraient déclaré, sans doute, que l'Empire romain, identifié avec la chrétienté, demeurait intact dans son unité, comme à l'époque où Arcadius et Honorius étaient censés administrer *in solidum* les deux moitiés de l'héritage de Théodose. Mais tout cela on ne songea point à le dire, et nul ne pensa, semble-t-il, à faire une théorie du nouvel Empire romain. A plus forte raison ne fut-il pas question de préciser les droits et devoirs réciproques des deux puissances, spirituelle et temporelle, qui avaient restauré la vieille institution. Les choses en somme, suivirent le même cours qu'auparavant, et l'on ne voit pas que l'empereur se soit attribué sur la Ville et l'État pontifical un droit plus étendu que n'avait fait le patrice des Romains. Tout au plus pourrait-on dire que le titre nouveau précisait davantage des droits qui, jusque-là s'étaient exercés sans contestation. « L'histoire, la tradition, le droit écrit définissaient sans obscurité possible les prérogatives de l'*imperator*. L'empereur était souverain de Rome; tout le monde, le pape compris, y était, devant lui, dans la condition de sujet. Administrateur, juge, chef militaire, son autorité s'étendait à tout, excepté cependant le domaine religieux que les empereurs d'Occident avaient toujours respecté ou à peu près. » L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 88-89. Il faut ajouter cependant, avec l'auteur que nous venons de citer, que le fait pour Léon III d'avoir imposé la couronne au nouvel empereur, était gros de conséquences. Dans la désignation du dépositaire du pouvoir impérial, le pape, à juger les choses de l'extérieur, avait eu une part prépondérante. C'est l'image de Léon III mettant sur le front de Charlemagne, agenouillé devant lui, le diadème impérial qui finira par rester dans l'imagination aussi bien du peuple que des intellectuels. Sans s'arrêter aux répugnances des premiers Carolingiens, les successeurs de Léon III referont la même cérémonie pour les successeurs de Charlemagne et leur persistance finira par créer l'idée que, seul, le geste pontifical fait l'empereur et donc aussi que le pape donne au souverain quelque chose que, sans lui, il ne saurait légitimement posséder.

Mais sous Léon III, les temps ne sont pas encore venus de déduire toutes ces conséquences et de faire la théorie des relations entre pape et empereur. La pratique continua d'être ce qu'elle avait été dans les premières années du pontificat. Nous n'avons plus ici à nous y arrêter. Mentionnons seulement le voyage fait par Léon III à la cour de Charlemagne à l'automne de 804, sur les mobiles duquel nous ne sommes guère au clair, *Annales Eginhardi*, *P. L.*, t. CIV, col. 464; la signature qu'appose le pape au testament impérial en 806. *Ibid.*, col. 466. Tout ceci montre les bonnes relations qui règnent entre les deux souverains. Mais il y eut bien quelques nuages, et Léon se plaignit plus d'une fois de l'intrusion des fonctionnaires impériaux dans les affaires de ses États. Voir surtout Jaffé, n. 2516 et 2529. Cela n'empêcha pas Léon de seconder de tout son pouvoir la politique de Charles, et de lui signaler

les divers événements qui pouvaient avoir pour celui-ci quelque importance. Jaffé, n. 2524-2527.

Il faut donc insister avec d'autant plus de soin sur l'indépendance relative dont fait montre le pape dans les questions d'ordre strictement religieux. Léon III eût à prendre position dans la question de l'adoptianisme de Félix d'Urgel. Voir t. I, col. 406. Sur ce point, il n'avait nul besoin de contrainte pour approuver pleinement les conclusions d'Alcuin et condamner l'évêque espagnol. Mais la question du *Filioque* le mit en contradiction avec les vues exprimées par les théologiens francs au concile d'Aix-la-Chapelle (809). Malgré les instances des envoyés de Charlemagne, Léon ne voulut pas accepter l'insertion dans le symbole de l'incise litigieuse et maintint très énergiquement son point de vue. Voir le détail t. V, col. 2315-2317. On notera seulement que la plainte des moines francs de Bethléem fut, sans doute, ce qui détermina le pape à rédiger la confession de foi qui figure sous son nom et qui donne une paraphrase du symbole baptismal, où est spécialement développée la doctrine relative à la Sainte Trinité. Le texte publié d'abord par E. Baluze, *Miscellan.*, t. VII, p. 18-21, est passé de là dans Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 978, puis dans *P. L.*, t. CII, col. 1030. On le trouvera également à l'état dispersé dans Cavallera, *Thesaurus*, voir p. 731.

On a peu de renseignements sur les rapports de Léon avec les diverses Églises de la chrétienté. Mentionnons son intervention en Angleterre pour maintenir les droits de Cantorbéry, menacés par la collation qui avait été faite du pallium à l'évêque de Lichfield, Jaffé, n. 2493, 2494, 2510; l'établissement d'Arn de Salzbourg comme archevêque de la région bavaroise, Jaffé, n. 2495, 2503; quelques démêlés avec Martin, archevêque de Ravenne. Agnelli, *Lib. pontif.*, *P. L.*, t. CVI, col. 743. Avec Constantinople, les relations demeuraient assez incertaines; la tyrannie de l'impératrice Irène avait bouleversé bien des choses dans l'Église byzantine; elle disparue, il resta bien des causes de difficulté. Le moine Théodore Studite dut faire appel à Rome, qui, après avoir hésité quelque temps, finit par lui donner, à défaut d'une satisfaction explicite, des paroles d'encouragement. Voir les lettres de Théodore, I, 28, 33, 34, *P. G.*, t. XCIX, col. 1001, 1017-1021, et *Vie de Théodore*, c. 54, *ibid.*, col. 165. En 812, débarrassé du basileus Nicéphore Ier, le patriarche du même nom, élu depuis 806, se décide enfin à envoyer au pape sa synodique où, tout en s'excusant d'avoir trop tardé à cause des ordres du basileus, il fait acte de révérence envers l'Église romaine. Il ne se prive pas d'ailleurs de remarquer que, dans l'Église de Dieu, il convient de ne pas trop s'attacher aux questions de préséance, ἐν γὰρ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι τὸ προαριθμούμενον. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 29 sq., voir surtout col. 40. Nous ignorons la réponse que fit le pape à cette lettre. Mais l'on sait que cette même année 812, il reçut avec honneur à Rome l'ambassade du nouveau basileus, Michel Ier Rhangabès, à son retour d'Aix-la-Chapelle. C'est sans doute à ce moment que furent aplanis les différents relatifs à Théodore Studite.

Les dernières années de Léon furent troublées à Rome, par de nouvelles conspirations, qui durent commencer peu après la mort de Charlemagne. Un complot monté pour assassiner le pape échoua; les conjurés furent arrêtés, condamnés à mort et exécutés pour crime de lèse-majesté. Bien qu'il ne faille pas ajouter foi au chiffre de trois cents exécutions dont parle une chronique, la répression dut être assez rude. La cour de Louis le Pieux s'émut; le jeune roi d'Italie, Bernard, et le comte Gérold furent envoyés à Rome pour enquêter, et Léon, de son côté, dut adresser une ambassade à Louis le Pieux pour présenter sa justification. Tous ces actes supposent évidemment que l'empereur conserve la haute main sur l'administration romaine. La présence des *missi* impériaux ne ramena pas le calme; une véritable jacquerie désola la campagne romaine et une intervention du roi Bernard fut encore nécessaire. Léon III mourut peu après, 12 juin 816. La mémoire de ce pape est célébrée à cette date par l'Église romaine. En 1673, un décret de la S. Congrégation des rites a décidé que l'on insérerait son nom au Martyrologe romain; il semble que depuis longtemps, il figurait déjà dans divers recueils hagiographiques. Le miracle par lequel le pape aurait recouvré la vue après l'attentat du 25 avril 799 n'a pas dû être étranger à la vénération qui fut ainsi rendue à la mémoire de Léon III. Voir *Acta Sanct.*, juin, t. II, p. 572 sq.

Sources. — *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 1-38; assez développée pour la première partie du pontificat, la notice tourne court après le couronnement de Charlemagne, et ne rapporte que les embellissements et les dons faits par Léon aux diverses églises. — Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 307-316; les lettres de Léon III sont très incomplètement rassemblées : en 1647, Hermann Conrigius avait publié à Helmestadt une dizaine de lettres, elles sont rééditées dans Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 961-978, cf. *P. L.*, t. CII, col. 1023 sq., et mieux dans Jaffé. *Biblioth. rerum germanicarum*, t. IV, *Monumenta carolina*. — Sur la valeur respective des diverses annales franques voir le travail de L. Halphen, *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Ire partie, *Études sur les sources;* L. Halphen a présenté avec beaucoup de finesse la réhabilitation des *Annales regii (Annales Laurissenses majores)* qu'il estime une source contemporaine et de bon aloi; quant aux *Annales Eginhardi*, qui ont avec les précédentes un rapport très étroit, elles ne sont nullement l'œuvre d'Éginhard : celui-ci n'est responsable que de la *Vita Caroli magni*, dont la valeur a été bien surfaite. Il faut faire aussi une place à l'annaliste grec, Théophane, *P. G.*, t. CVIII, col. 952 sq. — La correspondance d'Alcuin est rassemblée soit dans *P. L.*, t. C, col. 135-514, soit mieux dans Jaffé, *Biblioth. rerum germanicarum*, t. VI, et dans *Monum. Germ. hist., Epistol.*, t. IV, p. 1-493. — Le *Codex Carolinus* qui contient la correspondance des rois francs avec les papes successifs s'arrête à l'année 791; les lettres postérieures, et donc celles relatives au pontificat de Léon III, sont très incomplètement rassemblées dans Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 959-986, cf. *P. L.*, t. XCVIII, col. 893, sq., dans Jaffé, *loc. cit.*, t. IV, p. 306-334; 335-436 et dans *Monum. Germ. hist., Epistol.*, t. IV et V.

Travaux. — Baronius, *Annales eccles.*, souvent à rectifier par les notes de Pagi; et les diverses histoires qui traitent de Charlemagne. Il est impossible d'en donner ici une bibliographie même abrégée. Sur la question du couronnement, voir la recension des opinions anciennes dans un art. de Dœllinger du *Münchner historisches Jahrbuch*, 1865, p. 342, et les travaux français plus récents de C. Bayet, *L'élection de Léon III, la révolte des Romains en 799 et ses conséquences* dans *Annuaire de la Fac. des lettres de Lyon*, t. I, Paris, 1883, p. 175 sq., et de L. Halphen, dans le vol. déjà cité, p. 219-236. — Pour l'ensemble du pontificat : Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom.* 5e édit., t. II, p. 445 sq., t. III, p. 1 sq.; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. II, p. 768-797; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III *b*, p. 1113-1116, 1127-1134; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'état pontifical*, Paris, 1898, p. 79-93.

E. Amann.

4. LÉON IV (Saint), élu pape en janvier 847, consacré le 10 avril, mort le 10 juillet 855. — Pieusement élevé au couvent de Saint-Martin, près de Saint-Pierre, Léon avait été distingué par le pape Grégoire IV qui l'avait appelé au Latran et l'avait fait sous-diacre; Sergius II l'avait ordonné prêtre et lui avait donné le titre cardinalice des Quatre-Couronnés. Le pontificat lamentable de Sergius s'était terminé sur les horreurs d'une invasion sarrasine dont avaient particulièrement souffert les deux

basiliques situées *extra muros* de Saint-Pierre et et de Saint-Paul. Tout le monde sentait à Rome le besoin d'un pape honnête et énergique; on choisit unanimement Léon : le choix était excellent. Restait à le faire approuver par l'empereur Lothaire, car depuis le *Constitutum* de 824, il était entendu que l'on ne procéderait pas à la consécration du pape sans avoir soumis à l'empereur le procès-verbal de l'élection. Mais les communications avec Aix-la-Chapelle n'étaient pas rapides; les Romains jugeaient urgente l'entrée en charge du nouvel élu : Léon fut donc consacré le 19 avril 847, sans que l'on eût encore connaissance de la ratification impériale; mais on réserva explicitement pour l'avenir les droits de l'empereur. Lothaire se contenta, semble-t-il, de ces explications; mais la façon dont on avait procédé lui déplut à coup sûr. Sans être mauvaises, les relations entre Léon IV et l'autorité impériale furent toujours un peu tendues. D'ailleurs, ce fut moins avec Lothaire que Léon eut affaire qu'avec son fils Louis II, roi d'Italie, puis couronné empereur en 850, seul titulaire de la dignité impériale, après la mort de son père en 855.

Le plus pressant, pour Léon IV, était de mettre Rome à l'abri de nouvelles insultes. Les Sarrasins qui avaient pillé Saint-Pierre en 846, méditaient de nouvelles incursions. En 848, ces corsaires reparaissent à l'entrée du Tibre; heureusement, une flotte d'Amalfi et de Gaëte put leur barrer la route : la tempête fit le reste, mais il y eut à Rome quelques moments d'angoisse. Aussi Léon IV pressa-t-il de tout son pouvoir la restauration de la vieille enceinte d'Aurélien; en même temps, il mit à exécution le projet déjà formé, dit-on, sous Léon III, et précisé par un capitulaire impérial de décembre 846; il s'agissait d'entourer la basilique vaticane et ses dépendances d'une enceinte continue, qui, par le château et le pont Saint-Ange irait se rattacher aux fortifications de la ville proprement dite. C'est ainsi que le pape attacha son nom à cette *cité léonine* qui, pendant tout le Moyen Age, mettra Saint-Pierre à l'abri des coups de mains. La dédicace de cette enceinte fut célébrée, comme celle d'une église, le 27 juin 852. Au même moment, Léon relevait les fortifications d'Horta et d'Améria, celles encore de Porto, où il installait des Corses chassés de leur île par les invasions sarrasines; il abritait dans une cité nouvelle, celle de Léopolis, les habitants de Centumcellæ (Civita-Vecchia) trop exposés aux attaques des corsaires. Bref, il s'efforçait de mettre en état de défense Rome et sa grande banlieue. En tout ceci d'ailleurs, il agissait en administrateur indépendant, mais sous le haut contrôle de la puissance impériale comme le *Liber Pontificalis* l'indique à plusieurs reprises.

Malgré tout, les sujets de froissement ne manquaient pas entre le pape et l'empereur. On saisit dans la correspondance échangée entre eux des plaintes relatives aux *missi* impériaux. Voir Jaffé, n. 2602, 2610. Léon se vit contraint de sévir contre plusieurs d'entre eux. Jaffé, n. 2627, 2628, 2638, 2639, 2643, 2646. Un jour de juin 855, on vit même l'empereur Louis II arriver à Rome sans s'être fait annoncer; il venait faire personnellement une enquête sur divers propos qui se seraient tenus dans l'entourage pontifical. On y aurait parlé, disaient de méchantes langues, du protectorat franc en termes méprisants; on serait allé jusqu'à insinuer qu'il vaudrait mieux s'entendre avec le basileus. Les gens qui avaient colporté ce bruit en furent pour leur courte honte. L'émotion néanmoins que ressentit Louis II montre que l'empereur n'était pas très rassuré sur le loyalisme du pape. Les textes relatifs à cet incident se trouvent dans le *Liber Pontificalis*, p. 134. Le pape d'ailleurs avait contre Louis un grief très sérieux : la protection dont l'empereur semblait couvrir un personnage qu'à tort ou à raison le pape considérait comme un rival dangereux, et qui n'est autre que le célèbre Anastase le Bibliothécaire. Léon, en 848, avait dû, contraint par des influences puissantes, ordonner prêtre cet Anastase et lui confier le titre de Saint-Marcel. Dès l'année suivante, le nouveau cardinal disparaît de Rome, et toutes les sommations qui lui seront faites par Léon IV, au synode de Rome en décembre 850, à celui de Ravenne en mai 853, à un autre encore tenu à Rome en décembre de la même année, seront impuissantes à faire revenir le fugitif. Or, si l'on songe qu'à la mort de Léon, l'autorité impériale n'aura rien de plus pressé que de faire élire Anastase comme rival du pape Benoît III, on peut difficilement échapper à l'idée que l'empereur Louis, à qui Léon IV a réclamé vainement l'extradition d'Anastase, tenait celui-ci en réserve, pour faire monter, en la circonstance favorables, un sujet plus maniable sur le trône de saint Pierre.

La politique proprement ecclésiastique de Léon IV est inspirée par un sentiment très vif de la dignité suprême de l'Église romaine et de son droit à commander à toutes les Églises. Les plus puissants dignitaires ecclésiastiques ont à compter avec un pape aussi pénétré de son pouvoir. Hincmar de Reins, encore au début d'une carrière qui sera fertile en incidents de toutes sortes, voir t. VI, col. 2482, se voit refuser le titre de vicaire apostolique pour les Gaules, qu'avait réclamé pour lui l'empereur Lothaire, Jaffé, n. 2607, 2608; le pape lui reproche des sentences d'excommunication portées à la légère; *ibid.*, n. 2614, 2618, 2619, et lui rappelle au besoin l'irrégularité des actes qui l'ont fait arriver au siège archiépiscopal. Il refuse d'approuver la sentence du concile de Soissons (avril 853); l'affaire des prêtres ordonnés par Ebbon serait reprise à nouveau en présence d'un envoyé pontifical, et nul n'aurait pouvoir d'empêcher les condamnés du concile de faire appel s'ils le désiraient, au siège apostolique; dans ce cas, Hincmar devrait les accompagner à Rome, ou du moins s'y faire représenter. Jaffé, n. 2631, 2632. On sait que Benoît III donnera finalement raison à Hincmar. On trouverait, d'autres exemples de la raideur de Léon IV à l'égard des dignitaires ecclésiastiques dans Jaffé, n. 2601 et 2604, 2623, 2628. Il y aurait aussi intérêt à étudier de près les rapports entre le Saint-Siège et Noménoé, duc de Bretagne, lequel, pour mieux assurer son indépendance au point de vue temporel, veut détacher la Bretagne du ressort métropolitain de Tours. Les évêques bretons refusent : le duc les accuse de simonie et les dénonce à Rome, en posant d'ailleurs la question d'une manière très générale. Léon IV répond lui aussi, d'une manière très générale sur le grief de simonie, mais prend des mesures protectrices contre les évêques attaqués. Jaffé n. 2600. On sait que la question de l'origine des Fausses-Décrétales est intimement liée à ces entreprises de Noménoé. Voir t. IV, col. 218.

Avec Constantinople, les relations n'étaient pas très cordiales. Le patriarche, saint Ignace, ayant eu à se plaindre des agissements de Grégoire Asbestas, archevêque de Syracuse, en résidence à Constantinople, avait fini par condamner ce prélat brouillon et ses partisans. Voir t. VII, col. 714. Nous ne savons si Grégoire interjeta appel à Rome, mais il est certain que Léon IV intervint et, dans une lettre assez raide, reprocha au patriarche de n'avoir pas donné connaissance du procès au Siège apostolique. Les prédécesseurs d'Ignace, disait Léon, ont toujours

observé la règle suivant laquelle il faut en toute promptitude faire connaître à Rome les questions litigieuses qui sont soulevées dans l'Église d'Orient. *Vos autem prædictorum virorum sine conscientia nostra congregatis episcopis depositionem perpetrastis quod absentibus nostris legatis vel litteris nullo debuistis explere modo.* Jaffé, n. 2629, n. 2654. Ignace écrit alors pour demander que Rome confirme le jugement porté. Léon répond en évoquant les deux parties à son tribunal. Jaffé n. 2661. Durant ces tractations, Ignace, sans doute pour faire montre de sa déférence, envoie à Rome un *pallium surhuméral.* Le pape le remercie de ses bonnes intentions, mais ne peut s'empêcher de lui faire remarquer la bévue commise. Il ne peut accepter ce pallium : *Non est mos istius Ecclesiæ, cum magistra et caput omnium videatur ecclesiarum existere, aliunde pallium erogatum accipere sed per totam Europam ad quod delegatum est tradere.* Jaffé, n. 2647.

Léon IV s'efforça de restaurer la discipline ecclésiastique, soit par des décrétales adressées à diverses Églises, soit par des mesures prises en synode. Le plus important de ces actes est celui qu'il envoie aux évêques de Grande-Bretagne en réponse à diverses questions. Parmi les solutions qu'il donne on remarquera celles qui ont trait aux empêchements de mariage et spécialement à l'empêchement de rapt, à l'aliénation des biens ecclésiastiques, à la loi de l'abstinence. Cette pièce se termine par l'énumération des canons conciliaires et des décrétales *(regulæ decretalium)* qui peuvent faire foi. Jaffé, n. 2599. Une consultation juridique qu'il donne à Galérius, évêque de Tripoli, relativement à la pratique de la discipline pénitentielle ne manque pas d'intérêt. Les ressortissants de cet évêque se soustrayaient volontiers à la pénitence publique, sous prétexte que l'état de pénitent impliquait renonciation aux droits conjugaux (ce qui est, en effet, l'ancienne discipline). Léon répond en déclarant que la pénitence est absolument nécessaire à tout chrétien pour tout acte illicite mais que, par contre : *conjugium legitimum nulli orthodoxorum pœnitentiam sustinenti solvere licet.* Jaffé, n. 2640. Léon, d'ailleurs, était parfaitement d'avis que les règlements disciplinaires n'avaient rien d'immuable. Cf. Jaffé, n. 2650. On notera également son désir de voir s'imposer partout le chant grégorien. Jaffé, n. 2651. Les collections conciliaires ont conservé le procès-verbal sommaire d'un grand synode tenu à Saint-Pierre en décembre 853 où furent renouvelés les décrets relatifs à la discipline ecclésiastique pris par Eugène II en 826; quatre autres canons y furent ajoutés.

En somme, le pontificat de Léon IV peut compter parmi les plus honorables et prépare dignement celui de Nicolas Ier (858-867). Sans entrer en conflit avec le pouvoir impérial, le pape sut garder assez d'indépendance pour étendre à toute la chrétienté sa sollicitude. Léon IV mourut le 19 juillet 855, très peu de temps après la visite inopinée qu'avait faite à Rome l'empereur Louis II. C'est la date à laquelle son nom figure au Martyrologe romain.

Sources. — Le *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 106-134, donne une notice contemporaine très détaillée sur certains points. — Des fragments du registre de Léon IV ont été conservés dans la *Collection Britannique de canons*, du British Museum, *Addit., 8873*, ils ont été publiés par Ewald dans le *Neues Archiv*, t. V, p. 375 sq., en voir le dépouillement dans Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 329-339, qui permettra de retrouver les textes fort dispersés dans Mansi et Migne. Ce dernier a rassemblé dans *P. L.*, t. CXV, col. 655-674; d'après Mansi, un certain nombre d'*Epistolæ et decreta.* — Textes conciliaires dans Mansi, *Concil.*, t. XIV. — Voir aussi, *Acta Sanctorum*, juillet, t. IV, p. 302-326.

Travaux. — Les mêmes que pour Léon III : Gregorovius, t. III, p. 89-111; Langen, t. II, p. 828-844; Duchesne, p. 109-116.

E. Amann.

5. LÉON V, pape en 903. — Desservant d'une église située au lieu appelé *Priapi*, aux environs d'Ardée, Léon bien qu'il ne fût pas cardinal, fut appelé à la fin de juillet 903 à remplacer le pape Benoît IV. Auxilius le représente comme un homme de Dieu, *laudabilis vitæ et sanctitatis.* Ces qualités ne le défendirent pas contre une révolution de palais : au bout d'un mois, un prêtre romain, nommé Christophe, le renversa, le jeta en prison et prit sa place. Voir Christophe, t. II, col. 2418. L'usurpateur ne tarda pas d'ailleurs à rejoindre en prison sa victime. Sergius, qui avait été évincé en 898, lors de sa compétition avec Jean IX, se débarrassa de Christophe, par le même moyen expéditif; d'après Auxilius il laissa macérer quelque temps les deux victimes en prison, puis mit fin à leurs tourments par la mort, *duro domans ergastulo vitam eorum cruda maceratione decoxit ac tandem miseratus diro martyrio finiri compulit.* — Une légende bretonne a pris prétexte de ce que Léon V est appelé *forensis* (c'est-à-dire n'appartenant pas au clergé romain) pour prétendre que ce pape n'est autre que saint Tugdual, patron de Tréguier, qui, venu à Rome en pèlerinage, y fut élevé, sous le nom de *Leo Britigena* au souverain pontificat.

Liber Pontificalis, t. II, p. 234; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 444; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 660, n. 1; Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866, p. 60 et 135; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 160 sq.

E. Amann.

6. LÉON VI, pape de juin 928 à février 929. — Marozie, la fille de Théophylacte et de la première Théodora, s'était débarrassée par la force de Jean X, jugé trop indépendant. Voir ci-dessus, t. VIII, col. 617. A la place de ce pontife, qui ne tarda pas à mourir dans sa prison, elle fit consacrer un certain Léon, fils du primicier Christophe. Il reste de ce pape, entièrement à la dévotion de Marozie, une lettre adressée aux évêques de Dalmatie pour les contraindre à respecter les droits de l'archevêque de Spalato.

Liber Pontificalis, t. II, p. 242; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 453; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 33.

E. Amann.

7. LÉON VII, pape de janvier 936 à juillet 939. — A la mort de Jean XI, Albéric, qui, depuis 932, régnait à Rome en maître absolu, fit consacrer un romain, nommé Léon. Flodoard, dans ses *Annales*, ad an. 936, le désigne sous le nom de *servus Dei.* Comme d'ailleurs dans un privilège accordé à Odon de Cluny, Jaffé, n. 3606, Léon parle de saint Benoît comme de « notre excellent père », « notre bienheureux père », Mabillon en a conclu avec quelque vraisemblance que ce pape avait appartenu à la famille bénédictine. Flodoard, dans ses vers sur les papes, fait un grand éloge de la piété et de la libéralité de celui-ci, qui fait contraste avec les vices de plusieurs de ses prédécesseurs. Il est certain, d'autre part, que ce pape favorisa, pour autant qu'il était en lui, les premières tentatives de réforme monastique, dont Odon de Cluny avait pris l'initiative, en quoi, d'ailleurs, il ne faisait que seconder les vues d'Albéric. Mandé à Rome par Albéric, ou venu de son propre chef, Odon, en 936, fut chargé de la haute direction des monastères de Rome et des environs. Presque tous les actes de ce pontificat qui nous sont conservés se rapportent à des privilèges de divers ordres accordés à des monastères. Par là, Léon VII a préparé la réforme de l'Église qui commencera un siècle plus

tard. On remarquera aussi la lettre par laquelle Léon VII constitue l'archevêque de Mayence, Frédéric, son vicaire et son représentant pour toutes les régions de Germanie, avec pouvoir de corriger les évêques, prêtres, diacres ou moines, qui s'écarteraient du droit chemin. Jaffé, n. 3613.

Liber Pontificalis, t. II, p. 244; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 455-457; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 33-34, et p. 670-671; Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, t. III, p. 708, *Acta Sanctorum ordinis S. B.*, saec. V, p. 907.

E. AMANN.

8. LÉON VIII, pape du 6 décembre 963 à mars 965. — Il fut substitué au pape Jean XII, déposé dans les circonstances que l'on a dites plus haut. Voir JEAN XII, t. VIII, col. 624. Nous ne reviendrons pas ici sur l'irrégularité de la procédure instituée contre Jean XII; elle semble flagrante. On comprend donc que Baronius et Pagi considèrent Léon VIII comme un antipape. Outre ce vice, la consécration de Léon fut entachée d'une autre irrégularité. Fonctionnaire de la curie pontificale, *curialis*, où il remplissait le rôle de protoscriniaire (archiviste), le nouvel élu était simple laïque; il reçut tous les ordres jusqu'au presbytérat inclus, le même jour, et fut consacré évêque le lendemain. Cette accession d'un *néophyte* avait toujours été considérée comme interdite.

Créature d'Otton Ier, Léon ne pouvait guère trouver d'appui que dans l'empereur, dont il dut mériter la protection par la plus entière obéissance. Il est vraisemblable que, dès le moment de son élection, il prêta au souverain un serment de fidélité, qui consacrait la vassalité de l'Église romaine par rapport au César germanique. C'est à ce moment sans doute, que le *Privilegium Ottonis*, c'est-à-dire le traité conclu entre le pape Jean XII et l'empereur, reçut la modification importante dont nous avons parlé plus haut, et prit la forme qu'il a gardée dans l'exemplaire conservé aux Archives du Vatican. On y inséra la clause que, dorénavant, aucun pape ne serait ordonné avant d'avoir prêté, devant les *missi* impériaux et le peuple un serment conforme à celui que *domnus et venerandus spiritalis pater noster Leo sponte fecisse dinoscitur*. Du moins, c'est ainsi que nous expliquons, à la suite de Mgr Duchesne et de Hauck, cette phrase un peu mystérieuse du *Privilegium*. Quoi qu'on en pense, d'ailleurs, l'attitude de Léon, dans la circonstance, consacra pour longtemps, la mainmise de l'empereur sur les élections pontificales. On dira, tout à l'heure, comment un faussaire du siècle suivant trouvera le moyen de traduire en des textes plus explicites encore l'abdication du pape impérial.

Léon VIII ne resta pas longtemps paisible possesseur, du siège usurpé. Sitôt qu'Otton eut quitté Rome, Jean XII eut vite fait d'évincer son compétiteur, et de faire proclamer par le synode, dont nous avons analysé les pièces, la nullité de la consécration de Léon, des actes accomplis par lui et spécialement des ordinations qu'il avait données aux Quatre-Temps de décembre. Jean XII mourait peu après, 14 mai 964. Aussitôt les Romains, sans s'inquiéter de Léon, réfugié au quartier général de l'empereur, élisent le diacre Benoît, qui devient le pape Benoît V. Un mois plus tard, après un siège très court, Otton rentrait dans Rome et réinstallait son pape au Latran. Le 23 juin 964, un synode tenu en présence de l'empereur et dont Liutprand nous a conservé assez exactement la physionomie, déposait du pontificat et du presbytérat le malheureux Benoît V, que l'on consentait à laisser à son rang de diacre. Expédié à Hambourg, où il est confié à la garde de l'archevêque, Benoît y mourra deux ans plus tard. S'appuyant sur la relation de Liutprand, qui nous montre Benoît V se proclamant coupable : *se peccasse, se sanctæ Romanæ Sedis invasorem esse*, se dépouillant lui-même du pallium et remettant à Léon VIII le bâton pastoral, *pontificalis ferula*, certains auteurs ont conclu que Benoît V avait réellement et librement abdiqué, et que dès lors, Léon VIII fut le pape légitime à partir de ce moment, quoi que l'on puisse penser des origines de son pontificat. C'est affaire d'appréciation. Léon VIII mourut d'ailleurs moins d'un an après ces événements, entre le 10 février et le 13 avril.

C'est dans le synode, où fut prononcée la déchéance de Benoît V, que Léon VIII, s'il fallait en croire certains documents, aurait abdiqué, entre les mains de l'empereur, tous les droits temporels et spirituels de l'Église romaine. Jaffé, n. 3704-3707.

Un de ces documents, Jaffé, n. 3707, déjà connu de l'historien Thierry de Niem, et que l'on trouvera dans les *Monum. Germ. hist., Leges*, t. II *b*, p. 168, est relatif à la cession du domaine pontifical à Otton et à ses successeurs. Les territoires concédés au Saint-Siège par Charlemagne, Pépin, et même antérieurement par le roi lombard Aripert et l'empereur Justinien, passeront sous la domination du roi des Romains. Mention détaillée est faite de tous les duchés, villes, châteaux, domaines et monastères ainsi abandonnés. Quiconque enfreindra cette ordonnance s'expose à l'indignation du bienheureux Pierre, est passible des peines portées par la loi Julia contre le crime de lèse-majesté, à savoir la confiscation des biens et la peine capitale. Suivent les signatures des membres du concile, archevêques et évêques suburbicaires et consuls. Baronius s'est donné la peine de relever par le menu les grossières invraisemblances dont fourmille cette pièce, et les innombrables erreurs que l'on peut relever soit dans la description géographique des territoires cédés, soit dans la liste des signatures. Cette argumentation a convaincu les éditeurs des *Monumenta Germaniæ*, pour lesquels il n'est pas douteux que nous ayons ici affaire à un faux, fabriqué à l'époque de Henri IV ou de Henri V, et destiné à contrebalancer l'effet de documents adverses mis en avant par les partisans du pape.

Deux autres pièces ont suscité de plus difficiles controverses. La première déjà connue d'Yves de Chartres, qui l'a insérée dans la *Panormia*, l. VIII, c. CXXXVI, d'où elle est passée dans le *Décret* de Gratien, I, dist. LXIII, c. 23, se donne pour une ordonnance du pape Léon, préalablement soumise à un concile du Latran et qui traite *tam de romano imperio quam de Apostolica Sede ac dignitate patriciatus, quam de investitura episcopatus*. Renouvelant les concessions jadis faites à Charlemagne par le pape Adrien, Léon concède à Otton, et à ceux qui lui succéderont à perpétuité, le titre de patrice romain, le droit de choisir son successeur, celui de nommer le pape, *Sedis apostolicæ pontificem ordinandi*, ainsi que les archevêques et évêques. Ceux-ci devront tous recevoir l'investiture du roi, avant de pouvoir être consacrés par qui de droit, sauf un certain nombre de dignitaires pour lesquels l'empereur concédera au pape ou aux archevêques le droit d'investiture. Quant à la nomination aux évêchés, elle passe toute aux mains du roi : nul n'aura le droit de nommer soit le pape, soit un évêque, en dehors du roi des Romains « à qui nous attribuons ce pouvoir ». Un évêque élu par le clergé et le peuple, ne peut être consacré sans l'approbation et l'investiture du roi. Quiconque ira contre ce décret, encourra l'indignation du bienheureux Pierre et sera passible d'excommunication, sans préjudice d'autres peines temporelles.

Or, en 1858, Floss a fait connaître, d'après un ms. de Trèves, une forme beaucoup plus complète de ce document. *Die Papstwahl unter den Ottonen*, Fribourg-en-B., 1858, Urkunden, p. 147-166. La pièce publiée par lui diffère surtout du document précédent en ce qu'elle contient une narration assez longue des événements qui ont amené le pape Léon VIII à faire cette concession, et surtout en ce qu'elle justifie par des considérants d'ordre historique et théologique les privilèges accordés à l'empereur. Tous savent, dit le texte, que le droit ainsi concédé au César n'est pas nouveau. Honorius Ier en a fait usage lors de la compétition entre Eulalius et Boniface Ier et l'Ancien Testament ne montre-t-il pas les grands prêtres institués par les rois ? Un certain nombre de textes conciliaires, qui prescrivent le respect des pouvoirs établis appuient cette démonstration. A deux reprises enfin, le document insiste sur le fait que les Romains ont fait librement cession de leurs droits relatifs à l'élection pontificale.

Avant la découverte de Floss, beaucoup d'historiens, à la suite de Baronius, *Annales*, ad an. 964, n. 22 sq., et de Pagi, *ibid.*, n. 6. avaient considéré le texte inséré par Gratien comme un faux. D'autres restaient hésitants : les éditeurs des *Monumenta* faisaient remarquer que la forme extérieure du document était de nature à éveiller les soupçons, mais que pourtant, les concessions, soi-disant faites par Léon VIII à Otton, n'avaient rien d'extraordinaire et n'étaient que la traduction en règles juridiques d'usages qui avaient eu force de loi jusqu'au milieu du XIe siècle. D'autres historiens enfin, se rangeaient à la suite de Gratien, qui avait, à coup sûr, considéré le décret comme authentique. Ainsi, au XVIIe siècle, Pierre de Marca, dans son *De concordia sacerdotii et imperii*, l. VIII, c. XII et XXIX, et plus près de nous Gfrörer dans son *Allgemeine Kirchengeschichte*, Stuttgard, 1844, t. III *c*, p. 1255 sq.

La découverte de Floss a fait prendre au problème une autre orientation. En effet, il y a entre le document publié par lui et le texte de Gratien une incontestable parenté. L'un dérive de l'autre. Floss estime que la recension longue (la sienne) est la première en date, et d'ailleurs, qu'elle est un document authentique. Quelque exorbitantes que puissent paraître à un canoniste moderne les concessions faites par le pape, elles n'ont rien qui doive surprendre si l'on réalise les circonstances où elles furent obtenues. Otton avait tout intérêt à les obtenir; le pape n'avait aucun moyen de les refuser. *Loc. cit.*, p. 62 sq. — Cette position a paru intenable à d'autres critiques. Un recenseur anonyme de Floss propose une autre hypothèse : La recension longue provient de la chancellerie impériale, elle est un mémoire soumis au pape et dont celui-ci aurait tiré la bulle qui figure dans Gratien. La bulle, d'ailleurs, serait restée elle-même à l'état de simple projet. Somme toute, les deux textes sont, en un certain sens, authentiques, mais ils manquent, l'un et l'autre d'autorité. Voir *Historisch-politische Blätter*, 1858, t. XLII, p. 805-822. E. Bernheim a voulu sauver, par un autre biais l'authenticité partielle de ces textes. La recension de Gratien n'est qu'un abrégé, sans autorité, de la forme longue. Celle-ci n'est elle-même qu'un document fabriqué; mais la première partie qui contient la reconnaissance des droits de l'empereur sur l'élection pontificale repose en définitive, sur un document authentique (celui-là même dont il est question dans le *Privilegium Ottonis)*; la seconde, relative aux investitures a été fabriquée de toutes pièces au moment le plus critique de la querelle du sacerdoce et de l'empire, peut-être sous l'antipape Guibert, 1080. Voir *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 1875, t. XV, p. 618 sq.

C'est faire encore beaucoup d'honneur à ces pièces que d'y chercher même un semblant d'authenticité. Les historiens les plus récents s'accordent à y voir tout simplement des faux exécutés à l'époque du conflit entre Henri IV et Grégoire VII. C'est la position de Hauck, dans l'art. *Leo VIII* de la *Realencyclopädie* protestante ; ce même auteur, dans sa *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, n'y fait même pas allusion. Mgr Duchesne, qui ne croit pas non plus à l'authenticité, fait observer néanmoins, avec sa finesse coutumière, que ces pièces apocryphes correspondent assez bien à ces chartes de donation que les moines se croyaient en droit de fabriquer, après coup, pour remplacer des originaux authentiques, mais disparus. En fait, les rapports entre l'Église et l'État que ces documents font consacrer par Léon VIII, sont précisément ceux qui ont joué dans la période qui va de 960 à 1060. *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 184, note. Qu'elle ait été réalisée par un document explicite, ou qu'elle se soit manifestée seulement par les faits, l'abdication de la papauté entre les mains de l'empereur est une réalité, hélas, trop certaine.

Mêmes sources que pour le pontificat de Jean XII : Liutprand, *De rebus gestis Ottonis*, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. III, p. 340-346, dans *P. L.*, t. CXXXVI, col. 837-910, et dans Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. I, p. 49-63; *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 246-250. — Le texte des concessions faites par Léon dans *Mon. Germ. hist., Leges*, t. II *b*, p. 166, sq., reproduit dans *P. L.*, t. CXXXIV, col. 992, sq., et dans Watterich, *ibid.*, p. 675 (texte de Gratien), p. 679 (restitutions territoriales); p. 683 (texte de Floss, en abrégé).

Les principaux travaux relatifs à ces documents ont été signalés au cours de l'article. Voir aussi Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV *b*, p. 818-824, et une indication très complète des diverses opinions dans P. Genelin, *Die Entstehung der angeblichen Privilegien Leos VIII für Otto I*, Prossnitz, 1879.

E. Amann.

9. LÉON IX (Saint), élu pape en décembre 1048, mort le 19 avril 1054. — Fils de Hugues, comte d'Egisheim et d'Hedwige, Brunon qui deviendra le pape saint Léon IX est né en Alsace en 1002. Il est impossible de préciser autrement le lieu de sa naissance. Au dire de son biographe, Guibert, archidiacre de Toul, il a été confié dès l'âge de cinq ans à Berthold, évêque de cette ville, et c'est dans l'école épiscopale qui s'abritait à l'ombre de la vieille cathédrale Saint-Étienne qu'il a fait toutes ses études. Il s'y est rencontré avec plusieurs jeunes gens de familles nobles, attirés par la renommée de l'école touloise, en particulier avec Hazilon qui deviendra plus tard évêque de Metz, et il s'est fait remarquer de bonne heure par sa régularité, son intelligence et sa piété. On ignore la date à laquelle il entra dans les ordres, mais il est certain qu'en 1025 Brunon est diacre. C'est en cette qualité qu'il prend la tête du détachement toulois que l'évêque de Toul, Hermann, ne peut conduire lui-même au service de Conrad II occupé à guerroyer en Lombardie. Ce n'était pas la première fois que le jeune homme prenait contact avec l'empereur, et depuis plusieurs années, il avait été présenté à la cour de Conrad, auquel il était uni d'ailleurs par des liens de parenté. De bonne heure, on avait songé à lui pour un évêché ; en 1026, la mort de l'évêque Hermann est l'occasion pour l'empereur de le nommer au siège épiscopal de Toul. Bien que Brunon fût encore très jeune, ce choix était excellent. La piété sincère du nouvel élu devait en faire un des propagateurs de la réforme ecclésiastique, si impérieusement nécessaire à l'époque. Les qualités d'organisateur dont il avait donné des preuves dans la campagne de Lombardie étaient non moins utiles

au relèvement de l'Église de Toul que sa position entre France et Allemagne rendait assez vulnérable. De fait, l'épiscopat de Brunon qui durera vingt-deux ans fut réellement fécond. Comme tous les esprits religieux de son temps, il comprit que la réforme ecclésiastique ne pourrait se faire qu'à l'aide des moines et c'est pourquoi ses premiers soins furent consacrés à rétablir la discipline régulière dans les grands couvents de son vaste diocèse. Les abbayes de Saint-Èvre et de Saint-Mansuy, aux portes de Toul, celle de Moyenmoutier dans les Vosges, celle de Poussay, monastère de femmes, dans la plaine, furent réformées, enrichies, agrandies, surtout défendues par des privilèges impériaux contre les ingérences féodales. A Étival, à Senones, au prieuré de Deuilly, il en fut de même. Le monastère de Hohenbourg, au sommet du Mont Sainte-Odile, en Alsace, profita aussi des libéralités de Brunon. La défense de la ville épiscopale contre les incursions des comtes de Champagne, les négociations par lesquelles Brunon ménagea la paix entre l'empereur Conrad II et le roi de France, Robert le Pieux, contribuèrent aussi à le mettre en relief. Vers les années 1040, il est un des prélats les plus représentatifs de la partie occidentale de l'Empire.

Il est donc tout naturel qu'à Worms, en décembre 1058, le fils et successeur de Conrad II, Henri III ait songé à Brunon pour le trône pontifical. On sait que depuis le fameux concile de Sutri en 1046, où avaient été déposés par Henri, les trois papes rivaux, Benoît IX, Sylvestre II et Grégoire VI, l'empereur, se prévalant du titre de patrice des Romains qu'il avait alors reçu, s'était arrogé le droit de nommer lui-même les titulaires du Siège apostolique. Successivement, il avait désigné, ou plutôt imposé, aux suffrages des Romains, Suidger, évêque de Bamberg, qui était devenu Clément II, Popon, évêque de Brixen, qui était devenu Damase II. Ces deux pontifes, le dernier surtout, n'avaient fait que passer sur le trône pontifical, et il courait sur leur mort soudaine, des bruits plutôt fâcheux. Ce n'était pas un poste de tout repos que celui qu'Henri II offrait à son cousin. L'évêque de Toul fit donc quelques difficultés avant de se rendre aux instances impériales qui furent, semble-t-il, très vives. D'autre part, ce mode même de désignation ne laissait pas que d'effaroucher la conscience de Brunon. Ses biographes, surtout ceux qui écrivent après le pontificat de Grégoire VII (1073-1085), adversaires ou partisans de la réforme grégorienne, prêtent ici un rôle considérable à Hildebrand rencontré, disent-ils, par Brunon, soit à Worms, soit un peu plus tard à Besançon. A les en croire, c'est sur les représentations plus ou moins vives de ce personnage, que Brunon se serait décidé à ne pas considérer la nomination impériale comme autre chose qu'une désignation aux suffrages des Romains. M. A. Fliche s'est inscrit en faux contre cette légende, qui remonte à Brunon de Segni, l'admirateur passionné d'Hildebrand. Voir l'art. *Hildebrand*, dans *Le Moyen Age*, IIe série, t. XXI, 1919, p. 87. Pour lui, les hésitations de Brunon, son dessein de faire ratifier par une véritable élection des Romains la décision impériale, s'expliquent sans qu'il soit besoin de faire intervenir Hildebrand. Depuis quelque temps, il se formait dans la région lorraine (au sens large du mot) une doctrine dont les plus anciennes traces se retrouvent dans Rathier évêque de Liége 953 à 968, mais qui s'exprimait surtout à l'époque de Brunon dans les actes et les écrits de Wason, évêque de Liége, de 1041 à 1048. Cette doctrine a sûrement pénétré dans le diocèse de Toul, puisqu'elle se trouve dans les écrits du futur cardinal Humbert, pour lors religieux de Moyenmoutier. D'après elle, le souverain temporel n'a aucune puissance dans le domaine strictement ecclésiastique; quelles que soient les obligations féodales que les évêques aient à son endroit pour ce qui concerne le temporel, ils ne relèvent aucunement de lui en matière religieuse. Un traité *De ordinando pontifice*, composé par un clerc de Basse-Lorraine, peut-être à l'instigation même de Wason, critiquait très vivement, de ce point de vue, la nomination du pape Clément II, par l'empereur. Texte dans *Monum. Germ. hist., Libelli de lite*, t. I, p. 9 sq. A défaut de ce texte même, Brunon aura connu les idées qui s'y exprimaient et qui devaient être assez répandues dans la région lorraine. Elles expliquent au mieux l'attitude de l'évêque de Toul au moment où il est désigné par l'empereur pour prendre la succession de Damase II. Quoi qu'il en soit, c'est dans l'humble appareil d'un pèlerin que l'évêque de Toul se présenta à Rome; il ne prendra les insignes pontificaux qu'après avoir été acclamé pape par les Romains. Le 12 février 1049, il était intronisé et devenait Léon IX.

Tout son passé, et cette démarche même, annonçait un pape réformateur. Léon IX ne tromperait pas l'espoir des personnes qui attendaient une action vigoureuse contre les désordres de l'Église, contre les deux abus les plus criants : la simonie et le nicolaïsme. On sait ce qu'est la simonie; sous le nom d'hérésie nicolaïte, les auteurs de l'époque désignent l'incontinence des mœurs dans le clergé. Ces deux abus qui s'engendrent l'un l'autre ont poussé depuis le Xe siècle des racines profondes dans toutes les Églises. Aucune n'est indemne; l'Église romaine elle-même a donné, et tout récemment encore, le triste spectacle de papes simoniaques et débauchés. Ce n'est pas que des essais de réforme n'aient été tentés de-ci de-là. Depuis le milieu du Xe siècle, les moines de Cluny ont singulièrement relevé le niveau du monachisme; des évêques isolés, un Atton de Verceil, un Rathier de Liége, un saint Gérard de Toul, un saint Fulbert de Chartres, bien d'autres, ont essayé, chacun dans leur domaine, de promouvoir la réforme des mœurs. Avec des préoccupations peut-être moins pures et trop dominées par des soucis politiques, la dynastie ottonienne a essayé de réaliser, par autorité impériale, une plus ample conversion; et de même Henri II et Conrad II d'Allemagne, aussi bien que Robert le Pieux, en France. Mais toutes ces tentatives sont restées fragmentaires, décousues, intermittentes, parce que l'idée de réforme au lieu de chercher au centre même de l'Église son point d'appui, son principe et sa règle, ne procède que d'iniatitives personnelles, quelquefois intéressées, toujours éphémères. L'accession de Grégoire VI a été saluée par bien des gens comme un événement d'heureux augure. Dans les milieux monastiques, l'on espère que le Siège romain, reprenant conscience de ses devoirs et de ses droits, va donner maintenant l'impulsion aux idées réformatrices. Or Grégoire, à peine installé, est supprimé au concile de Sutri par l'autorité impériale. Mais voici qu'arrive Léon IX; ses sympathies sont acquises à l'œuvre de la réforme; par ailleurs, cousin de Henri III, désigné par lui aux suffrages des Romains, il risque moins que d'autres de heurter les susceptibilités impériales. Ainsi va pouvoir commencer la réforme de l'Église. Partie de Rome, elle gagnera, sous l'impulsion d'un pape jeune, actif, entreprenant, les divers pays de la chrétienté. Sans doute, et nous le dirons en son lieu, il lui manquait quelque chose pour être profonde et définitive. Mais de l'avoir conçue, voulue et imposée, reste le plus beau titre de gloire du pape alsacien.

Les historiens de Grégoire VII, depuis les plus

anciens biographes jusqu'aux érudits modernes, ont voulu faire d'Hildebrand l'âme même du mouvement réformateur qui débute avec le pontificat de Léon IX. A les croire, c'est depuis 1048 que l'influence du grand moine est devenue prépondérante ; en définitive, Léon IX et ses successeurs n'auraient été que des prête-noms derrière lesquels on retrouve toujours Hildebrand. M. A Fliche, *loc. cit.*, nous semble bien avoir montré que cette vue est inexacte. Il est remarquable que le plus ancien biographe de Léon IX, Guibert ne cite même pas le nom du futur Grégoire VII. A coup sûr, Hildebrand a fait partie de ce personnel réformateur amené à Rome par Léon IX. Mais on voit les affaires dirigées beaucoup plus par le cardinal Humbert, venu de Moyenmoutier, nommé évêque de Silva-Candida, puis archevêque de Sicile, par Hugues Candide, de Remiremont, nommé cardinal-prêtre, par Udon de Toul, devenu chancelier, par Frédéric de Lorraine, frère du duc Godefroy. Bref, ce sont des Lorrains qui forment l'état-major du nouveau pape et la seule mission que l'on voie attribuer à Hildebrand, c'est celle d'aller enquêter en France sur l'hérésie bérengarienne. Hildebrand ne tardera pas sans doute, à jouer un rôle de premier plan, mais c'est un peu plus tard et sous les pontificats suivants.

Quelles qu'aient été, d'ailleurs, les influences de son entourage, il est incontestable que la pensée de la réforme vient de Léon IX lui-même et qu'il a choisi les auxiliaires que nous avons énumérés, parce qu'il les sait acquis aux idées qui sont les siennes. Il se met à l'œuvre dès son arrivée à Rome. Dans la semaine après Quasimodo un concile est célébré au Latran qui s'en prend à la simonie et renouvelle le décret porté contre les coupables par Clément II en 1047. C'était d'ailleurs, une solution miséricordieuse que l'on prenait là; car si on anathématisait ceux qui avaient réellement vendu les dons de Dieu ou les avaient achetés, on n'osait pas sévir d'une manière aussi sévère contre ceux qui avaient reçu, mais gratuitement, l'ordination d'un simoniaque notoire; moyennant quarante jours de pénitence, ces derniers seraient réintégrés dans leur office. Si l'on eût suivi complètement Léon IX, on eût été plus sévère; à l'en croire, il aurait fallu proclamer la nullité de toutes les ordinations simoniaques. Sur ce point, l'école lorraine avait des idées très arrêtées et qui ne concordaient pas avec les vues actuelles sur la réitération de l'ordre. Il semble bien que Léon IX ait eu beaucoup de mal à se départir de ces errements. Voir art. RÉORDINATION, et consulter L. Saltet, *Les Réordinations, étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, p. 185 sq., et note p. 408.

Mais il ne suffisait pas de légiférer à Rome; c'est sur place, aux diverses capitales de la chrétienté, que Léon voulait agir. Et voici le « pape justicier » qui va se mettre en campagne pour tenir aux endroits jugés convenables les grandes assises qui doivent restaurer la discipline et les mœurs de l'Église. La plus grande partie du pontificat se passera en voyages de ce genre. Rien de plus nouveau dans les fastes pontificaux, rien non plus qui ait davantage frappé l'imagination populaire.

A la Pentecôte de 1049, Léon IX est à Pavie; puis traversant les Alpes, il passe dans la vallée du Rhin, qu'il descend jusqu'à Aix-la-Chapelle; le 14 septembre, il est à Toul, c'est de là qu'il convoque les évêques et abbés du royaume de France à un grand concile qui doit se tenir à Reims. Sur cette réunion, on est abondamment renseigné par la relation du moine Anselme, encore qu'il ne faille pas considérer ce texte, rédigé assez longtemps après les événements, comme ayant la valeur d'un procès-verbal. Cf. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I, p. 140 sq. Du moins le récit du moine de Saint-Rémi permet de se faire une idée de la physionomie de cette assemblée et par là même des autres synodes tenus par Léon IX dans des circonstances analogues. Suivant Anselme, le roi de France, Henri Ier (1031-1060) avait fait tout le possible pour empêcher les dignitaires ecclésiastiques ses vassaux immédiats, de se rendre à la convocation pontificale; plusieurs prélats qui ne se sentaient pas la conscience tranquille furent trop heureux de saisir ce prétexte de se soustraire aux dangers qu'ils prévoyaient. Il vint néanmoins assez d'évêques et d'abbés pour que le pape pût tenir le synode annoncé. A tous les dignitaires ecclésiastiques suspects d'avoir acquis leur charge par des moyens simoniaques, le pape demande des comptes. Les uns établissent facilement leur innocence; d'autres réclament des délais pour discuter les accusations qui pèsent sur eux; d'autres sont convaincus, soit par leurs aveux, soit par d'accablantes dépositions; ils sont déposés ou contraints de démissionner. Les questions de personne réglées, on porte une dizaine de canons. Retenons au moins, celui qui a trait à la nomination des évêques et abbés : « Nul ne peut s'arroger le gouvernement d'une Église, s'il n'a été élu par le clergé et le peuple. » C'est la condamnation du procédé qui, de temps immémorial, met aux mains de la puissance temporelle, la nomination des dignitaires ecclésiastiques. On ne conteste pas encore le droit du pouvoir laïque à donner au nouvel élu les insignes de sa dignité, néanmoins toute l'affaire des investitures est en germe dans ce canon. Notons également la proclamation faite par le concile que « le pontife du Siège romain est seul primat et apostole *(apostolicum)* de l'Église universelle. » Cette profession de foi du clergé gallican vient à son heure. S'il est impossible, en effet, de dire avec Bröcking, *Die französische Politik Papst Leos IX*, p. 1 sq., qu'avant cette époque il n'y avait aucun rapport entre la curie romaine et l'épiscopat français, il est incontestable, néanmoins, qu'à divers moments des tendances plus ou moins séparatistes s'étaient fait jour. Qu'on songe au concile de Saint-Basle, et à certaines revendications qui s'étalent dans le *De sacra Cœna* de Bérenger. Ainsi le concile de Reims a pour effet, non seulement de promouvoir en France la réforme mais encore de resserrer les liens entre Rome et l'Église gallicane.

Après le concile de Reims, celui de Mayence, tenu quinze jours plus tard, réalise pour l'Allemagne le même travail d'épuration de l'épiscopat. Mais ici, en présence de l'empereur, il semble que Léon soit moins ferme pour protester contre le principe de la nomination directe par le souverain. Du moins l'hérésie simoniaque est-elle condamnée, et, pour la première fois, semble-t-il, on s'attaque au nicolaïsme. Ainsi le Saint-Siège prend hardiment la tête du mouvement réformateur et substitue son impulsion à celle qu'avait essayé de donner l'Empire. Malheureusement la réforme demeurera précaire parce que, soit inconscience du danger, soit impossibilité d'y parer, Léon ne s'attaque pas au principe même du mal et ne met pas *in tuto* les principes de l'élection aux charges ecclésiastiques et de l'indépendance de l'Église, par rapport au pouvoir séculier.

L'année 1050 se passera de même en voyages. Rentré à Rome au début de janvier, le pape dès février recommence sa tournée. La Basse-Italie le voit d abord, mais les questions qu'il y traite sont autant politiques que religieuses. Quinze jours après Pâques, il tient à Rome un grand synode où sont prises des décisions très importantes contre le nicolaïsme. C'est probablement à cette assemblée qu'il faut rapporter la mesure dont parle Bonizon de Sutri,

Liber ad amicum, dans Jaffé, *Bibliotheca rerum Germ.*, t. II, p. 365, et qui prescrivait aux clercs et laïques de s'abstenir de la communion des prêtres et diacres fornicateurs, et aussi le décret dont il est question dans une lettre de Pierre Damien, *P. L.*, t. CXLV, col. 411 BC, suivant lequel « les femmes de mauvaise vie se prostituant aux prêtres, qui seraient trouvées dans Rome, seraient attribuées comme servantes au palais de Latran. » Cette décision n'a rien de surprenant si on la compare avec celle que prend Léon IX dans une lettre aux chanoines de Lucques, attribuant au chapitre, sous certaines conditions, les biens des prêtres mariés. Jaffé, n. 4254. Le concile de Rome s'occupa aussi des doctrines de Bérenger, lequel est excommunié et sommé de comparaître au synode qui doit se tenir durant l'automne à Verceil. Voir t. II, col. 724. Signalons enfin la canonisation de saint Gérard, l'un des prédécesseurs de Léon sur le siège de Toul et l'un des premiers promoteurs de la réforme lorraine. A l'été, Léon reprenait le chemin de l'Italie du Nord : en septembre, le concile de Verceil revient sur la question bérengarienne; le livre de Jean Scot Érigène sur l'eucharistie est condamné, voir t. V, col. 405, et la doctrine de Bérenger anathématisée. Mais les grandes questions agitées sont toujours celles qui tiennent à la réforme de l'Église, et ce sont les mêmes préoccupations qui se manifestent dans tout le voyage qui remplit la fin de 1050 et le début de 1051 et qui ramène le pape en Bourgogne, en Lorraine, en Alsace, dans le pays rhénan et la Franconie.

A peine Léon est-il rentré à Rome, au printemps de 1051, qu'il tient un nouveau synode lequel fait de nouvelles exécutions. Au témoignage de Pierre Damien, on dut y discuter âprement le fameux problème des réordinations, sur lequel Léon n'arrivait pas à se faire une doctrine. Voir la préface du *Liber gratissimus*, dans *P. L.*, t. CXLV, col. 99. Mais de nouvelles inquiétudes politiques obligent le pape à reprendre le chemin de la Basse-Italie, où il séjournera une bonne partie de l'automne; il doit y revenir au début de 1052 et c'est alors qu'il prend la décision d'entreprendre un troisième grand voyage au delà des Alpes. Il s'agit de joindre une fois de plus Henri III, lequel, à l'été de 1052, est entré en lutte avec le roi de Hongrie. Sous les murs de Presbourg, que l'empereur tient assiégée, le pape interpose sa méditation, qui amène la paix. Mais ce n'était pas pour cette unique raison que Léon était venu au quartier général. Il s'agissait surtout d'obtenir l'appui de l'empereur pour la politique que le Saint-Siège était obligé de suivre dans la Basse-Italie. Cette politique, dont nous dirons quelques mots pour terminer, finissait par prendre le pas, dans l'esprit du pape, sur toute autre préoccupation. Il semble que, durant ce dernier voyage en Allemagne, la cause de la réforme ait été quelque peu oubliée. Mais sitôt qu'il repasse en Lombardie, Léon est ressaisi par elle; il essaie de convoquer à Mantoue l'un de ces conciles si redoutés des évêques prévaricateurs. Cette fois il échoua; des rixes sanglantes entres les gens des prélats accusés et les personnes de la suite pontificale lui montrèrent que la cause de la réforme avait encore du chemin à faire. Regagnant Rome, il y tient après Pâques un synode sur lequel nous avons peu de renseignements. Dès le mois de mai, il se met en route pour la Basse-Italie où l'attendait un si tragique destin.

C'est au cours de cette expédition, et alors qu'il avait déjà connu les revers de la fortune, que Léon IX se vit soudain aux prises avec la plus grave des questions. Une attaque brusquée du patriarche de Constantinople, Michel Cérulaire, contre l'Église latine allait amener la rupture définitive entre les deux grandes moitiés de la chrétienté. Cette question sera étudiée dans le détail à l'art. MICHEL CÉRULAIRE, contentons-nous de marquer ici le rôle joué par saint Léon qui d'ailleurs ne connaîtra pas l'issue du conflit et n'aura pas à y intervenir. Tellement quellement, depuis bien des siècles, Rome et Constantinople demeuraient en communion. Les frictions, les heurts, les ruptures passagères n'avaient jamais abouti à la séparation définitive. L'alerte causée, sous le pontificat de Jean XIX, par les prétentions d'Eustathe de Constantinople au titre de patriarche œcuménique s'était calmée comme les autres. Voir t. VIII, col. 630. Brusquement, et sans que rien pût justifier son geste, le patriarche Michel Cérulaire prit l'offensive contre les religieux latins de Constantinople; puis une lettre d'une violence inouïe rédigée par un comparse, Léon évêque d'Achrida en Bulgarie, et adressée à l'évêque de Trani, dans l'Italie du Sud, exposa les vieux griefs des Grecs contre les Latins, vingt fois ressassés depuis le temps de Photius : jeûne du samedi, suppression de l'*alleluia* en carême, violation du précepte apostolique sur l'usage du sang et des viandes étouffées, etc. Mais on en voulait particulièrement, cette fois, à la pratique latine de célébrer l'eucharistie avec du pain azyme. Voir art. AZYME, t. I, col. 2659. On demandait, on commandait, aux Latins d'abandonner ces errements, s'ils ne voulaient irrémédiablement compromettre la cause de l'unité. Texte grec dans Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ s. XI composita exstant*, Leipzig, 1861, p. 51; texte latin dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 929-932.

Saisi de cette lettre par le cardinal Humbert, Léon y répondit à l'automne de 1053 par une lettre ou plutôt par un long mémoire. Jaffé, n. 4302; texte dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 744-773. Le ton en est digne et triste; le pape continue à appeler Michel et Léon ses frères, mais il marque, avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, les prérogatives essentielles de l'Église romaine, rappelle les prétentions si contraires de Constantinople et stigmatise d'un mot « cet orgueil, péché originel des évêques de la Nouvelle-Rome. » Ce mémoire, en somme, plaçait la question sur son véritable terrain : Constantinople parlait chicanes théologiques (et quelles chicanes !); Rome ripostait en arguant avant tout de son droit supérieur et traditionnel. C'est, pensons-nous, l'un des premiers traités en règle sur la primauté pontificale. Sans doute, tous les arguments avancés par Léon IX ne sont pas d'égale force; l'apocryphe *Donation de Constantin* y est invoquée avec une naïve confiance pour démonter le droit du siège romain à n'être jugé par personne, n. 10; elle est longuement citée pour appuyer les titres du pape au respect de toutes les Églises, n. 12-14. Mais l'ensemble de l'argumentation que tire Léon des textes évangéliques vaut infiniment mieux que cela. On sent qu'elle est nourrie par une connaissance approfondie des « précédents »; somme toute on y découvre la même inspiration qui se fait jour dans le titre *De primatu romanæ ecclesiæ* de la collection canonique dite des *Soixante-quatorze titres*, certainement élaborée dans l'entourage de Léon. Voir P. Fournier *Le premier manuel canonique de la réforme du XIe siècle*, dans les *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, t. XIV, p. 174-223. Antérieurement déjà, en avril 1053, Léon s'était préoccupé de chercher des alliés dans l'épiscopat grec. La politique du patriarche de Byzance était de se soumettre les autres grands sièges de l'Orient. Léon IX essaya de ranimer chez les autres patriarches l'idée de leur indépendance. Voir la lettre au patriarche d'Antioche, Jaffé, n. 4297; *P. L.*, t. CXLIII, col. 769.

Il ne nous semble pas que le mémoire de Léon IX

à Michel Cérulaire ait été expédié à Constantinople, car peu après arrivait au pape un témoignage de déférence de la part du patriarche. Pour des raisons politiques, le basileus Constantin Monomaque s'était interposé entre les deux chefs ecclésiastiques. Léon, de son côté, empêtré dans l'affaire normande, avait un besoin urgent des bons offices de Byzance. L'ambassade qui partit en janvier 1054, et qui avait à sa tête le cardinal Humbert, était chargée, en somme, d'aplanir le différend par des voies de douceur, mais surtout de procurer au pape un secours militaire dont le besoin se faisait vivement sentir. Elle emportait deux lettres pontificales, l'une pour le basileus, louant ses bons désirs de conserver la paix ecclésiastique, l'autre pour le patriarche, qui rééditait, mais sous une forme plus courte et plus modérée, les arguments du mémoire ci-dessus analysé. Nous ne suivrons pas ici les destinées de l'ambassade dont le cardinal Humbert était l'âme. La légation eut exactement le résultat opposé à celui que recherchait saint Léon, puisque, le 15 juillet, les envoyés pontificaux déposaient sur l'autel de Sainte-Sophie la bulle d'excommunication contre le patriarche et tous ses adhérents. Mais de cette démarche si grosse de conséquences, Léon IX n'est aucunement responsable; il était mort le 19 avril dans les circonstances qu'il nous reste maintenant à rapporter.

Les derniers jours de Léon avaient été bien tristes. A plusieurs reprises nous l'avons vu diriger ses pas vers l'Italie du Sud où de graves événements politiques le préoccupaient. Depuis un quart de siècle, des chevaliers normands, au retour d'un pèlerinage en Terre sainte, s'étaient fixés à Palerme et avaient offert leurs services aux petits dynastes de la région. Bientôt les fils de Tancrède de Hautteville étaient venus les rejoindre : Guillaume Bras de fer, Drogon, Humfried, Robert Guiscard; tout ce personnel d'aventuriers cherchait à s'établir et à évincer les anciens occupants. Bientôt il ne fut plus question dans toute l'Italie du Sud que de leurs tristes exploits. Léon IX conçut le projet de mettre à la raison ce monde remuant. S'étant acquis des droits sur Bénévent, il se croyait obligé de protéger cette nouvelle acquisition de l'État pontifical contre les nouveaux *Agareni*. Son troisième voyage à la cour impériale (peut-être déjà son deuxième) avait eu pour objet d'obtenir de l'empereur un secours important contre les Normands. Après divers atermoiements, Henri III autorise la levée d'un contingent de Souabes qui permettrait au pape d'engager l'expédition. Au mois de mai 1053, Léon se mettait en campagne, prenant lui-même la direction suprême des opérations. Il comptait opérer sa jonction avec les Grecs de l'Apulie du Nord et par le fait encercler les Normands, dont Amalfi était le point d'appui principal. En route il rencontre leur armée : on essaye de négocier, finalement on en vient aux mains aux abords de Civitella, le 18 juin 1053. Les contingents italiens au service du pape lâchèrent pied au premier choc; formées en carré, les troupes allemandes résistèrent courageusement; leur dévouement fut inutile. Le pape qui avait assisté au combat du haut des remparts de Civitella tomba au pouvoir des vainqueurs qui le conduisirent à Bénévent. Quelques marques de respect qu'ils lui aient d'ailleurs prodiguées, Léon n'en était pas moins leur prisonnier.

Ce fut dans la chrétienté, une véritable consternation. On plaignit le pape, sans doute, mais plusieurs ne se firent pas faute d'ajouter qu'il fallait voir en tout ceci une leçon de la Providence. La place d'un pape était-elle à la tête d'une armée et fallait-il voir « l'apostole », pour arrondir son domaine temporel ou même pour le défendre, recourir aux expédients de la politique et de l'art militaire. Ainsi s'expriment les chroniqueurs Hermann de Reichenau, Romuald de Salerne, la Chronique d'Amalfi; ainsi encore de saintes gens comme Brunon de Segni et Pierre Damien, dont l'amertume a scandalisé le sage Baronius, *Annales*, an. 1053, n. 10-17. Le texte de Pierre Damien dans *Epist.*, IV, 9, *P. L.*, t. CXLIV, col. 316 C-D.

Quelles qu'aient été les intentions de la Providence, il est incontestable que le désastre de Civitella fut pour la papauté une grave humiliation, un coup bien dur porté à la cause de la réforme. Pour se libérer, le pape dut absoudre ses vainqueurs de toutes les censures, qu'il ne leur avait pas ménagées, et leur abandonner par un traité en bonne forme les terres qu'ils venaient de conquérir sur lui. C'est à Bénévent qu'il passa les derniers mois de sa vie, dans une liberté relative; c'est de là qu'il négocia, comme nous l'avons dit, avec Constantinople. Enfin, le 12 mars 1054, ayant sans doute donné toutes les satisfactions qu'on réclamait de lui, il pouvait reprendre le chemin de Rome. Il était bien malade dès ce moment et le voyage dut se faire en litière. Le 3 avril Léon rentrait dans sa capitale; vers le 15 avril, abandonnant le Latran, il se faisait transporter dans la modeste demeure épiscopale bâtie à côté de Saint-Pierre. C'est là qu'il reçut, tout près du tombeau de l'apôtre, les derniers sacrements. Sur ses lèvres mourantes revenait maintenant le dialecte national qui avait résonné auprès de son berceau. Comme saint Martin, Léon IX demandait à la Providence de le laisser encore sur cette terre, s'il pouvait y être de quelque utilité à la cause. Le 19 avril 1054, il rendait sa belle âme à Dieu. C'est la date où il figure au Martyrologe romain et au calendrier des Églises de Strasbourg, de Metz et de Toul.

Ce fut un très grand pape; ayant du rôle de la papauté une conception très haute, il a commencé avec une rare énergie et un remarquable esprit de suite cette réforme de l'Église que Grégoire VII continuera avec le succès que l'on sait. De tous les « prégrégoriens » il est, à coup sûr, le plus représentatif. Une seule chose lui a manqué pour faire franchir à l'idée réformatrice le pas décisif : c'est de comprendre que le lamentable état de l'Église n'était que la résultante d'une cause plus profonde, à savoir l'intervention abusive du pouvoir temporel dans la désignation des titulaires du pouvoir ecclésiastique. Mais cela Hildebrand non plus ne l'a pas saisi dès le début; à lui aussi il a fallu plus d'une expérience pour se rendre compte du point exact où il fallait frapper. Plus personnel qu'on ne le croyait jusqu'ici, où il disparaissait un peu dans l'éclat d'Hildebrand, Léon IX a du moins le mérite d'avoir compris que c'était au chef de l'Église qu'il convenait de promouvoir la réforme de l'Église. C'est le plus beau titre de gloire du grand pape alsacien.

I. Sources. — 1° *Documents officiels.* — Ils sont décrits et analysés dans Jaffé, *Regesta Pontif. roman.*, 2e édit., t. I, p. 529-539; les textes se trouvent, pour la plupart, dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 583-794; les textes conciliaires dans Mansi, *Concil.*, t. XIX. — Il n'y a pas lieu de faire état d'un opuscule *De conflictu vitiorum atque virtutum* que l'*Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 470, veut attribuer à Léon IX, et qui n'ajouterait rien à sa gloire. — 2° *Sources générales.* — Parmi les chroniques contemporaines il faut signaler celles d'Hermann de Reichenau, dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. V, p. 128-133; de Lambert de Hersfeld, *ibid.*, p. 154-156 ; celle d'Altaich, t. XX p. 804-807; les *Annales romani*, l'*Ystoire de li Normant* d'Aimé du Mont Cassin. Les passages essentiels sont dans I. M. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 93-177, 731-738. — 3° *Biographies anciennes.* — La première en date est celle de Guibert *(Wibertus)* archidiacre de Toul,

qui accompagna Brunon à Rome, texte dans Watterich, *loc. cit.* et dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 465-504; de Guibert dépendent Sigebert de Gembloux, dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. VI, p. 359; Ekkehart, *ibid.*, p. 196; l'*Annalista Saxo*, *ibid.*, p. 687; les *Gesta episcoporum Tullensium*, t. VIII, p. 644. — Presque contemporaine est l'*Anselmi monachi Remensis historia dedicationis ecclesiæ S. Remigii* qui donne un récit intéressant de la première année du pontificat; texte incomplet dans Watterich, p. 113-126 et complet dans Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 727-741. — Les narrations de Brunon de Segni, de Didier du Mont Cassin (Victor III) au l. III des *Dialogues*, de Bonizon de Sutri (qui a inspiré directement celle du cardinal Boson, insérée dans le *Liber censuum)* ont toutes été écrites après le pontificat de Grégoire VII et font jouer à Hildebrand un rôle trop considérable. Texte dans Watterich, *op. cit.*, et dans L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. II. — On trouvera aussi dans *P. L.*, t. CXLIII, divers récits sur les derniers moments et les miracles du saint.

II. TRAVAUX. — 1° *Généraux.* — Histoire générale de l'Église, et spécialement : Hauck, *Kirchengeschichte Deutschland*, 3e édit., t. III, p. 595. — Histoires de Rome : Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 5e édit., t. IV, p. 71-88; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. III, p. 445-485; Baxmann, *Politik der Päpste*, t. II, p. 213, sq.; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 206-207. — 2° *Plus spéciaux.* — Höfler, *Die Deutsche Päpste*, Ratisbonne, 1839, t. II; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I. *La formation des idées grégoriennes*, Paris, Louvain, 1924, donne une riche bibliographie des travaux relatifs à Léon IX. — 3° *Monographies.* — Il en est paru un nombre assez considérable au cours du XIXe siècle; on retiendra celles de O. Delarc, *Un pape alsacien, essai historique sur S. Léon IX et son temps*, Paris, 1876; P. P. Brucker, *L'Alsace et l'Église au temps de S. Léon IX*, 2 vol., Strasbourg-Paris, 1899; E. Martin, *Saint Léon IX* dans la collection *Les Saints*, Paris, 1904, qui met au point plusieurs des questions locales âprement discutées par les biographes de saint Léon. — 4° *Questions spéciales.* — L. Duhamel, *Le pape Léon IX et les monastères de Lorraine*, Épinal, 1869; W. Brocking, *Die französische Politik Papst Leos IX, ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im IX Jahrhundert*, Stuttgart, 1892, voir la critique qu'en fait Chr. Pfister, dans *Revue critique*, 1892, t. XXXIII, p. 28-30; J. Drehmann, *Papst Leo IX und die Simonie*, Leipzig, 1908.

E. AMANN.

10. LÉON X, pape du 11 mars 1513 au 2 décembre 1521. — Dès le lendemain du décès de Jules II, les cardinaux présents à Rome décidèrent de réagir contre les méthodes de gouvernement pratiquées par le défunt. On ne voulait plus des procédés violents, voire despotiques, dont il avait usé. Le Sacré Collège désirait participer effectivement à la direction des affaires de l'Église. Aussi, le 9 mars 1513, fut signée, sous la foi du serment, une capitulation qui comprenait des clauses publiques et des clauses secrètes. Les unes et les autres liaient les mains du futur pontife de façon outrée. C'est ainsi que le nouvel élu ne pourrait ni entamer une action judiciaire contre un cardinal, ni en créer un autre, ni régir les États de l'Église sans l'acquiescement des deux tiers des membres du Sacré Collège.

Quoique, lors de l'ouverture du conclave, rien ne fît prévoir l'événement, le 11 mars, Jean de Médicis, fils de Laurent le Magnifique et de Clarisse Orsini, se trouva élu. Né le 11 décembre 1475, son âge eût dû l'écarter de la tiare. La politique amena les cardinaux à passer outre. On espérait qu'avec l'aide de la France le pape mettrait en échec, à la fois, la France et l'Espagne qui se disputaient l'Italie et visaient pareillement à l'hégémonie en Europe. D'autre part, les manières de Léon X tranchaient avec celles de Jules II. C'était un homme affable, un séducteur, quoique point beau de corps ni de visage. Créé cardinal à treize ans, le 9 mars 1489, il avait reçu les leçons d'humanistes connus, tels qu'Ange Politien et Marsile Ficin. Ce n'était point un érudit, mais un esprit ouvert, épris des lettres et des arts. Ses goûts étaient raffinés. On le savait généreux. Sa conduite passait pour irréprochable. Tout semblait donc le désigner aux votes des cardinaux. Correspondrait-il aux vœux de tous ceux qui, jusque-là, avaient réclamé de Rome la rénovation religieuse et morale de la chrétienté ? Malheureusement, un sujet doué de si belles qualités manquait de volonté. Trop ami de ses aises, quelque peu insouciant, léger même, il négligea les intérêts spirituels de l'Église. Au lieu de réformer sa cour, il s'entoura de cardinaux que leurs antécédents n'avaient nullement préparés à la pourpre et qui donnèrent du scandale. Cette cour, si amèrement et si durement censurée par les écrivains du temps, qui en cela ne faisaient que refléter le sentiment universel, resta mondaine. La politique y régna en maîtresse. Certes, Léon X mania cet art avec une souplesse et une habileté remarquables qui lui valurent des résultats appréciables comme celui d'assurer au Saint-Siège l'indépendance qui est pour lui d'une impérieuse nécessité. Mais qu'est-ce que ces pauvres réussites en regard des catastrophes qui bouleversèrent la catholicité, et qu'il ne sut ni prévoir ni éviter ? Les avertissements ne lui manquèrent pas. On lui dépeignit maintes fois le mécontentement qui régnait en Allemagne contre Rome. Léon X n'en suivit pas moins la même ligne de conduite. Le 31 mars 1515 paraissait la fameuse bulle qui promulguait des indulgences dans le ressort des évêchés de Mayence et de Magdebourg et qui suscita la révolte de Luther. La part que prit Léon X aux premiers conflits jusques et y compris la bulle *Exsurge* sera étudiée à l'art. LUTHER.

Doué pour la diplomatie, le nouveau pape ne l'était pas moins pour l'art et les lettres. Toutefois, il ne faut pas grandir son rôle outre mesure. Ce ne fut, après tout, qu'un dilettante, et Pastor a fait remarquer avec justesse que l'époque eût dû plus équitablement porter la qualification de siècle de Jules II que celle de Léon X, consacrée par l'usage. Dans le domaine des arts on ne peut guère citer pour sa gloire que certaines stances, les tapisseries, les loges, des madones et la Transfiguration de Raphaël. Michel-Ange ne préside plus à la construction de Saint-Pierre. Dans les lettres, Sadolet, Bembo et Vida ne sont pas des écrivains de premier ordre. Toutefois, l'humanisme que protège le pape a l'inappréciable avantage de préparer, à son insu sans nul doute, la réforme catholique qui s'accomplira plus tard sous ses successeurs. Pastor, *Histoire des papes*, t. VIII, p. 85-237 et Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, p. 541 et sq.

Léon X réussit à obtenir l'adhésion de la France au Ve concile de Latran, voir t. VIII, col. 2671 et à terminer la liquidation du schisme auquel les cardinaux Carvajal et Sanseverino avaient collaboré. Le 19 décembre 1513, la réconciliation de Louis XII avec l'Église avait lieu.

L'harmonie ne régna pas longtemps entre la France et la papauté. La guerre éclata entre elles de nouveau, mais la victoire de Marignan décida Léon X à signer le 18 août 1516, à Bologne, avec François Ier, un concordat. Voir CONCORDATS, t. III, col. 433. A la vérité, tous les avantages n'étaient point pour Rome. Si le roi avait aboli la *Pragmatique Sanction* de Bourges, en fait, il avait rétabli dans le texte de la nouvelle convention ceux des articles de cette même Pragmatique qui limitaient notoirement l'action du chef de l'Église. Léon X conclut donc à certains points de vue un marché de dupe. Cf. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, p. 460-484.

En 1517, la situation du pontife devint inquiétante. François-Marie, auquel il avait ravi le duché d'Urbino,

s'était remis en campagne et avait reconquis aisément ses domaines. Les cardinaux Bandinelli, Sauli, Raphaël Riario, camerlingue et neveu de Sixte IV, Adrien Castellesi, François Soderini et Alphonse Petrucci, mécontents de ce que les articles de la capitulation électorale de 1513 n'avaient pas été respectés et favorables au duc d'Urbino, profitèrent des circonstances pour tramer un complot contre le pape. Petrucci, qui en fut l'âme, entra en relations avec le duc et fomenta une révolte à Sienne. Il fit plus. Le médecin florentin Battista Vercelli s'engagea, à prix d'or, à empoisonner Léon X, si on parvenait à l'introduire près de lui, sous prétexte de le guérir d'une fistule douloureuse. La conjuration fut découverte. Petrucci et Sauli, arrêtés par surprise (18 mai), furent emprisonnés au château Saint-Ange. Une commission cardinalice instruisit immédiatement leur procès. Les aveux obtenus ou non par la torture — on ne sait pas la chose avec certitude — permirent de saisir les autres coupables qui avouèrent à leur tour. Le 22 juin, une sentence de condamnation fut lue en consistoire. Riario, Petrucci et Sauli devaient être privés de leurs biens et bénéfices, dégradés et livrés au bras séculier. Cela équivalait à une sentence capitale. Le pape commua la peine en amende et pardonna à de dures conditions. Petrucci fut seul décapité ou étranglé au début de juillet 1517.

Ce procès scandaleux émut fort l'opinion publique et discrédita la cour romaine au plus haut point. Les contemporains doutèrent de la réalité du complot et leurs soupçons s'accrurent du fait que, contrairement à la promesse du pape, les actes du procès ne furent pas publiés. On resta persuadé qu'il s'agissait d'une vengeance politique. Toutefois, les nombreux documents mis au jour par M. Ferrajoli semblent prouver l'existence des crimes de haute trahison reprochés aux cardinaux. De plus, tous les accusés avouèrent le complot tramé contre la vie du pape, de façon concordante. Il résulte de l'examen des dépêches des ambassadeurs à Rome que ceux-ci ne doutèrent pas de la culpabilité des cardinaux et de l'impartialité de leurs juges.

Un pape préoccupé de desseins terrestres ne pouvait que très peu signaler son activité en matières ecclésiastiques. On doit pourtant à Léon X quelques réformes utiles. A maintes reprises, le Saint-Siège avait vainement essayé de fondre ensemble les membres de la famille franciscaine. Léon X prit le sage parti de scinder en deux ordres distincts ces frères ennemis. Les frères mineurs qui répudiaient tout accommodement avec la règle de saint François, les amadéens, les coletains, les clarisses, certains déchaussés d'Espagne et de Portugal se réunirent sous la direction d'un même général et acceptèrent la qualification de « frères de l'observance ». Les conventuels continuèrent à avoir le droit de posséder et élurent à leur tête eux aussi un général; cf. Wadding, *Annales minorum*, an. 1517. La même année, il fut décrété que quiconque entendrait la messe dans une église desservie par des réguliers, satisferait au précept dominical; cf. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1517, n. 113. L'année 1519 fut marquée par la canonisation de saint François de Paule, le 1er mai; cf. Raynaldi, *op. cit.*, an. 1519, n. 82.

Sources. — *Regesta Leonis X e tabularii Vaticani manuscriptis voluminibus*, éd. Hergenrœther, Fribourg-en-B., 1884-1891, 8 fasc. parus; P. Balan, *Monumenta reformationis Lutheranæ, 1521-1523*, Ratisbonne, 1883-1884; Fr. Giucciardini, *Storia d'Italia*, Capolago, 1836; P. Jovius, *Vita Leonis X*, Florence, 1548-1551 et *Historiæ sui temporis*, Florence, 1552; H. Lemmer, *Monumenta Vaticana historiam ecclesiastiam sæculi XVI illustrantia*, Fribourg-en-B., 1861; O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, Lucques, 1754, t. XII; M. Sanuto, *I Diarii*, Venise, 1886-1903, t. XVI; Paris de Grassis, *Il diario di Leone X*, éd. Delicati-Armellini, Rome, 1884.

Travaux. — L. Pastor a réuni une copieuse bibliographie au t. VII de son *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. fr., Paris, 1909.— Deux ouvrages importants et de première main font bien connaître le pontificat de Léon X; ce sont les t. VII et VIII de l'ouvrage déjà cité de L. Pastor et le t. II des *Origines de la Réforme*, Paris, 1909, d'Imbart de la Tour qui le complète et le rectifie. — L'*Histoire des conciles* d'Hefele, éd. H. Leclercq, Paris, 1921, t. VIII, 1re et 2e parties, a perdu de sa valeur. Au contraire, il faut consulter L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris 1911, et J. Pasquier, *Luther et l'Allemagne*, Paris, 1918. Voir encore A. Ferrajoli, *La congiura dei cardinali contra Leone X*, Rome 1919.

G. Mollat.

11. LÉON XI, pape du 1er au 27 avril 1605.— Alexandre de Médicis naquit à Florence, en 1535, d'Ottaviano de' Medici et de Francesca Salviati, fille de Lucrèce qui était sœur de Léon X. Créé évêque de Pistoie le 9 mars 1573, il devint, le 15 janvier 1574, archevêque de Florence. Le grand duc de Toscane auquel il était apparenté, l'envoya à la cour pontificale avec le titre d'ambassadeur. Les honneurs de la pourpre cardinalice lui furent concédés dans le consistoire du 12 décembre 1583. Il reçut successivement les églises titulaires des Saints-Quiritte-et-Julitte (9 janvier 1584), des Saints-Jean-et-Paul (14 janvier 1591), de Saint-Pierre-aux-Liens et de Sainte-Praxède (14 février 1592). On le désignait communément sous le nom de cardinal de Florence.

La légation qu'il remplit en France de 1595 à 1598, le mit en évidence. Il avait su travailler à la restauration de la discipline ecclésiastique tombée en pleine décadence au cours des guerres de la Ligue et régulariser la situation de certains bénéficiers. Si ses efforts ne réussirent pas à rétablir dans le royaume l'unité du culte impossible pratiquement à réaliser, ses manières affables et conciliantes provoquèrent dans les rangs des protestants des conversions retentissantes, telle que celle de la princesse de Condé, mère de l'héritier du trône. En son *Journal d'Henri IV*, Pierre de l'Estoile lui a décerné cet éloge parfaitement mérité : « Il ne vint jamais un meilleur légat en France, ny plus paisible que cestuy-là. » *Mémoires-Journaux, Journal du règne de Henri IV*, éd. La Haye, 1741, t. II, p. 304.

Les qualités qu'il avait déployées en France, non moins que les sympathies des cardinaux français, attirèrent l'attention sur sa personne. Le 1er avril 1605, Alexandre de Médicis fut élu pape, en dépit de son âge — il avoisinait la soixantaine — et de sa santé débile. Ses électeurs avaient su apprécier sa largeur de vues, son esprit conciliant, la sûreté et la droitesse de son jugement, sa prudence et son tact parfaits, sa piété sincère, son souci de la discipline ecclésiastique. Le nouveau pontife, qui fut couronné le 10 avril 1605, ne vécut que quelques semaines. Il mourut le 27 avril 1605. Le seul acte de quelque importance qu'il ait accompli, paraît avoir été celui du 23 avril, par lequel fut tranché le litige irritant qui divisait le clergé de Castille et de Léon et l'ordre des jésuites. Il obligea ceux-ci à payer au clergé paroissial le vingtième de leurs revenus, et le dixième sur leurs nouvelles acquisitions. *Bullarium Romanum*, Turin, 1867, t. XI, p. 192.

Sources. — Il existe une relation manuscrite de la légation du cardinal Médicis en France aux Archives Vaticanes, *Fondo Pio*, vol. CL, f° 57r°-135 v°. Intitulée *Historia o vero raguaglio della legatione nel regno di Francia a Enrico IV per monsignore illustrissimo Alessandro di Medici cardinale di Firenze, sotto il pontificato di Clemente ottavo, l'anno sesto, messa insieme da un suo intrinseco*

familiare, elle est l'œuvre d'un confident du cardinal et constitue un document de première valeur. — V. Martin a publié une lettre datée du 8 septembre 1597 qui peint admirablement la situation religieuse en France; cf. *Revue des sciences religieuses*, t. II, 1922, p. 265-270. — La correspondance du cardinal légat existe presque tout entière aux Archives Vaticanes, *Nunziature di Francia*, vol. 45 et 46; *Fondo Borghese*, série I, vol. 80, et série III, vol. 8 ; *Fondo Pio*, vol. 254 et 255. — Sur l'élection de Léon XI voir une dépêche insérée dans les *Ambassades et négociations de l'illustrissime et révérendissime cardinal du Perron*, éd. César de Ligny, Paris, 1623, p. 313. — *Bullarium Romanum*, Turin, 1867, t. XI, p. 182-194.

TRAVAUX. — G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1846, vol. XXXVII, p. 46-50. — V. Martin a écrit un excellent mémoire sur la légation du cardinal Médicis; cf. *La reprise des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège, en 1595*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, t. II, 1922, p. 237-270; du même, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563-1619)*, Paris, 1919, p. 286-301

G. MOLLAT.

12. LÉON XII, pape du 28 septembre 1823 au 10 février 1829. — Au lendemain du décès de Pie VII, les membres du Sacré-Collège se trouvaient divisés en deux camps : les modérés, qui désiraient que fût continuée la sage politique du défunt; les *zelanti*, qui souhaitaient plutôt une réaction. A la surprise de tous, un impotent, le cardinal-vicaire Annibal della Genga, du parti des *zelanti*, fut élu. Les craintes que conçurent de cette élection les cours européennes ne se trouvèrent pas justifiées. Léon XII ne tarda pas à rappeler près de lui Consalvi. Il fit plus : après avoir reçu de ce grand homme d'État « une sorte de testament politique », il se mit en devoir de l'appliquer de point en point. Le souci constant de Pie VII avait été d'entretenir de bonnes relations avec les gouvernements étrangers et de rendre meilleur le sort réservé en Europe aux catholiques; Léon XII suivit la même ligne de conduite. Son court règne se signalera par divers concordats qui établiront l'accord entre l'État et l'Église au sujet des bénéfices ecclésiastiques. Le 26 mars 1824, les diocèses de Hanovre recevront une nouvelle organisation; cf. (A. Mercati), *Raccoltà di Concordati*, Rome, 1919, p. 684. Le 6 mai 1826, un règlement d'administration des biens d'Église sera établi à Lucques. *Ibid.*, p. 697. Le 11 avril 1827, des prescriptions nouvelles relatives à l'élection épiscopale seront imposées aux diocèses rhénans. *Ibid.*, p. 700. Dans les Pays-Bas, le roi Guillaume Ier, contrairement au pacte de 1814, avait instauré une législation, néfaste pour la religion catholique à l'égard de la Belgique. L'épiscopat protesta si énergiquement que le roi se vit contraint d'apaiser le mécontentement général. Il passa un concordat avec Léon XII le 26 mars 1824. *Ibid.*, p. 704. En Suisse, la réorganisation du diocèse de Bâle ne se fit pas sans difficultés. Deux accords, signés le 26 mars et le 7 mai 1828, mirent fin aux débats *Ibid.*, p. 711 et 714. Un moment, on put espérer que le tsar Alexandre Ier se rapprocherait de Rome, mais cet espoir — s'il ne fut pas trompeur — s'évanouit vite et les persécutions contre les Polonais reprirent avec plus de dureté sous le règne de Nicolas Ier : Cf. art. *Alexandre*, du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1914, t. II, col. 268-269. Dans l'empire ottoman, les Arméniens fidèles à la foi romaine se trouvaient dans une fâcheuse situation; ils devaient pratiquer leur culte en cachette, plutôt que de reconnaître le patriarche schismatique auquel on voulait les contraindre d'obéir. Trente mille environ furent réduits à prendre la route de l'exil et quittèrent Constantinople. Léon XII fut assez heureux pour intéresser les gouvernements européens à la crise arménienne. Finalement, le sultan reconnut l'existence d'un métropolite catholique qui reçut l'onction sainte, à Rome, le 11 juin 1829.

Un conflit grave faillit se produire entre le Saint-Siège et le roi d'Espagne. Celui-ci, bien qu'ayant perdu toute autorité sur les jeunes états républicains constitués dans l'Amérique du Sud à ses dépens, avait émis la prétention étrange de faire élire évêques, dans ces pays, des candidats de son choix. Malgré les risques qu'il y avait à courir, Léon XII n'hésita pas à trancher le débat irritant. Il déclara, dans le consistoire du 21 mai 1827, qu'il pourvoirait lui-même dorénavant les sièges depuis longtemps vacants de titulaires, sans consulter la cour d'Espagne. Enfin, le pape eut la joie d'établir en Écosse, un troisième vicariat apostolique, le 13 février 1827. Cf. *Bullarii romani continuatio*, t. XVII, p. 44.

Léon XII réagit fortement contre les idées philosophiques qui régissaient les esprits de son temps. L'encyclique *Ubi primum*, du 5 mai 1824, condamna l'indifférentisme en matière de religion, *Bullarii romani continuatio*, t. XVI, p. 44, et la constitution *Quo graviora mala*, du 13 mai 1825, la secte des francs-maçons. *Op. cit.*, t. XVI, p. 345. Malgré les objections de son entourage, le pape promulgua le jubilé à l'occasion de l'année 1825. *Op. cit.*, p. 55. Enfin, il réorganisa le tribunal de la Signature, 11 avril 1826. *Op. cit.*, p. 417.

SOURCES. — *Bullarii romani continuatio*, Rome, 1854-1855, t. XVI et XVII; Roskovany, *Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticæ*, Quinque-Ecclesiis, 1847, t. II; Wisemann, *Souvenirs sur les quatre derniers papes*, Tours, 1878; (A. Mercati), *Raccoltà di concordati*, Rome, 1919; Ch. K. J. F. von Bunsen, *Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe*, éd. F. Nippold, Leipzig, 1868-1871, 3 vol. (Bunsen fut ambassadeur de Prusse à Rome).

TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire du pape Léon XII*, Bruxelles, 1843, 2 vol. (cet ouvrage peut servir de source, car l'auteur, ancien chargé d'affaires à Rome, a été témoin oculaire); Ch. Terlinden, *Le conclave de Léon XII d'après les documents inédits* dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1913, t. XIV, p. 272-303; *Guillaume Ier et l'Église catholique*, Bruxelles, 1906, 2 vol; G. de Grandmaison, *Le Jubilé de 1825*, Paris, 1910; Ch. Sylvain, *Grégoire XVI et son pontificat*, Paris, 1899; F. Nippold, *Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von 1814*, Berlin, 1889-1906, 5 vol.

G. MOLLAT.

LÉON XIII, pape du 20 février 1878 au 20 juillet 1903. — I. Léon XIII avant son pontificat. — II. Œuvre doctrinale (col. 338). — III. Action politique (col. 341). — IV. Léon XIII et l'expansion catholique (col. 349) — V. Action intellectuelle, sociale, internationale (col. 353).

I. LÉON XIII AVANT SON PONTIFICAT. — 1° *Jeunesse et débuts.* — Le 2 mars 1810, à Carpineto, dans les monts volsques, naissait — le sixième d'une famille de sept enfants — Joachim-Vincent-Raphaël-Louis Pecci, qui sera plus tard Léon XIII. Par son père, le colonel comte Ludovic Pecci, il se rattachait, très vraisemblablement, à cette ancienne famille des Pecci, qui avait au Moyen Age donné des hommes politiques à l'État siennois, et donné à l'Église un bienheureux et une bienheureuse, Pierre Pecci, fondateur des ermites de Saint-Jérôme, et Marguerite Pecci, servite de Marie. Par sa mère, Anne Prosperi, — « mère des pauvres, femme d'une sainteté antique », lit-on dans son épitaphe, — il était le lointain descendant du célèbre tribun Cola da Rienzi. Il fut élève du collège des jésuites à Viterbe, puis du Collège romain. Docteur en théologie en 1832, il devint membre de l'Académie des Nobles ecclésiastiques, et remporta en 1835 un prix, devant l'Académie théologique de la Sapience, pour un travail sur les appellations directes

au pontife romain. La bienveillante amitié du cardinal Sala, qui avait jadis aidé le cardinal Caprara dans les négociations du Concordat avec Bonaparte, dirigea de bonne heure Joachim Pecci vers des postes de prélature; dès 1837, Grégoire XVI le nommait prélat domestique, référendaire du tribunal de la Signature, *ponent* de la congrégation du *Buongoverno;* et dans la seconde quinzaine de décembre de cette même année, Joachim Pecci devenait coup sur coup sous-diacre, diacre et prêtre.

Trois grands ordres religieux s'étaient rencontrés à l'origine de son éducation intellectuelle et morale. Les traditions de sa famille étaient de nature à lui inspirer une grande ferveur pour l'ordre franciscain : on y parlait volontiers de l'instante neuvaine à saint Louis de Toulouse à la suite de laquelle Charles et Anne-Marie Pecci avaient obtenu un fils, le propre père de Léon XIII. Les jésuites avaient fait de lui un humaniste, qui dès sa prime jeunesse se complaisait au jeu des vers latins et qui, toute sa vie, avec amour, cultivera cette discipline. Et, sur les bancs du Collège romain, Léon XIII s'était orienté, par un attrait décisif, vers celui qu'il appelait l'archimandrite des théologiens, vers saint Thomas, gloire de l'école théologique dominicaine.

Il fut, de 1838 à 1841, délégat à Bénévent. Contrebandiers et bandits inquiétaient cette lointaine dépendance de l'État pontifical, enclavée dans le royaume de Naples; le carbonarisme y paraissait exercer quelque influence occulte; et les hobereaux de la province, s'abandonnant volontiers à des actes de demi-brigandages, essayaient d'intimider, en le menaçant de se plaindre au Vatican, le jeune délégat. Léon XIII fit savoir à l'un d'entre eux que sur le chemin du Vatican il rencontrerait la prison du château Saint-Ange. Une petite armée, organisée par ses soins, traqua les malfaiteurs.

Et la récompense de ces succès fut sa nomination, en 1841, à la délégation de Pérouse, où il fit acte d'initiative sociale par la création d'une caisse d'épargne. A titre de haut fonctionnaire temporel de l'État pontifical, c'est-à-dire d'un État menacé par l'émeute et protégé par l'Autriche, Joachim Pecci, à cette époque de sa vie, nous apparaît animé d'un état d'esprit plutôt légitimiste — de ce même état d'esprit qui, dix ans plus tôt, l'avait amené à applaudir l'intervention autrichienne dans les Romagnes et à demander en ses prières la victoire des prétendants Carlos et Miguel, en Espagne et en Portugal. Mais sa nomination à la nonciature de Bruxelles, en janvier 1843, allait le mettre en présence d'autres horizons politiques.

«C'est mon fils de prédilection», disait de Joachim Pecci le cardinal Lambruschini, secrétaire d'État de Grégoire XVI; et le cardinal, dans ses instructions au nouveau nonce, lui recommandait, comme un « strict devoir », de protéger la « liberté » dont jouissait en Belgique « la religion catholique et l'exercice de l'autorité épiscopale », et de « ne pas se montrer animé d'un zèle indiscret et beaucoup moins encore d'un esprit quelconque de parti. » Un souverain protestant et d'ailleurs animé de dispositions bienveillantes pour la foi catholique; un peuple dont il célébrait, en ses lettres, la bonté et la solide religion; des Chambres où le sentiment catholique était encore prépondérant, mais où le parti catholique, si nombreux qu'il fût, était mal organisé; un ministère « unioniste », le ministère Nothomb, ministère qui comprenait à la fois des libéraux et des catholiques, et qui, fortement attaqué par les éléments anticatholiques du parti libéral, effrayait les catholiques par le dépôt d'un projet de loi confiant au gouvernement central la nomination de tous les membres des jurys d'examen, dont jusque-là les deux tiers étaient nommés par les Chambres : tel fut le spectacle qu'offrait à Mgr Pecci la Belgique religieuse et politique. Contrairement aux suggestions de son prédécesseur Mgr Fornari, devenu nonce à Paris, et qui se montrait favorable au projet Nothomb, et contrairement à l'exemple que lui donnaient les ministres de Prusse, de France et d'Autriche, qui travaillaient activement pour ce projet, Mgr Pecci, d'accord avec les évêques et le parti catholique, s'y montra hostile : il agit auprès de Léopold Ier pour obtenir le retrait du projet auquel fut substituée une combinaison plus favorable aux intérêts catholiques. Mgr Pecci fut également d'accord avec le roi, en même temps qu'avec les évêques, pour faire prévaloir une interprétation nettement catholique de la loi scolaire de 1842, à l'encontre de l'esprit de neutralité que voulait introduire Nothomb dans l'application de cette loi.

L'influence qu'avaient prise à Louvain le traditionalisme et l'ontologisme commençait de préoccuper l'autorité romaine; Mgr Fornari, prédécesseur de Mgr Pecci, avait, dès 1842, envoyé à Rome les œuvres d'Ubaghs et de Tits, pour les faire examiner par les congrégations compétentes; Mgr Pecci saisit de la question les évêques belges; un seul, l'évêque Delebecque, de Gand, en avait aperçu la gravité. Ce péril doctrinal avait amené les jésuites à fonder un cours de philosophie au Collège de la Paix à Namur; des protestations s'élevèrent de la part de l'Université de Louvain et de la majorité des évêques. Mgr Pecci agit en pacificateur en faisant décider que le cours de Namur aurait le caractère d'un cours préparatoire aux études universitaires, et que le Collège de la Paix ne posséderait pas une faculté complète.

Mgr Pecci, sans redouter des conflits de compétence avec les évêques, souhaita et obtint du Saint-Siège les pouvoirs nécessaires pour la réforme des ordres religieux, et il y procéda lui-même, activement, par la visite de plusieurs abbayes. Non moins soucieux des développements du ministère paroissial, il obtint, durant sa nonciature, la création d'environ soixante nouvelles succursales. Il contribua en 1844, par son intervention à la réunion annuelle des évêques belges, à faire créer à Rome le collège ecclésiastique belge, et il sut les convaincre, à l'encontre de leur projet primitif, que ce collège devait être soustrait à leur direction et être confié par le Saint-Siège à un protecteur choisi parmi les cardinaux résidant à Rome.

« Je supplie votre Sainteté, écrivait Léopold Ier à Grégoire XVI, de demander à l'archevêque Pecci un compte exact des impressions qu'il emporte sur les affaires de l'Église en Belgique. Il juge toutes ces choses très sainement. » Ce témoignage d'un souverain protestant sur l'activité diplomatique de Mgr Pecci attestait la souplesse d'intuition avec laquelle, dans cet État belge issu de la Révolution de 1830, l'ancien fonctionnaire de l'État pontifical avait su s'adapter aux mœurs politiques d'un régime parlementaire, et garder la confiance de l'État sans rien abdiquer, nous l'avons vu, des intérêts de l'Église.

2° *L'épiscopat à Pérouse; le conclave.* — Dans le consistoire du 19 janvier 1846, Grégoire XVI préconisait Mgr Pecci évêque de Pérouse, dont naguère il avait été délégat. Il allait occuper ce siège épiscopal trente-deux ans durant. Les premières années de son épiscopat furent très agitées : c'était l'époque où Pie IX, après avoir été salué par l'opinion publique italienne comme un libérateur, avait le double chagrin de voir l'émeute se dresser contre lui et l'Autriche intervenir, en dictatoriale protectrice, sur certains points de ses États, parmi lesquels était Pérouse. Mgr Pecci, qui peu de mois auparavant, avait accueilli dans son évêché l'abbé Gioberti, partagea tour à tour

les joyeuses espérances et les âpres chagrins du pontife.

L'expérience politique qu'il rapportait de Belgique le désignait aux évêques de la province de Spolète pour rédiger, à la fin de 1849, le rapport collectif qui leur était demandé par le pape sur les mesures propres à raffermir la loyauté des sujets pontificaux. Dans le rapport il insista sur deux points : 1 le rôle de la presse catholique, et la nécessité de créer des journaux religieux placés sous la discipline immédiate des Ordinaires; 2. la nécessité de développer l'instruction primaire, secondaire et supérieure, et d'instruire spécialement les ecclésiastiques dans les sciences profanes, en face des incrédules qui, « pour la perte de plusieurs, abusent de la physiologie, de la chimie, de la géologie, et des autres sciences naturelles. » Déjà se dessinait, dans ce programme, la tendance du futur pape Léon XIII, toujours prêt à inviter les fidèles à manier au nom même de leur *Credo*, et pour l'avantage de l'Église, ces deux armes dont les partis hostiles à l'Église se seraient volontiers attribué le monopole : l'arme de l'école et l'arme de la presse. Pie IX, quatre ans plus tard, dans le consistoire du 19 décembre 1853, créait Mgr Pecci cardinal-prêtre de la sainte Église romaine, du titre de Saint-Chrysogone.

Les années 1857-1860 furent pour Pérouse des années tragiquement sanglantes : l'émeute révolutionnaire fut l'objet, en juin 1859, d'une répression terrible, due aux Suisses de l'armée pontificale; et non moins terribles, ensuite, furent, en septembre 1860, les représailles des Piémontais, maîtres de la ville, et l'atroce exécution du curé Santi. Entre ces deux événements, entre le dernier effort du pouvoir pontifical pour se maintenir à Pérouse et les premiers succès piémontais qui représentaient l'annexion de la ville au jeune royaume subalpin, se place une lettre pastorale du cardinal Pecci, du 12 février 1860, sur le pouvoir temporel : il y démontrait que la légitimité de ce régime était égale, en droit, à celle des autres souverainetés; que, seule, la souveraineté du pape pouvait garantir l'indépendance du Saint-Siège et l'unité de l'Église; que le pape autrefois avait été contraint, par la volonté des souverains et des peuples, de devenir roi; et que, s'il était le sujet d'une puissance, il serait facile d'opposer à la publicité de ses actes spirituels l'argument de la raison d'État, et d'étouffer ainsi la vérité à sa naissance. Quelques mois plus tard, le cardinal se trouvait devenu le sujet d'une puissance hostile à la papauté, et qu'il considérait comme usurpatrice : il allait cependant, comme évêque, comme citoyen, entrer en rapports avec cette autorité de fait, et, tout en réservant les droits du Saint-Siège à sa souveraineté temporelle, écrire au commissaire royal, au nom des évêques de sa province, pour protester contre la suppression des juridictions ecclésiastiques, contre la laïcisation de l'état-civil et l'institution du mariage civil, contre la spoliation et le bannissement des ordres religieux. Pas d'invectives dans cette lettre, pas de menaces, mais des invitations pressantes, éloquentes à l'autorité civile, pour qu'au nom même des intérêts moraux et sociaux elle corrige et réforme ses propres abus. Telle sera la tactique et la méthode de Léon XIII à l'endroit des divers États de la chrétienté : sa politique ne sera jamais une politique de protestations violentes, mais visera, bien plutôt, à combattre les gouvernements sur leur propre terrain, avec leurs propres principes de liberté, par eux affichés, mais par eux aussi souvent violés. Neuf fois de suite, le cardinal Pecci fut amené à adresser aux nouveaux maîtres de Pérouse des protestations solennelles contre leur politique religieuse; jamais dans ces protestations il ne se départit de cette méthode, plus persuasive que belliqueuse. Mais il ne laissait pas périmer la protestation primordiale, celle qui visait l'attentat commis contre les États pontificaux; et lorsqu'une circulaire du ministre Minghetti, le 26 octobre 1861, invita les évêques à se prononcer en faveur du régime piémontais, le cardinal Pecci rédigea, tout au contraire, une adresse de fidélité à Pie IX, que signèrent avec lui tous les évêques d'Ombrie.

En dépit des angoisses politiques, le cardinal ne négligeait pas, dans Pérouse, les préoccupations strictement religieuses de son office, et en particulier l'éducation du clergé. Sous les auspices de son frère Joseph Pecci, ancien jésuite, devenu professeur de philosophie au séminaire de Pérouse, ce séminaire devint l'un des premiers foyers du renouveau de la philosophie thomiste; et Mgr Pecci, pour accélérer ce renouveau, y établit en 1859 l'Académie de Saint-Thomas, destinée aux ecclésiastiques désireux d'approfondir les doctrines de la *Somme*.

Son mandement de 1864, quelques mois avant le *Syllabus*, condamnait la plupart des erreurs contre lesquelles Pie IX allait s'élever; il revenait à la charge, dans son mandement de 1867, sur les prérogatives de l'Église et ses rapports avec la société civile. Pie IX avait condamné cette proposition d'après laquelle l'Église doit se réconcilier avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne; et le cardinal Pecci, pour expliquer et justifier l'anathème, distinguait entre la civilisation véritable, qui était l'union des deux sociétés civile et religieuse, et « la civilisation moderne qui est leur séparation, la religieuse demeurant cependant subordonnée à la civile. » Les idées contenues dans cette lettre se rapprochaient singulièrement du schéma *de Ecclesia*, qui devait être voté, trois ans plus tard, au concile du Vatican.

Le cardinal Pecci ne joua pas dans ce concile un rôle notoire : il vota, avec la majorité des Pères, pour l'infaillibilité pontificale. Les deux lettres pastorales de 1877 et 1878 sur les harmonies de l'Église et de la civilisation marquèrent, peu de temps avant la mort de Pie IX, le testament de l'épiscopat du cardinal Pecci et la préface de son pontificat; on y sentait le souffle de charité sociale qui l'avait amené, en 1875, à organiser dans sa ville épiscopale, sur le modèle de l'Œuvre française des cercles catholiques d'ouvriers, les jardins de saint Philippe de Néri, et qui plus tard inspirera l'encyclique sur la condition des ouvriers; et déjà l'on y trouvait cette cordialité d'accent à l'égard de la saine civilisation et du vrai progrès, cet esprit d'hospitalité à l'endroit de toutes les légitimes conquêtes du génie humain, cette aspiration de l'Église à devenir l'instigatrice de toute campagne généreuse, qui caractériseront le pontificat de Léon XIII.

Le 21 septembre 1877, Pie IX nommait le cardinal Pecci camerlingue de l'Église romaine : à ce titre le cardinal, au lendemain de la mort de Pie IX, (7 février 1878) dut s'occuper de la préparation du conclave, et tout d'abord, de sauvegarder, durant l'interrègne, les droits du Saint-Siège vis-à-vis du gouvernement italien. Le conclave se déroula sans trouble; aucune puissance laïque n'eut l'inconvenance de faire usage de ce prétendu droit de *veto* qui, vingt-cinq ans plus tard, manié par l'Autriche, devait exclure de la Chaire de Pierre le secrétaire d'État de Léon XIII. Le 20 février, le cardinal Pecci fut élu pape et prit le nom de Léon XIII.

II. L'ŒUVRE DOCTRINALE DE LÉON XIII. — 1° *Les débuts du pontificat.* — Du jour même de son élection furent datées trois lettres adressées à l'empereur d'Allemagne, au tsar de Russie, au président de la Confédération helvétique : elles réclamaient liberté et justice pour les catholiques qui, dans ces trois pays, étaient persécutés : aller au-devant des pouvoirs hostiles pour

tenter de les désarmer par de pacifiants pourparlers, telle devait être la tactique favorite de ce pontificat. La première allocution consistoriale de Léon XIII, le 28 mars, déplora hautement que le Siège apostolique, dépouillé de son principat civil par la force, en fût réduit à ne pouvoir absolument jouir de l'usage plein, libre et indépendant de la puissance qui lui est propre. La première encyclique (encyclique *Inscrutabili*) recherchait les maux dont souffrait la société humaine et en signalait les principaux remèdes : ainsi l'Église s'affirmait-elle, dès le début de ce règne, comme préoccupée de se pencher sur toutes les détresses morales de la famille humaine, pour les soigner et les guérir. Elle dira sans cesse à l'humanité, par la bouche de Léon XIII : Vous avez besoin de moi; et sans cesse, en ses documents successifs, elle travaillera à susciter, dans l'âme moderne, la conscience de ce besoin. Les prophètes superficiels qui, se grisant de formules sommaires, avaient rêvé d'un pape « libéral » succédant à un pape « intransigeant » furent déçus; on retrouvait dans les documents de Léon XIII toute la substance doctrinale des encycliques de Pie IX, avec je ne sais quelle nouveauté d'accent, qui mettait la mère Église, ses lumières, ses grâces, son dévouement, à la disposition du genre humain, et qui d'ailleurs proclamait avec instance (lettre du 27 août au cardinal Nina) qu'en l'Église seule résidait la vertu suffisante pour restaurer les ruines de la société. Ce fut pour les imprudents prophètes une déception nouvelle, que cette lettre au cardinal Nina, qui venait de succéder, comme secrétaire d'État, au défunt cardinal Franchi : le pape y énumérait les griefs du Siège apostolique contre le gouvernement italien, sans en omettre aucun. Mais tout en même temps son esprit de paix s'attestait dans la phrase où il se réjouissait des « négociations amicales » entamées avec l'Allemagne du *Culturkampf*; et les beaux songes d'apôtre qui seront l'honneur de son pontificat commençaient de se laisser entrevoir lorsque Léon XIII parlait du réveil religieux des Églises d'Orient. « Toujours disposé, dira-t-il au Sacré Collège le 31 janvier 1879, à tendre une main amie à quiconque, revenant avec bonne volonté et repentir au sein de l'Église, cesse de l'attaquer, nous continuerons à combattre contre ceux qui lui font la guerre, et nous persévérerons avec fermeté et constance dans la défense de ses droits, de son indépendance et de sa liberté. » Ainsi s'attestait, dès la première année du pontificat, l'esprit qui toujours l'animera.

Dès le printemps de 1879, Léon XIII aura la joie de recevoir la soumission de Mgr Kupelian, chef du schisme arménien qui avait succédé à la proclamation de l'infaillibilité. « Oh! combien nous sont chères les Églises d'Orient! s'écriera le pape. Combien nous admirons leurs antiques gloires. Combien nous serions heureux de les voir resplendir dans leur grandenr première! »

Des attentats en Allemagne, en Espagne, en Italie, avaient ému partout l'opinion publique. Léon XIII, dès le 28 décembre 1878, dirigea contre la fausse philosophie des apôtres socialistes l'encyclique *Quod apostolici*. En face de l'esprit d'égalité qui refuse l'obéissance à l'autorité, il montre ce qu'est l'égalité chrétienne, égalité de nature et de fin, qui n'exclut pas l'inégalité de droits et de puissance. Il signifie à la famille humaine qu'en s'écartant de la doctrine chrétienne sur le respect et sur l'exercice du droit de propriété, elle retourne à l'esclavage ou se condamne à de perpétuelles révolutions.

On voit sur quelle largeur d'horizons s'étend, dès le lendemain de son avènement, le regard de Léon XIII. Parce que la presse laïque insistera surtout sur ses rapports avec les chefs d'État et sur le rôle qu'il jouera dans la politique générale, des formules sommaires feront de lui un pape politique, un pape diplomate. Prendre ces formules pour des définitions adéquates de la personnalité de Léon XIII, pour des résumés exacts de son action, ce serait oublier ou méconnaître son rôle de docteur religieux et social, ses besognes de restauration philosophique, ses actives et ardentes ambitions de souverain spirituel, désireux d'unifier toutes les Églises dans l'Église même dont il est le chef.

2° *Les enseignements doctrinaux de Léon XIII.* — On peut tirer, du recueil des encycliques de Léon XIII, une doctrine de la vie chrétienne. Elle s'énonce, le 25 décembre 1888, dans l'encyclique *Exeunte anno*, où Léon XIII déclare que « le moyen de guérir les plaies dont le monde souffre, c'est de revenir, dans la vie publique comme dans la vie privée, à Jésus-Christ et à la loi chrétienne de la vie. »

Sœur Marie du divin Cœur, née Marie de Droste-Vischering, petite-nièce du célèbre archevêque de Cologne, religieuse du Bon Pasteur d'Angers, et supérieure du couvent de Porto en Portugal, fit savoir à Léon XIII, en 1898 et 1899, qu'elle avait reçu du Christ une mission surnaturelle : le Christ voulait qu'elle suggérât au pape l'idée de consacrer au Sacré-Cœur le monde entier, et non seulement les baptisés, mais tous les autres êtres humains, « pour lesquels le Christ a donné aussi sa vie et son sang. » Les informations prises sur sœur Marie du divin Cœur et les avis recueillis par Léon XIII auprès de certains théologiens éminents, spécialement auprès du cardinal Mazzella, sur le caractère universel de l'œuvre rédemptrice, amenèrent Léon XIII, le 25 mai 1899, à consacrer l'humanité tout entière au Sacré-Cœur par l'encyclique *Annum Sacrum*.

Cette encyclique *Annum sacrum*, les encycliques *Tametsi* (1900) sur le Christ rédempteur, *Miræ caritatis* (1902) sur l'Eucharistie, précisèrent les avances du Christ au chrétien, et les méthodes d'union de l'âme avec le Christ. Les encycliques *Provida matris* (1895) sur la Pentecôte et *Divinum illud* (1897) sur le Saint-Esprit rappelèrent à l'attention des fidèles le rôle de la grâce dans la vie chrétienne. Léon XIII insista, dans neuf encycliques successives, sur la dévotion à la Vierge et sur la pratique du rosaire; son encyclique *Quanquam pluries* (1889) recommanda la dévotion à saint Joseph. Le renouveau de l'esprit franciscain fut puissamment favorisé par son encyclique *Auspicato*, du 17 septembre 1882, sur le Tiers Ordre de saint François; les nouvelles constitutions données au Tiers Ordre, le 5 juin 1883, en adoucirent les règles, pour qu'il s'adaptât mieux aux nécessités présentes; et les congrès du Tiers Ordre qui succédèrent à ces actes pontificaux favorisèrent l'épanouissement, sous les auspices de la règle franciscaine, du mouvement catholique social. La vie congréganiste, sous Léon XIII, fut encouragée par d'importants documents : tel le bref du 12 juillet 1892, qui décida que toutes les congrégations bénédictines seraient désormais placées sous la juridiction suprême d'un abbé primat, qui résiderait à Rome, à Saint-Anselme; telle la constitution apostolique du 4 octobre 1897, qui unifia en un seul corps les diverses branches de l'Observance franciscaine.

Il n'est aucune question intéressant la vie familiale, civique, sociale, qui n'ait attiré le regard de Léon XIII. L'encyclique *Arcanum* (14 février 1880) sur l'organisation de la famille rappela la doctrine de l'Église sur le mariage chrétien, et tenta d'opposer une digue aux campagnes qui, dans divers pays, s'ébauchaient en faveur du divorce.

L'encyclique *Diuturnum* (29 juin 1881), trois mois après l'assassinat du tsar Alexandre II, rappela les

doctrines de l'Église sur l'autorité politique. Léon XIII protestait contre ceux qui considéraient toute autorité comme déléguée par le peuple et révocable par le peuple. Que les chefs de la société pussent en certains cas être choisis par la multitude, il l'admettait volontiers; mais par le fait de ce choix, précisait-il, « les droits du principat ne sont pas conférés; l'autorité n'est pas donnée; on désigne seulement qui doit l'exercer. » Ainsi maintenait-il, tout ensemble, la liberté pour les peuples de se donner le genre de gouvernement qui leur convient, et le principe primordial : *Omnis potestas a Deo*. En même temps qu'il affirmait les droits de l'autorité, il rappelait que si elle se met en opposition manifeste avec le droit naturel ou la volonté de Dieu, ses ordres sont sans valeur. « L'autorité des princes est nulle, là où manque la justice. » Et Léon XIII proclamait que l'Église, « jamais ennemie d'une honnête liberté, avait toujours et en tous lieux détesté la tyrannie. »

L'encyclique *Humanum genus* (21 avril 1884) dénonça les sectes franc-maçonniques comme un péril social : Léon XIII établissait qu'elles traduisaient en acte les principes du naturalisme, qu'elles combattaient non seulement l'Église, mais les vérités que la raison naturelle fait connaître.

L'encyclique *Immortale Dei* (19 novembre 1885) sur la Constitution des États définit la distinction des deux pouvoirs, marqua la nécessité de leur harmonieuse coordination, rappela l'influence exercée par l'Église sur la société civile pour le bonheur des peuples, et expliqua que les condamnations portées par Grégoire XVI et Pie IX contre les théories du droit nouveau n'impliquent la condamnation d'aucune forme de gouvernement, ni de la participation du peuple à la direction des affaires, ni d'une juste liberté populaire, ni d'une tolérance de fait à l'endroit des autres religions, lorsque cette tolérance est légitimée par la nécessité d'obtenir un grand bien ou d'éviter un grand mal.

L'encyclique *Libertas* (20 juin 1888) définissait la nature de la liberté et précisait ce qu'il y a d'admissible et ce qu'il y a de faux dans les idées et dans la phraséologie contemporaine relative à la liberté de conscience, à la liberté des cultes, à la liberté de la presse, à la liberté de l'enseignement.

L'encyclique *Sapientiæ christianæ* (10 janvier 1890) complétait l'encyclique *Libertas* en développant les principaux devoirs du citoyen.

On pouvait tirer du *Syllabus* et des autres enseignements de Pie IX la théorie de ce que n'est pas l'État, de ce que ne peut pas l'État, et de ce que ne doit pas l'État : les enseignements de Léon XIII, non moins inspirés par la théologie traditionnelle, expliquèrent ce qu'est l'État, ce qu'il peut, ce qu'il doit; et de part et d'autre on reconnut la même doctrine, mais elle était, si l'on peut ainsi dire, différemment campée; immuable en son essence, elle avait, d'un règne à l'autre, changé d'attitude, non de contenu. Pour ce qui est des directives se rapportant à l'étude de la Bible, voir ci-dessous, col. 354.

III. Action politique de Léon XIII. — 1° *Ses directions politiques*. — Ce fut l'une des idées fondamentales de Léon XIII que les intérêts de l'Église et de la défense catholique ne doivent ni se laisser compromettre par les partis politiques, ni se laisser solidariser avec les intérêts de ces partis.

« Il faut, écrivait Léon XIII en 1882 aux évêques d'Espagne, fuir la fausse opinion de ceux qui unissent la religion avec un parti politique, et la confondent avec lui au point de déclarer que ceux qui appartiennent à un autre parti ont à peu près renié le nom catholique. C'est là faire entrer à tort les factions politiques dans l'auguste champ de la religion, vouloir détruire la concorde fraternelle et ouvrir la porte à une multitude d'inconvénients funestes. »

Ces lignes définissent avec une exacte précision l'esprit dont s'inspirait sa politique dans les divers pays. Ses avis répétés aux journalistes catholiques, sa doctrine sur le respect dû à l'autorité des nonces, étaient comme les corollaires de ce principe souverain : liberté de l'Église à l'endroit des partis politiques,

Le 2 février 1879, recevant un millier de journalistes, Léon XIII leur traçait leur ligne de conduite : il leur recommandait un langage « grave et tempéré qui d'une part n'offensât pas le lecteur par une âpreté intempestive, et qui, de l'autre, ne se mît pas au service d'un parti pris ou d'intérêts particuliers aux dépens du bien commun », et il regrettait que certains « voulussent définir à leur gré des controverses publiques de grande importance relatives à la condition du Siège apostolique lui-même, et parussent avoir des sentiments divers de ceux qu'exigent la dignité et la liberté du pontife romain. » Léon XIII voulait que la presse religieuse, en tant que militant pour le catholicisme, défendît le Saint-Siège comme le Saint-Siège voulait être défendu.

Un des documents les plus importants de la politique pontificale au XIXe siècle fut la note du cardinal Jacobini sur le pouvoir des nonces (13 avril 1885); cette note relevait les allégations erronées du publiciste espagnol Ramon Nocedal, qui insinuait que, la mission des nonces étant purement extérieure et diplomatique, les évêques n'avaient pas à tenir compte de leurs instructions. « Les actes du nonce que le Saint-Siège n'a ni ignorés ni réprouvés, protestait le cardinal, peuvent être considérés avec raison comme appartenant au Saint-Siège lui-même. » Et le cardinal Pitra, dans une lettre à un journaliste hollandais, s'étant montré propice aux tendances de Nocedal, Léon XIII lui-même prit la plume, dans une lettre au cardinal Guibert, pour blâmer les catholiques qui, par des voies obliques et dissimulées, résistent à la direction du pape et de ses évêques, ceux qui, tout en défendant les droits du pape, méprisent les évêques qui lui sont unis, ceux qui opposent un pape à un autre pape.

La théorie même de la bonne ordonnance sociale — et non point seulement un considérant d'opportunité — induisait Léon XIII à réclamer des catholiques, « tant que les exigences du bien commun le demanderaient », l'acceptation des régimes établis. Ni ombrageux, ni boudeur, ni perturbateur, ni frondeur, ni révolté, ni retardataire, mais activement dévoué à l'harmonie naturelle des deux sociétés religieuse et civile, tel devait être le catholique, d'après le catéchisme civique de Léon XIII.

2° *L'action de Léon XIII dans les divers Etats*. — 1. *Léon XIII et l'Italie*. — Les désordres douloureux auxquels donna lieu dans les rues de Rome, en une nuit de juillet 1881, le transfert à Saint-Laurent-hors-les-Murs de la dépouille mortelle de Pie IX amenèrent Léon XIII à protester solennellement, dans l'allocution du 4 août 1881, puis dans l'encyclique *Etsi nos* du 15 février 1882, contre la situation faite au pape à Rome. Léon XIII, en 1882 et 1884, considéra comme des attentats contre sa souveraineté le droit que s'attribuèrent les tribunaux italiens de juger eux-mêmes un conflit survenu entre le Vatican et l'un de ses fonctionnaires, l'ingénieur Martinucci, et le droit que s'attribua le gouvernement italien, malgré les protestations du Saint-Siège auprès des divers États, de convertir en rentes italiennes les biens de la Propagande, institution éminemment catholique et internationale. De pareils actes officiels rendaient singulièrement ingrate et décevante la campagne poursuivie par certains éléments « conciliateurs », qui

souhaitaient un rapprochement entre le Vatican et le Quirinal. Les livres du P. Curci, qui plaidaient avec une certaine véhémence en faveur d'une politique de compromis, furent frappés de condamnation; l'existence du journal l'*Aurora*, qui ressemblait un peu au lancement d'un ballon d'essai, fut éphémère.

La pensée définitive de Léon XIII au sujet du pouvoir temporel trouva son expression la plus complète dans la lettre publique qu'il adressa, le 16 juin 1887, au cardinal Rampolla, son nouveau secrétaire d'État, pour définir les grandes lignes de sa politique. « Il faut qu'il soit évident pour tous, y disait-il, que la liberté du Pape n'est pas entravée. » Ce mot résumait sa constante sollicitude : il ne voulait pas seulement que le Pape fût libre, mais qu'aux yeux de tout l'univers il apparût libre. « Ni électeurs ni élus! » Telle était la consigne par laquelle Léon XIII défendait aux catholiques d'Italie de prendre part aux élections politiques, consigne qu'observaient avec quelque docilité les catholiques du nord de l'Italie et ceux des anciens États romains, mais à laquelle se dérobaient, dans le midi de l'Italie, un très grand nombre d'électeurs. Dans les régions où cette discipline s'observa, les catholiques qui se tinrent à l'écart du terrain politique se tournèrent avec d'autant plus de zèle vers les œuvres sociales et se préparèrent ainsi, par l'activité déployée dans l'Œuvre des congrès, à devenir des chefs de l'opinion publique, le jour où la papauté déclarerait que l'heure aurait enfin sonné, pour eux, de s'orienter vers l'arène parlementaire. Sous la direction de Léon XIII, le comte Medolago Albani et le professeur Giuseppe Toniolo présidèrent à cette tâche préparatoire de l'éducation civique et sociale des catholiques, qui devait, dans la pensée du pape, devancer, avec une sage lenteur, leur éventuelle entrée dans la vie publique.

2. *Les difficultés de Léon XIII avec les souverainetés laïques.* — Il y a comme deux étapes dans l'histoire de la diplomatie pontificale sous Léon XIII. Dans la première étape, il vise à rentrer ou à se maintenir en bons rapports avec les diverses puissances, quelque hostiles à l'Église, parfois, que soient les courants dont s'inspirent leurs décisions. Puis, dans une seconde étape, profitant de la cordialité même de ses rapports avec elles, il cherche et réussit à jouer un rôle dans les questions internationales, rôle conforme à l'office de pacificateur, de médiateur, qui est tout naturellement celui du pontife romain.

Au cours de la première étape, il était inévitable que parfois s'accusassent des divergences, ou même des débuts de conflit, entre les habitudes politiques des partis catholiques, dans les divers pays, et les nouvelles directions du Saint-Siège.

a) *Allemagne.* — Ce que voulait le *Centre*, en Allemagne, c'était l'abolition pure et simple des fameuses *lois de mai*. Mais on sentait Léon XIII tout prêt à chercher et à envisager avec Bismarck les compromis ou les atténuations d'où pourrait résulter provisoirement une application tolérante, plus aisément acceptable pour l'Église, de certains articles des lois de mai. Ce fut pour Léon XIII une première victoire, au lendemain de la démission du ministre Falk, que la déclaration faite par son successeur Puttkamer invitant la police, en cas d'infractions commises contre les lois de mai par les prêtres catholiques, à informer simplement le président de la province au lieu de les déférer aux parquets (20 janvier 1880). Le 24 février suivant, Léon XIII écrivait à l'archevêque Melchers, de Cologne, que, pour hâter l'accord, il était disposé à souffrir que les noms des curés inamovibles fussent communiqués au gouvernement par les évêques avant l'instruction canonique. Le projet de loi que déposait Bismarck le 20 mai 1880 accordait au gouvernement un pouvoir discrétionnaire dans l'application des lois de mai : à la dictature draconienne de ces lois devait se substituer, désormais, la dictature capricieuse de l'administration. Ni la papauté ni le parti du Centre ne pouvaient considérer le règne de l'arbitraire comme un progrès vers la paix. Mais des progrès notables s'accomplirent lorsque le chancelier annonça que les administrateurs ecclésiastiques ou vicaires capitulaires préposés aux diocèses dont les évêques étaient déposés ou décédés seraient dispensés de tout serment de docilité aux lois de mai, et lorsque, dans l'été de 1881, le baron de Schloezer fut accrédité comme ministre de Prusse auprès de Léon XIII. La nomination de Mgr Korum à l'évêché de Trèves fut un pas décisif : pour la première fois depuis les lois de mai, Rome et Berlin s'entendaient pour faire un évêque. En vertu de la loi prussienne du 31 mai 1882, l'État pouvait, s'il le voulait, rappeler les évêques déposés; il ne pouvait plus, à lui seul, installer des curés; et la nécessité pour les clercs de subir un examen d'État était supprimée. La loi prussienne du 11 juillet 1883 permettait au gouvernement de tolérer que, dans certains districts, les cures fussent, provisoirement et à titre précaire, confiées à des prêtres auxiliaires, sans que leur nomination fût soumise à une notification préalable. Ce fut seulement trois ans plus tard que Bismarck consentit à envisager une revision formelle des lois de mai : elle fut réalisée par la loi du 21 mai 1886 et par la loi du 29 avril 1887. Léon XIII, entre le vote de ces deux lois, fit une concession au sujet de la présentation des noms des curés désignés pour les cures vacantes; il tenta d'obtenir que le Centre se montrât favorable au projet de septennat militaire que Bismarck voulait faire voter par le Reichstag; enfin, tandis que le Centre trouvait que le second projet de loi laissait encore une trop grande marge à l'arbitraire gouvernemental, Léon XIII insista pour que le Centre le votât, et c'est à quoi consentit Windthorst, pourvu que son parti ne prît aucune part à la discussion même de la loi. Quelle que fût, à certaines minutes, la tension des rapports entre le pape et le Centre, on peut dire que Bismarck, qui tantôt cherchait à rétablir la paix religieuse à l'écart de Rome par une collaboration avec le Centre, et qui tantôt cherchait à la rétablir à l'écart du Centre par une collaboration avec Rome, fut déçu dans ses calculs, et que, du *Culturkampf*, ainsi pacifié, ni la papauté ni le parti du Centre ne sortirent vaincus.

b) *France.* — Tandis qu'en Allemagne la paix religieuse s'était lentement rétablie, on constatait au contraire qu'en France elle était de plus en plus compromise par les votes parlementaires et les mesures administratives. Léon XIII, en 1880, essaya d'épargner à l'ensemble des congrégations les mesures d'expulsion qui avaient frappé les jésuites, en invitant les supérieurs de ces congrégations à signer une déclaration attestant qu'elles n'étaient pas hostiles aux institutions établies; des indiscrétions prématurées firent malheureusement obstacle à l'efficacité politique de cet acte. L'expulsion des congrégations et les autres dangers dont était menacé le catholicisme français, loi scolaire, loi du divorce, service militaire des clercs provoquèrent plusieurs protestations successives de Léon XIII, d'abord dans une lettre publique au cardinal Guibert (22 octobre 1880), puis dans une lettre à Jules Grévy (mars 1883) qui ne fut publiée qu'en 1894 par Mgr de T'Serclaes, enfin dans l'encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, de 1884. Ce fut une bonne fortune pour la papauté, en ces années 1879-1882, où l'extrême gauche aurait souhaité une séparation immédiate entre l'Église et l'État, d'être représentée à Paris par le diplomate accompli qu'était Mgr Czacki. Lorsqu'en septembre 1879 Léon XIII avait nommé

ce prélat à la nonciature de Paris, le marquis de Gabriac, alors ambassadeur à Rome, écrivait à son gouvernement : « C'est un véritable cadeau que, dans sa pensée, le Saint-Père fait à la France, en se séparant d'un homme qui possède sa confiance entière et en nous le donnant. Le nouveau nonce a les intentions les plus larges. Les violents seuls auront le droit de le haïr. » Le jeune prélat Domenico Ferrata, secrétaire de la nonciature aux côtés de Mgr Czacki, sera à son tour, dix ans plus tard, nonce à Paris, et s'inspirera du même esprit dont s'inspirait Mgr Czacki; et de même que celui-ci avait réussi à empêcher une rupture entre la République et le Saint-Siège, de même, les succès épisodiques que remportera la politique de ralliement seront dus à Mgr Ferrata.

Léon XIII, qui avait en 1885 invité le comte Albert de Mun à s'abstenir de fonder un parti catholique avec programme contre-révolutionnaire, et qui, en 1889, demeura à l'écart de la campagne boulangiste soutenue par de nombreux catholiques, fut convaincu, par l'échec même de cette campagne, qu'il était opportun d'inviter les catholiques de France à se grouper sur le terrain constitutionnel : le cardinal Lavigerie fut chargé par Léon XIII d'être le messager des idées de « ralliement ». Lavigerie choisit lui-même les circonstances et la forme dans lesquelles il allait accomplir son message : le toast d'Alger, du 12 novembre 1890, provoqua tout de suite, parmi les catholiques de France, de violentes polémiques. Léon XIII, après beaucoup de temporisations, publia, le 16 février 1892, l'encyclique *Au milieu des sollicitudes*, dans laquelle il affirmait de nouveau la distinction entre les pouvoirs établis et la législation et conviait les catholiques à adhérer, en fait, à la République, pour combattre de toutes leurs forces, par tous les moyens honnêtes et légaux, la législation antichrétienne. La dissolution de l'*Union de la France chrétienne*, où le cardinal Richard avait voulu grouper catholiques monarchiques et catholiques constitutionnels sur un terrain de neutralité politique, eut lieu en mars 1892 sur l'ordre de Léon XIII. Les déclarations du ministre Spuller sur l'esprit nouveau (3 mars 1894) parurent un instant acheminer la politique française vers cet idéal de paix religieuse qui obsédait la pensée de Léon XIII; et toute l'action du nonce Ferrata tendait à réaliser cet idéal. Mais les catholiques demeuraient divisés, et la prétention qu'émirent certains d'entre eux, en 1898, de ne voter que pour des candidats qui répudieraient formellement les lois militaire et scolaire, priva d'un certain nombre de voix catholiques les candidats de la gauche modérée et favorisa le succès des éléments radicaux. Ce succès eut pour conséquence le vote, en 1901, d'une loi sur les associations qui mettait les congrégations hors du droit commun, et les dernières années du pontificat de Léon XIII furent attristées par les prodromes de la persécution « combiste » qui devait aboutir à la séparation des Églises et de l'État.

c) Belgique. — Dans cette Belgique où quarante ans plus tôt il avait été nonce, Léon XIII, dès le début de son pontificat, se heurta à des difficultés graves.

Le ministère Frère-Orban voulut donner à croire à l'opinion belge que les démarches temporisatrices du Saint-Siège au cours des débats sur la loi scolaire et les conseils de modération qu'il donnait à l'épiscopat, équivalaient à un désaveu de l'attitude très hostile qu'avaient prise les évêques à l'endroit du projet de loi : c'était ne tenir aucun compte des condamnations de principe que maintenait Léon XIII contre la neutralité scolaire, et des plaintes très significatives que, dans trois lettres successives, il avait adressées au roi des Belges. Un jour vint, en juin 1880, où le ministère Frère-Orban, ne pouvant maintenir ces interprétations erronées et constatant que le Vatican ne se dissocierait pas d'avec les évêques, rompit avec le Saint-Siège les rapports diplomatiques.

En dépit de cette rupture, Léon XIII se montra toujours hostile à la tendance qu'avaient certains catholiques belges de blâmer comme trop libérale la constitution sur laquelle reposait depuis le lendemain de 1830 le jeune État belge. Dans une lettre aux évêques belges, Léon XIII rappela que « si l'Église maintient et défend dans toute leur intégrité les doctrines sacrées et les principes de droit, dans les coutumes du droit public comme dans les actes de la vie privée, elle garde néanmoins en cela la juste mesure des temps et des lieux; et comme il arrive ordinairement dans les choses humaines, elle est contrainte de tolérer quelquefois des maux qu'il serait presque impossible d'empêcher sans s'exposer à des calamités et à des troubles plus funestes encore. »

Quatre ans plus tard, le rétablissement des relations diplomatiques entre le Saint-Siège et la Belgique faisait grand honneur au nonce Ferrata.

d) Suisse. — La Suisse religieuse, lorsque Léon XIII prit la tiare, était très troublée : l'esprit du *Culturkampf* avait passé d'Allemagne en Suisse. Les diocèses étaient veufs d'évêques : Mgr Lachat était expulsé de Bâle, Mgr Mermillod de Genève. Léon XIII supprima le vicariat apostolique de Genève, nomma Mgr Mermillod évêque de Lausanne et Genève avec résidence à Fribourg, amena Mgr Lachat à renoncer au siège de Bâle, et lui confia l'administration apostolique du canton du Tessin : ces diverses mesures rétablirent en Suisse la paix confessionnelle, et Léon XIII scella cette paix en appelant à Rome, comme cardinal, Mgr Mermillod, dont la personnalité avait été trop directement engagée dans des luttes qui n'étaient plus qu'un souvenir.

e) Autriche-Hongrie. — Le pontificat de Léon XIII marqua, pour l'empire austro-hongrois, si longtemps éprouvé par la crise joséphiste, les débuts d'un réveil religieux. Ni le pape ni le cardinal Rampolla ne furent jamais dupes du « catholicisme de cour » qui régnait à Vienne, façade trompeuse, à l'abri de laquelle une bureaucratie souvent incroyante gênait et paralysait, dans le pays, tout épanouissement de la vie catholique. Le mouvement de congrès catholiques auquel donna lieu, en Hongrie, la lettre apostolique du 2 septembre 1893, la résistance qu'opposèrent les catholiques hongrois à la loi de 1894 sur le mariage civil, les encouragements donnés par le Saint-Siège, malgré la cour de Vienne et l'aristocratie viennoise, au parti des chrétiens sociaux créèrent, en Hongrie et en Autriche, une atmosphère nouvelle, dont les intérêts religieux profitèrent. La *Hofburg*, d'ailleurs, continua de s'isoler de cette atmosphère, et lorsque, au lendemain de la mort de Léon XIII, l'empire des Habsbourg, qui n'avait plus que quinze ans à vivre, fera son dernier acte de politique religieuse en empêchant le conclave d'élire le cardinal Rampolla, il soulignera d'un trait plus décisif que jamais le contraste qui avait toujours existé entre l'esprit joséphiste régnant à Vienne et les directions politico-religieuses de Léon XIII.

f) Russie. — A la mort de Pie IX, les rapports étaient rompus entre le Saint-Siège et la Russie. Un premier rapprochement s'ébaucha la 31 octobre 1880, par un acte relatif à la nomination des évêques catholiques et à l'instruction du jeune clergé; mais la prétention de la Russie de considérer les uniates comme des schismatiques, et les cruelles souffrances de 310 uniates polonais exilés à Kierson, continuaient de faire barrière entre la Russie et le Vatican. Cependant les dispositions relativement conciliantes qu'avait montrées durant les derniers mois de son existence le

tsar Alexandre II parurent se prolonger sous Alexandre III.

Les évêques Borowski et Felinski, depuis longtemps exilés, recouvrèrent la liberté; des accords supplémentaires furent conclus pour régler l'instruction des clercs et la nomination des évêques, et plusieurs des entraves qui gênaient en Pologne la vie catholique furent supprimées. Le Saint-Siège et la Russie, sans renouer immédiatement des rapports officiels, continuèrent de ne se point perdre de vue, et ces rapports furent définitivement établis, en 1894, par M. Isvolski.

3. *Léon XIII et la Grande-Bretagne.* — Léon XIII caressa l'idée de nouer des rapports réguliers entre le Saint-Siège et le gouvernement anglais : la lettre dans laquelle le 3 janvier 1881, à l'occasion des troubles d'Irlande, il insistait auprès de l'archevêque de Dublin sur l'importance de la modération et de la légalité, amena la reine Victoria à envoyer à Rome, pour une mission épisodique, M. Errington. Lorsque, en 1887, Léon XIII chargea Mgr Ruffo Scilla, nonce à Munich, de porter à la reine Victoria, à l'occasion de son jubilé, les compliments du pape, le cardinal Manning se sentit inquiet : il lui parut que si l'on accréditait à la cour d'Angleterre un légat permanent du pape, l'Église de Rome perdrait une partie de sa force en paraissant s'appuyer sur les cours, non sur le peuple. « La présence permanente d'un légat, disait Manning, serait la ruine en Angleterre de toute mon œuvre des trente dernières années. »

La question de l'union entre l'Église anglicane et l'Église romaine entra, sous Léon XIII, dans une phase décisive. La lettre apostolique *Ad Anglos,* du 15 avril 1895, affirma l'ardente volonté du pontife de ne point rebuter les anglicans qui, à la suite du vicomte Halifax et des quatre mille *clergymen* faisant partie de *l'English Church Union,* aspiraient à s'unir collectivement à Rome. Mais sur quel terrain pouvait se faire cette union ? Le volume sur les ordinations anglicanes, publié en 1894 par M. F. Portal, lazariste, sous le pseudonyme de Fernand Dalbus, suggérait l'idée que, si les ordinations anglicanes étaient reconnues valides, le rapprochement entre les deux Églises serait singulièrement facilité. La perspective d'une telle déclaration de validité mit en émoi les catholiques anglais, notamment le cardinal Vaughan. On apprit en 1895 que Léon XIII donnait audience à Lord Halifax, et qu'il instituait une commission pour l'étude des ordres anglicans. Avant même que cette commission n'eût rendu son verdict, Léon XIII jugea nécessaire de rectifier l'erreur où se complaisaient certains anglicans qui niaient que l'évêque de Rome eût en Angleterre aucune juridiction : par une lettre apostolique du 29 juin 1896, il exposa ce qu'était la hiérarchie catholique. Trois mois plus tard, le 15 septembre, une lettre apostolique nouvelle publiait la décision de la commission, d'après laquelle les ordinations anglicanes devaient être considérées comme entièrement invalides et nulles. Cette décision, de toute évidence, ajournait la réalisation du rêve auquel se complaisait Lord Halifax, lorsqu'il souhaitait qu'un début d'union collective, d'union en corps, pût s'ébaucher entre une fraction importante de l'Église anglicane et l'Église romaine. Durant les dernières années du pontificat de Léon XIII la méthode des conversions individuelles prit le dessus : le 22 août 1897, le pape créa une association universelle de prières et d'apostolat pour hâter l'union de l'Angleterre avec l'Église romaine : cette association devint une archiconfrérie ayant son siège à Saint-Sulpice, à Paris; et le cardinal Vaughan, en 1903, l'année même où mourut Léon XIII, créa une société de missionnaires chargée de travailler à la conversion des Anglais non catholiques.

4. *Léon XIII et l'Amérique.* — La préparation du concile national de Baltimore, qui, en 1884, réorganisa la vitalité de l'Église catholique américaine, se fit à Rome sous les yeux mêmes de Léon XIII; elle fut l'œuvre des archevêques des États-Unis réunis à Rome et présidés par les cardinaux Simeoni et Franzelin. Entre autres décisions, le concile résolut que l'on devrait, dans un délai de deux ans, fonder des écoles catholiques dans toutes les provinces qui n'en possédaient pas encore. La Propagande, en 1891, fut saisie de plaintes contre l'archevêque Ireland, de Saint-Paul de Minnesota, qui, n'ayant pas les ressources pour subvenir à l'entretien de nombreuses écoles, avait laissé à l'administration civile la direction des écoles catholiques, en y faisant maintenir les congréganistes à titre de professeurs, et les emblèmes religieux à titre d'objets d'art; le Propagande décida que la convention conclue par Mgr Ireland pouvait, toutes les circonstances étant pesées, être tolérée. Les polémiques s'étant poursuivies, Léon XIII écrivait au cardinal Gibbons, le 31 mai 1893 : « Sans condamner tout à fait les écoles publiques, car il est des cas où il peut être permis de les fréquenter, des efforts doivent être faits pour la création d'écoles catholiques de plus en plus nombreuses. »

A peu près à la même époque, une autre question troublait la catholicité américaine : les nationaux allemands fixés en Amérique et pour lesquels s'était fondée, en Allemagne, l'Association de Saint-Raphaël, destinée à leur assurer des soins spirituels dans leur propre langue, souhaitaient d'avoir, dans les villes américaines où ils étaient nombreux, des évêques de nationalité allemande : une lettre du cardinal Ledochowski, préfet de la Propagande, déclara que c'était là une prétention susceptible d'entraver l'organisation de la hiérarchie et contraire d'ailleurs aux décisions des précédents conciles de Baltimore. Léon XIII redoutait que les catholiques de diverses nationalités ne pussent être accusés de vouloir former sur terre américaine des États dans l'État : il sentait que les autorités de la grande république d'outre-mer désiraient voir se fondre, dans le creuset de la nationalité américaine, tous les éléments immigrés, il ne voulait pas que l'Église catholique, en favorisant certaines tendances particulières, devînt suspecte au patriotisme américain.

L'attachement de Léon XIII pour la grande république d'outre-mer s'exprima dans plusieurs documents significatifs. En 1888, le président Cleveland lui ayant fait remettre un exemplaire de la Constitution des États-Unis, Léon XIII répondait : « L'archevêque de Philadelphie m'assure que l'on jouit chez vous de la liberté dans le vrai sens du mot, garantie qu'elle est par la Constitution. Chez vous la religion est libre d'étendre toujours davantage les limites du christianisme, et l'Église de développer sa bienfaisante action. Votre pays a devant lui un avenir plein d'espérance. » En 1892, lorsqu'à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb fut organisée l'exposition de Chicago, Léon XIII se fit représenter par Mgr Satolli et déclara qu'il voulait établir à Washington, « pour rendre en quelque sorte perpétuelle sa présence au milieu de ses enfants d'Amérique », une délégation apostolique. Cette délégation fut créée en 1893 avec Mgr Satolli comme titulaire. Enfin la lettre *Longinqua Oceani* adressée par Léon XIII, le 6 janvier 1895, au clergé des États-Unis, fut accueillie avec un respectueux enthousiasme non seulement par le clergé catholique, mais par certains représentants des autres confessions chrétiennes.

La publication d'une traduction française de la Vie du P. Hecker, fondateur des Paulistes américains, provoqua en France d'âpres polémiques, qui amenè-

rent Léon XIII à mettre en garde les fidèles, par la lettre *Testem benevolentiae* (22 janvier 1899) contre les erreurs auxquelles « certaines personnes, disait-il, attribuaient le nom d'américanisme. » Il notait entre autres erreurs : « 1° la tendance à taire certains articles de doctrine ou à les atténuer, au point de ne plus leur laisser leur sens traditionnel, en vue de ramener plus facilement les dissidents à la foi catholique; 2° le désir de restreindre la puissance et la vigilance de l'autorité dans l'Église, pour permettre à chaque fidèle de développer plus librement son initiative et son activité; 3° le rejet de toute direction extérieure, comme superflue pour ceux qu'inspire le Saint-Esprit par un secret instinct; 4° le dédain des vœux prononcés dans les ordres religieux, considérés comme convenant seulement aux âmes faibles; 5° le mépris des vertus dites à tort vertus passives, telles que l'obéissance et l'humilité. » A la suite de cette lettre, Mgr Ireland fit savoir qu'il répudiait et condamnait, sans exception et littéralement, toutes ces opinions fausses et dangereuses, et qu'au demeurant jamais, pour un instant, sa foi catholique ne lui avait permis d'ouvrir son âme à de pareilles extravagances.

Au Canada, Léon XIII créa plusieurs évêchés et archevêchés; et l'encyclique *Affari vos*, du 24 décembre 1897, bien qu'elle blâmât la législation scolaire du Manitoba, qui violait le droit reconnu par les lois du Canada aux enfants catholiques de recevoir une éducation confessionnelle, fut saluée par le premier ministre, Sir Wilfrid Laurier, comme un message de paix.

Le pontificat de Léon XIII fut décisif pour la vitalité religieuse de l'Amérique du Sud, grâce au concile plénier tenu à Rome, en 1899, par les Églises de ce continent. Ce concile, préparé par le futur cardinal Vivès, organisa la discipline catholique dans l'Amérique latine, et préluda à un sérieux renouveau religieux. L'adoption dans la république brésilienne, fondée en 1889, du régime de la séparation de l'Église et de l'État, amena Léon XIII à adresser aux évêques du Brésil, en 1899, une lettre importante réglant les nouvelles conditions de vie de l'Église, la formation du clergé, et l'action catholique; et le grand développement de la vie congréganiste dans la République brésilienne coïncida avec ce changement de la condition de l'Église.

IV. Léon XIII et l'expansion catholique. — 1° *Léon XIII et les missions.* — De même que Léon XIII, comme nous le verrons ci-dessous, insistait pour le respect des rites traditionnels des Églises orientales et slaves, de même il témoigna d'une sollicitude constante pour la formation, la plus rapide possible, de clergés indigènes dans les pays de mission. Volontiers eût-il souhaité que les missionnaires tendissent à s'effacer, peu à peu, devant les prêtres autochtones formés par leurs soins, et qu'ils prissent l'habitude, en voyant se développer un clergé indigène, de répéter le mot du Baptiste devant le Christ : « Il faut que celui-là croisse, et que moi je diminue. »

L'Église de Chine subit, durant le pontificat de Léon XIII, de douloureuses épreuves, dues à l'esprit de haine contre les étrangers; elles s'inaugurèrent, dès 1883, par le martyre de plusieurs prêtres des Missions étrangères dans le Se-tchouan, et elles atteignirent leur point culminant en 1900, au moment de la meurtrière insurrection des Boxers. Léon XIII souhaitait d'établir à Pékin une nonciature apostolique; ce désir parut finalement incompatible avec le protectorat traditionnel de la France sur les catholiques de l'empire chinois; mais Léon XIII regretta toujours de n'avoir pu le réaliser. Il lui semblait que, pour progresser en Chine, la propagande catholique devait affecter, aux yeux des Chinois, un caractère supranational, qui serait comme indiqué et ratifié par l'établissement d'une nonciature. L'Église d'Indo-Chine subit en 1885 une violente persécution, marquée par des martyres, mais gagna deux cent mille nouveaux fidèles dans les quinze années qui suivirent.

Le Concordat avec le Portugal (1886) régla la situation religieuse de l'Hindoustan : la prérogative du patronat que, depuis le XVIe siècle, les rois de Portugal possédaient sur toutes les Églises des Indes, et la juridiction archiépiscopale de l'archevêque de Goa furent restreintes aux territoires portugais; et Léon XIII créa dans le reste de l'Hindoustan une hiérarchie catholique, qui bientôt put enregistrer, comme un succès de l'Église romaine, la conversion d'un certain nombre de Brahmes dans le Maduré.

A la faveur de la constitution de 1889, par laquelle le Japon accordait à ses sujets la liberté de croyance, Léon XIII, en 1891, établit au Japon la hiérarchie catholique; et l'on calcula que le chiffre des catholiques japonais, qui était de 20 000 à son avènement, avait triplé lorsqu'il mourut.

La Corée, où de 1866 à 1876 l'apostolat catholique avait été impossible, fut rouverte à cet apostolat, sous Léon XIII, et le nombre des catholiques, en 1898, y dépassait 36 000

L'apostolat catholique en Océanie fut illustré par le P. Damien, belge d'origine, picpussien, qui aux îles Havaï, dans la léproserie de Molokaï, mourut héroïquement, en 1889, au milieu du millier de lépreux qu'il soignait.

L'apostolat catholique en Afrique fit sous Léon XIII de gigantesques progrès. Quelques jours seulement après son avènement, il instituait pour les Pères Blancs de Mgr Lavigerie deux missions nouvelles; en restaurant, sur la demande de Lavigerie devenu cardinal, le siège archiépiscopal de Carthage, il encourageait hautement les ambitions africaines du prélat; et le martyre des noirs de l'Ouganda attesta la vitalité de la jeune chrétienté. Mgr Augouard et les Pères du Saint-Esprit installaient l'apostolat catholique dans le vaste bassin du Congo. Et l'évangélisation de l'Afrique centrale, telle que la concevait Léon XIII, telle que l'organisaient un Lavigerie, un Augouard, était liée au mouvement antiesclavagiste. L'encyclique de mai 1888, par laquelle Léon XIII se réjouissait de la suppression de l'esclavage au Brésil, insistait, à la demande même de Lavigerie, sur les détresses qu'infligeait à l'Afrique le fléau de l'esclavagisme; et la campagne de discours entreprise par le cardinal à Paris, à Londres, à Bruxelles, à Rome, à Milan, la fondation dans les divers pays de comités antiesclavagistes, le départ de troupes de volontaires qui s'en allèrent dans l'Afrique centrale combattre les traitants, furent dus à l'initiative souveraine de Léon XIII. Ainsi s'accomplit avec l'appui des États, sous la bannière de la croix, une œuvre vraiment rédemptrice, au cœur de cette Afrique où d'année en année le pontificat de Léon XIII multipliait les terrains de mission : préfecture du Sénégal et vicariat apostolique de la Côte d'Or en 1879, préfecture du Dahomey en 1882, préfecture de Fernando Po en 1883, préfecture du Haut-Niger en 1884, vicariat apostolique du Congo français en 1886, préfecture du Bas-Niger en 1889, préfecture de l'Oubanghi en 1890, préfecture de la Guinée française en 1897.

2° *Léon XIII et les Églises slaves et orientales.* — « On découvre dans les régions orientales, disait Léon XIII dans l'allocution consistoriale du 13 décembre 1880, des indices permettant d'espérer que les peuples d'Orient, si longtemps séparés du sein de l'Église romaine, rentreront, sous l'inspiration divine, en grâce avec elle. » L'élévation au cardinalat de Mgr Hassoun,

patriarche des Arméniens, fut un sourire de Léon XIII aux peuples d'Orient; et dans son encyclique *Sancta Dei civitas*, du 3 décembre 1880, l'œuvre des Écoles d'Orient, destinée à porter à ces peuples le message de Rome, était l'objet de spéciaux encouragements.

L'encyclique *Grande Munus*, du 30 septembre 1880, rappelait tout ce qu'avaient fait les papes pour le bien spirituel et temporel des Slaves et l'approbation qu'avait donnée le Saint-Siège à la méthode d'apostolat des saints Cyrille et Méthode. On sentait, dans ce document, un accent de tendre respect à l'endroit des vieilles liturgies slaves : il n'était plus permis, après l'avoir lu, d'accuser la papauté de vouloir remplacer les rites nationaux des Slaves par le rite latin; et la décision prise par Léon XIII de faire célébrer annuellement dans toute la chrétienté la fête des saints Cyrille et Méthode, l'accueil qu'il fit, en 1881, au pèlerinage amené par Mgr Strossmayer, le grand apôtre slave, furent des témoignages décisifs de l'esprit qui animait la papauté.

Cet esprit s'attesta avec éclat par l'organisation, en 1893, du congrès eucharistique de Jérusalem. Pour la première fois depuis les croisades, un légat du Saint-Siège paraissait dans la Ville Sainte : le sultan, pressenti par l'ambassadeur de France à Constantinople, était consentant. Le cardinal Langénieux engagea les Orientaux non unis à venir s'associer aux catholiques dans un commun hommage à l'Eucharistie; pendant tout le congrès, la messe fut célébrée dans les divers rites orientaux; parmi les vœux votés on relevait ceux-ci : « Que des séminaires soient formés sur place pour donner des apôtres à l'Orient; que des revues théologiques et scientifiques s'occupent des questions relatives à l'union des Églises, et que des associations de prières se multiplient à cette intention. » Déjà, dans cette Palestine où s'acclamaient ces vœux d'union, fonctionnait, depuis 1882, le séminaire Sainte-Anne de Jérusalem où les Pères Blancs du cardinal Lavigerie s'occupaient de former des prêtres indigènes pour les rites orientaux.

La politique de Léon XIII à l'endroit des Églises slaves et orientales trouva sa charte, le 30 novembre 1894, dans l'encyclique *Orientalium*. « Il importe souverainement, redisait-il six mois plus tard, de dissiper et de déraciner complètement l'opinion de certains Orientaux, que les latins veulent porter atteinte à leurs droits et privilèges ou à leurs traditions historiques. » Anthime VIII, patriarche grec de Constantinople, ayant, dans l'hiver de 1894-1895, dirigé contre les appels de Léon XIII à l'union une encyclique patriarcale, Léon XIII répliqua, dans une allocution du 2 mars 1895, où s'il s'opposait à ce que « cette douce et certaine promesse du Sauveur : *Fiet unum ovile et unus pastor*, » fût traitée d'utopie.

Sur plusieurs points du vaste Orient, Léon XIII vit l'Église romaine recueillir des conversions. Conversions parmi les Coptes d'Égypte, grâce à l'apostolat des jésuites. Conversions en Arménie, par suite de la soumission du patriarche Kupelian et de l'installation des jésuites dans la Grande Arménie; mais la lettre apostolique qu'adressa Léon XIII, le 25 juillet 1888, aux prélats du rite arménien ne désarma pas les susceptibilités monophysites. Conversions en Chaldée, où le patriarche Mgr Chimoun abjura le nestorianisme et fit passer ses fidèles au rite chaldéen uni, et où le chiffre des catholiques, qui n'était en 1850 que de 30 000 à 40 000, s'élèvera à 66 000 en 1900. En revanche dans cette Bulgarie où les assomptionnistes, dans leur mission de Monastir, travaillaient à faire connaître Rome, le passage du prince Boris au schisme, sous l'inspiration de son père Ferdinand de Saxe-Cobourg, fut un chagrin pour Léon XIII.

3° *L'appel à l'union : la lettre Præclara* (1894). — La lettre *Præclara*, écrite par Léon XIII, en 1894, au lendemain de son jubilé épiscopal, et adressée aux princes et aux peuples, apparaît, dans le recul de l'histoire, comme le point culminant de son pontificat, et subsiste comme le testament de sa pensée. La phraséologie en est nouvelle. Bien que la moitié du document concerne les Églises orientales et la Réforme, le nom de schisme n'est pas prononcé; on chercherait vainement aussi celui d'hérésie. Léon XIII s'abstient de toute qualification désagréable pour désigner les hommes extérieurs à l'Église ou les credos étrangers à la foi romaine; les multiples confessions protestantes sont appelées, d'un terme fort impartial, *congregationes*, et le mot *secta*, réputé défavorable, est exclusivement réservé à la maçonnerie. Le nom de Photius est mentionné avec une sereine froideur; le ton du pontife est celui d'un historien. Il semblerait que Léon XIII évite de rechercher les responsabilités; c'est « la misérable calamité des temps » qui arracha à la foi romaine une partie des Slaves, et ce sont d' « insolites renversements du temps et des choses » qui ont séparé de Rome les peuples réformés. Le souvenir de la séparation est susceptible de creuser les fossés; le spectacle du présent laisse espérer qu'ils seront un jour comblés. C'est donc sur l'époque présente que Léon XIII, plus soucieux de ce qui rapproche que de ce qui disjoint, attache ses regards et ceux des chrétiens. Il note les « dispositions plus conciliantes et même une certaine propension à la bienveillance », récemment témoignées aux catholiques romains par les Orientaux; il signale la communauté de la foi grecque et de la foi romaine; il apprécie avec impartialité cette féconde entente pour le bien et la charité, par laquelle les réformés des diverses confessions rachètent leurs divergences dans la recherche de la vérité. « Permettez que nous vous invitions, leur dit-il, et qu'avec une effusion d'amour nous vous tendions les mains. »

Paternel pour les chrétiens exotiques qu'il voudrait ramener à l'Église. Léon XIII, dans cette lettre, inclinerait à la sévérité, plutôt, contre certains chrétiens de la maison, contre ce groupe de fidèles qui se traînent à la suite du pape avec une apparente correction, mais avec défiance et déplaisir. « Obéir en toutes choses, non point avec des dispositions étroites et avec défiance, mais avec l'âme tout entière et une volonté empressée » ainsi définit-il le devoir de tous les catholiques.

Léon XIII, rappelant ses précédents enseignements, maintient, dans cette lettre, que rien n'est plus étranger à l'Église que d'accaparer pour elle-même quoi que ce soit des droits du pouvoir civil. Mais il signale les théories « régalistes », léguées par l'Ancien Régime au XIXe siècle, comme une exagération des droits de l'État, une source de discordes et un attentat contre l'unité. C'est le même reproche qu'il inflige tout d'abord à la maçonnerie : « De même, écrit-il, un grand péril pour l'unité résulte de cette secte d'hommes, qu'on appelle maçonnique. »

« Je demande que tous ne forment qu'un seul corps : Il y aura un seul troupeau et un seul pasteur. » Ces citations de saint Jean ouvrent et ferment la lettre *Præclara*. Elle est destinée à l'universalité des gouvernants et des peuples. Que cette universalité devînt unanimité : tel était le vœu de Léon XIII. Il rajeunissait, en l'appropriant aux temps nouveaux, la vieille conception de la chrétienté. « Les dernières années du XVIIIe siècle, écrivait-il, ont laissé l'Europe fatiguée de désastres, tremblante de convulsions. Ce siècle qui marche à sa fin ne pourait-il, en retour, transmettre comme un héritage au genre humain quelques gages de concorde et l'espérance des grands bienfaits que promet l'unité de la foi chrétienne ? » On

observait un silence dans cette lettre : sur la question romaine, le mutisme était complet. Léon XIII indiquait qu'il avait besoin d'une « consolation » : il laissait deviner sa douleur innommée. Mais il s'abstenait de toute revendication, même de toute plainte. Si l'unification catholique du monde, dont il développait le plan grandiose, était un jour réalisée, comment la question romaine attendrait-elle longtemps une solution ?

Deux ans après avoir ouvert ces avenues entre l'Église romaine et les chrétientés séparées, Léon XIII, en 1896, dans l'encyclique *Satis cognitum*, définissait, dans toute la plénitude de leur rigueur théologique, les exigences de l'unité catholique, et faisait comprendre, bien nettement, que ceux qui concevaient l'unité chrétienne comme une fédération d'Églises ne pouvaient être d'accord avec Rome. Les deux documents *Præclara* et *Satis cognitum* marquaient, à la veille du XXe siècle, l'attitude exacte de la Papauté en face des aspirations du monde chrétien vers l'union des Églises.

V. Action intellectuelle, sociale, internationale de Léon XIII. — 1° *Action intellectuelle : philosophie, histoire, sciences, études bibliques.* — Ce qui distingue l'action intellectuelle de Léon XIII, c'est qu'il a confiance dans la vérité; confiance dans la science. « L'âme, disait Léon XIII, le 2 février 1879, au pèlerinage des journalistes, désire naturellement la vérité, et telles sont la force, l'excellence, la beauté de la vérité, qu'en apparaissant à l'esprit elle attire facilement l'assentiment de ceux mêmes qui voudraient le lui refuser. » Dans l'encyclique *Æterni Patris*, cette même année, il déclarait qu'il est dans l'ordre de la divine Providence que, « pour ramener le peuple à la foi et au salut, on recherche le concours de la science humaine. » Il approuva, par un bref du 20 mars 1887, le projet de congrès internationaux de savants catholiques qu'avait conçu le chanoine Duilhé de Saint-Projet et que Mgr d'Hulst réalisa dans les assemblées successives de Paris (1888 et 1891), Bruxelles (1894), Fribourg en Suisse (1897) et Munich (1900).

Le pontificat de Léon XIII mit en honneur la philosophie thomiste et fit de cette philosophie le point de départ d'un vaste mouvement intellectuel. Recevant, le 27 novembre 1878, les élèves de l'Université Grégorienne, Léon XIII leur disait déjà : « La vraie sagesse, c'est celle qu'ont enseignée les Pères et les docteurs scolastiques et à leur tête saint Thomas d'Aquin. » Le 4 août 1879, paraissait l'encyclique *Æterni Patris*. Léon XIII recommandait qu'on étudiât saint Thomas et qu'on recherchât sa doctrine à ses propres sources ou dans les interprètes autorisés, en se gardant de ceux qui, prétendant relever de saint Thomas, n'en ont pas réellement la doctrine. Il déclarait expressément, d'ailleurs, que « si les docteurs scolastiques ont parfois montré trop de subtilité en certaines questions, s'ils enseignent des choses qui ne soient pas d'accord avec les doctrines certaines des temps postérieurs, enfin s'ils soutiennent des opinions improbables à quelque titre que ce soit, il n'avait nullement l'intention de proposer ces choses à l'imitation de notre temps. » Mais dans l'ensemble ils proclamait : « Distinguant avec soin la raison de la foi, et unissant amicalement l'une avec l'autre, saint Thomas a sauvegardé les droits et la dignité de chacune, en sorte que la raison, élevée par saint Thomas aux plus hauts sommets, ne peut en quelque sorte s'élever davantage, et que la foi ne peut guère attendre de la raison des secours plus nombreux ou plus grands que ceux qu'elle a reçus par saint Thomas. »

Le 15 octobre 1879, Léon XIII, par une lettre au cardinal de Luca, annonçait son projet de fonder à Rome une Académie destinée à défendre le thomisme, et de faire publier une édition nouvelle et complète des œuvres de saint Thomas. L'Académie s'inaugura le 8 mai 1880, sous la présidence du cardinal Pecci, frère du pape : elle comptait trente membres, dix romains, dix italiens, dix étrangers. La préparation de l'édition nouvelle fut confiée par Léon XIII aux dominicains. Les deux brefs de décembre 1880 et de novembre 1889, relatifs à l'Université de Louvain, amenèrent la création, dans ce grand centre intellectuel, d'une chaire de philosophie thomiste, et insistèrent sur les liens qui devaient être établis entre cette philosophie et l'enseignement des sciences naturelles. Le bref *Gravissime nos*, adressé le 30 décembre 1892 à la Compagnie de Jésus, invita les membres de cette compagnie à suivre la doctrine de saint Thomas dans toutes les questions de quelque importance et à s'attacher à ceux de leurs théologiens qui se rapprochent le plus de cette doctrine.

La condamnation par le Saint-Office, le 14 décembre 1887, de quarante propositions extraites des œuvres de Rosmini et relatives à l'origine des idées, à l'ontologie et à la théologie naturelle, porta le dernier coup aux oppositions qui, dans certains diocèses du nord de l'Italie, faisaient obstacle à la diffusion du thomisme; et Léon XIII, par un bref à l'archevêque de Milan, souligna la portée de cette condamnation.

La lettre adressée, le 18 août 1883, aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther sur les études historiques, fut un magnifique acte de confiance dans le témoignage que l'Église peut et doit attendre de l'histoire, dans une étude consciencieuse et forte, faite par des savants sincères, dans la recherche des sources. Léon XIII chargeait les trois cardinaux destinataires de réorganiser les études historiques à la Bibliothèque Vaticane en s'adjoignant des savants. Les archives du Vatican s'ouvrirent, une école de paléographie et de critique appliquée fut installée au Vatican. « Puisez le plus possible aux sources, disait le pape le 24 février 1884 aux membres du cercle allemand d'histoire : nous n'avons pas peur de la publicité de documents, nous ne craignons pas la lumière dans nos archives. » A côté des archives fut ouverte, en 1892, une précieuse bibliothèque de consultation.

Léon XIII, en 1888, ressuscita l'observatoire du Vatican et en confia la direction au barnabite Denza, heureux de montrer ainsi, comme il le disait dans l'acte de fondation de l'observatoire, « que l'Église et ses pasteurs ne haïssent pas la vraie et solide science, tant des choses divines que des choses humaines, mais qu'ils l'embrassent, la favorisent et la font progresser avec amour, autant qu'il est en eux. »

Les discussions, souvent passionnées, auxquelles donnaient lieu les questions d'exégèse biblique, amenèrent Léon XIII à publier, le 18 novembre 1893, l'encyclique *Providentissimus Deus*. Il y proclamait ce principe que l'idée d'inspiration exclut nécessairement l'idée d'erreur; et d'autre part il admettait que les copistes et les éditeurs ont pu se tromper dans les transcriptions des manuscrits de la Bible; qu'en ce qui concerne les sciences naturelles, les écrivains inspirés s'expriment en « décrivant simplement les apparences sensibles » et en se conformant aux façons de parler de leur temps: et que, même dans les livres historiques, les auteurs de la Bible parlent souvent un langage populaire. Il rappelait enfin que, pour ce qui concerne la foi et les mœurs, l'interprétation des textes bibliques doit être faite suivant l'opinion commune des Pères de l'Église. La création de la Commission biblique en 1902 et les décisions qu'elle rendit sur de nombreux points de détail furent un corollaire pratique des enseignements de l'encyclique *Providentissimus*. Voir l'art. Inspiration de l'Écri-

TURE, t. VII, col. 2160-2162, 2235-2237, et INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE, *ibid.*, col. 2320, 2333, 2342.

2° *Léon XIII et la question sociale.* — Léon XIII, à la fin de son épiscopat de Pérouse, dans son mandement pour le carême de 1877, avait dénoncé les abus du régime économique contemporain et signalé deux remèdes : d'une part, l'intervention des lois civiles, d'autre part la fidélité aux lois de Dieu et de son Église. Dès son avènement sur le trône de Pierre, la question sociale le préoccupa. Les attentats commis contre les souverains d'Allemagne, d'Espagne et d'Italie lui inspirèrent, dès le 28 décembre 1878, l'encyclique *Quod apostolici*, qui condamnait le socialisme. Mais Léon XIII voulut, en face du socialisme, tracer les grandes lignes de ce que doit être un ordre social chrétien, fondé sur la justice. D'Amérique et d'Europe des appels survenaient, qui sollicitaient la papauté de faire entendre sa voix pour l'apaisement des conflits entre capital et travail. La grande association ouvrière des Chevaliers du Travail (*Knights of Labour*) était, au Canada, condamnée par l'unanimité de l'épiscopat et rencontrait au contraire, chez la plupart des évêques des États-Unis, une neutralité bienveillante : de part et d'autre, on se tourna vers Rome pour obtenir un verdict. Sept cent trente mille travailleurs, divisés en trois mille sections, et ayant pour président général un catholique, M. Powderley, attendaient ce verdict avec impatience. Un mémoire du cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, plaidait auprès du Saint-Siège pour les Chevaliers du Travail. Le 29 août 1888, le cardinal Simeoni, préfet de la Propagande, informa le cardinal Gibbons que le Saint-Siège « tolérait, pour le moment, la Société des Chevaliers du Travail », à la seule condition qu'on fît disparaître de ses statuts certains mots sentant le socialisme et le communisme.

Cette décision du Saint-Siège fit grand bruit. D'une façon plus discrète, un travail s'accomplissait, à Rome et à Fribourg en Suisse, qui devait aboutir à des conclusions plus importantes encore. A Rome siégea, de 1881 à 1883, une commission de théologiens, chargée d'examiner les conséquences de la morale catholique dans le domaine économique. Plusieurs années de suite, des sociologues de divers pays, réunis à Fribourg, dans une union d'études sociales, élaborèrent des thèses sur la question sociale, thèses qui s'appuyaient sur la philosophie de saint Thomas; Mgr Mermillod portait ces thèses à Rome, pour qu'elles fussent examinées par le Saint-Siège et pour qu'elles fussent retenues, éventuellement, comme des documents. Tandis que la sociologie catholique, représentée par des spécialistes comme les Français La Tour du Pin, Henri Lorin, Louis Milcent, comme les Autrichiens Blome, Kuefstein, Vogelsang, Lichtenstein, frappait ainsi à la porte du Vatican, les ouvriers de France, amenés en pèlerinage, dès 1889, par Albert de Mun et Léon Harmel, prenaient contact avec le pape, et Melchior de Vogüé, commentant ce spectacle, regardait « entrer solennellement dans Saint-Pierre le nouveau pouvoir social, les nouveaux prétendants à l'empire, ces ouvriers venus là, comme y vinrent Charlemagne, Othon et Barberousse, pour y chercher le sacre et l'investiture. »

Ces diverses démarches trahissaient un besoin de la chrétienté : Léon XIII, le 15 mai 1891, publia l'encyclique *Rerum Novarum* sur la condition des ouvriers, dont Spuller déclara qu'elle était un grand événement dans l'histoire des sociétés modernes. Léon XIII, dans cette encyclique, affirmait le droit de propriété privée, mais il en marquait les limites, et définissait le devoir de l'aumône. Passant aux rapports du travail et du capital, il expliquait qu'un salaire insuffisant, consenti par la prétendue liberté de l'ouvrier, n'est pas un salaire juste; et le contrat de travail, même accepté par l'ouvrier, ne lui paraissait pas conforme à l'équité, s'il contenait des clauses nocives pour la santé de l'ouvrier, ou pour sa vie domestique, ou pour sa vie religieuse. Les catholiques, à la lumière de cette encyclique, devaient désormais, au delà du phénomène de la production économique, envisager l'agent producteur, l'homme, et se préoccuper de l'établissement d'un régime du travail conforme à toutes les exigences de la dignité humaine.

Pour faire régner la justice sociale, Léon XIII préconisait deux moyens : 1. les associations professionnelles (associations patronales, associations ouvrières, associations mixtes) qui, jouant dans le métier une sorte de rôle législateur, résoudraient les questions relatives au salaire, à la durée de la journée de travail, à l'hygiène des mines; 2. la législation ouvrière. Pour repousser les abus et pour écarter les dangers, Léon XIII invoquait l'autorité des lois. Il signalait, spécialement, à l'attention du législateur, le relâchement des liens de la famille parmi les travailleurs, le refus du repos dominical à l'ouvrier, la promiscuité des sexes dans les usines, la violation de la dignité du travailleur par des conditions indignes et dégradantes; l'attentat à la santé de l'adulte chargé d'un travail excessif; l'attentat à la santé de la femme et de l'enfant, chargés de travaux qui devraient être réservés aux hommes. Et faisant allusion à la plaie des grèves, il déclarait : « Il appartient au pouvoir public de porter un remède. Il est plus efficace et plus salutaire que l'autorité des lois prévienne le mal et l'empêche de se produire, en écartant avec sagesse les causes qui paraissent de nature à exciter des conflits entre ouvriers et patrons. » L'encyclique se terminait par cette déclaration qu'il faut principalement attendre le salut d'une grande effusion d'amour (*caritas*); et par *caritas*, Léon XIII entendait la loi qui résume tout l'Évanglie, *totius Evangelii compendiaria lex*, loi qui comprend la vertu de justice, qui en implique et en facilite l'observation.

Le sociologue suisse Gaspard Decurtins avait, en 1890, présenté au Conseil fédéral helvétique un vœu en faveur d'une réglementation du régime du travail par une législation internationale, et Léon XIII, témoin par ailleurs des efforts que tentait, dans le même sens, la conférence internationale réunie à Berlin par Guillaume II, avait fait féliciter Decurtins par Mgr Jacobini. En avril 1893, au congrès ouvrier de Bienne, où les socialistes étaient en majorité, Decurtins fit voter un vœu ainsi conçu : « Le congrès exprime le vœu que le prochain congrès ouvrier international à Zurich s'occupe de la question de la législation internationale sur la protection des travailleurs. On compte également que les sociétés catholiques ouvrières défendront avec énergie les postulats concernant la protection ouvrière énoncés dans l'encyclique de Léon XIII. » En réponse à cette manifestation, Léon XIII, dans une lettre à Gaspard Decurtins, déclara approuver en principe le projet d'une législation internationale protégeant « la faiblesse des femmes et des enfants qui travaillent. »

Quelques années seulement s'écoulaient, et l'on constatait, en tous pays, un mouvement catholique social issu de l'encyclique *Rerum novarum*, mouvement dont M. Max Turmann se faisait l'historien. Les polémiques auxquelles donna lieu l'école dite de la démocratie chrétienne amenèrent Léon XIII à déclarer, le 18 janvier 1901, dans la lettre *Graves de communi*, que la dénomination de démocratie chrétienne ne devait pas s'entendre d'une action politique, et que ce mot « ne doit pas signifier autre chose que la bienfaisante action chrétienne à l'égard du peuple », action qui peut, comme l'Église, s'accommoder de tout régime politique, pourvu qu'il soit honnête et juste.

3° *Le rôle international de la papauté sous Léon XIII.* — Le rôle des papes au Moyen Age, pacifiant les conflits entre les divers États, hantait la magnifique imagination de Léon XIII; et son pontificat marqua, dans l'histoire de l'Église, les débuts de la réaction contre cette laïcisation du droit international qui datait des traités de Westphalie, et qui tendait à dénier au Saint-Siège toute compétence dans les questions relevant du droit des gens. Bismarck, en 1885, sollicita de Léon XIII, d'accord avec l'Espagne, l'intervention pontificale dans l'affaire des Carolines. Léon XIII, tout en faisant acte de médiateur, affecta de parler en pape docteur. Ce fut le trait caractéristique de son verdict de trancher le différend politique en étudiant, à la lumière de la théologie, les données du problème. L'Espagne avait, la première, abordé jadis dans les îles Carolines; elle les avait, à plusieurs reprises, fait évangéliser. Mais l'Allemagne objectait : « Ces îles, depuis un siècle ou deux, ne sont pas occupées, donc je m'y installe. » Léon XIII, dans cette compétition, fit intervenir la théorie catholique du droit de propriété. De même que ses prédécesseurs avaient insisté près des grands propriétaires des États romains pour qu'ils cessassent de laisser en friche les terres qui nominalement leur appartenaient, sous peine d'être déchus de leur droit de propriété, de même en reconnaissant, à l'encontre de Bismarck, les droits antérieurs de l'Espagne à la possession des Carolines, il insista pour que l'Espagne fît un usage effectif de ce droit de domaine politique, et pour que cette possession cessât d'être abandonnée, inutilisée. La sentence papale au sujet des Carolines ne marqua pas seulement la rentrée de la papauté dans le jeu des affaires humaines, mais la rentrée de la doctrine morale et sociale de l'Église dans le règlement de ces affaires.

L'encyclique de 1888 aux évêques brésiliens, commentant les textes de saint Paul sur la fraternité humaine, disait de ces textes : « Ce furent là comme des greffes divines qui réussirent à merveille et qui furent fécondes en promesses, fécondes pour le bonheur public, lorsque au cours du temps, l'effort de l'Église se poursuivant, la *Societas civitatum*, renouvelée à la ressemblance d'une famille, se resserra, chrétienne et libre. » C'est ainsi que, trente ans avant le traité de Versailles, le mot de Société des États apparaissait dans une encyclique de Léon XIII.

Le 11 février 1889, Léon XIII, dans une allocution consistoriale sur la mission pacificatrice de l'Église, évoquait le péril d'une guerre européenne et dénonçait les charges et les dommages de la paix armée; cette même préoccupation, et son désir de trouver pour la paix des peuples des garanties chrétiennes, réapparaissaient dans sa lettre *Præclara* de 1894.

Lorsque en 1898, le comte Mouraview, au nom du tsar Nicolas II, entretint Léon XIII d'une conférence internationale qui étudierait le problème du désarmement et la solution pacifique des conflits entre les États, le cardinal Rampolla répondit au comte Mouraview, le 15 septembre 1898, dans une note préparée par Mgr della Chiesa, le futur Benoît XV : « On a voulu régler les rapports des nations par un droit nouveau, fondé sur l'intérêt utilitaire, sur la prédominance de la force, sur le succès des faits accomplis, sur d'autres théories qui sont la négation des principes éternels et immuables de justice; voilà l'erreur capitale qui a conduit l'Europe à un état désastreux. » En réponse à un nouveau message de Mouraview, envoyant le programme des questions qui devaient être soumises à la conférence internationale, le cardinal Rampolla déclarait : « Il manque dans le consortium international des États un système de moyens légaux et moraux propres à déterminer, à faire prévaloir le droit de chacun. Il ne reste dès lors qu'à recourir immédiatement à la force... L'institution de la médiation et de l'arbitrage apparaît comme le remède le plus opportun. Elle répond à tous égards aux aspirations du Saint-Siège. Peut-être ne peut-on pas espérer que l'arbitrage, obligatoire par sa nature même, puisse devenir, dans toutes les circonstances, l'objet d'un acceptation et d'un assentiment unanimes. Une institution de médiation, investie d'une autorité revêtue de tout le prestige moral nécessaire, munie des indispensables garanties de compétence et d'impartialité, n'enchaînant point la liberté des parties en litige, serait moins exposée à rencontrer des obstacles. »

Malgré cet échange de messages, aucune convocation à la Conférence de la paix ne fut adressée par la Hollande au pape Léon XIII, le gouvernement italien ayant exigé que le pape ne fût pas invité. Le 29 juillet 1899, dernier jour de la conférence, lecture fut donnée d'une lettre de Léon XIII à la reine Wilhelmine, sur le rôle pacificateur qu'avait joué la papauté dans l'histoire, et sur la façon dont « elle sait incliner à la concorde tant de peuples au génie divers. » Mais quelle que fût la déférence qui accueillit cette lecture, l'hostilité italienne avait atteint son but : les conventions adoptées par la conférence de la Haye au sujet du droit de paix et de guerre ne portaient pas la signature du pape. Ce fut là l'une des plus grandes douleurs causées à Léon XIII par l'Italie; il lui apparut que la situation créée à la papauté par la journée du 20 septembre 1870 empêchait la papauté d'exercer les fonctions qu'attendaient d'elle, non seulement ses fidèles de tout l'univers, mais même des puissances séparées de l'Église, comme celle du tsar.

On vit, en 1900, le congrès international pour la protection légale des travailleurs traiter Léon XIII comme un législateur social. « L'existence de la papauté, déclara M. Keufer, son influence sur nombre de patrons et sur une portion de la classe ouvrière, sont des faits qu'il serait puéril de nier et dont il n'est pas possible de ne pas tenir compte. » Le pape fut invité, comme les autres gouvernements, à envoyer un délégué au comité de l'Association internationale pour la protection légale des travailleurs; et le congrès que cette association tint à Cologne en 1902 entendit une lettre du cardinal Rampolla accréditant ce délégué. Ainsi, tandis que les diplomates européens avaient laissé s'accomplir les mesures d'ostracisme qui exilaient la papauté des conférences de la Haye, une assemblée internationale qui s'occupait des problèmes ouvriers ratifiait, au contraire, l'éclat de l'intervention pontificale dans le domaine social en demandant à Léon XIII la présence d'un représentant du Saint-Siège. Le pape qui naguère avait accueilli les pèlerinages ouvriers trouva dans cet appel une de ses dernières joies.

Léon XIII mourut le 20 juillet 1903, âgé de quatre-vingt-treize ans.

I. Sources. — 1° *Documents épiscopaux et pontificaux.* — *Œuvres pastorales de S. Ém. le cardinal Pecci*, trad. Lury, 2 vol., Lille, 1888; *Discours du souverain pontife Léon XIII*, 1878-1883, trad. De Franciscis, Paris, 1884; *Acta Leonis XIII*, Rome, 1878-1903; *Leonis XIII carmina*, éd. Bach, Rome, 1903.

2. *Mémoires.* — Cardinal Ferrata, *Mémoires*, 3 vol., Rome, 1922; Papiers du cardinal Galimberti dans Crispolto Crispoli e Guido Aureli, *La politica di Leone XIII da Luigi Galimberti a Mariano Rampolla*, Rome, 1912.

II. Travaux. — Mgr de T'Serclaes, *Le pape Léon XIII, sa vie, son action religieuse, politique et sociale*, 3 vol., Paris, 1894-1904; Mourret, *Les directions politiques, intellectuelles et sociales de Léon XIII*, Paris, 1920; Mourret, *L'Église contemporaine*, IIe partie, 1878-1903 (t. IX de l'*Histoire générale de l'Église*), Paris, 1921; Martin Spahn, *Leo XIII*

Mayence, 1912; Mgr Sinopoli di Giunta, *Il cardinale Mariano Rampolla del Tindaro*, Rome, 1923; G. Goyau, *Le pape Léon XIII* (dans *Autour du catholicisme social*, IIIe série), Paris, 1907; Boyer d'Agen, *La jeunesse de Léon XIII*, Tours, 1896; du même, *Un prélat italien sous l'ancien État pontifical*, Paris, 1907; H. des Houx, *Joachim Pecci*, 1810-1878, Paris, 1900; Raffaello de Cesare, *Il conclave di Leone XIII*, Città di Castello, 1887; Anonyme, *Léon XIII devant ses contemporains*, Paris, 1892; Julien de Narfon, *Léon XIII intime*, Paris, s.d.; Viscount Halifax, *Leo XIII and anglican orders*, Londres, 1912; Lefebvre de Béhaine, *Léon XIII et Bismarck*, Paris, 1898; G. Goyau, *Bismarck et l'Église*, t. III et IV, Paris, 1912; Jean d'Arros, *Léon XIII d'après ses encycliques*, Paris, 1894; Fiou, *Le comte Albert de Mun*, Paris, 1924; Lecanuet, *La France religieuse sous la troisième république*, t. II, Paris, 1907; Meester, *Leo XIII e la Chiesa greca*, Rome, 1905; Léon Grégoire, *Le pape, les catholiques et la question sociale*, 5e édit., Paris, 1922; G. Goyau, *Lendemain d'unité, Rome, royaume de Naples*, Paris, 1900; Yves de la Brière, *L'organisation internationale du monde contemporain et la papauté souveraine*, Paris, 1924.

G. GOYAU.

14. LÉON (Louis de) (1528-1591), religieux de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, poète classique espagnol, théologien et l'un des principaux artisans de la renaissance des études scripturaires. — On étudiera sa vie, son œuvre, son influence.

I. VIE. — Il naquit à Belmonte, province de Cuenca (Espagne), au mois de septembre 1528. A l'âge de quatorze ans, il se rendit à Salamanque comme étudiant et, quelques mois plus tard, il entrait au couvent de Saint-Augustin où il fit profession le 29 janvier 1544. C'était l'époque des grandes vocations religieuses, et le couvent en question gardait le prestige d'avoir hébergé tout récemment des savants et des saints comme saint Jean de Sahagun, appelé l'apôtre de Salamanque, saint Thomas de Villeneuve et le bienheureux Alphonse d'Orozco.

L'intelligence précoce de Fr. Louis lui permit, durant ses études théologiques, de se perfectionner dans les langues latine, grecque, hébraïque et chaldéenne, où il devint bientôt un maître consommé. Il obtint par concours la chaire de saint Thomas qu'il occupa pendant quatre ans, et ensuite celle de Durand. Il fut deux fois vice-recteur de l'université, député et commissaire du corps des docteurs.

Victime de la jalousie et des querelles scolastiques, sur la dénonciation du dominicain Fr. Barthélemy de Médina, interprète rigoureux du sens littéral de la Vulgate qu'il considérait comme une autorité intangible, et de l'helléniste Léon de Castro qui de son côté, respectait la version des Septante à l'égal d'un article de foi, il fut arrêté par le tribunal de l'Inquisition et transféré de Salamanque à Valladolid, où il entra en prison le 27 mars 1572.

Il attendit avec grande tranquillité d'âme les accusations portées contre lui et qu'il ignorait. Celles-ci, formulées en secret d'après les dires de quelques-uns de ses disciples et soutenues avec passion par Médina et Castro, se concrétisèrent en dix-sept propositions qui peuvent se ramener aujourd'hui à trois assertions principales qui furent considérées alors par quelques-uns comme hérétiques. 1° La traduction de la Vulgate, admise par l'Église, contient beaucoup d'erreurs, quoiqu'en dehors des points concernant la foi et les bonnes mœurs. 2° Les interprètes grecs appelés Septante n'ont pas bien compris certains passages du texte hébreu qui pourraient mieux s'expliquer, ainsi que le font les rabbins. 3° Le Cantique des cantiques fut à l'origine un épithalame de Salomon et de la fille du Pharaon : on peut le lire et le commenter en langue vulgaire.

En tenant compte du canon tout récent du concile de Trente sur la Vulgate et du fait que Fr. Louis de Léon avait traduit lui-même directement de l'hébreu le Cantique des cantiques (manuscrit qui fut saisi dans sa cellule avec d'autres papiers), on ne s'étonnera pas que la discussion ait roulé sur ces trois points principaux. Le procès dura près de cinq ans au cours desquels Fr. Louis, toujours en prison discutait avec les inquisiteurs : c'est seulement le 7 décembre 1576, qu'il fut déclaré innocent du chef d'hérésie.

Le 29 décembre, il entra triomphant à Salamanque escorté des autorités de la ville, avec grand renfort de trompettes, cavaliers, docteurs et maîtres, comme l'écrit un témoin oculaire. Le lendemain devant le corps universitaire au grand complet, après lecture de la sentence de l'Inquisition sur la pureté de sa doctrine, il renonça à sa chaire en faveur de celui qui l'occupait accidentellement et qui était le maître Fr. Garcia del Castillo, abbé de Saint-Benoît, et à son droit de vote comme docteur en faveur de Fr. Barthélemy de Médina, ses deux adversaires durant le procès. Mais l'université pour récompenser ses mérites, lui octroya de suite une chaire d'Écriture sainte, et c'est en prenant possession de celle-ci, qu'il prononça la phrase célèbre : *Deciamos ayer...* Hier nous disions, etc. Cette phrase conservée d'abord par tradition orale jusqu'en 1623, fut consignée par écrit par Crusénius dans son *Monasticon augustinianum*, p. 208. Elle se lit sur le piédestal de la statue qui fut érigée à Fr. Louis de Léon par souscription nationale en l'an 1869 et exprime à merveille le caractère du poète pardonnant à ses adversaires.

Après sa grande épreuve, l'on retrouve Fr. Louis, intervenant au nom de l'université dans la correction du calendrier grégorien en 1582. Par la parole et par la plume, il soutint la réforme du Carmel et se prononça en faveur de la liberté des religieuses dans le choix de leurs confesseurs. De l'agrément du Conseil royal et de celui des carmélites, il se chargea de publier les œuvres de sainte Thérèse, avec un prologue remarquable dans lequel il met en évidence le bon esprit de la sainte. Cf. *Obras de la Madre Teresa de Jesus*, Salamanca, 1589; par Guillermo Foquel. Ayant été nommé provincial en l'an 1591, il mourut neuf jours plus tard, à Madrigal, le 23 août, après avoir commencé une *Vie* de la même sainte Thérèse dédiée à l'impératrice d'Autriche, dont il ne laissa que quelques feuillets bien connus des historiens. La chaire du maître Louis de Léon se conserve encore dans l'état où il la laissa et son corps repose dans la chapelle de l'université, privilège que nul autre professeur de Salamanque n'a reçu en dehors de lui.

II. ŒUVRES. — Elles se divisent en deux classes : espagnoles et latines. Les premières remplissent quatre volumes de la dernière édition faite à Madrid en 1885; les autres forment sept tomes in-4°, dans l'édition de Salamanque de 1891-1895, qui contient une grande quantité d'opuscules jusqu'alors inédits.

1° *Les œuvres espagnoles* sont écrites en vers et en prose, mais même dans ses vers notre auteur se montre théologien.

1. *Poésies.* — Il décrit la poésie comme « une chose sainte et une participation du souffle céleste et divin destiné à élever les hommes jusqu'au ciel d'où il procède. » C'est sans doute pour ce motif que notre auteur est appelé « le chantre du ciel », comparable quant à la forme à saint Jean de la Croix, lequel, pour le fond, est plus divin qu'humain. Dans le court prologue que Fr. Louis écrivit pour le livre de ses poésies, dédié à son ami D. Pedro Portocarrero, mais qui ne fut pas publié alors, il les divise en trois parties : « L'une contient celles que j'ai composées de moi-même; les deux autres, celles que j'ai traduites d'autres langues, provenant d'auteurs profanes et sacrés. » Les profanes sont Virgile, Horace, Pindare, Tibulle, Pétrarque et Bembo, etc. Les auteurs sacrés sont Moïse, Job, David,

Salomon et Habacuc, traduits, en règle générale, directement sur l'hébreu. La plus grande partie de ces poésies fut écrite durant sa jeunesse ainsi que dans les prisons de l'Inquisition; tels le psaume XXVI, et la célèbre ode à la Vierge, dans laquelle il la supplie de lui rendre la liberté.

Il donne le titre de *canciones sagradas*, à celles où « il s'efforça, écrit-il, d'imiter selon son pouvoir la simplicité de l'original et cette saveur d'antiquité, pleine de douceur et de majesté, qu'elles renferment en elles. » Il désire que ces vers résonnent souvent aux oreilles des jeunes filles et des artisans, et qu'on les trouve sur la langue des enfants et des vieillards, afin d'y prendre la place des chansons profanes qui sont souvent un poison pour les âmes, «car, ajoute-t-il, notre christianisme est descendu si bas que nous mettons en musique nos vices eux-mêmes et que nous chantons d'une voix allègre ce qui devrait être notre confusion.» T. IV, p. 531.

Les strophes par lesquelles il traduisit le Ps. XXI, *Deus, Deus, respice in me*, selon l'hébreu et la Vulgate, sont au-dessus de tout éloge, appliquées aux souffrances de Jésus-Christ. La langue espagnole ne connaît rien de mieux sous le rapport de la précision théologique, de la sobriété, de l'élégance et de la souplesse des vers. L'auteur eût été très surpris si on lui avait dit qu'il serait beaucoup plus étudié en tant que poète original que comme traducteur, car il se rendait parfaitement compte combien il est difficile « de traduire avec élégance des poésies de langues étrangères, sans ajouter ni retrancher à l'original, et en gardant, autant que possible, les figures de l'original, » t. IV, p. 293. Il traduisit également en « Octaves royales » le Cantique des cantiques, outre sa version littérale en prose que, par ordre de l'Inquisition, il dut mettre en latin. Cette dernière poésie que Fr. Louis traduisit de l'hébreu en suivant le sens et la lettre de l'épithalame original avec une grande richesse d'expression, semble la plus mystique de toutes. Ce petit poème aurait suffi à lui seul à immortaliser son auteur.

Quelques-unes de ces poésies, furent imprimées dès l'abord en diverses anthologies, sans nom d'auteur. En 1574, en publiant celles de Garcilao de la Vega, Brocense introduisit diverses traductions d'Horace, faites par Louis de Léon, mais sans donner son nom, sans doute pour ne pas le compromettre, vu qu'il était alors en prison. Sorti de sa prison préventive, celui-ci voulut, ainsi qu'il s'exprime «recueillir son enfant perdu et le ramener à la maison paternelle afin de l'éloigner des mauvaises compagnies.» En 1583, il en prépara une édition avec prologue dédié à son ami Dom Pedro Portocarrero; mais on ignore pourquoi elle ne parvint pas alors à être publiée. C'est seulement en 1631 que Quevedo la donna, mais en se servant d'un texte défectueux et incorrect qui venait d'être publié la même année à Milan par Philippe Golfi. Pellicer, de son côté, avait préparé un texte meilleur pour l'imprimer à Madrid en 1631, mais il fut supplanté par Quevedo. Un siècle plus tard, en 1767, Mayans prépara l'édition de Valence, reproduite en 1785 et 1790 par l'imprimerie royale. En 1804-1816, le P. Mérino donna l'édition complète des œuvres de Fr. Louis en six tomes, mais en lui attribuant à son tour plusieurs poésies empruntées à d'autres auteurs. Depuis cette époque jusqu'à nos jours, il ne s'imprime aucun recueil ni aucune histoire de la littérature espagnole où l'on ne donne à Fr. Louis de Léon la première place en tant que prince de la poésie et modèle du parler espagnol.

2. Les principales œuvres de Fr. Louis en *prose* espagnole sont : *a*) La traduction littérale du *Cantique des cantiques*, puis celle du *Livre de Job*, selon le texte original, suivies de commentaires appropriés; *b*) *La perfecta casada* et *c*) *Los nombres de Cristo*.

a) Le *Cantique des cantiques* était distribué de la main à la main dix ans avant l'emprisonnement du traducteur en de nombreuses copies et même il fut imprimé sans la permission de Fr. Louis. Durant sa détention il eut à s'expliquer sur l'interprétation de quelques passages qu'à son avis saint Jérôme n'avait pas bien traduits. (Cf. *Obr. Esp.*, t. IV, p. 171.) L'auteur soutient que, selon la lettre, le *Cantique* est un épithalame composé à l'occasion du mariage de Salomon avec la fille du Pharaon, mais que le sens mystique concerne l'union de Jésus-Christ avec l'Église, réalisée durant les trois âges du monde interprétés à sa manière.

b) *La perfecta casada* ou l'épouse parfaite est le livre le plus lu de tous ceux de l'auteur. Depuis 1583 jusqu'à nos jours, on en a fait d'innombrables éditions, dont plusieurs de grand luxe, en vue d'en faire cadeau aux jeunes mariées, à qui c'est la coutume en Espagne d'en offrir quelque exemplaire. En 1903 ce livre a été traduit en français par Mme Dieulafoy. C'est un commentaire du dernier chapitre des Proverbes où l'auteur, s'appuyant sur les conseils que lui donna sa mère, décrit l'excellence de la femme forte : *Mulierem fortem quis inveniet?*

Ce petit livre, aussi substantiel que court, donne un tableau de la société espagnole au temps de Fr. Louis. Il exalte les vertus des femmes sérieuses et flagelle d'une main vibrante les vices et les passions des dépravées. C'est peut-être l'un des premiers livres du féminisme chrétien : sa lecture est toujours d'actualité. Il est agrémenté d'une belle érudition gréco-latine, émaillé d'anecdotes et d'exemples vécus et écrit pour tous les temps. Son auteur voulant encore le rendre plus agréable y a joint, en tercets espagnols, la traduction du dernier chapitre des Proverbes.

c) *Los nombres de Cristo*. — Les « Noms du Christ » sont le chef-d'œuvre de Louis de Léon, plus lu néanmoins par les amateurs de littérature que par les théologiens. L'auteur commença à l'écrire en prison et pour ainsi dire sans consulter de livres. A l'opposé des théologiens scolastiques de son temps qui dédaignaient d'écrire en espagnol pour le peuple sur les mystères de la religion, dans l'idée que ceux-ci ne pouvaient être traités convenablement en langue vulgaire, Fr. Louis démontra théoriquement et pratiquement que la langue espagnole pouvait concourir avec le grec et le latin et même qu'elle surpassait ces dernières à l'occasion par la richesse de son lexique, à cause des langues indigènes qu'elle s'est assimilées. A ce sujet il fait une apologie de l'espagnol qui est devenue célèbre dans la littérature espagnole.

En outre Fr. Louis de Léon était persuadé qu'une des causes des malheurs de son temps était le peu de goût des théologiens pour l'Écriture sainte, dont on dédaignait l'étude et les spécialistes. « Ceux-ci, écrit-il, en parlant des théologiens, gonflés par la connaissance superficielle de certaines questions, possèdent le titre de maîtres en théologie, mais ne possèdent pas la théologie : les éléments de cette dernière peuvent être constitués par les questions d'école et les citations des saints Pères, mais quant à la perfection et la profondeur, il n'y a que les Saintes Lettres qui puissent les fournir. Il s'ensuit que ce manque de livres sérieux pour le peuple, écrits dans sa langue, est une des raisons pour lesquelles il s'est livré sans frein à la lecture de livres mauvais et pernicieux. Sous ce rapport, il nous est arrivé ce qui arrive à la terre non cultivée; quand elle ne produit pas de blé, elle produit des épines. »

Voici l'argument du livre. Trois religieux augustins, fuyant les chaleurs caniculaires de Salamanque, se retirent à une maison de campagne que la communauté possède sur le charmant rivage du Tormès. Le jour de la Saint-Pierre, prenant occasion du nom imposé par

le Christ à son apôtre, ils commencent un dialogue, d'une forme très platonicienne sur les divers noms que la sainte Écriture attribue à Jésus-Christ. Ces derniers sont nombreux, mais dans la première édition, Fr. Louis les réduit à dix : Rejeton, Miroir, Chemin, Pasteur, Montagne, Père du siècle à venir, Bras, Roi, Prince de la paix et Époux. Il est digne de remarque que sur ces noms et dans l'ordre indiqué l'auteur déroule tout un plan théologique. Création, Incarnation, Péché originel et Grâce. Bien que pour expliquer le Bras de Dieu, il semble oublier ce plan, en réalité il s'en sert pour tracer un éloquent chapitre sur la philosophie de l'histoire : celle-ci s'étend en premier lieu de Moïse à Jésus-Christ, et ensuite de la prédication de l'Évangile à la découverte de l'Amérique. De là, il reprend le fil du discours pour raconter les merveilles que Dieu a opérées par son Bras, puis comme Roi, Prince de la paix, et Époux des âmes; ce qui l'amène à traiter dans son troisième livre les noms de Fils de Dieu, Bien-Aimé, Agneau et Jésus, où resplendit plutôt la divinité que l'humanité du Sauveur! A l'opposé du système dionysien dans le *De divinis nominibus*, Fr. Louis commence son œuvre théologique par le côté humain pour arriver ensuite à la contemplation du divin. Tout ceci constitue un harmonieux ensemble de l'union hypostatique du Verbe où viennent se fondre les choses visibles et invisibles, dont parle saint Paul.

Dans cet ouvrage, il soutient entre autres, avec saint Bernard, *In cant.*, serm., XVII, n. 5, que la rébellion angélique fut causée par le refus de la part de Lucifer de reconnaître dans le Verbe qui se ferait homme l'hégémonie ou principauté de toutes choses; que de toutes façons le Verbe se serait incarné, même si Adam n'eût pas péché, mais que dans ce dernier cas, au lieu de paraître en Rédempteur, il serait venu en glorificateur de la nature humaine unie au Verbe. *Opera latina*, t. IV, p. 35 sq., t. VII, p. 185. L'auteur est également d'avis que la réprobation du peuple juif fut causée originairement par leur adoration du veau d'or au pied du Mont Sinaï : Dieu permit cet aveuglement afin que le règne du Christ passât aux gentils jusqu'à la fin du monde, lorsque les Juifs reviendront en masse vers le véritable Messie...

2° *Œuvres latines.* — Pour se faire une idée complète de la pensée théologique de Fr. Louis, souvent esquissée un peu vaguement dans ses ouvrages espagnols, il convient de se reporter à ses œuvres latines et principalement aux traités *De prædestinatione*, *De creatione rerum*, *De incarnatione*, *De fide*, qui n'ont été édités qu'en 1895.

F. Louis de Léon fut toujours un grand amateur d'études bibliques, auxquelles il consacra sa profonde connaissance de l'hébreu, du chaldéen, du grec et du latin. Ses idées personnelles, avant et après son procès inquisitorial, peuvent se ramener aux suivantes : le texte hébreu n'a jamais été altéré par les Juifs, ni avant ni après Jésus-Christ; la version des Septante n'a pas été inspirée par l'Esprit-Saint et les interprètes grecs n'ont pas toujours bien traduit l'hébreu ; la Vulgate, en dehors des points concernant la foi et les bonnes mœurs, peut et doit être améliorée ; le canon du concile de Trente sur l'authenticité de la Vulgate doit s'entendre en ce sens que l'Église donne ses préférences à cette version en vue de l'unité dans les citations et les commentaires dogmatiques, mais qu'elle laisse néanmoins une certaine liberté scientifique aux exégètes qui peuvent donner un meilleur sens à de nombreux passages secondaires ; quelque nombreuses que soient les versions faites sur l'original il restera toujours assez de paroles obscures, soumises à diverses interprétations, à cause du caractère même de la langue hébraïque. Cf. *op. lat.*, t. V, p. 280-338; *Doc. inedita*, t. X, p. 97; t. XI, p. 55-120, P. Blanco, *Vida de Fray Luis de Léon*, c. VI, XVI.

D'après ces mêmes principes, il exposa le cantique de Moïse : *Audite, cœli, quæ loquor*, etc. Deut. XXXII, en suivant la version chaldéenne, comparée à la grecque, la latine et l'original hébreu. Il y enseigne que dans ce cantique, que Dieu ordonna au peuple juif d'écrire, d'apprendre par cœur et de chanter, on annonce clairement la réprobation de ce dernier en tant que race perverse, infidèle à Dieu et négatrice du Messie. Et il est bon de remarquer que l'auteur , si enthousiaste du texte hébreu, se sert de son témoignage pour réfuter les Juifs avec leurs propres armes, sans leur laisser une seule échappatoire. Cf. *op. lat.*, t. I. Dans le même volume se trouve l'exposition de différents psaumes, dédiée au cardinal Quiroga, ainsi que le commentaire de l'Ecclésiaste, dont l'édition est fondée sur les copies, pas toujours fidèles, de quelques disciples de Fr. Louis.

Son commentaire du prophète Abdias, que saint Jérôme reconnaissait si difficile à interpréter, est plus intéressant par la nouveauté de l'argument. Il y est question de l'appel à la foi d'un peuple que l'on décrit sans le nommer et qui habite une région située aux antipodes de la Palestine. Fr. Louis applique cette prophétie à la découverte et à la conversion de l'Amérique. Il suppose en effet qu'un événement de cette sorte, le plus grand après la rédemption du genre humain, devait nécessairement être annoncé de quelque manière, dans la sainte Écriture. Le prophète Abdias parle d'une émigration juive qui viendrait habiter le littoral du Bosphore : *Transmigratio Jerusalem quæ est in Bosphoro, possidebit civitates Austri*, Abd., 13. Comparant cette prophétie à celle d'Isaïe, c. LXVI, sur la vocation des gentils à la foi, notre auteur en déduit, avec preuves géographiques et historiques, que les descendants des juifs convertis qui vinrent en Espagne au temps de l'empereur Adrien, sont ceux qui doivent annoncer l'Évangile au Nouveau Monde. Puis suivant le contexte des mêmes prophéties, le Fr. Louis, décrit les souffrances que doivent endurer les apôtres de l'Amérique, jusqu'à être chassés de leur propres domaines : *Abscindendi sunt*, *Op. lat.*, t. III, p. 5 sq.

III. Influence et renommée posthume. — Ses cours à l'université et les quelques livres qu'il publia durant sa vie firent considérer Fr. Louis de Léon comme l'oracle de Salamanque. Pierre d'Aragon, Basile Ponce, Antoine de Molina et le grand Suarez se glorifient de l'avoir eu comme professeur : ce dernier l'appelle *sapientissimus magister meus*. L'évêque de Taragona, Diégo de Yépes le nomme : « lumière et gloire d'Espagne » ; Louis Muñoz dit « que de son temps il ne fut égalé par personne et que l'avenir le regardera comme un sujet d'étonnement » ; François Pacheco ajoute « qu'il fut le plus grand génie de son époque pour les sciences et les arts. » Lope de Vega, Cervantès et Quevedo lui adressèrent de magnifiques éloges jusqu'à le traiter de génie divin. A l'étranger il fut connu surtout pour son exposition du *Cantique des cantiques :* l'historien J. A. de Thou le cite avec éloge, *Historia mei temporis*, l. XCIX ; de même Ghisleri, *Commentaria in Canticum*, Paris, 1613, et Bossuet, *Préface sur le Cantique*, n. 4. Gabriel Daniel, l'antagoniste de Descartes et de Pascal, traduisit en français l'ouvrage de Fr. Louis : *De utriusque Agni typici et veri immolatione*, sous ce titre : *Traduction du système d'un docteur espagnol sur la dernière Pâque de N.-S. avec des réflexions sur ce système*, Paris, 1695.

De toutes façons l'on est en droit de conclure que notre auteur plus encore que de poète et de littérateur, mérite le nom d'éminent théologien : c'est une lacune

de n'avoir pas encore de livre qui le considère à ce point de vue particulier.

Les éditions anciennes sont annulées par deux publications récentes : *Obras castellanas de Fray Luis de Leon*, 4 vol. in 4°, Madrid, 1885; *Opera latina Mag. Luysii, augustiniani*, 7 vol., in 4°, Salamanque, 1891-1895; *Fray Luis de Leon : Estudio biografico*, por el P. Francisco Blanco Garcia, Madrid, 1904; *Los Nombres de Cristo*, édicion esmerada con un Prologo biografico del P. Miguélez, Madrid, 1907; *Proceso inquisitorial de Fray Luis de Leon*, dans *Colleccion de Documentos ineditos para la Historia de España*, t. x et xi; *Fray Luis de Leon y la filosofia española en el siglo XVI*, por el P. Marcellino Gutierrez, 2e édit., Madrid, 1891; *Revista augustiniana y Ciudad de Dios*, t. xxvi, xxx, xli et d'autres que l'on peut voir dans la table spéciale; Aubrey G. Bell. *Luis de Leon, a study of the spanish Renaissance*, Oxford, 1925. P. Miguélez.

15. LÉON VI LE SAGE, empereur de Byzance de 886 à 911, célèbre dans l'histoire de l'Église : 1. par sa politique ecclésiastique, notamment par l'affaire de la *tétragamie* ou des quatrièmes noces qui eut indirectement une influence trop réelle sur la consommation du schisme byzantin déjà si nettement ouvert par Photius; 2. par son œuvre littéraire, juridique et théologique, qui lui a valu une place dans la Patrologie grecque.

I. La politique ecclésiastique de Léon VI. — 1° *Les mariages successifs et l'affaire de la tétragamie.* — 1. *Les origines de Léon, jusqu'à son avènement.* — Léon naquit le 1er décembre 866, alors que son père légal Basile le Macédonien était déjà co-empereur, une année à peine avant la mort de Michel III l'Ivrogne. Tout semble indiquer qu'il était fils adultérin de ce dernier et d'Eudocie Ingérina. Il courait à Byzance « un bruit fâcheux pour la maison de Macédoine » une tradition dont les chroniqueurs se sont faits les échos. « On disait que l'auteur de la dynastie, le grand Basile, n'avait épousé Eudokia Ingérina que pour favoriser les amours de son maître et collègue Michel III avec cette jeune fille; que ses deux fils aînés, Constantin le Vieux et Léon VI, étaient fils de Michel III, par conséquent des fils bâtards, des enfants de l'adultère; que le seul Alexandre était bien le fils de Basile. » A. Rambaud, *L'empire grec au Xe siècle, Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870, p. 7, avec les références aux chroniqueurs. L'accusation paraît fausse pour Constantin le Vieux. Pour Léon, au contraire, les chroniqueurs ont raison : fils putatif de Basile, il est en réalité, fils adultérin de Michel III et d'Eudocie Ingérina. « Sur ses origines il ne peut guère y avoir de doute. Malgré le silence de la *Vita Basil.*, xxxiv, 280, qui ne le nomme qu'incidemment avec Constantin comme fils de Basile et d'Eudocie, sauf à la fin du règne et sans faire nulle part mention de sa naissance, tous les chroniqueurs s'accordent à lui donner pour père Michel III et pour mère Eudocie Ingérina. » A. Vogt, *Basile Ier empereur de Byzance (867-886)*, Paris, 1908, p. 60, avec références aux chroniqueurs.

Il était nécessaire de rappeler le mystère de ces origines, car elles éclairent pour l'historien toutes les péripéties du règne de Léon VI. « On comprend dès lors parfaitement la douleur profonde de Basile lorsqu'il vit son seul et unique enfant (Constantin), celui sur lequel il comptait pour continuer sa lignée, disparaître brusquement, forçant l'assassin de l'empereur légitime à rendre au fils de sa victime, Léon, l'héritage paternel. Aussi bien, est-ce ce qui explique la raison étrange et incompréhensible à première vue, pour laquelle, dès la mort de Michel, Léon fut tonsuré. *De Cerim., P. G.*, t. cxii, col. 1157. L'empereur espérait sans doute empêcher par là cet importun de revendiquer jamais son droit à l'héritage paternel. Il n'avait pas compté sur les hasards de la vie et de la mort. » Vogt, *op. cit.*, p. 59.

Dès qu'il fut maître de l'empire par l'assassinat de Michel III, Basile Ier, s'était empressé d'associer au trône ses deux « fils », Constantin et Léon. Du vivant de Constantin, l'empereur pouvait également donner la couronne à Léon, sûr qu'il était que l'aîné serait basileus, et ainsi les apparences se trouvaient sauvegardées. Mais à la mort de Constantin, Basile avait un autre fils légitime, né depuis son avènement : Alexandre. Dès lors, on comprend que les espérances du père, frustrées par la mort de l'aîné, se soient reportées sur Alexandre, au détriment du fils putatif Léon. On a même fait remarquer que Léon pourrait bien avoir été le vrai motif de l'assassinat de Michel III. Michel en effet n'avait associé Basile à l'empire que parce qu'alors il était sans enfants. *Vita Basil.*, xviii, 253. La naissance de Léon en 866 modifia singulièrement les choses et il n'est pas impossible qu'elle ait été une des raisons de brouille entre les deux souverains. Michel devait tenir à ce que son fils Léon, quoique illégitime, régnât; Basile pouvait espérer la même gloire pour son fils Alexandre. Aussi, au cours de l'année 866, Michel et Basile cherchèrent-ils mutuellement à se faire mourir. Ce fut Basile qui l'emporta. Mais il n'est pas étonnant « que Basile n'ait jamais aimé ce fils qu'il était obligé d'adopter comme sien d'abord, puis d'associer à son gouvernement. » Vogt, *op. cit.*, p. 60. Aussi le lui fit-il bien sentir. Quoique Basile, par raison dynastique, eût dès 869 associé Léon au pouvoir suprême, quoiqu'il l'eût fait élever avec grand soin en héritier présomptif du trône, lui donnant pour maître Photius, « jamais pourtant il ne l'avait aimé, et aux côtés de ce père soupçonneux, irascible et sévère, l'existence du jeune homme semble avoir été assez triste. » Ch. Diehl, *Figures byzantines*, Ire série, c. viii, p. 185. A la mort de Constantin (879), Basile s'empressa de couronner Alexandre, quoique tout enfant, « dans l'espérance qu'il supplanterait un jour Léon; ce qu'il essaya du reste lui-même immédiatement, en l'incarcérant. » Vogt, *op. cit.*, p. 61. Au cours de l'hiver 881-882, probablement aux environs de Noël, il avait obligé Léon à épouser une jeune fille qu'il n'aimait pas, Théophano, de la famille patricienne des Martinacioi. *Vita Euthymii*, c. vii, éd. C. de Boor, p. 20-21. La *Vita Theophano* raconte ce mariage de manière beaucoup plus gaie et sans allusion à aucune contrainte, *Vita Theophano*, n. 9-11, dans É. Kurtz, p. 5-7; cf. Diehl, *op. cit.*, p. 187-188. Inconsolable de la perte de son fils Constantin, et subissant l'influence du moine Théodore Santabarénos, un protégé de Photius que les contemporains ont soupçonné de magie et de sorcellerie, Basile ne voyait plus autour de lui qu'intrigues et complots. Voir Vogt, p. 155-156. « Quand donc Santabarénos, depuis longtemps brouillé avec le prince héritier, dénonça Léon au basileus comme coupable de conspiration contre la vie de son père (*Cedren.*, 1132), Basile se laissa sans peine convaincre par les plus futiles apparences. » Diehl, *op. et loc. cit.* Par son ordre Léon fut mis aux arrêts avec sa femme et sa fille Eudocie dans l'un des appartements du palais, dépouillé des insignes impériaux. Le basileus songea même à lui faire crever les yeux, mais Photius et Zaoutzès l'en dissuadèrent. *Georg., Mon. cont.*, p. 763, n. 18; Kurtz, *op. cit.*, p. 55, n. 17. Pour que la liberté fût rendue à Léon après trois mois de réclusion, il fallut l'énergique intervention de Photius et de Zaoutzès. *Vita Theophano*, 16, dans Kurtz, p. 11-13; *Vita Basil.*, c. c, p. 364-365; Syméon Magister, xxi, p. 760. D'ailleurs, tous les grands dignitaires, inquiets de l'état de santé chaque jour plus alarmant de Basile, conseillaient la clémence. Basile se laissa fléchir et le 20 juillet, en la fête de saint Élie, le prince fut élargi. *Vita Theophano*, n. 19, éd. Kurtz, p. 13. Le vieil empereur n'en conservait pas moins son res-

sentiment et son antipathie contre Léon. Basile mourut le 29 août 886, des suites d'un terrible accident de chasse. Un des premiers actes de Léon, au lendemain de son avènement, — acte très significatif et qui confirme nettement l'opinion ci-dessus émise au sujet de sa naissance — fut de transporter de Chrysopolis, où il avait été enseveli précipitamment après son assassinat (876), le corps de Michel III.

Ces détails biographiques ne sont pas sans importance, car ils font comprendre les préoccupations dynastiques qui vont elles-mêmes conditionner en grande partie la vie ultérieure de Léon VI, ses mariages successifs et les démêlés ecclésiastiques qu'ils provoquèrent, le quatrième surtout.

2. *Mariages successifs de Léon.* — Il semble bien que l'union de Léon avec Théophano (881) n'ait pas été un mariage de cœur et n'ait été acceptée que par soumission forcée aux ordres de Basile. Déjà l'affection de Léon allait à Zoé, fille de Stylianos Zaoutzès, avec laquelle il continua d'entretenir des relations coupables. Théophano s'en plaignit à Basile, qui maria de force Zoé avec un certain Théodore Gouzouniatès. *Vita Euthymii*, VII, 6, 26, édit. C de Boor, p. 20, 24. Du vivant de Basile, la concorde apparente subsista entre Théophano et Léon; lui disparu, la situation devint très pénible, surtout après la mort (hiver 892) de l'unique enfant né du mariage, la petite Eudocie. Le saint moine Euthyme (futur patriarche), que Léon avait choisi pour son confesseur eut à réconforter l'impératrice et adressa à l'empereur de sévères remontrances. Théophano demandait l'autorisation de se retirer dans un couvent, assurant qu'à cette condition elle consentirait à tout, même au dicorce. Euthyme la dissuada de recourir à un divorce qui eût comblé les secrets désirs de l'empereur, et déclara au basileus qu'il ne le verrait plus s'il persistait dans sa résolution de renvoyer Théophano. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 191. Voir *Vita Euthym.*, VII, 1-10, p. 20-21.

Outre sa passion criminelle pour Zoé, Léon prétendait se justifier à lui-même sa conduite par une autre raison, qu'il nous faut souligner à cause de la relation qu'elle va avoir avec l'affaire des troisièmes et des quatrièmes noces. Il désirait ardemment un fils pour garantir la perpétuité de la dynastie. Constantin Manassès, *Compend. chron.*, *P. G.*, t. CXXVII, col. 421 B. Cette raison politique semble avoir suffi à excuser le basileus aux yeux de la plupart des contemporains. Voir le panégyrique de Théophano par Nicéphore Grégoras, 23, édit. Kürtz, p. 41-42. La mort de Théophano (10 novembre 893), en mettant fin aux souffrances de la pieuse *basilissa*, rendait la liberté à Léon.

Léon VI avait conservé à l'égard de Zoé le sentiment qui lui avait jadis dicté cette phrase de sa réponse aux reproches d'Euthyme : « Jamais je n'oublierai Zoé, et un jour viendra où j'aurai piété d'elle et de moi. » *Vita Euthym.*, VII, 6, p. 21. Théodore Gouzouniatès, le mari de Zoé, mourut lui-même au début de 894, « avec tant d'à-propos que des esprits malveillants pensèrent que ces deux morts si opportunes n'étaient peut-être pas tout à fait accidentelles. » Diehl, *op. cit.*, p. 193. Le bruit courut aussitôt que Zoé avait empoisonné son mari, et qu'elle était également responsable de la mort de l'impératrice. *Vita Euthym.*, VII, 26, p. 24.

Léon se crut alors au comble de ses vœux. Rien ne s'opposait plus à son union avec Zoé par un mariage légitime. Le père de Zoé, Stylianos Zaoutzès, qui remplissait depuis les débuts du règne les fonctions de premier ministre et pour qui Léon venait de créer le titre de βασιλεοπάτωρ ou « père de l'empereur », y poussait de toutes ses forces, et avait déjà installé la jeune veuve au palais dès le printemps de 894. Seul, le moine Euthyme résistait. Le basileus voulut avoir son consentement. Invité au palais, Euthyme refusa de s'y rendre. Il fallut l'y amener de force. Aux représentations de Léon il répondit avec fermeté : « Il t'est sans doute permis de prendre une autre femme, mais pas celle-là, qu'on soupçonne de crime. Si le mariage a lieu, tout le monde pensera que les bruits qui courent sur son compte sont réellement fondés. » *Vita Euthym.*, VIII, 1-7, p. 24-25. Le mariage eut lieu (fin de 894). Euthyme fut exilé dans le couvent de Saint-Diomède.

Or moins de deux ans plus tard, Zoé mourut, dans l'été de 896, d'une maladie assez mystérieuse, six mois à peine après son père Stylianos. *Vita Euthym.*, VIII, 14, p. 26. « Inconsolable, Léon rentra en lui-même. Le repentir s'empara de cette âme plus faible que méchante. Il alla humblement solliciter son pardon auprès d'Euthyme, qui lui montra un visage et un cœur de père. Pour sceller la réconciliation, il fut convenu qu'Euthyme passerait trois jours au palais. Léon le combla de riches présents pour son église de Psamathia qu'il allait retrouver après deux ans d'absence, et lui fit don d'un magnifique manuscrit écrit de sa main et contenant ses propres compositions. *Vita Euthymii*, VIII, 14-21, p. 26-27. L'intimité des premiers jours refleurit. Le basileus prit en affection ses bons moines de Psamathia, et il aimait à venir leur faire des visites à l'improviste, p. 466. » M. Jugie, dans *Patrologia Orientalis*, t. XLI, 1922.

Une tragique fatalité avait jusqu'ici frustré le basileus de la réalisation de son désir d'assurer le trône à un héritier de son sang. De son union avec Zoé Zaoutzès, une fille seulement était née, la princesse Anne. C'était donc un troisième mariage que commandait la raison dynastique. Or, se décider à un tel parti devenait chose grave pour l'empereur. Les canons ecclésiastiques blâmaient formellement une telle union. L'opinion publique y était tellement opposée, que Léon lui-même, ne prévoyant pas alors (c'était vers 894) les fâcheuses péripéties de sa vie matrimoniale, avait flétri en termes très durs, dans une de ses Novelles, la 90e, les hommes capables d'en arriver à ce point d'incontinence et, pour traduire sa pensée, à ce point de bestialité; et il avait en même temps statué que ceux-là seraient soumis à la peine édictée contre eux par les saints canons. *P. G.*, t. CVII, col. 604. Cruelle ironie du sort qui, par la mort successive de ses deux premières femmes, amenait Léon VI à envisager pour lui ce troisième mariage qu'il avait si sévèrement condamné pour les autres. Il hésita cependant quelque temps. « Comme l'étiquette impériale exigeait impérieusement qu'il y eût une femme au Palais Sacré pour présider aux cérémonies où figuraient les dames de la cour, il fit proclamer Augusta la jeune princesse Anne, Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1105D ; Syméon Magister, t. CIX, col. 765A, et cet expédient montre assez la répugnance qu'il éprouvait à une nouvelle union. Mais Anne était fiancée à un prince carolingien, le jeune Louis de Provence; elle était sur le point de quitter Constantinople pour aller vivre dans sa nouvelle patrie. Nicol. Myst., *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 197-199. Pour la remplacer, il fallait absolument une impératrice. Et aussi bien Léon était jeune : il avait trente-deux ou trente-trois ans; sa douleur avec le temps s'était calmée, et ses scrupules s'apaisaient avec elle. En 899, il franchit le pas. » Diehl, *op. cit.*, p. 195-196. Après plus de deux ans et demi de veuvage, au printemps de 899, il épousa en troisième noces une belle Phrygienne, appelée Baïané, qu'il couronna impératrice sous le nom d'Eudocie. C. de Boor, *op. cit.*, p. 126; Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1105-1106; Syméon Magister, t. CIX, col. 765 D. Mais un destin inexorable poursuivait le malheureux basileus. Baïané-Eudocie mourut à Pâques

de l'année suivante, en mettant au monde un fils qui, hélas! ne vécut point. *Ibid.*,

La situation se compliquait donc de plus en plus : car Léon songeait à prendre une quatrième femme. « Le troisième mariage de l'empereur, bien qu'il se justifiât par des raisons assez plausibles, et que l'Église, tout en le tenant pour « un acte malpropre », ne l'eût point formellement blâmé, avait scandalisé cependant beaucoup d'âmes pieuses. » On l'avait bien remarqué au moment des funérailles d'Eudocie. Pour les contemporains « un quatrième mariage devait paraître une simple abomination. L'Église l'interdisait de la façon la plus formelle; la loi civile ne prévoyait même pas qu'on pût arriver à ce degré inouï de perversité. Aux yeux des Byzantins une telle union était pire que l'adultère. Mais, quoi! Léon avait besoin d'un fils. » Diehl, *op. cit.*, p. 196-197.

L'attentat préparé contre le basileus, sur l'instigation de son « frère » Alexandre, et qui faillit réussir, le jour de la *Mesopentecosté* 902 (21 avril) ou 903 (11 mai), *Vita Euthym.*, XI, 1-7, p. 35-36; Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1108; Sym. Mag., t. CIX, col. 765, était venu encore, après une série de conspirations, confirmer les inquiétudes de l'empereur et aviver ses regrets de ne pas avoir un héritier présomptif. Il commença par vivre en concubinage avec Zoé Carbonopsina, une fille de l'aristocratie byzantine, petite-nièce de Théophane le Chronographe, laquelle prit sur Léon un grand ascendant en vue de se faire épouser. Le basileus, qui songeait lui-même au mariage, semble bien avoir voulu se ménager à cette fin l'indulgence de l'autorité ecclésiastique, en installant sur le trône patriarcal, après la mort d'Antoine Cauléas (12 février 901), un candidat dont il escomptait la complaisance, Nicolas, parent de Photius, ancien condisciple de Léon lui-même et son frère adoptif (*Vita Euthymii*, XI, 15), et qui était déjà honoré du titre de conseiller secret ou de *mystikos*. Le nouveau patriarche se montra d'abord intransigeant et refusa, semble-t-il, de se prêter à une violation des canons ecclésiastiques en matière matrimoniale. Mais des circonstances spéciales permirent bientôt à l'empereur d'influencer en sa faveur la conscience souple du pontife. Nicolas, alors assez mal en cour, avait pris une certaine part, en 904, à la conspiration d'Andronic Doukas contre Léon. Lorsque Andronic fut obligé de s'enfuir en Lycaonie d'abord, puis chez les Arabes (printemps 905), quelques-uns de ses amis, pour se faire pardonner, livrèrent au basileus les documents de la révolte : l'on y trouva une lettre autographe de Nicolas, preuve flagrante de sa trahison. *Vita Euthymii*, XI, 10-16. Cette révélation, jointe à la persuasion que le patriarche n'était pas sans avoir été prévenu de l'attentat de Saint-Mokios, excita un profond ressentiment chez l'empereur, qui résolut de se venger. *Ibid.*, XII, 1-4. Nicolas comprit qu'il n'avait qu'un moyen de salut : c'était de désarmer, à force de complaisance, la colère du souverain. Et dès lors il changea résolument de tactique et se montra prêt à tout accorder. *Ibid.*, XI, 16.

Zoé Carbonopsina allait être mère, et Léon caressait avec joie l'espoir de sa prochaine paternité. « On vit alors le hautain patriarche venir chaque jour au palais. Il dînait avec le basileus et sa maîtresse, il affirmait à Léon que l'enfant attendu serait un garçon, et il prescrivait à cet effet à sept prêtres de dire pendant sept jours, à Sainte-Sophie, des prières solennelles; puis, gravement, de ses mains sacerdotales, il bénissait le ventre de la favorite, et déclarait que le prince qui allait naître ferait la grandeur et la gloire de l'Église. » Diehl, *op. cit.*, p. 200-201, résumant les données de la *Vita Euthymii*, XI, 18; XII, 28-29. Ce fut Constantin Porphyrogénète qui naquit, à la mi-mai ou au début de septembre 905. C. de Boor, *op. cit.*, p. 117-118 et 127. Il fallait maintenant faire légitimer ce fils tant désiré. « Nicolas s'y prêtait volontiers; mais les autres évêques résistaient », déclarant que « la naissance d'un enfant ne pouvait rendre licite une union prohibée », *P. G.*, t. CXI, col. 196 D, et ils refusaient en conséquence de célébrer le baptême, surtout avec les honneurs impériaux dont Léon voulait l'entourer. Finalement, on s'avisa d'un expédient. Comme, après tout, ainsi que le patriarche l'expliquait plus tard, « c'était un sentiment humain d'aimer son enfant », Nicolas, *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 196, le clergé promit de baptiser le fils, si Léon promettait de se séparer de la mère. *Ibid.*, col. 197. A ce prix, le 6 janvier 906, le baptême fut célébré dans Sainte-Sophie par les propres mains du patriarche : Alexandre, frère du basileus, et Euthymios furent les parrains du jeune Constantin Porphyrogénète. *Vita Euthym.*, XI, 16-17; Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1112; Nicol. Myst., *loc. cit.*, Syméon Mag., t. CIX, col. 769 D. Trois jours ne s'étaient pas écoulés, que Léon VI, oublieux de promesses faites uniquement pour le besoin de la cause, introduisait Zoé Carbonopsina au palais avec tous les honneurs impériaux et la couronnait Augusta. Nicol. Myst., Sym. Mag., *loc. cit.* Nicolas prétend qu'il ne se trouva aucun prêtre pour bénir le mariage; le continuateur de Théophane et Syméon Magister affirment, au contraire, que le prêtre Thomas se prêta à cette cérémonie et fut ensuite pour ce motif déposé de sa charge. En tout cas, l'émoi fut considérable dans tous les milieux ecclésiastiques et autres à Constantinople. Le patriarche dut interdire à l'empereur l'accès du sanctuaire. Il semble bien que ce soit Léon qui ait eu alors, en vue d'arriver à faire légitimer son union, l'ingénieuse idée d'en appeler à l'Église universelle, de consulter sur l'affaire de la tétragamie le pape de Rome, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Nicolas, qui dans sa lettre au pape, *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 200 D, s'attribue à lui-même cette proposition, paraît bien plutôt avoir été obligé de la subir avec toutes ses conséquences.

En attendant, Léon garda Zoé au palais, refusant de s'en séparer même pour un jour, *ibid.*, col. 201 A; et la seule concession qu'il consentit au patriarche, ce fut de se soumettre provisoirement à son interdit. Cette soumission même n'était pas sans embarrasser sérieusement Nicolas. La *Vita Euthymii*, c. XI et XII, nous montre le prélat tantôt cherchant dans les écrits patristiques des textes favorables aux quatrièmes noces, tantôt offrant à Léon (notamment le 1er mai 906, fête de la Dédicace, et le 6 août, fête de la Transfiguration, C. Boor, p. 38 et 127) de franchir le seuil du sanctuaire sans attendre les décisions de Rome et des patriarches orientaux, déclarant hautement que lui-même l'y recevrait. L'empereur évita de se prêter aux suggestions de Nicolas. « Tant que je ne verrai point ici les évêques de Rome, déclara-t-il, je n'userai point d'une autorisation que vous m'offrez en dehors d'eux. » *Vita Euthym.*, XI, 22. Piqué au vif du peu de cas ainsi fait de son autorité, Nicolas alla jusqu'à dire qu'il était en mesure, à lui seul, sans l'intervention des autres patriarches, d'accorder au basileus la dispense sollicitée. « Ce que saint Athanase a fait pour les troisièmes noces sans imposer de pénitence, comment aurais-je peur de le faire pour les quatrièmes avec une pénitence? » énonçait-il hardiment. « Je serais vain et funeste, si j'apportais encore quelque retard à cette affaire, pour attendre une réunion ou l'arrivée des Romains, alors que je puis moi-même recevoir l'empereur à l'intérieur de l'église. » *Vita Euthym.*, XI, 23-24. « Voilà comment s'exprimait celui qui allait bientôt se montrer irréductible sur cette question de la tétragamie, se poser en défenseur héroïque des saints

canons, et, dans une lettre arrogante, faire la leçon à l'Église romaine en l'adjurant de condamner les quatrièmes noces. Comment le prélat courtisan se changea-t-il tout à coup en canoniste rigoriste? La *Vie d'Euthyme* nous livre le secret de la métamorphose. » M. Jugie, *op. cit.*, p. 470.

3. *Troubles ecclésiastiques à Constantinople.* — Chose remarquable, qui prouve l'impartialité de ce biographe, l'écrivain de la *Vita Euthymii* ajoute cette réflexion : « Et il en serait ainsi advenu, si un mauvais démon n'avait enflammé et exaspéré la situation ecclésiastique au point que le récit va montrer. » *Ibid.*, 24. Et l'auteur nous raconte alors ceci. Nicolas apprit, par une indiscrétion, que Léon n'oubliait pas le passé et qu'il se proposait de lui enlever son siège pour crime de lèse-majesté dès que serait réglée l'affaire du mariage. XII, 1-5. De bonnes nouvelles en effet arrivaient d'Occident : le pape ne condamnait point les quatrièmes noces, et des légats de Serge III allaient se mettre en route, porteurs de la dispense. « Ceci provoqua un brusque changement dans l'attitude du patriarche. Sûr de l'approbation de l'Église universelle, Léon n'avait plus aucune raison de compter avec le chef de l'Église byzantine... Nicolas comprit qu'il n'avait plus qu'une ressource, se jeter à fond dans l'opposition. Il savait l'hostilité ancienne que le clergé d'Orient nourrissait contre Rome, il se croyait sûr d'être suivi, s'il se posait en défenseur de l'indépendance byzantine en face de l'intervention pontificale. S'il réussissait, grâce à cette tactique, à mettre en échec le pape et l'empereur, quel triomphe pour ses ambitions! S'il succombait dans la lutte, du moins la chute serait belle, et l'auréole du martyre entourerait le champion inflexible des canons ecclésiastiques transgressés. Nicolas, qui d'ailleurs était fort réellement blessé dans son orgueil de voir Rome se mêler des affaires de son patriarcat, reprit donc l'attitude la plus intransigeante et la plus hautaine. » Diehl, *op. cit.*, p. 203-204, utilisant surtout le travail de C. de Boor qui a finement démêlé, *Vita Euthymii*, p. 191 sq., les motifs qui firent varier Nicolas le Mystique dans cette affaire de la tétragamie.

Fort désormais de l'assurance des décisions romaines, le basileus se présenta à Sainte-Sophie, le 25 décembre 906, accompagné du sénat et de la cour, pensant que le prélat ne lui refuserait pas l'accès plusieurs fois offert les mois précédents. Mais Nicolas lui interdit l'entrée du sanctuaire, lui laissant seulement espérer — sans doute par manière de parler — son consentement pour la prochaine fête de l'Épiphanie. *Vita Euthymii*, XII, 6-10. Léon, dont la décision était prise, jugea inopportun d'insister, et le biographe d'Euthyme nous décrit avec onction son attitude humiliée de pénitent dans le *métatorion* attenant à la grande église. Le 6 janvier 907, l'empereur se présenta de nouveau. « Sans l'unanimité des métropolites, lui déclara le patriarche, et notamment sans le consentement du « protothrone », Aréthas (de Césarée), je suis dans l'impossibilité de vous admettre; si vous prétendez entrer de votre propre gré, c'est aussitôt moi et les miens qui sortirons. » Cette fois, l'indignation du basileus était à son comble. « A ce qu'il semble, seigneur patriarche, vous vous moquez de ma royauté pour parler et agir de la sorte! Est-ce dans l'attente de voir le rebelle Doukas revenir de Syrie et en comptant sur lui, que vous nous méprisez ainsi? » Nicolas, atterré par cette apostrophe inattendue, demeurait immobile au seuil de la porte royale, n'osant ni avancer ni reculer. L'empereur, au contraire, gardait tout son sang-froid. Une fois de plus, il accepta de prendre l'attitude de pénitent au métatorion, « accomplissant royalement un geste royal », pour employer les termes de la *Vita Euthymii*. Et comme les gens de son cortège témoins de cette nouvelle humiliation, excitaient le prince à passer outre et à franchir le seuil du sanctuaire, de la main il leur imposa silence, se contenta d'appeler un instant les métropolites pour s'entretenir avec eux; puis, après le chant de l'Évangile, il rentra au palais. *Vita Euthym.*, XII, 11-17. Le soir, il devait y avoir dîner officiel. Le patriarche déclina d'abord l'invitation, mais dut céder à la pression de l'empereur. Vers la fin du dîner, en présence des évêques et des dignitaires, Léon se mit à apostropher violemment le prélat. « Il lui rappela ses promesses, ses flatteries, ses complaisances passées, et nettement il le traita de menteur et de parjure. *Vita Euthym.*, XII, 18-30. Puis, emmenant avec lui les métropolites dans les appartements privés, il leur rappela avec des larmes les malheurs de ses successifs mariages, et s'étant fait porter son fils, il le prit dans ses bras et il leur demanda à tous de le bénir et de prier pour lui. *Ibid.*, 31-32. Cette scène attendrissante émut beaucoup d'évêques, qui ne suivaient que par crainte la politique intransigeante de Nicolas. » Diehl, *op. cit.*, p. 205-206, résumant très exactement le relation fort circonstanciée de la *Vita Euthymii*.

Il fallait plus que jamais une solution au conflit. Les légats du pape étaient arrivés, porteurs de la dispense pontificale : « en Occident, où les quatrièmes noces n'étaient point défendues, la demande impériale avait semblé toute naturelle. » Le patriarche refusa d'entrer en rapports publics avec eux, comptant sans doute exciter par là le mécontentement populaire contre ces étrangers « qui semblaient, disait-il, n'être venus de Rome, parmi nous que pour nous déclarer la guerre. » *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 204 B. La lutte, Nicolas la menait de son côté, et la *Vita Euthymii*, XII, 33-36, nous raconte en quels termes, après la scène du dîner de l'Épiphanie, il demanda aux évêques de demeurer fidèles « jusqu'à la mort » à la résistance contre les volontés du basileus. La patience de celui-ci était à bout. Le 1er février, en la fête de saint Tryphon, le patriarche fut invité comme d'habitude au palais avec les principaux évêques. Nicolas n'hésita pas à s'y rendre, dit la *Vita Euthymii*, XIII, 1, « ne soupçonnant rien et espérant plutôt une réconciliation. » Voici que, vers la fin du repas, l'empereur recommença son réquisitoire contre le prélat. Il lui rappela, à la face de tous, ses offres personnelles de le recevoir à l'église pour la fête de la Dédicace et pour celle de la Transfiguration; puis les humiliations du 25 décembre et du 6 janvier. « C'est en vain, conclut-il, que vous hasardez des prétextes : me pensez-vous ignorant de votre fourberie? Quel intrigant vous êtes, je le sais depuis le jour où j'étais votre condisciple. » XIII, 7. A la question finale de Léon : « Dites-moi donc comment il se fait que, m'ayant proposé auparavant l'entrée du sanctuaire, maintenant vous temporisiez et vous dérobiez? » le patriarche répondit : « C'est pour me ranger à l'avis des évêques. » — « Fort bien, reprit l'empereur; mais alors, quand vous veniez me dénoncer les dires de chacun de vos confrères, le faisiez-vous avec leur consentement ou de votre propre initiative? Et lorsque vous tramiez des complots contre notre empire, excitant et encourageant l'apostat Doukas, sur l'appui de quels confrères fondiez-vous ce sacrilège? » XIII, 9. Puis, devant le silence du prélat atterré, le basileus déclara aux gens de la cour qu'il s'en remettait de ses affaires au synode et aux envoyés des autres patriarcats, annonçant qu'il entendait être reçu le lendemain, fête de l'*Hypapanté*, à l'église des Blakhernes. *Vita Euthymii*, XIII, 10-14. Après quoi, on se saisit aussitôt du patriarche qui fut expédié sous bonne garde à son monastère asiatique de Galacrènes. XIII, 15. Le lendemain, après sa réception aux Blakhernes, l'empereur provoqua contre Nicolas une acca-

blante mise en scène, en demandant à neuf des anciens familiers d'Andronic Doukas d'attester publiquement la trahison du prélat. La colère de Léon était telle, que les métropolites présents crurent devoir solliciter sa clémence en lui représentant que le bannissement d'un patriarche était une peine suffisante. *Vita Euthym.*, XIII, 19-21.

De telles révélations décidèrent bien vite le synode à accorder la dispense matrimoniale. Cinq jours ne s'étaient pas écoulés, précise la *Vita Euthymii*, XIII, 22, que le basileus invita Nicolas à se démettre de sa charge. Celui-ci refusa une première fois. *Ibid.*, 23. Mais l'empereur lui envoya une seconde sommation, par Samonas et les métropolites. Et le prélat donna sa démission par écrit, après avoir lu une lettre de Léon le menaçant d'un procès de haute trahison. *Ibid.*, XIV, 1-7; cf. Sp. P. Lambros, *Die Abdankungsurkunde des Patriarchen Nikolaos Mystikos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 551-554. Peu de temps après, de son propre mouvement, Nicolas, qui ne se sentait pas la conscience tranquille, fit connaître de nouveau par écrit à l'empereur qu'il abandonnait son siège à qui pourrait rétablir la paix de l'Église. *Vita Euthym.*, XIV, 8.

Le choix du successeur fut vite fait. D'un commun accord, les métropolites réclamèrent le moine Euthyme. Celui-ci s'était tenu à l'écart depuis la mort de Baïané-Eudocie, la troisième épouse de l'empereur (Pâques, 900). Après l'attentat de Saint-Mokios (902 ou 903), le basileus s'était réconcilié avec son père spirituel. Euthyme avait même dû alors quitter son couvent d'Agathos et venir passer trois jours au palais. *Vita Euthymii*, XI, 7. On a vu, par ailleurs, qu'il avait consenti à être parrain du jeune Constantin Porphyrogénète; mais à cause de ses infirmités, il s'était fait remplacer par Samonas. Lorsque les évêques vinrent au monastère de Psamathia, Euthyme répondit d'abord par un non catégorique. Les prélats insistèrent : lui seul, déclarèrent-ils, était capable de ramener la paix et la concorde dans l'Église. Ils le mirent au courant des actes successifs de démission écrite présentés par Nicolas. Euthyme persista néanmoins dans son refus. XIV, 11-18. Il fallut que l'empereur vînt lui-même à Psamathia. « Euthyme ne se rendit qu'après avoir acquis la certitude que Nicolas avait réellement démissionné et avoir pris connaissance des lettres du pape et des patriarches orientaux autorisant Léon à contracter un quatrième mariage. » De son côté, Léon menaçait de se livrer aux pires excès, y compris l'hérésie, si l'élu s'obstinait à repousser la demande de tous. XV, 1-14. Cédant à ces instances (des légats romains et des représentants des patriarches) et à ces menaces, Euthyme accepta donc le lourd fardeau qu'on lui imposait. Aussitôt l'éclat de ses vertus brilla aux yeux de tous. Sa bonté, sa douceur, sa patience furent au-dessus de tout éloge. Elles désarmèrent des oppositions qui semblaient irréductibles. Un des plus intrépides adversaires des quatrièmes noces, Aréthas de Césarée, fit sa soumission au nouveau patriarche, subjugué par l'ascendant de sa vertu, et lui voua un attachement inaltérable. « Un certain Nicétas, dit le Philosophe, originaire de Paphlagonie, qui avait écrit des pamphlets injurieux contre le basileus et contre Euthyme, dut à l'héroïque intervention de celui-ci d'échapper à un châtiment exemplaire. XVI. Dans la question de la tétragamie, Euthyme, en conformité avec la décision du pape et des autres patriarches, adopta le parti le plus sage et le plus équitable, celui que conseillaient le milieu et les circonstances. Il ratifia le quatrième mariage de Léon; mais il fut entendu que c'était là une dispense qui ne supprimait en rien la discipline en vigueur dans l'Église d'Orient. Pour bien montrer qu'il en était ainsi, il se refusa absolument à inscrire dans les diptyques et à proclamer à l'église, selon l'usage, le nom de l'impératrice Zoé. Celle-ci eut beau recourir à la menace, déclarer au patriarche qu'il était sa créature, Euthyme lui répondit fièrement qu'il ne tenait sa charge que de Dieu, et rappela à la parvenue l'humilité de son origine. C'est en vain aussi que Zoé demanda une absolution pour le prêtre Thomas, qui avait béni son union avec Léon et avait été pour ce motif excommunié par le patriarche Nicolas. XVII. » Jugie, *op. cit.*, p. 472-473, résumant les chapitres XIV-XVII de la *Vita Euthymii*. Euthyme consentit cependant à couronner solennellement à Sainte-Sophie, le jour de la Pentecôte, 9 juin 911, le jeune Constantin Porphyrogénète, qui n'avait pas six ans. Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1116 CD; Syméon Magister, t. CIX, col. 773 B, etc. Cet événement pouvait faire croire à Léon VI qu'il était arrivé à ses fins. En réalité, la solution donnée à l'affaire de la tétragamie venait d'ouvrir un schisme dans l'Église byzantine. Clergé et fidèles se divisèrent en partisans d'Euthyme et partisans de Nicolas. Léon dut exiler des évêques et opérer des incarcérations qui contribuèrent encore davantage à envelopper dans une commune réprobation l'empereur, l'Augusta Zoé et le patriarche Euthyme. *Vita Euthym.*, XV, 17. Celui-ci, malgré sa conduite irréprochable et sa douceur, ne parvint pas à se concilier tous les nicolaïtes. Au risque d'augmenter les divisions et au mépris d'une démission plusieurs fois réitérée, l'exilé de Galacrènes n'attendait qu'une occasion propice pour reprendre le siège patriarcal.

4. *Les affaires ecclésiastiques après la mort de Léon. La rupture avec Rome.* — La santé de Léon VI allait s'affaiblissant. Au commencement du carême de l'an 912, il ne put pas ou ne put que très difficilement prononcer à la Magnaure l'homélie accoutumée. Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1117 C; Georg. Mon., t. CX, col. 1124 A. Il mourut le 11 mai de la même année, après avoir recommandé à son frère Alexandre son jeune fils Constantin. Sans doute, Constantin fut proclamé empereur. Mais Alexandre était son associé et tuteur, et les premiers actes de celui-ci furent de chasser Zoé du palais, d'exiler Euthyme au couvent d'Agathos et de rappeler Nicolas au patriarcat. Ces mesures étaient inspirées à Alexandre par ses vieilles rancunes contre la branche aînée de la dynastie, branche qui était, à ses yeux, entachée de bâtardise à tous les degrés. Son « frère » Léon ne s'était procuré, par tous les moyens licites et illicites une descendance mâle que pour le déshériter lui, Alexandre, même après sa mort! et le patriarche Euthyme avait ratifié ce quatrième mariage et reconnu la légitimité du bâtard Constantin. De là la haine d'Alexandre contre Euthyme, contre Zoé et contre l'enfant que Léon VI mourant lui avait recommandé et que lui, au contraire, par vengeance, voulait faire eunuque. Voir Rambaud, *op. cit.*, p. 8, avec références aux documents.

Quant à Nicolas, son retour d'exil avait attisé sa passion de représailles. « Le vénérable Euthymios, fut le premier frappé. Cité à comparaître devant une assemblée tenue au palais de la Magnaure, non seulement il fut déposé et anathématisé, mais Nicolas s'oublia jusqu'à l'injurier bassement, et les serviteurs du patriarche, se jetant sur l'infortuné, déchirèrent ses vêtements sacerdotaux, le renversèrent sur le sol, lui arrachèrent la barbe, lui brisèrent les dents et finalement le battirent si fort à coups de pied et à coups de poing, qu'il resta évanoui sur la place et n'échappa qu'à grand'peine à la mort. » Diehl, *op. cit.*, p. 209, résumant la *Vita Euthymii*, XVIII, 5-18; XIX, 1-4. Après cet exploit, Nicolas alla triomphalement célébrer les saints mystères à Sainte-Sophie, emmenant avec lui la populace, non sans avoir auparavant chassé les prêtres d'Euthyme, renversé leur sacrifice,

répandu le saint-chrême et lavé l'autel à grande eau. A tous les clercs censurés par son prédécesseur, il accorda sans examen une pleine absolution. Le prêtre Thomas, qu'il avait lui-même excommunié pour avoir béni le quatrième mariage de Léon, obtint sa grâce, simplement parce qu'il déblatéra contre Euthyme. *Vita Euthymii*, XIX, 9-12. Le dimanche suivant, Nicolas réunit les évêques de son parti et lança l'excommunication non seulement contre Euthyme, mais contre tous ceux qui avaient accepté sa communion, avaient été ordonnés par lui ou avaient concélébré avec lui. XIX, 15. Le pape tombait ainsi sous l'anathème de Nicolas, Son nom fut effacé des diptyques. Pour l'y remettre, Nicolas voulut exiger de lui la condamnation formelle des quatrièmes noces. « Dans un long mémoire adressé au pape Anastase, il exposa à son point de vue toute l'affaire de la tétragamie, traitant avec une outrageante sévérité la conduite du basileus, blâmant avec une insultante pitié la faiblesse de Serge III trompé par ses légats, faisant la leçon aux latins, réclamant surtout impérieusement la réparation des scandales commis. Il ne voulait voir dans le quatrième mariage du basileus qu'un acte de débauche, πορνεία, qu'une union immonde, digne d'une brute et honteuse pour la nature humaine; et s'il consentait à ce qu'on pardonnât aux morts, il exigeait en revanche une condamnation rigoureuse contre les coupables encore vivants, c'est-à-dire contre Zoé et contre son fils. L'empereur Alexandre agissait à Rome dans le même sens. » Diehl, *op. cit.*, p. 209, résumant la lettre de Nicolas au pape, *P. G.*, t. CXI, col. 196-220. Nicolas ne craignait pas de dire, entre autres choses, aux Romains : « Rien d'étonnant si, étant hommes, vous vous êtes laissé induire en erreur par des tromperies... » col. 217 C. L'infaillible, c'était lui assurément! Or, lui-même, qui protestait avec tant de zèle contre la dispense accordée par Rome pour les quatrièmes noces, qui prétendait que cette affaire, « avait souillé l'Église romaine bien plutôt que l'Église byzantine », col. 220 B, lui-même n'hésitait pas à bénir l'union adultère d'Alexandre avec une concubine et à enfermer dans un monastère l'épouse légitime ainsi que sa mère. *Vita Euthym.*, XX, 6. Voir Jugie, *op. cit.*, p. 470.

Alexandre mourut le 7 juin 913, après avoir désigné le patriarche Nicolas comme chef du conseil de régence. Nous n'avons pas à raconter la série de vengeances et d'intrigues que l'audacieux prélat continua d'exercer. Mentionnons seulement qu'il fit chasser du palais l'Augusta Zoé et la consacra à la vie religieuse sous le nom d'Anna. *Vita Euthym.*, XXI, 6. Zoé fut bien obligée de s'accommoder de Nicolas, mais elle posa ses conditions. Le patriarche s'engagea à s'occuper uniquement des affaires de son Église, et non de celles de l'État, à proclamer à l'église le nom de Zoé comme Augusta, chose qu'Euthyme lui-même n'avait jamais acceptée. Il faut du reste reconnaître que, instruit par les événements, Nicolas s'assagissait, écrivait aux papes Landon et Jean X, *Epist.*, LIII, LVI, *P. G.*, t. CXI, col. 248 sq., 256 sq., son désir d'union, ne pouvait s'empêcher d'admirer la grandeur d'âme d'Euthyme et lui faisait même de fréquentes visites. *Vita Euthym.*, XXII. Le 28 juillet 917, neuf jours avant la mort d'Euthyme, à celle de ces entrevues qui devait être la dernière, il se passa entre les deux prélats une scène bien inattendue. « Euthyme demanda humblement pardon à Nicolas. Tout confus, celui-ci se prosterna à terre en disant : « C'est à toi plutôt de me pardonner tout le mal que je t'ai fait avec tant de noirceur. » Et pendant plusieurs heures, dit le biographe d'Euthyme (XXII, 15-19), c'était merveille de voir les deux patriarches se demander mutuellement pardon. » Jugie, *op. cit.*, p. 477.

5. *Le synode d'union. La réconciliation avec Rome.* — Néanmoins, Nicolas prétendait bien toujours terminer selon sa volonté la querelle issue du quatrième mariage de Léon VI. La politique d'ailleurs eut aussi sa part dans la préparation de l'acte d'union qui devait mettre fin au schisme entre euthymiens et nicolaïtes : le principe de la légitimité dynastique demeurait, en effet, toujours gravement en cause dans cette division. Constantin Porphyrogénète s'entendit donc avec Romain Lécapène, son beau-père et son associé à l'empire, pour faire publier par le synode un *tomus unionis*, où l'honneur du Porphyrogénète n'était sauvé que par une sorte de condamnation de la mémoire de son père. Ce fut donc aux dépens de Léon VI que se fit la réconciliation. « Sans doute, à titre exceptionnel, l'Église [byzantine], admettant le fait, consentait à excuser, à légitimer même le quatrième mariage du souverain; mais elle se montrait d'autant plus inflexible à maintenir les principes canoniques et elle condamnait en termes sévères les unions de cette sorte. » Diehl, *op. cit.*, p. 213. Après un assez long préambule, la question du mariage impérial est à peine mentionnée sous les termes vagues de mariage « qui a troublé l'Église et qui n'est pas lui-même exempt de reproche». Puis les prélats continuent : « D'un commun accord, nous défendons à l'avenir que, à partir de cette année 6428, indiction huitième, personne soit assez hardi pour contracter un quatrième mariage, qui est chose absolument interdite. Quiconque osera le contracter sera exclu de toute cérémonie ecclésiastique, et même de l'entrée à l'église, tant qu'il persistera dans son concubinage, τῷ συνοικεσίῳ. C'est ainsi qu'en ont avant nous déjà jugé les saints Pères; et nous, explicitant leur pensée, nous proclamons celui qui s'en rend coupable exclu de la société chrétienne. Ceci pour les quatrièmes noces... Quant aux troisièmes noces, nous décidons qu'on ne les fasse pas témérairement et sans plus. Car elles ont été tolérées par les Pères, mais seulement comme une souillure, la chose n'ayant pas lieu de leur temps sans pudeur comme aujourd'hui et n'étant pas aussi largement répandue; il en était alors de ces troisièmes mariages comme de ces ordures que l'on dépose souvent dans un coin de la maison pour les soustraire aux regards. Mais maintenant que l'impudeur s'est donné des coudées franches, maintenant qu'on s'imagine qu'il n'y a dans ces mariages ni indécence, ni infamie, il faut nettoyer cette turpitude comme on balaie les ordures lorsque, au lieu d'être jetées dans un coin, elles sont répandues dans toute la maison. C'est pourquoi, nous accommodant à l'humaine faiblesse, mais tenant compte de la décence requise par la vie chrétienne, nous décidons ce qui suit concernant les troisièmes noces. Si quelqu'un, à l'âge de quarante ans,... s'engage dans un troisième mariage, qu'il soit rigoureusement exclu de la communion pendant cinq années... Et même, après avoir ainsi purgé sa peine, la communion lui sera permise seulement à Pâques, en raison de la purification que lui aura procurée dans la mesure du possible l'abstinence du carême. Et cela, nous le disons pour le cas où ces quadragénaires n'auraient pas d'enfants des deux premiers mariages : car s'il y a des enfants, les troisièmes noces leur sont interdites... En outre, si un homme de trente ans, et ayant des enfants de précédents mariages, s'unit à une troisième femme, il sera irrémissiblement privé de la communion des saints mystères pendant quatre années...; et même cet intervalle écoulé, il ne pourra être admis aux sacrements que trois fois l'an : à Pâques, à la Dormition de Notre-Dame et à Noël, en raison du jeûne qui précède ces fêtes... Que s'il n'a point d'enfants survivants.., alors un tel mariage sera pardonnable, et on le soumettra seulement à la pénitence qui a été observée jusqu'ici en pareil cas. Quant aux secondes noces, ou même aux premières, nous ne voulons pas non plus

les laisser sans garantie : elles ne doivent avoir aucune mauvaise cause, comme de rapt ou de débauche précédente;... autrement, les contractants ne seront reçus à la communion qu'après avoir accompli la pénitence de la fornication, qui est de sept ans (exception faite seulement pour l'article de la mort). Le prêtre qui oserait, au mépris de la loi édictée, admettre quelqu'un à la communion, s'exposerait à la dégradation; et quiconque aurait été ainsi illégalement admis à la sainte communion, retomberait parmi les exclus de la communion, jusqu'à l'accomplissement des sept années. » Mansi, *Concil.*, t. XVIII *a*, col. 336-341.

Il semble bien, en dépit de la rigueur de certaines formules, que le *tomus unionis* n'ait pas été entièrement du goût de quelques adversaires intransigeants des troisièmes et des quatrièmes noces. On peut voir une preuve de cet état d'esprit dans les anathèmes qui suivent l'acte synodique, dans Mansi, et qui ont dû être ajoutés dans la suite pour la lecture annuelle qui était faite de ce document le 20 juillet. Après avoir associé dans les acclamations les noms des empereurs Basile, Constantin, *Léon et Alexandre*, Constantin (Porphyrogénète) et Romain, Nicéphore (Phocas) et Jean Tzimiscès, les noms des patriarches, Ignace, Photius, Étienne, Antoine, *Nicolas et Euthyme*, Tryphon, Théophylacte, Polyeucte et Antoine, on ajoute : «... Anathème aux calomniateurs qui accusent la sainte Église d'avoir admis la tétragamie pour le fait de la dispense accordée de par la miséricorde de Dieu, ainsi que pour le fait de la réunion de nos frères que les scandales antérieurs avaient séparés... » *Ibid.*, col. 341-344.

Le *tomus unionis* fut lu du haut de l'ambon par le patriarche. « Et tous les ans, à partir de cette année, le cérémonial de la Cour prescrivit la célébration de l'anniversaire de cette union, *De cerimoniis*, l. I, c. XXXVI, *P. G.*, t. CXII, col. 429-431; et tous les ans Constantin VII entendit la lecture publique du *tomus unionis*, où l'on ne ratifiait, dans l'espèce, le mariage de son père que pour le flétrir en principe, où sa propre légitimité n'était reconnue que par une dérogation patente à cette loi de bâtardise. » Rambaud, *op. cit.*, p. 9.

Malgré l'extrême rigueur des formules, lesquelles d'ailleurs expriment bien l'esprit des anciens canons et de la discipline orientale différente, sur ce point, de celle de l'Occident, le *tomus unionis* permet de donner de cette longue querelle de la tétragamie de Léon VI une appréciation entièrement favorable à la conduite des papes. Le patriarche Nicolas lui-même, dans sa lettre à Jean X en 920, fournit les éléments de cette appréciation : « Vous savez, dit-il, les afflictions que nous avons souffertes depuis environ quinze années. Mais au moment où nous l'espérions le moins, Jésus-Christ a calmé la tempête, et nous voici tous heureusement réunis. C'est pourquoi nous vous écrivons pour renouer le commerce interrompu par la difficulté des temps, afin qu'envoyant des légats de part et d'autre, nous convenions tous que le quatrième mariage, qui a causé tant de scandale, n'a pas été permis à cause de la chose, mais en raison de la personne, les circonstances conseillant envers le prince une douceur et une bonté plus indulgente, de peur que sa colère n'attirât de plus grands maux. Ainsi on recommencera, à Constantinople, à lire votre nom avec le nôtre dans les diptyques sacrés, selon l'antique usage, et nous jouirons d'une paix parfaite. » *Epist.*, LIII, *P. G.*, t. CXI, col. 248-252. Malgré les explications, en somme assez embarrassées, que donne Nicolas dans ses lettres au pape, et malgré la dureté du *tomus unionis*, on peut conclure avec Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV, p. 751 : « Le patriarche Nicolas avait inutilement essayé d'arracher l'assentiment du pape Jean X à cette interdiction formelle des quatrièmes noces. Le pape maintint fermement la pratique plus tolérante de l'Église occidentale, et toute l'éloquence byzantine ne put venir à bout de sa décision. »

Écrivant au pape Jean X, Nicolas s'exprimait en ces termes : « [Ce que je demande], ce n'est pas une condamnation de ce qui a été fait, ni l'adresse d'une parole de blâme, mais seulement qu'il soit convenu que cela a été fait par indulgence pour la personne de l'empereur. C'est ce qu'ont d'ailleurs reconnu dans leurs propres lettres ceux qui vivaient alors, je veux dire Sergius (qui, je le souhaite, se trouve dans les rangs des bienheureux pontifes) et ceux qui étaient avec lui. » *P. G.*, t. CXI, col. 249 C. Le cardinal Mai note avec raison, *ibid.*, col. 249-250, que cette phrase est une rétractation de la lettre XXXII à Anastase III.

Sur la demande des empereurs et du patriarche, le pape envoya à Constantinople deux légats, les évêques Théophylacte et Carus. Nicolas, parlant de leur mission au tsar bulgare Syméon, se garde d'entrer dans aucune précision touchant les instructions dont ils étaient certainement porteurs concernant la question générale de la tétragamie, et se borne à mentionner le rétablissement de l'union ecclésiastique : « Dès que le très saint pape de Rome, auquel nous regardons comme un crime de désobéir, eut appris nos calamités, il a envoyé des légats, Théophylacte le premier de ses évêques et un autre évêque nommé Carus, deux hommes qui surpassent les autres en vertu... Ils ont apaisé les scandales excités par les quatrièmes noces, ils ont rendu la paix au clergé; nous avons célébré ensemble, avec une concorde inspirée de Dieu, les saints mystères; bref, l'Église romaine et celle de Constantinople sont tellement unies que rien ne nous empêche plus de participer à leur sanctification et à leur communion. » *Epist.*, XXVIII, *P. G.*, t. CXI, col. 177-180.

Cependant, malgré cette cessation « officielle » du schisme, la division persista entre des groupes plus ou moins nombreux de moines et de clercs : quatre-vingt-dix ans plus tard, sous Basile le Bulgaroctone et Constantin IX (976-1025), il fallut refaire l'union (d'après un scholion qu'on peut lire dans Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 232, ou dans les autres recueils canoniques cités par lui, *ibid.*, p. 227, note) et Cédrénos nous apprend que le patriarche Sisinnios (996-998) « réunit ceux qui étaient divisés à cause de la tétragamie, ὅστις καὶ τοὺς διακρινομένους ἥνωσε διὰ τὴν τετραγαμίαν. » *P. G.*, t. CXXII, col. 181B.

A plusieurs reprises, le Saint-Siège a nettement déclaré, contre les Orientaux, la licéité des quatrièmes noces. Ainsi, Innocent IV, dans sa lettre *Sub catholicæ* au cardinal Othon de Tusculum, 6 mars 1254, § 3, n. 20 : *Quia vero secundum Apostolum, mulier mortuo viro ab ipsius est lege soluta, secundas, et tertias, ac ulteriores etiam nuptias Græci non reprehendant aliquatenus nec condemnent.* Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 581D. De même, Eugène IV, dans la constitution *Cantate Domino* pour les jacobites, du 4 février 1442, n. 26 : *Declaramus non solum secundas, sed tertias, et quartas, atque ulteriores, si aliquod impedimentum canonicum non obstat, licite contrahi posse. Commendatiores tamen dicimus, si ulterius a conjugio abstinentes in castitate permanserint, quia sicut virginitatem viduitati ita nuptiis castam viduitatem laude ac merito præferendam esse censemus.* Mansi, t. XXXI *b*, col. 1471D : Cavallera, *Thesaurus*, n. 1355. Voir une étude canonique sur la trigamie et la tétragamie dans l'ouvrage de J. Zhisman, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche*, Vienne, 1864, p. 435-449. Pour terminer cette question, ajoutons, avec Allatius, *De Ecclesiæ Occidentalis atque*

Orientalis perpetua consensione, Cologne, 1648, l. II, c. VII, col. 604-605, que le schisme auquel mit fin le *tomus unionis* était moins entre Byzance et Rome, qu'entre les deux partis byzantins d'Euthyme et de Nicolas, et que, dans toute cette affaire, l'autorité suprême et la primauté du pape est nettement mise en relief par les actes du Saint-Siège et par le recours des Byzantins aux-mêmes : les lettres de Nicolas le reconnaissent en termes très explicites. Voir art. CONSTANTINOPLE au t. III de ce Dictionnaire, col. 1356-1357.

2° *La politique ecclésiastique de Léon VI en dehors de l'affaire de la tétragamie : la deuxième déposition de Photius* (886). — Un des premiers actes de Léon VI, dès son avènement, avait été la déposition de Photius (la seconde), 7 décembre 886, et son remplacement par le prince impérial Étienne, le plus jeune fils de Basile le Macédonien. Le patriarche Étienne fut sacré aux environs de Noël 886 par Théophane métropolite de Césarée. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 686. Le nouvel empereur avait à se venger de Photius qui pendant les sept dernières années du règne de Basile (879-886) avait été le véritable maître de l'Église et de l'État. Dès la mort de Basile Ier, Léon VI réunit un tribunal pour juger Photius et Théodore Santabarénos, son complice, promu au siège d'Euchaïtes dans le Pont. Ils étaient accusés d'avoir voulu susciter un compétiteur à Léon dans la personne d'un parent de Photius. Celui-ci fut de nouveau destitué et exilé dans un couvent. Théodore, frappé de verges et aveuglé, fut envoyé en Asie, puis à Athènes; il mourut sous le règne de Constantin et de Zoé à Constantinople, où longtemps après son avènement Léon VI l'avait rappelé. Leo Gramm., 1097. Si le procès fait à Photius et à Théodore ne parvint pas à démontrer juridiquement leur projet de détruire la maison macédonienne, l'opinion publique n'en resta pas moins convaincue : Stylianos, évêque de Néocésarée écrivait au pape Étienne, peu après l'avènement de Léon, que le but de Photius et de Santabarénos avait été d'éloigner l'héritier afin de pouvoir prendre en mains l'empire et, soit par eux-mêmes, soit par un autre, toute l'administration. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 433. Notons cependant que pour un grand nombre de Byzantins cette déposition de Photius sous l'instigation de Stylien Zaoutzès parut une flagrante injustice. *Vita Euthym.*, II, 20-22, C. de Boor, p. 5.

Il se trouva que la vengeance de Léon à l'égard de Photius coïncidait avec le désir du pape Étienne VI de voir destituer le prélat tant de fois condamné. Ce fut Léon qui reçut la lettre adressée sur ce sujet par le pape à l'empereur Basile, où Photius était traité de « prévaricateur », tandis qu'on disait avoir appris avec joie la destination d'un des princes impériaux au sacerdoce. Mansi, t. XVI, col. 423-426; cf. t. XVIII, col. 13. Léon VI convoqua alors, autour de Stylianos Mapa, métropolite de Néocésarée, les évêques, moines et clercs que Photius avait persécutés et leur dit : « Comme vous voyez, je n'oblige plus personne à communiquer avec Photius, puisque je l'ai chassé; au contraire, je vous prie de vous réunir au patriarche mon frère, afin qu'il n'y ait qu'un troupeau. Mais comme il a été ordonné diacre par Photius, si vous ne voulez pas faire cette réunion sans l'autorité des Romains par qui Photius a été déposé, écrivons à l'évêque de Rome pour lui demander dispense et absolution en faveur de ceux que Photius a ordonnés. » L'empereur écrivit donc à Étienne VI, et Stylianos de même au nom des évêques, moines et clercs. La lettre de Stylianos est un aperçu complet de l'histoire de Photius, depuis la condamnation de Grégoire Asbestas. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 425-435. Elle a en réalité pour but de demander au pape le pardon officiel du peuple de Byzance. « Nous avons vraisemblablement là un écho du procès intenté à Photius au lendemain de la mort de Basile. » Vogt, *Basile Ier*, p. 236, en note. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ces négociations entre Byzance et Rome, qui durèrent trois années et qui sont, au terme du néfaste épisode de Photius, une solennelle affirmation de la primauté romaine reconnue et exercée en Orient. Voir art. PHOTIUS.

Le patriarche Étienne mourut en 893. L'Église grecque l'a inscrit au nombre des saints et célèbre sa fête le 17 mai. C'est à lui que sont adressées toutes les *Novelles* de Léon VI touchant les matières ecclésiastiques. Antoine Caléas ou Cauléas occupa le trône patriarcal de 893 à 901; Nicolas le Mystique, qui lui succéda en 901, fut exilé en 907, comme on l'a vu dans l'histoire de la tétragamie, pour faire place à Euthyme, 907-912.

II. ŒUVRE JURIDIQUE ET LITTÉRAIRE DE LÉON VI. — Léon VI fut un empereur fort instruit. Disciple de Photius, il avait appris de son maître tout le savoir d'un homme cultivé de son temps : rhétorique, philosophie, théologie, droit, histoire, magie, etc. Il écrit des poésies, compose et prononce des homélies, rédige un traité de tactique. Constantin Manassès, vers. 5330, l'appelle « homme très ami de la sagesse plein de toute connaissance et exercé dans toutes les sciences. » Nicéphore Grégoras, dans le panégyrique de sa première épouse, sainte Théophano, n. 21, Kurtz, p. 40, l. 10-30, loue le mouvement littéraire de ce règne, et on peut voir dans les notes de Kurtz, p. 62-63, les références analogues à Constantin Porphyrogénète, au *De Cerimoniis*, à Skylitzès et à Cédrénos, spécialement au sujet de l'autorité hymnographique de Léon.

Nous nous attacherons surtout à une étude de l'œuvre juridique de Léon VI à cause de ses rapports avec la vie ecclésiastique, puis nous nous bornerons à quelques indications sur son œuvre homilétique et sur son œuvre hagiographique.

1° *Œuvre juridique.* — Basile Ier avait entrepris une codification nouvelle des lois de l'empire. Léon VI acheva ce recueil et le publia : ce sont les 70 livres des *Basiliques* ou Constitutions impériales. On lui doit aussi un recueil de 113 *novelles*, Νεαραὶ διατάξεις, entre autres celles qui ont pour objet les corporations de Constantinople ou *Livre du préfet*, Λέοντος τοῦ σοφοῦ τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον. *Le livre du préfet ou l'Édit de l'empereur Léon le Sage sur les corporations de Constantinople*, texte grec du *Genevensis 23*, publié pour la première fois par Jules Nicole, avec une traduction latine, des notices exégétiques et critiques, Genève, 1893, traduction française, Genève, 1894.

Les Novelles. — Les *Novelles* constituent le recueil juridique le plus personnel de Léon VI. Le *Codex Marcianus 179* de Venise en contient 113. Elles furent imprimées en 1558 à Paris par Henri Scrimger, avec les corrections de Henri Estienne, et ont été reproduites par Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 65-226, qui y a joint quelques *novellæ Leonis extravagantes*, et par *P. G.*, t. CVII, col. 419-660. Considérées isolément, ces 113 novelles sont les unes antérieures aux *Basiliques* qui les ont utilisées, les autres postérieures. Mais le recueil comme tel, groupant les *Novelles* dans l'ordre où nous les avons, fut fait après la publication des *Basiliques*. C'est alors aussi que fut rédigée la préface, pour indiquer la portée de la législation impériale. H. Monnier, *Les Novelles de Léon le Sage*, Bordeaux et Paris, 1923, p. 2-3, a cherché à préciser la date des *Novelles*. « Si l'on admet, avec Ch. G. E. Heimbach, que les *Basiliques* ont été publiées en 888 ou 889, on placera entre 888 (ou 889) et 894 (ou tout au plus 899) la date de publication du *liber Novellarum*. Léon, en effet, se maria pour la

troisième fois au printemps de 899 : il n'eût certes pas alors permis d'insérer dans le recueil de ses *Novelles* la *novelle* XC qui compare aux pires brutes ceux qui se sont mariés trois fois. Bien plus, j'ai peine à croire que, marié pour la seconde fois à la fin de 894, il eût ensuite permis d'insérer les *novelles* XXII et CVI, qui exaltent les premières noces, et la *novelle* XC qui voit dans le second mariage une insulte au premier. Peut-être même est-il possible de préciser davantage. Les *novelles* LXVIII-LXXIV, LXXVI-CIV, CXI, sont adressées à Stylien; les *novelles* II-XVII, LXXV sont adressées à Étienne, le plus jeune fils de Basile, patriarche de Constantinople. Le destinataire des *novelles* CV-CX, CXII, CXIII n'est pas indiqué. Admettons, avec Beck, que ces *huit novelles* ont été adressées, comme toutes les autres à Étienne ou à Stylien, ce qui est très plausible. On peut alors raisonner ainsi : Les *novelles* adressées à Stylien n'ont pu l'être après le printemps de 896, époque de la mort de Stylien, ni même après le printemps de 894, si l'on pense, et rien n'est plus vraisemblable, que les *novelles* sans inscription destinées à Stylien lui ont été adressées avant son élévation à la dignité de *Basileopator*. Les *novelles* sans inscription adressées à Étienne sont antérieures au 17 mai 893, date de la mort de ce patriarche. On est donc porté à conclure que le recueil des 113 *novelles* a été publié dans le courant de 894, avant le mariage de Léon avec Zoé, la fille de Stylien. Notons, pour terminer sur cette question, que si l'on admet la date de 894 pour la publication du recueil des 113 *novelles*, on sera porté à dater de 892 ou 893 la promulgation du *Livre du Préfet.* »

Il semble bien qu'un groupement par ordre de matières ait présidé au classement. Les *novelles* II-XVII concernent les choses ecclésiastiques; les *novelles* XVIII-XXV le mariage; XXXVI-XLIV les successions; LVIII-LXVIII le droit pénal. Toutefois l'ordre des matières n'est pas toujours suivi avec rigueur : ainsi, le sujet du mariage est repris dans les *novelles* CIX-CXII. Bornons-nous à une brève analyse de la législation concernant les choses ecclésiastiques et de la législation du mariage, pour terminer, en manière de conclusion, par quelques indications générales sur l'ensemble doctrinal que suppose toute l'œuvre juridique de Léon VI.

a) *La législation concernant les choses ecclésiastiques.* — L'empereur prend soin des *res ecclesiasticæ* (*nov.* IX). Il s'adresse au patriarche, parce que celui-ci est un reflet de la lumière divine et qui illumine le firmament de l'Église (*nov.* V). Au sujet de la liberté religieuse, signalons la *novelle* LV concernant les juifs de l'empire. Léon rappelle que les juifs avaient été autrefois favorisés par Dieu, mais que, pour avoir résisté au Christ, ils sont maintenant dans le malheur. Les anciens empereurs les avaient laissés vivre *more judaico*. Basile les fit baptiser, mais ne pensa pas à abroger les lois anciennes. Léon abroge toute la précédente législation et ne permet plus aux juifs que la foi et la vie chrétiennes. Quiconque serait convaincu d'un retour au judaïsme se verrait appliquer les lois sur les apostats (*nov.* LV), c'est-à-dire la peine de mort, car tel est le châtiment de l'apostasie (*nov.* LXV, *in fine*). « Sur le sens et la portée de la *novelle* LV on ne s'entend pas. Les uns soutiennent que Léon a seulement voulu forcer à vivre en chrétiens les juifs qui avaient reçu le baptême (Zepernik, Baronius, cf. Kaufmann, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. VI, p. 100-105); les autres (Beck, Graetz, Th. Reinach), que Léon a supprimé complètement les lois qui donnaient aux juifs le droit de garder leur religion. J'incline vers cette dernière opinion. Léon, il est vrai, dans les considérants et à la fin de la *novelle*, parle des juifs baptisés sous Basile qui retournaient au judaïsme; mais dans la première partie du dispositif, il a en vue tous les juifs sans distinction puisqu'il abroge toutes les lois qui leur permettaient de vivre comme tels et les soumet tous à la vie chrétienne. La *novelle* LV n'est pas dans l'*Ecloga novellarum Leonis*. Il est probable qu'elle cessa vite d'être appliquée. » H. Monnier, *op. cit.*, p. 58.

Des enfants nés d'un mariage légitime ne sont pas pour le père un obstacle à l'épiscopat (*nov.* II). Le mariage, pour les clercs, doit avoir été contracté avant l'ordination sacerdotale, et la coutume en vigueur est abrogée qui laissait aux prêtres, après leur sacerdoce un espace de deux ans pour se décider ou non au mariage (*nov.* III); il est intéressant de noter au passage que les considérants de cette *novelle* vont directement à souhaiter le célibat ecclésiastique comme plus convenable à la dignité et aux fonctions cléricales et à n'accepter le mariage que comme une tolérance.

Tous les prêtres, même ceux qui ne sont pas attachés à une grande église (nous dirions aujourd'hui à une église paroissiale), peuvent célébrer le saint sacrifice et accomplir les autres fonctions sacrées dans les sanctuaires, les oratoires ou même les maisons privées « où les appellerait le maître de la maison », notamment dans les oratoires funéraires où la non-célébration aux jours anniversaires serait « un grave dommage pour les vivants comme pour les défunts » (*nov.* IV) : considération assez curieuse à noter comme attestation d'une piété byzantine assez rapprochée de notre piété catholique moderne. De même (*nov.* XV) le baptême peut être administré dans les oratoires privés et non pas seulement dans les églises ouvertes au public.

Un moine peut tester des biens qu'il a acquis (*nov.* V). On peut se faire moine dès l'âge de dix ans (*nov.* VI); mais en ce cas il faudra, pour pouvoir tester, attendre l'âge légal. Admis à la cléricature, on ne peut plus rentrer dans l'état laïque (*nov.* VII). Un moine fugitif doit être contraint de retourner dans son monastère (*nov.* VIII). Les moines et les clercs peuvent être tuteurs ou curateurs (*nov.* LXVIII), mais à condition d'être exempts des soucis de l'administration de leurs pupilles. La *nov.* LXXV fixe à 20 ans, au lieu de 25, l'âge minimum du sous-diaconat.

Le dimanche, il faut s'abstenir de toute œuvre servile (*nov.* LIV). La *novelle* LXXXVIII détermine comme fêtes de saints docteurs à solenniser : celles des saints Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, un autre qui est peut-être Grégoire le Thaumaturge ou Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Cyrille et Épiphane.

La *novelle* LXXXVI ordonne à tous les clercs (évêques prêtres, clercs inférieurs) de s'abstenir des *negotia sæcularia* : « de même que les objets du culte ne peuvent s'employer à de vulgaires occupations. » En conséquence, Léon interdit aux clercs l'*advocatio*, la *sponsio*, la μίσθωσις et autres actes analogues. Si les clercs désobéissent, ils seront la première fois écartés pour un temps des fonctions sacrées et, en cas de récidive, écartés pour toujours comme profanes et indignes. Monnier, *op. cit.*, p. 52 et 137. Il va sans dire que le législateur impérial fait souvent appel aux anciens canons. Quand il punit le faux témoignage des prêtres (*nov.* LXXVI), ils se souvient des « décrets sacrés des hérauts de Dieu, des divins apôtres; » et de même, dans les sanctions prises contre les clercs qui perdent follement leur temps à jouer aux dés : « le première fois ils sont relégués temporairement dans un monastère; la seconde fois, ils sont chassés de l'auguste état ecclésiastique. » (*nov.* LXXXVII).

C'est encore par respect pour les anciennes lois ecclésiastiques, que Léon prohibe la conversion du

sang des animaux en aliments et le commerce de tels aliments (*nov.* LVIII) : le vendeur et l'acheteur de tels aliments « sont soumis à la confiscation de leurs biens, fouettés rigoureusement, honteusement rasés et exilés à perpétuité; les éparques de la ville sont, pour défaut de surveillance, frappés d'une amende de dix livres d'or. »

La *novelle* LXXIII défend aux clercs et aux laïques d'habiter avec des femmes dans les *cœnacula* des églises. Les *novelles* LXXIV et CIX interdisent de bénir les fiancés avant qu'ils aient l'âge du mariage; et la *novelle* LXXXIX ordonne, sous peine de nullité, que les mariages soient bénis. Nous ne mentionnons ici le mariage que pour les rapports avec la loi ecclésiastique formulés par Léon : on rappellera ci-dessous les grandes lignes de sa législation matrimoniale en tant que telle. Notons encore ici que c'est pour faire prévaloir les canons ecclésiastiques que Léon (*nov.* XC) ordonne l'application des peines canoniques aux troisièmes noces; il avoue même ne pas comprendre pourquoi la loi civile ne s'accorde pas sur ce point avec la loi religieuse et laisse impunis ceux qui ne se contentent pas des secondes noces. On sait que de tout cela bientôt Léon ne devait guère se souvenir. La *novelle* XCI supprime le concubinat « pour éviter une offense à la foi comme à la nature. »

Malgré ce fréquent appel aux canons, qui fut toujours de mode à Byzance, Léon n'abdique pas, pour autant, la conception — bien byzantine aussi — de l'excellence de la loi impériale et, dans le début de la *novelle* VII, il déclare sans ambages qu'il donne la préférence à la loi civile sur la loi ecclésiastique, quand celle-là lui paraît plus utile que celle-ci au bien public. Il faut reconnaître, du reste, que des considérations d'un véritable esprit chrétien animent souvent les formules du code. La *novelle* XVII fournit un exemple caractéristique de la manière dont Léon VI raisonne en matière religieuse. Il s'agit des accouchées et des nouveau-nés. Hors du danger de mort, ni le baptême ni la participation aux saints mystères ne leur sont permis. L'accouchée devra attendre quarante jours ses relevailles ou son baptême si elle n'a pas encore été baptisée. Le même délai est imposé pour le baptême du nouveau-né. Toutefois, si l'on veut donner le baptême à partir du huitième jour, Léon ne s'y oppose pas, « car Notre-Seigneur, circoncis le huitième jour, a mis fin à la circoncision et l'a remplacée par l'initiation au baptême qui donne la vie. » Mais s'il y a danger de mort, il faut mettre tout empressement à administrer le sacrement régénérateur, même avant l'expiration du délai indiqué. Et le législateur insiste en des termes exprimant une mentalité chrétienne fort louable. «... Comme le Seigneur notre Sauveur s'est fait homme semblable à nous, participant de notre chair et de notre sang, pour que soient illuminés par la splendeur de sa gloire ceux qui marchent dans les ténèbres, ceux-là, autant qu'ils sont, vont, à mon estime, à l'opposé de sa providence salutaire, qui pensent que la récente accouchée est indigne du baptême, même si la mort est là, prête à saisir la femme, sans attendre le délai de quarante jours qu'ils réclament. De la sorte, ils font que l'accouchée, à cause de son impureté corporelle, sort maintenant de ce monde sans être purifiée, n'ayant pas été initiée et n'ayant pas participé au bain sacré de la régénération. Et ils n'ont pas devant les yeux la grandeur du dommage et du péril que crée l'impiété de leur piété. Une telle absurdité se démontre par son excès même et sans qu'il soit besoin de paroles. Ce Dieu, qui donne le salut par la foi et la régénération dans l'eau et l'esprit, pourra-t-il trouver juste et non affligeant qu'une telle femme s'en aille sans foi et sans régénération et qu'au lieu de trouver place parmi les sauvés, elle soit pour une telle cause rejetée parmi les damnés ? » (D'après la traduction de H. Monnier, *op. cit.*, p. 192).

Même expression du sens chrétien dans la condamnation de la magie et de l'incantation, péchés mignons de la société byzantine, cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 320-321, et dont il semble bien que Léon VI lui-même n'ait pas été entièrement exempt. Sa législation, du moins, est formelle; « elle est même, visiblement, chargée de sanctions trop rigoureuses. L'*incantatio*, μαγγανεία, γοητεία, est punie comme l'apostasie, et cela quel que soit le but poursuivi dans l'opération magique. Il n'y a plus à chercher si on y a recours pour obtenir une guérison ou sauver une récolte. Léon rejette la distinction faite jadis entre le bon et le mauvais usage de l'*incantatio*. En soi, la magie est un mal. Se donner aux incantations, c'est se livrer aux démons sinistres; même le bien apparent recherché est un mal réel pour l'âme. » *Nov.* LXV. Monnier, *op. cit.*, p. 54 et 200.

On a écrit, peut-être non sans une pointe d'exagération : « Si Léon VI vivait aujourd'hui il prendrait rang dans l'armée du christianisme social. » Monnier, *op. cit.*, p. 59. Du moins peut-on trouver chez lui les principes essentiels d'une économie politique imprégnée de christianisme. « En effet, comme les économistes de cette école : 1. il est chrétien convaincu, il croit à des lois naturelles établies par la Providence pour gouverner les sociétés. *Livre du préfet*, préface. Tout irait bien, nous dit-il, si l'amour du lucre (*nov.* LVIII), la perversité des hommes (*nov.* XXIII et LXXXIII), la bassesse des âmes (*nov.* LI) ne venaient pas déranger la belle ordonnance divine, en troubler les effets; 2. il admet l'intervention de l'État dans la réglementation du travail; 3. il a le souci de la tradition et le culte du passé (*nov.* XXIV). » *Ibid.*, avec développements auxquels nous renvoyons.

Sociologue chrétien : ce serait beaucoup dire; mais il faut reconnaître que Léon VI aime à se donner des airs de moraliste. Voici, par exemple, comment il expose la nécessité des sanctions sévères : « Certes, si les hommes voulaient cheminer le droit sentier de l'équité, rien ne serait plus heureux et plus salutaire pour eux. Il ne serait pas nécessaire que le législateur montrât la sévérité des lois... Mais la plupart des hommes ne veulent pas entrer dans la voie commode de l'équité, et l'écartent comme laborieuse, âpre et ruineuse. Les hommes s'éloignent des chemins de l'équité pour se porter avidement sur la voie jonchée d'épines denses de l'iniquité. Voyageurs téméraires, ils sont précipités dans les abîmes de la perdition. » *Nov.* LXI, cf. aussi *nov* LI.

L'histoire de sa vie et de son règne a montré que le moraliste fut lui-même, en maintes occasions, du nombre des voyageurs téméraires. A ce titre, il y a intérêt spécial à donner une brève analyse de sa législation matrimoniale.

b) *La législation du mariage.* — Avec l'Église, le législateur des *Novelles* est hostile à toute autre union que le mariage légitime. En dehors du mariage, toutes les relations sexuelles sont répréhensibles (*nov.* LXXXIX), d'où suppression du demi-mariage qu'on appelait le concubinat. Léon enferme les célibataires dans le dilemme suivant : « Ou le désir de la vie matrimoniale vous point, et alors mariez-vous, ou le mariage vous effraie, et alors ne vous mariez pas. Mais si vous restez célibataires, gardez sérieusement le célibat. » (*Nov.* LXXXIX). La *novelle* XCI est encore plus explicite : « Nous ne permettrons pas que la faute du législateur déshonore notre république,... insulte à la nature et à la religion... » Et Léon ajoute cette constatation naïve, qui, sous sa plume, ne laisse pas d'avoir une saveur assez piquante : « Ce n'est pourtant pas bien

difficile de trouver une compagne dans la vie. » Fidèle encore à la doctrine sacrée, le basileus proclame la supériorité de l'état de virginité sur l'état de mariage (*nov.* XXVII). Sur la bénédiction des fiançailles, voir Monnier, *op. cit.*, p. 73-77; sur les empêchements de mariage, p. 78-80. Jusqu'au règne de Léon VI, la bénédiction du prêtre n'avait *jure civili* aucun caractère obligatoire. La *novelle* LXXXIX la prescrit formellement : « ... Nous ordonnons que les mariages soient confirmés par le témoignage d'une eulogie sacrée, faute de quoi, il n'y aura ni mariage ni droits qui en dérivent... » Sur le divorce, voir Monnier, *op. cit.*, p. 83-85. Sur l'ensemble de la législation matrimoniale de Léon VI, voir G. Ferrari, *Diritto matrimoniale secondo le Novelle di Leone il Filosofo*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVIII, 1909, p. 159-175.

c) Législation sur les mariages successifs. — Ce point mérite une mention spéciale à raison des péripéties de la vie de Léon VI, et surtout de la longue affaire de la tétragamie. « Le droit romain n'avait jamais interdit les seconds et subséquents mariages. Tout au contraire, les lois caducaires, au début du haut empire, avaient voulu que les hommes se remariassent sans délai, après la dissolution de leur première union. Quant aux femmes, on leur donnait, en cas de divorce, un délai de dix-huit mois, et, en cas de veuvage, un délai de deux ans. Les lois caducaires une fois disparues, les noces subséquentes ne sont plus obligatoires, mais elles restent toujours permises *jure civili*. » Monnier, *op. cit.*, p. 86. L'Église byzantine, au contraire, tolérait plutôt qu'elle n'acceptait les secondes noces. Les troisièmes, elle les réprouvait et les punissait. La législation impériale sanctionna cette réprobation écclésiastique. L'impératrice Irène (797-802) avait déjà interdit comme illicites et bestiales les troisièmes et quatrièmes noces. Basile Ier avait soumis le troisième mariage aux peines canoniques et déclaré que le quatrième serait tenu pour nul, les conjoints punis et contraints de se séparer, les enfants tenus pour illégitimes. *Prochiron*, IV, 25. Au moment où il rédigeait et promulguait les *Novelles*, Léon VI partageait ces conceptions sévères du droit byzantin. « On lit dans la *novelle* CVI que la femme qui ne se remarie pas garde l'honneur du premier lit, et, dans la *novelle* XXII, que c'est aux premières noces que vont l'honneur et le respect. Une seconde union souille le lit conjugal. Les animaux eux-mêmes, ou du moins un grand nombre, donnent l'exemple de la fidélité à une première union et, une fois leur femelle morte, gardent un veuvage perpétuel : en quoi les animaux se montrent supérieurs aux hommes pourtant doués de raison (*nov.* XC). Mais il faut bien reconnaître que la nature sans pudeur nous pousse vers le second mariage. Et, puis, comme la loi canonique n'est pas observée, que la loi civile ne la fait pas respecter, d'une seconde union la nature nous précipite vers une troisième. On va ainsi de déchéance en déchéance. » Monnier, *op. cit.*, p. 87-88. En conséquence, Léon renouvelait les prescriptions de Basile Ier et ordonnait l'application des peines canoniques aux conjoints de troisièmes noces. A côté de cette rigueur d'appréciation et de législation sur les secondes, les troisièmes et les quatrièmes noces, il faut noter les réflexions psychologiques de Léon sur le bonheur d'avoir des enfants et l'infortune de ne pas en avoir. « Quoi de plus doux, quoi de plus chaud au cœur de l'homme que la joie qui vient de l'enfant!... » *Nov.* XXVI. « La paternité est un bienfait de la nature. C'est la nature qui a mis en nous, comme un aiguillon, le désir d'être père : d'avoir des enfants, les élever, cela est pour l'homme une distraction telle qu'elle va jusqu'à l'empêcher de servir entièrement Dieu. » *Nov.* LXVIII. Monnier, p. 93.

2° *Œuvre homilétique.* — La *Patrologia Græca* de Migne, t. CVII, ne reproduit que dix-neuf homélies ou panégyriques de Léon le Sage, d'après le texte des anciens éditeurs du XVIIe siècle. Et pourtant on sait que le basileus législateur s'est acquis dans la littérature byzantine une brillante réputation d'orateur sacré; et du reste ses homélies et ses panégyriques nous ont été conservés en beaucoup plus grande quantité dans de nombreux mss. On croyait donc depuis longtemps inédites la plus grande partie des homélies de Léon le Sage, et c'est encore ce qu'enseignent A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. der byzantin. Litteratur*, 2e édit., p. 168. et les bollandistes dans les deux catalogues des mss hagiographiques grecs de la Bibliothèque nationale de Paris et de la Vaticane, p. 98-100, et p. 12-14. En fait, le moine Akakios avait fait paraître à Athènes, en 1868, un recueil d'homélies de Léon : Λέοντος τοῦ σοφοῦ πανυγηρικοὶ (*sic*) λόγοι, in-8°, XVI-352 p. Sur cette publication voir l'art. de L. Petit dans *Échos d'Orient*, 1900, t. III, p. 245-249.

Les dix-neuf homélies contenues dans *P. G.*, t. CVII, sont consacrées aux sujets suivants : Nativité de la sainte Vierge, Présentation, Annonciation, Noël (3 homélies, les deux dernières seulement en traduction latine), les Rameaux, Vendredi saint (ensevelissement du Christ), Exaltation de la croix, Pâques, Ascension, Pentecôte, Lundi de la Pentecôte (sur le Saint-Esprit), Dormition de la sainte Vierge, Dimanche de tous les saints (*In omnes sanctos*), Décollation de saint Jean-Baptiste, saint Nicolas de Myre, saint Jean Chrysostome; enfin homélie parénétique à tous les fidèles (en latin seulement), « lettre d'un style épiscopal, adressée à tous ses sujets pour les exhorter à vivre chrétiennement », selon la fine remarque de Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, l. LXXII, n. 55. L'édition d'Akakios comprend en outre des homélies : pour le 29 juin (sur saint Paul), p. 63-77; pour le 6 août, Transfiguration (deux homélies), p. 78-88, 88-91 (à noter que le *Parisinus 1201*, fol. 61vo-87 contient ces deux homélies plus une troisième sur le même sujet); pour le 26 octobre deux dicours sur le martyr saint Démétrios, p. 124-135 et 135-137 « le panégyrique est aussi impersonnel que possible », déclare le P. L. Petit, *loc. cit.*, p. 246, en réponse au doute de É. Kurtz, *op. cit.*, p. 54, si ces discours ne renfermeraient pas d'allusion à l'exil de Léon à Thessalonique indiqué par la vie de sainte Théophano, n. 15, l. 21 (deux menus fragments dans *P. G.*, t. CVII, col. 667-668, reproduits d'une citation faite par Allatius, *Contra Hottingerum*, p. 170); pour le 26 octobre, pour la dédicace de l'église Saint-Démétrios au Grand Palais (voir Petit, *loc. cit.*, p. 247); pour le 24 ou le 25 décembre 886, un discours prononcé par Léon à Sainte-Sophie le jour où son frère Étienne fut sacré patriarche, p. 160-163, avec une allusion au mystère de Noël, mais qui peut s'appliquer aussi bien à la vigile qu'au jour même de la solennité; pour le 26 décembre, sur le protomartyr Étienne, p. 175-186; pour le 6 janvier, sur le baptême du Christ, p. 186-189 pour le 1er février, sur le martyr saint Tryphon, p. 209-219 (deux menus fragments dans *P. G.*, col. 667-668, encore d'après Allatius); pour le premier jour du carême, deux discours, p. 231-235, et 236-243; pour la consécration d'une église au monastère de Kauléa, p. 243-248; pour l'inauguration de l'église de l'apôtre saint Thomas, près du port actuel de Koum-Kapou, p. 248-253; pour la fête du même apôtre, et dans son église, un discours qui fut lu par un secrétaire, la présence de l'empereur ayant été empêchée par certaines affaires, p. 253-258, pour le 20 juillet, fête de saint Élie, « discours prononcé lorsque le prince fut délivré de la prison à laquelle son père l'avait condamné », p. 259-262; enfin p. 274-280, pour

une date incertaine, discours d'inauguration du sanctuaire bâti par Stylianos Zaoutzès; on sait que ce personnage mourut au printemps de 896, C. de Boor, *op. cit*, p. 126; ce discours est, au point de vue littéraire, un des plus intéressants du recueil; l'orateur y donne une description assez détaillée de l'architecture et de l'ornementation picturale qui permettrait peut-être d'identifier cette église dont il omet malheureusement de nous dire le vocable.

Le volume du moine Akakios publie parmi les discours de Léon le Sage, p. 190-209, le poème iambique en l'honneur de saint Clément d'Ancyre (début et court fragment dans *P. G.*, t. CVII, col. 665-668), lequel se trouve en effet mêlé aux homélies dans les manuscrits. Si l'on ajoute aux trente-quatre discours renfermés dans le recueil d'Akakios les deux homélies sur l'Annonciation, *P. G.* col. 21-27, et sur les Rameaux *ibid.*, col. 61-74, plus le panégyrique de saint Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 227-292, que n'a pas publiés Akakios, on obtient un total de trente-sept discours actuellement édités, sur les trente-neuf qui nous sont connus par les manuscrits. D. Serruys, *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, 1903, p. 167-170, a signalé et sommairement décrit un très beau manuscrit du couvent de Vatopédi (n° *360*), du XIe siècle, « qui devra servir de base à une édition critique des homélies de Léon. » Le manuscrit d'Iviron utilisé par Akakios avait un bon nombre de passages où le texte était mutilé ou illisible; Akakios s'était borné à les signaler par des points de suspension. Le codex *Vatopedinus 360* permettra de combler ces lacunes. « Dans son état actuel, le manuscrit présente 35 discours numérotés de γ à λξ, soit les 34 discours publiés par Akakios, dans l'ordre même de l'édition, plus un autre texte intercalé parmi les précédents. » Serruys, *loc. cit.*, p. 168. La numérotation quaternionaire de seconde main constate la chute d'un quaternion qui devait comprendre les deux premiers discours. Sous le numéro ΙΔ (= 14) le *codex Vatopedinus* présente un texte intitulé : Λέοντος ἐν Χριστῷ βασιλεῖ αἰωνίῳ βασιλέως λόγος ἐπιτάφιος εἰς τοὺς ὧν ἐξ ὁσφύος πρὸς ζωὴν ἐληλύθαμεν = Discours funèbre de Léon, basileus dans le Christ roi éternel, sur ceux du sein desquels nous sommes venu au monde. Ce morceau est l'oraison funèbre de Basile le Macédonien. « Si l'on se rappelle que les relations entre Basile et son fils avaient été longtemps tendues et par moments tragiques, on ne s'étonnera pas que l'auteur de l'épitaphios ait renoncé à faire une synthèse historique et se soit borné aux développements oratoires. Son œuvre n'ajoutera aucune donnée importante à celles que nous a conservées la vie de Basile par Constantin Porphyrogénète. Mais au point de vue littéraire, il peut être intéressant de savoir ce qu'était devenu l'épitaphios à une époque où l'éloquence religieuse pénétrait tous les genres. » D. Serruys, *loc. cit.*, annonçait en 1903 son dessein de publier ce texte. Voir sur le *codex Vatopedinus* une note dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. I, 1896, p. 30.

H. Monnier, *Les novelles*, p. 213, formule sur les homélies de Léon VI ce jugement d'ensemble : « Les *orationes* que Léon a presque toutes prononcées lui-même *in ecclesia*, ne sont pas sans mérite. L'auteur n'y a pas dépouillé ses défauts ordinaires : il est verbeux, diffus, πολυλόγος, monotone, déclamateur; mais il apparaît bon théologien et possède, comme il convient à tout basileus, une solide connaissance des Écritures. A côté de discussions subtiles et de développements fastidieux, on remarque de belles et émouvantes effusions. » Voir aussi l'appréciation de Scipion Maffei, dans *P. G.*, t. CVII, col. 133-134, qui trouve à bon droit exagérés les termes de Combéfis (*Auctarium novum*) parlant des *disertissimæ orationes a Leone vere sapiente æternæ memoriæ monumento relictæ.* Voir aussi Fleury, *Histoire ecclésiastique*, l. LIV, 47, qui à son tour exagère en sens inverse quand il écrit : « Ces discours ne sont que des déclamations de sophiste qui montrent plus de vanité que de piété. » Plus équitable, H. Monnier conclut, *l. c.* : « On pourrait, je crois, composer une anthologie édifiante et même éloquente avec des extraits des sermons sur la vierge Marie, la Nativité et la Résurrection du Christ, sur l'Esprit-Saint, la Pentecôte, l'Exaltation de la croix. »

Au point de vue théologique, les deux homélies pour la Pentecôte et pour le lundi de la Pentecôte, *P. G.*, t. CVII, col. 120-132 et 133-157, sont les plus importantes. Voir les notes et appréciations de Combéfis, col. 121-122, et de Scipion Maffei, col. 131-134 et *passim*. Sur la procession de l'Esprit Saint la doctrine de l'impérial orateur est nettement celle de Photius. La première des deux homélies l'affirme déjà, col. 129 C, en déclarant que ceux-là seuls honorent véritablement le Saint-Esprit, qui non seulement « n'innovent en rien au sujet de sa nature », mais encore « qui ne rapportent point à un double principe » son origine. Mais c'est surtout le discours du lundi de la Pentecôte qui aborde pour ainsi dire *ex professo* la question théologique de la procession *ex solo Patre*, notamment par la réfutation de l'argument fondé sur la parole du Sauveur, Joan., XVI, 15, *de meo accipiet*, col. 144-152. Sur la fin de cette discussion, l'orateur s'aperçoit lui-même que son sermon dégénère en controverse, car il s'écrie par manière de transition : *At hæc quidem extra viam, ut dici solet, ad novitatem arguendam.*

La mariologie occupe dans les homélies de Léon le Sage une place qui mérite d'être signalée. H. Marracci (1604-1675), qui publia à Rome en 1651 une traduction latine des discours et fragments de Léon VI concernant la sainte Vierge, sous ce titre : *Leonis imperatoris cognomento Philosophi seu Sapientis* Mariale, *quo ejusdem Leonis de Maria Deipara virgine vere aurea ac disertissima monumenta, ex græcis mss codicibus eruta, latine reddita notisque illustrata*, avait déjà, dans sa *Bibliotheca Mariana*, consacré des pages très élogieuses à la piété de l'impérial écrivain envers Marie. Dans sa *Polyanthea Mariana*, la section V *Familia Mariana* a un quatrième livre sur les *Cæsares Mariani;* au chapitre VIII de ce livre, rempli par les *Cæsares Mariani* dont l'initiale est L, Léon VI occupe le paragraphe II qui dans l'édition de Migne, *Summa aurea de laudibus B. V. M.*, Paris 1862, t. X, tient deux colonnes et demie, col. 1463-1465. Marracci motive ce rang d'honneur donné à Léon VI parmi les propagateurs du culte de Marie, par cette déclaration : *Scripsit græce de Conceptione, Nativitate, Præsentatione, Annuntiatione, Partu, Purificatione et Assumptione sanctissimæ Virginis orationes disertissimas, doctissimas pientissimasque, quibus se ejusdem sanctissimæ Virginis amatorem fervidum oratoremque eximium luculentissime declaravit, ibid.*, col. 1463. Son *Mariale Leonis* contient la version latine des homélies répondant aux sujets indiquées par cette énumération, sauf celle sur la Conception que dans sa préface il regrette de n'avoir pu trouver. A ce recueil d'homélies mariales, Marracci ajoute en appendice quatre *fragmenta Mariana* extraits de la lettre à Omar (de laquelle on dira un mot ci-dessous), d'un discours pour le Vendredi saint (*P. G.*, t. CVII, col. 76-88), et d'un discours pour Pâques (*P. G.*, col. 96-113). Pour résumer la doctrine mariale de Léon VI, Marracci énumère toute une litanie de titres donnés à la Vierge par l'impérial prédicateur conformément à un usage spécialement consacré dans l'homilétique byzantine.

« ... Hanc appellabat Cœlum cœlo honoratius, Causam, communis instaurationis, fœderis et sanctimoniæ Arcam

honestissimum Thalamum, divinissimum Thronum, omnis virginitatis Imaginem, peccatorum Refugium et Præsidium, Candelabrum perpetuo lumine collustratum, Tegumentum, Perfugium et Anchoram, quæ totum mundum continet et servat, divinum gloriæ Dei Templum, Sponsam Regis æterni, Tabulas nostræ libertatis, Manifestationem magni mysterii, Œconomiam Dei ad homines attemperationis, Matrem Patris omnium, Correptionem errati Evæ, Hilaritatem ineffabilem, Habitaculum gloriæ, Virginem æternam, Gaudium commune generis nostri, Propitiatorium sacratissimum, Locum implentis omnia, Domum sedentis super Cherubim, Radicem Dei progerminatricem, Lætitiam humani generis, Originem lucri, Gloriationem salutis nostræ, et facilius arbitrabatur cœli sidera oratione complecti quam Virgineæ gloriæ magnitudinem metiri. » *Summa aurea, l. cit.*, col. 1464.

Il est aisé de reconnaître l'analogie de ces appellations avec les invocations de nos *Litaniæ Lauretanæ*. La Vierge transportée aux cieux, dit encore l'impérial panégyriste, est devenue pour les mortels une échelle leur permettant l'ascension du ciel; bien qu'éloignée de la terre lors de son Assomption, elle ne nous a pas retiré sa bienfaisance, mais du haut du ciel elle nous garde sous les ailes de son patronage. Là où Marie est présente, le mal ne peut se trouver; là où brille sa splendeur, la tristesse et l'adversité ne sauraient trouver place; aucun bien qui ne nous soit procuré si Marie le veut; aucune force ennemie qui ne soit repoussée par son secours. Les chœurs angéliques se font une joie de chanter les louanges de Marie, les esprits célestes n'ont rien de plus à cœur que de bénir la Mère de leur Roi et de se prêter à ses ordres, assurés que ce ministère rejaillit à la gloire du Fils. *Ibid.* Voir aussi, dans le *Mariale Leonis imperatoris*, les *Notæ* qui terminent le volume, *passim*, et spécialement l'*Index rerum magis notabilium* où l'on trouvera un grand nombre d'utiles références.

3° *L'œuvre poétique et hymnographique de Léon VI.* — On a vu que le recueil de discours publié par le moine Akakios, ainsi que le *codex Vatopedinus 360*, renferment un assez long poème en l'honneur de saint Clément d'Ancyre, évêque et martyr († 312), fêté le 23 janvier. Les reliques de ce saint étaient conservées dans l'église de Saint-Constantin où fut ensevelie Théophano, première épouse de Léon VI, Kurtz, *op. cit.*, p. 64 : d'où cette contribution poétique au culte du martyr d'Anatolie. Le poème, en vers iambiques trimètres (édition d'Akakios, p. 190-209; on en trouvera le début dans *P. G.*, t. CVII, col. 668 A : Ἀθλητικοὺς ἀγῶνας εὐφημεῖν θέλων, avec un court fragment), est la légende du martyr versifiée, avec une invocation au saint — Le t. CVII de *P. G.*, col. 309-314 (cf. Christ et Paranikas, *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 48-50), reproduit d'après d'anciens éditeurs un poème acrostiche alphabétique de 24 strophes (chacune commençant par une des lettres de l'alphabet) en vers anacréontiques intitulé Ὠδάριον κατανυκτικὸν où, selon la traduction latine qui résume le contenu, *Canticum compunctionis ex meditatione extremi judicii*, l'analogie avec notre séquence *Dies iræ* s'impose de par le choix même du sujet; il faut noter toutefois, comme spéciale au poète byzantin, du moins d'après les manuscrits utilisés par Matranga et que reproduit Migne (cf. Christ-Paranikas, p. 49, n. 54), la filiale invocation à la sainte Vierge qui, par quatre fois au cours de la petite ode, et une dernière fois encore à la strophe finale, vient rassurer l'âme chrétienne contre les frayeurs du dernier jour.

L'hymnographie liturgique grecque attribue à Léon le Sage les compositions suivantes : 1. plusieurs idiomèles : les tropaires Σύ μου σκέπη pour l'Exaltation de la croix, 14 septembre; Δεῦτε πιστοί, au IIIe dimanche de Carême; Κύριε, aux vêpres du vendredi qui précède le dimanche des Rameaux; Δεῦτε λαοί, aux vêpres de la Pentecôte, etc.; onze ἐωθινὰ ἀναστάσιμα sur le mystère de la résurrection du Christ, *P. G.*, t. CVII, col. 300-308; et en général les autres compositions qui dans les recueils liturgiques sont attribués Λέοντι τῷ δεσπότῃ. — Signalons encore, avec A. Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. IV, 1899, p. 352, un Κανὼν δεσποτικός, ποίημα Λέοντος τοῦ δεσπότου, canon à Notre-Seigneur, dont l'*incipit* semble indiquer le caractère pénitentiel que les Grecs appellent si volontiers κατανυκτικόν : Τῆς μετανοίας Ἰησοῦ φιλάνθρωπε, et aussi, dans le même recueil, t. II, 1894, p. 548, une Εὐχὴ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν κατὰ ἀλφάβητον Κυροῦ Λέοντος τοῦ σοφοῦ, incip. Ἀναμάρτητε Κύριε, δέομαι, τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας ἐξάλειψον. Voir C. Émereau, *Hymnographi byzantini*, dans *Échos d'Orient*, 1924, t. XXIII, p. 285, s. v. *Leo Sapiens*. — Sous le titre de Λέοντος τοῦ φιλοσόφου καρκίνοι, Allatius, *Excerpta varia græcorum sophistarum*, Rome, 1641, p. 398, a publié vingt-six de ces vers, assez en honneur chez les versificateurs byzantins, qui ont la particularité de pouvoir être lus de droite à gauche comme de gauche à droite, et qui sont connus sous le nom bizarre de Καρκίνοι, « crabes ou écrevisses »; ces vers sont reproduits dans *P. G.*, t. CVII, col. 665-666, où l'on fait remarquer qu'ils pourraient être aussi bien de Léon le philosophe, contemporain du basileus Léon le Sage. Notons-y les 4e et 5e vers, intéressants à cause de la mention de Photius et de Léon.

4. Σοὶ τῷ φωτὶ σοφὸς ἴτω Φώτιος.
5. Νῷ ἐλατὰ μὴ ὀνητὰ σοφὸς ἄτη νοήματα Λέων.

Voir S. Pétridès, Les καρκίνοι dans la littérature grecque, dans *Échos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 90.

4° *Autres écrits.* — La confusion était facile entre Léon le Sage et Léon le Philosophe, tous deux disciples de Photius, tous deux assez brillants représentants du savoir encyclopédique de leur époque. Voir Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 722. Elle a été faite pour un certain nombre d'épigrammes, *P. G.*, t. CVII, col. 663-666, et surtout pour l'Ἀπολογία Λέοντος τοῦ φιλοσόφου *in qua Christum veneratione prosequitur, gentilium vero doctrinam suggillat*, col. 659-663, qui est de Léon le Philosophe et non de Léon le Sage. Krumbacher, *ibid.* Des confusions ont été également possibles, soit avec ce Léon le Philosophe, soit avec un autre contemporain, Léon Katakylas, Krumbacher, p. 723, soit avec un Léon *Magistros* distinct ou non des précédents; voir G. Montelatici, *Storia della letteratura bizantina* Milan, 1916, p. 124, pour l'attribution de divers écrits poétiques, hymnographiques, philosophiques, magiques, etc. Voir les *Oracula Leonis imperatoris cognomine sapientis, cum figuris et antiqua græca paraphrasi*, reproduits par *P. G.*, t. CVII, col. 1121-1168. Voir aussi, dans un recueil peu connu de *Varia græca sacra* (textes théologiques inédits du IVe au XVe siècle), publié par A. Papadopoulos-Kérameus, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 213-253, (cf. p. 298-302) un véritable traité d'ascétique en trois livres, sous ce titre : Λέοντος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστοῦ βασιλέως Ῥωμαίων Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις, que l'on pourrait traduire : *Leonis in Christo Deo fidelis imperatoris Romanorum gubernatoria animarum conformatio.* Cf. *Byz. Zeitschrift*, t. XX, 1911, p. 260.

Migne a reproduit, d'après les premiers éditeurs Meursius et Lami, la *Tactica Leonis imperatoris sive de re militari liber*, *P. G.*, t. CVII, col. 669-1120. Contrairement à l'opinion commune jusqu'alors, en 1893 et 1894, Zachariæ von Lingenthal soutint, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, p. 607, et t. III, p. 437-440, que la *Tactique* était l'œuvre de Léon l'Isaurien et non celle de Léon le Sage; Krumbacher, *op. cit.*,

p. 258 et 636, incline vers cette opinion de Zachariæ von Lingenthal. Mais plus récemment, dans la même revue, t. XII, 1903, p. 585-592, M. Mitard, *Études sur le règne de Léon VI*, I. *La Tactique de Léon*, concluait que la *Tactique* est, sinon peut-être de Léon VI lui-même, du moins de l'un de ses contemporains qui l'a placée sous le nom du basileus. (En 1758. Joly de Maizeroy en donna une traduction française.) Notons-y seulement ici des usages bien dignes d'une armée chrétienne : le chant du *Trisagion* par les soldats après le repas du soir (*Tactica*, Constit. XI, n. 21, col. 797C); l'institution de chanteurs militaires pour rappeler aux soldats « les récompenses de la foi en Dieu, les bienfaits impériaux, les succès antérieurs, » mais aussi « que c'est la lutte pour Dieu, pour son amour et pour toute la nation, pour leurs femmes, pour leurs enfants, pour leur patrie, que la mémoire est éternelle de ceux qui se conduisent bravement dans les combats pour la liberté de leurs frères, que c'est une guerre entreprise contre les ennemis du Christ, que nous avons, nous, pour ami le Dieu qui tient en son pouvoir le destin de la guerre... » (Constit. XII, n. 72, col. 828); la veille de la bataille, à la nuit, doivent se faire « des prières prolongées, la bénédiction des prêtres doit descendre sur tous les combattants, pour les persuader tous en actes et en paroles qu'ils ont Dieu pour allié, et les faire ainsi marcher au combat avec éclat et avec ardeur, λαμπροὺς καὶ προθύμους : le jour de la bataille, avant tout, il faut que l'armée soit pure. » (Constit. XIV, n. 1, col. 848).

Plus importante, à notre point de vue théologique, est l'*Epistola Leonis Imperatoris Augusti cognomento Philosophi ad Omarum Saracenorum regem de fidei christianæ veritate et mysteriis et de variis Saracenorum hæresibus et blasphemiis*, reproduite en traduction latine dans *P. G.*, t. CVII, col. 315-324, d'après l'édition lyonnaise de 1501. Malgré le doute que pourrait créer la coïncidence historique de relations plus ou moins certaines entre le kalife Omar (710-717) et l'empereur Léon III l'Isaurien (cf. *Byzantinische Zeitschrift*, t. V, p. 277, n. 2), un critique comme A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Literatur*, 2e éd., 1897, p. 168, admet sans discussion l'attribution à Léon VI de la lettre à Omar publiée sous son nom. C'est un bref exposé de circonstance touchant la doctrine de la christologie, de la Trinité, du culte de la Croix, avec une mention finale de certaines erreurs musulmanes, notamment sur le mariage et sur le fatalisme. Voir *P. G.*, t. CVII, col. 324.

Concluons par la question que se pose tout lecteur de la vie et des écrits de Léon VI : Pourquoi a-t-il été appelé *Léon le Sage* ou *le Philosophe ?* Ce nom lui demeure spécial dans l'histoire byzantine. En 1084, Alexis Ier Comnène, au début de la *novelle de Sponsalibus*, cite une ordonnance τοῦ σοφωτάτου βασιλέως κυρίου Λέοντος, et un peu plus loin τὸ διάταγμα τοῦ φιλοσοφωτάτου βασιλέως, *Synopsis minor*, p. 171. En 1092, même mention de Léon ὁ φιλοσοφώτατος. En 1166, Manuel Comnène rappelle de même des règles τοῦ μακαρίτου βασιλέως κυρίου Λέοντος τοῦ σοφοῦ. Sage et philosophe : c'est encore l'appellation que lui donne Balsamon, dans un commentaire sur le canon 53 du concile *in Trullo*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 700 C, 701 A. — « Pourquoi Léon VI fut-il appelé σοφός? Doit-il ce surnom à sa conduite ? Le doit-il à ses écrits ? » demande H. Monnier, *op. cit.*, p. 211. Et nous citons la réponse qu'il fait à la question ainsi posée, car elle résume toute l'œuvre de Léon VI. « Il est malaisé de croire que sa vie publique ou privée ait valu à Léon VI l'admiration ou même l'estime des Byzantins. Il fut un chef de gouvernement indolent et faible. Peu soucieux d'exposer sa personne aux hasards et aux périls de la guerre, il abandonna à ses généraux le soin de défendre l'empire, de guerroyer les Bulgares, les Lombards, les Sarrasins et les pirates de tout acabit qui infestaient la mer Egée. Sa collaboration militaire a tout au plus consisté dans la rédaction d'un traité de tactique. Au reste, Léon n'était pas un méchant homme. Pendant ses vingt-cinq ans de règne, il donna de fréquents exemples de clémence et des preuves d'une bonté d'autant plus méritoire qu'elle était sans beaucoup d'illusions (Cf. *nov.* XL). A l'approche de la mort, il put, en toute vérité, rappeler aux sénateurs assemblés près de son lit qu'il avait gouverné avec douceur. Il aimait la justice, bien que plus d'une fois sa justice fut prompte au point d'oublier toute forme légale et de ressembler à une vengeance. Mais ce n'est ni sa douceur ni sa justice qui lui ont valu d'être appelé le Sage. Ce n'est certes pas non plus d'avoir été marié quatre fois. L'histoire de ses deux derniers mariages est mêlée à de graves scandales que l'Église grecque eut, comme on sait, beaucoup de peine à oublier. Ce n'est pas non plus d'avoir introduit quelques réformes dans les administrations civile, militaire, ecclésiastique, notamment en remaniant la division des thèmes, en établissant, d'accord avec le patriarche Nicolas Mysticus, un nouvel *ordo thronorum* pour les métropoles et les archevêchés (voir les *Notitiæ episcopatuum* reproduites par *P. G.*, t. CVII, col. 329-417). Ce n'est pas non plus d'avoir fait compiler les *Basiliques* et d'avoir écrit de nombreuses novelles. Léon en est bien l'auteur, mais ces novelles ne sont ni fort originales ni très substantielles et la plupart eurent peu de succès. Cujas a même soutenu que, à l'exception de celles qui statuaient sur des objets entièrement nouveaux, elles n'avaient jamais été appliquées. Cujas certainement avait tort. Mais il est vrai qu'un grand nombre de novelles léoniennes vieillirent vite à la traversée des âges et de bonne heure tombèrent en désuétude... Il faut donc chercher ailleurs les causes du renom de sagesse attribué à Léon VI. Les trouverons-nous dans ses œuvres théologiques ?... Selon Krumbacher, *Gesch. der byz. Litter.* p. 168, et d'autres savants, c'est à ses écrits théologiques que Léon doit d'être appelé sage et philosophe. D'après Zepernik, dans son édition de l'ouvrage de A. Beck, *De Novellis Leonis Augusti et Philosophi eorumque usu et auctoritate liber singularis*, Halle, 1769, p. 239, c'est à son érudition ; d'après Fleury, *Histoire eccl.*, l. LIII, 50, à son amour pour les lettres. Toutes ces manières de voir sont soutenables. Je me refuse pourtant à les adopter. J'incline à penser, avec Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, l. LXXII, n. 55, que si Léon VI fut appelé très sage, très philosophe, la cause en est dans ces *oracula*, dans ce don prophétique que de bonne heure la tradition lui attribua. Il fut le basileus σοφώτατος ou φιλοσοφώτατος, non parce qu'il avait été orateur, législateur, argumentateur, versificateur, mais parce que ses sujets qui croyaient à la magie et aux magiciens le crurent quelque peu sorcier. » — L'opinion de Lebeau semble un peu moins nuancée. Après avoir rappelé qu'au dire des chroniqueurs byzantins Léon mourant aurait prédit à son frère Alexandre que celui-ci n'avait plus que treize mois à vivre, le consciencieux écrivain ajoute : « Les Grecs de ce temps-là paraissent fort prévenus en faveur du talent prophétique de Léon ; à les entendre, il avait prédit presque tous les événements de son règne et même ceux des temps postérieurs ; et c'est peut-être principalement pour cette raison qu'ils lui ont donné le nom de Sage et de Philosophe, qu'on peut d'ailleurs lui refuser avec justice. » N'en déplaise à Lebeau et tout en réduisant à leurs justes limites les mérites littéraires de Léon VI, ceux-ci nous semblent mieux expliquer le renom de sagesse ou de philosophie que lui a décerné la postérité. Les éloges d'un Combéfis ou d'un Marracci, malgré l'exagération

des formules, permettent de penser que l'érudition, la rectitude de jugement, la piété attestées par l'œuvre législative et littéraire de Léon VI doivent lui donner quelque droit à l'estime sinon à l'admiration. Scipion Maffei, lui-même, dont l'orthodoxie doctrinale était scandalisée par les deux homélies sur le Saint-Esprit, reconnaissait du moins que, si l'erreur doctrinale au sujet de la troisième personne de la Trinité enlevait à Léon le titre de Sage, ce titre cependant lui avait été mérité par son multiple savoir et par les sciences diverses qu'il avait ardemment cultivées. *P. G.*, t. CVII, col. 131, alinéa final.

Mêlé à l'histoire de l'Église au IXe siècle et au commencement du Xe par l'affaire de la tétragamie, Léon VI, on l'a vu, y joue plutôt le rôle de partisan de l'intervention du pape en Orient, et donc de sa primauté; de même, dans la seconde déposition de Photius, c'est la cause de Rome qu'en fait il sert en même temps que la sienne propre. Sa théologie sur la procession du Saint-Esprit est directement influencée par la doctrine photienne. Mais pour le reste, et notamment pour les accents de sa piété envers Jésus-Christ et envers la sainte Vierge, l'œuvre de Léon VI peut être dite catholique et mérite considération. En définitive, par le saisissant mélange des faiblesses de sa vie morale avec la très réelle piété de ses sentiments, de ses prédications, de ses écrits, Léon VI le Sage demeure un des plus typiques représentants de ce qu'on l'on pourrait appeler l'âme byzantine.

I. SOURCES. — Outre les histoires byzantines, qui ont raconté les règnes de Michel III, de Basile Ier, de Léon VI et de Constantin Porphyrogénète, et dont les données sont souvent très diversement appréciables, trois documents sont importants pour la vie de Léon VI et spécialement pour sa politique ecclésiastique : les deux premiers, savoir la biographie de l'impératrice sainte Théophano par un hagiographe contemporain et le panégyrique de la même sainte Théophano par Nicéphore Grégoras, ont été édités par Édouard Kurtz, *Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIIe série, t. III, n. 2, Saint Pétersbourg, 1898, avec des notes fort utiles; le troisième est la biographie du patriarche Euthyme par un contemporain, éditée par C. de Boor, *Vita Euthymii, Ein Anecdoton zur Geschichte Leo's des Weisen (886-912)*, Berlin, 1888, et accompagnée d'une admirable étude historique; bien que le manuscrit soit incomplet d'un quaternion aux chapitres XVII-XVIII, ce document capital a considérablement modifié l'histoire de l'affaire des quatrièmes noces, dont on ne connaissait guère les détails jusqu'alors que par le très partial récit du patriarche Nicolas le Mystique, *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 196-220.

Pour les œuvres mêmes de Léon VI, il n'y a à citer, comme recueils imprimés, que le t. CVII de la *Patrologia Græca* et le volume publié par le moine Akakios : Λέοντος τοῦ σοφοῦ πανυγηρικοὶ (*sic*) λόγοι, Athènes, 1868, celui-ci à utiliser prudemment d'après les indications de L. Petit, *Échos d'Orient*, t. III, 1900, p. 245-249, et de D. Serruys, *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, 1903, p. 167-170; plus le traité ascétique Διακριστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις, édité par A. Papadopoulos Kérameus, *Varia græca sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 213-253, cf. p. 298-302; plus aussi le *Livre du Préfet*, édité par J. Nicole, Genève, 1893 et 1894. Pour l'indication des manuscrits, voir Fabricius, Krumbacher, Monnier, dans les ouvrages mentionnés ci-dessous.

II. TRAVAUX. — Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. VII, p. 693-713; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 168-169 (par A. Erhhard, *Theologie*) et p. 721 (par Krumbacher), à compléter par le *Generalregister* des tomes I-XII (1892-1903) de la *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, 1909, s. v. *Léon VI*, p. 276; H. Monnier, *Les novelles de Léon le Sage : Introduction, droit public, droit pénal, les personnes, les biens*, dans *Bibliothèque des Universités du Midi*, fasc. XVII, Bordeaux 1923; *La novelle L de Léon le Sage et l'insinuation des donations*, Extrait des mélanges P. F. Girard, Paris, 1912.

L'ouvrage de N. Popov, *L'empereur Léon VI le Sage et son règne au point de vue de l'histoire ecclésiastique* (en russe), Moscou, 1892, in-8°, LV, 310 p., nous est malheureusement demeuré inconnu; voir une recension par Th. Uspensky dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, 1893, p. 632-634, et une analyse un peu plus étendue dans la revue *Bogoslovskij Vestnik* de Moscou, septembre 1893, p. 338-350; M. Mitard, *Études sur le règne de Léon VI*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, 1903, p. 585-594, avait annoncé une étude d'ensemble qui ne paraît pas avoir été terminée. Pour l'affaire de la tétragamie, le chapitre consacré à ce sujet par Charles Diehl, *Figures byzantines*, Ire série, c. VIII : « Les quatre mariages de Léon le Sage », p. 181-215, offre, malgré des apparences « littéraires » et malgré l'absence totale de références permettant un recours parallèle aux sources, une utilisation généralement exacte des documents, surtout de la *Vita Euthymii*. De même, une bonne mise en valeur de ce document capital dans une étude de M. Jugie, *La vie et les œuvres de saint Euthyme patriarche de Constantinople*, en introduction à un recueil d'homélies mariales de ce personnage, dans Graffin-Nau, *Patrologia Orientalis*, t. XVI, fasc. 3, 1922, p. 463-478.

S. SALAVILLE.

16. LÉON DE SAINT-JEAN, carme chaussé de la réforme de Touraine, littérateur, philosophe, théologien, orateur et écrivain mystique (1600-1671). — Léon de Saint-Jean (Jean Macé) naquit à Rennes, le 9 juillet 1600, d'une famille des plus distinguées de la ville. A l'âge de seize ans il entra au couvent des carmes chaussés de sa ville natale, et y fit sa profession, le 25 décembre 1617. Il étudia la philosophie et la théologie sous la direction du P. Antoine de Saint-Martin et se fit remarquer par la sagacité de son esprit, l'étendue de son savoir et de grands talents littéraires. Il n'était pas encore prêtre et déjà il émerveillait le public par les discours qu'il prononça. Religieux fervent et zélé autant que doué de sagesse et de prudence dans le gouvernement, il passa successivement par toutes les charges, excepté celle du généralat. Il fut prieur à Angers et ensuite à Paris au couvent des Billettes, couvent qu'il avait acquis en 1633. Aux chapitres provinciaux de 1635 et 1644, il fut élu provincial de la province de Touraine; il fut honoré du titre de provincial de Terre Sainte ; en 1644 également, il fut nommé visiteur apostolique de France et, en 1660, le chapitre général de Rome l'élut premier assistant du général, office qu'il occupa pendant six ans. Prédicateur de la cour, sous Louis XIII et Louis XIV, il devint l'ami et confident du cardinal de Richelieu qu'il assista durant sa dernière maladie et à la mort. Le cardinal Mazarin et beaucoup d'autres personnages illustres, ainsi que les savants de France et de Rome l'honorèrent de leur amitié et de leur confiance. Il mourut à Paris au couvent des Billettes, le 30 décembre 1671.

Profondément pénétré de la doctrine mystique du vénérable Frère Jean de Saint-Samson, dont il fut un des meilleurs disciples, il était, après le P. Philippe Thibault, une des plus solides colonnes de la jeune réforme des carmes de Rennes, dite aussi de Touraine, réforme caractérisée par sa vie intérieure très intense. Non seulement il inculquait cette admirable doctrine à ses confrères, mais il la répandait aussi dans le grand monde et dans la masse des fidèles au moyen de ses nombreux écrits et de son « éloquence vraiment géniale »; celle-ci fut toutefois entachée « d'un goût souvent déplorable. » Parmi ses sermons, on cite surtout, au point de vue mystique : *La France convertie..., Octave à l'honneur du B. S. Denis l'Aréopagite*, Paris, 1661. D'après le témoignage de Henri Bremond, le P. Léon était « un des plus excellents parmi les encyclopédistes dévots, d'une belle intelligence, originale et puissante. » Tour à tour encyclopédiste, littérateur, philosophe, théologien, orateur, écrivain ascétique et mystique, le P. Léon fut plus érudit que profond, « plus spéculatif peut-être qu'il ne convient

à un contemplatif »; toutefois il mériterait qu'on l'étudiât. A côté des 14 livres touchant l'ordre du Carmel, l'auteur en édita 12 qui traitent de la théologie, 10 d'ascétique et de mystique, 8 d'histoire, 6 de pédagogie, d'éloquence, des sciences préparatoires et de philosophie; enfin il y a 12 volumes de sermons, de panégyriques et d'oraisons funèbres, parmi lesquels il nous faut faire remarquer le panégyrique du roi saint Louis et les oraisons funèbres du cardinal de Richelieu, du cardinal Mazarin et du vén. P. Antoine Yvan, fondateur des religieuses de Notre-Dame de la Miséricorde. Contentons-nous d'énumérer ici ses principales œuvres encyclopédiques, théologiques, ascétiques et mystiques selon l'ordre chronologique de leur première édition et d'après la liste dressée par l'auteur lui-même (on retrouvera cette liste complète chez Cosme de Villiers). 1° *Les sept colonnes de la Sagesse incarnée, qui soutiennent le temple des sept principales vertus de la divine eucharistie contre les hérétiques*, Poitiers, 1629, in-8°. — 2° *La réponse de celui qui est attendu, ou Apologie contre l'Anti-Léon de Daniel Couppé ministre*, ibid., 1630, in-8°. — 3° *L'entrée du Ciel trois fois ouverte à saint Paul dans lequel on propose des maximes générales de la Vie morale, spirituelle et mystique dans l'esprit et la vérité*, Paris, 1633, in-8°. — 4° *Avant-goût du Paradis ou Méditations sur l'amour divin*, Paris, 1634 et 1640, in-8°; 1653. in-16. — 5° *Encyclopædiæ præmessum*, Paris, Jean Guillemot, 1635, in-4°; cet ouvrage parut également en français, d'abord en 5 opuscules, puis en 2 volumes, Paris, 1654 et 1679. — 6° *La constance de l'esprit*, Paris, 1636. — 7° *Disciplina prudentiæ*, Paris, 1637. — 8° *Avis sincères et charitables de François Irénée sur les questions de la prédestination et de la fréquente communion*, Paris, 1643, in-8° et in-4°. — 9° *L'économie de la vraie religion chrétienne, catholique, dévote, par un raisonnement naturel, moral, politique*, Paris, 1643; parut également en latin : *Œconomia veræ religionis christianæ, catholicæ, mysticæ, lumine naturali, morali et politico adornata*, Paris, 1644, in-4°. — 10° *Instruction catholique pour distinguer infailliblement la vérité du mensonge en matière de religion*, Poitiers, 1647, in-4°. — 11° Cinq opuscules édités séparément à Paris en 1647, in-12 : *De l'attention à la sainte Messe; Principes de perfection; Philosophie chrétienne; Oraison mystique; Formulaire des supérieurs*. — 12° *Théologie mystique*, Paris, 1654, 2 vol. in-8°. — 13° *La conduite générale de la théologie mystique*, Paris, 1656, in-12°. — 14° *Jésus-Christ en son trône établissant la vraie religion, la morale chrétienne et la théologie mystique*, 1657; le titre de ce livre, intéressant surtout au point de vue mystique, diffère quelque peu de celui que donne Cosme de Villiers, où l'année 1665 est indiquée comme date de sa publication. — 15° *Studium sapientiæ universalis*, 3 vol. in-fol; autre encyclopédie dont le t. I, Paris, 1657, traite de sciences profanes et les deux autres, Lyon, 1664, de sciences religieuses. Ce même ouvrage parut également en français sous le titre de : *Académie des sciences et des arts*, Paris, 1679, 3 vol. in-12°. — 16° *Medulla sapientiæ universalis*, sorte d'introduction à l'ouvrage précédent, Paris, 1667, in-fol. — 17° *Instructio catholica adversus heteredoxos*, 1661. — 18° *Aurum optimum*, 1669, in-8°, n'est autre que les quatre évangiles en un seul et qui peut-être est à identifier avec *La vie de Jésus-Christ, tirée des quatre évangiles*. — 19° *La Verge et la Manne; ou Traité du gouvernement des âmes qui ont été appelées dans différents états et exercées par des voyes extraordinaires*. — 20° *De theologiæ christianæ ortu, progressu, variisque ætatibus et incrementis diatriba*. Paris, in-fol. — 21° *L'Alliance de la Vierge touchant les privilèges du S. Scapulaire des Carmes*. En 1752 cet opuscule avait déjà eu une quarantaine d'éditions à Paris et ailleurs et avait été traduit en latin.

Enfin il faut remarquer que le P. Léon avec la permission de l'auteur édita le ms. de Théophile Raynaud, S. J., au sujet du scapulaire sous le titre de *Scapulare Partheno-Carmeliticum illustratum et defensum*, Paris, 1663, in-8°, œuvre qui eut plusieurs éditions. Il est fort regrettable que le P. Léon se soit permis de telles libertés, que l'auteur, le P. Raynaud lui-même, répudia l'ouvrage (cf. *Opera omnia*, t. xx, p. 70, n. 72) parce que le P. Léon avait poussé l'interpolation jusqu'à omettre des passages entiers, d'en ajouter d'autres de son propre fonds, voire même jusqu'à changer le titre de l'ouvrage. C'est donc à tort que, même de nos jours, certains s'obstinent à alléguer cette œuvre ainsi interpolée de Raynaud comme une autorité dans la question du scapulaire de Notre-Dame du Mont Carmel; aussi il serait fort intéressant de retrouver le ms. original de l'œuvre de Raynaud.

Il faut encore signaler comme ayant de l'importance pour l'étude du mouvement religieux en France, l'histoire de la réforme des carmes de Touraine : *Delineatio observantiæ carmelitarum Rhedonensis in provincia Turonensi in qua carmeliticæ historiæ compendium Turonensis provinciæ, status, conventuum fundationes et instaurationes designantur*, parut anonyme à Paris, 1645. De la p. 218 il appert que le P. Léon y travailla onze ans (de 1634 à 1645).

Daniel de la vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1091[b]-1092[a], n. 3848; Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 235-246, n. 40, où l'on trouvera une excellente bibliographie; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, Paris 1924, p. 266-267; t. II, 1923, p. 389-393.

P. Anastase de S. Paul

1. LÉONARD DE GIFFON. — Léonard Rossi naquit à Giffoni près de Salerne. Après son entrée dans l'ordre franciscain, il devint maître en théologie à l'Université de Cambridge. Le 5 juin 1373, il assista comme provincial de Naples au chapitre célébré à Toulouse et fut élu ministre général. Wadding, *Annales ordinis Minorum*, ad an. 1373, n. 19-23. En 1374, il approuva le mouvement de réforme franciscaine que dirigeait alors en Ombrie le B. Paoluccio da Trinci. Wadding, *loc. cit.*, ad an. 1374, n. 20-23. Pendant son administration, il décréta que personne ne pouvait être promu aux grades s'il n'avait étudié la *Somme* d'Alexandre de Halès. H. Lippens, O. F. M., *Une nouvelle recension du Catalogus Generalium Ministrorum Ord. Fr. Min.*, dans l'*Archiv. Franc. Hist.*, Quaracchi, 1922, t. xv, p. 346. Lorsqu'éclata le grand schisme d'Occident (1378), il semble avoir décliné les honneurs de la pourpre que lui offrait Urbain VI et passa bientôt au parti de Clément VII qui l'éleva au cardinalat le 16 décembre 1378. Ce fut le commencement de ses longues infortunes. La reine Jeanne de Naples ayant été vaincue par Charles de Durazzo, allié d'Urbain VI, Léonard de Giffon fut saisi à Naples, en 1381, et jeté en prison. N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1896, t. II, p. 13-14. Pendant sa captivité, il rédigea l'opuscule suivant, encore inédit : *Liber Soliloquiorum animæ pœnitentis ad Deum*. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, Rome, 1806, p. 488. Libéré en 1386, il vint à la cour d'Avignon en mai 1387. Peu après, il fut un des trois cardinaux chargés par Clément VII d'examiner l'affaire de l'Université de Paris contre Jean de Monzon, O. P. Ce dernier fut condamné à la cour pontificale le 27 janvier 1389. Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Parisiensis*, t. III, p. 506-512, Sous le pontificat de Benoît XIII, en 1395, Léonard de Giffon intervint dans la controverse lulliste. Chargé d'examiner les registres de Grégoires XI, il constata

officiellement que la célèbre bulle, *Conservationi puritatis catholicæ fidei*, du 25 janvier 1376, qui aurait condamné vingt ouvrages de Raymond Lulle, ne s'y trouvait pas. *Acta Sanctorum*, juin, t. v, Anvers, 1709, p. 721-723. La même année, il composa « un mémoire plein d'arguments à faire valoir contre les voies de concile et de compromis et surtout contre la voie de cession. » N. Valois, *Op. cit.*, t. III, p. 44. Le texte de cet écrit est conservé dans le ms. *988*, f° 136-151, de la bibl. de Grenoble, Plus tard, à la fin de 1398 ou au début de 1399, voyant que Benoît XIII ne tenait pas ses engagements, il rédigea contre lui un traité sévère qui peut se lire dans le ms. *lat. 1480*, f° 159-170, de la Bibliothèque nationale de Paris, Valois, *op. cit.*, t. III, p. 193, mais il ne persévéra point dans cette attitude et se réconcilia avec Benoît XIII le 29 avril 1403, ainsi que les autres cardinaux qui s'étaient soustraits à son obédience sous la pression de Charles VI, roi de France. N. Valois, *ibid.*, p. 332. Léonard de Giffon mourut à Avignon après le 17 mars 1407.

Outre les écrits déjà mentionnés, les bibliographes anciens lui attribuent un commentaire sur les sentences et un volume de sermons. Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1512, f° 138. Mais le principal ouvrage de Léonard de Giffon est un commentaire monumental sur le Cantique des cantiques conservé à la Bibl. Laurentienne de Florence sous la cote *Plut. 28, dext. cod. 1.* L'auteur le composa dans les dernières années de sa vie, f° 214 : *Laborem hunc subii in ætate jam veteri, senili et gravida multis languoribus.* L'ouvrage comprend 143 cantiques ou chapitres. Il n'appartient pas rigoureusement à l'exégèse mais à la dogmatique et à la mystique. Presque tous les grands problèmes christologiques y sont traités. Léonard de Giffon soutient la thèse que le Verbe se serait incarné même sans le péché d'Adam; il a de belles élévations sur la sainte Vierge, la passion et saint François. Saint Antonin de Florence connut cet ouvrage et le loue à juste titre, *Chronicorum opus*, part. III, tit. XXIV, c. 8, édit. de Lyon, 1586, t. III, p. 773 : *Vidi aliquantulum hinc inde quamdam expositionem super Cantica Canticorum, magnum volumen per modum lectionum; distinctus autem est totus liber in centum et quadraginta cantica id est sententias ejus, unde et continet multa copiose et profunde. Illud opus composuit magister Leonardus de Ciphono, generalis ipsius ordinis.* Cet ouvrage établit que la pensée franciscaine était encore d'une remarquable puissance à la fin du XIVe siècle.

Analecta Franciscana, Quaracchi, 1897, t. III, p. 574-575; Bandini, *Catalogus codicum latinorum Bibl. Mediceæ-Laurentianæ*, Florence, 1777, t. IV, p. 374; Eubel, *Bullarium Franciscanum*, Rome 1902-1904, t. VI, p. 470, 503-504, 508, 510, 511, 526, 535 537-538, 544-545, 556, 573, 582-584, 587-588; t. VII, p. 213, 263, 269, 288, 292, 300, 328, 336.

E. LONGPRÉ.

2. LÉONARD DE PORT-MAURICE (Saint),

frère mineur réformé (1676-1751), né le 20 décembre 1676, se nommait au siècle Paul Jérôme Casanova. Pieusement élevé dans une famille chrétienne, il avait treize ans quand il partit pour Rome, où l'appelait un de ses oncles, qui, voyant les heureuses dispositions de l'adolescent, lui fit suivre les cours du Collège romain et de la Minerve. A dix-huit ans, il entrait chez les mineurs réformés et recevait leur habit le 2 octobre 1697. Ordonné prêtre, le P. Léonard était chargé d'enseigner la philosophie, mais des crachements de sang le contraignirent bientôt à descendre de sa chaire de lecteur. Après cinq ans de maladie, il obtenait sa guérison, à la suite d'un vœu fait à la sainte Vierge, de se consacrer à la conversion des pécheurs, si elle lui rendait la santé. Il était si pleinement exaucé, qu'il put, pendant près d'un demi-siècle, se livrer sans repos au travail fatigant des missions. Il le fit avec un succès merveilleux, parcourant l'Italie et ne s'arrêtant que pour venir mourir à Rome, le 26 novembre 1751.

Au milieu de ses travaux évangéliques, saint Léonard trouvait encore le temps d'écrire des opuscules de piété et de nombreuses lettres de direction. Son premier traité est consacré au chemin de la croix, dont il était un fervent apôtre : *Via sacra spianata ed illuminata, dopo la dichiaratione di Clemente XII intorno alla via crucis, con istruzioni per praticare con frutto un si santo esercizio*, Rome, 1731. Il publia ensuite le *Manuale sacro, ossia metodo di varie divozioni proprie di una religiosa, che aspira alla perfezione*, in-8°, Rome, 1734, 1735; Jesi, 1735; *Direttorio della confessione generale*, Rome, 1737; *Discorso mistico morale per unire in sacra lega tutti i confessori affine di essere uniformi nell'amministrazione del sacramento della penitenza*, Rome 1737, 1739, avec une addition, *Ricordi lasciati dopo le sacre missioni; Il tesoro nascosto, ovvero pregio ed eccellenza della S. messa*, dédié à Clément XII, Rome, 1737. En dehors de ces opuscules, le saint avait écrit de nombreux sermons de mission et de carême, qui furent publiés après sa mort, *Opere sacre morali*, Venise, 1756; *Prediche quaresimali*, 4 in-8°, Assise, 1856; *Collezione completa delle opere del B. Leonardo da Porto Maurizio, tratte fedelmente dagli originali esistenti nell'archivio della Postulazione*, 13 in-12, Rome, 1853-1854, 5 in-8°, Venise, 1869; le P. Salvator d'Ormea, éditeur de cette collection, la faisait précéder de la vie du bienheureux; elle fut traduite en français par le chanoine Labis, *Œuvres complètes...*, 8 in-12, Tournai, 1858-1861. Charles Sainte-Foi en donnait également une traduction, 3 in-8°, Paris. 1858. Au volume de *Correspondance* de cette collection, il faut joindre quatre-vingt-six lettres de direction adressées à une noble dame romaine, Hélène Colonna, éditées par le P. Joseph de Rome, *Soavità di spirito di S. Leonardo da P. M. manifestata in ottantas ei sue lettere*, Rome, 1872; *La direction d'une âme*, Vanves, 1893, traduction du P. Jules du Sacré-Cœur. Il serait fastidieux d'énumérer les éditions séparées des opuscules et leurs traductions. « Dans sa prédication, saint Léonard apparaît plutôt sous un aspect sévère; c'est l'ambassadeur de Dieu chargé de réveiller les peuples assoupis; il lui fallait bien tonner contre les vices de ses contemporains et gémir sur leur endurcissement. Sa correspondance le dépeint tel qu'il était dans sa vie intime, guide sûr et dévoué, mystique profond, mais opposé aux folles rêveries, cœur ouvert, ami fidèle s'associant à toutes les joies, compatissant à tous les deuils, et, par-dessus tout, saint et sanctifiant, entraînant les autres à sa suite vers les cimes du Calvaire. » Pie VI le béatifiait en 1796; Pie IX le canonisait en 1869. Sa vie avait été écrite au lendemain de sa mort, par le P. Raphaël de Rome, in-4°, Rome, 1754; Venise, 1756; le P. Joseph Marie de Masserano, postulateur de la cause, publiait les *Gesta, virtù e doni...*, in-4°, Rome 1796, et un *Ristretto della vita, ibid.* Les écrivains postérieurs se sont inspirés de ces ouvrages et du procès de canonisation.

Benedetto Spila de Subiaco, *Memorie storiche della provincia riformata romana*, Rome, 1890, t. I, p. 250, 584; Léopold de Chérancé, *S. Léonard de Port-Maurice*, Paris, 1903.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. LÉONARD DE SAINT-MARTIN,

carme déchaussé flamand, exégète du XVIIIe siècle. — Léonard de Saint-Martin, dans le siècle François

Martin de Mulié, fils de Martin de Mulié et d'Isabelle Houtave, naquit à Courtrai, en Flandre, le 25 octobre 1716. Après d'excellentes études, à l'âge de dix-huit ans il entra au couvent des carmes déchaussés de Saint-Albert à Louvain, et y fit sa profession religieuse l'année suivante, 23 octobre 1735; il fut ordonné prêtre en 1739. Il remplit les charges de prieur du séminaire des missions (Placet) de Louvain (1751-1757), de définiteur provincial, de vicaire provincial (19 août 1779-1781) et de provincial de la province flandro-belge (1781-1784). Pendant vingt et une années il fut lecteur d'Écriture sainte consacrant à l'exégèse le meilleur de son temps. En 1793, malgré son grand âge, le P. Léonard était en pourparlers avec les évêques de Gand et de Bruges, pour la fondation d'un saint désert au lieu dit Papinglooveld, situé partie sur le territoire de la ville d'Eecloo et partie sur celui de la commune de Maldegem; mais l'invasion française anéantit pour toujours le projet. Enfin il mourut à Gand, à l'âge de quatre-vingts ans, le 8 mars 1796.

Il a publié des œuvres scripturaires, qui furent très estimées au XVIIIe siècle. Notamment : 1° *Examina scripturistica*, 11 vol. in-8°, Gand, 1764-1772; 2e édit. revue, corrigée et augmentée, 11 vol. in-8°, Gand, 1778 sq. Après une introduction générale, l'auteur y commente successivement tous les livres de l'Écriture sainte, puisant ses commentaires aux saints Pères et aux exégètes, ses devanciers; il s'attache principalement au sens littéral. — 2° *Summa scripturistica tripartita*, 4 vol. in-8°, Gand, 1774-1776. Le t. Ier contient la *Prima pars* ou synopsis de toute la sainte Écriture; le t. II comprend la *Prima secundæ* dans laquelle sont résolues les principales difficultés de l'Ancien Testament; tandis que celles du Nouveau Testament le sont dans le *Secunda secundæ* ou t. III ; le tome IV est divisé en deux parties : la *Tertia pars* donne la solution des antilogies apparentes; et le *Supplementum* est une chronologie depuis la création jusqu'à la mort de saint Jean l'Évangéliste. — En outre le P. Léonard composa en flamand deux traités ascétiques : le premier sur *la foi et l'espérance*, Gand, 1790, in-24, de VIII-210-6 p., et le second sur *la charité*, Gand, 1788, in-24, de 89-6 p. Enfin après l'avoir augmentée et annotée, il publia en flamand en deux t. in-8°, l'*Histoire de Gand*, de Jean-Liévin Roothaese, curé de Belcele (†1763), Gand, 1781. On lui doit encore une relation manuscrite de son voyage à Rome (1791), où il assista au chapitre général de 1791.

Nécrologe du couvent des carmes déchaussés de Gand; Goyens, *Authores prætermissi in bibliotheca carmelitana* (de Cosme de Villiers), p. 9 *a*, Ms de la bibl. de l'Université de Gand; Barthélemy de S. Ange et Henri du S. Sacrement, C. D., *Collectio scriptorum O. Carm. exc.*, Savone, 1884, t. II, p. 247-248 ; François De Potter *Geschiedenis der stad Kortrijk*, (*Histoire de la ville de Courtrai*), Gand, 1873-1876, t. IV, p. 272-275.

P. Anastase de S. Paul.

LEONARDELLI Bonaventure, moraliste, né à Trente en 1673, entré dans la Compagnie de Jésus en 1698, enseigna la philosophie à Dillingen, à Ingolstad, la théologie à Trente et mourut à Augsbourg en 1757. Il a publié d'importants ouvrages de théologie morale : *Confessio et communio examini theologico subjectæ*, Trente, 1726; Augsbourg, 1730; *Institutio practica ordinandorum*, Trente, 1730; *Decisiones practicæ casuum conscientiæ*, Augsbourg, 1734-1739; *Septem gratiarum rivi seu septem sacramenta*, Augsbourg, 1745.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1700 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édition, t. IV, col. 1649.

P. Bernard.

1. LÉONCE DE BYZANCE, théologien byzantin du VIe siècle. — I. Vie. — II. Œuvres (col. 401). — III. Doctrine (col. 403).

I. Vie. — La tradition byzantine, qui a si fort estimé l'autorité de Léonce de Byzance, ne nous a transmis sur sa vie que sa profession de moine. C'est comme moine aussi que le présente la suscription manuscrite de son premier et principal ouvrage. Outre cela, lui-même nous apprend que, jeune homme, il tomba dans le nestorianisme et en fut retiré, avec la grâce de Dieu, par un cercle d'hommes instruits et qu'il composa ses ouvrages assez longtemps après sa conversion, *P. G.* t. LXXXVI *a*, col. 1357-1360; c'est tout ce que nous savons directement sur lui. Loofs, le premier, a réussi à répandre plus de lumière sur la vie et les œuvres de cet écrivain, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche.* I Teil, *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, fasc. 1 et 2. L'ensemble de ses conclusions a été généralement adopté.

L'examen des ouvrages authentiques de Léonce oblige à placer leur composition entre 529 et 543. L'auteur a donc vécu sous Justin et Justinien. Or, parmi les nombreux personnages du nom de Léonce que l'on rencontre dans les documents afférents à cette époque, quatre seulement ont chance de coïncider avec notre auteur. Le premier est l'un de ces moines scythes qui, au début du règne de Justin, bataillent pour imposer la formule : « Un de la Trinité a été crucifié. » Il fait partie de la députation envoyée à Rome dans ce but en juin 519. Voir Hormisdas, t. VII, col. 171 sq. Le second participe à la conférence de 531 entre catholiques et sévériens sous le titre : *Leontius, vir venerabilis, monachus et apocrisiarius patrum in sancta civitate constitutorum*, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 818 A, en compagnie d'un *dominus vir venerabilis Eusebius presbyter et cimeliarcha sanctissimæ majoris ecclesiæ. Ibid.*, col. 817 A. Le troisième est présent au concile présidé par Mennas en 536, avec la désignation : Λεόντιος μοναχὸς καὶ ἡγούμενος καὶ τοποτηρητὴς πάσης τῆς ἐρήμου. *Ibid.*, col. 911 A. Il s'y trouve en compagnie des moines Domitien et Théodore, les futurs évêques d'Ancyre et de Césarée que leur origénisme allait rendre fameux. Le quatrième enfin est ce moine, Βυζάντιος τῷ γένει, qui vint à Constantinople avec saint Sabas en 531, y controversa en faveur du concile de Chalcédoine, mais, reconnu par le grand abbé pour origéniste, fut chassé de son entourage, trouva alors accueil auprès de l'influent πάπας Eusebios, retourna plus tard à la Nouvelle-Laure où il parut un des principaux chefs de la secte. Voir Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabæ*, dans Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, Paris, 1677, t. III, p. 344-345, 361-366. Loofs a identifié ces quatre personnages avec notre écrivain. W. Rügamer, qui paraît le seul à l'avoir combattu, *Leontius von Byzanz*, Wurzbourg, 1894, p. 49-72, regarde comme douteuse la première identification pour plusieurs raisons dont la plus sérieuse est l'absence de la formule : *unus de Trinitate crucifixus est*, dans les œuvres de Léonce, et nie catégoriquement la quatrième : il lui paraît impossible qu'un origéniste comme celui de la *Vita Sabæ* ait pu jouir de tant de considération chez les écrivains ecclésiastiques orthodoxes. Cette dernière identification semble pourtant devoir être conservée, car elle paraît inséparable des deux précédentes, et s'accorde de plus avec la polémique de notre auteur contre Théodore de Mopsueste, que les origénistes combattaient avec ardeur et dont ils allaient provoquer la condamnation comme revanche de la leur. L'objection de W. Rügamer ne fait pas une insurmontable difficulté, car d'une part, comme le fait observer Loofs,

Byzantinische Zeitschrift, t. v, p. 190-191, Cyrille de Scythopolis a pu charger la peinture qu'il nous donne du moine origéniste et, d'autre part, les écrits de Léonce ont une teinte origéniste si peu marquée que la tradition byzantine, frappée surtout du mérite de sa christologie, a pu n'y faire aucune attention. L'identification avec le moine scythe s'impose moins. Outre que les rapprochements de textes sur lesquels on l'appuie sont trop peu caractéristiques pour la conclusion qu'on en veut tirer, elle est, du point de vue chronologique, malaisément compatible avec la quatrième identification. On est assez surpris de voir le Léonce de la querelle théopaschite, qui se trouve encore à Rome en août 520, être du nombre des moines qui entrent avec Nonnos dans la Nouvelle-Laure après la mort de l'abbé Agapet, laquelle survint en 519, surtout si l'on considère que Nonnos avait hâte, une tentative antérieure le prouve, de rentrer dans le couvent d'où Agapet l'avait chassé. Cf. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten*, Munster, 1899, p. 35. On ne voit pas bien, du reste, quelles raisons auraient pu séparer Léonce de ses compagnons scythes avec qui il avait toujours marché d'accord.

De ces traits épars, puisés à diverses sources, on peut tracer de notre auteur la biographie suivante : Léonce est né à Byzance, dans la seconde moitié du ve siècle. Il fut entraîné en sa jeunesse vers l'hérésie nestorienne, d'où le tira, par la grâce de Dieu, un cercle d'hommes instruits. Il entra, ou avant, ou après sa conversion à l'orthodoxie, dans la Nouvelle-Laure, aux environs de Jérusalem, avec Nonnos, le chef des origénistes et quelques autres moines en 519-520. Il accompagna saint Sabas dans son voyage à Byzance en 531, où il fit de la controverse chalcédonienne, mais où le grand abbé reconnut aussi qu'il était origéniste et le chassa de son entourage. Il prit part dans la capitale, aux côtés d'Hypatios d'Éphèse, à la conférence tenue alors par ordre de Justinien entre sévériens et catholiques. Il demeura à Constantinople pendant que saint Sabas retournait en Palestine, assista probablement au concile de 536 contre les monophysites, et favorisa, par ses relations avec le πάπας Eusebios, l'ascension à l'épiscopat des origénistes Domitien et Théodore Askidas. On le retrouve dans la Nouvelle-Laure en 538, puis de nouveau à Byzance où il meurt en 542.

II. Œuvres. — Depuis Loofs, on ne retient comme écrits authentiques de Léonce, parmi tous ceux placés sous son nom, que trois ouvrages seulement : *Libri tres adversus nestorianos et eutychianos*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1267-1396; *Solutio argumentorum Severi* ou *Epilysis*, *ibid.*; t. LXXXVI *b*, col. 1915-1946; *Triginta capita adversus Severum*, *ibid.*, col. 1901-1916. Ces ouvrages n'ont été connus longtemps que par la traduction latine du savant jésuite François Torrès, faite sur un manuscrit aujourd'hui perdu et publiée dans le t. IV, des *Antiquæ lectiones*, de H. Canisius, Ingolstadt, 1603, p. 1 sq., d'où elle passa dans les grandes collections patristiques. Cette version est reproduite par Migne. Le texte grec a été publié pour la première fois par Maï, d'après le ms. grec du Vatican *2195*, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. x, sauf pour les *Triginta capita* déjà publiés dans la *Patrum doctrina*, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, Rome, 1833.

1° *Libri tres adversus nestorianos et eutychianos*, dans *Spicil. rom.*, t. x, part. II, p. 1-39; 66-94; 94-127. Cet ouvrage est le premier en date de notre auteur. Il l'a composé, nous apprend-il, à la prière d'hommes amis de Dieu, et studieux des dogmes divins, assez longtemps après sa conversion. Le premier de ces livres est dirigé à la fois contre les nestoriens et les eutychiens. Comme leurs erreurs reposent sur la confusion commune qu'ils font de nature ou *ousie* avec personne ou *hypostase*, la distinction que Léonce établit entre ces deux notions lui sert à combattre ensemble les uns et les autres. La division primitive en chapitres, annoncée par l'auteur, n'est pas dans les éditions, Junglas la signale dans le ms. *Phill. 1484*, voir *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, p. 22. Le deuxième livre est dirigé contre certains chalcédoniens qui se sont laissés entraîner à l'erreur des aphthartodocètes. Il est composé sous forme de dialogue entre un orthodoxe et un aphthartodocète. Le troisième est la réfutation de ceux qui font semblant de recevoir le concile de Chalcédoine et sont nestoriens. L'auteur remonte à l'origine de la secte, s'en prend surtout à Théodore de Mopsueste dont il relève les erreurs, et donne un certain nombre de citations des Pères nestoriens. Chacun de ces livres est suivi dans la version de Torrès d'un recueil de témoignages des Pères. Le texte grec de ces divers florilèges n'a pas été édité. Maï et Migne à sa suite, se sont contentés de produire quelques citations que ne contenaient point les collections des Pères et des conciles; Migne les a accompagnées de la version de Torrès. Le florilège du second livre n'est connu que par la traduction du savant jésuite. Cf. Junglas, *op. cit.*, p. 24-39. Voir aussi A. Casamassa *I tre libri di Leonzio Bizantino contro i nestoriani e i monofisiti*, dans le *Bessarione*, 1921, t. XXV, p. 33-46, qui signale, à bon droit, plusieurs interpolations.

2° L'*Epilysis* est une suite de l'ouvrage précédent, en particulier du premier des *tres libri*. Sa place dans le ms. du Vatican est immédiatement après ce premier livre. Maï a suivi cet ordre, *Spicil. roman.*, t. x, part. II, p. 40-65. L'*Epilysis* est une réplique à de nouvelles attaques dirigées contre l'orthodoxie, composée sous forme de dialogue. Léonce y suit l'ordre de son contradicteur et fait suivre chaque objection de sa réponse, *P. G.*, *t. cit.*, col. 1916 CD. Il y avait là aussi une division primitive en chapitres aujourd'hui disparue, col. 1936 C. Chaque chapitre était sans doute formé par une ἀπορία, suivie d'une ἐπίλυσις, ce qui donnerait en tout neuf chapitres d'étendue fort inégale.

3° Les *Triginta capita adversus Severum* formèrent d'abord une seconde partie de l'*Epilysis* à la suite de laquelle ils se trouvent dans le ms. du Vatican et dans Torrès. Maï ne les a pas publiés dans le *Spicilegium romanum*, parce qu'il les avait déjà publiés dans la *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, p. 40-45. Le titre complet, dans Torrès, est : *Dubitationes hypotheticæ, et definientes contra eos qui negant esse in Christo post unionem duas veras naturas.*

Le texte grec des œuvres de Léonce est très dégradé, ce qui, ajouté au style concis et à la pensée subtile de cet écrivain, en rend par endroits l'intelligence difficile. Le besoin d'une édition critique, tenant compte de la version de Torrès, se fait vivement sentir. On possède déjà une bonne édition des *Triginta capita* dans la *Doctrina Patrum de incarnatione*, éditée par Diekamp, Munster, 1907, p. 155-164.

Léonce de Byzance paraît avoir composé ces ouvrages durant le séjour qu'il fit dans la capitale de 531 à 538, où, au témoignage de Cyrille de Scythopolis, qui n'y voit qu'une feinte, il combattit pour le concile de Chalcédoine. Les *libri tres* sont dus aux instances qui lui furent faites de mettre ses controverses par écrit. Les deux ouvrages contre Sévère cadrent bien avec la présence de ce monophysite dans la capitale en 535 et 536.

4° *La « Grundschrifthypothese » de Loofs.* — Il y a dans la *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione*, outre les *Triginta capita adversus Severum*, plusieurs autres fragments attribués à Léonce de Byzance, l'un avec la suscription : ἐκ τῶν Λεοντίου, les autres avec celle-ci : ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου. Voir ces textes dans Maï, *op. cit.* p. 1-73 (Migne les reproduit, col. 2009-

2016), ou mieux dans l'édition critique de la *Doctrina Patrum* de Diekamp, Münster, 1907, où l'index alphabétique des auteurs cités permet de les retrouver aussitôt. Cette édition contient le c. XVI, non édité par Maï, où se trouve un autre fragment de Léonce : ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου, p. 111, XVI. Le premier fragment ἐκ τῶν Λεοντίου reproduit assez fidèlement un passage de l'*Epilysis*, *P. G.*, col. 1932 AB. Tous les autres ont leur réplique dans le *De sectis*, mais avec de telles variantes, que Loofs en a conclu qu'ils appartenaient à un écrit fondamental de Léonce, intitulé Σχόλια, d'où proviendraient le *De sectis*, le *Contra monophysitas*, l'*Adversus nestorianos*, et où l'*Epilysis* et les *Triginta capita* auraient eu leur place. Loofs appuie son sentiment sur un autre fragment attribué à Léonce et qu'on ne trouve dans aucun écrit connu de cet auteur. Il est publié dans Maï, *op. cit.*, p. 52-54, en note, et reproduit dans Migne, *P. G.*, *t. cit.*, col. 2004-2009. Cette *Grundschrifthypothese* a rencontré dans Junglas un sérieux contradicteur. Cet érudit a réussi à identifier tous les membres du dernier fragment (au nombre de dix-huit). Il en indique l'origine dans les *Libri tres* de Léonce, sauf pour les deux derniers,col. 2009 C 5 et C 16, dont il fixe la source dans le commentaire d'Ammonius Hermas sur l'*Isagoge* de Porphyre. Quant aux autres fragments dont Loofs tire argument, Junglas y voit une retouche et un résumé des passages correspondants du *De sectis*, lequel lui paraît être l'ouvrage original. Cette réponse n'est pas décisive, et c'est le seul point faible de sa réfutation, victorieuse pour tout le reste. Mais comme ce point faible touche au cœur du sujet, *adhuc sub judice lis est*. Voir Junglas, *op. cit.*, c. I, § 1.

5° *Ouvrages supposés.* — Les autres ouvrages qui se trouvent dans la Patrologie de Migne, t. LXXXVI, sous le nom de Léonce de Byzance ou Léonce de Jérusalem, doivent être considérés tout au moins comme douteux. Ce sont : 1. *Adversus fraudes apollinaristarum*, col. 1947-1976. Cet écrit, dont l'importance est très considérable, voir ici t. I, col. 1506 appartient probablement à un auteur plus ancien que Léonce. — 2. *Contra nestorianos*, col. 1399-1767. — 3. *Contra monophysitas*, col. 1769-1901. — 4. Λεοντίου σχολαστικοῦ βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου. Cet ouvrage appelé encore *De sectis*, qui a été anciennement le plus estimé des écrits de Léonce, est postérieur d'un demi-siècle à ses écrits authentiques. Junglas, *op. cit.*, p. 15-24, identifie avec beaucoup de vraisemblance ce Théodoore, abbé et philosophe, avec Théodore de Raithu, et pense que le Léonce des Σχόλια, qui n'est sûrement pas l'auteur des *Tres libri*, est un des élèves de ce savant personnage, qui a recueilli par écrit ses leçons orales, ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, Junglas, *op. cit*, p. 15-24. — 5. *Joannis et Leontii collectanea de rebus sacris*, col. 2017-2100. Cet écrit est généralement reconnu aujourd'hui pour une œuvre de saint Jean Damascène. Voir K. Holl, *Die sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig, 1896, dans *Texte und Untersuchungen*, Neue Folge, t. III, fasc. 1; cf. t. V, fasc. 2, p. XII sq. Voir également A. Ehrhard, *Zu den « sacra Parallela » des Johannes Damascenus*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. X, p. 394-415. — 6. *Leontii Byzantii sermones*, col. 1976-2004. On n'en connaît pas encore l'auteur. Le *Contra monophysitas*, le *Contra nestorianos* et le *De sectis*, s'ils ne sont pas des fragments remaniés d'un *Grundschrift* de Léonce aujourd'hui perdu, ont tout au moins été composés sous l'influence de cet auteur dont ils reproduisent la christologie. Nous ne pensons pas cependant devoir les utiliser, comme Rügamer l'a fait, pour exposer la doctrine de notre écrivain. Nous ne ferons appel pour cela qu'à ses œuvres reconnues authentiques.

III. DOCTRINE. — *I. PHILOSOPHIE.* — Léonce de Byzance fait servir, plus largement qu'on n'avait fait avant lui, les enseignements de la philosophie à l'exposition du dogme. Ses développements dépassent parfois les besoins de sa controverse. Nous nous bornerons ici aux données qui intéressent le théologien.

1° *Anthropologie.* — L'anthropologie joue dans la christologie de Léonce, un rôle de premier plan, car elle est presque tout dans sa façon d'entendre et d'exposer le mystère de l'union des deux natures dans le Christ. L'homme est un composé de corps et d'âme. Outre la définition qui convient à tout corps, τὸ τριχῇ διαστατὸν, Léonce applique aussi au corps humain, la définition fournie par Aristote : σῶμα φυσικὸν ὀργανικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1281 C. Le corps a des parties semblables et des parties dissemblables; ces dernières, parmi lesquelles on peut nommer la tête, les mains, les pieds, se composent d'os, de chair, de nerfs, lesquels sont constitués des quatre éléments qui, à leur tour, sont composés de matière et de forme. Col. 1296 D. C'est tout ce que l'on rencontre d'hylémorphisme chez notre auteur. Quant à l'âme, Léonce écarte la définition qu'en avait donnée le Stagyrite, ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ, etc... Cette définition avait déjà été repoussée par Némésius d'Émèse, qui caractérise l'âme par les notes suivantes : οὐσία ἀσώματος, ἀθάνατος, ἀεικίνητος, αὐτοκίνητος, *P. G.*, t. XL, col. 536-537. Léonce, à son tour, définit l'âme : οὐσία ἀσώματος αὐτοκίνητος, et lui applique par voie de conséquence l'immortalité et l'incorruptibilité, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1281 C. Tout lien est donc rompu entre les deux définitions du corps et de l'âme, et dans leur notion n'entre plus le rapport de l'un à l'autre. Les parties de l'âme, sont une essence raisonnable, οὐσία λογικὴ, et une qualité incorporelle, ποιότης ἀσώματος. Elles comprennent divers genres de facultés : τὸ ἡγεμονικὸν, τὸ θυμικὸν, τὸ ἐπιθυμικὸν, avec leurs subdivisions. Léonce ne veut pas examiner la question si ces choses sont dans l'âme comme de vraies parties ou seulement comme des puissances. Col. 1296 CD. La volonté n'est point indiquée ici, au moins directement, parmi les puissances, mais il est parlé ailleurs de la volonté libre qui est présentée comme le pouvoir de se décider entièrement de soi-même pour l'un ou l'autre de deux partis, provenant de la ψυχὴ λογικὴ. Col. 1332 D. L'union de l'âme et du corps n'a pas pour résultat de constituer une substance. Tous deux sont des parties parfaites, des substances complètes. Si on peut les dire imparfaits, ce n'est pas en considérant leur mode d'être, κατὰ τοῦ εἶναι λόγον, col 1280 D, et la définition de leur substance, πρὸς ὅρον τῆς ὑπάρξεως, ni non plus en ce sens qu'ils doivent essentiellement appartenir l'un à l'autre et dans leur nature même dépendre l'un de l'autre, κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι θατέρου λόγον. Col. 1281 B. Considérés en eux-mêmes, l'âme et le corps sont des êtres complets, οὐκ ἀτελῆ καθ'-ἑαυτὰ, mais ils sont incomplets, si on les considère par rapport à l'hypostase du tout dont ils sont les parties. Col. 1281 C. Par son union au corps, l'âme ne perd point sa perfection, elle demeure invisible et immortelle. Col. 1281 A. L'âme toute seule, sans le corps, est capable de souffrir et souffre en effet, parce qu'elle a reçu pour son utilité des puissances passives qu'elle garde même après la mort, col. 1284 CD; elle ressent en outre les passions corporelles à cause de son union au corps et à cause de la propriété des lieux où elle demeure, mais cette seconde passivité a sa source dans la première. Col. 1284 D-1285 A. Semblablement, l'âme est circonscrite en elle-même en raison de son être, τῷ λόγῳ τῆς ὑπάρξεως, et de plus est circonscrite d'une seconde manière, parce qu'elle vit dans un corps circonscrit. Col. 1285 A. Dans l'homme, ni

l'âme ni le corps n'ont l'être, τὸ εἶναι, séparément l'un de l'autre. Col. 1280 B. Ce qui dans l'homme accomplit l'hypostase, c'est la vie mutuelle, ἀλληλοῦχος ζωή, de l'âme et du corps. C'est là leur façon d'avoir l'être commun. Col. 1288 D. L'union de l'âme et du corps ne correspond point à une exigence, à une inclination de l'âme, elle n'est pas un effet naturel, mais une œuvre de la puissance de Dieu, et même aucune nature n'a par essence l'inclination à s'unir à une autre nature, et la mixtion des éléments eux-mêmes se fait par la raison divine plus puissante que toute nature. Col. 1940 B. C'est ce qui fait qu'à considérer l'homme en lui-même, on ne peut l'appeler *une* nature. Col. 1289 D. On le voit, Léonce a du composé humain une conception toute platonicienne.

2° *Métaphysique.* — 1. Οὐσία, φύσις, εἶδος. — Οὐσία (substance). Ce terme a deux emplois : *a)* Il désigne d'abord ce qui est commun à toutes les substances, et reçoit cette définition simple (ἁπλῶς ὁριζόμενοι) : ce qui indique l'existence de quelque chose, τήν τινος ὕπαρξιν δηλοῦν, et non pas ce qu'une chose est ou comment elle est, τὸ ὑπάρχειν τούτων δηλοῦν οὐ τὸ τί αὐτῶν ἢ τὸ πῶς, et à cette définition participe tout ce qui a nom de substance : Dieu, l'ange, l'homme, l'animal, la plante. Col. 1921 C, Ὕπαρξις et ὑπάρχειν désigne ici l'*esse per se* des substances, comme le précise encore un autre terme, donné comme l'équivalent de οὐσία : πρᾶγμα ὑφεστός, chose existante, ou plus littéralement, *subsistante*. Et ainsi, οὐσία s'oppose à συμβεβηκός, accident, qui a l'être dans un autre et n'est pas considéré en lui-même, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. Col. 1278 D. Il y a des accidents séparables et des accidents inséparables, χώριστα, ἀχώριστα, col. 1945 B; des qualités attachées à la substance et d'autres qui lui surviennent, ποιότητες οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις. Col. 1277 B. L'accident n'a pas d'existence proprement dite, d'existence substantielle, il est ἀνυπόστατος. Col. 1277 D. — *b)* οὐσία désigne en outre la nature particulière de chaque être; c'est son emploi le plus fréquent, et il est alors synonyme parfait de φύσις. Les choses qui caractérisent la φύσις constituent l'οὐσία, col. 1945 B; ainsi l'ousie de l'homme est marquée par τὸ ζῶον, τὸ λογικόν, τὸ θνητόν, τὸ τῶν ἐναντίων ἀνὰ μέρος δεκτικόν, *ibid.*, et ce sont également les propriétés substantifiques, οὐσιόποιοι ἰδιότητες, comme λογικόν, ἄλογον, ζῶον, ἄζωον, et autres, qui sont présentées comme donnant la définition de la φύσις, col. 1928 C; aussi, les ὁμοούσια sont dits être de même nature, et les ἑτεροούσια être de différente nature, col. 1908 D; du reste, la synonymie est formellement indiquée en plusieurs endroits, col. 1273 A; 1280 A; 1309 AB. On trouve également, col. 1901 B, ὕπαρξις employé comme synonyme d'οὐσία en ce second sens.

Φύσις (nature). — Ce terme vient de πεφυκέναι et signifie premièrement la disposition apportée par la naissance. De cette définition nominale découle une première propriété, l'impossibilité de recevoir en même temps des contraires. Col. 1944 AB. Φύσις comporte l'idée d'être, τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται. Col. 1280 A. C'est dire qu'un accident ne peut pas être φύσις. Le nombre de ceux qui participent à une nature ne fait rien à sa définition. Col. 1917 AB. Mais donner un nombre aux natures, c'est indiquer leur hétérogénéité : c'est ainsi que l'homme, le cheval, le bœuf sont *trois* natures. La nature par elle-même ne marque pas la division, mais seulement la différence. Col., 1920 D, 1921 A.

Εἶδος (espèce). — Une nature n'est jamais bornée à une personne, col. 1941 C; c'est ce qui fait qu'il y a deux aspects dans la φύσις. Elle signifie, en premier lieu, l'essence ou les éléments constitutifs d'une substance, puis à cause de la pluralité des individus qui ont même nature, elle signifie l'universel par rapport à ces individus et s'appelle alors εἶδος (espèce), εἶδος λόγον ἐπέχει, col. 1280 A; et elle le signifie non pas seulement quand les individus semblables entre eux ne possèdent qu'une seule nature, mais même lorsqu'ils sont constitués de plusieurs. Ces deux sens, physique et logique, de φύσις permettent à Léonce de dire de l'homme, à la fois qu'il est une nature et qu'il est deux natures, une nature à cause de la communauté spécifique, deux natures à cause des éléments intrinsèques, âme et corps, qui le constituent et qui, tous deux, sont des ousies complètes et de soi indépendantes l'une de l'autre. Col. 1289 D, 1292 A.

2. Ὑπόστασις. — Le propre de l'hypostase, c'est de désigner quelqu'un, τόν τινα δηλοῖ, col. 1277 D, et d'une manière plus précise ce qui est divisé, τὸ διηρημένον, col. 1921 A et qui existe à part soi, τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον. Col. 1945 A. Il a pour synonymes πρόσωπον (personne), ἄτομον (individu), ὑποκείμενον (sujet), col. 1305 C, μερικόν, τὸ ἐπὶ μέρους (particulier), ἴδιον (propre). Col. 1289 D. Être celui-ci ou celui-là est signifié par la définition propre et distincte de l'hypostase, τὸ δ'εἶναι τόνδε ἢ τόνδε ἐν τῷ ἰδίῳ καὶ ἀφωρισμενῷ τῆς ὑποστάσεως ὅρῳ σημαίνεται. Col. 1928 B. Voici la définition de l'hypostase : les hypostases sont des choses identiques quant à la nature et différentes par le nombre, τὰ κατὰ τὴν φύσιν μὲν ταὐτὰ, ἀριθμῷ δὲ διαφέροντα, ou bien des choses composées de natures diverses, qui possèdent ensemble et les unes dans les autres, la communauté de l'être, ἢ τὰ ἐκ διαφόρων φύσεων συνεστῶτα, τὴν δὲ τοῦ εἶναι κοινωνίαν ἅμα τε καὶ ἐν ἀλλήλοις κεκτημένα, sans cependant compléter mutuellement leur substance, οὐχ ὡς συμπληρωτικὰ τῆς ἀλλήλων οὐσίας. L'exemple donné est celui de l'homme, où l'âme et le corps ont une commune hypostase, une nature propre et une notion différente, ὧν κοινὴ μὲν ἡ ὑπόστασις, ἰδία δὲ ἡ φύσις, καὶ ὁ λόγος διάφορος. Col. 1280 AB. Ce qu'ajoute hypostase à nature, ce n'est pas de rendre différent, mais distinct, non pas de faire autre, ἀλλοῖον mais un autre, ἄλλον. Col. 1917 B. C'est le propre de l'hypostase de faire ἄλλον καὶ ἄλλον. Col. 1925 A. Conformément à la définition donnée plus haut, une chose ne peut être distincte d'une autre en qualité d'hypostase, ἄλλος ἀπὸ ἄλλου, que si elle lui est consubstantielle ou en est séparée de telle sorte qu'elle n'existe point en commun ni n'est composée avec elle, κεχωρισμένος τοῦ συνυφεστῶτος καὶ συγκειμένου. Col. 1917 C. L'existence à part soi, καθ'ἑαυτό, apparaît donc comme la raison propre de l'hypostase. Mais chaque hypostase est caractérisée par quelque chose de proprement distinctif qui s'ajoute aux propriétés substantielles, οὐσιόποιοι. Col. 1928. Chaque singulier a la nature commune selon la similitude de son espèce, et une hypostase propre qui sépare ce qui est propre à ce singulier de l'élément commun au moyen des signes et des propriétés distinctives, τοῖς ἀφοριστικοῖς σημείοις τε καὶ ἰδιώμασιν. *Ibid.* Ces caractères de l'hypostase ont raison d'accident, qu'ils soient séparables ou inséparables, col. 1945 B, c'est, par exemple, la figure, la couleur, la taille, le temps, le lieu, les parents, l'éducation, la manière de vivre, et ce qui découle de tout cela : l'ensemble de ces choses ne pouvant se vérifier que dans un seul homme, à savoir tel homme, τοῦ τινὸς δηλονότι. Col. 1945 BC. Les ἰδιώματα qui distinguent le propre du commun dans l'humanité du Sauveur n'exercent leur rôle diviseur que vis-à-vis des autres hommes, et aucunement vis-à-vis du Verbe. Col. 1917 C.

3. Φύσις et ὑπόστασις comparées. — La distinction établie entre ces deux notions est le pivot de la christologie de notre auteur. C'est de la confusion

de φύσις ou οὐσία avec ὑπόστασις ou πρόσωπον que sont nées les grandes hérésies trinitaires et christologiques; car d'une substance en Dieu Sabellius concluait à une hypostase, et de trois hypostases Arius concluait à trois substances; semblablement Nestorius de deux natures dans le Christ concluait à deux hypostases, et Eutychès d'une seule hypostase à une seule nature. Col. 1276 C. *Nature* et *hypostase* sont, vis-à-vis l'un de l'autre, selon les Pères, comme le commun. et le propre. Col. 1909 B. L'hypostase est nature; mais la nature ne suffit pas pour faire une hypostase. La nature marque l'idée d'être, l'hypostase l'idée d'être à part soi, καθ' ἑαυτὸν εἶναι; la nature marque l'idée d'espèce, l'hypostase désigne quelqu'un; la nature porte le caractère de l'universel, l'hypostase sépare du commun le propre. Col. 1280 A. Il y a des noms de nature, ainsi le nom d'*homme*, qui convient à chaque individu de l'espèce, et des noms d'hypostase, comme Pierre, Paul, qui désignent un seul. Col. 1912 A. Quand des choses sont séparées et par la nature et par l'hypostase, comme ce cheval, ce bœuf et cet homme, la nature indique proprement non la division, mais la différence, et l'hypostase indique proprement la division et non la quiddité, τὸ τί, du sujet. Col. 1921 A. L'hypostase peut recevoir des contraires à la fois, ce que la nature ne peut faire que successivement. Col. 1944 AB. L'hypostase n'indique pas simplement ou principalement le parfait, mais l'existant à part soi, et secondairement le parfait; la nature n'indique aucunement ce qui existe à part soi, mais seulement le parfait; car les ἰδιώματα qui concourent à la raison d'hypostase font que chacun est distinct d'autrui, τινὰ ἀπό τινων ἕκαστον εἶναι ποιεῖ; mais ceux qui concourent à la raison de nature ne rendent pas quelqu'un mais seulement quelque chose distinct d'autre chose, οὐ τόν τινα μέν · τὶ δὲ ἀπό τινος εἶναι ποιεῖ col. 1945 A.

4. Ἐνυπόστατον. — Entre l'ἀνυπόστατον qu'est l'accident, d'une part, et l'hypostase, de l'autre, il y a un milieu qui est l'ἐνυπόστατον. Aucune nature n'est ἀνυπόστατον, toute nature est subsistante de quelque façon, mais toute nature n'est pas hypostase, car elle peut être seulement ἐνυπόστατον; l'ἐνυπόστατον signifie une substance, mais une substance qui n'est pas quelqu'un, qui fait seulement partie de quelqu'un. Col. 1277 CD. Les substances qui s'unissent ainsi en une hypostase sont des substances complètes qui, hors l'union, sont hypostases chacune séparément : ainsi l'âme et le corps, qui sont une seule hypostase durant la vie, sont deux hypostases après la mort, tant que le corps n'est pas dissous, et si l'homme ressuscite aussitôt, de deux hypostases il se fait une seule hypostase sans changement. Col. 1941 D-1944 A.

5. Ἕνωσις. — La composition, l'union est ou substantielle, ou par juxtaposition, ou par mixtion, ou par amas, ou par adaptation, ou par agglutination ou par confusion, ou par pétrissage. Col. 1925 C. Outre ces unions physiques, Léonce nomme aussi les unions morales, κατ' ἐνέργειαν, ἢ εὐδοκίαν, ἢ ἄλλην τινὰ τοιαύτην σχέσιν, col. 1300 B, κατὰ γνώμην, col. 1297 D, etc. Léonce établit deux sortes d'union et de division substantielles : il y a des choses unies par les espèces et divisées par les hypostases, et des choses divisées par les espèces et unies par les hypostases (exemple : l'âme et le corps dans l'homme); les choses unies par les espèces et divisées par les hypostases ont ce double rapport ou simple ou composé. Dans la composition qui se fait selon la substance, ou bien les éléments qui s'unissent gardent la raison propre de leur substance, ou bien ils se confondent et perdent leur propriété respective. Dans le premier cas, il résulte un seul être des deux, ceux-ci gardant la différence de leurs substances dans l'identité de l'unité. On en voit un exemple parmi les vivants dans l'homme ordinaire, ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, et, parmi les corps simples ou physiques, dans le rapport mutuel d'êtres susceptibles d'avoir une existence propre et d'être *autohypostases*. Ainsi, dans le flambeau, autre est la matière inflammable, autre chose la flamme : mais existant l'une avec l'autre et l'une dans l'autre, elles ne font toutes deux qu'un flambeau. Col. 1304 BC. Dans le second cas, où les substances, en s'unissant, s'altèrent mutuellement et perdent leurs propriétés, il y a mixtion et confusion des hypostases et des natures, et alors ne sont plus conservés ni le propre de l'hypostase ni le commun de la nature, mais c'est tout autre chose qui résulte; cela a lieu par exemple dans la fonte des métaux. Voir tout le développement sur l'ἕνωσις, col. 1301 D-1306 B. Il y a donc deux sortes d'unions substantielles, l'une où les substances qui s'unissent perdent leurs propriétés et deviennent une autre substance, l'autre où les substances qui s'unissent conservent leurs propriétés, mais possèdent la communauté de l'être, et *consubsistent*. Le type de cette seconde union est dans la composition de l'âme et du corps. C'est elle que Léonce affirmera dans le Christ en l'appelant ἡ κατ' οὐσίαν καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις. Col. 1300 A. Elle seule est une véritable et réelle union, tenant le milieu entre l'union morale, qui laisse subsister les hypostases, et l'union de confusion qui détruit les natures.

II. THÉOLOGIE. — 1° *Christologie.* — 1. *Union christologique* « in fieri ». — *a) Termes et causes de l'union.* — Les termes de l'union sont Dieu le Verbe et la nature humaine, non pas la nature humaine en général, mais une nature humaine singulière qui a tous les caractères de l'espèce. Col. 1917 AB. La cause finale de l'économie est notre complète guérison : c'est pour cela que le Verbe a pris une nature humaine complète. S'il n'avait pris que la chair, notre salut serait encore en péril. Col. 1324 D. Comme c'est l'âme surtout qui avait besoin de purgation, elle a dû être prise elle aussi, *ibid.*, et ainsi le Verbe s'est uni substantiellement ὅλον... ἄνθρωπον, τὸν ἐκ σώματος λέγω καὶ ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συγκείμενον, guérissant le semblable par le semblable, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων. Col. 1925 A. La matière de la chair a été prise du sein de la vierge Marie. Col. 1352 D. Dans l'efficience de l'union, Léonce distingue entre l'acte par lequel le Saint-Esprit a formé dans le corps de Marie le corps de l'Homme-Dieu, et l'union elle-même par laquelle le Verbe s'est uni la nature humaine dans l'unité de sa personne, et leur attribue à tous deux des effets différents. Col. 1351-1352.

b) Moment de l'union. — L'union a commencé quand a commencé l'humanité du Sauveur. Col. 1937 A. Le Verbe n'a pas attendu le complet achèvement de son temple pour l'habiter, mais dès le premier commencement de l'ineffable économie, il s'est entouré de sa demeure. Il n'y est pas entré du dehors, une fois son corps formé, mais il s'en est revêtu lui-même. Col. 1352 D-1353 A. Le corps du Sauveur a été formé dans le sein de la Vierge peu à peu et selon le progrès naturel des autres enfants. Col. 1928 C. Un point curieux de la christologie de Léonce est l'hypothèse de la préexistence de la nature humaine du Christ. Il s'élève contre ceux qui avancent, comme raison de l'unique hypostase du Sauveur, le fait que son humanité n'a pas été formée avant l'union, et qu'ainsi elle n'a jamais présubsisté, μηδὲ προϋφεστάναι, mais a toujours subsisté dans le Verbe, ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι. Pour lui, ce n'est ni au temps, ni au lieu, ni à l'imperfection du corps qu'il faut regarder pour expliquer l'unité du Christ, mais seulement au mode de l'union. Ce n'est pas pour une raison d'impos-

sibilité, mais seulement pour une raison de haute convenance qu'il faut rejeter la formation préalable de l'humanité du Sauveur. Il ne convenait pas que cette humanité fût un seul instant privée de sa divinité. Col. 1944 CD. En un mot, Léonce conçoit fort bien qu'un homme préexistant soit assumé par une personne divine, et qu'ainsi de deux hypostases, il ne se fasse qu'une seule hypostase, selon l'exemple apporté plus haut de l'âme et du corps, qui, après la mort sont deux hypostases et à la résurrection redeviennent une hypostase. Il a malheureusement omis de marquer la situation respective et le rapport mutuel des deux éléments dans la constitution de l'unique hypostase. Le sentiment de saint Jean Damascène est tout opposé. Selon lui, il est impossible que ce qui a déjà subsisté à part soi reçoive un autre principe de subsistance. *P. G.*, t. XCIV, col. 669 A.

c) Mode de l'union. — C'est là le cœur de toute la controverse avec les hérétiques. Col. 1380 B. Il y a trois manières de comprendre l'union : celle qui divise, celle qui confond, celle qui unit. — *a.* Celle qui divise, consiste dans un simple rapport moral, σχετική τις οὖσα, col. 1940 D; σχετική τε καὶ γνωμική, col. 1380 D 6-7; κατ' ἐνέργειαν, ἢ εὐδοκίαν, ἢ ἄλλην τινὰ τοιαύτην σχέσιν, col. 1300, n'unit pas les natures dès le commencement, supprime toute communication entre elles; de sorte qu'il subsiste deux espèces absolument séparées, n'ayant entre elles que l'union de dignité, de pensée et de volonté, ἀξίᾳ καὶ γνώμῃ καὶ ταυτοβουλίᾳ, qui cache la séparation et trompe les ignorants. Col. 1940 CD. Une semblable union, qui ne lie pas ensemble les réalités et ne les amène pas à l'identité, ἡ μὴ τὰ πράγματα συνδέουσα καὶ εἰς ταὐτὸν ἄγουσα, ne mérite pas d'exprimer cette union surnaturelle qui est dans le Christ. Col. 1300 C. Une union selon la dignité n'est pas une union réelle, autrement tous ceux qui ont part à la dignité divine, seront mis en identité avec la substance divine, et en chaque saint, il y aura deux natures, οὐ γὰρ πραγμάτων ἕνωσις ἡ τῆς ἀξίας ἕνωσις. Col. 1330 CD. — *b.* La seconde opinion, tout à l'opposé, confond et détruit tout. Elle forme et imagine quelque chose de bâtard, ἕν τι πρᾶγμα νόθον, ne gardant en aucun des éléments unis ce qui lui est propre, mais concédant que ceci est cela et cela ceci, et par suite qu'il n'y a plus ni ceci ni cela. Col. 1940 D-1941 A. — *c.* La troisième union, qui se tient dans le milieu, ni ne confond ni ne divise. Elle sait que les éléments unis n'ont subi aucune diminution dans leur ἰδιότης, qui demeure immuable, et cependant ils deviennent communs et appartiennent à un seul, en vertu de cette même union substantielle, de telle sorte que ce qui appartient proprement à chacun devient commun au tout, ὡς εἶναι τὰ μὲν κυρίως ἴδια θατέρου κοινὰ τοῦ ὅλου. Col. 1941 A. Cette union est plus *une* que celle qui divise, plus *riche* que celle qui confond, parce qu'elle ne fait les éléments unis ni identiques l'un à l'autre, ni étrangers l'un à l'autre. Si cette union n'aboutit ni à l'identité absolue ni à la diversité absolue, en quoi donc y a-t-il identité et en quoi différence ? Il y a identité, répond Léonce, dans l'hypostase et différence dans la nature, à l'encontre de ce qui a lieu dans la Trinité ou l'identité est selon la nature, et la différence selon l'hypostase. Si les adversaires veulent mettre en Jésus-Christ l'identité dans la nature, ils devront mettre la différence dans l'hypostase et enseigner en lui deux hypostases. S'ils disent malgré cela, qu'il n'y a qu'une nature et qu'une hypostase, comment pourront-ils sauvegarder dans l'union l'immutabilité et l'inconfusion des éléments unis ? Col. 1941 BC.

2. *Union christologique* « in facto esse » ou *Constitution du Christ.* — Les nestoriens exprimaient le résultat de l'union en affirmant qu'il y a dans le Christ deux natures et deux hypostases, et les monophysites en disant qu'il n'y a qu'une nature. Léonce combat les uns et les autres et accentue la définition du concile de Chalcédoine en affirmant qu'il y a dans le Christ deux natures et une hypostase. Il faut parler de l'incarnation en sens inverse de la Trinité, dit-il en empruntant un mot de saint Grégoire le Théologien. Or, pour la Trinité, on dit : trois hypostases et une nature; il faut donc dire pour l'Incarnation : deux natures et une hypostase. Col. 1941 B.

a) Dyophysisme ou affirmation des deux natures. — L'union se fait des deux natures, divine et humaine, mais comme c'est une union qui ne confond point, les deux éléments restent unis, distincts et dans la pleine possession de leurs propriétés respectives. S'il en était autrement, si les éléments unis disparaissaient par l'union, il n'y aurait plus d'union, car union et unis sont corrélatifs et l'union suppose les termes de l'union εἰ τὰ ἡνωμένα παύεται, καὶ ἡ ἕνωσις ἅμα παύεται. *Trig. capita*, IX, col. 1904. La conservation des deux natures demande le maintien absolu de leur essence propre, τὴν ἑαυτῶν φυσικὴν ἰδιότητα, sinon, elles se confondent et produisent une substance nouvelle différente de l'une et de l'autre. Col. 1305 BC. Les deux parties du Christ, qui sont la divinité et l'humanité, demeurent donc sans confusion. Col. 1297 B. Comme l'âme humaine par l'union au corps, d'invisible et immortelle qu'elle est ne devient pas visible et mortelle, ainsi le Verbe n'est pas devenu visible et mortel, quoique étant dans un corps visible et mortel. De part et d'autre, les propriétés sont sauvegardées, et chez l'homme ordinaire subsistant d'une âme et d'un corps, et chez le Sauveur subsistant de la divinité et de l'humanité. Col. 1281 A. Pareillement, le Verbe est par nature incorruptible, immuable, impassible, et le demeure même dans le corps. Comme il n'a pas subi la circonscription en créant le monde, il ne l'a pas subie non plus en s'unissant à l'homme. Col. 1284 BC. La communication des propriétés qui découle de l'union ne supprime pas la raison propre de la propriété de chacun dans l'identité,τὸν ἴδιον λόγον τῆς θατέρου ἐν ταὐτῷ ἰδιότητος. Col. 1289 C. A s'en tenir aux choses, et non aux mots, beaucoup de monophysites, ceux du parti de Sévère, professaient au fond la même doctrine, à savoir la conservation de la divinité et de l'humanité dans l'union sans changement ni confusion, mais ne voulaient point qu'on parlât de deux natures autrement que pour former le Christ, et non point pour exprimer le Christ une fois formé. C'était là, pour eux, diviser le Christ. Pour signifier la formation du Christ, on pouvait et on devait dire ἐκ δύο φύσεων, mais pour signifier le Christ après l'union, il ne fallait plus parler que d'une nature, μία φύσις. Léonce est un ardent partisan des deux natures, et la plus grande partie de sa polémique y est consacrée. Il prouve la double nature par la synonymie qui existe entre οὐσία et φύσις, en vertu de laquelle on devra reconnaître dans le Christ deux natures dès là qu'on lui reconnaît deux homoousies diverses, avec le Père et avec nous. *Trig. capita*, XXI, col. 1908. Cette synonymie doit être d'autant plus reçue qu'elle est déjà communément en vigueur pour le dogme de la Trinité. A changer le sens des termes, il n'y a plus moyen de conduire aucun raisonnement. Col. 1924 AB. Léonce le prouve encore par la différence qu'il est nécessaire d'admettre entre la divinité et l'humanité, et qu'on ne peut affirmer que si elles sont deux natures, car la différence est entre natures, *Trig. capita*, I, XXIII, col. 1901, 1909; par la dualité des propriétés, admise par

Sévère, qui entraîne la dualité des natures, *ibid*, x, col. 1904, par l'emploi de l'expression ἄλλο καὶ ἄλλο appliquée au Christ, et qui ne peut signifier que la diversité des natures. *Ibid.*, xii, xiii, col. 1904. Le nombre, du reste, n'a pas le pouvoir diviseur que lui attribue Sévère. Par lui-même, il ne divise ni n'unit, il exprime purement la pluralité et se dit aussi bien des choses jointes et continues que des choses séparées et divisées. Qu'il y ait division ou non, cela ne dépend pas du nombre lui-même, mais des choses nombrées. Imposé aux natures, il indiquera non leur division et leur séparation, mais leur diversité; imposé aux hypostases, il indiquera non la diversité, mais la division. Col. 1920-1921; cf. *Trig, capita*, xxx, col. 1913.

b) Monohypostasisme ou affirmation de l'unique hypostase. — Ce qui résulte de la divinité et de l'humanité est un : ἓν μέν τι τούτων εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα, qu'on l'appelle personne, hypostase, individu, sujet, ou comme on voudra. Col. 1305 C. Le terme préféré et généralement employé est celui d'hypostase, que Léonce oppose habituellement à φύσις. Δύο φύσεις, μία ὑπόστασις, telle est sa formule. Cette unique hypostase est signifiée par le nom de Christ, qui n'est pas un nom de nature et ne correspond point à une définition, comme homme, cheval, bœuf, mais un nom d'hypostase, comme Pierre, Paul. Col. 1912 A, 1928 A. Le caractère de l'hypostase, c'est de distinguer le propre du commun dans la même nature, et non pas de distinguer les natures entre elles : il lui appartient au contraire de les unir. L'hypostase du Verbe dans la Trinité résulte d'une propriété qui le distingue du Père, et par là il est un autre que le Père, mais cette propriété ne le distingue pas de la chair. C'est une autre propriété, à savoir la propriété de la nature divine, qui, l'unissant au Père, le distingue de la chair. Ainsi, il est manifeste qu'il y a dans le Christ deux natures et une hypostase, car la propriété d'hypostase qui le distingue du Père l'unit à la chair, comme la propriété de nature qui l'unit au Père le fait différer d'avec la chair. *Trig. capita*, xxv, col. 1909. A l'acéphale qui veut l'embarrasser en lui demandant si l'humanité du Christ n'avait pas ses propriétés qui le séparaient du commun : Si fait, répond-il, mais cela, seulement par rapport à la famille humaine dont il était par le corps, et non par rapport au Verbe, comme également les *idiomata*, qui le séparent comme Fils et Verbe du commun de la divinité, n'exercent point ce rôle vis-à-vis de son humanité. Ces propriétés-ci le distinguent du Père et du Saint-Esprit; celles-là le distinguent de sa mère et des autres hommes. Les unes et les autres, en le séparant des autres personnes divines et des autres personnes humaines, font en lui la communauté et l'union. Il possède ainsi l'homoousie avec les personnes divines et les personnes humaines, en ayant, quant à lui-même, l'hétérousie dans ses propres parties, uni de la sorte en lui-même par les propriétés et divisé par les natures, réalisant en lui-même des rapports opposés à ceux qui l'unissent aux personnes divines et aux personnes humaines, puisque vis-à-vis d'elles, il a identité de nature et diversité d'hypostase et qu'en lui-même il y a diversité de nature et identité d'hypostase. *Epilysis*, col. 1917 CD.

Cette analyse de la constitution du Christ se précise encore. Le Christ, enseigne Léonce, le Christ, comme étant un tout composé de parties, tient, à cause de ces parties, le milieu entre les termes (τὰ ἄκρα) auxquels il est comparé, c'est-à-dire au Père et à nous, tout entier hypostase vis-à-vis du Père avec son humanité à cause de sa divinité, tout entier hypostase par rapport à nous avec sa divinité à cause de son humanité, ayant en lui-même des rapports de distinction et d'union opposés à ceux qu'il a vis-à-vis du Père et de nous, auxquels le relie la convenance des parties. Col. 1289 A. Ces passages, surtout le dernier inclineraient à faire penser que pour Léonce, la divinité et l'humanité entrent à part égale dans la constitution de l'hypostase du Christ. Cette impression naît aussi çà et là, par exemple, quand il dit que le Sauveur *subsiste* ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, col. 1281 A, quand il montre la divinité et l'humanité comme συμπληρωτικὰ τοῦ προσώπου τῆς κατὰ Χριστὸν ὑποστάσεως, col. 1289A, et en général, par la façon dont il compare l'hypostase du Christ à celle formée chez les autres hommes par l'âme et le corps (Voir plus loin). On traduirait assez exactement la pensée de Léonce par la formule suivante : L'homme en Jésus (c'est-à-dire son humanité individuelle) est autre et distinct par rapport aux autres hommes, ἄλλος ἀπὸ ἄλλων, et à ce titre hypostase par rapport à eux, mais il n'est pas tel par rapport au Verbe; semblablement, le Verbe par rapport au Père et au Saint-Esprit, est ἄλλος ἀπὸ ἄλλων, et à ce titre hypostase vis-à-vis d'eux, mais il n'est pas tel vis-à-vis de l'humanité de Jésus. La raison en est que, tandis que la nature par elle-même n'entraîne pas division, mais dit seulement différence, l'hypostase, elle, n'indique pas différence, mais seulement distinction et division : elle distingue et sépare entre eux les ὁμοούσια par les propriétés, mais unit entre eux les ἑτεροούσια par la communauté de l'être. Ainsi la divinité et l'humanité du Christ le distingueront hypostatiquement par leurs propriétés respectives de ses ὁμοούσια divins et humains, mais, unies entre elles par la communauté de l'être, συνυφεστῶτα, ne feront qu'une seule hypostase. On voit donc pourquoi la nature humaine du Christ n'est pas une hypostase. Pour être une hypostase, c'est-à-dire d'une manière absolue ἄλλος ἀπὸ ἄλλου, elle devrait ou bien être ὁμοούσιος au Verbe, comme elle l'est aux autres hommes, ce qui est manifestement impossible, ou bien ne pas consubsister avec lui. C'est ce dernier point qui fait sa différence des autres hommes et qui l'empêche d'être comme eux une hypostase.

En tout ceci, rien n'apparaît encore de la prépondérance ontologique du Verbe dans la constitution de l'unique hypostase du Christ, car ce qu'on vient de dire de l'humanité du Sauveur peut s'appliquer aussi, *mutatis mutandis*, au Verbe lui-même : il n'y a que cette différence que le Verbe présubsistait à l'union, circonstance étrangère, selon Léonce, à la nature de l'union hypostatique. Il ne faudrait pas cependant en conclure que notre auteur établit une égalité parfaite entre les deux composants de l'hypostase du Christ. A la vérité, Léonce insiste avec force sur la réalité, l'intégrité des deux natures et leur distinction, mais il n'oublie pas que la subsistence commune aux deux parties du Christ, c'est la subsistence du Verbe, car il admet que l'humanité du Christ subsiste dans le Verbe, ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι; remarquons qu'il ne dit pas seulement ἐν τῷ Χριστῷ. De même, c'est en vue de l'humanité du Christ qu'il expose sa théorie de l'ἐνυπόστατον, et il n'applique jamais cette notion au Verbe : le Verbe ne peut avoir cessé d'être hypostase, il l'est seulement devenu d'une nouvelle manière. De plus, Léonce tient que ce n'est pas seulement une nature humaine qui est née de Marie, nature dès le premier instant unie au Verbe, c'est le Verbe lui-même qui est né une seconde fois, car il tient pour impie la parole de Diodore : Καὶ δύο γεννήσεις ὁ Θεὸς Λόγος οὐχ ὑπέμεινε, τὴν μὲν πρὸ αἰώνων, τὴν δὲ ἐν ὑστέροις καιροῖς. Col. 1388 B. Il n'y a pas eu seulement concours de deux natures, mais prise de possession hypostatique de l'une par l'autre. Ainsi donc, un point capital demeure qui émousse et redresse

ce qui pouvait paraître exagéré dans la conception christologique de Léonce : c'est que la communauté d'être, la subsistence commune ne vient point d'une source commune, mais que la source unique en est la propre subsistence du Verbe.

c) Les formules christologiques. — *a. La formule* ἐκ δύο φύσεων. — Léonce ne repousse pas cette expression, mais il ne veut pas qu'elle signifie l'exclusion de l'autre formule ἐν δύο φύσεσιν. Au contraire puisque les sévériens reconnaissent la permanence et la distinction de la divinité et de l'humanité après l'union, il en tire argument pour appuyer l'affirmation chalcédonienne des deux natures. *Trig. capita*, III, IV, V, VI, col. 1901, 1904. Cette formule ἐκ δύο φύσεων, il faut l'entendre ou des principes du Christ ou de ses parties. Si on l'entend des principes, il vaut mieux dire ἐκ δύο ὑποστάσεων, car ces principes sont pour sa divinité, son père, et pour son humanité, sa mère; et alors il est clair qu'il n'est pas les principes dont il est, bien qu'il soit ce qu'ils sont. Si on l'entend des parties, comment les parties ne sont-elles pas dans le tout ? ou le tout dans les parties ? Si les parties ne sont pas dans le tout et le tout dans les parties, il reste que ou bien rien n'existe de tout cela, ou bien que la divinité et l'humanité du Christ sont dans un autre que dans le Christ et que le Christ est ailleurs que dans sa divinité et son humanité : ce qui détruit non seulement la substance de son humanité, mais encore celle de la divinité du Verbe. *Trig. capita*, XXVIII, col. 1912.

b. La formule δύο φύσεις κατ' ἐπίνοιαν. — Les monophysites voulaient bien accepter les deux natures, mais seulement par la pensée, et non en fait, dans la réalité. Dans la réalité, ils n'en admettaient qu'une seule. Léonce explique en quel sens les Pères se sont servis de cette ἐπίνοια. Selon eux, ce n'est pas les natures, mais la division des natures, qui est dans la pensée; car, dès que les natures se présentent à la pensée, aussitôt les noms les divisent. Cette expression τῇ ἐπινοίᾳ se dit par opposition à τῇ ἐνεργείᾳ, en acte, dans la réalité. Les Pères, repoussant au loin la division des natures κατ' ἐνέργειαν affirment, d'une part, l'existence des deux natures κατ' ἐνέργειαν, et acceptent d'autre part leur division κατ' ἐπίνοιαν, en ce sens que ce qui n'est pas divisé dans la réalité, la raison le divise, à cause de la permanence sans changement des éléments unis après l'union, de leur différence et de leur ἰδιότης. Col. 1932 C. On peut accepter la division des natures κατ' ἐπίνοιαν, car elle n'entraîne aucunement le nombre des hypostases, tandis que la division κατ' ἐνέργειαν signifie la pluralité des hypostases. Col. 1933 B.

c. La formule : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. — Cette formule a trois sens : un premier sens, dit κατὰ ἀντιστροφήν, qui comporte une interversion des termes : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη = σεσαρκωμένη τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσις (ἐστί) μία, c'est-à-dire la φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου demeure toujours, même σεσαρκωμένη, une seule nature, sans corps, γυμνὴ σώματος, comme demeure une seule nature l'airain travaillé d'une statue; un second sens, qui entraînerait un changement de substance, κατὰ τροπὴν οὐσίας, à savoir, la φύσις du Verbe serait devenue de chair, restant *une* en changeant d'essence, comme il n'y a toujours qu'une nature quand, par exemple, l'eau passe à l'état de pierre; un dernier sens enfin qui oblige à ne plus regarder le Verbe comme existant à part soi seulement, mais à le voir désormais avec la chair qu'il a prise. Les deux premiers sens contiennent l'erreur d'Apollinaire et d'Eutychès, le troisième est orthodoxe, mais alors oblige à confesser les deux natures. *Trig. capita*, XVII, col. 1905. On sent bien que la formule en question ne plaît point à Léonce : elle heurte trop son dyophysisme. La μία φύσις du Verbe est μία φύσις avec le Père, non avec la chair. Et si le Verbe n'est pas une même nature avec la chair, ni la chair une même nature avec le Verbe, il est clair que cette négation d'unité entraîne la dualité des natures. *Ibid.*, XXIV, col. 1909. Affirmer une seule nature, en maintenant la permanence et la distinction de la divinité et de l'humanité après l'union, c'est faire une confusion en niant qu'on fait une confusion, tout comme les nestoriens, en disant que les hypostases sont unies, font une division en niant qu'ils font une division. Col. 1933 D-1936 A. Il n'y a que trois cas où l'on puisse parler de μία φύσις : s'il s'agit d'*une* espèce; s'il s'agit d'un individu qui participe à *une* espèce; si de plusieurs espèces diverses, il s'est formé par confusion une seule espèce différente des premières. Or aucun de ces trois cas ne convient au Christ. Col. 1922 B.

d. Une dernière formule chère aux monophysites était μία φύσις Χριστοῦ σύνθετος. Comment cette nature composée, demande Léonce, sera-t-elle distincte de la nature simple du Verbe, si elle ne signifie qu'une seule nature ? *Trig. capita*, XIV, col. 1904-1905. D'ailleurs, si σύνθετος ne désigne qu'une nature, celle du Verbe, ce terme est superflu, μία φύσις suffit bien. S'il en désigne deux, pourquoi donc combattre les « deux natures » ? Et s'il ne désigne ni l'*une* nature, ni les deux natures, on obtient alors une nature confuse semblable à celles des hybrides ou des monstres. *Ibid.*, XV, col. 1905; cf. XIX, col. 1908. L'expression μία φύσις Χριστοῦ σύνθετος désigne ou la nature de la composition, ou celle des composants, ou ce qui résulte de la composition et des composants. Dans le premier cas, on rend compte de l'union, non des termes unis. Dans le second, comme il y a deux composants du tout qui est le Christ, et qu'ils demeurent sans changement, il y a donc deux natures, et non pas une seule. Dans le troisième, ce n'est pas le nom de « nature » qui convient au résultat de la composition, c'est celui d'hypostase. Car la nature du Christ selon qu'il est semblable à sa mère ne peut être consubstantielle au Père, et réciproquement. On ne peut donc parler ni de μία φύσις Χριστοῦ, ni de φύσις Χριστοῦ σύνθετος, et le nom même de « Christ » indique non pas nature, mais hypostase. Col. 1925 D-1928 A. Ce que Léonce critique, ce n'est pas le terme et l'idée de σύνθετος, c'est son emploi avec φύσις. Au contraire, lui qui aime à concevoir le Christ comme un tout dont les deux natures sont les parties, ne peut qu'accepter volontiers des expressions comme ὑπόστασις σύνθετος, Χριστὸς σύνθετος.

d) Comparaison de l'âme et du corps. — La conception qu'a Léonce de l'union christologique est calquée de très près sur celle qu'il a de la composition de l'âme et du corps dans l'homme. Notons tout de suite et une fois pour toutes que cette comparaison anthropologique se tire du composé humain considéré, non pas comme espèce, car alors elle aurait lieu entre hypostase et nature, mais considéré comme subsistant. L'homme auquel est comparé le Christ est non pas celui qu'est le Christ, seulement nature, mais celui que nous sommes, ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, comme dit Léonce. La ressemblance, entre cet homme, l'homme-hypostase, et le Christ, va très loin chez notre auteur. L'homme est un composé de deux substances tout à fait différentes, indépendantes quant à leur essence l'une de l'autre, capables d'être hypostases l'une et l'autre, complètes et distinctes, qui unies, demeurent distinctes et complètes, et qui, par leur union, ne constituent point une seule substance, mais seulement une seule hypostase. Dans

cette hypostase, l'âme est substance parfaite τελεία, le corps est substance parfaite. Si on peut les dire imparfaits ἀτελῆ, c'est seulement en les rapportant au tout, c'est-à-dire à l'homme dont ils sont les parties. Il en est ainsi de l'union christologique. Le Christ est un composé dont le Verbe et l'humanité sont les parties, parties complètes, distinctes, parfaites dont le résultat est une seule hypostase, et non point une nouvelle substance. Ni d'un côté, ni de l'autre, les propriétés respectives des composants n'ont subi de détriment. Le Verbe est à son humanité ce que l'âme est au corps. De même que l'âme demeure invisible et immortelle dans son union au corps visible et mortel, de même le Verbe en s'unissant à son humanité. Et de même que l'âme, quoique étant substance parfaite, n'est pas à elle seule l'homme parfait, ainsi le Verbe, quoique parfait, n'est pas à lui seul, le Christ parfait. Col. 1280-1281. Le Christ, c'est les deux natures, divinité et humanité, comme l'homme, c'est les deux natures, âme et corps.

Les sévériens prétendaient épuiser la comparaison : puisqu'on dit de l'homme qu'il est une nature, bien qu'il ait deux natures, ainsi doit-on dire du Christ qu'il est une nature. Si on ne veut pas dire que le Christ est une nature, alors ce n'est pas deux, mais trois natures qu'il faut enseigner dans le Christ. le Verbe, l'âme et le corps. — Si l'on peut appeler l'homme *une nature*, répond d'abord Léonce, ce n'est pas en regardant sa constitution intrinsèque, mais en considérant le type spécifique unique identique en tous les hommes et réalisé intégralement en chacun d'eux. Et comme il n'y a pas d'espèce *christique* (χριστότης), on ne peut dire du Christ qu'il est une nature. Cette argumentation se trouve aussi chez plusieurs Pères postérieurs, notamment chez saint Jean Damascène. Voir ci-dessus, t. VIII, col. 732-733. Mais qui ne voit que le fait pour le composé humain d'appartenir à une collectivité d'êtres semblables ne constitue en vérité, qu'une différence accidentelle avec le composé christologique et n'affaiblit en rien le fond de la comparaison ? Quant à l'autre membre de l'objection, qui concerne les trois natures, Léonce le repousse en disant que l'âme et le corps ne sont pas des parties du Christ, mais les parties d'une partie à savoir de la nature humaine qu'il suffit de nommer elle seule pour désigner en même temps tout ce qu'elle contient. Diviser et subdiviser les parties est contraire à la brièveté dogmatique, vain et ridicule. Col. 1289-1297. La ressemblance des deux compositions, anthropologique et christologique, se poursuit dans les rapports qui naissent respectivement de l'une et de l'autre. Comparez l'âme à une autre âme, l'âme à son corps et l'homme au corps et à l'âme. L'âme comparée à une autre âme lui est unie par l'identité d'essence, et en est distincte par la raison d'hypostase; comparée à son corps, elle en est séparée par la différence de nature, et lui est unie par l'identité d'hypostase; l'homme, comparé à un corps sans âme, ou à une âme sans corps, est tout entier complètement séparé d'eux, mais rapporté à l'âme et au corps, ses propres parties, il fait avec eux quelque chose de commun. Ainsi le Verbe, comparé au Père, lui est uni par l'identité de nature et en est distinct par la raison d'hypostase; comparé à la chair, il en est distinct par la diversité de nature et lui est uni par l'identité d'hypostase; et le Christ comparé au Verbe et à nous, comme un tout composé de parties, tient le milieu entre ces deux termes, tout entier hypostase vis-à-vis de son Père avec son humanité à cause de sa divinité, tout entier hypostase vis-à-vis de nous avec sa divinité à cause de son humanité, ayant en lui-même des rapports inverses de ceux qui le relient au Père et à nous, puisque, vis-à-vis du Père et de nous, il est uni par la nature et divisé par l'hypostase, et qu'en lui-même, il est un quant à l'hypostase et divisé quant à la nature. Col. 1288-1289.

La composition christologique que présente Léonce apparaît donc comme calquée sur la composition anthropologique. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre elles quelque différence. Tout d'abord, le Verbe est de tout point parfait et source de perfection, l'âme ne l'est qu'au sens de substance complète. Col. 1281 CD. De plus, le Verbe a préexisté à l'humanité; Léonce ne dit pas clairement si dans l'homme, une partie préexiste à l'autre, mais il exclut formellement cette circonstance de la comparaison. Col. 1280 D. Enfin, parce que le Verbe est essentiellement impassible, il demeure étranger aux passions de l'humanité; tandis que l'âme, parce qu'elle est déjà passible en elle-même, ressent en outre les passions corporelles. Mais ces différences, qui tiennent uniquement à la condition des parties, accompagnent seulement l'union hypostatique, et sont en dehors de son essence. Le seul détail qui établirait une différence intrinsèque entre les deux compositions, est celui-ci, que l'hypostase humaine est accomplie par la vie mutuelle de l'âme et du corps, ἣν ἡ ἀλληλοῦχος ζωὴ ἀπετέλεσε. Mais Léonce ne fait que le signaler en passant, sans songer à le relever, plus occupé à justifier l'emploi de la comparaison anthropologique qu'à en indiquer les limites. Notons, pour finir, que si notre auteur a pu pousser si loin cette comparaison, c'est à sa conception toute platonicienne du composé humain qu'il le doit. Quand, plus tard, au temps d'Anastase le Sinaïte, l'anthropologie aristotélicienne aura prévalu chez les théologiens orthodoxes, l'analogie de l'âme et du corps n'aura plus auprès d'eux la même faveur.

3. *Effets et conséquences de l'union christologique.* — *a) La communication des idiomes* (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων). — La communication des idiomes consiste, selon Léonce, dans l'appellation, la désignation du tout par l'une de ses parties, et réciproquement dans la désignation des parties par le tout. « Selon les Écritures et les pensées des Pères, souvent nous appelons le tout par la partie et les parties par le nom du tout, comme par exemple en nommant le Verbe (qui est une partie, au lieu du Christ qui est le tout) Fils de l'homme, et en confessant que le Seigneur de gloire a été crucifié. Mais cependant nous ne supprimons point par cette communication des idiomes l'essence propre de la propriété de chaque partie dans l'identité. Car cela nous est connu par la propriété des noms, puisque, tandis que c'est dans l'hypostase que nous contemplons cette communication des idiomes, c'est dans la différence des natures que nous reconnaissons la propriété, ἰδιότης, que chaque partie a dans la communauté. » Col. 1285 C. Léonce nous montre le fondement de cette communication dans l'hypostase qui est unique et non dans la nature qui demeure diverse. Il y a, nous dit-il, cette différence entre les propriétés de la nature et celles de l'hypostase, « qu'aux premières participent proprement les choses de même substance, tandis qu'aux autres participent même des choses d'essence différente, une fois qu'elles sont unies dans la communauté d'être. Cela a lieu dans l'Emmanuel. Comme il n'y a en lui qu'*une seule hypostase* de la divinité et de l'humanité, ce qui est dit appartenir à l'hypostase est commun à toutes deux; mais comme il n'y a pas en lui qu'*une seule nature*, ces propriétés ne lui appartiennent pas comme propriétés de nature : car, bien que tout soit dit appartenir au même comme à un seul, cependant ce n'est pas sous le même rapport ni comme au sujet d'une seule nature. Ainsi, le même est visible et indivisible, mortel et immortel, palpable et impalpable, non pas sous le même rap-

port ni par la même raison. Comme il n'y a qu'un seul et même sujet, tout est dit comme d'un seul, et par suite, est dit d'une seule hypostase et personne; mais comme tout n'est pas dit κατὰ τὸ αὐτό mais κατὰ ἄλλο καὶ ἄλλο, à cause de cela, tout n'est pas dit comme d'une seule et simple nature, mais est dit de natures diverses et unies et gardant dans l'union leur propre essence naturelle, τὴν φυσικὴν ἑαυτῶν ἰδιότητα. » Col. 1945 CD. Ainsi donc, l'hypostase s'approprie les propriétés qui appartiennent aux deux natures, non pas à la manière d'une nature, mais à sa manière propre d'hypostase, c'est-à-dire de tout composé de parties distinctes et inchangées consubsistant ensemble, le propre des parties devenant le propre du tout. Cette communauté des parties dans le tout donne lieu en outre entre les parties elles-mêmes à une communication mutuelle de leurs propriétés respectives, non pas certes immédiatement de partie à partie, et *ratione naturæ*, mais par l'intermédiaire du tout et *ratione hypostaseos*. Par l'hypostase en effet, ces parties s'appartiennent mutuellement et donc aussi ont en commun dans l'hypostase leurs propriétés. Dès lors, il pourra se faire qu'un attribut d'une partie soit dit d'une autre partie, non pas directement en tant qu'elle est nature, *per appellationem formalem et in sensu formali*, comme dit l'École, mais en tant qu'elle appartient à l'hypostase et sert à la désigner, ou *per appellationem materialem et in sensu identico*. Des propriétés même opposées, comme πάθος et ἀπάθεια, sont ainsi échangées et vont mutuellement de l'une à l'autre partie, ἀντιπεριχωρεῖν καὶ ἀντικατηγορεῖσθαι θατέρου. Col. 1320 B. Ces expressions sont mises par Léonce dans la bouche des monophysites acéphales, mais il n'y contredit pas, et relève seulement l'inconséquence par laquelle ces derniers prétendent supprimer l'une des propriétés de la nature humaine. Cette communication des idiomes n'est possible que dans l'union substantielle, οὐσιώδης : elle seule, en maintenant la propriété des parties, le s rassemble dans le tout, et ainsi ce qui est propre à chacune devient commun au tout, comme ce qui est commun au tout devient propre à chacune, parce que chacune des parties du même être identique conserve son ἰδιότης sans confusion. Il n'y aurait pas, en effet, d'ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων, si en chacun des éléments unis ne demeurait son ἰδιότης, immuable même dans l'union. Col. 1941 A. L'union que préconisent les nestoriens, celle qui divise, διαιρετική, empêche d'une manière absolue la communication des idiomes, en séparant les natures par les hypostases. Col. 1305D. Les hypostases, en effet, retenant chacune pour elle les propriétés respectives des natures, ne peuvent admettre entre elles que des rapports moraux. Quant à l'union qui confond, συγχυτική, elle supprime la communication des idiomes, en supprimant la source même de ces idiomes, l'essence propre, ἰδιότης, de chaque nature. Col. 1941 A. Elle la rend encore impossible par le fait que c'est ici la μία φύσις qui doit endosser les attributs contraires de la divinité et de l'humanité. Or la φύσις est incapable d'avoir à la fois des attributs contraires. Par contre, c'est une chose qui convient à l'hypostase. Seule donc, l'union οὐσιώδης, et proprement unitive, κυρίως ἑνωτική, rend possible la communication des idiomes, en en posant la condition dans l'intégrité de la double nature, et le fondement dans l'identité de l'unique hypostase.

b) La filiation naturelle du Christ. — La doctrine de Léonce sur la filiation naturelle du Christ met en pleine lumière la prépondérance et la plénitude hypostatique du Verbe, Fils de Dieu, dans le composé christologique. « Dans le Christ, déclare Léonce, en vertu de l'union du Verbe avec la nature humaine, il n'y a en vérité et on ne peut nommer qu'un seul Fils. » Col. 1353 A. Notre auteur relève comme une impiété la doctrine de Diodore disant que le fils de Marie n'est Fils de Dieu que par grâce. « L'homme né de Marie, disait Diodore, est fils par grâce : Dieu le Verbe l'est par nature : d'un côté, c'est par grâce et non par nature, de l'autre, c'est par nature et non par grâce. Au corps pris parmi nous, ἐξ ἡμῶν, il suffira de la filiation selon la grâce, de la gloire, de l'immortalité, parce qu'il a été le temple du Verbe : qu'on ne l'élève pas au-dessus de sa nature, et que le Verbe ne reçoive pas d'outrage au lieu de la reconnaissance que nous lui devons. » Col. 1388 A. La pensée de Léonce se précise encore quand il enseigne que l'humanité du Sauveur possède une participation directe à la filiation naturelle du Verbe et que cela est nécessaire pour le distinguer des saints. « Puisque unique est la filiation d'où provient toute filiation participée, il est nécessaire que l'homme qu'ils nous façonnent participe ou à la filiation naturelle ou à celle qui vient de la grâce : et donc, ou bien qu'ils l'unissent à l'Unique Engendré, par cette raison que l'union κατ' οὐσίαν fait appartenir réciproquement à chacune de snatures ce qui appartient à l'autre, ὡς τῆς ἑνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἀντιδιδούσης τὰ τῇ θατέρᾳ φύσει προσόντα τῇ θατέρᾳ, ou bien, repoussant la piété, qu'ils le rangent ouvertement avec les autres dans le même ordre. » Col. 1301 BC. Comme on le voit, la filiation naturelle du Christ, ou la participation de son humanité à la filiation naturelle du Verbe, est une des applications de l'ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων, fondée sur l'unité d'hypostase.

c) L'adoration du Christ. — Léonce voit dans l'adoration donnée au Christ la preuve de sa filiation naturelle, même comme homme, par rapport à Dieu. « Comment donc, dit-il, alors que toute la créature raisonnable et heureuse, tant angélique qu'humaine, est remplie de la grâce de l'Esprit déifiant et adoptant, seul, celui qui est né de la Vierge, est-il appelé dans l'Écriture Dieu Fils de Dieu, et est-il adoré par toute créature raisonnable ? » Col. 1301 A. Il est clair qu'il s'agit ici d'une adoration spéciale à Dieu et donc de latrie. Notre auteur ne considère pas la question si l'on adore en particulier l'humanité du Christ. Ce qu'on adore, c'est l'hypostase, c'est celui qui est né de Dieu et qui est aussi né de Marie. Il est à remarquer seulement qu'il adresse aux nestoriens le reproche d'anthropolatrie. Il les appelle « disciples de l'anthropolatrie de Nestorius. » Col. 1273 C; cf. col. 1380 D. La raison en est que ces hérétiques, en distinguant dans le Christ deux hypostases, les unissaient par l'identité de l'honneur et de l'adoration. Aussi les accuse-t-il d'introduire une quatrième personne dans la sainte Trinité, col. 1368 B, de mettre leur espérance dans un homme et d'adorer la créature au lieu du Créateur. Col. 1385 CD. Et comme les nestoriens prétendaient justifier l'adoration du Christ hypostase humaine en disant qu'il était le temple de la divinité et que l'adoration, par suite, allait à la divinité, il leur reproche de faire de lui une idole animée où habite la Trinité, comme si la Trinité enseignait la κτισματολατρεία. « Ce n'est pas Dieu fait homme, mais un homme honoré de l'appellation de Dieu, que tu enseignes qu'il faut adorer (λατρεύειν), en rapportant au Christ l'adoration des croyants, de telle manière que l'honneur qu'on lui rend remonte à la Trinité, comme celui de l'image va au roi. » Col. 1372 CD. C'est-à-dire que les nestoriens accordaient la latrie au Christ-homme et la rapportaient à la Trinité. Ce cas de latrie relative, peut-être unique dans la littérature théologique byzantine, s'explique par la logique du système nestorien qui voulait établir l'unité du Christ sur la seule

identité d'honneur et d'adoration avec le Verbe dans la distinction des hypostases. Cette identité d'honneur entraînait la latrie pour l'homme uni au Verbe.

d) Condition de l'humanité du Christ en vertu de l'union. — *a. L'âme de Jésus.* — Léonce de Byzance enseigne que, par l'effet de l'union hypostatique, l'âme du Sauveur fut dès le début dans la gloire. « Comment a-t-il souffert, dit-il, s'il n'a pas souffert comme nous ? Et il n'a pas souffert comme nous s'il n'est pas resté ce que nous sommes ? Et il n'a été glorifié en aucune sorte, *s'il n'a reçu selon la chair ce qu'il possédait toujours selon l'esprit.* » Col. 1321 D. C'est-à-dire qu'il n'y eut rien pour l'âme dans la glorification finale du Sauveur : elle avait déjà tout le bien qu'elle pouvait avoir : la glorification ne put atteindre que la chair. Entre Léonce et l'aphthartodocète avec lequel il discute, il y a accord sur l'état de l'âme, et le débat ne porte que sur les conditions de la chair. A l'âme Léonce accorde la participation à tous les biens du Verbe. « L'humanité (du Sauveur), tout en restant dans sa nature propre et tout en ayant les facultés et les opérations du corps, sans en excepter les infirmités communes qui n'ont rien de répréhensible, et en possédant en sa perfection l'intégrité de notre nature, a participé à tous les biens qui viennent du Verbe; ou plutôt, parce qu'elle possède dans le Verbe la source même des biens, elle épancha d'elle-même comme d'une source tous les biens du Verbe, à cause du Verbe. » Col. 1336 D-1337 A.

Ces biens, Léonce les énumère plus loin quand il distingue entre l'opération du Saint-Esprit formant le corps de l'Homme-Dieu dans le sein de la vierge Marie et l'union substantielle elle-même du Verbe avec le corps et l'âme en unité d'hypostase. « La propriété du corps, dit-il, ne dépend pas de l'union du Verbe, mais de l'opération du Saint-Esprit, qui le forma et le façonna sans le concours initial de l'homme; quant à *l'impeccabilité*, quant à la *totale sainteté* et totale unification et fusion de l'humanité avec le Verbe tout entier, qui l'a prise, de telle sorte qu'il n'y ait et qu'on ne nomme qu'un seul Fils, et qu'apparaissent les marques évidentes de la Filiation parfaite, c'est l'*union innée du Verbe avec la nature humaine* qui produisit tous ces effets, auxquels s'ajoutait la *béatitude comme une chose inséparable*, puisque l'union elle-même est indissoluble. » Col. 1352 A. Tout à fait explicite donc est chez Léonce l'affirmation de la béatitude de l'âme du Sauveur dès le premier instant de son existence. Nous venons de voir que Léonce attribue à l'humanité du Christ, en vertu de l'union, l'impeccabilité et la totale sainteté. C'est dire qu'elle fut transcendante et ne fut pas acquise à la manière des autres hommes. Aussi le voyons-nous s'élever contre l'impiété de Théodore de Mopsueste enseignant que Jésus connut le tumulte et le trouble des passions de l'âme, qu'il dut appliquer sa raison à la victoire sur le plaisir et que, par suite, il fut purifié peu à peu par le progrès des vertus et devint plus apte de jour en jour à recevoir les biens que Dieu allait lui départir. XXXIII et XXXIV, col. 1373 C. Léonce reproche aussi à Théodore d'ôter la science au Sauveur, et note cette inconséquence qui lui fait dire que le Christ est plein d'ignorance, mais sans péché : alors que l'ignorance provient du péché, comme du ruisseau le fleuve. XXXII, col. 1373 C. Le témoignage de notre théologien sur l'état de béatitude et de science parfaite où fut toujours l'âme du Sauveur en vertu de l'union apparaît ainsi l'un des plus précieux de la tradition byzantine à cause de son caractère explicite et de son ancienneté. Voir M. Jugie, *La béatitude et la science parfaite de Jésus viateur dans Léonce de Byzance*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. X, 1921, p. 548 sq. Cf. cependant sur cet article, P. Galtier, *L'enseignement des Pères sur la Vision béatifique dans le Christ*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XV, 1925, p. 54-62.

b. Le corps de Jésus. — Les aphthartodocètes ou julianistes, du nom de leur chef Julien d'Halicarnasse, enseignaient, disait-on, que la chair du Sauveur, de par son union avec le Verbe, était impassible et incorruptible. Que si, de fait, elle éprouvait certaines passions et souffrances humaines, celles dites *irréprehensibles*, πάθη ἀδιάβλητα, celles-ci ne provenaient pas de la condition normale de la chair assumée, mais de la condescendance du Verbe incarné qui dérogeait, chaque fois qu'il le jugeait bon, aux lois ordinaires de son humanité incorruptible. Cette doctrine, qu'ils croyaient nécessaire pour la dignité du Sauveur, ne les empêchait pas de confesser la consubstantialité du Christ avec nous, par la raison que le Christ ressuscité nous demeure consubstantiel, et, d'autre part, leur permettait d'affirmer encore la réalité des souffrances et de la mort du Rédempteur. Léonce de Byzance repousse lui aussi les passions et souffrances répréhensibles de l'humanité du Christ. Col. 1337 A. Mais pour le reste, il dresse contre la thèse julianiste tout un faisceau d'arguments :

α)D'abord, elle compromet la réalité des souffrances du Christ : « Comment a-t-il souffert, s'il n'a pas souffert comme nous ? Et il n'a pas souffert comme nous, s'il n'est pas resté comme nous. » Col. 1321 D. — β)Elle repose sur une conception confuse de l'union hypostatique, établie comme fondement de l'impassibilité de la chair du Christ : cette union, répond Léonce, ne change rien aux propriétés des natures unies, et la manière dont le corps a été formé ne relève pas d'elle, mais uniquement de l'opération du Saint-Esprit dans le sein de la vierge Marie. S'il en était autrement, si l'union entraînait l'impassibilité de la chair, cette union serait suspendue à chaque fois que le Sauveur éprouverait une souffrance. Col. 1352-1353; 1329 D. — γ) Cette incorruptibilité dont on veut gratifier le Sauveur n'est pas un bien tellement précieux qu'il faille à tout prix l'en honorer, car elle sera à la résurrection le lot commun des bons et des méchants. Bien au contraire, ôter à la chair du Sauveur sa similitude de souffrance avec nous, c'est à la fois détruire son honneur et le nôtre : le sien, car, si c'est par ses souffrances qu'elle glorifie, elle ne nous glorifiera pas si elle n'a pas souffert comme nous; le nôtre, car quel moyen aurons-nous alors de l'imiter ? Col. 1337 AB. — δ) Le naturel est ce qui se produit habituellement, le miraculeux est l'exceptionnel. Or, c'est habituellement que Jésus durant sa vie terrestre a éprouvé les infirmités et les souffrances inhérentes au corps humain, et exceptionnellement qu'il s'y est soustrait. Parmi ces exceptions miraculeuses, Léonce signale la naissance virginale, le long jeûne au désert, la marche sur les eaux, la transfiguration. Col. 1333 D-1336 D.— ε) La loi de la Providence est celle du perfectionnement progressif : l'imparfait d'abord, puis le parfait. Ainsi du Christ : d'abord passible selon sa nature, il reçoit ensuite seulement les dons surnaturels d'impassibilité et d'incorruptibilité. Col. 1333. — ς) Ou la chair virginale de Marie dont le Christ a été formé était corruptible, et alors comment a-t-il pu rejeter ce caractère, par une sorte de repentir et de dédain ? ou elle était incorruptible, et alors comment a-t-elle pu engendrer? Col. 1325 C-1329 A. — η) Comme Sévère, Léonce utilise contre Julien l'argument sotériologique : Si, pour sauver mon âme, le Verbe a pris *mon âme*, pour sauver mon corps, il a dû prendre aussi *mon corps*, sauf le péché et ce qui y incline.

Nouvel Adam, ce n'est donc pas la chair d'Adam innocent qu'il a prise, mais celle d'Adam coupable, car il n'est pas venu sauver les justes, mais les pécheurs. Il est venu payer la dette de notre nature, combattre le démon, nous montrer le chemin de la vertu : tout cela, il n'eût pu le faire de la manière qu'il convenait dans une chair impassible et incorruptible. Col. 1348-1349. — θ) Si la chair a été incorruptible dès le premier instant, dès ce premier instant aussi, tout le but de l'incarnation, qui est la restauration parfaite de l'homme, a été atteint : et alors le Christ aurait vécu ici-bas, aurait souffert et serait ressuscité on ne sait pourquoi. Col. 1352 AB. Le julianiste accepte en effet que l'incarnation aurait suffi, mais pense que Dieu a voulu, par tout ce qui a suivi, nous témoigner davantage son amour en même temps que sauvagarder les droits de sa justice. Col. 1324 A. Quant au fait de l'incorruption de la chair du Christ, dont les aphthartodocètes faisaient argument, Léonce répond que la passibilité et la corruptibilité de la chair du Christ étaient suffisamment prouvées par les passions et par la mort : la corruption eût suivi, sans l'intervention de la puissance du Verbe : l'incorruption doit donc s'expliquer par un miracle, et non par une loi naturelle régissant la chair du Christ, λόγῳ θαύματος, ἀλλ οὐ νόμῳ φύσεως. Col. 1348 AB.

Pour finir, Léonce adresse ses lecteurs aux traités des Pères dont il s'est servi, dit-il, pour composer son ouvrage et dont il va produire plusieurs témoignages. Il avertit que s'il se rencontre des oppositions de langage parmi les Pères, il ne saurait y avoir de contradiction véritable, puisque c'est le Saint-Esprit qui parlait en eux. Ces antilogies sont facilement résolubles soit par les divers sens des termes : *corruptible, incorruptible*, soit en les rapportant aux divers moments de la vie du Christ, soit même en voyant dans l'union au Verbe le gage certain de l'incorruption future de la chair du Christ. Les citations patristiques qui suivent, au nombre de vingt-sept, ne se trouvent que dans la version de Torrès, *Bibliotheca Vet. Patrum*, t. VI, Cologne, 1618, p. 474-475. Les écrivains orthodoxes qui après Léonce se sont occupés de cette question n'ont fait que reproduire son enseignement. Voir art. GAÏANITE *(Controverse)*, t. VI, col. 1002 sq., et JULIEN D'HALICARNASSE, t. VIII, col. 1931 sq.

4. *La Mère de Dieu.* — C'est dans le IIe des *Tres libri*, dirigé contre les aphthartodocètes, que Léonce nous parle de la vierge Marie. Elle est bien pour lui la Mère de Dieu. L'apthartodocète et lui sont d'accord pour l'appeler Θεοτόκος. Col. 1325 C; 1329 A; 1352 D. Il met parmi les impiétés de Théodore de Mopsueste et de Nestorius le refus qu'ils font de donner ce titre à la vierge Marie. Col. 1364 D; 1368 B; 1376 D; 1377 A. Que Léonce entende le « théotocos » dans un sens pleinement orthodoxe, cela apparaît en ce qu'il reproche à Diodore de nier les deux naissances de Dieu le Verbe. Col. 1388 B : là est, en effet, la pierre de touche qui fait discerner le juste emploi de cette expression. Marie est donc Mère de Dieu. Elle l'est vraiment, car le Saint-Esprit lui a apporté, outre « la pureté de l'âme et la sanctification du corps », la fécondité miraculeuse, col. 1328 B, et c'est bien d'elle que la matière du corps du Christ a été prise, ἐκ δὲ τῆς θεοτόκου ἡ ὕλη τῆς οὐσίας προσείληπται. Col. 1352 D. Elle reste aussi vraiment vierge, car, prodige merveilleux, ni l'enfantement n'a détruit la virginité, ni la virginité n'a empêché l'enfantement, οὔτε τοῦ τόκου τὴν παρθενίαν λύσαντος, οὔτε τῆς παρθενίας ἐμποδὼν τῇ κυοφορίᾳ γενομένης, col. 1328 D; le Christ est sorti des entrailles de la Vierge en laissant intacte la fleur de la virginité, τοῦ τῆς παρθενίας ἄνθους ἀδιαφθόρου συντηρηθέντος. Col. 1336 C. Quant à la sainteté de Marie, elle fut au-dessus de celle de tous les hommes : « La Vierge, dit Léonce, n'avait rien de plus que nous, si ce n'est sa sainteté, » οὐδὲν τῆς παρθένου προὐχούσης ἡμῶν, πλήν γε μόνης τῆς ἁγιότητος. Col. 1329 A. Mais comme ailleurs Léonce dit que le Saint-Esprit survenant en Marie, lui apporta la pureté et la sanctification de la chair, καθαρότητος... ὑπῆρχεν αὐτῇ τῆς κατὰ ψυχὴν καὶ ἁγιασμοῦ τοῦ κατὰ τήν σάρκα, col. 1328 B, il n'est possible de rien tirer de notre auteur sur la sainteté initiale de la Mère de Dieu.

2° *Sotériologie.* — 1. *État initial de l'humanité et chute.* — Le premier homme, Adam, a été créé dans un état d'innocence et d'immortalité. Son corps pourtant n'était pas incorruptible, mais devait entretenir son incorruption par l'usage du fruit de l'arbre de vie. Col. 1348. L'homme est déchu de ce premier état par sa faute et a mérité son châtiment. Col. 1369. L'ignorance, col. 1373, et la mort, col. 1332, sont les suites du péché. Le péché d'Adam est la racine des maux, col. 1369, et en lui tous les hommes ont péché. Col. 1332 C. Ainsi, aucune âme humaine n'est exempte de péché volontaire ou non volontaire. De plus, même les âmes des saints ont eu des souillures personnelles, au moins par pensées. Seul, Jésus-Christ est pur de tout péché, même de pensée. *Ibid.*, CD. Le péché a été une dette contractée envers Dieu, une victoire du démon sur l'homme, col. 1348 D, et par lui, notre nature a été souillée et rendue malade. Col. 1324-1325.

2. *Divers aspects de la rédemption.* — Dieu aurait pu nous sauver par sa seule volonté et puissance. mais il lui a plu de le faire par charité et par justice, Col. 1324 A. C'est le but unique de l'incarnation. C'est pour Adam coupable qu'il est venu, et non seulement pour Adam, mais pour nous aussi. Col. 1348 C. La sotériologie de Léonce embrasse plusieurs aspects : il y a la dette à acquitter, col. 1348 D; la victoire sur Satan à remporter, col. 1349; la mort à détruire, *ibid.*, notre nature à guérir, col. 1324-25; et la ressemblance divine à nous rendre. Col. 1349. Ce sont ces derniers aspects, et surtout le dernier, qui sont le plus fréquemment et le plus volontiers exposés par notre auteur.

3. *Plan et processus de la rédemption.* — Puisque Dieu ne s'est pas contenté de vouloir pour notre salut, mais a daigné faire quelque chose, il était nécessaire que dans la divine incarnation rien n'outrepassât sa sagesse. S'il a pris notre nature pour la guérir, il a dû la prendre entière et telle que nous l'avons. Il a pris mon âme, intelligente et raisonnable, il a pris mon corps, passible et mortel, afin d'opérer le salut de l'homme tout entier, en guérissant le semblable par le semblable : autrement, ce serait autre chose, à savoir ce qu'il aurait pris, et non pas moi, qu'il aurait sauvé. Col. 1324-1325. L'incarnation donc est notre salut et notre guérison : elle y suffit, à condition de l'entendre *per modum unius* avec toute la suite des mystères du Christ. Car, c'est le moyen qu'il a pris, lui, le sage et l'unique médecin de nos âmes, pour guérir notre maladie en prenant nos infirmités. Col. 1324. Sans la passion du Christ, sans la passibilité qui en est la condition, comment le Christ aurait-il payé pour nous la dette, comment aurait-il réparé notre ruine ? Col. 1348.

Léonce et l'aphtartodocète avec qui il discute, ont une conception différente de la rédemption. Pour ce dernier, tout *est fini* avec l'incarnation : notre nature est guérie, notre salut accompli; le reste est un surcroît de la bonté et de la justice de Dieu. Et c'est pourquoi il établit dès le début l'incorruptibilité de la chair du Christ. Col. 1324. Pour Léonce, au contraire, tout *commence* avec l'incarnation, et c'est pourquoi

la chair du Christ est passible. Pour l'un, il y a manque d'unité dans les œuvres de l'économie, il y a plusieurs actes qui n'ont pas entre eux de lien essentiel. Pour l'autre, tout est ordonné, tout est unifié, il n'y a vraiment qu'un seul acte qui se déroule depuis l'incarnation jusqu'à la glorification suprême de la chair du Christ. La suite et la fin y sont à nous aussi bien que le commencement. Tous les mystères du Christ sont les nôtres, car il a pris notre similitude pour que nous acquérions la sienne. S'il vit sur terre, c'est pour que nous vivions comme lui; s'il souffre, c'est pour guérir par ses souffrances notre maladie, c'est pour payer la dette pour nous; s'il meurt, c'est pour détruire notre mort; s'il ressuscite, c'est pour être les prémices de notre résurrection. Mais s'il a été incorruptible dès le commencement, le commencement seul nous appartient, parce que l'incorruptibilité nous a été acquise du premier coup : à quoi bon alors tout le reste ? Col. 1329, 1352 BC. L'humanité du Christ est donc pour Léonce la source de tous nos biens. En prenant notre nature entière, elle la guérit tout entière, en vertu d'une mystérieuse et divine homéopathie. Léonce précise ce caractère de causalité instrumentale (sans employer ce terme) de la sainte humanité du Christ, quand il dit que cette humanité, en participant à tous les biens du Verbe, les épanche d'elle-même sur les hommes, quand il dit aussi que c'est la chair du Christ qui glorifie, mais qu'elle ne glorifie que ceux avec qui elle a eu communauté de souffrances. Col. 1337 AB. Des sacrements, par où nous est communiquée la grâce de la rédemption, Léonce n'a pas l'occasion de parler. Il signalera seulement d'une manière indirecte la sainte eucharistie. La doctrine de la présence réelle est clairement énoncée. En parlant des nestoriens qui distinguent dans le Christ le Verbe qui sauve et Jésus qui est sauvé : « De qui pensent-ils recevoir dans la communion le corps et le sang, dit-il, de celui qui accorde le bienfait, ou de celui qui le reçoit ? S'ils répondent : du Verbe qui accorde le bienfait, comment peuvent-ils dire cela sans confesser qu'il s'est incarné ? S'ils répondent : de celui qui reçoit le bienfait, alors leur espérance est vaine puisqu'ils professent l'anthropolâtrie. » Col. 1385 C.

4. *État final de l'humanité.* — Tous les hommes ressusciteront, les bons et les méchants. Col. 1941 D, 1337 A. Les bons seront glorieux avec Jésus-Christ, les méchants seront dans l'enfer, âme et corps. Col. 1913 C. Ceux-ci comme ceux-là seront immortels, et n'éprouveront ni la faim, ni la soif, ni le sommeil. Les damnés souffriront cependant, mais d'autres souffrances d'un genre spécial dont la propriété sera d'empêcher la corruption et la mort, à la manière d'une médecine douloureuse. Col. 1327. L'enfer, pour Léonce, est éternel. En effet, il reproche à Théodore de Mopsueste de se moquer du jugement dernier, comme de pures menaces, et appelle ce jugement soutien de ceux qui sont debout, redressement de ceux qui sont tombés, et digne fin du diable. Col. 1368-1369. Il lui reproche pareillement d'enseigner que l'Antéchrist ne serait pas châtié éternellement, mais serait anéanti. Col. 1372 A. La sotériologie de Léonce n'est donc aucunement entachée d'origénisme.

3° *Règle de foi : Écriture, Pères, conciles.* — Léonce tient ouvertement l'Écriture pour inspirée et reproche à Théodore de Mopsueste de s'écarter du nombre des Écritures fixé par Dieu : il indique même les livres rejetés comme apocryphes par cet auteur. Col. 1365-1368. Les interprètes de l'Écriture sont les Pères. La sainte Église continue et continuera à garder sans diminution et sans augmentation le dépôt de la foi transmis par les Pères. Col. 1384 A. Il n'est pas permis, non plus que pour l'Écriture, de supprimer des passages de ceux des Pères qui sont célèbres dans l'Église, et l'on doit plutôt, comme pour l'Écriture, s'attacher à leurs saintes paroles comme à leur pensée, les purifier des fausses interprétations et montrer que les mêmes expressions sont employées différemment par les Pères et par les hérétiques. Col. 1929 AB. Cependant, Léonce reconnaît qu'ils ont parfois, au sujet de l'incarnation, employé une manière de parler simple et libre qu'on ne doit pas garder quand il s'agit de la terminologie dogmatique. Col. 1925 AB. Il ne peut y avoir de contradiction entre les Pères; s'efforcer d'en trouver, c'est aller contre leur gloire, contre celle de saint Paul et contre l'autorité du Saint-Esprit et du Christ qui parlait en cet apôtre. Car, *après les apôtres et les prophètes, Dieu a placé dans l'Église des docteurs... pour l'édification du corps du Christ.* Eph., v, 11-12. Aussi, qui ne reçoit pas ceux des Pères qui sont illustres et célèbres dans l'Église de Dieu, résiste ouvertement à l'ordre établi par Dieu. Col. 1308-1309. Ceux qui sont vraiment Pères de l'Église ne peuvent se contredire entre eux, ni se contredire eux-mêmes. Il faut croire que ce n'est pas eux qui parlaient, mais l'Esprit du Père qui parlait en eux. Col. 1356 A. Le respect de Léonce pour l'autorité des Pères trouve son expression pratique dans l'abondant florilège patristique qu'il nous a transmis. Rien de plus efficace, à son sens, pour convaincre l'adversaire et faire triompher la vérité. Une autorité non moindre est celle des conciles. La décision des conciles ecclésiastiques est pour lui la solution de toutes les difficultés qui divisent les fidèles; qui y résiste ne résiste pas à quelques personnes seulement, mais se révolte contre tout le christianisme. Col. 1929 CD. Parmi les conciles, Léonce défend et honore spécialement celui de Chalcédoine qui a confirmé la foi des conciles antérieurs, et exalté par d'éclatants éloges le destructeur de l'impiété cachée, le vrai *Léon* qui a vaincu le renard Eutychès. Col. 1381 A. C'est le seul mot qu'on rencontre chez notre auteur à l'adresse du magistère romain.

4° *Origénisme de Léonce.* — La tradition manuscrite, en deux endroits, semble indiquer les accointances origénistes de notre auteur et invite à l'identifier avec le Léonce de la *Vita Sabæ*. Deux citations anonymes sont attribuées en note marginale respectivement à l'abbé Nonnos, col. 1276 A et à Évagre, col. 1285 A. Le premier, le chef des moines origénistes de Palestine, serait ainsi pour Léonce θεῖος ἀνήρ, et le second, disciple d'Origène, ἀνήρ θεόσοφος. Dans quelle mesure la doctrine de notre théologien répond-elle à ces données ? L'origénisme, tel que l'entendaient les théologiens byzantins, a deux dogmes spécifiques : la préexistence de l'âme humaine, et l'ἀποκατάστασις πάντων par le salut des démons. Nous avons vu, pour ce dernier point, que Léonce n'est pas du tout origéniste. Quant au premier, on peut tout d'abord affirmer qu'il ne l'est point au sujet de l'âme du Christ. Il dit, en effet, qu'Origène a eu au sujet du Christ une erreur contraire à celle d'Apollinaire. Apollinaire enseignait que le Christ n'avait pas d'âme raisonnable et que le Verbe en tenait lieu. Or quelle peut être l'erreur contraire à celle-ci, sinon celle condamnée dans le premier édit de Justinien contre les origénistes, à savoir, que l'âme du Sauveur a préexisté au corps et a été unie au Verbe avant l'Incarnation ? Col. 1377 C. Ce jugement de Léonce concorde, du reste, avec son affirmation plusieurs fois répétée, que l'humanité du Christ n'a pas préexisté à l'union. Col. 1937 A, 1944. S'il s'agit, maintenant, non du Christ, mais des hommes ordinaires, on ne peut rien tirer des ouvrages de Léonce

qui permette d'affirmer qu'il admet la préexistence des âmes. Quand on objecte à sa comparaison anthropologique que le Verbe préexiste à son humanité, tandis que l'âme ne préexiste pas à son corps, il se contente de répondre que l'exemple n'est pas pris de ce côté, et qu'il ne saurait y avoir d'exemple parfait. Col. 1280 Et ce qui est frappant, c'est qu'au même endroit il relève et met au point la qualification d'*imparfaite* adressée à l'âme, et ne se met point en peine de ce qu'on dit sur le temps de son existence par rapport au corps. De plus, ce que Léonce enseigne de l'état initial de l'humanité et du péché d'Adam, racine de nos maux, n'est pas compatible avec la théorie des origénistes sur l'état initial des âmes, leur chute et leur exil dans un corps. Il n'y a qu'un point qui, chez Léonce, soit favorable à l'origénisme, c'est sa théorie sur la possibilité de la préexistence de l'humanité du Christ avant son union au Verbe et, par suite aussi, de l'âme avant son union au corps, théorie fondée sur son concept de l'hypostase et de l'union hypostatique. Un autre trait à noter encore, c'est l'admiration que Léonce semble professer pour Origène, quand, parlant des nestoriens qui font valoir en faveur de Diodore une lettre qu'il avait reçue de saint Basile, et aussi d'autres témoignages, il réplique : « Pourtant, ils n'admirent point Origène à qui Grégoire le Thaumaturge a décerné des éloges sans fin. » Col. 1377 C. Et c'est tout l'origénisme qu'on trouve chez notre Léonce. Suffit-il pour que l'on puisse identifier notre Léonce avec celui de la *Vita Sabæ* ? Tout seul, non. Mais il faut y joindre les indications marginales du manuscrit mentionnées ci-dessus, se rappeler la charge à fond exécutée contre Théodore de Mopsueste, que les origénistes palestiniens avaient en spéciale haine, prendre garde à un certain grossissement d'optique et peut-être de partialité chez l'auteur de la *Vita Sabæ* trop mêlé personnellement aux événements qu'il raconte. Tout cela, uni aux circonstances très favorables de temps (Léonce l'origéniste mourut en 542 et Léonce l'écrivain composa ses ouvrages entre 529 et 543), tout cela crée une certaine présomption en faveur de l'identification des deux Léonce.

Conclusion. — On a dit que Léonce de Byzance a été le premier des scolastiques et qu'il a introduit l'aristotélisme dans l'explication du dogme. Cela lui assurerait une place de première importance parmi les théologiens. Ermoni, *De Leontio byzantino*, Paris, p. 2-3. Il y a quelque exagération dans ces appréciations. Il est vrai que Léonce a utilisé bien plus abondamment qu'on n'avait fait avant lui les concepts logiques et spécialement les catégories d'Aristote dans son exposition de la doctrine chrétienne; mais il faut remarquer que, dans les parties vitales de sa christologie, ce n'est point d'Aristote mais plutôt de Platon qu'il dépend. C'est à Platon qu'il emprunte son anthropologie sur le modèle de laquelle il construit sa christologie. Mais Platon non plus, ne suffit pas à rendre raison de la construction théologique de Léonce. Au vrai, Léonce déclare qu'il n'a pas appris la philosophie du dehors, c'est-à-dire celle des païens : il se proclame le disciple des Pères. C'est des Pères, en effet, surtout de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, qu'il a tiré ses principales notions de métaphysique théologique sur la nature et l'hypostase. C'est à travers les Pères, et ici on peut penser à Némésius d'Émèse, bien que Léonce ne le nomme pas, qu'il a reçu l'anthropologie platonicienne. C'est des Pères aussi qu'il a reçu le terme et l'idée de ἐνυπόστατον, si important dans la solution du problème christologique. Cf. Junglas, *op. cit.*, p. 148-162. Il l'expose toutefois avec une netteté particulière. Son grand, son très grand mérite est d'avoir analysé avec une profondeur, une finesse, une précision inconnue jusqu'alors les concepts de nature et d'hypostase et d'avoir mis en lumière leurs propriétés et leurs rapports mutuels. C'est Léonce qui a conduit le concept d'hypostase jusqu'à sa suprême explication philosophique en en marquant l'essence dans l'existence autonome, εἶναι καθ'ἑαυτό. Il a ainsi donné la raison vraie et dernière pourquoi l'humanité du Christ n'est pas une personne. Rien que pour avoir rendu ce service à la christologie, il a droit à une place d'honneur dans le chœur brillant des théologiens de l'ère byzantine. Il a su de plus faire un tout cohérent et ordonné des matériaux légués par les Pères touchant le mystère du Christ et opérer une synthèse, très satisfaisante pour l'esprit, des apparentes oppositions de la théologie cyrillienne et de la doctrine chalcédonienne. Il est de plus, un polémiste de premier ordre dont le style sobre et plein ne laisse point d'issue à l'adversaire. Ses attaques contre Théodore de Mopsueste ont dû contribuer pour une bonne part à la condamnation de ce docteur au concile de 553. Sa lutte contre les aphthartodocètes est une merveille du genre polémique dialogué et lui a donné occasion d'exposer une sotériologie remarquable pour l'époque par son caractère compréhensif. Le mérite de Léonce a été apprécié et son influence s'est exercée très sérieusement après sa mort. Plusieurs ouvrages composés dans le demi-siècle qui le suivit, le *De sectis*, l'*Adversus nestorianos*, le *Contra monophysitas*, monnayent l'or fin de sa doctrine. La *Doctrina Patrum* cite en entier ses *Triginta capita* contre Sévère, et jusque dans saint Jean Damascène, il n'est pas rare de retrouver trace des explications théologiques du savant moine de Byzance.

Pour les œuvres de Léonce, voir dans le corps de l'article, col. 401 sq. — Anciennes notices ou indications : voir dans Migne, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1185-1194, qui en indique un grand nombre et en reproduit quelques-unes. Ouvrages récents : Fr. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der Griechischen Kirche*. I Teil : *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, fasc. 1 et 2; sur cet ouvrage, L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1887, t. VIII, p. 381-384; W. Rügamer, *Leontius von Byzanz, ein Polemiker aus der Zeit Justinians*, Wurzbourg, 1894; cf. sur ce livre Loofs, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. V, p. 185-191; V. Ermoni, *De Leontio byzantino et de ejus doctrina christologica*, Paris, 1895; cf. sur cet ouvrage, Loofs, *Byzantinische Zeitschrift*, t. VI, p. 417-419; A. Ehrhard dans *Geschichte der byzantinischen Literatur* de Krumbacher, 2e édit., Munich, 1897, p. 54-56; Joseph Fessler, *Institutiones Patrologiæ*, édit. B. Jungmann, 1892, t. II *b*, p. 495-506; Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg, 3e édit., 1911, p. 472 sq.; trad. française, Paris, 1899, t. III, p. 16-20; J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz, Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, Paderborn, 1908, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschicte* de Ehrhard et Kirsch, t. VII, fac. 3; F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Munster, 1899; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, p. 151-159 et *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 223-227; voir aussi l'article sur Léonce de Byzance dans *Kirchenlexicon*, t. VII, 1891, col. 1821-1824 (Bardenhewer), et dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XI, 1902, p. 394-398 (Loofs); supplément, t. XXIV, 1913, p. 15 (par le même).

V. Grumel.

2. LÉONCE DE JÉRUSALEM, théologien grec du XIIe siècle. — Né vers l'an 1100 à Stroumnitza en Macédoine, il quitta sa patrie à la mort de son père pour se rendre à Constantinople. Chemin faisant, il prit l'habit au monastère de Ptélédion, dans la banlieue de la capitale; il s'attacha ensuite à l'évêque de Tibériade, qui avait pris logement au monas-

tère d'Auchénolaccos, sur la rive asiatique du moyen Bosphore. Quand vint le moment pour l'évêque de Tibériade de regagner son diocèse, Léonce le suivit, mais comme il était encore très jeune, il se fixa, sur les conseils de son maître spirituel, au monastère de Patmos, où ils avaient tous deux fait escale. Il ne tarda pas à y remplir des fonctions importantes, et il était économe général en 1157, à la mort de l'abbé Théoctiste. Devenu supérieur à son tour, il reçut la prêtrise, et devint bientôt le personnage ecclésiastique le plus important de la mer Égée. Aussi l'empereur Manuel voulut-il profiter du passage de Léonce à Constantinople pour lui confier la succession du métropolitain de Russie, Clément, qui venait de mourir (1174). Léonce refusa; il fit de même pour l'archevêché de Chypre; mais le patriarcat de Jérusalem étant devenu vacant par la mort de Nicéphore, Léonce accepta d'en devenir titulaire. Jérusalem étant alors occupée par les Latins, le nouveau patriarche ne put prendre possession de son poste, bien qu'il se fût rendu dans la ville sainte, et, sur l'invitation de Manuel Comnène, il revint à Constantinople peu de temps avant la mort de l'empereur, survenue le 24 septembre 1180. Léonce suivit de près son protecteur dans la tombe. Après avoir assisté en compagnie de Théodose de Constantinople (1178-1183) aux derniers moments du patriarche d'Antioche, Cyrille, il mourut, lui-même le 14 mai 1185 et fut inhumé à l'intérieur de l'église de Saint-Michel τῶν Στείρου dans un cercueil envoyé par l'empereur Andronic Ier Comnène (1183-1185).

On a de lui des *Chapitres sur la sainte Trinité*, qui roulent presque exclusivement sur la célèbre parole de l'Évangile : *Pater major me est.* On sait que ce texte donna lieu sous l'empereur Manuel à une vive et longue controverse, renouvelée des ariens. Rien d'étonnant que Léonce soit intervenu dans la querelle. Un second opuscule, qui paraît être un simple extrait de quelque ouvrage plus considérable, traite des deux sortes d'amour : Περὶ διαφορᾶς ἔρωτος.

La vie de Léonce a été écrite par le moine Théodose de Constantinople, qui affirme avoir connu plusieurs de ses disciples; elle se trouve dans le rarissime recueil intitulé : Λόγοι πανηγυρικοὶ ιδ' τοῦ... ἀρχιεπισκόπου Φιλαδελφείας... κυροῦ Μακαρίου τοῦ Χρυσοκεφάλου, Cosmopolis, c'est-à-dire Vienne, vers 1793, p. 380-434. Elle est suivie des traités signalés ci-dessus, p. 334-448. Les notices dont Léonce est l'objet dans divers ouvrages même récents sont totalement erronées. Pour ne citer que des ouvrages traitant *ex professo* du patriarcat de Jérusalem, voir Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, p. 504; Ch. A. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, Jérusalem, 1910, p. 400-401. — Extraits de la vie dans J. Troiskij, Ἰωάννου τοῦ Φωκᾶ ἔκφρασις, Saint-Pétersbourg, 1889, p. XVI-XXV. Papadopoulos à la suite de A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 204, fait mourir Léonce en 1190, alors que son biographe dit expressément qu'il mourut *peu avant* l'empereur Andronic Ier Comnène.

† L. Petit.

LEONE Denis, dominicain italien, né à Lecce, de qui l'activité théologique s'exerça dans la première moitié du XVIIe siècle; il mourut après 1670. On a de lui un volumineux commentaire des cinquante premières questions de la Somme de saint Thomas: *In Iam Partem D. Thomæ Aquinatis articulorum formationes, commentaria et disputationes*, 3 vol., Lecce, 1651, 1655; Naples, 1671, et quelques ouvrages philosophiques : *Opuscula logicalia*, Lecce, 1665; *Physicalia juxta mentem D. Thomæ*, Lecce, 1670.

Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, Paris, 1721.

M.-D. Chenu.

LEONI Jean-François de Carpi, frère mineur capucin de la province de Lombardie, enseigna avec honneur la théologie et le droit canonique, ce qui lui valut d'être choisi par Ferdinand-Charles IV de Gonzague, duc de Mantoue, pour son théologien. Le P. Leoni mourut le 11 juillet 1713, laissant les ouvrages suivants : *Enucléatio seu totius theologiæ compendiosa declaratio, continens principalia fundamenta opinionum Seraph. Angel. ac Subt. Doct., D. Bonaventuræ, S. Thomæ, ac Scoti.* in-12 Venise, 1685, *Criminalis artis anotomia pro justitiæ cultoribus præcipue regularibus... qua, quæcumque in jure procedendi via theorice et practice demonstratur*, in-4°, Mantoue, 1694; revu par son confrère, le P. Jean-Jacques de Rome, l'ouvrage du P. de de Leoni reparut sous le titre de *Formularium criminale, regularibus utile, prælatis vero fratrum minorum omnino necessarium*, Mantoue, s. d. ; *Flores decretalium regularium, seu brevis compilatio eorum omnium, quæ quoquomodo ex libris Decretalium Gregorii IX et Bonif. VIII necnon ex Clementinis, Extravagantibus Jo. XXII et communium deduci, et ad statum regularem reduci possunt*, in-fol., Mantoue, 1699. Tiraboschi lui attribue encore une consultation, *Allegazione*, en faveur d'une religieuse accusée d'empoisonnement, Rome, 1700, et une *Apologetica risposta in cui si contengono le ragioni fondamentali di Filippo V sugli stati e monarchia di Spagna*, 1704; enfin il avait donné, sous le nom de Cesare Leoni, un discours moral, *La virtù dispreggiata*, Milan, 1684.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Tiraboschi, *Biblioteca modenese*, Modène, 1781-1786, t. III, p. 87; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 593.

P. Édouard d'Alençon.

LÉOPOLD Christophe, controversiste, né à Heideck (Bavière) en 1679, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1694, enseigna la philosophie, puis la controverse, à Fribourg-en-Brisgau, Feldkirch, Neubourg, où il mourut en 1748. Parmi ses ouvrages, qui suscitèrent parmi les protestants de violentes polémiques, il faut citer en premier lieu ses *Dissertationes polemicæ de consensione romani Imperii cum romana Ecclesia in rebus fidei*, Augsbourg, 1714, et ses *Dissertationes historico polemicæ*, Augsbourg, 1717, en faveur de la bulle *Unigenitus* contre les accusations de Quesnel. Le P. Léopold a laissé un excellent manuel de polémique : *Panoplia seu methodus polemica*, Augsbourg, 1714.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1704 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1379.

P. Bernard.

LE PAIGE Louis Adrien, jurisconsulte français (1712-1802). — Né à Paris en 1712, il devint avocat au Parlement, bailli du Temple et conseiller du prince de Conti, très puissant parmi les jansénistes. A la Révolution, il fut partisan déclaré de la Constitution civile du clergé. Il recueillit, comme janséniste, une très belle bibliothèque qu'il légua, en mourant, à deux jansénistes fervents, les frères Roch et Amable Paris, le premier, professeur de dessin à l'École polytechnique, l'autre employé dans les bureaux du Conseil d'Etat. Ceux-ci laissèrent la bibliothèque, composée d'ouvrages jansénistes, à la Société des Amis de Port-Royal qui la possède aujourd'hui. Le Paige mourut à Paris en 1802.

Les ouvrages de Le Paige se rapportent au Parlement dans ses relations avec l'Église et l'avocat se place toujours au point de vue gallican et janséniste; Parmi ces écrits, il convient de citer : *Annales pour servir d'étrennes aux amis de la vérité*, in-24, s. l., l'ouvrage est parfois intitulé : *Prothéisme de l'erreur*

ou *Annales historiques contenant les faits qui ont précédé la Bulle UNIGENITUS et qui ont rapport depuis l'année 1540 jusqu'à l'établissement des Jésuites.* — *Histoire abrégée du Parlement durant les troubles du commencement du règne de Louis XIV*, in-12, s. l., 1754. — *Lettres pacifiques* où *Recueil des lettres pacifiques*, in-12, Paris, 1752; in-4°, Paris, 1754; revues, corrigées et considérablement augmentées par l'auteur, et autres pièces relatives, in-12, Paris, 1755. — *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du Parlement, le droit des Pairs et les lois fondamentales du royaume*, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1753-1754; cet écrit est attribué à Le Paige par Barbier. — *Réflexions sur les lois que les souverains sont en droit de faire pour rétablir la paix dans leurs États, quand ils sont troublés par les disputes de religion*, in-12, s. l. s. d. — *Mémoires au sujet d'un écrit de l'abbé Capmartin de Chaupy contre le Parlement, intitulé : Observations sur le refus que fait le Chatelet de reconnaître la Chambre royale*, in-4°, s. l. s. d. — *Histoire de la détention du cardinal de Retz et de ses suites pour montrer combien il est essentiel de prendre les voies régulières de l'ordre judiciaire pour la punition des délits commis par les évêques et dans quels défilés on se jette, quand on ne suit que les voies d'une autorité arbitraire*, in-12, Vincennes, 1755. Cet écrit, ainsi que le suivant, a été composé en collaboration avec le Président de Ménières : *Histoire de la détention du cardinal de Retz à Vincennes*, in-12, Paris, 1755. — *Lettres sur les lits de justice*, in-12, Paris, 1756 et nouv. édit. in-12, Paris, 1787. — *La théologie suppliante aux pieds du Souverain Pontife*, pour lui demander l'intelligence et l'explication de la bulle *Unigenitus*, pour la conservation de la paix et de la liberté dans les écoles, pour la défense de la pure et saine doctrine des conciles et des saints Pères et pour confondre à jamais les hérétiques et les hommes pervers qui abusent de la condammnation indéfinie de propositions susceptibles de divers sens pour autoriser leurs erreurs et leur morale relâchée, in-12, Cologne, 1756; c'est une traduction d'un ouvrage du P. Serry. — *La légitimité et la nécessité de la loi du silence contre les réflexions d'un prétendu docteur en théologie de l'Université de ***, sur la Déclaration qui impose le silence*, in-12, s. l. 1759. — *Lettres à un magistrat sur la démarche de M. de Montgeron*, in-4°, s. l. s. d. — *Vrai point de vue de la loi du silence*, in-12, s. l., 1759. — *Réflexion sur l'attentat commis le 3 septembre 1758 contre la vie du du roi de Portugal*, in-12, 1759, et *Réponse au Jésuite, auteur de la lettre au sujet de la découverte de la conjuration formée contre le roi de Portugal*, in-12, s. l., 1759. La lettre du prétendu jésuite était de Bury. — *Observations sur les actes de l'Assemblée du clergé de 1765*, in-12, Paris, 1765, avec une préface et une conclusion du P. Viou, dominicain. — Le Paige est l'auteur de la seconde partie de l'*Histoire générale de la naissance et des progrès de la Compagnie de Jésus*, ouvrage de l'abbé Coudrette et il a fait l'analyse, très partiale, des constitutions de la Société.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Paige*, t. XXXI, p. 621; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 187-188; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 181-182 (donne une bibliographie très complète); Feller-Pérennès, *Bibliographie universelle*, art. *Paige*, t. IX, p. 339; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. II, *passim*.

J. CARREYRE.

LE PELETIER Michel, évêque d'Angers (1661-1706), naquit à Paris le 4 août 1661 de Claude Le Peletier, surintendant des finances et eut comme frère Charles Maurice, supérieur de Saint-Sulpice. Il fut abbé de Jouy en 1678. Nommé évêque d'Angers le 15 août 1692, à la mort d'Henri Arnauld, il fut sacré à Paris le 16 novembre 1692 et il prit possession de son siège le 10 janvier 1693. Arrivé dans son diocèse, il s'appliqua à combattre les écrits jansénistes dont son prédecesseur avait, sinon favorisé, du moins, toléré la diffusion; il établit les retraites ecclésiastiques et fonda les conférences dont le recueil a été publié sous le nom de *Conférences d'Angers*. Nommé évêque d'Orléans, le 3 avril 1706, il n'eut pas le temps de prendre possession de ce siège, car il mourut le 9 août 1706.

Le Peletier a publié des *Ordonnances* remarquables, discutées dans les synodes qu'il tenait chaque année le mercredi avant la Pentecôte. C'est sous son inspiration que parurent les *Conférences d'Angers* dont le premier et principal et rédacteur fut François Babin (1651-1734), qui en publia, sous l'épiscopat de Le Peletier et de son successeur, Poncet de La Rivière, les dix-huit premiers volumes. Voir art. BABIN, t. II, col. 4-5.

Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVIIe siècle*, publié par G. Letourneau, 1re série, Angers et Paris, 1897, p. 347-398; G. Letourneau, *Histoire du séminaire d'Angers depuis son union à Saint-Sulpice en 1695 jusqu'à nos jours*, Angers et Paris, 1895, p. 20-71; Jean, *Les évêques et les archevêques de France de 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 426.

P. CARREYRE.

LEPELLETIER Claude, ecclésiastique français (XVIIIe siècle) — Né à Faucogney, en Franche-Comté, il exerça d'abord le ministère dans le diocèse de Lyon. Mais bientôt son zèle contre le jansénisme lui valut la bienveillance de Mailly, archevêque de Reims, qui, en 1719, le nomma curé de Saint-Pierre de Reims et chanoine de la cathédrale. Pour des accusations multiples que les *Nouvelles ecclésiastiques*, à maintes reprises, enregistrent comme vraies, bien que Lepelletier ait protesté de son innocence, dans une lettre au *Journal de Trévoux* (novembre 1730, p. 2073-2076), il fut exilé plusieurs fois, à partir de 1725. Il vint enfin à Paris, et l'Assemblée du clergé, pour reconnaître ses services en faveur de la religion, lui accorda, au grand scandale des *Nouvelles ecclésiastiques*, une pension de cinq cents livres, en 1730. Vers 1735, Lepelletier se retira à l'abbaye de Septfonts (Allier), où il composa et réédita plusieurs de ses écrits, presque tous dirigés contre le jansénisme qui le poursuivit durant toute sa vie. Il mourut dans sa famille à Faucogney, le 12 juillet 1743, dit Michaud, mais seulement vers 1751, dit Picot, qui paraît mieux renseigné.

Les écrits de Claude Lepelletier sont très nombreux et la plupart méritent d'être signalés pour le rôle qu'ils ont joué dans la querelle janséniste au XVIIIe siècle. Les voici par ordre de dates : *La pratique et les règles des vertus chrétiennes* (amour de Dieu, amour du prochain et pénitence), *tirées de l'Écriture Sainte*, 3 vol. in-12, Lyon, 1713 (*Journal de Trévoux* de mai 1713, p. 817-820). — *Réflexions critiques sur le Nouveau Testament de la version de Huré*, in-12, Lyon et Paris, 1715; l'auteur s'applique à montrer l'infidélité de cette version. — *Justification de la Constitution où l'on réfute tout ce que le P. Quesnel et ses partisans ont écrit pour justifier les cent une propositions condamnées et pour combattre l'instruction pastorale des évêques de France*, in-12, Lyon, 1715. — *Nouvelle défense de la Constitution de N. S. P. le pape qui porte condamnation du Nouveau Testament du P. Quesnel*, où l'on démontre l'héréticité de plusieurs et la fausseté de toutes les propositions extraites du Nouveau Testament, condamnées par N. S. P. le pape Clément XI et ensuite par toute l'Église, in-12,

Lyon, 1715 (*Journal de Trévoux* de sept. 1715, p. 1501-1505). — *La Constitution, règle de foi et de discipline*, où l'on montre qu'elle est fondée sur la doctrine de l'Église, de saint Paul et de saint Augustin, qu'elle est un jugement de toute l'Église et que ceux qui la combattent tombent en contradiction, in-12, Anvers, 1717. — *Dénonciation du traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu de Dupin*, in-12, Lyon, 1717. — *Réfutation du Mémoire publié en faveur de l'appel des quatre évêques*, adressée à M. l'évêque de Mirepoix, avec les témoignages de l'Église universelle en faveur de la bulle *Unigenitus*, 2 vol. in-8°, Bruxelles, 1718. Cet écrit est plus probablement de Lepelletier. — *Traité dogmatique de la messe pour servir de justification à la censure des évêques contre le P. Le Courayer et les Anglais*, in-12, Paris, 1724. — *Traité de la pureté chrétienne, tiré de l'Écriture Sainte*, in-8°, Liége, 1725. — *Traité dogmatique et moral de la grâce universelle*, tiré du Nouveau Testament, dans lequel on détruit toutes les erreurs sur la grâce et la rédemption, in-8°, Luxembourg 1725 (*Journal de Trévoux* de nov. 1725, p. 1956-1959). — *Traité dogmatique et moral de la pénitence*, tiré des Livres saints, dans lequel on expose, par la pure parole de Dieu, tout ce que le pêcheur doit faire pour obtenir le pardon de ses péchés et pour recevoir avec fruit le sacrement de pénitence et l'eucharistie, in-12, Paris, 1728, dédié à la reine (*Journal de Trévoux* d'octobre 1728, p. 1949-1952; *Journal des Savants* de juillet 1728, p. 403-404). — *Traité de la charité envers le prochain et de ses vrais caractères*, tiré des Livres Saints, dans lequel on expose, par les propres paroles de l'Écriture sainte, nos devoirs généraux et particuliers à l'égard du prochain, dédié à la reine, in-12, Paris, 1729 (*Journal de Trévoux* d'août 1729, p. 736-739; *Journal des Savants* d'avril 1729, p. 237-239). — *Traité de la charité envers Dieu*, ou *de l'amour de Dieu et de ses vrais caractères*, dans lequel on expose, par les propres paroles de l'Écriture sainte, nos devoirs à l'égard de Dieu et l'on réfute les erreurs opposées, dédié aux évêques de France, 2 vol. in-12, Paris, 1729. Dans cet écrit, Lepelletier enseigne que la grâce de Dieu n'est refusée à personne; il fut condamné par un arrêt du Conseil du 31 août 1732 et il avait été fort loué par le *Journal de Trévoux* de février 1731, p. 197-217 (*Journal des Savants* de janvier 1730, p. 9-11; *Nouvelles ecclésiastiques* du 3 février 1730, p. 2-3 et du 17 juin 1730, p. 9-10). — *Nouvelle défense de la Constitution de N. S. P. le pape portant condamnation du Nouveau Testament du P. Quesnel* dans lequel on montre qu'elle est règle de foi, 2 vol. in-12, Rouen, 1729. C'est la réédition d'un ouvrage déjà publié en 1715. Ces deux écrits furent condamnés au Parlement de Paris, le 15 avril 1733, après le réquisitoire de Jean-Baptiste Maximilien Titon (*Nouvelles ecclésiastiques* du 4 juin 1729, p. 91 et du 4 mai 1733, p. 75). — *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduction nouvelle, fidèle et littérale, dédiée à la Reine, in-12, Paris, 1731. Lepelletier prétend que toutes les autres traductions sont défectueuses, parce que leurs auteurs ignoraient « ou la basse latinité ou la haute spiritualité ». Le *Journal de Trévoux* d'avril 1731, p. 616-637, conteste les prétentions de Lepelletier. — *Dénonciation des erreurs de M. l'évêque de Troyes*, in-12, Avignon, 1735. Dans cet écrit, Lepelletier dénonce à Languet de Gergy, archevêque de Sens, les Instructions pastorales de Bossuet, évêque de Troyes, son suffragant, comme hérétiques et formellement opposées à la bulle *Unigenitus*. Un arrêt du 2 juillet 1735 assigna le sieur Lepelletier « en la Cour pour être ouï sur les faits, » et le même arrêt condamna la dénonciation à être lacérée et brûlée par l'exécuteur de la Haute Justice. (*Nouvelles ecclésiastiques* du 20 octobre 1735, p. 165-166 et du 26 décembre 1743, p. 195). Un des ouvrages dénoncés par Lepelletier était la *Justification des Réflexions morales de Quesnel*, œuvre posthume de Bossuet, évêque de Meaux et publiée par son neveu, l'évêque de Troyes, qui l'avait peut-être falsifiée.

A côté de ces écrits, tous dirigés plus ou moins directement contre Quesnel et ses disciples, Lepelletier a composé quelques autres ouvrages, moins polémiques : *Traité de la dévotion au Saint-Esprit*, tiré des Livres saints, par un solitaire de Septfonts, in-12, Paris, 1735. — *Traité de la dévotion au Sacré-Cœur*, tiré des Livres saints par un solitaire de Septfonts, in-12, Paris, 1735, et 2e édit., 1738. Le *Journal de Trévoux* d'août 1738, p. 1720, déclare ce livre « très utile pour occuper ceux qui font des retraites depuis l'Ascension jusqu'à la Pentecôte... Les prédicateurs y trouveront de quoi s'instruire et tous les fidèles de quoi s'édifier. » — *Traité des récompenses et des peines éternelles*, in-12, Paris, 1738 (*Journal de Trévoux* de février 1739, p. 380-381; *Journal des Savants* d'avril 1739, p. 244-246). — *Traité de la mort et de sa préparation*, tiré de l'Écriture sainte, dans lequel on expose, par les propres paroles de l'Écriture, tout ce que le chrétien doit faire pour se ménager une sainte mort, in-12, Paris, 1740; ouvrage nécessaire dans le temps présent, utile à tous les fidèles qui désirent de bien mourir et à tous ceux qui sont chargés de les instruire, de les consoler, de les assister à la mort... (*Journal de Trévoux* de septembre 1740, p. 1846-1855). — *Traduction du Nouveau Testament* avec des notes et un commentaire sur toutes les épîtres.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 224; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 186-187; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. IX, p. 450; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Pelletier*, t. XIX, p. 178-179; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1398; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, édit. 1854, t. III, p. 431-432.

J. CARREYRE.

LE PLAT Josse, juriste de Louvain (1732-1810). — Né à Malines, le 18 novembre 1732, il fit à l'Université de Louvain ses études de droit, prit la licence en 1756 et le doctorat dix ans plus tard. En 1768 il obtint une chaire de droit romain, qu'il échangea en 1775 pour une chaire de droit canonique. C'était le moment où se heurtaient à Louvain deux tendances contraires, la tendance conservatrice et la tendance régalienne qui allait bientôt aboutir au joséphisme. Le Plat prit vigoureusement partie pour cette dernière, appuyé qu'il était par l'impératrice Marie-Thérèse. Un conflit ne tarda pas à éclater avec les théologiens. Il porta d'abord sur le *casus paulinus*, c'est-à-dire sur la possibilité de dissoudre le mariage, même consommé, entre infidèles par la conversion au christianisme d'un des époux en de certaines conditions. Le P. Maugis, augustin, professeur à la Faculté de théologie, voyant que la doctrine classique commençait à rencontrer des adversaires, en France, en Allemagne et dans les Pays-Bas, l'avait défendue dans une mince plaquette, octobre 1770. Le Plat répondit par des thèses publiques, qu'il publia sous forme de dissertations. Le P. Maugis ayant répliqué, Le Plat publia une longue dissertation historico-canonique, où il attribuait aux idées répondues par les *Fausses Décrétales* l'opinion commune des théologiens sur le point en question. De ce cas particulier la discussion passa bientôt à la doctrine générale des empêchements dirimants, où Le Plat adopta avec fougue le point

de vue des régalistes suivant qui le pouvoir civil a seul le droit de déterminer les empêchements matrimoniaux. Le théologien Van der Velde ayant défendu le point de vue ecclésiastique dans son *De impedimentis matrimonii*, 1782, Le Plat, qui, dans cet ouvrage, était accusé d'imposture et d'hérésie, releva le gant avec plus de véhémence encore. La lutte s'exacerba en 1786 lors de la création par Joseph II du séminaire général de Louvain, où Le Plat devait faire un cours de droit canonique obligatoire pour les théologiens. D'ordre de Joseph II, l'enseignement serait donné d'après les *Prælectiones in jus ecclesiasticum* de Pehem, le plus intransigeant des canonistes joséphistes. Le cours de Le Plat ne pouvait manquer de susciter dans les milieux lovanistes, déjà fortement excités contre Joseph II, la plus vive hostilité. Le professeur l'accrut encore par ses maladresses et ses violences de langage; des scènes de désordre eurent lieu dans les salles de cours, puis dans la rue; Le Plat dut se retirer à Maëstricht durant la seconde partie de l'année 1787. Sur un ordre du gouvernement, il reprit son cours en janvier 1788, d'abord à Louvain, puis à Bruxelles où la Faculté de droit fut transférée. On sait que les mesures maladroites de Joseph II amenèrent dans cette ville une révolution, devant laquelle Le Plat dut s'enfuir. Il se retira en Allemagne, puis en Hollande auprès de l'abbé Mouton, qu'il aida dans la rédaction des *Nouvelles ecclésiastiques*. Sa situation était devenue fort gênée; enfin il fut, en 1806, nommé par Napoléon professeur de droit romain et directeur de la Faculté de droit de Coblence. C'est là qu'il mourut le 6 août 1810.

Associé à la direction des presses académiques du Louvain, Le Plat fut amené à rééditer à l'usage de public universitaire les œuvres des canonistes et des juristes, ses collègues flamands ou autrichiens. C'est ainsi qu'il publia : U. Huber, *Prælectiones juris civilis*, 1766, 3 vol. in-4°; Van Espen, *Commentarius in Decretum Gratiani*, 1777, 2 vol. in-8°; P. J. Riegger, *Institutiones jurisprudentiæ ecclesiasticæ*, 1779, 6 vol.; P. Stockmans, *Opera omnia*, 1783, 4 vol. in-8°; J. J. N. Pehem, *Prælectiones in jus ecclesiasticum*, 1789; en 1792 il faisait encore paraître le prospectus d'un nouveau supplément aux œuvres de Van Espen qui n'a pas vu le jour. — Dans le même genre de travaux rentre encore : *Claudii Fleurii in historiam ecclesiasticam dissertationes*, 1780, 2 vol. in-8°. — Plus personnels sont les travaux relatifs au concile de Trente : Le Plat avait publié en 1779 les canons et décrets du concile, il entreprit ensuite de continuer le travail des Lovanistes qui, en 1561, avaient réuni un bon nombre de documents. C'est ainsi qu'il compila : *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, Louvain, 1781-1787, 7 vol. in-4°, contribution très précieuse à l'histoire du concile. — Intéressent directement le théologien les dissertations relatives aux empêchements du mariage : 1. *Dissertation historico-canonique sur l'indissolubilité du mariage de l'infidèle converti*, 1771; 2. *Josephi Maugis, Jodoci Le Plat et Paulini Nervii dissertationes tres in Casu Apostoli, I Cor., VII, 12 sq.*, Louvain et Gallipoli, 1770-1772, 3 vol. in-8°; 3. *Collectio variarum dissertationum casum Apostoli, I Cor. VII, 12 sq. illustrantium*, Liége, 1773; 4. *Dissertatio canonica de sponsalibus et matrimoniorum impedimentis*, Louvain, 1783; 5. *Vindiciæ dissertationis canonicæ de sponsalibus et matrimoniorum impedimentis;* 6° *Dissertation contre l'autorité des règles de l'Index*, 1783; 7. *Lettres d'un théologien canoniste à N. S. P. le pape Pie VI au sujet de la bulle AUCTOREM FIDEI*, Bruxelles, 1796. — Enfin d'autres écrits de Le Plat ont directement pour objet les incidents de la vie universitaire : *Recueil de quelques pièces de l'Université de Louvain*, Lille, 1783; *Observation sur la déclaration de l'archevêque de Malines concernant l'enseignement du Séminaire général*, 1789.

Marant, *Relation fidèle de la dispute élevée entre les docteurs de théologie de Louvain*, Lille, 1786; A. Verhaegen, *Les cinquante dernières années de l'Université de Louvain*, Liège, 1884; Ch. Piot, art. *Le Plat* dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XI, p. 877-881; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 807-808.

É. AMANN.

LE PORCQ Jean, prêtre de l'Oratoire (1636-1722). — Il naquit à Boulogne le 28 octobre 1636; fit ses humanités et sa philosophie à Boulogne, puis au Mans et entra à l'Oratoire le 1er février 1654; il reçut la prêtrise le 2 avril 1661. Après avoir étudié la théologie à Saumur, il enseigna la philosophie à Vendôme, puis la théologie à Saumur (1670-1673), à Riom (1673-1675) et au Mans (1675-1682). Il continua d'enseigner la théologie, durant quarante-six ans et il ne cessa cet enseignement qu'en 1717 « à cause de sa caducité et qu'il bredouillait un peu sur la fin. » Il mourut le 5 avril 1722.

Le Porcq n'a laissé qu'un seul ouvrage et il est dirigé contre le jansénisme; il a pour titre : *Les sentiments de saint Augustin sur la grâce opposés à ceux de Jansénius*, in-4°, Paris, 1682. L'auteur veut prouver que Jansénius a mal compris saint Augustin et, contre l'évêque d'Ypres, il s'efforce de montrer : 1. que saint Augustin n'a jamais affirmé que toutes les grâces sont infailliblement efficaces, car il en est qui n'obtiennent pas le résultat pour lequel Dieu les a données; 2. Aucune grâce n'impose à la volonté un consentement nécessaire. De ces affirmations Le Porcq donne des preuves multiples et ensuite il répond aux objections. Arnauld et Nicole jugèrent très sévèrement cet ouvrage qui valut aussi à son auteur quelques inimitiés au sein de sa congrégation. Cependant, en 1700, parut une seconde édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur en divers endroits, marqués à la fin de la préface et, en particulier, d'une dix-septième preuve où l'on fait voir « l'opposition des sentiments de Jansénius avec l'esprit de piété, par les ouvrages de piété des auteurs de ce temps de la plus grande réputation, » in-4°, Lyon, 1700.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Porcq*, t. XXXIV, p. 107-108; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1083; Ingold et Bonnardet, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. IV; *Les Pères de l'Oratoire, recommandables par leur piété et par les lettres, qui ont vécu sous le P. de Sainte-Marthe, cinquième supérieur général*, par le P. Louis Batterel, p. 514-522.

J. CARREYRE.

LÉPORIUS, moine, puis prêtre, auteur d'une hérésie christologique au début du Ve siècle. I. Vie. — II. Erreurs.

I. VIE. — Le *curriculum vitæ* de Léporius est difficile à établir. Au début du *De incarnatione Christi*, l. I, c. II, *P. L.*, t. L, col. 18, Cassien parle d'une erreur christologique qui a commencé à se développer dans la ville de Belley (à moins qu'il ne faille comprendre Trèves); il semble ensuite faire de Léporius le principal représentant de cette doctrine; et ses termes donnent à croire qu'il est entré lui-même en relation avec ce personnage. On en a conclu que Léporius avait été moine dans le monastère que dirigeait à Marseille l'auteur des *Collationes*. Il s'y serait fait remarquer par des opinions théologiques suspectes. Cassien l'accuse nettement d'avoir donné dans les erreurs pélagiennes, ce que répète fidèlement Gennade, *De vir. ill.*, n. 59, *P. L.*, t. LVIII,

col. 1003, *præsumens de puritate vitæ, quam arbitrio tantum et conatu proprio non Dei adjutorio obtinuisse credebat, Pelagianum dogma cœperat sequi.* Toujours d'après Cassien, le moine gaulois mêlait à ces vues dangereuses des opinions plus que singulières sur l'union en Jésus-Christ des deux natures divine et humaine. Tout occupé au moment où il écrit ces lignes à établir une parenté entre le pélagianisme et le nestorianisme, Cassien s'efforce de retrouver dans Léporius ces deux hérésies unies par un lien logique. Mais toute cette dissertation écrite dans l'émoi des premières querelles nestoriennes sent bien l'*a priori*, et il y a lieu de se méfier des indications que nous trouvons consignées dans le premier livre du *De incarnatione Christi.*

Ce qu'il y a de certain, c'est que les bizarreries théologiques de Léporius, consignées dans une lettre qui circula dans le Sud de la Gaule, finirent par attirer l'attention de l'épiscopat. L'évêque de Marseille et plusieurs de ses collègues, condamnèrent Léporius et sans doute l'excommunièrent ainsi que plusieurs de ses adhérents. Tout ce monde se réfugia en Afrique, envoyé nous semble-t-il, à Augustin par les évêques mêmes qui les avaient condamnés. A lire la lettre qu'Augustin écrira un peu plus tard aux évêques gaulois, *Epist.*, CCXIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 991, on a l'impression que le principal coupable n'avait montré aucune opiniâtreté et que c'était autant pour obéir aux ordres des évêques gaulois que pour mettre sa conscience en règle, qu'il se rendit auprès de la grande lumière de l'Église d'Afrique. C'est, en tout cas, dans les termes les plus affectueux qu'Augustin parle de son édifiante soumission. De ce beau succès les évêques d'Afrique tinrent à prévenir sans retard leurs collègues des Gaules — Léporius resta dès lors en terre africaine; il y était encore en 430, quand Cassien rédigeait le *De incarnatione*, cf. l. I, c. IV, col. 24, et il était prêtre. Comme par ailleurs il est fait mention à deux reprises dans les œuvres d'Augustin d'un prêtre d'Hippone nommé Léporius, *Epist.*, CCXIII et *Serm.*, CCCLVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 966, et t. XXXIX, col. 1578, on a conjecturé, non sans raison, qu'Augustin avait agrégé le moine gaulois au clergé de sa ville épiscopale, soit que Léporius fût déjà prêtre quand il aborda en Afrique, soit qu'il ait été ordonné par Augustin lui-même. Mais cette hypothèse n'est pas acceptée par tous les critiques. — La date même où Léporius fut amené à se rétracter ne peut être fixée avec certitude. L'année 426 ou même 428 est indiquée aujourd'hui avec assez de fermeté, mais elle ne laisse pas de présenter quelques difficultés. En particulier il semble assez malaisé d'admettre que l'évêque Proculus de Marseille, à qui est adressée la lettre de saint Augustin annonçant la soumission de Léporius, ait été encore en vie en 428. Il était déjà évêque avant 380, et tout porte à croire, comme Tillemont l'avait déjà remarqué, *Mémoires*, t. X, p. 699, qu'il était mort vers 418 ou 419. Les pièces publiées dans le *Gallia christiana novissima* d'Albanès et U. Chevalier, t. II, p. 11 ne nous semblent pas apporter de lumières nouvelles sur les dernières années de Proculus. La lettre d'Augustin est adressée également à un certain Cyllenius ou Quillinius. Les critiques du XVIIe siècle en faisaient un évêque d'Aix; nous en sommes beaucoup moins sûrs qu'eux, et l'identité de ce prélat est loin d'être établie. Par ailleurs on n'a guère de raisons de choisir, parmi les multiples conciles d'Afrique du début du Ve siècle, celui qui se serait occupé de la question de Léporius, si tant est que l'affaire ait été réglée en un véritable concile. — Si l'on admet l'identité de l'hérétique Léporius et du prêtre d'Hippone deux fois mentionné par Augustin, il y a avantage, semble-t-il à placer le règlement de l'affaire plus près de 418 que de 428; mettons que les premières manifestations aient eu lieu peu après 415, date de l'arrivée de Cassien en Gaule. — Ce petit problème chronologique, qui a exercé la sagacité des érudits d'autrefois, n'a pas, d'ailleurs fort grande importance au point de vue qui nous occupe ici.

II. Erreurs. — Les erreurs christologiques propagées par Léporius sont signalées dans le *Libellus satisfactionis* (ou *emendationis*), adressé par le moine converti et ses adhérents aux évêques gaulois qui les avaient condamnés. Texte dans *P. L.*, t. XXXI, col. 1221 sq. Aux doctrines qu'il avait précédemment soutenues et qui, à en croire Cassien, avaient fait un gros scandale, Léporius oppose la profession de foi qui lui a été suggérée par l'épiscopat africain; les signatures d'Aurèle, évêque de Carthage, d'Augustin, évêque d'Hippone et de deux autres prélats garantissent l'authenticité de la pièce expédiée en Gaule et, sans doute aussi, l'orthodoxie de l'exposé doctrinal du moine. Cette dernière remarque a son importance, elle permet de considérer le *libellus* comme une expression de la doctrine christologique de l'Église africaine, disons de l'Église latine tout entière. A la date où se produit un tel document, quelques années avant le grand conflit qui va diviser les Églises orientales, il est utile de pouvoir constater comment l'Occident exprime sa foi au mystère de l'Homme-Dieu, quelles formules il préconise, quelles erreurs il entend rejeter. Ce n'est pas à dire néanmoins qu'il faille porter, comme l'ont fait certains critiques, cet exposé christologique au compte de saint Augustin et s'en servir, sans plus, pour reconstituer la doctrine de l'évêque d'Hippone. La christologie de celui-ci présente des nuances extrêmement délicates que l'on chercherait en vain dans notre document, et ce dernier contient d'autre part quelques expressions qu'on aurait peine à faire endosser à l'auteur du *De Trinitate.*

L'exposé tant des erreurs condamnées par Léporius que des doctrines imposées à son adhésion n'est pas facile à faire. Le texte, tel que l'ont publié les divers éditeurs est bien médiocre, parfois incompréhensible, et, en toute hypothèse, très difficile à amender. L'ordonnance des matières n'en est pas non plus la vertu maîtresse. Léporius semble vouloir commencer par un exposé des causes de son erreur, signale brièvement en quoi elle a consisté, puis, abandonnant sa confession, passe à l'exposé de la doctrine à laquelle il vient de se rallier, après quoi il revient à l'aveu de ses aberrations doctrinales, qu'il entremêle au passage de rectifications. On aurait vraiment tort de vouloir faire honneur d'une pièce aussi médiocre à saint Augustin. Tenons-la pour ce qu'elle est, l'exposé d'un prêtre, instruit sans doute, mais dont la compétence théologique est encore limitée.

1° *Exposé des erreurs.* — Telle qu'elle est schématisée par Cassien, l'erreur de Léporius se ramènerait à un adoptianisme qui se rattacherait logiquement aux doctrines des ébionites et de Paul de Samosate. Suivant le moine gaulois, le Christ aurait été un homme ordinaire, parvenu au rang divin par son étroite union avec Dieu, union que lui auraient value les mérites de ses vertus et spécialement de sa passion : *Solitarium quippe hominem Dominum nostrum Jesum Christum natum esse blasphemans, hoc quod ad Dei postea honorem potestatemque pervenit, humani meriti, non divinæ asseruit fuisse naturæ : ac per hoc eum divinitatem ipsam non ex proprietate unitæ sibi divinitatis semper habuisse, sed postea pro præmio laboris passionisque meruisse. De incarn.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. L, col. 19-20. Après cet

exposé, où très visiblement Cassien attribue à Léporius les erreurs que, dès 430, on mettait sous le nom de Nestorius, l'auteur du *De incarnatione* s'évertue à démontrer (ce qui n'est pas l'évidence même), que ces aberrations doctrinales dérivent de l'hérésie pélagienne.

La pensée de Léporius était moins claire et moins schématique. On remarquera d'abord que, dans le *libellus*, il n'est point fait d'allusion directe aux erreurs pélagiennes; et il serait bien surprenant qu'Augustin et ses collègues n'aient pas, à pareille date, imposé au moine gaulois une répudiation explicite du naturalisme de Pélage, si Léporius avait laissé de ce côté quelque prise à la critique. On notera ceci en second lieu : parmi les hérétiques antérieurs que, selon la coutume, le converti est invité à anathématiser ne figure ni l'hypothétique Ébion, ni Paul de Samosate; il n'est question que de Photin, Arius, Sabellius, Eunomius, Valentin, Apollinaire, Manichée, *Libell.*, n. 10, *P. L.*, t. XXXI, col. 1230 A. Voilà qui infirme assez gravement la reconstitution théologique de Cassien, lequel est trop dominé par les préoccupations polémiques de l'heure où il écrit.

L'erreur de Léporius nous semble bien plutôt avoir porté sur l'union des deux natures, divine et humaine, dans la personne du Sauveur. Ancré sur une notion, juste par ailleurs, de l'immutabilité divine, le moine gaulois ne pouvait admettre que la nature divine fût entrée en composition avec la nature humaine. Se représentant bien à tort cette union comme une fusion, comme un *mixtum*, aboutissant à un *tertium quid* qui n'était plus ni humain, ni divin, il rejetait et cet eutychianisme avant la lettre et toute union de l'élément divin et de l'humain en Jésus; entre eux il y avait simple juxtaposition : *minime attendentes ad mysterium fidei non ipsum Deum hominem natum sed perfectum* CUM DEO *natum hominem dicebamus : pertimescentes scilicet ne divinitati conditionem assignaremus humanam. Libell.*, n. 2, col. 1223 CD. Cette conception entraînait le rejet de la communication des idiomes. Le mot, cela va de soi, ne se trouve pas dans le *libellus*, mais l'idée y est clairement exprimée. Léporius ne savait se résigner à dire qu'un Dieu ait pu naître, souffrir, mourir. Ce concept trop lâche de l'union des deux natures aboutissait, de l'aveu même de Léporius, à des conséquences beaucoup plus graves : la nature humaine risquait fort d'être conçue comme possédant tous ses constituants jusques et y compris la personnalité, et, sans le vouloir, notre théologien arrivait à la considérer comme capable de perfectionnement, à faire du Christ presque un saint comme les autres : *aptantes ad Christum laborem, devotionem meritum, fidem..., tanquam unicuique sanctorum, licet hoc numquam habuerimus in corde,* PENE *Christum similem fecimus. Lib.*, n. 8, col. 1227 BC. Semblablement on pouvait dire que le Christ, *secundum hominem*, avait pu ignorer certaines choses. *Lib.* n. 10, col. 1229 B. Enfin, allant jusqu'au bout de son idée de la juxtaposition des natures, Léporius avait avancé que, durant la passion, la nature humaine (disons comme lui, l'homme-Christ) avait été abandonnée par la divinité : *volens ita in Christo hominem assignare perfectum, quo et alienum ab his passionibus Verbum Patris assererem; et solum per se hominem egisse hæc omnia possibilitate (passibilitate?) naturæ mortalis, sine aliquo deitatis adjutorio probare conabar.* C'est en fonction de cette idée qu'il expliquait la parole du Christ en croix : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné. Lib.*, n. 9, col. 1228.

2° *Doctrine qui est opposée à ces erreurs.* — A ces erreurs, qu'il serait intéressant de comparer aux doctrines avancées dix ans plus tard par Nestorius, le moine gaulois mieux instruit oppose sa nouvelle profession de foi. *Incipit : Ergo confitemur*, col. 1224 A, *Explicit : Sic credimus, sic tenemus.*, col. 1227 A. C'est une affirmation sans ambages de l'union hypostatique (sans le mot, bien entendu). *Confitentes utramque substantiam, carnis et Verbi, unum eumdemque Deum atque hominem inseparabilem pro fidei credulitate suscepimus.* Du fait de cette inséparable union, tout ce qui était de Dieu est passé en l'homme et ce qui était de l'homme est venu en Dieu. (On remarquera cette formule archaïque de la communication des idiomes) : *Ex tempore susceptæ carnis sic omnia dicimus quæ erant Dei transiisse in hominem ut omnia quæ erant hominis in Deum venirent... ac, sicut ipse Deus Verbum totum suscipiens quod est hominis, homo sit, et adsumptus homo totum accipiendo quod est Dei, aliud quam Deus esse non possit*, col. 1224 BC.

Mais cette union n'est pas une fusion, aboutissant à un *tertium quid*. Léporius s'en explique très clairement : *absit ita credere ut conflatili quodam genere duas naturas in unam arbitremur redactas esse substantiam.* L'union s'opère par le fait que Dieu *qui ubique simul totus et ubique diffusus est per infusionem potentiæ suæ misericorditer naturæ mixtus est humanæ, non humana natura naturæ est mixta divinæ.* Cette union, qui se termine en la personne du Verbe, a pour conséquence, que, chaque substance (nous dirions aujourd'hui nature) conservant ses propriétés, il y a néanmoins communication d'une substance à l'autre : *manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia sine sui præjudicio et humanitati divina communicent et divinitati humana participent;* aussi ne peut-on pas dire : autre est le Dieu, autre est l'homme, mais c'est vraiment le Dieu qui est homme et inversement l'homme qui est Dieu. Et ceci est vrai dès le premier moment de l'incarnation; l'union est parfaite, excluant tout progrès.

Les conséquences de cette union, d'après laquelle *una persona accipienda est carnis et Verbi* sont ensuite énoncées : Le Verbe a pris toutes les caractéristiques de la nature humaine y compris ses infirmités et ses passions (*affectus*). Mais ces souffrances il les endure *potestate non necessitate*, n. 6, col. 1225 C. (Cf. ce qui est dit un peu plus loin, n. 8, col. 1227-1228 : *hæc omnia non ut unus ex nobis necessitate consummat, sed potestatem habens animam suam ponere et potestatem habens iterum sumere illam, dignanter suscepit voluntate*). Et dès lors on peut dire en toute vérité que Dieu est né *ex homine* (c'est-à-dire de la Vierge) que, selon l'homme, Dieu a souffert et Dieu est mort. Il y a suffisamment de formules scripturaires qui justifient ces manières de parler. Inversement il faut proscrire tout expression qui pourrait faire croire que Jésus-Christ n'est pas le propre fils de Dieu mais son fils adoptif : *Placuit Deo ut credamus unicum filium Dei non adoptivum sed proprium, non phantasticum sed verum non temporarium sed æternum.* L'explication du fameux passage de Philipp., II, 6, etc., « sur le Christ qui, préexistant en forme de Dieu ne retient pas avidement son égalité avec le Père mais s'anéantit en prenant la forme de l'esclave, » amène une exégèse assez délicate. « Voyons dit Léporius comment la source de toute plénitude a pu ainsi s'anéantir. N'est-ce pas alors que la forme de Dieu prend la forme de l'esclave, alors que celui qui est le Seigneur par excellence daigne assumer les fonctions de serviteur, alors que, par pitié et par compassion pour nous, il subit ou fait des choses inférieures à lui, que le Verbe fait chair abandonne dans sa personne ce qu'il possède

dans sa nature : *Verbum caro factum evacuat in persona quod possidet in natura.* » *Lib.*, n. 7 col. 1226 D.

Revenant ensuite à quelques-unes des plus graves erreurs qu'il avait professées, Léporius leur oppose expressément sa doctrine présente. On remarquera tout au moins l'exégèse qu'il donne du texte *Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti* dont il avait tiré jadis de si funestes conséquences. Il avait voulu y voir la preuve que, durant les tortures de l'agonie, la nature humaine abandonnée à sa propre vertu avait trouvé en soi la force de souffrir. Voici l'explication qu'il en donne à présent « Le Christ a poussé ce cri pour montrer clairement que le Fils de Dieu allait mourir selon la chair. C'est la chair elle-même qui est censée parler toute seule, en mettant d'ailleurs le passé pour le futur, car, par la mort de la croix, le corps terrestre allait être temporairement abandonné par Dieu, non seulement par Dieu, mais par l'âme qui était unie à Dieu. » En d'autres termes, et si nous le comprenons bien, Léporius veut dire ceci : « Au moment de la mort, le corps du Christ va être abandonné par la divinité et c'est pour figurer cet abandon que la toute dernière parole du Sauveur est cette plainte angoissée du *corps* de Jésus, qui va être privé de l'union avec la divinité, pendant les trois jours qu'il passera dans le sépulcre. » Avouons qu'à tous égards le deuxième commentaire ne vaut pas mieux que le premier. Mais le texte scripturaire en question soulève de si graves problèmes !

Telle est la profession de foi de Léporius : elle montre au théologien à quel point d'exactitude était parvenue en ce début du ve siècle la christologie des latins, quelles formules elle saurait opposer aux hérésies qui allaient pulluler en Orient. La profession du moine gaulois est un premier crayon du fameux *tome à Flavien*. On la rappellera souvent dans les luttes théologiques subséquentes. C'est ainsi que Cassien en donnera quelques extraits dans le *De incarnatione*, l. I, c. v; de même saint Léon dans sa lettre à l'empereur son homonyme. *Epist.*, CLXV, *P. L.*, t. LIV, col. 1182 A (le texte est mis sous le nom de saint Augustin *ex libro Assertionis fidei*). Théodoret en fait état, *Eran.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 209. Arnobe le jeune en transcrit un passage mais sans référence, *Conflict.*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. LIII, col. 281 B. A l'époque de la controverse théopaschite, le pape Jean II s'y réfère pour justifier l'expression de *Deus passus*. *Epist.*, III, *P. L.*, t. LXVI, col. 23. Quelques années plus tard, Facundus d'Hermiane en cite plusieurs extraits pour justifier l'appellation de *Mère de Dieu* donnée à Marie. *Pro defens. trium capit.*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. LXVII, col. 545-546. Bref cette profession de foi a été considérée par l'Église latine comme une véritable tessère d'orthodoxie. Pour l'historien des dogmes elle présente un intérêt égal, puisqu'elle révèle, antérieurement à l'explosion des controverses christologiques, l'existence en Occident d'un premier essai de nestorianisme, vite enrayé d'ailleurs par la vigilance des évêques gaulois et la lucidité de saint Augustin.

Le *texte* du *Libellus*, signalé d'abord par Sirmond dans les *Concilia antiqua Galliæ*, 1629, t. I, p. 52, a été publié par le même critique l'année suivante, d'après un ms. d'Hérival dans les *Opuscula dogmatica veterum quinque scriptorum*, voir *Sirmondi opera*, t. I, p. 203 sq.; il est passé de là dans les diverses collections conciliaires, puis dans la *Bibl. Patrum* de Lyon, t. VII, p. 14 et dans la *Bibl. veterum Patrum* de Gallandi, t. IX, p. 396 sq., enfin dans *P. L.*, t. XXXI, col. 1215 sq.

Les *sources* ont toutes été indiquées au cours de l'article.

Parmi les *travaux* anciens il faut mentionner : Baronius, *Annales*, an. 420, n. 12-14, avec les remarques de Pagi, n. 9-13 ; Tillemont, *Mémoires*, t. XIII, p. 878-885 et les notes correspondantes; *Histoire littéraire de la France*, t. II, 1735, p. 165-175 ; Dom Cellier, *Hist. des auteurs eccl.*, 2e édit., t. VIII, p. 232-237 ; H. W. Phillott, art. *Leporius* du *Diction. of chistian biography*. — Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 102, 103 donne quelques raisons plausibles de situer à Trèves la patrie de Léporius.

É. AMANN.

LE PRÉVOST Jean (*Præpositus*), jésuite d'Arras dont on a pu écrire : « Homme d'une science éminente et d'une vaste intelligence dans un petit corps grêle et assez mal tourné. » Sotvell, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*. — Il professa d'abord la philosophie à Douai, pendant quatre ans, puis la théologie scolastique tant à Louvain qu'à Douai, l'espace de seize années. Il fut créé docteur en théologie en 1617 et mourut à Mons, le 6 juin 1634. Sur le point de mourir, il prit tout haut à témoin de sa foi et de ses dispositions, le Christ en son Eucharistie : « Seigneur Jésus, dit-il, si j'ai enseigné ou écrit quoi que ce soit d'utile ou d'avantageux pour votre Église, me voici prêt à le signer de mon sang; mais si j'ai avancé quelque proposition hérétique, je la rétracte, ou même si j'ai dit quoi que ce soit d'erroné, de téméraire, de vain, de mordant ou d'imprudent, je retire tout, tout de nouveau. »

On a de lui : 1. *Commentaria in III^am^ partem Summæ theologicæ sancti Thomæ de incarnatione Verbi divini, sacramentis et censuris*, Douai, 1629, in-fol.; 2. *In I^am^ partem, de Deo uno et trino, de angelis, de operibus sex dierum*, ibid., 1631, in-fol.; *In I^am^-II^æ^ de beatitudine, actibus humanis, peccatis, legibus et justificatione*, ibid., 1637, in-fol. Dans les questions morales il compte au nombre des auteurs qui font autorité.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, édit. de 1739, t. II, p. 714; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques;* Moréri, *Grand dictionnaire historique;* Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 632.

A. THOUVENIN.

LEQUEUX Claude, prêtre du diocèse de Paris (XVIIIe siècle), fut nommé, le 29 septembre 1759, vicaire desservant de la chapelle de Saint-Yves, située à Paris, rue Saint-Jacques. Il fut toujours fervent janséniste, au point que, dit-on, il jeta au feu un manuscrit que Bossuet avait composé en 1703 au sujet du Cas de conscience et dans lequel le jansénisme était critiqué. Il prit part aux convulsions et il fut même enfermé quelques jours à la Bastille pour avoir été trouvé chez une convulsionnaire. Il mourut à Paris le 30 avril 1768.

Les écrits traduits ou édités par Lequeux ont pour objet des questions religieuses et sont ordinairement présentés sous un jour favorable au jansénisme; il en est de même de quelques écrits dont il est l'auteur. Il a composé, du moins en grande partie, les ouvrages suivants : *Les dignes fruits de pénitence du pécheur converti ou image d'un véritable pénitent*, in-12, Paris, 1743; *L'année chrétienne*, — par Le Tourneux, abrégée par Lequeux, 6 vol. in-12, Paris, 1746. — *Tableau d'un vrai chrétien*, in-12, s. l., 1748. — *Le chrétien fidèle à sa vocation ou Réflexions sur les principaux devoirs du chrétien*, distribuées pour chaque jour du mois et utiles pour les retraites avec le tableau d'un vrai chrétien, composé de passages choisis des saints docteurs de l'Église, in-12, Paris, 1754. — *Le Verbe Incarné*, in-12, s. l., 1759.

Mais Lequeux est surtout connu par les nombreux ouvrages qu'il a édités ou traduits. Il faut citer ici : *Les instructions chrétiennes de Singlin*, 6 vol., in-12, Paris, 1736. — *Lettres de la duchesse de La Vallière, avec*

un abrégé de sa vie pénitente, in-12, Paris, 1767; il a fait aussi une *Histoire abrégée de la vie et de la mort de Madame de La Vallière*, qui se trouve imprimée p. CXXXVI de la préface historique que Lequeux a placée en tête de son édition des *Oraisons funèbres* de Bossuet, in-12, Paris, 1762. Dans cette même édition, il y a une *Histoire abrégée de la vie et de la mort d'Henriette Marie, reine d'Angleterre*, une *Histoire abrégée de la vie et de la mort d'Henriette Anne d'Angleterre, duchesse d'Orléans* et un *Abrégé de la vie de Louis de Bourbon, prince de Condé*. — *Traités choisis de saint Augustin, évêque d'Hippone, sur la grâce de Dieu, le libre arbitre de l'homme et la prédestination des saints*, fidèlement traduits sur la nouvelle édition latine de ces mêmes traités, imprimée à Rouen en 1754 avec les permissions ordinaires et dédiée au pape Benoît XIV, 2 vol. in-12, Paris, 1757. — *Sancti Aurelii Augustini de gratia Dei*, 2 vol. in-12, Paris, 1758; c'est le texte latin dont Lequeux donne la traduction. — *Sancti Prosperi Aquitani, sancti Leonis Magni, de gratia Dei*, in-12, Paris, 1760, avec la traduction. — *Patrum Ecclesiæ de paucitate adultorum salvandorum consensio*, in-12, Paris, 1759, œuvre de Foggini et traduction sous le titre : *Traité du petit nombre des élus*, in-12, Paris, 1760. — Lequeux prépara aussi l'édition d'un certain nombre d'ouvrages de Bossuet; il a publié en particulier : *L'exposition de la doctrine de l'Église catholique* avec une préface historique, in-12, Paris, 1761 et les *Oraisons funèbres*, in-12, Paris, 1762, avec un catalogue des écrits de Bossuet. Il fut chargé, avec dom Déforis, de préparer une édition générale de toutes les œuvres de Bossuet et il en publia le prospectus en 1766, mais il mourut avant la réalisation de ce projet et ne collabora qu'aux premiers volumes. Voir *Revue Bossuet*, supplément année 1907, p. 67-73. Avec l'ex-oratorien Leroi, il avait aussi préparé une édition de l'*Histoire des variations* qui parut en 5 vol. en 1772, après sa mort.

Lequeux a laissé un *Mémoire abrégé de la vie et des ouvrages de Mésenguy*, in-12, Paris, 1763 et un *Mémoire justificatif de l'exposition de la doctrine chrétienne*, œuvre posthume de Mésenguy, in-12, Paris, 1763.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 240; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 199-200; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, art. *Queux*, t. X, p. 355-356; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, édit. de 1855, t. IV, p. 458-459.

J. CARREYRE.

LEQUIEN Michel, célèbre érudit dominicain (1661-1733). — Né à Boulogne-sur-Mer, le 8 octobre 1661, il entra chez les dominicains en 1681 et fit son noviciat à Paris; il se lia d'amitié avec plusieurs bénédictins célèbres, entre autres avec le P. Montfaucon. Il mourut, à la Maison Saint-Honoré, le 12 mars 1733.

La plupart des ouvrages de Lequien sont des ouvrages d'érudition, mais plusieurs d'entre eux se rapportent, plus ou moins directement, aux polémiques religieuses du temps. Par ordre de date, on peut citer : *Défense du texte hébreu de la version Vulgate*, servant de réponse au livre du P. Pezron, intitulé : L'*antiquité des temps rétablie*, in-12, Paris, 1690. L'écrit est divisé en deux parties, dont la première établit l'autorité du texte et la seconde son intégrité, ainsi que celle de la Vulgate. Migne a reproduit le texte de Lequien dans son *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. III, col. 1526-1584. Le P. Pezron, auteur de l'*Antiquité des temps* répondit à Lequien dans *La défense de l'antiquité des temps* où l'on soutient la tradition des Pères et des Eglises contre celle du Talmud et où l'on fait voir la corruption de l'hébreu des Juifs, in-4°, Paris, 1691 (*Journal des Savants* du 14 et du 21 janvier 1692, p. 14-26). Le P. Lequien répliqua par un second écrit, intitulé : *L'antiquité des temps détruite* ou *réponse à l'antiquité des temps*, in-12, Paris, 1693; Lequien y maintient ses thèses et confirme ses objections par de nouvelles remarques, *Journal des Savants* du 2 fév. 1693, p 42-44. Sur cette polémique, voir *Journal des Savants, loc. cit.*, du 13 mars 1690, p. 95-100 et 27 fév. 1690, p. 80-81, et E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. V, p. 464-465, 482-484. — *Dissertations ou Remarques sur un livre intitulé : Essai de commentaire sur les prophéties* du même P. Pezron, publié dans le *Journal de Trévoux* de mars 1711, sans nom d'auteur, p. 416-465.

Lequien intervint aussi dans la fameuse question, soulevée à cette date, par le P. Le Courrayer, sur la validité des ordinations anglicanes; il publia à ce ce sujet, *Nullité des ordinations anglicanes ou Réfutation du Livre du P. Le Courrayer, intitulé : Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*, 2 vol. in-12, Paris, 1725. Dès la préface, il montre que l'idée de ramener l'Église anglicane au sein de l'Église catholique n'est qu'un fantôme; dans le travail lui-même, il examine en détail la question des faits et du droit. *Journal des Savants* de septembre et d'octobre 1725, p. 546-564, 640-647 et de juin 1726, p. 333-335. — *La nullité des ordinations anglicanes démontrée de nouveau, tant pour les faits que pour le droit, contre la Défense du P. Courrayer, docteur d'Oxford et chanoine régulier de Sainte-Geneviève*, 2 vol. in-12, Paris, 1730. On a accusé Lequien d'avoir ici exagéré ses thèses et le *Jòurnal des Savants* écrit que « l'aigreur commence à gagner les deux adversaires ». Le P. Lequien ajouta à son écrit un savant *Mémoire* de l'abbé Renaudot sur le même sujet (*Journal des Savants*, de septembre et octobre 1730, p. 511-518, 586-589; *Journal de Trévoux*, d'août et de septembre 1730, p. 1470-1490, 1517-1536). Dans la *Bibliothèque française ou Histoire littéraire de la France*, t. XVI, 2e partie, il parut alors un article favorable à Le Courrayer, et ayant pour titre : *Supplément aux deux ouvrages faits pour la défense de la validité des ordinations anglicanes, pour servir de dernière défense au nouvel ouvrage du P. Lequien sur cette matière et aux censures de quelques évêques de France*. — Cependant le P. Lequien publia une *Lettre sur les ordinations anglaises* dans le *Mercure* du mois d'avril 1731, p. 682-688; Lequien déclare qu'il ne répondra plus à Le Courrayer car « la satire, les railleries, les insultes sont ordinairement ses preuves et ses arguments les plus forts, arguments auxquels il est difficile de répondre. » Il avait préparé des documents qu'on trouve aux Archives nationales, ms. n. *1296* (*L.* 7, 10) sous le titre : *Portefeuille provenant du P. Lequien* et contenant diverses pièces relatives à l'ordination des évêques en Angleterre avec une dissertation autographe du P. Massuet, bénédictin de Saint-Germain-des-Prés; d'autres pièces du recueil se rapportent au P. Le Courrayer.

Le P. Lequien a composé aussi quelques œuvres d'histoire locale : *Dissertation sur le port Iccius* qu'il prétend être le port de Boulogne, d'où César se serait embarqué pour la Grande-Bretagne. Ce travail a été publié dans la *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire* du P. Desmolets, t. VIII *b*, p. 325-370. Dans le même recueil, t. X *a*, p. 36-112, parut l'*Abrégé de l'histoire de la ville de Boulogne-sur-Mer et de ses comtes*, qui a été placé en tête des *Coutumes générales du Boulonnais*, t. II, du *Grand coutumier de Picardie*, Paris, 1726 (*Journal des Savants* de décembre 1726, p. 735-740). Le catalogue des mss de la bibliothèque de Boulogne indique,

au n. *167*, un ms. de 237 pages intitulé : *Histoire de Boulogne depuis les temps les plus reculés jusqu'au XIVe siècle* par le P. Lequien, avec notes de M. Alex. Marnius père, et, au n. *169*, un *Mémoire instructif sur l'histoire de la ville de Boulogne*, composé par le P. Lequien. Enfin Dramard, dans sa *Bibliographie géographique de la Picardie ou Catalogue raisonné des ouvrages, tant imprimés que manuscrits, titres, pièces et documents de toute nature, relatifs à la géographie et à l'histoire de cette province*, in-8°, Paris, 1861, donne plusieurs lettres de Lequien qui se rapportent à l'histoire de la ville de Boulogne, p. 89-100. — Il faut citer encore des ouvrages d'érudition chrétienne qui intéressent la patrologie et l'histoire religieuse et doctrinale : *Observation sur le livre intitulé : PETRA FIDEI d'Étienne Jaborski, patriarche moscovite. — Stephani de Altamura Ponticensis contra schisma græcorum panoplia qua Romana et Occidentalis Ecclesia defenditur adversus criminationes Nectarii, nuper patriarchæ Hierosolymitani, quas congessit in libro DE PRINCIPATU PAPÆ*, in-4°, Paris, 1718; c'est un ouvrage anonyme, mais qui est certainement, d'après Quétif, de Lequien.

Mais voici les deux ouvrages capitaux de Lequien : *Sancti Joannis Damasceni opera omnia quæ exstant et ejus nomine circumferuntur*, 2 vol. in-4°, Paris, 1712. Dès 1708, Lequien avait commencé ce travail, mais dans sa préface, il indique les difficultés qu'il a rencontrées et le but qu'il a poursuivi : donner un texte aussi exact que possible, publier des textes encore inédits et retoucher certaines traductions inexactes ; des notes historiques et critiques précisent le sens des textes; dans sept dissertations préliminaires, il examine certaines questions importantes : la procession du Saint-Esprit, les erreurs des eutychiens, la prière pour les morts, les azymes et la dernière Pâque de Notre-Seigneur, les chrétiens nazaréens, les ébionites. L'éditeur annonçait trois volumes, mais l'auteur n'eut pas le temps de publier le troisième volume qui devait discuter les œuvres inauthentiques ou douteuses. Cette œuvre du P. Lequien a été reproduite par Migne, dans *P. G.*, t. XCIV-XCVI (*Journal des Savants* du 4 janvier 1712, p. 3-11 ; *Journal de Trévoux* de janvier 1713, p. 1-39). — *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, quo exhibentur Ecclesiæ, patriarchæ cæterique præsules totius Orientis*, 3 vol. in-fol., Paris, 1740. C'est une histoire abrégée de toutes les Églises d'Orient, avec celle des évêques latins qui, depuis les croisades, ont occupé différents sièges des quatre patriarcats. L'ouvrage ne parut qu'après la mort de Lequien, mais il était à peu près achevé, quand il mourut (*Journal des Savants* de juillet 1742, p. 445-446). — Lequien avait aussi commencé un autre écrit qu'il laissa inachevé : *Leontii Byzantini, viri inter Patres Ecclesiæ græcæ veridicissimi opera omnia quæ exstant et inveniri potuerunt, quorum aliquot græce nondum lucem viderunt anno MDCCXII apud se habebat.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 241-242; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 860; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 200; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, art. *Quien*, t. X, p. 358; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Quien*, t. XX, p. 332-334; Desmolets, *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, t. VII et X; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, col. 808-810 ; *Kirchenlexicon*, t. VII, col. 1827-1828; *Realencyclopädie*, t. XI, p. 399-400; *Journal des Savants* d'août 1733, p. 431-433; Adolphe Cardevaques, *Dictionnaire biographique du département du Pas-de-Calais*, in-4°, Arras, 1879, p. 360-361.

J. CARREYRE.

LERCHENFELDT Léonard, né à Munich en 1607, admis au noviciat des jésuites en 1623, enseigna la philosophie morale et publia divers ouvrages d'ascétisme très répandus en Allemagne : *Horologium piarum actionum*, Ingolstadt, 1645; *Exercitia spiritualia;* Inspruck, 1645. Il mourut à Hall en 1674.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1709 sq.

P. BERNARD.

LÉRIDANT Pierre, parlementaire français (XVIIIe siècle). — Il naquit en Bretagne vers 1700 et devint avocat au Parlement de Paris; il fut un de ces parlementaires qui luttèrent sans cesse, de concert avec les jansénistes, contre les principes de la Cour de Rome et contribuèrent efficacement à détruire les fondements même de la société civile et religieuse. Il mourut à Paris le 28 novembre 1768.

Plusieurs de ses écrits se rapportent aux questions religieuses, controversées au XVIIIe siècle *Examen de deux questions importantes sur le mariage*, in-4°, s. l., 1753. Empruntant ses principes à Launoy et à De Dominis, Léridant prétend que, seul, le pouvoir civil peut établir des empêchements dirimants et il veut montrer que la puissance civile peut déclarer des mariages nuls. L'ouvrage fut condamné par un arrêt du 8 juillet 1758 et, plus tard, réfuté par le chanoine Jacques Clément, de Gand, dans un écrit, intitulé : *Traité du pouvoir de l'Église sur le mariage des catholiques*, in-4°, Liége, 1768. Léridant aborde une autre question dans sa *Consultation sur le mariage du juif Borach Lévi*, in-4°, Paris, 1758; il prétend que le mariage de l'infidèle converti est indissoluble et il approuve la décision du Parlement de Paris (2 janvier 1758) au sujet du mariage de Borach Lévi. — Léridant aborde des questions théologiques dans sa *Dissertation théologique et historique sur la conception de la Vierge*, in-12, Paris, 1756, où il soutient que Marie a contracté la souillure originelle, et dans une *Dénonciation de la théologie de M. Collet*, faite et présentée à M. l'évêque de Troyes par un grand nombre d'ecclésiastiques de son diocèse, le 21 septembre 1764. Dans les *Institutiones philosophicæ in novum methodum digestæ*, 3 vol. in-12, Paris, 1761, il étudie la logique (t. I), la métaphysique (t. II) et la morale (t. III); ce dernier volume se termine par un abrégé de la doctrine catholique sur la Trinité, l'incarnation, la grâce, les sacrements, la prière, la résurrection et la vie éternelle (*Journal de Trévoux* de février 1763, p. 498-529 et d'avril, p. 1040-1072). — Enfin, il publia un *Code matrimonial*, in-12, Paris, 1766, que Camus réédita en 1770 et on lui attribue un écrit intitulé *L'anti-financier*, in-12, s. l., 1764, que certains attribuent à l'avocat Darigrand, mort en 1771.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 247; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 870; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 204-205; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VII, p. 426-427 ; Desessarts, *Les siècles littéraires de la France*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 150 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 221, note.

J. CARREYRE.

LEROI Charles-François, oratorien français, (1699-1787). — Il naquit à Orléans en 1699, entra à l'Oratoire en 1716 et étudia la théologie à Saumur, sous la direction du P. de Gennes, qui était fort attaché au jansénisme. En 1718, Leroi soutint, sur la grâce, des thèses qui furent condamnées par l'évêque d'Angers, Poncet de La Rivière; Leroi étudia l'hébreu et le grec avec le P. Houbigant qu'il aida dans la publication de la Bible hébraïque. Il se trouva mêlé aux controverses du temps et, en 1749, il travailla, avec Pérau, à l'édition de plusieurs écrits de Bossuet. En 1746, il avait quitté l'Oratoire, au moment où le supérieur général imposa l'acceptation de la bulle *Unigenitus* et il rédigea,

au nom de ses confrères opposants, une protestation dans une lettre qu'il écrivit au P. La Valette. Il mourut à Paris, sans avoir reçu les ordres, le 13 juin 1787.

Leroi ne composa que fort peu d'ouvrages originaux. Il a publié une *Lettre de M... à un de ses amis de province, au sujet de l'écrit sur les convulsions, intitulé : Coup d'œil*, in-4°, s. l. s. d. — *Examen du figurisme moderne*, 7 juillet 1736, et *Lettre à l'auteur des Nouvelles ecclésiastiques*, 17 mars 1738, où il fait un portrait peu flatteur des figuristes et du gazettier auquel il reproche « des calomnies, des injures, de la satire, de la partialité, de l'entêtement. »

Leroi est surtout connu par ses éditions de Bossuet, auquel il prête volontiers ses sentiments jansénistes, en particulier, dans la préface de 20 pages qu'il a placée en tête du livre intitulé *Justification du livre des Réflexions morales*, déjà publié, en 1710, par le neveu de Bossuet. Il a édité la *Défense de la déclaration du clergé*, 5 vol. in-12, Paris, 1745; les deux premiers volumes donnent le texte latin et les trois derniers, la traduction française. Leroi publia cet écrit, en s'appuyant sur les manuscrits de Bossuet que l'évêque de Troyes, neveu de l'évêque de Meaux, lui avait confiés en 1736, et il corrigea, en plusieurs points, l'édition défectueuse, éditée à Luxembourg en 1730. — En 1749, Leroi compléta l'édition de Paris des *Œuvres* de Bossuet, faite par Pérau et ajouta les tomes XIII-XX (*Revue Bossuet*, Suppl., année 1907, p. 53-54). — En 1753, il édita les *Œuvres posthumes de Bossuet*, 3 vol. in-4°, Paris, 1753, avec une longue préface; et l'*Histoire des variations des Églises protestantes*, 5 vol. in-12, Paris, 1770, avec des notes de Lequeux qui avait préparé cette édition. — Il publia aussi une *Dissertation sur les Psaumes* et des *Préfaces* à chacun des Livres sapientiaux, composées par Bossuet et qu'il traduisit en français. — Leroi fit quelques autres éditions, moins importantes : *Conférences ecclésiastiques du P. Le Semelier, doctrinaire, sur la morale et le décalogue*, 8 vol. in-12, Paris, 1755-1759; *Conférences du P. Laborde*, in-12, Paris, 1757; *Conférences du P. Bizault sur l'oraison dominicale*, in-12, Paris, 1766. — Enfin, Leroi publia des *Réflexions théologiques sur le premier volume des Lettres de l'abbé de Villefroy à ses élèves*, in-12, Paris, 1753, et une *Lettre à un ami* dans laquelle on rapporte le jugement qu'ont porté des jésuites les cardinaux de Bérulle et Le Camus, M. Bossuet et M. Letellier, in-12, Paris, 1762.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 251-252; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 877-878; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 214-215; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, édit. de 1855, t. V, p. 479-480.

J. CARREYRE

LEROUGE Jean-Baptiste-Noël, ecclésiastique français (1688-1753). — Né probablement à Paris, en 1688, il devint docteur de Sorbonne, chanoine de Saint-Louis-du-Louvre, et fut nommé syndic de Sorbonne en 1739. Il fut vivement attaqué, à ce titre, par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 juin et du 24 octobre 1740, p. 97-99, 171-172, pour avoir approuvé deux thèses soutenues, l'une, le 29 octobre 1739, par Gaillande, contre la légitimité de l'appel, et pour l'infaillibilité du pape, et l'autre, le 19 novembre suivant, contre les arrêts du Parlement au sujet de l'archevêque de Cambrai, M. de Saint-Albin. Il était « tout à fait infecté de molinisme » et, d'après les *Nouvelles ecclésiastiques*, en septembre 1741, il se fit adresser une lettre de cachet du roi et il convoqua une assemblée le 16 septembre, pour accepter la bulle et adhérer au décret de la Faculté du 15 décembre 1729, avant le 1er octobre 1741 (ceux qui habitaient Paris) et avant le 1er janvier 1742 (ceux qui étaient en province) *Nouvelles ecclésiastiques* du 16 octobre 1741, p. 165-168). Cent docteurs furent exclus et le journal janséniste appelle ceux qui restèrent « les docteurs carcassiens, car de la Sorbonne, il ne restait que la carcasse. » Le gazettier janséniste, d'ailleurs, n'oublie pas que le syndic est le neveu de l'ancien syndic, Charles Lerouge, qui avait fait signer l'acceptation de la bulle par la Faculté, avant la mort de Louis XIV et au sujet duquel il y avait eu, au lendemainn de la mort du roi, des polémiques si vives, racontées dans le *Procès-verbal de ce qui s'est passé dans l'assemblée des députés nommés par la Faculté de Paris, pour examiner ce qui s'est fait pendant le syndicat de M. Lerouge*, avec les conclusions de la Faculté depuis le 2 décembre 1715 jusqu'au 23 avril 1716, in-4°, Paris, 1716, rédité en 1757. Il y eut aussi, à ce sujet, des *Relations*, qui se disent fidèles, mais dont les récits sont tout à fait contradictoires et dont on trouve l'écho, en un sens janséniste, dans l'*Histoire du livre des Réflexions morales*, t. III, p. 393-446 et plus récemment dans Albert Le Roy, *La France et Rome*, in-8°, Paris, 1892, p. 575-585. Jean Baptiste Lerouge mourut le 14 janvier 1753.

Lerouge n'a laissé que peu d'ouvrages. Le principal, dirigé contre le jansénisme, a pour titre : *Traité dogmatique sur les faux miracles du temps*, en réponse aux différents écrits faits en leur faveur, in-4°, Paris, 1737. L'auteur montre qu'il est possible aux démons d'opérer des guérisons surprenantes qui sont au-dessus de nos forces, car leurs forces dépassent les nôtres; cependant la toute-puissance divine n'est point compromise, et les fidèles ne sont point séduits, car les circonstances indiquent l'intervention du démon; on voit que ce sont de faux miracles. (*Journal de Trévoux* de juin et de juillet 1737, p. 1107-1123, 1256-1273). — Lerouge a publié aussi une *Nouvelle édition de la traduction du Nouveau Testament du P. Amelotte.*

Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 206; *Nouvelles ecclésiastiques*, passim, voir les tables, t. II, p. 186; ce journal mêle souvent l'oncle et le neveu et ne ménage pas les critiques; *Journal de Trévoux* de juin et juillet 1737, p. 1107-1123, 1256-1273; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, édit. de 1854, t. III, p. 436.

J. CARREYRE.

1. LE ROY Guillaume, ecclésiastique français (1610-1684). — Né à Caen, le 10 janvier 1610, il devint chanoine de Notre-Dame de Paris, puis abbé commendataire de Haute-Fontaine, au diocèse de Châlons, et de Saint-Nicolas de Verdun. Il s'adonna à l'étude des Pères et de l'Écriture sainte. Il défendit toujours la doctrine de saint Augustin. Vers 1653, il se retira dans son abbaye de Haute-Fontaine, où il reçut souvent Arnauld, Nicole, de Pontchâteau et ses autres amis de Port-Royal. Il mourut à Haute-Fontaine, le 16 mars 1684.

Les écrits de Le Roy, restés pour partie manuscrits, se rapportent ordinairement au jansénisme; ils sont pour la plupart, signalés avec éloge, par Godefroy Hermant, dans ses *Mémoires*. Hermant indique, en particulier : *Prière pour demander à Dieu la grâce d'une parfaite conversion*, in-12, s. l., 1650 (G. Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, t. I, p. 498) et *Traduction d'un excellent discours de saint Athanase* contre ceux qui jugent de la vérité par la seule autorité de la multitude, avec des réflexions adressées à Dieu sur ce discours, lesquelles représentent les calamités spirituelles de notre siècle et le besoin qu'on a maintenant de renouveler les plaintes de saint Athanase et d'imiter le zèle de ce Père, in-12,

1651 (*ibid.*, t. I, p. 556). Cet écrit fut réédité en 1740, « augmenté d'un extrait de la lettre 303 de saint Basile le Grand aux moines persécutés par les ariens, de la VIIIe lettre de saint Bernard sur l'obéissance qu'on doit aux supérieurs, d'un extrait des Traités de piété de M. Hamon sur la douleur qu'on doit ressentir des maux de l'Église et de ses Réflexions sur les Lamentations de Jérémie, et de deux prières, l'une pour demander sa conversion, et l'autre pour s'offrir et se consacrer à Dieu, » in-12, s. l., 1740. — Hermant donne encore de nombreuses lettres de Le Roy dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. III, p. 496-498; t. IV, p. 1-2; t. V, p. 48, 54-56, 69-80, 332-336; t. VI, p. 365-367, 416-417, 425-427, 586-587, 607-615. Il faut citer, en outre, les écrits suivants : *Discours d'un religieux, professeur en théologie, sur un voyage qu'il a été obligé de faire à Paris, à l'occasion de la doctrine de la grâce*, avec une lettre du cardinal Baronius sur les sentiments de Molina jésuite, par le P. Gaboreau, récollet, revu par Guil. Le Roy, in-4°, Paris, 1652. — *Lettre d'un solitaire à *** sur le sujet de la persécution des religieuses de Port-Royal*, en date du 11 mai 1661. — *Les règles de la moralité chrétienne*, recueillies du Nouveau Testament par saint Basile le Grand, in-12, Paris, 1661. — *Lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité* avec les sentiments de saint Bernard sur l'obéissance qu'on est obligé de rendre aux supérieurs et sur le discernement qu'on doit faire de ce qu'ils commandent, tirés de sa VIIIe lettre, in-4°, s. l., 1661 et 1667. Cette lettre est adressée aux religieuses de Port-Royal et a été reproduite dans un *Recueil de divers ouvrages propres à instruire, à consoler et affermir dans les temps d'épreuves et de persécutions*, in-12, s. l., 1743 (Voir *Mémoires* de G. Hermant, t. V, p. 361-362 et *Mémoires* de Rapin, t. III, p. 335-337). — *Discours de saint Charles Borromée à ses conciles provinciaux*, in-12, Châlons, 1663. — *Lettre à M. l'archevêque d'Embrun touchant la lettre sur la constance et le courage*, in-12, Paris, 1667. — *Lettre à un conseiller du Parlement sur l'écrit du P. Annat, intitulé :* Remarques sur la conduite qu'ont tenue les jansénistes dans l'impression et la publication du Nouveau Testament, imprimé à Mons, in-4°, s. l., 1667. — *Explication de l'Oraison dominicale* composée des paroles même de saint Augustin, in-12, Paris, 1673. — *Discernement des esprits*, traduit du cardinal Bona, in-12, s. l., 1675. — *Du culte des saints et principalement de la sainte Vierge*, traduit de Jean Neercastel, évêque de Castorie, vicaire apostolique, in-8°, Paris, 1679. — *De la lecture de l'Écriture sainte*, in-8°, Cologne, 1681. — Quelques écrits de Le Roy ne parurent qu'après sa mort : *Lettres de saint Bernard*, traduites en français de la nouvelle édition des PP. bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, avec des notes sur les points d'histoire, de chronologie et autres qui peuvent avoir besoin d'éclaircissement, 2 vol. in-8°, s. l., 1701, « traduction élégante et fidèle dans laquelle Le Roy a voulu exprimer exactement la pensée de l'auteur et en conserver le tour » (*Journal des Savants* du 10 juillet 1702, p. 468-469). — *Soliloques sur le psaume CXVIIIe*, contenant les heures canoniales; enfin *L'amour pénitent*, in-12, Utrecht, 1741 : cet écrit fut mis à l'Index le 20 juillet 1690. — D'autres écrits de Le Roy sont restés inédits : à la Bibliothèque Mazarine, ms. *1228* et *2483*, on trouve plusieurs lettres de Le Roy; à la même bibliothèque, ms. *1240* et *1241*, se trouve manuscrite la célèbre dissertation que Le Roy écrivit pour protester contre les thèses de Rancé, abbé de la Trappe : elle a pour titre : *Si c'est une pratique légitime et sainte de mortifier et d'humilier les religieux par des fictions*, en leur attribuant des fautes qu'ils n'ont point commises et des défauts qu'on ne voit point en eux; s'il est conforme à la sagesse et à la charité, à l'humanité, à la douceur dont Jésus-Christ a donné les préceptes et les exemples, de faire des reproches de ces fautes supposées, avec une dureté qui serait outrageante et qui paraîtrait imprudente, en l'examinant par les règles communes de l'honnêteté et de la raison. L'abbé de Rancé répondit et, en marge de cette réponse, Le Roy a mis quelques notes. (Cette dissertation se trouve aussi à la bibliothèque de l'Arsenal, ms. *2607*.) L'abbé de Rancé expliqua sa conduite, dans une lettre du 6 juillet 1672 et dans un petit traité, qui fut imprimé sous ce titre : *Lettre d'un abbé régulier sur le sujet des humiliations et autres pratiques de religion.* Toute cette affaire, dite des *fictions*, a été racontée par Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal*, t. IV, p. 51-67 de la 3e édit., 1878, et, plus récemment, avec plus de détails par le P. Marie Léon Serrant, dans *L'abbé de Rancé et Bossuet, le grand moine et le grand évêque du grand siècle*, in-8°, Paris, 1903, p. 138-155. Bossuet intervint pour apaiser la querelle, dans une lettre du 10 août 1677, *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. II, p. 35-47.

Michaud, *Biographie universelle*,t. XXIV, p. 258; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 212; Rapin, *Mémoires*, publiés par Léon Aubineau, 3 vol. in-8°, Lyon et Paris, s. d., (1861), t. II, p. 273-275, t. III, p. 26-27, 148-150, 324, 335-337; G. Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, 6 vol. in-8°, Paris, 1904-1910, *loc. cit.; Mémoires historiques et chronologiques sur l'abbaye de Port-Royal depuis la paix de l'Église en 1668*, 2 vol. in-12, Utrecht, 1755, t. II, *passim;* Gilardoni, *L'abbaye de Haute-Fontaine et le jansénisme dans le Perthois*, in-8°, Vitry-le-François, 1890; E. Jovy, *Le testament de Guillaume Le Roy* dans le *Bulletin historique et philologique* de 1896; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Roy*, t. XXI, p. 260-262; Théodore Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Rouen, 1856-1861, t. II, p. 544; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1860, t. II, p. 222; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 156-157.

J. CARREYRE.

2. LEROY Pierre (*Petrus Regis*), frère mineur de l'observance, de la province de Flandre, naquit à Nivelles, et mourut dans la même ville le 20 janvier 1573, âgé de soixante-quatre ans. Après avoir été lecteur en théologie à Saint-Omer et à Ath, le P. Leroy était nommé provincial en 1549, et il se signala par son zèle perspicace à poursuivre les doctrines de Baïus, qui avaient trouvé des tenants parmi les lecteurs de sa province. Il en faisait recueillir dix-huit propositions et les soumettait à la Sorbonne, qui les condamnait, le 27 juin 1561. Profitant de ses relations avec la cour d'Espagne (il avait été confesseur de la sœur de Charles-Quint, Marie reine de Hongrie, régente des Pays-Bas), il les faisait également censurer par les universités d'Alcala et de Salamanque, préparant ainsi les voies à la condamnation par saint Pie V, en 1567. Le P. Leroy publia sous le nom de Peeter Regis une polémique entre un catholique et un calviniste au sujet de l'eucharistie, *Een ghemeen discours op die maniere van een disputatie, tusschen een catholycke ende een calviniste, inhoudende vier groote secreten van het Sacrament des autaers*, in-8°, Louvain, 1568. Foppens lui attribue encore un autre traité, en langue vulgaire, sur *La volonté de Dieu.*

Le P. Pierre était neveu du P. François Leroy, qui, après avoir occupé la chaire de théologie au grand couvent des cordeliers de Paris, était retourné dans la province de Flandre, où l'empereur Charles-Quint le nomma son prédicateur, et mourait à Nivelles en 1544. Les PP. Dirk et Hurter, trompés

par une similitude de nom, ont attribué au franciscain des ouvrages qui appartiennent à un autre François Le Roy, religieux de la réforme de Fontevrault. Le cordelier aurait simplement écrit un *Commentaire sur l'Oraison dominicale.*

Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. II, col. 208. Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Servais Dirks, *Histoire littéraire des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1885; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1572.

P. Édouard d'Alençon.

LESAGE Hervé-Julien, religieux de l'ordre des prémontrés, puis chanoine de Saint-Brieuc, né à Alzel en 1757, mort à Paris en septembre 1832. Il fit son noviciat à l'abbaye de Beauport et après ses deux années d'épreuve il devint prieur-curé du couvent de Boqueho, 1779. La constitution civile du clergé le trouva réfractaire, il refusa le serment et dut émigrer. Il publia même à cette occasion une *Lettre d'un curé qui ne jurera pas à un curé qui a juré.* Réfugié en Belgique à l'abbaye de Tongerloo qui était du même ordre que le sien, il se retira ensuite devant l'invasion des armées françaises, et passa en Allemagne, puis en Sicile où les prémontrés avaient plusieurs maisons, enfin en Silésie à l'abbaye de Saint-Vincent de Breslau. Entre temps, l'abbé du monastère l'envoya à Czanowertz pour y prendre la direction de chanoinesses régulières du même ordre. Dans ce couvent le P. Lesage occupa les loisirs que lui laissait son ministère à traduire la *Morale chrétienne* du bénédictin Hammer. Il la publia en français sans nom d'auteur et sous le titre de *Exposition de la morale chrétienne*, 1817, 2 vol. in-12. Il rentra en France en 1802 et alla reprendre la direction de son ancienne paroisse. Dans la suite, nommé chanoine de Saint-Brieuc, il prêcha, mais il ne fit pas imprimer ses sermons. Lesage mourut du choléra à Paris en 1832.

On a de lui : *Opinion sur le prêt à intérêt*, 1805. Comme cet ouvrage avait été attaqué par l'abbé E. Pagès dans sa *Dissertation sur le prêt*, Avignon 1819, in-8°; Lyon et Paris, 1826, in-8°, Lesage répondit par une lettre parue dans l'*Ami de la religion*, et par une autre *Lettre à M. Pagès ou observations modestes*, Saint-Brieuc, in-8°, 19 pages. — *Notice sur l'abbé Leclech, curé de Plouha*, son ami, 1830. — *Exposition de la Morale chrétienne*, traduction du P. Hammer, 1817, 2 vol. in-12 : Ce travail formait la suite d'un ouvrage dogmatique qui devait avoir pour titre : *Manuel du catholique instruit des vérités et des devoirs de la religion*, en 5 vol., et qui n'a pas été publié. Le P. Lesage laissa de même parmi ses manuscrits des *Mémoires sur le diocèse de Saint-Brieuc*, et des *Lettres sur les causes de la révolution et de l'émigration*, qui ne verront sans doute jamais le jour.

L'*Ami de la religion*, 1832; Quérard, *La France littéraire;* Feller, *Biographie universelle;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale.*

A. Thouvenin

LESCURE (Jean François Salgues de Valderies de), évêque de Luçon (1644-1723). — Né le 5 janvier 1644, au château de Lescure, près d'Albi, il fit ses études chez les jésuites, puis au séminaire de Saint-Sulpice et fut docteur de Sorbonne le 17 mai 1675; il donna d'abord des missions dans les Cévennes pour la conversion des protestants. Devenu vicaire général d'Albi, il assista, comme député du second ordre, à l'Assemblée du clergé de 1682. Il fut nommé évêque de Luçon le 6 juin 1699 et sacré à Paris par Noailles, le 8 novembre de la même année. Arrivé dans son diocèse, il s'occupa beaucoup des missions et de l'enseignement; il confia la direction de son séminaire aux jésuites qui remplacèrent les Pères de l'Oratoire, lesquels étaient fort suspects de jansénisme; de plus, il supprima le *catéchisme des trois Henri* (Henri de Barillon, 1637-1699, son prédécesseur sur le siège de Luçon 1671-1699; Henri de Laval de Boisdauphin, 1620-1693, évêque de La Rochelle, 1661-1693, et Henri Arnauld, 1597-1692, évêque d'Angers, 1650-1692). Ainsi, disent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 16 avril 1756, p. 65, « tout le bien fut détruit et la face du diocèse totalement changée. » En 1710, avec son ami Champflour (1644-1724), évêque de la Rochelle (1702-1724), il dénonça les nouveaux jansénistes, disciples de Quesnel. Lescure mourut le 23 mai 1723.

Toutes les œuvres de Lescure sont dirigées contre le jansénisme et on peut dire que c'est Lescure qui a créé l'un des incidents les plus fameux du second jansénisme, celui du XVIIIe siècle. Le 20 février 1701, il écrivit une *Lettre à Bossuet* au sujet de quelques erreurs commises par Germain du Puy, théologal de l'Église de Luçon, qui renouvelle les propositions de Jansénius; de son côté, Germain du Puy écrivit à Bossuet, 10 avril, pour se plaindre des sévérités de son évêque; Bossuet répondit à l'évêque, 19 avril, pour lui communiquer la lettre qu'il envoyait au théologal, 19 avril. *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. XIII, p. 38-40, 55-64 et appendice III, *ibid.*, p. 480-485. — L'écrit le plus important de Lescure fut celui qu'il composa en collaboration, avec l'évêque de La Rochelle, Champflour, sous le titre : *Ordonnance et Instruction pastorale de Messeigneurs les évêques de Luçon et de La Rochelle au clergé et au peuple de leurs diocèses, portant condamnation d'un livre intitulé :* Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset; où l'on montre la conformité de la doctrine de l'auteur des réflexions avec la doctrine des cinq propositions et du livre de Jansénius et où l'on fait voir ensuite l'opposition qui se trouve entre la doctrine de ces deux auteurs et la doctrine de saint Augustin, in-12, La Rochelle, 1710, traduite en latin. Cette instruction pastorale fut l'origine des polémiques violentes qui devaient remplir les premières années du XVIIIe siècle. Les deux évêques, pour se défendre, durent publier de nombreuses lettres et des mémoires. Parmi les écrits qui parurent alors, il faut citer les suivants, presque tous anonymes : *Réflexions sur les Ordonnances et Instructions pastorales, publiées sous les noms de Messeigneurs les évêques de Luçon, La Rochelle et Gap*, in-12, s. l., 1712; — *Explication apologétique des sentiments du P. Quesnel dans ses Réflexions sur le Nouveau Testament* par rapport à l'Ordonnance de Mgrs les évêques de Luçon et La Rochelle du 15 juillet 1710, in-12, s. l., 1710; — *Renversement de la doctrine de saint Augustin* par l'Instruction pastorale de Mgrs les évêques de Luçon et La Rochelle, in-12, s. l., 1713 (par Fouillou); — *Relation du différend entre M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et Mgrs les évêques de Luçon, La Rochelle et Gap*, avec un recueil d'écrits sur ce sujet et sur ce qui s'est passé entre S. E. et les jésuites, in-12, s. l., 1712; — *Lettre de M. l'évêque d'Agen à Mgrs. les évêques de Luçon et La Rochelle* sur une lettre écrite au roi contre M. le cardinal de Noailles, in-12, s. l., 1712; — *Lettre d'un évêque de la province de Bordeaux à M. l'évêque d'Agen* au sujet de la lettre écrite au roi par Mgrs les évêques de Luçon et de La Rochelle, in-12, Liége, 1712; — *L'intrigue découverte ou Réflexions sur la lettre de M. l'abbé Bochart de Saron à M. l'évêque de Clermont* et sur un modèle de lettre au roi, avec quelques pièces con-

tenant le différend d'entre M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et les évêques de Luçon et de La Rochelle, in-12, s. l., 1711; — *Vains efforts des jésuites* contre la Justification des réflexions morales sur le Nouveau Testament, composée par J. B. Bossuet où l'on examine plusieurs faits publiés sur ce sujet par les évêques de Luçon et de La Rochelle et par le sieur Gaillande, in-12, s. l., 1713 (par Quesnel). Nous avons cru utile de citer ces divers écrits qui inaugurent la seconde phase du jansénisme. Sur ces polémiques, on peut consulter : Bausset, *Histoire de Fénelon*, t. III, p. 405-415, de a 3e édit., Versailles, 1817, in-8°; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, in-8°, Paris, 1892, p. 322-323, 329, 332, 338-342, 370-371; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 vol. in-8°, Paris, 1900, t. III, p. 132-135. Enfin, Lescure publia une *Lettre circulaire pour l'acceptation de la bulle Unigenitus*, in-4°, 28 mars 1714.

Mémoires de Saint-Simon, édit. Boislille et Lecestre, t. XX, p. 338-339; t. XXII, p. 145-148; *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. XIII, p. 38-39; *Mémoires de Legendre*, édit. Roux, p. 278-283; *Mémoires et lettres du P. Timothée de La Flèche, évêque de Béryte, sur les affaires ecclésiastiques de son temps, (1703-1730)*, édit. Ubald d'Alençon, p. 40-42; d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1600 jusqu'à 1716*, avec des réflexions et des remarques critiques, 4 vol. in-12, s. l., 1739, t. IV, p. 305-315; J. B. Denis, *Mémoires anecdotes de la cour et du clergé de France*, in-8°, Londres, 1712, p. 219 sq; Du Tressay, *Histoire des moines et des évêques de Luçon*, in-8°, Paris, 1869, t. III, p. 138-215; Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 136; Archives nationales, *L. 735.*

J. CARREYRE.

LE SEMELIER Jean-Laurent, savant théologien, né à Paris en 1660 d'un père qui était secrétaire du roi. Il entra, en 1678, dans la congrégation des prêtres de la Doctrine chrétienne et il y enseigna la théologie pendant dix années avec beaucoup de succès. Ses talents le mirent en évidence et lui valurent la place d'assistant du général de sa congrégation. Il mourut à Paris en 1725, à 65 ans. Le P. Le Semélier a mis au jour les utiles *Conférences ecclésiastiques de Paris* et voici comment il y fut amené. Assidu aux conférences publiques qui furent établies, en 1697, au séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, il y prit souvent la parole avec distinction. Il se chargea même de recueillir et de publier les décisions qu'on y donnait sur les matières les plus importantes de la théologie morale. Toutefois il s'était réservé le droit d'ajouter à ces recueils ce qui lui semblait devoir les rendre plus complets et plus utiles.

On a de lui : *Conférences sur le mariage*, Paris, 1715, 5 vol. in-12; c'est l'édition la plus estimée, parce que revue et corrigée par plusieurs docteurs de Sorbonne; *Conférences sur les péchés, ibid.*, 1715, 3 vol. in-12 : comme un petit nombre seulement d'exemplaires ont été mis en circulation, cet ouvrage est rare; *Conférences sur l'usure et la restitution* où l'on concilie la discipline de l'Église avec la jurisprudence du royaume de France; la meilleure édition est celle de 1724, Paris, t. IV, in-12. — Le P. Semélier s'était proposé d'éditer des conférences semblables sur tous les traités de la morale chrétienne, mais la mort l'empêcha de donner suite à son louable dessein. On a cependant tiré de ses manuscrits de quoi publier dix volumes in-12, dont quatre sur le *Décalogue*, et qui ont soutenu la réputation du savant et pieux théologien, Bruxelles, 1755, 1759.

R. P. Baizé dans *le Mercure* de juillet 1725; Abbé Ladvocat, *Dictionnaire historique; Journal des Savans*, t. LXIII, p. 429-439, 528-537; *Mémoires de Trévoux*, 1708, t. IV, a. 54, p. 810-852; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques;* Feller, *Biographie universelle*; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1305.

A. THOUVENIN.

LESEUR ou LE SUEUR François Guillaume, bénédictin français (1698-1748). — Né à Mézières en 1698; il fit profession chez les bénédictins de Saint-Maur le 14 août 1715 et fit ses études en Normandie. Il vint ensuite à Saint-Germain-des-Près où il fut associé à dom Vincent Thuillier, pour la rédaction de l'histoire de la bulle *Unigenitus;* après la mort de Thuillier, le 12 janvier 1735, Le Seur travailla à Strasbourg, sous les yeux du cardinal de Rohan, il mourut en 1748.

Les cardinaux de Fleury, de Rohan et de Bissy chargèrent le bénédictin dom Vincent Thuillier, appelant converti, de faire une histoire de la bulle « sage, solide et agréable »; pour ce travail, ils lui firent accorder une pension de 1 500 livres et Thuillier s'associa son confrère, Le Seur. Les deux collaborateurs se retirèrent chez Bissy et, après de longues recherches, ils mirent en œuvre les matériaux accumulés. L'histoire étant achevée, ils la portèrent à Fontainebleau pour la lire à Fleury et à Strasbourg pour la lire à Rohan. Cependant cette *Histoire de la bulle Unigenitus* resta inédite et elle se trouve à la Bibliothèque nationale, sous forme de brouillon et en deux copies, mss français, *17731-17737* et *17738-17743;* cette histoire comprend 36 livres et s'arrête à l'année 1729.

Pour compléter et souvent corriger le travail très tendancieux d'Albert Le Roy : *La France et Rome de 1700 à 1715, Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus jusqu'à la mort de Louis XIV, d'après des documents inédits*, in-8°, Paris, 1892, le P. Ingold a publié, sur les 36 livres de l'ouvrage de Thuillier et Le Seur, les livres VII à XIII, qui sont relatifs à la condamnation du livre de Quesnel, à l'acceptation de la bulle par le Parlement, l'Assemblée du clergé et la Sorbonne, sous le titre : *Rome et la France, La seconde phase du jansénisme*, in-8°, 1901; il est vraiment regrettable que le reste de l'ouvrage des deux bénédictins n'ait pas été publié, car, malgré les critiques qu'on peut lui faire, il est incontestable que cette *Histoire de la bulle* est la plus sérieuse et la plus impartiale qui existe et le P. Ingold a raison de dire que M. Albert Le Roy est impardonnable de ne l'avoir pas consultée. Sur les circonstances de la composition de l'*Histoire de la bulle Unigenitus*, voir les *Nouvelles ecclésiastiques* du 28 mai 1729, p. 297, du 14 février 1735, p. 18, du 26 juillet 1735, p. 117 et du 22 avril 1738, p. 64 et surtout le P. Ingold, *op. cit.*, Avant-Propos, p. VII-IX.

On a encore de Le Seur des *Papiers et des notes*, Bibliothèque nationale, mss français *17716* et sa *Correspondance*, mss fr. *19670;* en tête du dernier volume de l'*Histoire de la bulle*, mss fr. *17737*, il y a quelques lettres adressées à dom Le Seur à Saverne.

Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 530; Dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, 4 vol. in-4°, Paris, 1777, t. III, p. 85 et 140; Henry Wilhelm, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, publié par dom Ursmer Berlière, in-8°, Paris, 1908, p. 374-375; E. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715-1750)*, 2 vol. in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 256-266, 279-292; Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais*, in-8°, Paris, 1894, p. 97, et *Nécrologe des religieux de la Congrégation de Saint-Maur, décédés à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 212-213, 244.

J. CARREYRE.

LE SOUDIER André, docteur en théologie de la Faculté de Paris, curé de Saint-Pierre de Chaillot, mort en 1758. On a de lui un volume in-4°, intitulé : *Cursus theologicus facilem et sine duce tutam sternens viam ad baccalaureatum, licentiam et doctoratum, duplici tractationis forma, quarum altera dicitur institutio theologica pro examine, altera theologica argumentativa pro thesi*, Paris, 1724.

Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques;* Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. IV, col. 1402.

A. THOUVENIN.

LESSIUS ou LEYS (Léonard), né le 8 octobre 1554, à Brecht, près d'Anvers, mourut en 1623 à Louvain, après avoir pris une part très active et prépondérante aux controverses soulevées par la question du baïanisme. Il fit de fortes études au collège des jésuites à Douai et mérita les éloges de Juste Lipse pour sa profonde connaissance du grec, du droit canonique et civil, de l'histoire et des sciences mathématiques. Reçu dans la Compagnie de Jésus en 1572, il professa pendant sept ans la philosophie à Douai et de 1585 à 1600 la théologie au scolasticat de Louvain. En 1586, il publiait, avec son collègue Hamel, les fameuses *Theses theologicæ* qui visaient les doctrines de Baïus et qui furent dénoncées à la Faculté de Louvain, vraisemblablement par Baïus lui-même, dont les doctrines venaient d'être condamnées grâce à l'initiative du P. Tolet. Lessius, dans les extraits mutilés de son ouvrage, se refusa à reconnaître l'expression de sa doctrine et présenta en trente-quatre conclusions son sentiment sur les points controversés : *Propositiones quas Lessius anno 1587 die maii Facultati theol. Lovaniensi obtulit.* Outre des thèses relatives à l'Écriture, il défendait la doctrine de la prédestination consécutive à la prévision des mérites, l'universalité de la grâce, et niait que la grâce fût efficace par elle seule. Les docteurs de Louvain, sans tenir compte des réclamations et des explications de Lessius, censurèrent, le 9 septembre 1587, par la plume de H. Gravius, trente et une propositions comme contraires au sentiment de saint Thomas et entachées de semi-pélaganisme. *Cf. Historia congregationis de auxiliis*, du P. de Meyer, p. 14 sq. Stapleton protesta et défendit vivement Lessius. En revanche, l'Université de Douai prit fait et cause contre Lessius qui en appela à Rome. Sixte-Quint fit examiner ces propositions par une congrégation qui les déclara *sanæ doctrinæ articuli*. La censure fut cassée et le jugement pontifical publié à Louvain par ordre du nonce Octavio Frangipani en 1588. Quesnel, sous le pseudonyme de Géry, publia une apologie de la censure qui fut condamnée par Innocent XII en 1697. Les universités de Mayence, de Trèves, d'Ingolstadt, se déclarèrent en faveur de Lessius. Le plus insigne témoignage fut celui de saint François de Sales, dans sa lettre du 26 août 1623. Cf de Meyer, *op. cit.*, p. 12 sq. Tous les efforts tentés par le parti janséniste pour arracher à la Faculté de théologie de Paris la condamnation de Lessius échouèrent complètement.

Le P. Lessius a laissé de nombreux et importants écrits parmi lesquels il faut citer tout d'abord le traité *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et præscientia Dei conditionata*, Anvers, 1610, Paris, 1878, en faveur du molinisme; le *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, in-fol., Louvain, 1605, qui eut six éditions en moins de trente ans, le *De perfectionibus moribusque divinis*, Anvers, 1620, le plus connu de ses ouvrages, plusieurs fois réédité au XIXe siècle; le *De summo bono et æterna beatitudine hominis*, Anvers, 1616. Attentif à suivre le mouvement des idées de son temps, Lessius écrivit contre les athées et les indifférents son *De providentia Numinis et animi immortalitate*, Anvers, 1613; Paris, 1880; contre les protestants, un ouvrage de tout premier ordre : *Quæ fides et religio sit capessenda*, Anvers, 1609, traduit dans presque toutes les langues de l'Europe, et même en arabe : il est reproduit dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. III, col. 787-898; contre les anglicans : *Defensio potestatis summi pontificis*, Saragosse, 1611; *Discussio decreti magni concilii Lateranensis de potestate Ecclesiæ in temporalibus*, Albi, 1613. Il faut ajouter : *De Antichristo et ejus præcursoribus*, Anvers, 1611; *De statu vitæ eligendo*, Anvers 1613. Lessius passe à bon droit pour un des plus éminents théologiens du XVIIe siècle. Suarez, Molina, Vasquez se plaisent à recourir à ses lumières dans la solution des grands problèmes de la grâce. Urbain VIII professait à son égard une admiration qui ne s'attachait pas moins à sa haute vertu qu'à sa science. Sur la position prise par lui relativement à l'inspiration de la Sainte Écriture, voir t. VII, col. 2135 sq.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1726-1751 ; Hurter, *Nomenclator*, 3a édit.. t. III, col. 619-631 ; Duchesne, *Histoire du Baïanisme*, Douai, 1731, p. 227 sq. et les livres cités plus haut, t. VII, col. 2135 sq.

P. BERNARD.

LESTANG (Antoine de), sire de Belestang, magistrat français (1538-1617). — Né en Limousin d'une famille de magistrats, il succéda à son père dans la charge de président et lieutenant-général au présidial de Brive. Fort attaché au duc de Mayenne, il devint intendant de justice dans l'armée de la Ligue, puis passa au Parlement de Toulouse, où il fut maintenu après la reconnaissance définitive de Henri IV. Magistrat fort réputé, c'était aussi un érudit. Outre des travaux d'histoire et de droit qu'il est inutile de mentionner ici, il a laissé un *Traité de la réalité du Saint-Sacrement de l'autel.*

Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VI, p. 269 (Moréri l'appelle François, mais c'est inexact); D. Vaissete, *Histoire de Languedoc*, nouvelle édit., t. XII, Toulouse, 1889, p. 1569, 1575, 1596, 1628 (= t. V de l'édit. in-fo); Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 975.

É. AMANN.

LE TELLIER Charles Maurice, archevêque de Reims (1643-1710). — Il naquit à Turin, du chancelier Michel Le Tellier (1603-1685) et fut de bonne heure destiné à l'état ecclésiastique; il voyagea beaucoup en Italie, en Hollande et en Angleterre. En juin 1668, il fut nommé coadjuteur de François Barberini, archevêque de Reims; sacré le 11 novembre 1668, il prit le titre d'archevêque de Nazianze *in partibus*. Il succéda à Barberini en 1671, et, dès cette époque, il joua un grand rôle dans les affaires de l'Église de France et il se prononça nettement contre les doctrines ultramontaines. En 1679, il fut nommé conseiller d'État, et commandeur de l'ordre du Saint-Esprit en 1688. En 1686, il fonda dans son diocèse un séminaire dont il confia la direction aux chanoines réguliers de la Congrégation de France. Il mourut d'une attaque d'apoplexie, non point le 7 mars 1710, comme l'affirme le *Gallia christiana*, mais le 22 février 1710, d'après l'acte de décès inscrit au registre de Saint-Gervais. Il léguait à l'abbaye de Sainte-Geneviève sa bibliothèque qui contenait des ouvrages précieux dont le catalogue avait été dressé par Nicolas Clément, sous le titre de *Bibliotheca Telleriana*, in-fol., Paris, 1693.

Les premiers écrits de Le Tellier se rapportent à l'administration de son diocèse. Ce sont : des *Instructions aux doyens ruraux*, 1674; un *Rituel avec des instructions*, in-4°, Paris, 1677 et un *Catéchisme*, imprimé par son ordre. Il a laissé d'ailleurs de nom-

breux documents relatifs à l'administration du diocèse de Reims, Bibliothèque nationale, mss *6025-6034*. — D'autres écrits de Le Tellier se rapportent aux affaires de l'Église de France et aux polémiques jansénistes. On peut citer, par ordre de date : une *Harangue au nom du clergé sur le rétablissement des conciles provinciaux*, 1670. — La *Censure du Miroir de la piété chrétienne*, 1678, travail publié par Gerberon, in-12, Liège, 1667. — *Lettre du 3 février 1682 sur la régale* qui fut lue à l'Assemblée du clergé de 1682 et qui est l'œuvre de Le Tellier, d'après une lettre de Bossuet à Diroys, *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. II, p. 300-302. — *Harangue au clergé* à l'assemblée de 1686. — *Jugement dans l'affaire des curés d'Amiens*, 1687. — *Ordonnance du 22 mars 1687* sur la communion pascale. — *Mémoire contre M. de Cambrai* pour défendre le droit de métropole de Reims sur Cambrai, in-4°, Paris, 1695. — *Sentiments de Mgr l'archevêque duc de Reims sur le livre du cardinal Sfondrate*, contenu dans une lettre de ce prélat du 14 janvier 1697, in-12, s. l. s. d. (Bibliothèque nationale, imprimés *D. 41602*). — *Lettre des cinq évêques à Innocent XII contre le cardinal Sfondrate*, 23 février 1697. Cette lettre est signée par Le Tellier, archevêque de Reims, Noailles archevêque de Paris, Bossuet, Guy de Sève et Feydeau de Brou, évêques de Meaux, d'Arras et d'Amiens; elle se trouve dans la *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. VIII, p. 151-172. (*Journal des savants* du 2 décembre 1697, p. 465-466). — *Lettre du 24 mai 1697 sur les Réguliers*, d'après laquelle les réguliers, pour administrer les sacrements dans le diocèse de Reims, devaient, outre un certificat de bonne vie et mœurs, délivré par leur supérieur, apporter un témoignage authentique de l'évêque dans le diocèse duquel ils avaient résidé en dernier lieu, touchant le bon usage qu'ils auraient fait des pouvoirs à eux accordés. (*Journal des Savants* du 15 juillet 1697, p. 313-315). Cette lettre fut réformée par l'Assemblée du clergé de 1700, sur le rapport de Bossuet. — *Ordonnance en forme d'instruction, pour la Faculté de théologie de Reims, à l'occasion de deux thèses de théologie soutenues dans le collège des jésuites de la même ville*, du 15 juillet 1697. Cette lettre attaquait les opinions molinistes soutenues par les jésuites dans les deux thèses du 5 et du 17 décembre 1696 et elle souleva d'ardentes polémiques. (*Journal des savants*, du 18 novembre 1697, p. 433-439); les jésuites firent une remontrance contre cette lettre et Le Tellier fit une enquête au Parlement contre les jésuites. Voir à la bibliothèque de Reims, ms. *637*, p. 92, 97, 99 et Coll. Tarbé, carton XV, pièce 200. Sur cette affaire, voir d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, t. IV, p. 91-103. L'ordonnance de Le Tellier fut présentée au roi le 6 octobre 1697, par Bossuet, qui l'approuve formellement dans deux lettres écrites à son neveu, le 14 et le 21 octobre. *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. VIII, p. 416, 427 — *Lettre au sieur Vivant, docteur de Sorbonne*, présentement à Rome auprès du cardinal de Janson Forbin, sur les différends des théologiens de Flandre et sur la dernière déclaration présentée au Saint-Office par M. Hennebel, in 4°, Louvain, 1697.

La Bibliothèque nationale, mss. fr. *20 707-20 770*, possède de nombreux manuscrits de Le Tellier; c'est un *Recueil de papiers, mémoires et documents* formé par Ch. M. Le Tellier, et relatifs au diocèse de Reims (par exemple, le n° *20 720* contient plusieurs mandements publiés de 1676 à 1709), à l'Église gallicane (n° *20 733-20 734* se rapportent à l'Assemblée du clergé de 1682), ou à l'archevêque lui-même (n° *20 745-20 755*). Un inventaire sommaire de ces pièces a été publié en 1894 par L. de Grandmaison dans la *Revue de Champagne*, IIe série, t. VI, p. 236 sq.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 358-359; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 1004-1005; *Mémoires de Saint-Simon*, édit. Boislille et Lecestre, t. I, p. 64; t. V, p. 1-5, 279-283; t. VII, p. 160-165, 179-182; t. XI, p. 116-122; t. XIX, p. 42-48; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, 1re partie, 1760, p. 20-21; d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, 4 vol. in-12, s. l., 1739, t. IV, p. 91-103; *Archives nationales, ms. 1377, (L. 13)* : *Brouillon d'un abrégé historique du différend des jésuites et de l'archevêque de Reims, au sujet de l'instruction donnée par ce prélat à la Faculté de théologie de Reims, le 15 juillet 1697*, par le P. Léonard; d'Aguesseau, *Mémoires sur les affaires de l'Église*; Fisquet, *La France pontificale, Métropole de Reims*, in-8°, Paris, s. d., p. 190-193; J. Gillet, *Charles Maurice Le Tellier, archevêque duc de Reims*, in-8°, Paris, 1881.

J. CARREYRE.

2. LE TELLIER Michel, de la compagnie de Jésus, confesseur de Louis XIV (1643-1719). — Né à Vast, en basse Normandie, le 16 décembre 1643, d'un pauvre fermier, il fit de solides études au collège de Caen et entra chez les jésuites le 26 septembre 1661. Il enseigna les humanités et la philosophie à Louis le Grand. Le 21 février 1708, il succéda au P. de La Chaise, comme confesseur du roi et ce fut lui qui contribua à faire condamner par Rome le livre de Quesnel; aussi les jansénistes ne l'épargnent guère dans leurs attaques dont Saint-Simon s'est fait l'écho. A la mort de Louis XIV, le régent, après avoir fait casser le testament du roi, exila Le Tellier à Amiens d'abord, puis à la Flèche; c'est là qu'il mourut le 2 septembre 1719.

Les premiers travaux de Le Tellier sont étrangers aux questions religieuses; cependant quelque-uns de ses écrits intéressent déjà le jansénisme. Ainsi il atteint indirectement le jansénisme dans les *Observations sur la nouvelle défense de la version française du Nouveau Testament, imprimé à Mons*, pour justifier la conduite des papes, des évêques et du roi à l'égard de cette version, in-8°, Rouen, 1685. — *Lettre d'un docteur en théologie à un missionnaire de la Chine*, in-8°, Paris, 1686; cet écrit inaugure les polémiques relatives aux rites chinois que Le Tellier voulut légitimer dans sa *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes* contre deux livres intitulés : *La morale pratique des jésuites* et *L'esprit de M. Arnauld*, in-12, Paris, 1687; une seconde édition parut en 1688, avec une réponse à quelques plaintes contre cette défense. Une nouvelle édition, en 2 vol. in-12, parut en 1700, avec la collaboration du P. Lecomte et elle fut attaquée par Arnauld et du Vaucel, condamnée par la Sorbonne et mise à l'Index le 22 décembre 1700, *donec corrigatur*. A la Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *6318*, f° 147-215, on trouve une lettre de l'abbé de Lionne, évêque de Rosalie, sur le livre du P. Le Tellier relatif aux missions de la Chine; Arnauld a résumé ses attaques dans la *Morale pratique*, t. III-VIII, et du Vaucel, dans une *Réfutation du livre de Michel Le Tellier*. — Les autres écrits de Le Tellier abordent directement la question janséniste. Ce sont : *Réflexions sur le libelle intitulé : Véritables sentiments des jésuites sur le péché philosophique*, adressées à l'auteur même de ce libelle, in-12, La Haye, 1691. — *L'erreur du péché philosophique combattue par les jésuites*, in-12, Liége, 1691 et in-8°, Lyon, 1691 — *Avis à M. Arnauld sur sa quatrième dénonciation et sur la nouvelle censure de ses erreurs qui viennent d'être condamnées à Rome*, in-12, s. l., 1691. — *Le P. Quesnel séditieux et hérétique*, in-12, Paris, 1705 et 1708. — Quant à l'*Histoire des cinq*

propositions de Jansénius, publiée sous le nom de Dumas, et qui souleva tant de répliques, elle n'est pas l'œuvre de Le Tellier; mais le confesseur du roi suggéra plusieurs écrits qu'il ne signa point, mais qui cependant lui valurent des critiques très acerbes; ainsi la *Lettre au P. Le Tellier, touchant un libelle séditieux intitulé : Mémoire pour le corps des évêques qui ont reçu la Constitution Unigenitus et auquel le public a donné le nom de Tocsin;* avec une addition où l'on réfute trois écrits dont le premier est contre la Sorbonne, le second contre M. le cardinal et le troisième est une lettre de M. le cardinal de Bissy à ceux de MM. les évêques qui ont reçu la Constitution, in-12, s. l. 1716 (Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *1473*, f° 221-259). — En 1710, Le Tellier intervint et, peut-être, suggéra la démarche des évêques de Luçon et de La Rochelle contre le livre de Quesnel; à cette affaire se rapportent les écrits suivants : *Modèle de la lettre donnée par le P. Le Tellier à M. l'abbé Bochart de Saron, pour être envoyée à M. l'évêque de Clermont*, in-12, s. l. s. d. — *Lettres de l'abbé Bochart à M. l'évêque de Clermont, son oncle et au R. P. Le Tellier*, avec les remarques sur les deux lettres, in-12, s. l., 1711. — *Réflexions sur la lettre de l'abbé Bochart au P. Le Tellier*, in-12, s. l., 1711. — *Récit d'une conversation entre le R. P. Le Tellier et l'abbé Bochart*, in-12, s. l., 1711. — *Lettre à S E. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, touchant les artifices et les intrigues du P. Le Tellier et de quelques autres jésuites contre S. R.*, in-12, s. l., 1711 (par le P. Laborde probablement). — Plusieurs lettres inédites de Le Tellier se trouvent à la bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *1473*, f° 144-157, ms. *1584*, f°. 18, ms. *2500*, p. 5-24 et 652; à la bibliothèque de Reims, coll. Tarbé, carton XVI, pièce 23, il y a une *Lettre à l'archevêque de Soissons, Languet de Gergy*, pour l'encourager dans sa lutte contre les jansénistes (4 janvier 1719).

Le Tellier fut vivement attaqué dans de nombreux ouvrages, dont quelques-uns écrits sous forme humoristique : *Dialogue entre le R. P. Le Tellier confesseur du roi, le P. de La Rue et le P. de La Ferté jésuites*, in-8°, s. l., 1712. — *Lettre des RR. PP. capucins du 12 septembre 1715*, Au Monomotapa, chez la veuve Unigenitus, rue de la Constitution, à la Bulle, in-12, 1716 (en vers). — *La dispute entre le P. Le Tellier et Belzebut, au sujet de la connétablie des enfers, vacante par la mort d'Astaroth*, 1716. — *Les amours du Chevalier Du Tel et de dona Clementina*, histoire nouvelle et véritable, in-12, s. l., 1716. — *Conférences de l'autre monde entre le P. Le Tellier jésuite et M. Ravachet, syndic de la Faculté de théologie de Paris, touchant l'autorité des conciles au-dessus des papes*, in-12, s. l., 1721.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 359-360; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 1005-1008; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Tellier*, t. X, p. 71-72; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Tellier*, t. XXIV, p. 409-410; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 777; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, art. *Tellier*, t. VII, col. 1911-1919; Saint-Simon, *Mémoires*, édit. Boislille et Lecestre, t. VII, p. 166; t. XVII, p. 52-64; t. XVIII, p. 270-274; t. XIX, p. 208-209, 220-222, 231-233; t. XX, p. 169-172, 334-343; t. XXII, p. 211-215; t. XXIII, p. 385-398; t. XXIV, p. 105-119 (très dur pour Le Tellier); Bliard, *Les Mémoires de Saint-Simon et le P. Le Tellier*, confesseur de Louis XIV, in-8°, Paris, 1891; L. Séché, *Lettre au P. Bliard, en réponse à son livre : Les Mémoires*, in-8°, Paris, 1891; *La vie du P. Tellier, jésuite, son origine, ses progrès, sa chute et la déroute de sa société*, in-12, La Haye, 1716, ou *La vie et les miracles du P. Tellier.....* 1716; Boisard, *Notices biographiques, littéraires et critiques sur les hommes du Calvados*, in-8°, Caen, 1848, p. 329-330 (très dur); *Kirchenlexicon*, t. VII, col. 1854-1857; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, p. 192-195 (art. très violent de E. Strœhlin); Th. Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Paris, 1856-1861, t. II, p. 559; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1860, t. II, p. 229; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1886, t. II, p. 168.

J. Carreyre.

LETINS Constantin, frère mineur récollet de la province de Saint-Joseph dans les Flandres, mort en 1714, qualifié d'homme savant et pieux, se livra avec succès à la prédication. Il remplissait vers la fin de sa vie la charge de prédicateur flamand à la cathédrale de Liége, quand il mit à exécution le projet que lui avait inspiré son provincial, le P. Gaudence Van den Kerchove († 1703), de composer un cours de sermons dans lequel il renfermerait tout ce que le peuple devait savoir de théologie. Il publia donc sa *Theologica concionatoria docens et movens*, dont il parut cinq volumes : I. *In decalogum, de præceptis primæ tabulæ;* II. *de præceptis secundæ tabulæ*, in-8°, Liége, 1710; III. *de reliquis præceptis secundæ tabulæ... ad calcem invenientur exordia pro dominicis totius anni, specificatis concionibus ex tribus tomis jam impressis*, Liége, 1711; IV, *de pœnitentia, quatenus virtus est, seu de contritione prima parte sacramenti pœnitentiæ;* V. *de pœnitentia quatenus sacramentum est, seu de confessione et satisfactione sacramentali*, Francfort, 1713; 3e édition, *multo accuratior et emendatior*, Maestricht, 1730, Cologne, 1740, 2 in-4°, Venise, 1757. Le P. Letins promettait encore d'autres volumes, dans lesquels il aurait traité de l'eucharistie, du mariage et des fins dernières, mais la mort ne lui permit pas de les faire paraître. Il avait extrait du t. IV un *Consolatorium pro confessariis, antiquam et communiter in Ecclesia practicatam sacramenti pœnitentiæ methodum sequentibus*, Liége, 1713. La *Theologia concionatoria* a été rééditée sous ce titre, *Promptuarium seu apparatus concionum V. P. Letins*, 2 in-4°, Naples, 1859

Servais Dirks, *Histoire littéraire des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1885; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 716, n. 3.

P. Édouard d'Alençon.

LETOURNEUX Nicolas, ecclésiastique français (1640-1686). — Né à Rouen, le 30 avril 1640, il étudia à Paris, chez les jésuites et fit sa philosophie au collège des Grassins; ordonné prêtre en 1662, il se livra avec succès à la prédication dans le diocèse de Rouen et devint prieur de Villers-sur-Fère, au diocèse de Soissons. Il vint à Paris où il eut des relations avec Port-Royal. Sur les conseils de Le Maistre de Sacy, il reprit ses prédications à Paris; puis il se retira dans son prieuré de Villers et il mourut à Paris le 28 novembre 1686.

La plupart des écrits de Letourneux ont été composés pour les fidèles et sont, presque tous, plus ou moins imprégnés de jansénisme. On peut citer : *Principes et règles de la vie chrétienne avec des avis salutaires et très importants pour un pécheur converti à Dieu*, in-12, Paris, 1671, 1676, 1687, 1716. — *Catéchisme de la pénitence*, in-12, Paris, 1676. — *Instructions et exercices de piété durant la sainte messe*, in-12, Paris, 1685. — *Le meilleur moyen d'entendre la messe*, in-12, Paris, 1685 et 1697. — *La vie de Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1686; rééditée à Lyon en 1695 et à Paris en 1717. Le manuscrit *3018* de la Bibliothèque Sainte-Geneviève contient une *histoire abrégée de la vie de Notre-Seigneur*, extraite de la *Vie de Jésus-Christ* par Nicolas Letourneux, des Œuvres de Baillet et de Le Nain de Tillemont, des évangiles.

Letourneux a fait un certain nombre de traductions pour les fidèles : *L'office de la semaine sainte*, en latin et en français, avec une préface, des remar-

ques et des réflexions, in-12 et in-8°, Paris, 1673. — *L'office de la sainte Vierge*, en latin et en français, avec des instructions, in-12, Paris, s. d. — *Traduction du bréviaire romain*, 4 vol. in-8°, Paris, 1688; cette traduction fut censurée par l'officialité de Paris, le 10 avril 1688, et Arnauld en prit la défense. Le manuscrit *2728* de la Bibliothèque Sainte-Geneviève conserve des *Hymnes de Nicolas Letourneux.* — *Les Psaumes de David*, traduits en français selon l'hébreu, distribués pour tous les jours de la semaine, avec des cantiques, hymnes..., édités en 1736, sont peut-être l'œuvre de Letourneux.

Le principal écrit de Letourneux, celui qui fit sa réputation, est *L'année chrétienne* dont le premier volume commença à paraître en 1685 et dont les derniers volumes sont l'œuvre du flamand Ruth d'Ans. Le titre complet de l'ouvrage est : *L'année chrétienne contenant les messes du dimanche, fêtes et jeûnes de toute l'année, en latin et en français, avec l'explication des épîtres et des évangiles, et un abrégé de la vie des saints dont on fait l'office*, 13 vol. in-12, 1685, 1733, 1757... L'écrit fut condamné à Rome par Innocent XII, le 17 septembre 1691, et par plusieurs évêques comme contenant les erreurs de Quesnel. De cet écrit, on fit de nombreux extraits qu'on trouve à la bibliothèque Sainte-Geneviève : ms *1214* : *Divers endroits de l'Évangile de saint Matthieu* expliqués dans *L'année chrétienne* de M. Letourneux, f° 8-281; ms. *1215* : *Divers endroits de saint Luc...*, f° 1-277; ms *1216* : *Divers endroits de saint Jean...*, f° 1-288; enfin à la bibliothèque Mazarine, ms. *546*, on trouve des *Prières pour dire après les épîtres et les évangiles de tous les jours de l'année*, tirée (sic) de *L'année chrétienne* de M. Letourneux (469 p.). — Il faut citer enfin : *Instructions chrétiennes sur les sacrements et les cérémonies avec lesquelles l'Église les administre*, in-12, Paris, 1687 et 1697; un *Abrégé des principaux traités de théologie*, in-4°, Paris, 1693 et une *Vie du bienheureux Pierre de Luxembourg*, avec des réflexions, in-12, s. l., 1681, qui est peut être de Letourneux. La Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *5368*, possède des *Extraits des lettres de M. Letourneux* (446 p.).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 364-365; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 1014; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Tourneux*, t. X, p. 298-299; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, art. *Tourneux*, t. XII, p. 171; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 261; E. du Pin, *Bibliothèque ecclésiastique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 433-435 et *Tables des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. II, col. 2443-2445; Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, in-12, s. l., 1739, l. III, c. V, p. 340-341 et c. XI et XII, p. 382-384, 391-393; Lefèvre de Saint-Marc, *Supplément au Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal-des-Champs*, in-4°, s. l., 1735, p. 78-87; Besogne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol. in-12, Cologne, 1752, t. V, l. VIII, p. 101-117; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, in-12, s. l., 1761, p. 227 et *Supplément*, 1763, p. 295; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. V, p. 209-234 de la 4e édit., 1878; *Kirchenlexicon*, t. VII, col. 1857-1859; Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires sur les hommes qui se sont fait remarquer dans la Seine-Inférieure*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1812, t. II, p. 180-185; Th. Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Paris, 1856-1861, t. II, p. 565-566; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1860, t. II, p. 230; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 168.

J. CARREYRE.

LEULLIER Jacques, théologien français (XVIIe siècle). — Docteur de Sorbonne et curé de Saint-Louis-en-l'Ile, il publia à l'encontre des thèses de Launoy sur les empêchements de mariage un ouvrage intitulé : *In librum M. J. Launoii qui inscribitur, regia in matrimonium potestas, observationes*, Louvain (Paris), 1678.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, t. III, Delmenhorst, 1810, col. 1721; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 223.

É. AMANN.

LE VASSOR Michel, oratorien français (1648-1718). — Né à Orléans en 1648, il fit ses études chez les jésuites de cette ville. Il entra, dit-on, chez les cordeliers, puis chez les chanoines réguliers de Sainte-Geneviève et enfin à l'Oratoire le 1er mai 1667; il étudia la théologie à Saumur (1671-1672); puis il professa la philosophie à Rions et la théologie à Notre-Dame-des-Vertus (1675), à Nantes, (1676) et enfin il vint à Paris où il fut attaché à la maison Saint-Honoré, puis à Saint-Magloire. Là, son cours de théologie fit quelque bruit, parce qu'il attaquait avec vivacité la doctrine de Jansénius et enseignait les théories que Malebranche devait faire connaître, un peu plus tard, dans son *Traité de la nature et de la grâce*, qui ne fut imprimé qu'en 1680. « Il aimait le jeu et la bonne chère et ce fut la source de ses écarts... Il quitta l'Oratoire en 1690 et s'abandonna à ses deux passions; en 1695, il se retira en Hollande, entraîné par je ne sais quel malheur... et ne s'étant pas accommodé de la religion des Hollandais, il passa en Angleterre où il se fit de la communion anglicane. » Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. VI, p. 366. Il était passé en Angleterre en 1697 et il mourut à Londres en 1718. La Bizardière, dans son *Caractère des auteurs*, 2e édit., p. 241, a fait de Le Vassor un portrait peu flatteur : « Voyez ce gros homme qui a l'encolure d'un buffle, le teint livide, de petits yeux assez semblables à ceux d'un pourceau, la mâchoire pesante et un gros menton où les poils de la barbe sont si clairsemés que souvent on l'a pris pour un eunuque. »

Les écrits de Le Vassor sont assez disparates; cependant la plupart intéressent la religion et ont quelques rapports avec les polémiques jansénistes. La Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *5781* et *5782*, possède plusieurs lettres de Michel Le Vassor au P. Quesnel. On a de lui : un traité *De la véritable religion*, in-4°, Paris, 1688. Dans cet écrit, dédié à François de Harlay, archevêque de Paris, Le Vassor veut montrer que la religion est raisonnable dans son culte, sage dans ses dogmes, sainte dans sa morale, divine dans son Médiateur; il prouve l'existence de Dieu, la mission et les miracles de Moïse, la certitude et l'accomplissement des prophéties, et, dans le quatrième et dernier livre, il étudie Jésus-Christ, sa personne, ses mystères et sa morale. Chemin faisant, il attaque les théories de Richard Simon sur l'inspiration des Livres saints. Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. VI, p. 357-366. Simon répliqua, dans son *Apologie pour l'auteur de l'histoire critique du Vieux Testament*, in-12, Rotterdam, 1689, contre les faussetés d'un libelle publié par Michel Le Vassor, prêtre de l'Oratoire, et cela en termes très vifs : Le Vassor « est un ignorant qui parle de ce qu'il ignore, qui semble vouloir fortifier le sentiment des libertins et des déistes en citant leurs opinions avec force pour les réfuter très faiblement, et qui s'est gâté l'esprit par la lecture des protestants modernes dont il réédite les thèses. » — La même année, Le Vassor publia des travaux sur saint Matthieu, saint Jean et saint Paul, dans lesquels il attaque assez souvent Richard Simon : *Paraphrase sur l'Évangile de saint Matthieu*, in-12, Paris, 1689. Le Vassor insiste sur la sainteté de la morale chrétienne; dans sa préface, il donne des « Réflexions sur un nouveau livre de M. Simon » et il s'élève contre l'*Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, qui venait de paraître et il répond à l'*Apologie*, mais le P. de Sainte-Marthe lui fit supprimer un paragra-

phe très violent dont le titre seul est resté, peut-être par l'inadvertance de l'imprimeur, mais Le Vassor donna un résumé du passage qu'il n'avait supprimé qu'à contre-cœur (*Journal des Savants* du 28 mars 1689, p. 121-123). — *Paraphrase sur l'Évangile de saint Jean*, in-12, Paris, 1689. Dans la préface, il réfute l'interprétation des sociniens sur le premier chapitre de saint Jean (*Journal des Savants* du 12 septembre 1689, p. 415-418). — *Paraphrases sur l'Épître catholique de saint Jacques*, in-12, Paris, 1689; il montre que saint Jacques n'est pas en opposition avec saint Paul, au sujet de la justification par la foi sans les œuvres de la Loi. — Dès qu'il eut apostasié, Le Vassor aborda les questions religieuses sous une nouvelle face. Le *Traité de la manière d'examiner les différends de religion*, in-12, Amsterdam, 1697, est dédié au roi de la Grande-Bretagne; c'est l'apologie de la Réforme anglicane, dans laquelle l'auteur voudrait montrer que l'examen de l'Écriture sainte est la méthode choisie de Dieu pour faire connaître à tous les hommes les vérités du salut. Il attaque l'*Histoire des Variations* de Bossuet. — Les *Lettres et mémoires de François de Vargas, de Pierre de Malvenda et autres touchant le concile de Trente*, traduits de l'espagnol, avec des remarques, in-12, Amsterdam, 1699, sont une déformation notoire des faits; on y trouve des remarques violentes et injustes contre le concile, contre les évêques et contre l'Église Romaine.

D'ailleurs, Le Vassor avait déjà signalé son parti pris dans des travaux historiques. *Les soupirs de la France qui aspire après la liberté*, in-4°, s. l., 1689, sont un pamphlet violent contre le pouvoir absolu et ses abus auxquels il oppose le droit des peuples; cet écrit renferme quinze mémoires, datés du 10 août 1689 au 15 septembre 1690; il est parfois attribué à Jurieu, mais il est plus probablement de Le Vassor. — *Les lettres d'un gentilhomme francais sur l'établissement d'une capitation générale en France*, in-12, Liége, 1695, sont aussi attribuées à Le Vassor; elles reflètent les mêmes tendances et exposent les mêmes critiques contre le gouvernement de Louis XIV. Le Vassor n'épargne pas davantage le prédécesseur de ce roi dans son *Histoire du règne de Louis XIII, roi de France et de Navarre*, 20 vol. en 10 t. in-12, Amsterdam, 1700-1711. Cet écrit, composé d'extraits des gazettes, et en particulier du *Mercure francais*, est un pamphlet contre la France et ne s'appuie que sur une documentation très insuffisante; il eut cependant plusieurs éditions : en 1700-1717, en 1701-1732 (incomplet), en 1712-1719, en 1733-1735, en 1750-1754, en 1757. Voir É. Bourgeois et L. André, *Les sources de l'histoire de France*, XVIIe siècle (1610-1715), t. I, p. 292-295. L'écrit de Le Vassor a été réfuté par le P. Griffet, dans la préface de son *Histoire de Louis XIII*.

Quelques auteurs attribuent à Le Vassor les *Entretiens sur la religion, contre les athées, les déistes et les autres ennemis de la foi catholique*, in-12, Blois, 1705. Ce sont des dialogues entre Timothée et Théophile; l'écrit a été réimprimé en 1721 sous le titre : *Défense de la religion catholique contre ses ennemis par ses véritables principes* dans trois entretiens. Cette réédition renferme des remarques nouvelles sur la la présence réelle et contient une réponse à une lettre de M. Pictet, recteur de l'Académie de Genève et professeur en théologie : dans cette réponse, l'auteur montre que la religion calviniste doit toujours douter, parce qu'elle ne saurait avoir une règle sûre pour fixer les incertitudes de l'esprit, puisque la divinité des Écritures ne se fait pas sentir d'elle-même; il faut la prouver (*Journal de Trévoux* d'octobre 1706, p. 1729-1736 et de mai 1722, p. 900-905; *Journal des savants* du 6 avril 1705, p. 174-178, et du 5 janvier 1722, p. 3-7). Cette analyse, la date et le lieu où parut cet écrit suffisent à montrer que l'ouvrage n'est pas de Michel Le Vassor, mais de Michel Le Vasseur, prêtre de Blois.

Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XXIV, p. 392; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 27; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Vassor*, t. XXV, p. 490-491; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Vassor*, t. X, p. 487-488; Haag, *La France protestante*, t. VII, p. 58-59; *Mémoires de Saint-Simon*, édit. Boislille et Lecestre, t. VII, p. 205-210; L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, édit. Ingold et Bonnardet, 4 vol. in-8°, Paris, 1902-1905, t. IV, p. 409-423; La Bizardière, *Caractère des auteurs anciens et modernes*, in-8°, Paris, 1721, p. 241-251; Éloge de Le Vassor dans les *Nouvelles littéraires* de La Haye, t. VIII, p. 392.

J. CARREYRE.

LE VAYER voir LA MOTHE LE VAYER.

LÉVITIQUE (LIVRE DU). — I. Noms. — II. Contenu (col. 462). — III. Origine du livre (col. 466). — IV. Origine des principales prescriptions et institutions du Lévitique (col. 475). — V. Doctrine (col. 489).

I. NOMS. — Le troisième livre du Pentateuque a d'abord été désigné, comme les autres livres de la Loi, par son premier mot *wayqᵉra'*; on retrouve le mot chez Origène sous la forme Ουικρα, cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXV, et dans saint Jérôme, *Prolog. gal.*, sous la forme *Vaicra*. Les Juifs de Palestine l'appellent aussi et plus ordinairement d'après son contenu : *Loi des prêtres, Livre des prêtres, Livre des offrandes*. Cf. la Mischna, *Menachot*, III, 4; *Megilla*, III, 6; *Siphra*, etc... J. Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 6. Les Juifs alexandrins le nommèrent d'après son objet principal Λευ(ε)τικόν, sous-entendu βιβλίον, nom qui a passé dans la Vulgate sous la forme *Leviticus*, sous-entendu également *liber*; quelques anciens mss latins portent cependant *Leviticum*, par exemple l'*Indiculum V. T.*, édité par Mommsen, ainsi que la liste des livres canoniques dans le *Codex Claromontanus*; mais, à l'encontre de ce qui se produisit pour le Deutéronome, c'est la forme masculine qui a prévalu.

II. CONTENU. — A la différence des deux premiers livres du Pentateuque, le troisième ne se compose guère que de textes législatifs, groupés ordinairement d'après l'identité de sujet, mais réunis et codifiés sans ordre logique. Quelles que soient les opinions admises sur l'origine du Lévitique, il ne saurait y avoir désaccord sur la division des éléments constitutifs du livre; on y distingue, en effet, quatre parties ou sections principales 1° : I-VII; 2° : VIII-X; 3° : XI-XVI; 4° : XVII-XXVI.

1° *La première partie*, C. I-VII, est consacrée aux *sacrifices*, les critiques l'appellent la *torâh* des sacrifices. Qu'elle constitue en elle-même un tout complet, c'est ce qu'indiquent suffisamment les deux derniers versets du C. VII : « Telle est la loi de l'holocauste, de l'oblation, du sacrifice pour le péché, du sacrifice de réparation, de l'installation et du sacrifice pacifique. Jahvé la prescrivit à Moïse sur la montagne de Sinaï, le jour où il ordonna aux enfants d'Israël de présenter leur offrande à Jahvé dans le désert de Sinaï. » C'est ce qu'indique encore le contenu du chapitre suivant non plus législatif, mais historique. Cette loi des sacrifices se divise elle-même en deux groupes de prescriptions, les unes s'adressant surtout aux fidèles désireux d'apporter leurs offrandes à Jahvé, les autres intéressant les prêtres chargés de présenter eux-mêmes offrandes et victimes à Jahvé.

1. Le premier groupe, Ch. I, V-1 à C. VI, verset 7 après avoir rappelé l'origine et l'autorité des ordon-

nances qui suivent : « Jahvé appela Moïse et lui parla de la tente de réunion en disant : « Parle aux enfants d'Israël et dis-leur... », décrit : *a)* le rite des holocaustes (en hébreu : *ʿôlâh*), I,3 -17, ou de la consommation par le feu sur l'autel de Jahvé des victimes, qui peuvent être de trois catégories : ou gros bétail, 3-9, ou menu bétail, agneau ou chèvre, 10-13, ou oiseaux, 14-17; *b)* le rite des oblations (en hébreu : *minᵉḥâh*), II, 1-16, ou de l'offrande de fleur de farine, de gâteaux de fleur de farine sans levain, des prémices; une partie de ces offrandes arrosée d'huile sera brûlée sur l'autel par le prêtre en agréable odeur à Jahvé tandis que l'autre servira à la subsistance d'Aaron et de ses fils; *c)* le rite des sacrifices pacifiques (en hébreu : *šélém*), III, 1-17, dans lesquels le sang des victimes, gros ou menu bétail, était répandu par la main des prêtres autour de l'autel, et la graisse avec quelques autres parties brûlées pour être offertes en sacrifice par le feu à Jahvé, car c'est une loi perpétuelle qu'il ne faut manger ni graisse ni sang; *d)* le rite des sacrifices pour le péché (en hébreu *ḥaṭṭâh* et *ḥaṭṭâʾh*), IV, 7; V, 13, pour le péché involontaire (par erreur) du prêtre, IV, 3-12, de toute l'assemblée d'Israël, 13-21, d'un chef du peuple, 22-26, ou enfin de quelqu'un du peuple, 27-35; pour trois autres sortes de péché : refus de déposition en jugement, contact d'une chose impure, serment inconsidéré, V, 1-13; *e)* le rite des sacrifices pour le délit (en hébreu : *ʾâšâm*), V, 15; VI, 7, l'unique victime de ces sacrifices est le bélier qu'amènera en sacrifice de réparation celui qui aura retenu quelque chose des offrandes saintes ou causé quelque dommage au prochain, et cela sans préjudice de la réparation à qui le tort aura été fait.

2. Le deuxième groupe, VI, 8-VII, 38, contient un certain nombre de prescriptions s'adressant aux prêtres : « Donne cet ordre à Aaron et à ses fils » et relatives à la manière d'offrir les divers sacrifices; c'est un complément de la législation précédemment énoncée qui précise la nature et les conditions de l'offrande en même temps qu'il détermine le rôle et les fonctions du prêtre et aussi la part qui lui revient dans les offrandes et victimes de certains sacrifices; ainsi en est-il pour l'holocauste VI, 9-13, pour l'oblation en général, 14-18, pour l'oblation faite par le prêtre au jour de son onction, 19-23, pour les sacrifices pour le péché, 24-30 et pour le délit, VII, 1-10, et enfin pour les sacrifices pacifiques, avec défense réitérée de manger la graisse et le sang, 11-36. Conclusion générale de la législation des sacrifices, 37-38.

2° Après la torâh des sacrifices vient une *section historique*, la seule du Lévitique, relatant en détails la consécration d'Aaron et de ses fils, leur entrée en fonctions et la faute et le châtiment des deux fils aînés d'Aaron, VIII-X. Le c. VIII raconte d'abord l'imposition des vêtements sacerdotaux à Aaron et à ses fils et l'onction d'Aaron lui-même, 1-13, avec l'offrande par Moïse des sacrifices de la consécration : un taureau pour le sacrifice pour le péché, 14-17, un bélier pour l'holocauste, 18-21, et un autre encore pour l'installation, 22-32; il rapporte ensuite l'ordre donné par Moïse à Aaron et à ses fils de recommencer durant sept jours ce qui s'est fait au jour même de leur consécration afin de faire l'expiation, 31-36. Le c. IX relate les premiers débuts des fonctions sacerdotales des nouveaux prêtres offrant avec l'holocauste les sacrifices prescrits pour le péché et pour l'expiation d'Aaron et du peuple; par la manifestation de sa gloire et de son feu descendant sur l'autel pour y consumer les victimes Jahvé approuve et bénit les prémices du nouveau sacerdoce. Au c. X, se place l'épisode du châtiment des fils d'Aaron, Nadab et Abiu, dévorés par le feu du ciel pour s'être rendus coupables d'une faute dans le service divin, 1-7; la défense faite aux prêtres de l'usage du vin et des boissons enivrantes lorsqu'ils doivent pénétrer dans la tente de réunion, 8-11, ainsi que le rappel des prescriptions relatives à la manducation des restes du sacrifice, 12-20, laissent entendre avec quel respect il faut garder les lois cérémonielles dont la promulgation vient d'être faite.

3° De nouveau et jusqu'à la fin du livre il n'est plus question que de législation. Une troisième section, c. XI-XV, traite des *impuretés légales*, autrement dit de certaines actions et de certains contacts à éviter pour ne pas se souiller et perdre ainsi la sainteté que doivent avoir les enfants d'Israël et des moyens à prendre pour recouvrer la pureté ou la sainteté perdue, c'est la *Thora Munditiei*, dit le P. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus* p. 415. Dans un premier chapitre sont énumérés les animaux purs et impurs dont il est permis ou défendu de manger; ils se répartissent en quatre catégories : les animaux qui sont sur la terre, grands quadrupèdes, ceux qui sont dans les eaux, les oiseaux et finalement tout ce qui rampe sur la terre: pour certains d'entre eux, le simple contact de leur cadavre rendra impures non seulement les personnes mais parfois les choses elles-mêmes. Dans les chapitres qui suivent il s'agit des impuretés humaines : 1. Celle de la femme accouchée qui sera impure durant sept ou quatorze jours selon qu'elle aura enfanté un garçon ou une fille et qui devra offrir en expiation les victimes d'un holocauste et d'un sacrifice pour le péché, XII, 1-18. — 2. Celle des malades atteints de la lèpre; après l'indication des éléments permettant le diagnostic de l'affection qui rend impurs ceux qui en sont victimes, XIII, 1-44, viennent les prescriptions relatives à l'isolement, 45-46, et au rite de la purification, indispensable pour enlever toute souillure même après la guérison, XIV, 1-32, puis les prescriptions relatives à la lèpre des vêtements, intercalées au c. XIII, 47-59, et la loi sur la lèpre des maisons, XIV, 33-53, suivie d'une conclusion, 54-57. — 3. Celle des impuretés sexuelles, à savoir de l'homme atteint d'un flux, *fluxus seminis* dit la Vulgate, et souillant par son contact certains objets; de la femme, à la suite d'un flux de sang, qu'il soit normal ou extraordinairement prolongé; les purifications et sacrifices prescrits délivreront des impuretés ainsi contractées, c. XV.

Le c. XVI contenant la législation du *grand jour des Expiations* peut se rattacher ou bien à ce qui précède immédiatement parce qu'il prescrit pour chaque année, outre l'expiation solennelle, de nombreuses purifications, ou bien, comme semblerait l'indiquer le premier verset : « Jahvé parla à Moïse après la mort des fils d'Aaron », au c. X, dont il serait la suite logique. Il décrit le rite de l'expiation pour le sanctuaire, pour la tente de réunion, pour l'autel, pour les prêtres et pour tout le peuple; il consiste dans l'offrande de différents sacrifices et dans l'abandon au désert du bouc émissaire, chargé de toutes les iniquités.

4° Du c. XVII à la fin du livre est comprise une *quatrième section*, la plus importante, désignée depuis Klostermann sous le nom de *Loi de Sainteté*.

1. *La première partie*, c. XVII-XXII, concerne plus spécialement la sainteté dans la vie sociale, la deuxième traite des institutions religieuses elles-mêmes, c. XXIII-XXV. Après mention d'une loi spéciale, réglant l'immolation des victimes et défendant de manger le sang et les bêtes mortes, XVII, 1-16, vient l'énumération des prescriptions relatives à la pureté légale et intérieure à garder dans les relations sociales : dans le mariage d'abord, par la défense de toute union entre personnes unies par des liens d'une

proche parenté, XVIII, 1-18, et par la défense également de tout crime contre nature, XVIII, 19 23; le châtiment qui va frapper les nations qui se sont souillées de telles abominations atteindrait non moins rigoureusement l'Israélite ou même l'étranger, qui seraient retranchés du peuple, XVIII, 24-30; dans les rapports ensuite avec ses parents, XIX, 3, avec Dieu au sujet des idoles, du sabbat et de l'offrande du sacrifice pacifique, XIX, 4-8, avec le pauvre et l'étranger auxquels on laissera quelque chose à recueillir même après la moisson ou la vendange, XIX, 9-10, avec le prochain en général qu'on ne lèsera en aucune façon : vol, mensonge, parjure, malédiction, jugement inique, faux témoignage, diffamation, haine, vengeance sont également proscrits par la loi de Jahvé qui ordonne d'aimer son prochain comme soi-même, XIX, 11-19.

Suivent plusieurs ordonnances de nature assez différente concernant l'accouplement des bestiaux qui ne seraient pas de même espèce, l'adultère avec une esclave, la récolte des fruits d'arbres nouvellement plantés, la divination, la magie, le respect du vieillard et de l'étranger, la justice enfin dans les transactions commerciales, XIX, 19-30.

Le c. XX énumère les peines encourues par ceux qui n'observeraient pas ces ordonnances de Jahvé : c'est la mort pour quiconque consacrerait un de ses enfants à Moloch, ou évoquerait les esprits, la mort encore pour celui qui maudit son père ou sa mère, pour tous les coupables d'adultère ou d'union illicite et contre nature.

Les deux chapitres suivants traitent de la sainteté des prêtres et des sacrifices. Les prêtres, en général, se garderont de la souillure par le contact des cadavres, à moins toutefois qu'il ne s'agisse de ceux de leurs parents tout proches dont le contact ne les rendrait pas impurs; ils se garderont même du mariage avec une prostituée, une femme déshonorée ou répudiée, XXI, 1-9. Le grand prêtre, en raison de son éminente sainteté, ne saurait s'approcher d'aucun cadavre, celui même de son père ou de sa mère; il ne doit prendre pour femme qu'une vierge de son peuple, XXI, 10-15. Toute difformité corporelle exclut des fonctions sacerdotales, XXI, 17-24. Pour manger des choses saintes que consacrent à Jahvé les enfants d'Israël, les prêtres devront être purs et ceux-là seulement qui sont de leur famille proprement dite pourront en manger avec eux, XXII, 1-16; énumération enfin des qualités requises des victimes offertes en sacrifice à Jahvé pour être agréées, XXII, 17-30 et conclusion parénétique, 31-33.

2. *La deuxième partie* de la Loi de Sainteté traite des institutions religieuses : fêtes, année sabbatique et jubilé. Le c. XXIII donne le calendrier des fêtes ou mieux des saintes assemblées : chaque septième jour, le sabbat; au quatorzième jour du premier mois, la Pâque et le quinzième de ce même mois, la fête des pains sans levain qui dure sept jours; la fête des prémices et des semaines ou fête de la Pentecôte; au septième mois, la nouvelle lune, au dixième jour, la fête de l'Expiation et au quinzième celle des Tabernacles. Au c. XXIV, deux ordonnances d'abord, l'une sur la lampe du Tabernacle, l'autre sur les pains de proposition, 1-9; puis, à l'occasion d'un blasphème, promulgation de la loi qui punit de mort le blasphémateur, 10-16, 23 et loi du talion, 17-22. Le c. XXV édicte la législation de l'année sabbatique ou de l'année du repos de la terre, 2-7, et de l'année jubilaire, ou de la cinquantième année, avec ses conséquences, soit au sujet de la propriété des champs et des maisons situées dans des villes non murées qui devaient faire retour à leurs propriétaires nonobstant toute vente et cession, soit au sujet de la remise des dettes, de la libération des esclaves d'origine hébraïque et du débiteur vendu à l'étranger, 8-55.

Un discours parénétique sert de conclusion à cette législation de sainteté; il énumère les bénédictions réservées par Jahvé aux fidèles observateurs de sa loi, XXVI, 3-13, et les châtiments de plus en plus terribles qui frapperont les pécheurs obstinés, 14-39; en souvenir pourtant de son alliance avec les ancêtres de son peuple choisi, Jahvé ne les rejettera pas définitivement et n'en fera point l'extermination complète, 40-45.

Un dernier chapitre, appendice à tout le livre, contient des prescriptions relatives aux vœux, et particulièrement aux conditions auxquelles on peut racheter ce qui a été voué à Jahvé, personne, animal, maison ou champ, XXVII, 1-29, aux dîmes enfin, 30-33.

De cette analyse une conclusion se dégage, c'est que le Lévitique est un recueil de collections législatives, indépendantes les unes des autres; toutefois la diversité des prescriptions qui y sont contenues n'exclut pas une certaine unité, résultant du point de vue auquel se place le législateur, à savoir la sainteté à réaliser dans les membres du peuple choisi.

III. Origine du livre. — Comment s'est constitué ce recueil de lois, quel en est l'auteur? Tout comme pour l'ensemble du Pentateuque, deux sortes de réponses sont faites à cette double question : pour les uns et c'est l'immense majorité des critique en dehors du catholicisme, Moïse ne saurait être l'auteur du livre, ni dans son ensemble, ni même dans quelqu'une de ses parties; pour les autres, et la plupart sont les auteurs catholiques, l'authenticité mosaïque, reçue de la tradition, est à maintenir, quitte à l'entendre dans un sens plus ou moins strict. Il ne s'agit pas ici d'étudier *ex professo* la question de l'origine du Pentateuque, mais seulement d'exposer, au sujet du Lévitique, les positions respectives des critiques et d'en évaluer la solidité. Deux parties : 1. Le Lévitique d'après la critique indépendante. 2. Le Lévitique d'après la critique catholique.

1° *Le Lévitique d'après la critique indépendante.* — Le troisième livre du Pentateuque, appartient tout entier à l'un des quatre principaux documents constitutifs du Pentateuque qu'on désigne sous le nom de *Code Sacerdotal;* il est tenu à peu près unanimement pour le plus récent de ces documents, sa rédaction étant postérieure à la période de l'exil babylonien. Mais le Code Sacerdotal lui-même est une compilation d'éléments d'époques et d'auteurs différents.

1. *Loi de Sainteté.* — De ces éléments, un des plus anciens constitue la partie principale du Lévitique, c. XVII-XXVI, désignée ordinairement depuis Klostermann sous le nom de *Loi de Sainteté*, parce que l'idée de la sainteté est à la base de toutes les prescriptions qui y sont contenues. Les sigles le plus souvent employés pour la représenter sont les suivants : H *(Heiligkeitgesetz)*, Ph, P1 *(Priesterkodex)* et S *(Sinaïgesetz)*.

a) Analyse littéraire de la Loi de Sainteté. — Que le groupe des ordonnances lévitiques ainsi désigné forme un code relativement indépendant, c'est ce qui résulte tout d'abord de sa disposition, analogue à celle des autres codes du Peutateuque : code de l'alliance et Deutéronome; débutant comme eux par une loi sur l'autel ou le lieu du sacrifice, XVII, 1-9, finissant comme eux par un discours parénétique, XXVI, 3-45, il a sa conclusion propre, XXVI, 46 : « Tels sont les statuts, les ordonnances et les lois que Jahvé établit entre lui et les enfants d'Israël au mont Sinaï par Moïse. » Il a de plus ses caractères distinctifs se révélant non seulement dans le souci constant

de la pureté des prêtres et du peuple, mais aussi dans le style et le vocabulaire qui ne sont pas ceux du Code Sacerdotal en général, tout à fait étranger, par exemple, à la manière oratoire du c. XXVI du Lévitique; dans les textes législatifs mêmes, on ne retrouve ni la même concision ni la même précision, et, dans l'ensemble, le vocabulaire diffère sensiblement, des expressions lui sont propres dont le retour fréquent souligne les idées maîtresses du recueil, telles, par exemple, les formules si souvent répétées : « Je suis Jahvé votre Dieu », ou bien « Je suis Jahvé », ou encore « Je suis Jahvé qui sanctifie. » Des nombreuses particularités de fond et de forme qui sans doute caractérisaient la Loi de Sainteté, du moins dans sa forme primitive, il est à supposer que certaines ont disparu lors de sa fusion avec Pg (*Gründlich*, partie fondamentale du Code Sacerdotal) pour que puissent s'harmoniser avec l'ensemble du Code Sacerdotal des éléments de la Loi de Sainteté; ainsi au c. XXIII particulièrement où l'on peut constater, par la double loi de la fête des Tabernacles, 33-36 et 39-43, la combinaison de deux textes différents. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1912, p. 164.

Cette dernière remarque laisse entendre que, si la Loi de Sainteté constitue un code distinct, elle n'est pas pour autant une œuvre une; nombreuses, en effet, sont les traces rédactionnelles qu'on y peut relever dont les unes ont pour but de mettre ses prescriptions d'accord avec celles du Code Sacerdotal, pour ce qui est du point de vue historique en les reportant aux temps mosaïques, et dont les autres reproduisent la terminologie spécifique de Pg ou de Ps (*secundares*, éléments additionnels de P) De même origine apparaissent certaines formules d'introduction à des discours où Aaron et ses fils sont mentionnés, tandis que le discours lui-même n'est pas toujours à leur adresse; de même encore maints passages qui manifestement sont des additions rédactionnelles : XVII, 1, 2, 3b, 5-7; XVIII, 1, 2a, 24-30; XXIV, 10-15a; XXV, 10-13, 32-34, 44b-46. Steuernagel, *op. cit.*, p. 164.

Indépendamment de ces traces rédactionnelles, d'autres indices, comme le parallélisme des c. XVIII et XX, révèlent l'existence d'éléments de provenance diverse; Baentsch en distingue trois groupes principaux : un premier composé du c. XVII; un deuxième, comprenant les c. XVIII-XX et XXIII-XXV, et reconnaissable à l'emploi constant de la formule : « Moi Jahvé » ou « Moi Élohim » et à l'élément parénétique; un troisième, XXI-XXII, caractérisé par l'absence de ce même élément et le retour fréquent de la formule : « Moi Jahvé qui sanctifie » ou autres formules semblables. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Gœttingue, 1903, p. LVI; le rédacteur qui les a réunis y ajouta le c. XXVI. Bertholet compte jusqu'à treize de ces éléments primitifs. *Leviticus*, Tubingue, 1901, p. X. Ainsi donc la Loi de Sainteté apparaît comme une compilation d'éléments d'origines diverses, groupés en une ou plusieurs fois; s'il y règne une certaine unité qui d'ailleurs a permis de la caractériser et de la distinguer du reste du Code Sacerdotal, elle le doit au compilateur qui a souligné, dans les formules d'introduction et de conclusion aux différents dispositifs, le but de toute cette législation, à savoir la sanctification.

b) Date de composition de la Loi de Sainteté. — Il est admis généralement par les critiques que c'est la partie la plus ancienne du Code Sacerdotal, car on n'y retrouve ni les caractéristiques de son style, si ce n'est toutefois dans des additions manifestement rédactionnelles, ni tout son système de sacrifices; le grand prêtre n'y apparaît pas encore au sommet de la hiérarchie sacerdotale et la distinction entre le Saint et le Saint des Saints, en s'en tenant du moins aux passages primitifs, n'y est point connue; les fêtes enfin par leur caractère se rapprochent plus de celles du Deutéronome que de celles du Code Sacerdotal et sont loin d'égaler en nombre celles de ce dernier. Baentsch, *op. cit.*, p. LV-LVI. Mais encore, à quelle époque en fixer la composition? La réponse à cette question dépendra de celle qui sera faite à cette autre question : « Dans quel rapport se trouvent la Loi de Sainteté et le livre d'Ézéchiel? »

Très nombreux, et non de minime importance, sont, en effet, les points de contact qu'offrent entre eux les deux textes; qu'il suffise de mentionner ici les principaux seulement : dans les ordonnances : Lev., XVII, 10 et Ez., XIV, 8; Lev., XVII, 13 et Ez., XXIV, 7; Lev., XVIII, 12 et Ez., XXII, 10, 11; Lev., XIX, 13 et Ez., XVIII, 7, 12, 16; Lev., XIX, 15 et Ez., XVIII, 8; Lev., XIX, 36 et Ez., XLV, 10; Lev., XXI, 1b-3 et Ez., XLIV, 25; Lev., XXI, 5 et Ez., XLIV, 20; Lev., XXI, 14 et Ez., XLIV, 22; Lev., XXII, 8 et Ez., XLIV, 31; Lev., XXII, 15 et Ez., XXII, 26; Lev., XXV, 36-37 et Ez., XVIII, 8; dans les exhortations : Lev., XVIII, 2 b et Ez., XX, 5, 7, 19; Lev., XVIII, 3 et Ez., XX, 7; Lev., XVIII, 4-5 et Ez., XX, 18-21; Lev., XVIII, 24, 30 et Ez., XX, 7, 18; Lev., XVIII, 26 et Ez., VIII, 6; Lev., XXVI, 4-5 et Ez., XXXIV, 25-28; Lev., XXVI, 11-12 et Ez., XXXVII, 26-27-XLIII, 9; Lev., XXVI, 13 et Ez., XX, 5 b, 6; XXXIV, 27, etc., etc. Depuis longtemps, ces ressemblances ont éveillé l'attention, elles ont paru même si frappantes à quelques critiques qu'ils en ont conclu que le prophète de l'exil était l'auteur de la Loi de Sainteté, tout comme les ressemblances du Deutéronome et de Jérémie avaient suggéré une conclusion analogue; c'est l'opinion de Graf, Bertheau, Colenso, Kayser et Horst. Mais dans l'un et l'autre cas, une étude plus approfondie du problème, la constatation en particulier des divergences entre la Loi de Sainteté et le programme de réorganisation du culte d'après Ézéchiel, XL-XLVIII, le fait surtout que le prophète ne connaît pas le grand prêtre ont fait renoncer à l'identité d'auteur, quitte à maintenir entre les documents une étroite connexion. Selon les uns, et c'est la majorité à l'heure actuelle, la Loi de Sainteté est postérieure à Ézéchiel; la preuve la plus décisive en est fournie par la comparaison du discours parénétique, Lev., XXVI, avec le livre du prophète dont il ne serait qu'une imitation; aussi a-t-on placé la rédaction définitive des c. XVII-XXVI du Lévitique aux environs de 570 et dans un milieu où s'exerçait l'influence d'Ézéchiel (Steuernagel), ou encore vers la fin de l'exil (Wellhausen, Kuenen, Smend, Holzinger).

Toutefois, tout en attribuant à une date relativement récente la rédaction de la Loi de Sainteté, beaucoup ne refusent pas d'y reconnaître des éléments plus anciens, c'est ainsi que, d'après Baentsch, la première partie du moins, composée des c. XVIII-XX et XXIII-XXV, serait contemporaine du prophète, (cf. *supra*) et que, d'après Steuernagel, l'ensemble de la Loi de Sainteté remonterait à la période deutéronomique, à cause de ses rapports étroits avec le code de 622, surtout dans les prescriptions d'ordre moral et la condamnation des cultes étrangers. *Op. cit.*, p. 244-245. Pour d'autres enfin, la rédaction elle-même avec l'homélie finale du c. XXVI, serait antérieure au prophète de la captivité et se placerait dans les dernières années de la monarchie (Klostermann, Franz Delitzsch). C'est encore l'opinion de Driver, du moins pour la rédaction dans sa forme actuelle de la Loi de Sainteté, qui serait l'œuvre d'un personnage à la fois prêtre et prophète, recueillant et groupant des textes législatifs pour la plupart d'une époque très ancienne.

Introduction to the literature of the Old Testament, Édimbourg, 1898, p. 151.

Si la Loi de Sainteté à cause de sa rédaction tardive et surtout de sa fusion avec la partie fondamentale du Code Sacerdotal a reçu des éléments étrangers, elle a vraisemblablement perdu de ses éléments propres qui sont allés prendre place dans d'autres groupements; de ce nombre seraient au c. XI du Lévitique, dans la loi sur les animaux purs et impurs, les versets 43-45, peut-être encore aux Nombres, XV, 37-41, moins sûrement, Lev., XII, XIII, 1-46; XIV, 1-8a; Num., V, 11-31; VI, 2-8 (Wurster); Lev., V, 1-6, 21-24a; Num., X, 11; XV, 17-21 (Dillmann).

« Ce code ne se présente donc plus à nous au complet et nous ne pouvons plus juger de son plan primitif. Tel qu'il nous apparaît, il occupe une place intermédiaire entre le livre de l'Alliance et la législation sacerdotale en général. Il est moins cérémonial que cette dernière, mais il l'est plus que le premier, plus aussi que D. Il s'adresse ordinairement au peuple, tandis que P, au moins dans sa forme actuelle, est rédigé à l'intention des prêtres. » Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édit., Lausanne, 1914, p. 166.

2. *Loi des sacrifices.* — D'autres groupes de lois, également bien distinctes les uns des autres, complètent la législation lévitique. C'est d'abord la loi des sacrifices (Po : *priesterliche Opferthora*), Lev., I-VII. Elle s'intercale entre Exod., XXV-XL et Lev., VIII, qui sont étroitement apparentés et dont elle brise la suite, elle-même d'ailleurs n'étant pas homogène. Ses trois premiers chapitres, en effet, se distinguent des suivants par l'absence de la formule si fréquente dans ces derniers : « Jahvé parla à Moïse » et les c. VI-VII se révèlent comme une addition aux cinq premiers. (Baentsch, Bertholet, Steuernagel). S'il est difficile de fixer une date à la rédaction de ces divers éléments dont quelques-uns semblent antérieurs à Pg, par exemple Lev., I-III, et d'autres plus récents, tels les c. IV-VII, tous du moins semblent bien appartenir à la même école et provenir des mêmes milieux sacerdotaux qui mirent par écrit la pratique rituelle du temple de Jérusalem, tenue pour entièrement mosaïque. Cette œuvre était-elle bien avancée ou même seulement commencée lors de la destruction du Temple qui la rendait d'autant plus nécessaire? C'est ce qu'on ne saurait affirmer.

3. *Loi de pureté.* — Comme le précédent, ce groupe de lois appelé *loi de pureté* (Pr : *Reinheitsgesetz*), Lev., XI-XV, apparaît en dehors de son véritable contexte, s'intercalant entre les c. X et XVI, étroitement unis entre eux, non seulement par les sujets mais encore par les premiers mots du c. XVI se référant à X, 1. Il n'est pas non plus d'une unité parfaite; c'est ainsi que les c. XII et XV, bien qu'apparentés par le sujet, impuretés humaines, sont néanmoins séparés l'un de l'autre, parce que sans doute ils ont une origine différente.

4. *Loi du Jour de l'expiation.* — Les prescriptions concernant le Jour de l'expiation, Lev., XVI, ne forment pas un groupe indépendant comme les deux législations précédentes; elles appartiennent aux parties secondaires de Pg, l'ordonnance même relative à l'obligation de la fête, XVI, 29-34, étant encore inconnue au temps d'Esdras. Cf. II Esd., VIII-IX.

5. *La loi sur les vœux et les dîmes.* — Quant au c. XXVII, le dernier du Lévitique, sorte d'appendice renfermant une série de préceptes sur les vœux et les dîmes, ce serait une des additions les plus récentes au Code Sacerdotal (Baentsch, Bertholet, Steuernagel).

6. *Récit de la consécration et de l'installation des prêtres.* — Restent les c. VIII-X. Dans leur ensemble, ils sont regardés comme faisant partie, sauf quelques éléments secondaires, de l'écrit fondamental de P. Ils sont en effet, la suite du c. XL de l'Exode et le c. VIII du Lévitique n'est que le récit de l'exécution des ordres énoncés au c. XXIX de l'Exode; de plus les prescriptions relatives au sanctuaire, au sacerdoce, au rituel des sacrifices concordent avec celles de Pg, dont les expressions caractéristiques et certaines formules d'introduction stéréotypées se retrouvent dans ces trois chapitres, par exemple : Lev., VII, 1; X, 8... (Baentsch). Toutefois, le récit de la faute et du châtiment des deux fils d'Aaron, Nadab et Abiu, Lev., X, 1-11, n'appartiendrait pas au récit primitif; sa présence, en effet, dans la relation du permier service divin qui n'est décrit si longuement que pour servir de modèle à tous ceux de l'avenir peut paraître au moins singulière, sinon invraisemblable (Steuernagel, *op. cit.*, p. 159). Ne porterait-il pas, au contraire, selon la remarque de Bertholet, *op. cit.*, p. X, l'empreinte de Pg, dont on retrouve ici un des procédés accoutumés de rédaction qui consiste à rattacher la promulgation d'ordonnances à des circonstances historiques?

De cet ensemble d'éléments d'origine assez variée, comment s'est dégagée la forme actuelle du Lévitique? Les différents recueils de lois, résultat d'une élaboration lente et progressive, ont été successivement réunis à l'écrit fondamental du Code Sacerdotal, en subissant certaines modifications et additions, imposées par la fusion. Les principales étapes de cette formation du Lévitique sont assez communément marquées de la façon suivante : 1. Réunion de la Loi de Sainteté à l'écrit fondamental du Code sacerdotal. 2. Insertion de la Loi des sacrifices entre Ex., XL et Lev., VIII. Le choix de cette place pour la Loi des sacrifices entre la législation, organisant le sanctuaire, et le récit de la consécration des prêtres se comprend : le service divin exigeant au préalable la consécration de ministres et celle-ci comportant nécessairement l'offrande des sacrifices, les c. I-VII du Lévitique venaient à point en décrire les rites et les différentes réglementations. 3. Insertion de la Loi des impuretés légales, Lev., XI-XV, placée avant la loi du Jour de l'expiation, dont elle apparaît comme la justification : la nécessité d'une telle solennité expiatoire ne résulte-t-elle pas, en effet, de l'exposé des nombreuses impuretés encourues par le peuple. 4. Dernière étape, celle de la fusion du Code Sacerdotal avec les autres documents du Pentateuque et qui n'amena que de légères modifications au Lévitique déjà constitué.

Peut-on dater, au moins approximativement, ces différentes étapes? En dehors de quelques critiques, Dillmann, Kittel, Baudissin, Strack, Oettli, Sellin, qui maintiennent la rédaction du Code Sacerdotal à l'époque préexilienne, on place généralement la formation du Lévitique après l'exil. Peu après la rédaction de l'écrit fondamental sacerdotal Pg aurait eu lieu sa réunion avec la Loi de sainteté, Ph, au temps d'Esdras et peut-être par Esdras lui-même; les autres étapes suivraient, s'échelonnant de l'époque de la promulgation de la loi (en 444) à 400 environ, date de la fusion de P avec les autres documents du Pentateuque. Quelques remaniements, retouches rédactionnelles, additions auraient achevé au siècle suivant, de donner au Lévitique sa forme définitive.

Ainsi le Lévitique apparaît comme le livre de la vie religieuse du second Temple, à la fois rituel et manuel de piété, guide des fidèles et des prêtres dans leurs rapports avec la divinité; élaboré au cours des siècles, il a recueilli, adapté, groupé tout un ensemble de prescriptions, les unes plus anciennes, les autres plus récentes, mais que la piété juive fait remonter toutes sans distinction à Moïse.

Telle est la conclusion des critiques modernes sur l'origine du Lévitique, conclusion qui, avec quelques modifications et précisions, n'est autre que celle de l'hypothèse wellhausienne et qui, dans ses grandes lignes, est à peu près unanimement acceptée en dehors du catholicisme. Ceux-là mêmes qui maintiennent l'antériorité du Code Sacerdotal sur le Deutéromone, le plaçant par conséquent avant 620, reconnaissent que la grande loi sur le culte ne s'est réellement imposée avec autorité à toute la communauté juive qu'à partir de l'époque d'Esdras (Baudissin), ou encore qu'une première rédaction du Code Sacerdotal antérieure à l'exil a été suivie d'une deuxième durant la période exilique ou même postexilique, Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Gotha, 1912, t. I, p. 332.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer et de discuter les arguments sur lesquels prétendent s'appuyer de telles conclusions; retenons seulement qu'un de ces principaux arguments est tiré de la législation même du Lévitique (en partie également de celle de l'Exode et des Nombres); celle-ci, en effet, comparée aux prescriptions des autres codes du Pentateuque, Deutéronome et Code de l'Alliance, Ex., XX-XXIII, apparaît comme le dernier terme d'une lente évolution législative, dont l'histoire permet de fixer approximativement l'époque, en constatant que ses différentes ordonnances n'étaient ni observées ni connues jusqu'aux temps qui suivirent l'exil de Babylone; que l'on envisage tour à tour les principales institutions du Lévitique, sanctuaire, sacerdoce, sacrifice, fêtes, c'est toujours cette même conclusion qui s'impose. Nous verrons plus loin, au sujet de l'origine de quelques-unes de ces institutions, ce qu'il y a de fondé dans cette conclusion.

2° *Le Lévitique d'après la critique catholique.* — A ces conclusions de la critique indépendante les catholiques appuyés sur la tradition juive et chrétienne, opposent l'affirmation de l'origine mosaïque du Lévitique. Mais cette affirmation, on le conçoit aisément, peut recevoir et, en fait, reçoit des acceptions assez différentes; nombreuses et variées sont les interprétations de la thèse de l'authenticité mosaïque du Lévitique. Il n'est pas sans intérêt de les connaître pour se rendre compte de la manière dont la tradition, à ce sujet, a été entendue.

Il n'y aurait d'après certains défenseurs de la thèse traditionnelle que des détails, interpolations ou modifications, provenant surtout de la négligence des copistes, qui ne sauraient prétendre à l'authenticité; ainsi, pour ne parler que des modernes : Paulin Martin dans son ouvrage demeuré polycopié, *Introduction à la critique de l'Ancien Testament; De l'origine du Pentateuque; Leçons professées à l'École supérieure de théologie de Paris*, 1886-1887, 1887-1888, 1888-1889, 3 vol. in-4°; Vigouroux dans son *Manuel Biblique*, t. I, 1re édit. de 1879 et dans *Les Livres saints et la critique nationaliste*, Paris, surtout au t. III, 1re édit., commencée en 1884; Cornely dans l'*Introductio specialis in historicos V. T. libros*, t. II *a* de l'*Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*, Paris, 1887; Méchineau, dans un article des *Études*, t. LXXVII, 1898, p. 289-311, *La thèse de l'origine mosaïque du Pentateuque, sa place dans l'apologétique, son degré de certitude.*

Mais, avant même les travaux de la critique moderne, les grands interprètes du XVIIe siècle, ne se croyaient pas tenus à tant de rigueur dans l'interprétation de la thèse de l'authenticité. « Au gré de Cornelius a Lapide, Moïse tenait une sorte de journal, que Josué ou un autre écrivain aurait mis en ordre, en y mêlant des idées de son cru. Pereira veut que le Pentateuque ait été rédigé longtemps après Moïse, par un compilateur qui n'aurait pas craint d'y ajouter des mots et des phrases destinés à éclairer et à lier le texte. Bonfrère, à propos de certains détails qui semblent trahir une main plus récente, ne fait pas difficulté d'accorder que ces phrases sont des gloses ajoutées après coup au texte primitif. » Prat, dans les *Études*, t. LXXVII, 1898, p. 50. De même, quelques savants catholiques de nos jours, prenant en considération certains arguments de la critique indépendante, reconnaissaient qu'une loi de date relativement récente pouvait néanmoins être dite mosaïque, soit parce que l'un ou l'autre de ses éléments remontait en fait à Moïse, soit parce qu'elle n'était que l'application à des circonstances nouvelles de principes jadis énoncés par le grand législateur des Hébreux. « Nous aurons à prouver, dit le P. Lagrange, dans un mémoire lu au Congrès international des catholiques à Fribourg en 1897, qu'il y a une législation mosaïque et que les lois du Code Sacerdotal en sont une conclusion normale, mais du moins nous pourrons considérer ces lois comme postérieures à Moïse, non seulement dans leur rédaction, mais encore dans leur thème spécial. » *Revue biblique*, 1898, p. 21. Cf. von Hügel, *La méthode historique en son application à l'étude des documents de l'Hexateuque*, Paris, 1897, mémoire lu au même congrès. Une loi, fait remarquer dans le même sens le P. Prat, peut recevoir sous forme d'interprétation autorisée, des compléments ou des modifications; ainsi, pour la loi de Moïse, telle consultation prophétique ou sacerdotale aura pu se glisser dans la lettre du code primitif, non seulement par de courtes gloses, mais encore par un commentaire authentique, fixant le sens et les limites d'une loi obscure ou trop concise. « La liste, par exemple, des animaux impurs et des diverses sortes de contact, capables de produire une souillure légale, peut avoir été complétée et mise au courant, selon les principes posés par Moïse, d'accord avec le progrès des sciences zoologiques et les leçons de l'expérience journalière. » Prat, *La Loi de Moïse, ses progrès*, dans les *Études*, t. LXXVII, 1898, p. 48. « Le Pentateuque, note de son côté le P. Durand, contient nombre de documents vraiment rédigés par Moïse, et il est en son entier l'expression autorisée de sa Loi. » *L'état présent des études bibliques en France*, dans les *Études*, t. XC, 1902, p. 352.

Dans un décret du 27 juin 1906, sur l'origine du Pentateuque, la Commission biblique a donné, au sujet des modifications qu'a pu subir la loi de Moïse au cours des siècles, la réponse suivante : « L'authenticité et l'intégrité du Pentateuque étant sauvegardées quant à la substance, peut-on admettre que dans un si long cours des siècles quelques modifications s'y soient produites, comme par exemple des additions faites après la mort de Moïse, mais par un auteur inspiré, ou des gloses et des explications insérées dans le texte; certains mots et des formes de discours traduits d'un style vieilli en un style plus moderne; enfin des leçons fautives, dues à la maladresse des copistes, qu'il soit permis de rechercher et de fixer d'après les règles de la critique? Rép. : oui, sauf le jugement de l'Église. » Traduction de E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 7.

Comparant le résultat de ses travaux antérieurs à ces récentes décisions de la Commission biblique sur l'origine du Pentateuque, le P. Brucker admet que les trois ou quatre écrits rédigés sous la direction de Moïse et correspondant aux quatre documents des critiques, ont pu exister longtemps séparément, et que rien n'empêche de retarder le moment de leur fusion complète et définitive jusqu'à l'exil de Babylone ou jusqu'à l'époque d'Esdras. S'il en est ainsi,

durant le temps considérable où les documents existèrent séparément, ils ont probablement subi des modifications, qui, sans altérer leur substance, protégée par l'assistance divine, ont pu s'étendre très loin. Ces modifications n'ont pas nécessairement le même nombre et la même importance pour chacun des documents, et l'on conçoit fort bien que le Code Sacerdotal a dû être beaucoup plus retouché que l'histoire jéhoviste. « Le code réglant tout le culte et tant de détails d'une obligation journalière pour les Israélites devait être, avant tout, clair et facile à entendre : rien d'étonnant donc à ce que la langue en ait toujours été maintenue très près de l'usage vulgaire, et qu'ainsi, en définitive, on y trouve, avec quelques restes d'antiquité, la teinte de l'époque des derniers prophètes et de l'exil en Babylonie... Il faut y ajouter des modifications touchant le fond, non pas dans la substance ou l'essentiel, soit de la doctrine et de la législation, soit de l'histoire, mais dans les accessoires. » *L'Église et la critique biblique, Ancien Testament*, Paris, 1908, p. 149. Hypothèse, fait remarquer E. Mangenot, qui permet de concilier les exigences légitimes de la critique du Pentateuque avec la doctrine traditionnelle de son authenticité mosaïque substantielle, la part de modifications et d'adaptation reconnues correspondant aux éditions successives des documents. Cf. l'article Genèse de ce *Dictionnaire*, t. VI, 1914, col. 1196.

A propos encore des réponses de la Commission biblique sur l'origine du Pentateuque, M. Touzard, écrivait relativement au Code Sacerdotal : « D'une part, rien ne s'oppose à ce qu'un bloc assez considérable des ordonnances qui figurent au *Code Sacerdota* remontent à Moïse ou même aux temps antérieurs; il s'agit surtout des règlements qui consacrent des pratiques cultuelles d'un usage général dans les milieux sémitiques. Mais, d'autre part, aucune partie des codes du *Pentateuque* n'est plus apte que le rituel à recevoir de nombreux accroissements au cours des siècles. On pourrait en conséquence, si un examen sérieux suggérait une telle adhésion, souscrire à bon nombre des conclusions des critiques touchant les travaux de coordination, de révision, d'amplification, auxquels les diverses sections du *Code sacerdotal* auraient été soumises dans la suite des temps, notamment pendant l'exil et à l'époque d'Esdras. » Art. *Moïse et Josué* du *Dictionnaire apologétique*, t. III, 1919, col. 754-755.

Enfin dans une brochure intitulée : *Die Pentateuchfrage*, Munster-en-W., 1921, de la collection *Biblische Zeitfragen*, Nikel, « un des maîtres les plus écoutés de l'exégèse catholique allemande », s'exprimait ainsi sur l'origine du Pentateuque : « Sur le fond du matériel écrit, historique et législatif, laissé par Moïse, comme aussi sur le fond d'autres sources écrites et de traditions orales, deux ou plusieurs auteurs ont, après le temps de Moïse, indépendamment les uns des autres, couché par écrit des représentations de l'histoire de la révélation à partir des temps les plus anciens. Ces ouvrages historiques post-mosaïques ont été plus tard combinés entre eux. Sur le fond de ces nouvelles productions littéraires. aussi bien que de nouvelles codifications du matériel législatif, ce que Moïse avait laissé par écrit a été complété. Le résultat de ce développement littéraire qu'on doit désigner comme une croissance organique, a été notre Pentateuque actuel. Celui-ci peut donc être désigné, soit pour les récits historiques, soit pour les lois qu'il contient, comme mosaïque, en partie immédiatement, en partie médiatement. » P. 36-37. Cf. *Rev. bibl.*, 1922, p. 150-151. Application de cette conception générale des origines du Pentateuque, était ainsi faite aux divers éléments du Lévitique : « D'après sa forme actuelle, aussi bien qu'en partie d'après son contenu, la Loi de Sainteté a dû provenir d'une époque à laquelle Israël était déjà en paisible possession de Canaan, cf. Lev., XIX, 33 sq.; elle représente une codification d'un ancien droit par adaptation à des circonstances plus récentes. Une détermination plus précise de l'époque de sa formation est très difficile. Remarquable est le nombre de ses points de contact avec le livre d'Ézéchiel; il est possible que la rédaction finale de ce code ait eu lieu au temps d'Ézéchiel ou peu après. » *Op. cit.*, p. 48. Au sujet des ordonnances relatives aux dîmes, même adaptation progressive : « Aux dîmes des végétaux qui seules au commencement étaient exigées (la dîme de ton blé, de ton vin nouveau et de ton huile, Deut., XIV, 23) fut finalement ajoutée, à une époque tardive, probablement aux temps qui suivirent l'exil, la dîme des animaux, Lev., XXVII, 32, » p. 40. « L'ordre d'immoler les animaux, même non destinés aux sacrifices, à l'entrée de la tente de réunion, Lev., XVII, 1-6, ne pouvait naturellement être exécuté que par un peuple peu nombreux, une communauté groupée autour du sanctuaire, comme ce fut le cas ou durant le séjour au désert ou après l'exil, » p. 41. La modification du précepte mosaïque touchant les bêtes mortes ou déchirées, laquelle impose, même à l'étranger qui aurait mangé de leur chair, l'obligation de se purifier, Lev., XVII, 15-16, est vraisemblablement de la même époque postexilienne, p. 42. Ce qui prouve d'ailleurs que la législation cultuelle reçut encore des développements au temps d'Esdras, c'est ce qui est dit dans II Esd., X, 31-40, p. 42. Pour conclure, l'auteur remarque que si bien des éléments de la Loi ne sont mosaïques que d'une manière médiate et indirecte, ils sont néanmoins l'application à de nouvelles circonstances de principes promulgués par Moïse et ainsi ce développement législatif demeure toujours organique, p. 82. Dans son précis d'introduction à l'Ancien Testament, Nikel a reproduit le texte de sa brochure sur la question du Pentateuque : *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, Munster, 1924.

La part d'éléments étrangers à Moïse ou même à son époque, soit à cause de l'origine récente des institutions qu'ils décrivent, soit à cause de leur rédaction seulement, pourra, on le voit, être plus ou moins grande, selon les différents auteurs, qui tous, néanmoins, entendent bien maintenir le cadre de l'authenticité mosaïque. Pour cela, ils s'appuient, non seulement, sur les témoignages bibliques et traditionnels concernant le rôle législatif et littéraire de Moïse, mais encore, répondant aux principaux arguments des critiques contre l'origine mosaïque des institutions cultuelles d'Israël, ils s'efforcent d'en établir l'antiquité, jugeant qu'en certains cas surtout il importe plus de prouver que Moïse est vraiment l'auteur des lois contenues dans le Pentateuque que de soutenir qu'il est le rédacteur du livre. Cf. Engelkemper, *Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch*, Paderborn, 1908. Laissant donc de côté les arguments qui établissent directement l'authenticité du Lévitique, longuement développés dans les manuels d'introduction et les commentaires et en partie déjà exposés dans ce dictionnaire aux articles Exode et Genèse de E. Mangenot, t. V, col. 1749-1755, t. VI, col. 1195-1199, nous essaierons d'établir l'origine mosaïque ou tout au moins la haute antiquité des principales législations du Lévitique. N'est-ce pas d'ailleurs sur leur origine relativement très récente que les critiques prétendent s'appuyer pour dénier à Moïse toute part dans la composition du Lévitique? C'est pourquoi, après avoir montré d'une manière générale l'existence d'éléments très anciens

dans le Lévitique, nous revendiquerons pour quelques-unes de ses plus importantes institutions, dont l'âge est particulièrement objet de discussion, une origine mosaïque.

IV. Origine des principales prescriptions et institutions du Lévitique. — 1° *Considérations générales.* — Que la législation mosaïque, même lévitique, plonge ses racines dans un passé très lointain, c'est ce que prouvent : 1. La présence dans le Lévitique de lois et coutumes, propres à Israël, antérieures à Moïse. 2. La comparaison avec les législations de peuples anciens. 3. L'étude des rapports entre la Loi de Sainteté et le livre d'Ézéchiel.

1. *Présence dans le Lévitique de lois antérieures à Moïse.* — Dès avant l'époque de Moïse, les Hébreux cantonnés dans la terre de Gessen, n'étaient certes pas sans lois ni coutumes intéressant la vie sociale et religieuse; que le législateur d'Israël ait conservé bon nombre de prescriptions législatives qui constituaient ce code primitif de son peuple, rien là que de très vraisemblable Quel intérêt, en effet, aurait eu Moïse à ignorer ou à bouleverser cette législation, si rudimentaire qu'on la suppose? Ne courait-il pas le risque de ruiner son autorité et de rebuter son peuple en changeant sans motif ses coutumes bonnes ou indifférentes contre des observances inouïes, sans racine dans le passé, lourdes et intolérables par leur nouveauté même? Prat, *La Loi de Moïse, ses origines*, dans les *Études*, t. LXXVI, 1898, p. 94-95. Pour d'autres raisons, il apparaît également que tout n'est pas innovation dans la Loi de Moïse; c'est ainsi que le P. de Hummelauer se refuse d'admettre que le Dieu très bon et très grand soit descendu du ciel pour apprendre à Moïse qu'il fallait percer l'oreille de l'esclave qui refuse sa liberté après six ans, pour défendre au maître du champ ou de la vigne de ramasser ce qui pourrait rester à glaner après la moisson ou la vendange, ou encore pour interdire l'ensemencement d'un champ avec deux espèces de semences et le port d'un vêtement tissu de deux espèces de fils. Même pour des rites religieux, s'il s'agit de menus détails, en attribuer à Dieu la première institution est étroit et peu digne de lui. *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 20. « Voudrait-on, dit de son côté le P. Lagrange, si Moïse n'a pas écrit la Thora, que tout cela soit postérieur à Moïse? Mieux vaudrait cent fois dire que tout cela lui est antérieur de mille ans ou de deux mille ans. Mais tous ces usages en partie communs à tous les sémites nomades ou demi-nomades, Moïse les a connus et agréés de la part de Dieu. » *Revue biblique*, 1901, p. 615.

2. *Comparaison de la législation du Lévitique avec celle des peuples anciens.* — C'est ce que vient confirmer la comparaison de la législation mosaïque, du Lévitique en particulier, avec les législations et les institutions des Égyptiens, des Babyloniens, des Madianites, des Philistins, des Cananéens, par les ressemblances et les analogies qu'elles présentent entre elles. Que des emprunts à des religions étrangères, si leur existence est bien démontrée, ne répugnent pas au caractère de la loi du Sinaï, c'est ce qu'ont reconnu depuis longtemps les Pères de l'Église, saint Jean Chrysostome en particulier, remarquant, dans sa sixième homélie sur saint Matthieu, qu'il n'était nullement indigne de Dieu d'appeler les mages au moyen d'une étoile, car autrement ce serait condamner du même coup toutes les cérémonies des Juifs, sacrifices, purifications, néoménies, arche et temple même : « Tout cela, ajoutait-il, doit son origine à la grossièreté des Gentils. Dieu, en effet, pour allécher ceux qu'il voulait amener à lui, a consenti à être honoré par le culte rendu jadis aux idoles, se contentant de le perfectionner un peu afin d'élever insensiblement les hommes à des notions plus sublimes. » *P. G.*, t. LVII, col 66. Même pensée chez saint Jérôme, qui note la condescendance dont Dieu usa envers les Juifs, tolérant bien des choses pour les arracher au culte des faux dieux et leur ôter tout prétexte d'idolâtrie. *In Galatas*, IV, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 375-376. D'après Eusèbe de Césarée, ce serait aux coutumes des Égyptiens que Moïse, pour ne pas heurter des habitudes contractées durant la servitude aux bords du Nil, aurait souvent conformé sa propre loi. *Demonstr. evangel.*, l. I., c. VI, *P. G.*, t. XXII, col. 55-56. Dans le même sens Théodoret remarque que l'imposition aux fils d'Israël d'un code trop contraire à ces mêmes habitudes prises en Égypte aurait été un danger permanent d'infidélité. *Græcarum affectionum curatio*, sermo VII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 997. Tostat enfin résume l'antique tradition, dans son commentaire du livre des Rois, lorsqu'il dit que beaucoup de cérémonies sont communes aux Juifs et aux païens, et qu'elles ne furent même accordées à ceux-là que parce qu'elles étaient déjà reçues parmi les Gentils. Les Juifs s'y étaient habitués; Dieu les toléra après en avoir effacé tout ce qui sentait la superstition. *In I Reg.*, VIII. Maimonide et d'autres illustres docteurs de la Synagogue n'en jugeaient pas différemment. Cf. J. Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus earumque rationibus*, l. III, diss. I, *De ritibus e gentium moribus in legem transactis*, édit. Pfaff, Tubingue, 1732; Prat, *La Loi de Moïse, ses origines*, dans *Études*, t. LXXVI, 1898, p. 97.

Qu'en est-il en fait de ces importations d'origine étrangère dans la législation d'Israël? Que les Pères dont nous avons relevé le témoignage aient exagéré l'influence égyptienne, c'est certain. Si, au point de vue doctrinal, aucun rapport de dépendance ne saurait être établi entre l'une et l'autre religion, il n'en va pas de même toutefois pour le culte; certains objets en usage dans le culte d'Israël pourraient bien en effet être reproduits d'objets semblables du culte égyptien; on cite ordinairement le pectoral du grand prêtre, l'arche du vrai Dieu avec les deux chérubins, nombre d'instruments de musique, etc. Cf. Mallon, art. *Égypte*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 1317. Rien d'étonnant que le souvenir des splendeurs des temples de Thèbes et de Memphis, de la richesse et de la somptuosité en particulier des ornements de leurs prêtres n'ait contribué par quelques emprunts à l'éclat et à la dignité du culte du vrai Dieu. Le fait même constitue une garantie de l'antiquité de tels éléments rencontrés dans le culte d'Israël. Cf. Lev., VIII, 6-9. Ancessi, *L'Égypte et Moïse. Les vêtements du grand prêtre et des lévites, le sacrifice des colombes d'après les peintures et les monuments égyptiens contemporains*, Paris, 1875; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I et II. On a relevé également quelques termes techniques du Code Sacerdotal, qui proviendraient des vocables égyptiens. Fr. Hommel, *Die altisraelitischen Ueberlieferungen in inschriftl. Beleuchtung*, Munich, 1897, p. 292. Mais de telles similitudes de termes techniques peuvent s'expliquer par l'affinité des langues. Nikel, *Das Alte Testament im Lichte der orientalischen Forschung*, II, *Moses und sein Werk*, dans *Biblische Zeitfragen*, Munster, 1909, p. 7, 29.

Si l'influence égyptienne se réduit en définitive à peu de chose, quelques formes particulières de culte et l'idée d'un certain nombre d'objets liturgiques, il n'en serait pas de même de l'influence sémitique en général et babylonienne en particulier. La publication de textes religieux assyriens et babyloniens, celle tout spécialement du code de Hammourabi a permis de constater leurs nombreux points de contact

avec la Bible; quelques-uns intéressent le livre du Lévitique. Codification avec additions et modifications des lois et coutumes qui existaient en Babylonie vers 2050 avant J.-C., le code de Hammourabi présente de nombreuses analogies avec le code mosaïque; si elles se rencontrent surtout dans ce qu'on appelle le Code de l'Alliance, Exod., xx, 23; xxiii, 33, il s'en trouve également dans la Loi de Sainteté, Lev., xvii-xxvi. Qu'il suffise de mentionner les cas d'unions illicites et d'interdictions de mariage pour cause de parenté : « § 157. Si un homme a dormi, après la mort de son père, dans le sein de sa mère, on les brûlera tous les deux. § 158. Si c'est avec la femme de son père qui l'a seulement élevé, mais ne serait pas sa mère, il sera seulement chassé de la maison paternelle. § 154. Si un homme a eu commerce avec sa fille, on le chassera de la cité. § 155. Si un homme a choisi une fiancée pour son fils, et si celui-ci l'a connue, si le père lui-même ensuite est surpris à coucher dans son sein, on liera cet homme et on le jettera à l'eau. § 156. Dans le cas où le mariage n'aurait pas encore été consommé, il paiera à la fiancée une demi-mine d'argent, lui rendra intégralement tout ce qu'elle a apporté de chez son père et elle épousera qui elle voudra. » V. Scheil, *La Loi de Hammourabi*, Paris, 1904, p. 30, Cf. Lev., xviii, 7, 8, 15; xx, 11-12. Les préceptes relatifs à l'esclavage et à la peine du talion ne sont pas non plus sans analogie. Ainsi la législation sur l'esclavage, beaucoup plus dure en général dans le code babylonien, s'adoucit pourtant dans un cas également prévu par le législateur hébreu : « § 117. Si un homme a contracté une dette, et s'il a donné comme esclaves pour de l'argent femme, fils ou fille, ils serviront durant trois ans dans la maison de leur acheteur et maître; la quatrième, ils seront remis en liberté. » Cf. Lev., xxv, 39-40. La peine du talion, plus dure aussi à Babylone, s'identifie dans les deux législations pour les cas suivants : « § 196. Si un homme a crevé l'œil d'un homme libre, on lui crèvera un œil. § 197. S'il a brisé un membre d'un homme libre, on lui brisera un membre. § 200. S'il a fait tomber les dents d'un homme de même condition, on fera tomber les siennes. » Cf. Lev., xxiv, 20 : « fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent, on lui fera la même blessure qu'il a faite à son prochain. » Ces rapprochements et d'autres (cf. Condamin, art. *Babylone et la Bible*, dans d'Alès, *Dict. apolog. de la foi catholique*, t. i, col. 360-367), ont naturellement soulevé la question toujours très controversée de la dépendance de la loi mosaïque. Il semble toutefois que la commune origine sémitique des Babyloniens et des Israélites suffise à expliquer le parallélisme de certains textes législatifs. « Dans le code de Hammourabi, dit le P. Lagrange, et dans le Code de l'Alliance, ce sont les mêmes principes, et lorsque l'application tombe sur les mêmes objets, la rencontre est presque littérale, sans qu'il soit nécessaire de supposer un emprunt littéraire. » *Le code de Hammourabi* dans *Revue biblique*, 1903, p. 51. Quoi qu'il en soit, il résulte de la découverte du code babylonien que le code mosaïque peut revendiquer, non seulement pour un ensemble de lois comme le Livre de l'Alliance, mais encore pour d'autres de ses éléments, ceux du Lévitique lui-même, une origine qui remonte au temps de Moïse ou à une époque voisine.

La publication de textes religieux assyriens et babyloniens dont un bon nombre provenaient de la bibliothèque d'Assurbanipal (668-626), mais reproduisaient des documents des siècles antérieurs, a permis d'y constater l'existence d'institutions analogues à celles du Lévitique. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e édit. par Zimmern et H. Winckler, Berlin, 1902; F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1900 et 1903; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907. Quelques exemples seulement : les qualités requises de celui qui doit accomplir les fonctions du prêtre-devin à Babylone, à savoir, une origine sacerdotale et légitime, une taille et des proportions normales, l'exemption de défauts aux yeux, aux doigts, aux dents, ne rappellent-elles pas les prescriptions du Lévitique, xxi, 17-23? P. Dhorme, *op. cit.*, p. 143 et 145; cf. P. Haupt, dans *Journal of biblical literature*, 1900, p. 57-64, un article sur les éléments babyloniens dans le rituel lévitique. Dans la tablette cultuelle de Sippar sont mentionnées les victimes du sacrifice : de grands taureaux vigoureux, des moutons gras, beaux et forts, les parties offertes à la divinité et celles qui sont réservées aux prêtres. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 382-397. « Non seulement, la nature des offrandes est souvent la même de part et d'autre, mais parfois aussi le nombre des victimes et des choses offertes. C'est frappant surtout dans le rite des douze pains de proposition; les textes babyloniens nous présentent un usage analogue aux prescriptions du Lévitique (xxiv, 5-9) : douze pains ou gâteaux étaient offerts à Ištar... » Condamin, art. *Babylone et la Bible*, dans d'Alès, *Dict. Apolog.*, t. i, col. 384. Cf. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1906, p. 427-432; 453-455. Plus encore que dans le domaine de la législation civile, la prudence s'impose au sujet de la détermination d'une influence babylonienne dans le domaine religieux; mais qu'il y ait emprunt ou commune origine sémitique, peu importe; ici encore, ce qui est à retenir, c'est la haute antiquité de ces rites en Israël; car ce n'est certes pas sous les rois impies Achaz et Manassé qu'ils auraient pu prendre place dans le culte, étant donnée l'opposition vigoureuse des prophètes aux pratiques superstitieuses des Assyriens et des Chaldéens qui tendaient alors en effet à s'introduire en Israël bien moins encore serait-ce durant l'exil ou après.

L'hypothèse d'emprunt de diverses institutions aux Madianites, dont le prêtre Jéthro était le beau-père de Moïse, et aux Arabes de la péninsule sinaïtique souligne encore le caractère d'antiquité d'autres parties de la législation lévitique; de ce nombre seraient les ordonnances relatives à l'impureté contractée soit par celui qui fréquente une femme au temps de son flux, Lev., xv, 19-14, soit par celui qui touche un mort, Lev., xxi, 11. D. H. Müller, *Die Arabischen Altentümer*, Vienne, 1899, n. 6, 7. On remarquera toutefois que les inscriptions minéennes relatant ces usages ne sont pas datées avec certitude; d'après D. H. Müller la durée du royaume des Minéens irait de 700 à 200 av. J.-C.

On a cru enfin trouver dans le Lévitique, trace d'influences cananéennes, surtout dans le rituel des sacrifices qui serait d'origine cananéenne. R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921, p. 68. D'une communauté de rite remontant sans doute au plus vieux fonds des religions sémitiques, on pourra retenir un argument en faveur de l'antiquité des institutions juives, même lévitiques, concernant les sacrifices, sans prétendre toutefois, à l'assimilation de religions dont l'esprit et les croyances demeurent bien différents.

3. *La Loi de Sainteté et le livre d'Ézéchiel.* — La Loi de Sainteté, si elle est tenue pour un des éléments les plus anciens du Code Sacerdotal ne saurait revendiquer, aux yeux de la plupart des critiques, une origine antérieure à l'exil; les rapports indéniables existant entre les c. xvii-xxvi du Lévitique et le livre d'Ézéchiel, surtout les c. xl-xlviii, ne reçoivent d'explication vraiment satisfaisante, que si l'on considère le pro-

gramme de restauration religieuse, dressé par le prophète exilé, comme la transition nécessaire entre les deux recueils législatifs du Deutéronome et du Code Sacerdotal. Le statut du sacerdoce lévitique serait à ce point de vue très significatif. Tandis que le Deutéronome ne distingue jamais entre prêtres et lévites, les termes étant pour lui synonymes, cf. Deut., XVII, 12 et 9; XVIII, 1 et 3, et les fonctions identiques, Deut., XIX, 17 et 9; XVII, 18 et XXXI, 24-27, Ézéchiel distingue expressément et avec insistance les deux classes, justifiant cette distinction par l'histoire : les lévites sont des prêtres sans doute, mais déchus de leur dignité et privés de leurs fonctions en punition de leur idolâtrie dans les hauts-lieux, Ez., XLIV, 9-14; désormais, ils ne rempliront plus qu'un service inférieur, celui de serviteurs des prêtres et de portiers du temple nouveau; seuls, les prêtres et les lévites, fils de Sadoc, qui sont demeurés fidèles et n'ont pas eu de part dans la prévarication d'Israël, offriront les sacrifices, revêtiront les ornements sacrés, seront véritables prêtres en un mot. Dans la loi lévitique enfin, la distinction entre prêtres et lévites est à la base de tous les règlements hiérarchiques et remonte à la législation du Sinaï : seuls les descendants d'Aaron sont prêtres, les autres membres de la tribu de Lévi sont de simples lévites; au sommet de la hiérarchie sainte le grand prêtre, fils aîné d'Aaron. Ainsi donc, pour ce qui est du sacerdoce, le prophète de l'exil apparaît tenir réellement le milieu entre le Deutéronome et le Code Sacerdotal et avoir préparé le passage de l'un à l'autre. La comparaison des ordonnances relatives aux fêtes, aux différentes espèces de sacrifices aboutit à la même conclusion : La Loi de Sainteté ne saurait être antérieure à l'exil.

Que cette conclusion ne puisse s'imposer en toute rigueur, c'est ce qui ressort, indépendamment des considérations générales sur l'antiquité de certaines prescriptions du Lévitique et de la Loi de Sainteté particulièrement, des remarques suivantes.

a) S'il y a des ressemblances nombreuses et indéniables, entre Ézéchiel et la Loi de Sainteté, il y a également, non moins nombreuses et non moins évidentes, des dissemblances surtout dans la législation des fêtes et des sacrifices; et de ce fait se trouve sensiblement atténuée la valeur d'une argumentation qui ne tient compte que des seules ressemblances. Höpfl, art. *Pentateuque et Hexateuque*, dans *Dict. apolog.*, t. III, col. 1901.

b) D'autre part, le plan de restauration religieuse d'Ézéchiel est-il bien un plan réel, ou bien ne propose-t-il pas plutôt une restauration idéale et irréalisable? Quelle valeur historique donner dès lors à ses renseignements sur la distinction des prêtres et des lévites? Mangenot, *Authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 261.

c) Il faut aussi ne pas oublier la différence des points de vue qu'adoptent les législations deutéronomique et lévitique, sous peine d'aboutir à des conclusions inexactes. Tandis que la première envisage surtout les manifestations privées et familiales de la piété, expression des sentiments religieux de chaque individu ou de chaque famille, venant dans le temple accomplir les divers actes de la religion et réclamer le ministère des prêtres, la seconde, sans méconnaître les manifestations privées du culte. Lev., XXIII, 38, se préoccupe surtout du culte officiel que « le clergé, a charge de rendre à Dieu au nom du peuple tout entier, des absents aussi bien que de ceux qui sont présents. Le clergé apparaît perpétuellement dans le Code Sacerdotal en fonction de représentant du peuple auprès de Jahvé, et c'est pourquoi un service est organisé indépendamment de ce que chaque fidèle ou chaque famille peuvent faire d'eux-mêmes. » Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, 1919, p. 79.

d) Non seulement les différences sont nombreuses entre les deux livres, mais elles demeurent inexplicables si les lois lévitiques dépendent d'Ézéchiel. De ces différences il s'en trouve quelques-unes dans les conditions de sainteté requises des prêtres, par exemple au sujet des qualités exigées de l'épouse des prêtres et de celle du grand prêtre, Ez., XLIV; Lev., XXI, 13-15; de plus importantes existent dans les ordonnances concernant leurs revenus : ici, ils ne doivent avoir aucune part d'héritage en Israël, Ez., XLIV, 28; Jahvé lui-même sera leur partage, Ez., XLVIII, 9-12; leur subsistance toutefois sera assurée par les propres revenus de Jahvé qui leur seront réservés : oblations, victimes offertes pour le délit ou le péché, ce qui a été voué par anathème, prémices des premiers fruits de toutes sortes... Ez., XLIV, 29-30; là, au contraire sont déterminés avec grande précision les tributs à prélever pour celui qui offre le sacrifice; c'est à lui que reviennent directement les dîmes et non plus au prince qui devait au nom du peuple pourvoir aux liturgies sacerdotales, Lev., VI, 8; VII, 38. Différences également dans le calendrier des fêtes; rien dans le livre du prophète sur la fête des Trompettes, ni sur celle de la Pentecôte, aucune allusion à la grande fête de l'Expiation; inversement aucune donnée dans la Loi de Sainteté touchant la néoménie... O. Boyd, *Ezechiel and the modern dating of the Pentateuch*, Princeton, 1908.

Ces différentes remarques permettent donc d'affirmer que non seulement le prophète de l'exil n'est pas le rédacteur de la Loi de Sainteté, mais encore que celle-ci n'est pas dans la dépendance du programme de restauration religieuse proposé par Ézéchiel et n'est pas nécessairement de date plus récente. Les affinités indéniables entre les deux écrits pourraient trouver leur explication dans l'hypothèse d'un remaniement rédactionnel ou mieux d'une codification du Lévitique sous l'influence de l'œuvre d'Ézéchiel.

2° *Antiquité du sacerdoce lévitique, du rituel des sacrifices, de la fête de l'Expiation.* — Aux considérations générales qui précèdent et qui toutes suggèrent l'antiquité de maints éléments de la législation lévitique, il y a lieu d'ajouter quelques remarques sur l'origine des principales institutions mentionnées au troisième livre du Pentateuque. Le principal argument de la critique, se refusant à faire remonter à Moïse ou même à une époque antérieure à l'exil, l'origine de ces institutions, est emprunté au fait que les livres historiques et prophétiques, dans la description qu'ils font des pratiques cultuelles ou dans les simples allusions qui s'y rencontrent, ignorent ou contredisent la législation précise et détaillée du Lévitique; or une loi dont l'influence n'est marquée par aucune trace dans la vie religieuse d'un peuple qu'elle a pour mission de réglementer est inexistante; n'est-ce pas le cas de maintes prescriptions du Lévitique durant les siècles qui vont de Moïse à la captivité ? Conclusion un peu hâtive et qui suppose une assimilation trop complète entre la société antique primitive du peuple hébreu, où la coutume est souvent plus forte que la loi, et nos sociétés modernes dont l'organisation se modèle plus rapidement et plus complètement sur les prescriptions légales ou du moins, en porte quelque empreinte. Que si d'autre part, l'absence de blâme pour des pratiques opposées aux ordonnances mosaïques apparaît bien singulière de la part des historiens sacrés dans l'hypothèse de l'existence de cette législation mosaïque, qu'il suffise d'observer que ces historiens sont de milieu prophétique, n'ayant sans doute pas la même façon d'envisager les choses que des au-

teurs de milieu sacerdotal. « Ce n'était point sous l'angle de la loi que se présentait à eux le sujet de leurs récits; s'ils jugeaient les faits et les hommes, ce n'était pas elle qui leur fournissait une mesure d'appréciation; mais ils voyaient et jugeaient tout sous l'inspiration de l'esprit prophétique, qui était la lumière de leur pensée et l'inspiration de leur conscience. S'ils nous dépeignent la religion populaire sans stigmatiser ses violations de la loi sacerdotale, s'ils pratiquent devant nous leur religion sans respecter toujours celle-ci, nous ne sommes nullement obligés de conclure que celle-ci n'existait pas; nous pourrons tout aussi bien dire, ou qu'ils l'ignoraient comme tant d'autres fidèles Jahvéistes étrangers à l'activité littéraire du haut sacerdoce, ou qu'ils ne lui reconnaissaient pas encore ce caractère d'obligation impérieuse qu'elle ne réussit en fait à se donner qu'assez tard. » L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité*, t. I, *La période des Juges*, Paris, 1922, p. 323.

1. *Le sacerdoce lévitique.* — A l'origine, s'il faut en croire maints historiens de la religion d'Israël, non seulement il n'y aurait pas eu de distinction entre différentes catégories de ministres du culte, mais bien plus on ne trouverait même pas trace de l'idée d'une distinction entre prêtres et laïques. Chacun immolait à sa guise les victimes du sacrifice; les exemples ne manquent pas de sacrifices offerts par des rois en particulier, ainsi Saül à Galgala, I Reg., XIII, 9-12; XV, 15, David devant l'arche et à Orna, II Reg., VI, 13, 17, 18; XXIV, 25, Salomon à Gabaon et à Jérusalem, III Reg., III, 3, 4, 15; VIII, 5, 62, 64; IX, 25, ces deux derniers d'ailleurs bénissant le peuple tout comme des prêtres, II Reg., VI, 18, 20; III Reg., VIII, 14, 55. Prétendre que ces personnages n'auraient pas eux-mêmes sacrifié mais simplement ordonné les sacrifices n'apparaît pas une réponse satisfaisante, car les textes n'autorisent guère pareille interprétation; le rédacteur des Paralipomènes le sentait bien qui dans les textes parallèles a remplacé David par les lévites, II Par., XV, 26. De ces exemples et d'autres semblables faut-il conclure à la non-existence d'un sacerdoce institué par Moïse ? Nullement; mais il faut reconnaître que le sacerdoce nouvellement institué ne se substitua pas du jour au lendemain à la coutume antérieure en vertu de laquelle certaines fonctions religieuses et particulièrement l'offrande du sacrifice étaient surtout exercées par les chefs de famille. Ce sacerdoce familial ou patriarcal fut sans doute peu actif durant le séjour au désert, Moïse y veillant à l'observation du nouveau statut religieux, mais avec la période des Juges la dispersion des tribus et par suite une certaine décentralisation religieuse permirent à l'antique coutume de se ranimer et c'est ainsi qu'on voit Gédéon, Jephté, Manué... offrir des sacrifices. La législation lévitique n'avait-elle pas d'ailleurs fait leur place aux chefs de l'assemblée, dans la célébration du culte nouveau, en leur prescrivant d'imposer les mains sur la tête du taureau offert en sacrifice pour le péché ? Lev., IV, 15. Le Deutéronome, XXI, 3-4, offre un exemple analogue.

L'établissement de la royauté n'apporta pas grandes modifications à ce sujet, et les rois eux-mêmes, les chefs de toute l'assemblée d'Israël, remplirent certaines fonctions religieuses, que, dans la suite, les membres du sacerdoce lévitique furent seuls à exercer. Les titres de prêtre et de roi n'étaient-ils pas du reste très souvent réunis dans l'antiquité sur la même personne ? Cf. l'épisode de Melchisédech, Gen., XIV, 18-20. Cette sorte de sacerdoce royal ne disparut pas avec les premiers temps de la monarchie; au VIIIe siècle encore, en Juda, Achaz monte à l'autel pour y brûler son holocauste et son oblation, répandre ses libations et verser le sang de ses sacrifices pacifiques, IV Reg., XVI, 12-13, sans souci des revendications adressées par les prêtres à un de ses prédécesseurs, Ozias, usurpant également les fonctions saintes et encourant de ce fait un terrible châtiment, II Par., XXVI, 16-21. Si les droits du sacerdoce légal finirent par s'imposer, ce ne fut pas sans difficulté et après une longue période de luttes et de revendications qui amena la disparition de ces usurpations royales « à mesure que le sacerdoce obtenait, par habileté ou par énergie, la reconnaissance des prérogatives qu'il tenait ou qui découlaient des droits fixés dès son institution. Cette délimitation progressive des droits religieux respectifs de la royauté et du sacerdoce s'est toujours effectuée ainsi dans les temps anciens comme dans les temps modernes. Pourquoi s'étonnerait-on qu'elle ait suivi, en Israël, la voie commune de l'histoire ? Ce n'est pas d'institutions singulières, mais c'est de sa connaissance du vrai Dieu que le peuple élu tira toute sa grandeur. » L. Desnoyers, *La religion sous les trois premiers rois d'Israël*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1925, p. 71.

Ce sacerdoce, dont les origines mosaïques ne sauraient être contestées malgré la survivance de pratiques contraires, à qui exactement était-il dévolu ? à tous les membres de la tribu de Lévi sans distinction ou bien aux seuls descendants d'Aaron ? N'est-ce pas une innovation de la législation sacerdotale, due à l'influence d'Ézéchiel, que l'organisation d'une hiérarchie parmi les ministres du culte, les uns étant de véritables prêtres, les autres de simples serviteurs voués aux fonctions inférieures du culte ? Le Deutéronome lui-même, dont la législation n'est, pour les critiques, que du VIIe ou tout au plus du VIIIe siècle, ne connaît pas de différence entre prêtres et lévites. Cf. *supra*. Les mots prêtres et lévites s'y rencontrent souvent tantôt unis, tantôt séparés, mais l'expression caractéristique du livre est celle de « prêtres lévitiques », c'est-à-dire : les prêtres appartenant à la tribu de Lévi, selon l'exacte traduction de l'expression hébraïque : *hakkôhânyim halᵉwyim*, ce dernier mot étant adjectif et non apposition. Si rien, prétendent les critiques, ne laisse entrevoir d'après le Deutéronome une distinction hiérarchique entre deux fractions de la même tribu pour un motif d'hérédité ou pour tout autre motif, rien non plus, pouvons-nous dire, ne permet d'affirmer que toute distinction hiérarchique soit exclue; bien plus, cette distinction ne paraît-elle pas tout au moins insinuée dans le passage souvent cité à l'appui de la thèse de l'égalité absolue entre prêtres et lévites dans le code deutéronomique, Deut., XVIII, 1-7 ? En effet, tandis que les ℣. 1 et 2 envisagent l'ensemble de la tribu, les ℣. 3-5 mentionnent les redevances dues aux prêtres seuls et les ℣. 6-7 les droits des simples lévites. Le ℣. 1 d'ailleurs, en employant l'expression « les prêtres lévitiques, tout ce qui est de la tribu de Lévi », laisse bien entendre que les prêtres lévitiques sont distincts des autres membres de la tribu. H. Pope, *The date of the composition of Deuteronomy*, Rome, 1911, p. 46. La même expression, prêtres lévitiques se retrouve encore au IIe livre d'Esdras, X, 29, 35, et là certainement, nul ne songera à y voir la négation de la distinction entre prêtres et lévites.

Quant au passage d'Ézéchiel, XLIV, 9-16, point de départ, dit-on, de la législation sacerdotale sur la hiérarchie sacrée, a-t-il réellement le sens qu'on lui prête ? « Les lévites, dit Jahvé, qui se sont éloignés de moi, au temps de l'égarement d'Israël, qui se sont égarés à la suite de leurs idoles, porteront leur iniquité; ils seront dans mon sanctuaire des serviteurs préposés aux portes de la maison..., ils n'approcheront pas de moi pour remplir devant moi les fonc-

tions du sacerdoce; ils n'approcheront point de toutes mes choses saintes dans les lieux saints; ils porteront leur opprobre et la peine des abominations qu'ils ont commises. Je les chargerai du service de la maison, pour tout son ouvrage et pour toute œuvre qu'il faudra y faire. » Ces prêtres destitués de leurs fonctions sacerdotales, mis au rang de portiers, de desservants de la maison, sont très probablement ces prêtres des hauts-lieux que Josias avait réunis à Jérusalem de toutes les villes de Juda, IV Reg., xxiii, 8-9. Faut-il conclure de ce texte, qu'avant Ézéchiel, tous les lévites étaient prêtres, et que désormais ceux d'entre eux qui avaient servi devant les idoles infâmes,seraient réduits à un service subalterne et constitueraient une nouvelle catégorie de ministres sacrés d'un rang inférieur ? Pas nécessairement. Dire que les prêtres infidèles seront déchus de leur dignité et de leurs fonctions pour devenir de simples lévites, desservants de « la maison », ne contredit pas l'existence de cette catégorie de serviteurs subalternes antérieurement au châtiment dont il est parlé; l'organisation même du service du temple devait certainement comporter une telle catégorie de ministres du culte; n'est-ce pas ce que le prophète indique lui-même au c. xl, 45, lorsqu'il mentionne à côté des fils de Sadoc, chargés du service de l'autel, un autre groupement de ministres, employés aux offices plus bas. Mais s'il en est ainsi, si Ézéchiel connaît déjà l'organisation de la tribu lévitique en deux classes, comment se fait-il que dans son système de restauration du culte, les lévites soient uniquement les anciens prêtres idolâtres, destitués de leurs fonctions sacerdotales ? Ez., xlviii, 11 et xliv, 10-14. C'est ici qu'il y a lieu de remarquer l'élément symbolique du programme de restauration religieuse entrevu par le prophète et décrit à l'aide de traits historiques. Cf. la description du temple. Ez., xl-xlii. Tradition historique, législation existante servent à Ézéchiel de matériaux pour l'élaboration de son tableau idéal du nouveau royaume de Dieu. « Dans le culte réformé dont le prophète nous trace le tableau grandiose et mystérieux, la répartition des fonctions sacrées aura une signification morale; c'est la dignité, le mérite, la sainteté des ministres qui servira de base à l'organisation hiérarchique. Le souvenir des infidélités d'un grand nombre de prêtres était encore présent à toutes les mémoires; les bâmôth avaient vu les membres de la tribu de Lévi offrir aux faux dieux un encens idolâtre. Ces défections fournissent à Ézéchiel un trait important, sur lequel il revient avec plus ou moins d'insistance à plusieurs reprises de son rituel idéalisé; les prêtres appelés à s'approcher de l'autel seront ceux qui restèrent fidèles au milieu de l'apostasie de la maison d'Israël et qui sont désignés comme *fils de Sadoq;* les ministres d'ordre inférieur seront ces prêtres, ces lévites, qui ont prêté aux Israélites coupables le concours sacrilège de leur ministère. La vocation au service de l'autel, l'obligation de rester au service de « la maison », deviennent une récompense et un châtiment de signification morale, indépendamment de tout titre généalogique. » A. van Hoonacker, *Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ézéchiel*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 186.

Du silence d'Ézéchiel sur le grand prêtre, on a conclu qu'il ignorait totalement son existence et que l'institution d'un pontificat suprême était une création artificielle du Code Sacerdotal. Maints passages pourtant des livres de Samuel et des Rois font mention de personnages, qui, soit par leur rôle ou leurs fonctions, soit par leur titre, apparaissent, sinon identiques au grand prêtre dont le Lévitique décrit la consécration et les fonctions en la personne d'Aaron, du moins comme jouissant d'une situation privilégiée qui les met au-dessus des simples prêtres. Amos, vii, 10; I Reg., xxi, 1, 2; xxiii, 9; II Reg., viii, 17; xv, 27, 35; III Reg., i, 7, 8; IV Reg., xi, 10, 15; xii, 10; xvi, 10, 11, 15, 16; xxii, 4, 8, 10; xxiii, 4. Cf. Lesêtre, art. *Grand prêtre* dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. iii, col. 295-308.

L'étude enfin des redevances dues aux prêtres et aux lévites montrerait également que tout ce qu'on trouve à ce sujet dans le Lévitique n'est point le fait d'innovation récente.

2. *Le rituel des sacrifices.* — Si livres historiques et anciens documents du Pentateuque connaissent les sacrifices, on n'y voit nulle part observer le rituel minutieux du Lévitique; ni le choix des victimes, ni le mode de leur immolation, ni le but de leur offrande n'y apparaissent avec l'importance que leur donne le Code Sacerdotal. Bien plus, la façon même dont les prophètes antérieurs à l'exil, Amos surtout et Jérémie, parlent du formalisme de leurs contemporains dénote, à l'endroit des prescriptions rituelles, une indépendance qui n'est guère compatible avec l'existence de la législation rigoureuse des premiers chapitres du Lévitique. Cette parole de Jahvé, rapportée par le prophète Osée : « J'aime la piété et non les sacrifices », vi, 6, résume bien l'attitude du prophétisme, ignorant une telle législation, œuvre d'époque tardive, non seulement dans sa rédaction, mais encore dans son esprit et dans l'institution d'un certain nombre de ses rites les plus importants.

Notons d'abord que l'attitude des prophètes, hostiles à des manifestations d'une piété purement extérieure et nullement sincère, n'est point la condamnation d'un culte extérieur jugé inutile et même nuisible, et ne contredit pas par conséquent l'existence, à leur époque, d'une législation des sacrifices. Ne pourrait-on d'ailleurs, avec autant de raison, faire remarquer que ces protestations énergiques contre un formalisme excessif sont « une preuve péremptoire que les rites existaient, puisque les prêtres et le peuple y attachaient plus d'importance qu'aux dispositions intérieures ». E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 257. Le fait que dans Amos, v, 21. 22 les différentes espèces de sacrifices ou offrandes sont nommées suivant l'ordre où elles se présentent dans le dispositif du Lévitique, i-iii, souligne encore la portée de cette remarque. A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 248-249.

Quant aux innovations de la Thora des sacrifices, qui la première, mais bien tardivement, distinguerait quatre espèces de sacrifices : holocauste, sacrifice pacifique, sacrifice pour le péché et sacrifice pour le délit, il faut tout d'abord observer d'une manière générale que, si les textes législatifs du Lévitique sont les seuls à traiter longuement de certains rites et sacrifices, il ne s'ensuit pas nécessairement que les rédacteurs de ces textes, dans l'hypothèse même où ils seraient de basse époque, aient imaginé de toutes pièces les institutions qu'ils décrivent. De nombreuses allusions aux différentes espèces de sacrifices, aussi bien dans les livres historiques que prophétiques, l'établissent nettement.

Non seulement l'holocauste est le sacrifice le plus ancien, en usage dans l'antique Israël, Gen., xxii, 13, et aux jours de Moïse, dans le pays de Madian et celui de Moab, comme on le voit par l'histoire de Jéthro et celle de Balaam, Exod., xviii, 12; Num., xxiii, 1, 13, mais certains détails mêmes de son cérémonial, Lev., i, 11, porteraient la marque d'une très lointaine origine : « La coutume d'immoler en dirigeant vers le Sud la tête de l'animal, remonte à la plus haute époque, si l'on en juge par les pratiques arabes. Les nomades immolent, en général, devant la porte

de leur tente, et celle-ci, ouvrant à l'Est comme la porte du temple de Jérusalem, ils se tiennent donc face à l'autel, la tête de la victime étant dirigée vers le Sud. » R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, Paris, 1914, p. 12. Il en va de même pour le sacrifice pacifique : « Tu m'élèveras, dit Jahvé dans le Code de l'Alliance, un autel de terre sur lequel tu m'offriras tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques. » Exod., xx, 24; son élément caractéristique, à savoir le repas qui l'accompagne et qui donne aux sacrifices anciens des récits du Jahviste et de l'Élohiste une note joyeuse et familiale, subsiste et n'est pas exclu de la réglementation sacerdotale, dont l'esprit, tout pénétré du double sentiment de la sainteté divine et de l'indignité humaine, se serait peu prêté, dit-on, à de telles manifestations.

Mais c'est surtout au sujet du sacrifice pour le péché et du sacrifice pour le délit que la question d'origine mosaïque est posée. Est-il vrai de dire, selon une opinion généralement reçue, que dans la période préexilienne nulle mention n'est faite de ces sacrifices, la première, en dehors des textes sacerdotaux du Pentateuque, se rencontrant dans Ézéchiel, xliii, 19; xliv, 27; xlvi, 20 et le rituel du Code Sacerdotal, à leur sujet, n'étant que la codification ultérieure et finale d'usages religieux, ignorés dans les temps anciens ? Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 1914, t. i, p. 104. L'idée fondamentale du sacrifice pour le péché ou pour le délit qui est l'idée d'expiation, les termes techniques eux-mêmes qui désignent l'un ou l'autre de ces sacrifices ne sont pas inconnus dans l'Israël des rois. Ainsi dans le récit des travaux entrepris pour la réparation du Temple sous le règne de Joas, il est dit que l'argent des sacrifices pour le délit et des sacrifices pour le péché, *'âšâm* et *ḥaṭṭâ't* n'était point apporté dans la maison de Jahvé, mais était pour le prêtre, IV Reg., xii, 16, ce qui veut dire que les coupables au lieu d'amener eux-mêmes les victimes en remettaient le prix entre les mains du prêtre qui assurait l'offrande. Il ne s'agit point là, en effet, d'une simple amende pécuniaire transformée dans la suite en sacrifice spécial (Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6e édit., Berlin, 1905, p. 72, 73); on ne voit pas à quel titre les prêtres pourraient prétendre à cette amende, n'ayant subi aucun dommage. « Ce texte ne prouve pas seulement l'existence, au temps de Joas, des deux sacrifices lévitiques; il met sous nos yeux une institution florissante, en vogue parmi le peuple et respectée du pouvoir. Malgré d'urgentes nécessités, l'autorité royale défend de faire servir l'argent des sacrifices expiatoires à d'autres fins même aussi pieuses que la reconstruction du temple : tant l'expiation est un devoir sacré! » A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Rome, 1924, t. i, p. 62. C'est la même conclusion qui se dégage du reproche adressé par le prophète Osée aux prêtres qui se repaissent du péché du peuple, Os., iv, 8; sans doute il ne s'agit pas des profits que les prêtres auraient tirés des sacrifices pour le péché, bien que le terme employé soit celui-là même qui désigne le sacrifice ou la victime pour le péché : *ḥaṭṭâ't*, « mais la manière dont le prophète s'exprime renferme une *allusion* à la loi qui attribuait aux prêtres les viandes de la victime pour le péché dans le cas où celle-ci ne devait pas être entièrement consumée, Lev., vi, 25 sq.; Ez., xliv, 29. Le prophète veut donner à entendre, en rappelant par son langage figuré la prérogative sacerdotale relative à la consommation des viandes sacrées, combien est odieuse la prévarication qu'il dénonce... Qu'à l'époque d'Osée le *sacrifice pour le péché* fût inconnu (Wellhausen et d'autres), c'est une assertion gratuite et inexacte. » A. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 46. La façon enfin dont Ézéchiel prescrit, tantôt de brûler les restes de la victime pour le péché en dehors du sanctuaire, Ez., xliii, 21, tantôt de réserver aux prêtres la consommation des viandes des sacrifices pour le péché et pour le délit, Ez., xliv, 29, suppose connues les prescriptions lévitiques à ce sujet. De Michée, vi, 7, où quelques-uns voient une allusion au sacrifice pour le péché de l'âme, non plus que du Ps. xxxix, 7, on ne saurait tirer argument.

Que ces sacrifices expiatoires soient très anciens en Israël, c'est ce qui semble bien résulter de l'existence de sacrifices analogues chez les anciens peuples de Canaan, Philistins et Phéniciens. Un épisode de l'histoire de l'arche au temps de Samuel peut paraître significatif à ce sujet, I Reg., v, vi. Les Philistins pour détourner la colère de Jahvé qui les frappait durement depuis qu'ils s'étaient emparés de son arche sainte, la renvoyèrent en son lieu, accompagnée d'un tribut selon la recommandation que leur en avaient faite leurs prêtres et leurs devins. Or le mot hébreu, employé pour désigner ce tribut, est le même que celui du Lévitique, désignant le sacrifice pour le délit *'âšâm* I Reg., vi, 3-4; est-ce à dire qu'il faille leur donner le même sens ? non, assurément, mais on a fait justement remarquer que « les trois éléments qui constituent l'*'âšâm* cananéen : restitution, amende et sacrifice, se retrouveront dans l'*'âšâm* lévitique, en sorte que les institutions les plus caractéristiques du « Code Sacerdotal » plongent leurs racines dans les couches les plus profondes des traditions sémitiques et empruntent les noms de la langue populaire. » A. Médebielle, *op. cit.*, p. 20.

La découverte d'inscriptions puniques, de celle en particulier qui est connue sous le nom de « tarif de Marseille », trouvée en 1845, permet d'intéressants rapprochements entre sacrifices lévitiques et sacrifices phéniciens. Cf. *Corpus Inscriptionum semiticarum*, t. i, n. 165, Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, p. 395-404. Des trois sortes de sacrifices pour lesquelles le « tarif de Marseille » indique la rétribution en argent, due au prêtre, il en est une qui répond au sacrifice *pro peccato* ou *pro delicto* des Hébreux. « A vrai dire, rien n'indique qu'il soit expiatoire, mais il rentre du moins dans la même catégorie, quant à la disposition de la victime. » Lagrange, *op. cit.*, p. 398. Des ressemblances entre sacrifices carthaginois et lévitiques on a conclu à leur commune et antique origine; « les uns et les autres, dit R. Dussaud, dérivent d'une source commune, ils sont empruntés au même fond qui ne peut être que le rituel cananéen, autrement dit phénicien. Pour les Israélites, l'emprunt doit remonter au temps où, installés et acclimatés en Terre sainte, ils adoptèrent la langue et l'écriture cananéennes avec le genre de vie du pays. Le rituel dut être officiellement fixé à Jérusalem lors de la dédicace du temple par Salomon. » *Le sacrifice en Israël...*, p. 89. Si l'hypothèse d'un emprunt ne s'impose pas, car de telles ressemblances s'expliquent suffisamment par l'application de principes généraux identiques, appartenant au fond commun des anciennes traditions sémitiques, il n'en demeure pas moins que l'antiquité du rituel lévitique se trouve confirmée par sa comparaison avec les rites phéniciens. C'est encore une conclusion du même genre que suggère la découverte d'ex-voto expiatoires chez les Sabéens et les Minéens : les vœux et les sacrifices dont il y est fait mention, pour effacer les impuretés, équivalant au sacrifice pour le péché. Sans doute ces inscriptions ne remontent guère, pour les plus anciennes, au delà du ier ou du iie siècle avant J.-C., mais elles apparaissent comme des témoins de traditions religieuses dont la haute antiquité est généralement admise. D. H. Müller, *Südarabische Alterthümer*, Vienne, 1899, p. 20 sq; Fr. Hommel, *Die altisraelitische*

Ueberlieferung, Munich, 1897, p. 322 ; A. Jaussen et R. Savignac, *Inscription religieuse minéenne de Hereibeh*, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 80-85.

« De plus en plus, à la lumière des découvertes récentes, l'expiation du péché par un acte pénal voulu de la divinité, et en particulier par le sacrifice, apparaît comme un legs de la plus haute antiquité, et l'affirmation de l'école graffienne, d'après laquelle la *ḥaṭṭâ't* serait une invention hiérosolymitaine de basse époque, demeure non seulement dépourvue de fondement, mais contraire à toute vraisemblance. » Médebielle, *op. cit.*, p. 68 ; cf. R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël*, p. 2.

3. *Le Jour de l'Expiation.* — Le rite de ce jour, longuement décrit au Lévitique, c. XVI et XXIII, 26-32, et au livre des Nombres, XXIX, 7-11, apparaît comme le plus important et le plus solennel du cérémonial lévitique. Actuellement encore dans la liturgie des Juifs le Jour de l'Expiation tient une place prépondérante ; dans la Mischna un traité lui est consacré, intitulé : *Yômâ*, « le jour » par excellence ; le Talmud l'appelle le grand jour, le grand jeûne. Cf. Actes des Ap., XXVII, 9. Peut-il revendiquer l'origine mosaïque que lui attribue le récit du c. XVI du Lévitique ? Non, répondent la plupart des critiques, et bien plus, de toutes les institutions du Code Sacerdotal, il serait l'une des plus récentes.

Le manque d'unité que révèle l'étude littéraire de Lev., XVI, suggère dès l'abord l'idée que le rituel du Jour de l'Expiation a dû être soumis à des remaniements ; on y distingue ordinairement des éléments de trois sources distinctes : 1. les règles à suivre par le grand prêtre pour pénétrer dans le Saint des Saints, XVI, 2-4, 6, 12, 13, 23, 24, 34b ; 2. une ordonnance pour le jour de l'Expiation, 29-34a ; 3. un rituel enfin pour ce même jour, 5, 7-11, 14-22, 26-28. Tandis que le premier de ces éléments remonterait à la plus ancienne partie du Code Sacerdotal, le deuxième ne serait pas antérieur à Néhémie (cf. II Esdr., VIII, 13) et le troisième consisterait en additions tardives, correspondant aux derniers développements du rituel du Jour de l'Expiation. Cf. Benzinger, *Das Gesetz über den grossen Versöhnungstag*, dans *Zeitsch. für A. T. Wiss.*, 1899, p. 65 69 ; Steuernagel, *Einleitung in das A. T.*, p. 163. « Quiconque examine la loi du Lev., XVI, avec un regard tant soit peu critique, disait récemment un auteur catholique, le P. Landersdorfer O. S. B., ne peut en fait se soustraire à l'impression que la vraisemblance d'une origine progressive par le traitement de diverses sources ou par l'introduction d'additions, etc., est beaucoup plus grande que celle d'une conception unique dont pourtant l'absolue possibilité ne doit jamais être niée. » *Studien zum biblischen Versöhnungstag*, Munster, 1924, p. 84 (d'après *Revue biblique*, 1925, p. 305).

On peut en effet admettre, selon la remarque du même auteur, que la forme extérieure de la liturgie de l'Ancien Testament était aussi peu immuable que celle du Nouveau Testament et qu'elle passa comme celle-ci par une sorte d'évolution en s'adaptant aux circonstances de chaque époque, l'inspiration des Écritures ne s'opposant pas à ce développement dans le temps. *Ibid.*, p. 66. D'autres critiques, toutefois, pensent que ce morcellement du c. XVI ne s'impose pas, ni surtout les conclusions qu'on en tire relativement à l'origine des rites mêmes du Jour de l'Expiation ; car la description en particulier de Lev., XVI, 3b-28, offrirait « une unité parfaite. La répétition du ℣. 6 au début du ℣. 11 s'imposait pour exposer clairement la suite des opérations ; cette précaution était si nécessaire qu'elle n'a pas toujours suffi (certains ont cru que le taureau était immolé dès le ℣. 6 alors qu'il n'est que présenté). Nous concluons donc que Lev., 3b-28, décrit, à quelques détails près, que nous ne sommes pas en état de déterminer, la cérémonie telle qu'elle a dû se pratiquer très anciennement. » R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël*, p. 81.

Plus encore que le manque d'unité dans le récit du Lévitique, ce qui s'opposerait à l'origine mosaïque du rite solennel de l'Expiation serait le silence absolu de la Bible au sujet de sa célébration dans les temps préexiliens, et l'absence de toute mention de cette fête dans les codes anciens : Livre de l'Alliance, Deutéronome, Loi de Sainteté. Ézéchiel, dans son programme de restauration future, prescrit bien un cérémonial qui, dans son but général, est assez semblable à celui du Jour de l'Expiation, XLV, 18-20, mais dont la date et le mode diffèrent. Si la fête de l'Expiation avait été une institution depuis longtemps en vigueur, le prophète, dont on connaît par ailleurs l'attachement aux usages anciens, l'aurait-il ainsi dédaignée ou diminuée dans quelques-uns de ses rites les plus importants ? Son omission dans le rite détaillé des fêtes qui marquent le renouvellement de l'alliance aux jours d'Esdras, en 444, n'est-elle pas bien significative, d'autant plus que le 24e jour du 7e mois est un jour solennel de jeûne, d'aveu des fautes, d'expiation en un mot ? Tout s'explique fort bien dans l'hypothèse d'une institution se développant après l'exil sous l'influence d'Ézéchiel, des prophètes et des scribes, invitant au jeûne et à la confession publique des péchés et préparant ainsi un jour national de pénitence dont l'origine se saurait être recherchée avant 444.

Sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail des explications proposées pour rendre compte du silence des historiens sacrés au sujet de la fête de l'Expiation, en particulier dans II Esdr., VIII-X (cf. H. Grimme, *Das Alter des Versöhnungstages*, dans *Archiv für Religionwissenschaft*, 1911, p. 130-142), l'origine récente de cette fête n'apparaît pas cependant comme la conclusion rigoureuse de ce qui précède, si l'on remarque que des livres, composés, d'après les critiques, assez longtemps après l'exil n'en font pas davantage mention, et si l'on songe à l'invraisemblance qu'il y aurait à supposer « qu'un écrivain du IVe ou IIIe siècle ait pu inventer la solennelle aspersion du Propitiatoire, la présenter comme un ordre formel de Moïse, faire de cette cérémonie le point culminant de la liturgie et une question de vie ou de mort pour Israël, quand le sanctuaire est vide, que l'arche a disparu, que le Propitiatoire n'existe plus et que l'acte réconciliateur par excellence n'est plus qu'un geste sans objet... L'impossibilité d'observer, au temps d'Esdras, l'expiation lévitique nous garantit sa haute antiquité. » Médebielle, *op. cit.*, p. 91. Certaines de ses prescriptions d'ailleurs, celles en particulier relatives au bouc émissaire, ne s'expliquent que dans la vie nomade.

Ici encore le rapprochement avec les textes religieux assyro-babyloniens favorise nettement l'hypothèse de l'antiquité d'une fête dont la connexion est frappante avec la solennité de la célébration du nouvel an en Babylonie, ainsi qu'il apparaît d'après une tablette rituelle néo-babylonienne, publiée par le P. Dhorme dans la *Revue d'Assyriologie*, 1911, p. 41-63. Celle-ci, en effet, offre un intérêt majeur. « Il s'agit, comme le remarque ce même auteur, d'une cérémonie qui a lieu le 5 du mois de nisan, deux heures après le lever du soleil. Elle est présidée par l'*urigallu*, qui exerce les fonctions de grand prêtre. On commence par purifier le temple du dieu Bêl à Babylone et aussi celui de son fils Nébo. Au milieu de la cour du sanctuaire se trouve un brûle-parfums d'argent sur lequel on mélange des aromates et du cyprès (cf. Lev., XVI, 11-13). Alors un porte-glaive tranche la tête d'un mouton, dont le cadavre sert à frotter le temple. Après quoi le cadavre du mouton est apporté au fleuve et précipité dans les

eaux par l'incantateur. Le porte-glaive en fait autant de la tête du mouton. A la suite de ces opérations, l'incantateur et le porte-glaive doivent rester dans le désert, du 5e au 12e jour, car ils sont contaminés par le contact avec la victime expiatoire. » Nous attirons de nouveau l'attention sur ce texte, où le mot employé pour « frotter » le temple avec le cadavre du mouton est *kuppuru* dont le sens de « purifier, expier » (adopté par l'hébreu *kippêr*, cf. *kepûrîm*) ne fait que transporter dans l'ordre moral une cérémonie matérielle. Aux mêmes rites d'expiation se rattache la comparution du roi devant le dieu Bêl. Le grand prêtre lui enlève les insignes royaux, le frappe à la joue, lui tire les oreilles, le fait s'agenouiller et se confesser, après quoi il le frappe encore et si « ses larmes viennent, Bêl est bien disposé; si ses larmes ne viennent pas, Bêl est en colère, l'ennemi surgira et causera sa chute. » Noter qu'à Érech *(Uruk)* la fête de l'*akîtu* ou du nouvel an se célébrait non seulement au mois de nisan (*akîtu* de printemps), mais aussi — comme chez les Juifs — au mois de *tišrîtu (tišri)*. *Revue biblique*, 1925, p. 306.

D'autre part, rien à conclure des rapprochements suggérés naturellement par les documents relatifs à l'existence d'un bouc émissaire dans le culte babylonien, car il n'y est jamais question d'une expiation nationale. Cf. S. H. Langdon, *The Scape-goat in Babylonian religion*, dans *The Expository Times*, oct. 1912, p. 9-13; J. D. Prince, *Le bouc émissaire chez les Babyloniens* dans le *Journal asiatique*, 1903, p. 133-156.

V. Doctrine du Lévitique. — De l'ensemble des prescriptions qui composent le Lévitique, il semble résulter, à première vue, que toute la religion d'Israël se ramène en définitive à la pratique scrupuleuse d'observances rituelles, sans grands soucis d'ordre doctrinal ni surtout moral. C'est le reproche qu'adressent au Code Sacerdotal ceux qui en font la charte religieuse des temps postexiliques qu'ils opposent à la religion des prophètes dont le monothéisme serait, disent-ils, d'une essence tout autre et bien supérieure. Une telle conception ne répond ni à la nature du culte prescrit dans le Lévitique, ni à l'histoire religieuse du peuple d'Israël. L'étude du caractère général de cette législation rituelle et de quelques-uns de ses rites essentiels permettra de se rendre compte et de sa valeur religieuse et de son influence dans la vie du peuple d'Israël, non seulement au point de vue exclusivement religieux, mais encore au point de vue politique et social.

Il convient de noter tout d'abord que le Lévitique était destiné à fournir aux ministres du culte le code détaillé des ordonnances réglant leur état et leurs fonctions; qu'il en soit ainsi, c'est ce qui ressort de maints passages où Jahvé dit à Moïse : « Parle à Aaron et à ses fils. » Lev., xvii, 2; xxi, 1; xxii, 2; c'est ce qui ressort non moins clairement des nombreuses prescriptions relatives à la sainteté des prêtres et à l'exercice de leurs fonctions de sacrificateurs tout particulièrement; c'est ce qui ressort encore de l'importance que revêt le rôle du clergé; ce n'est plus comme dans le Deutéronome le fidèle qui vient spontanément apporter au temple ses offrandes; ici, le prêtre est l'intermédiaire nécessaire entre le fidèle et Dieu, c'est lui qui paie, qui offre, qui sacrifie pour le peuple; son rôle en un mot est capital.

De cette destination spéciale résultent la nature et le choix des ordonnances et ainsi s'explique un silence qui n'est pas ignorance, moins encore mépris de prescriptions morales, semblables à celles du Deutéronome par exemple, mais simple omission de ce qui n'était pas objet du code à rédiger. Même dans l'hypothèse wellhausienne se comprend la position adoptée par le Code Sacerdotal : il y apparaît en effet comme l'aboutissant d'un long développement au cours duquel les exigences morales des prophètes, du moins après l'introduction du Deutéronome, ont été définitivement agréées par la meilleure portion du peuple d'Israël; il n'y a pas lieu par conséquent d'insister à nouveau, dans le Code Sacerdotal, sur des préceptes moraux connus et reçus depuis longtemps déjà en Israël, avant même le Deutéronome, sous la forme du moins du Décalogue. Ni le caractère rituel du Lévitique ni sa destination spéciale n'excluent toutefois les prescriptions d'ordre moral et religieux ainsi que l'établissent l'importance accordée à l'idée de sainteté dans la législation lévitique et la nature même de cette sainteté.

1° *Sainteté.* — 1 *Sa nécessité.* — Le but du législateur, en imposant au peuple d'Israël et spécialement à ses prêtres de si nombreuses et minutieuses ordonnances, était de préserver ou de faire recouvrer la sainteté : « Soyez saints, car je suis saint, moi Jahvé, votre Dieu. » Lev., xix, 2; xx, 26; xxi, 8. A l'exemple de leur Dieu, dont le principal attribut est la sainteté, ceux qu'il a choisis pour en faire son peuple doivent être saints et pour cela ne pas se comporter comme les autres nations dont Jahvé les a séparés. Lev., xx, 24, 26. D'ailleurs Jahvé lui-même est la source de la sainteté qu'il prescrit; une des formules caractéristiques de la Loi de Sainteté n'est-elle pas : « Je suis Jahvé qui vous sanctifie » ? Lev., xx, 8; xxi, 8; xxii, 32. Plus encore que le peuple, les prêtres devront être saints : la nature même des fonctions qu'ils ont à remplir, les relations particulièrement intimes qu'ils ont avec Dieu leur en font un devoir impérieux, rappelé à maintes reprises. Lev., xxi, 23; xxii, 9, 16. Le grand prêtre enfin, pour préserver la sainteté, que lui impose la dignité de son titre et de ses fonctions, est tenu à l'observance de prescriptions spéciales. Lev., xxi, 10-15.

A côté de ces ordres formels, tous énoncés, on le voit, dans la Loi de Sainteté, il se trouve dans les autres parties du Lévitique, des recommandations ayant le même objet. Dans la législation des sacrifices, par exemple, i-vii, tout ce qui concerne l'expiation, la réconciliation avec Dieu vise à rendre la sainteté perdue par le péché ou par le délit; il en est de même dans la Loi de Pureté, xi-xv, où la défense de tant de contacts impurs n'a d'autre raison que la sauvegarde de la sainteté : « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis saint, et vous ne vous souillerez point par tous ces reptiles qui rampent sur la terre. » Lev., xi, 44.

On notera que cette idée de sainteté et son précepte ne se rencontrent pas uniquement dans le Lévitique, le Deutéronome ne les ignore pas, et pour détourner les Israélites de certains rites trop proches de pratiques païennes, Moïse leur rappelle qu'ils forment un peuple saint que Jahvé s'est choisi entre toutes les nations qui sont sur la terre. Deut., xiv, 2; xxvi, 18-19.

2. *Sa nature.* — En quoi consiste cette sainteté, requise du peuple d'Israël ? N'apparaît-elle pas étroitement liée à l'observance rigoureuse de toutes ces prescriptions rituelles dont les longues listes remplissent le Lévitique ? « Ce qui importe, a-t-on dit à ce sujet, ce ne sont pas tant les sentiments du cœur, c'est leur manifestation extérieure soumise à des règles déterminées pour chaque cas particulier. Le Document Sacerdotal n'emploie pour ainsi dire jamais le terme de justice si caractéristique de la pensée du Jahviste. Il y substitue les termes de sainteté et de pureté, qui ont chez lui, le dernier surtout, un sens plutôt extérieur et conventionnel. La pureté est une pureté légale, formelle, que certains contacts troublent, que certaines ablutions restaurent. Et quant à la

sainteté, si elle est parfois conçue avec beaucoup d'élévation, elle est fréquemment réduite à n'être qu'une qualité négative. Le principe dirigeant n'est pas la foi, que le Jahviste met au premier plan ; ce n'est pas non plus l'amour pour Dieu, auquel le Deutéronome exhorte ses lecteurs; c'est l'obéissance, ou, si l'on veut, l'observance à l'égard des nombreux préceptes placés sur la même ligne quelle que soit leur importance intrinsèque. » Gautier, *op. cit.*, p. 154.

Que bien des prescriptions du Lévitique puissent suggérer une telle notion de la sainteté et de la pureté, c'est ce que l'on ne saurait nier : la préservation de la souillure physique, causée par le contact d'objets ou d'êtres impurs, étant condition de sainteté. Lev., XI, 44, 45; XX, 25, 26; d'autre part, l'étymologie aussi bien que l'emploi du mot hébreu *qôdêš* (sainteté) impliquant l'idée de séparation, de mise à part, on en a conclu un peu rapidement que le sens primitif de la sainteté était une pureté d'ordre physique, ce qui équivaudrait en somme à la propreté. « Les idées de pureté et d'impureté furent à l'origine l'équivalent des idées de propre et de malpropre », disait Renan; et il ajoutait : « L'hygiène et la propreté furent une des principales préoccupations des anciens législateurs. » *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, p 55, 56.

Sans doute quelques-unes des prescriptions et prohibitions légales se trouvent avoir une utilité hygiénique, mais ce n'est pas cette utilité qui en a motivé l'ordre ou la défense, et cela aussi bien en Israël que chez d'autres peuples, surtout sémites, où des pratiques analogues existent. L'étude de la sainteté chez les Sémites montre, en effet, qu'elle n'existe qu'au sens religieux; de plus, l'observation des faits, non plus seulement chez les Sémites, mais encore chez les non-civilisés, au sujet des principales impuretés qui se rattachent aux femmes, aux morts et à la nourriture, établit « qu'il est impossible de leur assigner à tous une cause rationnelle, et quoi qu'il en soit des origines, ils sont profondément imprégnés d'idées surnaturelles... Les impuretés sont d'ailleurs réglées par la loi religieuse et procèdent d'un motif religieux beaucoup plus que d'autres commandements dictés en même temps par la raison. » J. M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, p. 146-147.

La présence, dans la Bible, de pratiques analogues à celles de peuples idolâtres, n'y introduit nullement la superstition qui est à leur origine dans les cultes étrangers ; ce qui importe ici, c'est la détermination du principe intérieur qui règle les usages et fait seul leur valeur. Or la législation lévitique des impuretés découle de la très haute idée que l'on a de Dieu; « par un sentiment très naturel des convenances, l'homme écarte de son culte et considère comme absolument indigne de lui ce qu'il regarde comme impur en soi et par rapport à lui-même. » Lagrange, *op. cit.*, p. 156. C'est ainsi que pour les impuretés relatives aux morts, à supposer même qu'elles aient « leur origine dans la crainte révérentielle des esprits, les mêmes précautions ont pu être prises par un peuple qui n'était plus frappé que de l'opposition entre la corruption du tombeau et la sainteté du Dieu vivant. » *Ibid.*, p. 146. Si, de plus, certaines parties de la législation lévitique sur les impuretés s'expliquent par la survivance d'antiques coutumes sémitiques, transformées dans leur principe par le monothéisme d'Israël, d'autres éléments de cette même législation ne s'y sont introduits ou maintenus que pour constituer une barrière contre l'idolâtrie : sera déclaré impur tout ce qui a quelque rapport avec les cultes païens et constituerait par là même un danger pour la pureté du culte du vrai Dieu. N'est-ce pas d'ailleurs grâce à cet ensemble de mesures préservatrices que les Israélites réussirent à s'isoler du monde païen, surtout quand, après l'exil, la législation lévitique s'imposa avec une autorité souvent méconnue aux siècles antérieurs? Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu, Christi*, Leipzig, 1907, t. I, p. 91-92; 560-565.

Mais la sainteté ne consiste pas uniquement dans la pureté légale ni même dans la sainteté rituelle. A côté des prescriptions concernant l'une et l'autre, et certes elles sont de beaucoup les plus nombreuses, les préceptes d'ordre moral et essentiellement religieux ne manquent pas. Dans l'ordre moral ce sont les prescriptions qui ont pour objet la sainteté et la dignité du mariage; ce sont les prohibitions des fautes et des crimes contre nature, dont se sont souillées les nations au milieu desquelles Israël va désormais habiter; ce sont les sanctions sévères qui frapperont les coupables. Lev., XVIII, 6-18, 20, 22, 23; XIX, 29; XX, 10-22; ce sont les devoirs imposés à l'Israélite envers son prochain : devoirs de justice d'abord, le vol, la tromperie, le mensonge, la fraude sont défendus, XIX, 11, 35, 36, de même la partialité dans les jugements devant lesquels pauvres et puissants doivent être égaux, XIX, 15, 16; devoirs de justice encore envers les parents qui ont droit au respect de leurs enfants, XIX, 3; devoirs d'humanité envers les vieillards qu'il faut respecter et honorer, XIX, 32, envers les infirmes dont la misère doit être protégée, XIX, 14; devoirs de charité envers le prochain en général pour qui les sentiments de haine ou de vengeance sont interdits, XIX, 17-18, et qu'il faut aimer comme soi-même, envers les délaissés, envers les pauvres pour qui le champ ne sera pas moissonné jusqu'au dernier épi, ni la vigne vendangée jusqu'à la dernière grappe, XIX, 9-10, envers l'étranger enfin, du moins celui qui habite au milieu d'Israël, *ghêr*, qui a droit au même traitement que l'Israélite né dans le pays et qu'il faut aimer comme soi-même, XIX, 33-34. N'est-ce pas déjà le précepte évangélique de l'amour du prochain sans aucune distinction parmi les hommes ? Certes ces passages du Lévitique sont l'expression de la morale la plus élevée qu'ait pu atteindre l'Ancien Testament; aussi n'est-il pas étonnant que Jésus se soit référé à ce commandement de l'amour du prochain qui est avec celui de l'amour de Dieu le plus grand de tous, Marc., XII, 31. Il n'en est pas moins vrai que sur les lèvres du Sauveur ce commandement est devenu quelque chose de nouveau. Tandis que dans l'Ancien Testament le prochain ne désigne que les compatriotes, gens de la même race (c'est le sens des mots *'aḥ* et *rêca* du Lévitique, XIX, 18) et tout au plus l'étranger habitant au milieu d'Israël et ayant accepté le fardeau de la Loi, Lev., XIX, 34; Deut., X, 19, dans l'Évangile au contraire plus de restriction, le prochain c'est l'homme sans distinction de race. Cf. Luc., X, 25-37, la parabole du bon Samaritain.

Mais c'est dans l'ordre spécifiquement religieux, sans confusion possible avec ce qui serait simple régularité extérieure ou sainteté purement physique, qu'apparaissent lois et recommandations ayant pour objet la sauvegarde des éléments essentiels d'une vie vraiment religieuse. Telles sont tout d'abord les ordonnances relatives à tout ce qui touche aux cultes étrangers dont toutes les pratiques sont maintes fois condamnées et sévèrement réprimées, Lev., XVIII, 21, (quelle qu'en soit d'ailleurs l'interprétation; cf. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 484, 485); XIX, 4, 26-28, 31; XX, 2-8, 23, 27. Dans le même sens de la garantie de la pureté du culte sont les prescriptions touchant l'unité du sanctuaire, XVII, 1-9. La pureté des sentiments que doit avoir pour son Dieu l'Israélite est également requise, son cœur, comme son culte doit être pour Jahvé seul, XIX, 4. Qu'il respecte son saint nom et ne le profane pas en le prenant à témoin de ses mensonges, XIX, 12; qu'en tout il reconnaisse par ses sacrifices et

ses offrandes le souverain domaine de Dieu, XIX, 24. Mêmes remarques au sujet de la sainteté exigée des prêtres; si bon nombre de prescriptions qui visent à l'assurer s'en tiennent aux conditions d'une sainteté toute physique, XXI, 1-4, 17-23, d'autres les dépassent certainement, XXI, 6, 8, 10, 12; XXII, 16..., et toutes, même celles qui ne semblent s'intéresser qu'à l'extérieur, s'inspirent évidemment d'un sentiment très vif du respect qu'impose la sainteté de Jahvé et de son sanctuaire à ceux qui les approchent de plus près.

Les sacrifices en général et en particulier les sacrifices expiatoires nous fournissent au sujet de l'idée de sainteté de précieuses indications, notamment par les raisons de leur institution et la nature de leur efficacité.

2° *Les sacrifices.* — 1. *En général.* — Comme dans toutes les religions anciennes, le sacrifice a sa place, et très importante, dans la religion d'Israël; une partie considérable du Lévitique renferme les ordonnances relatives au sacrifice. C'est pourquoi il y a lieu d'en dégager ici la valeur religieuse en général et la valeur expiatoire en particulier.

Si le sacrifice est chez les Sémites « l'action sainte par excellence, celle qui met le mieux en mouvement l'action divine et exprime le mieux le désir de l'homme de rendre à la divinité ce qu'il lui doit », Lagrange, *op. cit.*, p. 268, combien plus, chez les Hébreux, apparaît-il dans le développement de ses rites sous l'influence de la révélation divine comme la manifestation variée des sentiments de l'âme envers Dieu : sentiments d'adoration, de reconnaissance, de regret, de supplication, qui s'expriment tour à tour d'une manière plus spéciale dans les différentes espèces de sacrifices. Ainsi, comme le dit saint Thomas, le sacrifice qui est extérieurement offert est le signe du sacrifice spirituel intérieur par lequel l'âme s'offre elle-même à Dieu comme au principe de sa création et à la fin de sa béatitude. Aussi, ce qui compte dans le sacrifice, ce n'est pas le prix de la victime immolée, mais sa signification d'honneur rendu au Souverain Maître de tout l'univers. *Summa theol.*, Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 2. Le sacrifice ainsi compris devait être pour le peuple d'Israël un élément puissant de vie morale et religieuse; s'il ne le fut pas toujours, s'il n'a exercé une influence réellement décisive que durant la période qui a suivi l'exil, la faute n'en est pas à l'institution elle-même, mais aux dispositions défectueuses avec lesquelles il était offert et que les prophètes stigmatisaient avec tant de véhémence dans leurs oracles. Am., V, 22; Os., VIII, 13; Jer., VI, 20, etc. Ces textes et d'autres semblables, qu'on trouverait aussi bien dans Isaïe et Michée, ont laissé croire à quelques critiques que la religion des prophètes, toute de foi et de justice, était incompatible avec les rites extérieurs et surtout les sacrifices : « J'aime la piété et non les sacrifices. » Os., VI, 6. Cf. Wellhausen, Driver, Nowak, Marti et bien d'autres. Cette incompatibilité n'existe qu'avec la pratique d'un culte qui n'est pas l'expression sincère des sentiments d'une âme vraiment religieuse, ce n'est pas le sacrifice qui est condamné, mais sa profanation, et s'il a désormais perdu sa valeur, c'est précisément parce qu'il ne répond plus au but pour lequel il a été institué et que son rôle moral et religieux est devenu impossible avec une conception toute formaliste de la religion.

La notion du sacrifice mosaïque, en effet, telle qu'elle se dégage de ses rites, est un élément essentiel de la religion aussi bien au temps d'Esdras que des prophètes et de Moïse, non seulement pour le culte extérieur, mais encore pour la vie de l'âme.

Toute offrande, simple oblation ou sacrifice, est la reconnaissance du souverain domaine de Dieu sur toutes choses; cette idée se retrouve d'ailleurs à l'origine de toutes les lois cérémonielles du Lévitique. Tout appartient à Jahvé, aussi bien le sol que ceux qui l'habitent et que le temps lui-même; c'est pourquoi Jahvé, pour signifier qu'il est maître du sol, s'est réservé pour lui un sanctuaire et pour ses ministres des cités sacerdotales et lévitiques. Num., XXXV, Jos., XXI. L'institution de l'année sabbatique et de l'année jubilaire procède de la même idée : « Les terres ne se vendront point à perpétuité, car le pays est à moi et vous êtes chez moi comme des étrangers. » Lev., XXV, 23. Dans le Code de l'Alliance, Exod., XXIII, 10, 11, dans le Deutéronome, XV, c'est le point de vue humanitaire et non théocratique qui apparaît dans des prescriptions semblables. Maître de la terre, Jahvé l'est aussi du temps; s'il laisse à l'homme la jouissance de la plus grande partie de ce temps, il a des jours consacrés dont la célébration doit rappeler à l'Israélite que les semaines, les saisons, les années sont à Dieu.

Mais ce Dieu est encore et surtout maître des personnes. N'a-t-il pas sur Israël, pour l'avoir délivré de la servitude d'Égypte, des droits tout particuliers ? Lev., XXV, 42, 55. Aussi tout le peuple doit lui être consacré et par conséquent éviter toute souillure. De là les prescriptions touchant la pureté, Lev., XI-XV, de là les sacrifices expiatoires pour recouvrer cette pureté; de là la consécration et le rachat des premiers-nés, l'impôt de la capitation, la défense de traiter l'hébreu en esclave; de là enfin la consécration des prêtres et des lévites, représentants permanents du peuple qui ne saurait atteindre dans son ensemble et dans les conditions ordinaires de la vie la pureté requise pour le service divin. Prémices, dîmes, sacrifices sont également reconnaissance du droit de Dieu sur les produits de la terre et des troupeaux. Cf. Kautzsch, *Religion of Israel* dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, extra volume, p. 716. On voit dès lors comment cette idée fondamentale reçoit son application dans l'holocauste, par exemple, où la destruction totale de la victime exprime avec vigueur l'absolu domaine de Dieu sur toutes choses et sur la vie tout spécialement.

2. *Sacrifices expiatoires.* — *a) Nature.* — Mais le sacrifice n'est pas que cela, les aspersions sanglantes qui doivent l'accompagner surtout dans les sacrifices expiatoires ont une signification qu'il importe de déterminer.

Les nombreuses prescriptions relatives au sang, même en dehors du sacrifice, s'expliquent par cette croyance que le sang est la vie même. Deut., XII, 23. « L'âme de la chair est dans son sang », est-il dit au Lévitique à plusieurs reprises, XVII, 10, 13, 14. C'est pourquoi le sang, siège de la vie qui dépend et vient de Dieu, devra être l'objet du respect de l'homme; même le sang de l'animal qu'il immole pour sa nourriture lui est interdit, il est réservé à Jahvé, soit qu'il faille le répandre sur son autel, Lev., XVII, 6, soit qu'il faille le répandre à terre, Deut., XII, 24. Telle est la véritable raison de la prohibition du sang, que n'expliquent suffisamment ni la peur instinctive du sang, ni un motif d'hygiène, ni même le souci d'écarter tout danger d'idolâtrie ou de pratique superstitieuse. C'est pourquoi encore le sang joue un rôle si considérable dans les sacrifices, où l'offrande du sang, faite à part, selon certains rites, est en somme l'offrande de la vie, sans doute celle de la victime immolée, mais aussi l'existence de celui qui l'offre en vertu d'une substitution admise par Dieu. C'est ce que réalise spécialement le sacrifice expiatoire : « L'âme de la chair est dans le sang et je vous l'ai donné, dit Jahvé, pour l'autel, afin qu'il serve d'expiation pour vos âmes, car c'est par l'âme que le sang fait expiation », ou plus clairement d'après la leçon la mieux établie, celle des Septante : « car son sang expiera à la

place de l'âme », ἀντὶ τῆς ψυχῆς, et par cette âme il faut entendre l'âme humaine dont il vient d'être parlé; ainsi l'expiation s'opère par la substitution du sang de la victime à celui de l'offrant, *et sanguis pro animæ piaculo sit*, dit la Vulgate. Cf. Médebielle, *op. cit.*, p. 132-136. Cette conception de la substitution par le sang était d'ailleurs très répandue chez les Sémites dont les sacrifices donnent le rôle principal au sang, avec cette signification, dit le P. Lagrange, que c'est « pour s'unir à la divinité par le lien du sang qu'on le verse au pied de son autel ou qu'on en oint les pierres sacrées qui la représentent ou lui servent de demeure. Mais qui ne voit qu'ici le sang de la victime est tout au plus un moyen terme pour remplacer le sang de l'homme et le sang de Dieu ? Quand il s'agit d'actes extérieurs pour s'unir à Dieu, l'effort humain est en quelque manière toujours unilatéral. C'est l'expression d'un désir, un élan vers l'impartialité, et en somme, selon la belle pensée de Wellhausen, c'est toujours une prière. » *Op. cit.*, p. 260. N'est-ce pas encore cette même idée de substitution qui cimentait dans le sang d'une victime les alliances et faisait des contractants comme des frères d'un même sang ?

Cette substitution est encore signifiée par l'imposition des mains qui a toujours lieu dans les sacrifices pour le péché. Lev., IV, 4, 15, 24, 29; VIII, 14, 18, 22. Ce rite de l'imposition des mains, *s*emîkâh*, sans parler de son emploi et de sa signification en dehors des sacrifices, peut signifier bien des choses : ou bien par ce geste l'offrant affirme que la victime est son bien propre dont il se dessaisit; ou inversement il exprime par là sa renonciation à son droit de possession; ou bien encore ce serait le signe de la solidarité existant entre la victime et celui qui l'offre; si Dieu agrée l'offrande, n'est-ce pas précisément à cause de cette solidarité? « Il posera sa main sur la tête de la victime et celle-ci deviendra agréable au Seigneur pour lui servir d'expiation. » Bertholet, Hermann, Cremer, Lesêtre. Cette idée de solidarité nous amène tout naturellement à celle de substitution, clairement exprimée dans le rite du Jour de l'Expiation : « Ayant posé ses deux mains sur la tête du bouc vivant, Aaron confessera sur lui toutes les iniquités des enfants d'Israël et toutes leurs transgressions, selon qu'ils ont péché; et il les mettra sur la tête du bouc et il l'enverra ensuite au désert par un homme tout prêt. Le bouc emportera sur lui toutes leurs iniquités dans une terre inhabitée. » Lev., XVI, 21. La victime ainsi chargée des fautes de celui qui lui impose les mains expie pour lui, c'est le sens du rite non seulement au Jour de l'Expiation mais encore dans tous les sacrifices expiatoires : même signe en effet et mêmes circonstances impliquent signification identique; sans doute le bouc émissaire n'est pas immolé comme les victimes de ces sacrifices, mais il fait partie d'un sacrifice unique d'expiation. Cf. Médebielle, *op. cit.*, p. 151-153.

Cette idée de la substitution en vue de l'expiation pour le péché se retrouve à l'origine de certains rites babyloniens, dans lesquels une victime est immolée à la place du pécheur. Cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 272-275. En Égypte, bien des sacrifices s'inspirent également de l'idée de substitution; dans ces cultes idolâtres, la magie, qui y joue un si grand rôle, n'en laisse guère paraître le véritable sens, qui s'obscurcit chez les Juifs eux-mêmes, trop souvent plus préoccupés d'accomplir exactement les prescriptions rituelles que d'en dégager la leçon morale et religieuse qu'elles comportent.

b) Efficacité. — Le sacrifice expiatoire conférait d'abord la justice ou pureté légale, en enlevant, même à des objets matériels, les souillures qui interdisaient la participation au culte divin, mais il n'était pas que cela. Son efficacité n'atteignait pas non plus les seules fautes d'erreur ou d'inadvertance où il n'y avait place pour aucune faute morale. En dehors des péchés commis « à main levée », qui encouraient la peine de mort, il y avait « le vaste champ des fautes plus ou moins graves, plus ou moins volontaires, qui ont leur source dans la fragilité humaine. Ce champ ne se restreint pas, comme on l'a quelquefois prétendu, aux fautes de pure inadvertance : entre la malice audacieuse qui lève la main contre Dieu, et l'inconscience absolue, il y a d'innombrables degrés de culpabilité... Les vols, fraudes et faux serments prévus, Lev., VI, 1-7, supposent nécessairement advertance, sinon préméditation; cependant le sacrifice les expie. On aurait tort également de limiter l'expiation aux seules fautes cultuelles. » Médebielle, *op. cit.*, p. 85. C'est encore la notion que suggère le terme hébreu qui sert à désigner l'expiation, *kippér*, Lev., IV, 16, 21; V, 6, 10, 13, 16... La question est très discutée, qu'il s'agisse de déterminer le sens étymologique ou le sens usuel. Des nombreux travaux parus à ce sujet, il résulte que c'est le sens d'effacer, laver, purifier qui s'impose; l'étude comparée des textes assyriens permet de conclure de même. Cf. Deissmann, Ἱλαστήριος *und* Ἱλαστήριον, *eine lexikalische Studie*, dans *Zeitsch. für die N. T. Wiss.*, 1903, p. 193-212; J. Hermann, *Die Idee der Sühne im Alten Testament, eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper*, Leipzig, 1905; Driver, art. *Propitiation* dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 128-132; Médebielle, *op. cit.*, p. 69-83; W. Schrank, *Babylonische Sühneriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*, Leipzig, 1908. Un mot d'ailleurs qui accompagne souvent le verbe *kippér* et qui achève d'en préciser le sens est celui qui exprime le pardon divin, conséquence de l'expiation et gage de réconciliation. Lev., IV, 20, 26, 31, 35; V, 10, 13, 16, 18; VI, 7; XIX, 22.

Ainsi donc le sacrifice expiatoire rappelait à l'Israélite la nécessité d'un corps et d'une âme sans souillure, et même, lorsqu'il ne visait que les péchés d'erreur ou d'impureté corporelle, il ne perdait pas pour autant toute portée morale; car tout ce qui intéressait le culte avait sa signification morale et religieuse, et d'autre part, le souci d'effacer l'impureté, même simplement légale, entretenait dans l'âme le sentiment de la culpabilité et de la crainte d'un juge sévère. Cf. Smend, *Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Fribourg-en-B., 1899, p. 327.

De ces remarques se dégage cette conclusion que le sacrifice ne réalisait toute sa valeur qu'autant qu'il était l'expression véridique des sentiments de piété, de contrition, de soumission, de la part de l'offrant. Car ce n'était certes pas l'immolation d'un animal selon les rites prescrits qui pouvait par elle-même réellement expier pour l'homme coupable : « Il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés. » Hebr., X, 4; « Si Dieu agrée cependant ces victimes inconscientes, s'il se contente de ce semblant de punition et d'oblation, c'est en considération d'une autre victime, infiniment noble, infiniment sainte, consciente, volontaire, bien supérieure à l'humanité coupable dont elle prendra la place et qui, portant par sa mort la peine de nos fautes, versera d'un cœur brûlant le sang vraiment rédempteur. » Médebielle, *op. cit.*, p. 165.

Faut-il au sujet de l'origine et de l'efficacité des sacrifices lévitiques rappeler les théories modernes qui donnent de l'une et de l'autre des notions toutes différentes ? Pour les uns, les victimes offertes étaient destinées à être la nourriture de la divinité; et si l'on veut bien reconnaître que sur ce point les idées avaient progressé, que la « haute théologie » du Lévitique a transformé les antiques manières de voir, on relève

néanmoins de nombreuses traces de la survivance des antiques croyances. N'est-ce pas dans la législation du Lévitique lui-même que le sacrifice même sanglant est représenté comme la nourriture de Jahvé, Lev., III, 11, 16, et ne trouve-t-on pas dans cette origine du sacrifice l'explication de la formule consacrée, si fréquente dans le Bible, montrant Jahvé, respirant l'odeur du sacrifice comme un agréable parfum? A. Sabatier, Stade, Loisy. Cette conception ne cadre guère avec la doctrine du Lévitique, surtout si elle ne remonte pas au delà du IVe ou Ve siècle avant notre ère, et l'on ne saurait sérieusement prétendre la démontrer par l'emploi de quelques anthropomorphismes et d'images réalistes, simples métaphores que l'on retrouve sous la plume de prophètes, tels que Ézéchiel et Malachie. Ez., XLIV, 7, 15, 16; Mal., I, 7-12. Pour d'autres, l'origine du sacrifice est à chercher dans l'idée de communion à la divinité par l'immolation et la manducation d'une victime sacrée, l'animal totem de la tribu, dans le sang duquel circule la vie du dieu. Rob. Smith, T. K. Cheyne, A. H. Sayce, Sal. Reinach. Très en vogue à un moment donné mais « n'apparaissant plus ni universel, ni uniforme, ni religieux (du moins essentiellement), ni primitif, même dans les civilisations où il est attesté, le totémisme a singulièrement perdu de son importance. » H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1922, t. I, p. 382. Dans la religion d'Israël d'ailleurs, moins qu'en toute autre, il y a place pour le totémisme, la transcendance de Jahvé, aussi bien dans l'ordre de la puissance que de la sainteté, exclut trop nettement toute idée de parenté entre le dieu, l'homme et l'animal. Et cette transcendance divine n'est pas une vérité acquise tardivement; elle se trouve déjà clairement formulée dans les textes réputés les plus anciens où Dieu est l'Éternel, le Tout-Puissant, le Très-Haut. Les noms d'animaux donnés à des familles ou à des individus, l'interdiction des animaux impurs, les honneurs rendus au serpent d'airain fabriqué par Moïse dans le désert (cf. IV Reg., XVIII, 4), tout cela s'explique fort bien sans nul recours à l'hypothèse totémiste.

Pour mention seulement l'hypothèse qui cherche l'origine des sacrifices dans le culte des morts (Grant Allen, Stade). Même chez les Cananéens, dont les anciennes sépultures ont révélé l'existence d'offrandes funéraires, il apparaît bien qu'il s'agit là d'aliments destinés à la subsistance du mort et non de victimes ou d'offrandes, présentées en hommage à sa divinité. Cf. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 284-289.

Conclusion. — De l'ensemble des considérations qui précèdent se dégage la valeur historique et religieuse du Lévitique, trop souvent méconnue ou singulièrement diminuée par la critique moderne. Ses institutions, loin d'être des innovations de basse époque, s'inspirant d'une conception toute nouvelle de la religion pour instaurer un culte nouveau, plongent leurs racines dans la vie religieuse de l'antique Israël. Ses prescriptions légales, aussi bien que les pressantes exhortations du Deutéronome ou les oracles enflammés des prophètes, eurent leur part dans la formation de la conscience du peuple juif et dans la sauvegarde de sa vie religieuse, tout particulièrement de sa foi monothéiste, dont elles constituaient en quelque sorte la protection extérieure en la mettant à l'abri des influences païennes.

Si ce rôle bienfaisant de la législation lévitique a été surtout décisif aux temps qui ont suivi l'exil, il n'en a pas moins été réel à l'époque antérieure: et si, aux derniers temps de l'histoire juive, la Loi devint un trop pesant fardeau, c'est que la casuistique pharisaïque l'avait surchargée de toutes les additions de son exégèse orale et l'avait fait dévier de son véritable sens.

Ce rôle d'ailleurs, par le caractère national même de la Loi, ne pouvait être que transitoire. Saint Paul l'a bien caractérisé lorsqu'il disait aux Galates: « La Loi a été notre pédagogue jusqu'au Christ παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. » Gal., III, 24. Elle l'a été par la discipline sévère qu'elle a imposée au peuple juif en vue de lui garder sa foi au vrai Dieu et par l'absolue soumission qu'elle réclamait à la volonté divine.

Commentaires. — 1° *Pères.* — Origène, *Selecta et Homiliæ in Leviticum*, *P. G.*, t. XII, col. 395-574; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyrorum in Leviticum liber*, *P. G.*, t. LXIX, col. 539-590; S. Éphrem, *Explanatio in Leviticum*, *Opera omnia*, Rome, 1737, t. I, p. 236-249; Théodoret, *Quæstiones in Leviticum*, *P. G.*, t. LXXX, col. 297-350; Procope de Gaza, *Comment. in Octateuchum* (pour le Lévitique), *P. G.*, t. LXXXVII, col. 689-794; Hésychius, *Comment. in Leviticum*, *P. G.*, t. XCIII, col. 787-1180; Nicéphore, *Catena in Octateuchum et libros Regum*, Leipzig, 1772; S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. XXXIV, col. 673-716; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in Vetus Testamentum. In Leviticum*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 321-340; S. Bède, *In Pentateuchum commentarii* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. XCI, col. 331-358; pseudo-Bède, *Quæstiones super Pentateuchum* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. XCIII, col. 387-396; Raban Maur, *Expositiones in Leviticum*, *P. L.*, t. CVIII, col. 245-586; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. CXIII, col. 295-380.

2° *Au Moyen Age.* — S. Bruno d'Asti, *Expositio in Leviticum*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 377-464; Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus, liber in Leviticum*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 743-836; Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatoriæ in Pentateuchon* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. CLXXV, col. 74-84; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Rome, 1471, t. I, p. 263-325; Tostat, *Opera*, Cologne, 1613, t. III, p. 1-617; Denys le Chartreux, *Comment. in Pentateuchum* (pour le Lévitique), *Opera omnia*, Montreuil, 1897, t. II.

3° *Aux temps modernes.* — 1. *Non catholiques.* — Outre les commentaires du Pentateuque entier, celui de Calvin et ceux du XVIe siècle, on peut citer au XIXe et XXe siècle : en Allemagne, A. Knobel, *Exodus und Leviticus*, Leipzig, 1857, 2e édit. par A. Dillmann, 1880, 3e édit. par Ryssel, 1897; J. P. Lange, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Bielefeld, 1874; C. F. Keil, *Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, Leipzig, 2e édit. 1870; H. L. Strack, *Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri*, Munich, 1894; Alfr. Bertholet, *Leviticus*, Tubingue, Fribourg et Leipzig, 1901; B. Bäntsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Gœttingue, 1903; Hoffmann, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt*, Berlin, 1906; en Angleterre, M. Kalisch, *Historical and critical commentary in the Old Testament. Leviticus*, 1867; Cook, *The Holy Bible...*, Londres, 1877, t. II; Meyrick, *Leviticus*, Londres, 1897; Kellogg, *Leviticus*, Londres, 1891; Driver, *Leviticus*, Leipzig, 1894; Maclaren, *The book of Exodus, Leviticus and Numbers*, Londres, 1906; Ginsburg, *The third book of Moses, called Leviticus*, Londres, 1884.

2. *Catholiques.* — Commentaires du Pentateuque entier : par Cajétan, Rome, 1531, par J. Oleaster, Lisbonne, 1556, par Sante Pagnino, Anvers, 1565, par Tirin, Anvers, 1632, par Corneille de la Pierre, Lyon, 1732, par C. Jansénius, Louvain, 1641, par J. Bonfrère, Anvers, 1625, par Cl. Frassen, Rouen, 1705, par A. Calmet, 2e édit., Paris, 1724. — Commentaires du Lévitique : Jean Lorin; *Comment. in Leviticum*, Lyon, 1619; Crelier, *Exode et Levitique*, Paris, 1886; F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897.

Pour les questions critiques voir les introductions générales citées t. IV, col. 664, 665 et les introductions particulières des commentaires récents, de plus les articles sur le Lévitique, dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1901, t. III; *Dictionary of the Bible* de Hastings, Édimbourg, 1900, t. III; sur le Pentateuque, dans *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, Paris, 1908, t. V; *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, Fribourg, 2e édit., 1895, t. IX; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog, Leipzig, 3e édit. par A. Hauck, 1904.

Pour l'histoire des institutions lévitiques et la théologie biblique voir les travaux signalés au cours de l'article.

A. Clamer.

LEYDE (Jean de), de son vrai nom Jean Bockelson, est appelé souvent Bockoldon ou Beckold. Né à Leyde vers 1510, garçon tailleur de son état, il fut gagné de bonne heure aux doctrines des anabaptistes

par les prédications enflammées de Melchior Hoffmann. D'un extérieur séduisant, doué d'une éloquence naturelle et d'une imagination ardente, il devint un de leurs prophètes les plus fanatiques et les plus influents.

Au début de 1533, il quitte les Pays-Bas pour se rendre à Munster en Westphalie avec Jean Mathys, boulanger d'Harlem. Depuis quelque temps déjà les protestants avaient pénétré dans cette ville grâce à la complicité du prêtre Rothmann, et avaient créé des difficultés à l'évêque qui était également prince temporel. Un compromis finit par leur accorder six églises jusqu'au concile général qui devait dirimer les controverses religieuses. C'est alors que les anabaptistes tentèrent de pénétrer à leur tour. Les luthériens essaient d'abord de les combattre et demandent à Philippe de Hesse deux habiles prédicants pour les convaincre, mais les anabaptistes partisans de la violence l'emportèrent. Le premier vendredi du carême 1534, ils s'emparèrent du pouvoir. Ils nommèrent une nouvelle municipalité ayant à leur tête Knipperdolling. On se mit à piller les églises et les monastères, à briser les statues, à faire disparaître les souvenirs de l'ancien culte. Les arts d'agrément étaient proscrits, le jeu, la musique, le chant. Ceux qui ne consentaient pas à recevoir un nouveau baptême durent quitter la ville. On établit la polygamie et la communauté des biens.

Cependant l'évêque de Munster, François de Waldeck, vient faire le siège de la ville. Dans une sortie, Mathys est tué, le 5 avril. En apprenant la mort de leur chef, les anabaptistes sont consternés, mais Jean de Leyde ne craint pas, pour relever leur moral ébranlé, de recourir aux moyens les plus audacieux; il court tout nu dans les rues de la ville en criant : « Le roi de Sion vient! » Puis il rentre chez lui et ne sort plus. Le lendemain le peuple vient en foule pour savoir la cause de cette action. Le prophète ne répond rien et, nouveau Zacharie, il écrit que Dieu lui a lié la langue pour trois jours. Les trois jours écoulés, il se présente au peuple intrigué et lui déclare que Dieu lui a commandé d'établir douze juges sur Israël. Le peuple se soumet à un ordre venu si manifestement du ciel et Bockelson remplace aussitôt l'ancienne municipalité par douze juges chargés de punir de mort toute violation des commandements de Dieu.

Ce gouvernement ne dura guère que deux mois. Une sédition ayant éclaté, notre prophète, après l'avoir promptement et durement réprimée, comprit la nécessité de prendre en main l'autorité suprême et se décida à ceindre la couronne royale.

Il y fut aidé par un orfèvre, nommé Dusentschur, qui vint trouver les juges et leur annonça que Dieu avait désigné un *Roi de Sion* « comme autrefois il avait établi roi d'Israël Saül et après lui David, bien qu'il ne fût qu'un simple berger. » Peu après, accourt un autre prophète qui offre une épée au nouveau monarque en disant : « Dieu t'établit roi non seulement sur Sion, mais aussi sur toute la terre. »

Le peuple, transporté de joie à la vue de tant de prodiges, proclama l'ancien tailleur de vingt-trois ans roi de Sion ou de la nouvelle Jérusalem, 24 juin 1534. Une nouvelle théocratie était fondée; partout rayonnait l'espérance de conquérir l'univers.

Le souverain désigné par le Ciel s'entoura de toute la pompe qui convenait à une si haute origine. Il ne parut plus en public que la couronne sur la tête et entouré de gardes. Il fit battre monnaie à son effigie. Le musée de Hanovre possède une pièce en argent représentant le roi de Sion debout, revêtu du manteau royal, tenant de la main droite un rouleau écrit et de l'autre un sceptre; il a le cou entouré d'une épaisse chaîne à laquelle est suspendu un globe surmonté d'une croix. Au bas, on lit en vieil allemand : « Jean de Leyde, roi des anabaptistes. Portrait véritable. » De l'autre côté de la médaille sont les armoiries adoptées par le souverain, un globe surmonté par la croix et sur lequel se croisent deux glaives, avec cette devise : « la puissance de Dieu est ma force. » En exergue se trouve le millésime M. D. X. X. X. V.

Au début de juillet, le prophète annonça qu'à l'exemple des patriarches de l'Ancien Testament tous ses sujets devaient prendre plusieurs femmes. Donnant l'exemple, il en prit seize à son compte. La veuve de Mathys obtint le premier rang et reçut le titre de reine. Inexorable envers l'incrédulité, Jean coupera lui-même la tête d'une de ses femmes pour avoir douté de la divinité de sa mission.

Cependant il fallait réaliser les promesses divines. Jean de Leyde envoya vingt-six apôtres pour établir au loin son empire. Les envoyés parvinrent à provoquer des désordres partout où ils pénétrèrent, mais ils furent promptement châtiés et presque tous exécutés. Le roi de Sion apprit avec douleur le peu de succès de son prosélytisme au dehors. Au dedans, le découragement gagna peu à peu ses troupes. L'enthousiasme tomba quand on vit combien peu se réalisaient ses plus belles prophéties. Le siège de la ville durait toujours. Dans la nuit du 24 au 25 juin 1535, les troupes de l'évêque pénétrèrent par surprise grâce à un anabaptiste transfuge auquel on avait promis sa grâce. Le règne des anabaptistes allait finir à Munster. Cette comédie de deux années, pendant lesquelles on ne sait ce qu'il faut le plus admirer ou l'audace et la supercherie des uns ou la crédulité et la servilité des autres, finit d'une façon tragique. Les représailles furent terribles. Jean de Leyde, Knipperdolling et le chancelier Krechling enfermés dans des cages de fer furent longtemps promenés d'un endroit à l'autre et livrés à la curiosité des foules. Quand la curiosité fut enfin lassée, ils furent suppliciés avec des tenailles ardentes et achevés avec un poignard rougi au feu (23 janvier 1536). Les trois cadavres restèrent exposés dans leurs cages de fer au sommet de la tour Saint-Lambert.

Quelques années plus tard, quand François de Waldeck tombera dans l'apostasie, le peuple de Munster instruit par ces dures leçons restera fidèle à l'orthodoxie.

Vicomte de la Bussière, *Les Anabaptistes*, Paris, 1853; M. Baston, *Jean Bockelson, ou le roi de Munster*, in-8°, Paris, 1824; *Histoire des anabaptistes contenant leurs doctrines, les diverses opinions qui les divisent en plusieurs sectes, les troubles qu'ils ont causés...*, à Amsterdam chez Jacques Desbordes, 1699, in-12, voir p. 83 la reproduction des pièces de monnaie du roi de Sion; Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, Besançon, 1817; voir aussi l'art. ANABAPTISTES, t. I, col. 1128.

R. HEDDE.

LEYDECKER Melchior, ministre calviniste (1642-1721). — Né à Middelbourg, le 2 mars 1642, il devint pasteur dans la province de Zélande en 1662 et professeur à Utrecht en 1678; il se prononça très nettement contre les doctrines cartésiennes qu'il estimait dangereuses; d'ailleurs, il se montra toujours intransigeant parmi les protestants, bien qu'il travaillât à la réunion des calvinistes et des luthériens. Il mourut le 6 janvier 1721.

Ses écrits, qui sont pleins d'érudition et manquent souvent de critique, se rapportent à l'Écriture sainte, à la théologie et à l'histoire ou à l'apologétique : *Fax veritatis seu Exercitationes ad nonnullas controversias, quæ hodie in Belgio potissimum moventur, multa ex parte, theologico-philosophicæ; præfixa est præfatio de statu Belgicæ ecclesiæ et suffixa Dissertatio de Providentia Dei*, in-4°, Leyde, 1677. — *Vis veritatis seu Disquisitionum ad nonnullas controversias, quæ hodie*

in Belgio potissimum moventur, de œconomia fœderum Dei libri V; suffixa est authoris oratio inauguralis ut et Joannis Voet epistola de præfatione quam Petrus Allinga erotematum decadibus præmisit, in-12, Utrecht, 1679. Ces deux écrits sont dirigés en particulier contre la philosophie cartésienne. — *Analysis Scripturæ et de ejus interpretatione in concionibus, ac de methodo concionandi*, in-8°, Utrecht, 1683. — *De veritate religionis Reformatæ seu Evangelicæ libri VIII, quibus doctrina christiana de œconomia SS. Trinitatis in negotio salutis humanæ explicatur et Reformata fides ex certis principiis in Verbo Dei revelatis congruo nexu demonstratur et defenditur*, in-4°, Utrecht, 1688. — *Veritas evangelica triumphans de erroribus quorumvis sæculorum; opus historico-philosophicum quo principia fidei Reformatæ demonstrantur, origines eorum ostenduntur et doctrina de œconomia SS. Trinitatis in salutis negotio fuse explicatur et defenditur*, in-4°, Utrecht, 1688. — *Historia Ecclesiæ Africanæ illustrata*, in-8°, Utrecht et Leipzig, 1690. — *Dissertatio historico-theologica de vulgato nuper Cl. Bekkeri volumine et Scripturæ auctoritate ac veritate pro christiana religione apologetica*, in-8°, Utrecht, 1692. Cette dissertation, dirigée contre *Le monde enchanté* de Becker, s'attache à montrer que le principe du rationalisme, qui ne veut rien admettre au-dessus de la raison, est absolument faux et détruit, par la base, la religion chrétienne. — *De historia Jansenismi libri VI, quibus de Cornelii Jansenii vita et morte necnon de ipsius et sequacium dogmatibus disseritur*, in-8°, Utrecht, 1695. Cet écrit déplut fort aux jansénistes, qui travaillèrent à le réfuter. Quesnel lui-même répondit, dans l'ouvrage intitulé : *La souveraineté des rois défendue contre l'histoire latine de Melchior Leydecker calviniste, par lui appelée Histoire du Jansénisme*, in-12, Paris, 1704 et 1712; déjà, sous le pseudonyme de Germain, Quesnel avait attaqué la thèse de Leydecker, dans la *Défense de l'Église romaine et des Souverains Pontifes contre Leydecker, théologien d'Utrecht*, avec un écrit de M. Arnauld et un Recueil de plusieurs autres écrits importants pour l'histoire et la paix de l'Église, sur les questions du temps, qui sert de quatrième tome à la *Tradition de l'Eglise romaine sur la grâce*, in-12, Liége, 1697. Cet ouvrage de Quesnel fut mis à l'Index le 11 mars 1704. L'écrit de Leydecker fut aussi attaqué par Jean Vlack, ministre protestant, auquel Leydecker répondit par une *Lettre* datée de 1696 et par un petit ouvrage qui relevait les erreurs de Vlack, in-8°, Leyde, 1699. — Un autre écrit de Leydecker fit quelque bruit : c'est le *De republica Hebræorum libri XII; subjicitur archæologia sacra qua historia creationis et diluvii mosaica contra Burneti profanam telluris theoriam asseritur*, in-fol., Amsterdam, 1704. Le second tome de cet écrit a pour titre : *De vario reipublicæ Hebræorum statu libri IX, theologico-politico-historici*, in-fol., Amsterdam, 1710; on trouve, dans ce volume, des anecdotes singulières, relatives au judaïsme, depuis la captivité de Babylone jusqu'à Jésus-Christ. Leydecker avait, dit-on, composé un troisième tome qui suivait le peuple juif à partir de la naissance de Jésus-Christ, mais ce travail, s'il a été rédigé, est resté inédit. L'écrit intitulé : *Versio ac notæ in Maïmonidis librum de regibus Hebræorum eorumque juribus*, in-8°, Rotterdam, 1699, que Leydecker avait composé quelques années auparavant, a été inséré au t. II de la *République des Hébreux*. — Enfin le dernier écrit que l'on peut signaler de Leydecker est intitulé *Exercitationes selectæ historico-theologicæ, quibus antiquæ christianæ Ecclesiæ doctrina ex monumentis Patrum... exponitur*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1712.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 426-427; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 57; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, 2e partie, p. 289; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 136; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, 1842, t. VII, p. 447; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, p. 200, 201; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas, ancienne et moderne*, 2 vol. in-8°, Liége, 1829, t. II, p. 73-74.

J. Carreyre.

LEYTAM François, né à Castello de Vide (Portugal), entra en 1647 au noviciat des jésuites d'Evora, enseigna la philosophie et la théologie à Evora et mourut à Rome, en 1715. On a de lui un important ouvrage sur le pouvoir de juridiction et l'infaillibilité du souverain pontife : *Impenetrabilis Pontificiæ dignitatis clypeus*, in-fol., Rome, 1695.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1768; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 796.

P. Bernard.

LEZANA (Jean-Baptiste de), carme chaussé espagnol (1586-1659), philosophe, théologien, canoniste, historien et auteur ascétique. — Il naquit à Madrid, le 23 novembre 1586; entra au couvent des carmes chaussés d'Alberca le 18 octobre 1600 et prononça ses vœux à Madrid en décembre 1602. Il étudia la philosophie à Tolède et la théologie aux couvents et aux universités de Salamanque et d'Alcala de Hénarès sous la direction des savants Celedonio de los santos (carme), Jean Marquez (augustin) et Louis de Montesinos. Puis il donna lui-même des cours sur Aristote et saint Thomas en divers couvents de son ordre et fut préfet des études de Tolède. Envoyé à Rome en 1625 pour le chapitre général comme délégué de sa province, il y resta le reste de sa vie. Il fut préfet des études et lecteur de théologie au couvent de Sainte-Marie-Transpontine et pendant 16 ans il occupa la chaire de métaphysique à la Sapience romaine. Par sa sagesse et l'excellence de sa doctrine, ainsi que par sa prudence, sa piété, son humilité et son austérité il gagna l'estime de tous. En effet, il fut d'une vie religieuse exemplaire, étant très assidu aux offices du chœur, et fort retiré en cellule, où il se consacrait à l'étude et à la prière. Malgré de nombreuses et accablantes occupations, il jeûnait rigoureusement et s'adonnait à d'autres austérités. Il fut le conseiller ou assistant de cinq ou six généraux de son ordre, et honoré des titres de provincial de Saxe, d'Angleterre et de Terre Sainte. Urbain VIII le nomma consulteur de la Congrégation de l'Index et Innocent X de la Congrégation des Rites, on le choisit encore pour examinateur des bénéfices; enfin, en 1658, Alexandre VII le nomma, *motu proprio*, procureur général de son ordre. Par humilité il refusa la dignité d'évêque. Regretté de tous, il mourut à Rome en odeur de sainteté, le 29 mars 1659, à l'âge de 73 ans. — L'autorité de Jean-Baptiste de Lezana fut très grande et l'est encore en philosophie, en théologie et surtout en droit canon. Quant à ses œuvres historiques, elles auraient pu sans doute être faites avec plus de soin, elles n'en supposent pas moins un travail considérable.

1° *Œuvres théologiques*. — 1. *Apologeticus liber pro immaculata Deiparæ Virginis conceptione*, Madrid, 1616, in-4°; œuvre qui a été fort louée par ceux qui ont écrit sur la même matière. — 2. *Summa theologiæ sacræ*, où il se propose de traiter avec brièveté et clarté tous les traités théologiques suivant la doctrine de saint Thomas et des autres docteurs scolastiques, surtout des auteurs carmes. L'œuvre est restée incomplète par suite de la mort de l'auteur. Le t. I, Rome, 1651, in-fol., de XXIV-594-XLIV p., correspond à la Ire partie de la *Somme* de saint Thomas; le t. II, 1654, in-fol., de XXII-539-XLII p., correspond à toute la Ia-IIæ. Le t. III, 1658, in-fol. de XLVIII-422-XXXVII p., correspond à une partie de la IIa-IIæ; l'auteur y traite des vertus de

foi, d'espérance, de charité, de prudence, de force, de tempérance et des grâces *gratis datæ*.

2° *Œuvres juridiques.* — 3. *Summa quæstionum regularium*, où il traite au point de vue canonique des cas de conscience qui peuvent se présenter aux religieux des deux sexes; 5 tomes in-4°, Rome, 1637-1647. Cet ouvrage eut successivement plusieurs éditions partielles. Le t. v comprend le *Mare magnum* de plusieurs ordres religieux, dominicains, mineurs, augustins, carmes, servites, etc. — 4. *Consulta varia theologica, juridica et regularia*, Venise, 1656, in-fol. — 5. L'*Apanagium*, étude juridique sur l'apanage du prince Philibert de Savoie, Bracciani-Rome, 1654, in-4°. Tous ces ouvrages juridiques parurent revus et augmentés dans les *Opera regularia et moralia*, 4 vol. in-fol., Lyon, 1655-1656 et *ibid.*, 1688.

3° *Œuvres ascétiques.* — 6. *De regularium reformatione* ou *De disciplina monastica*. C'est un seul et même ouvrage qui parut sous ces deux titres et traite de la vie religieuse suivant le modèle des saints Pères et anciens moines. Cet ouvrage eut six éditions, trois à Rome, 1627, 1641 et 1646, in-4°, une à Cologne, 1629, in-12, et deux à Lyon dans le tome I des *Opera regularia et moralia*, 1655 et 1688. — 7. *De patronatu seu de singulari SS. Virginis Mariæ patronatu et patrocinio in sibi devotos*, étude ascético-historique sur la singulière protection de la vierge Marie à l'égard de l'ordre des carmes. L'auteur s'y est principalement servi du *Collectaneum exemplorum et miraculorum* de Baudouin Leersius (†1483) et du *De patronatu et patrocinio B. V. Mariæ* d'Arnold Bostius (écrit en 1479). L'ouvrage parut à Rome, 1648, in-4°, et à Bruxelles, 1651, in-16; Daniel de la V. M. en a donné un abrégé dans son *Speculum Carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 432-470.

4° *Œuvres historiques.* — 8 et 9. *Columna immobilis* et *Turris Davidica*, Bracciani, 1655 et 1656, in-4°, et à Lyon dans le t. IV des *Opera regul. et mor.*, 1656 et 1688. Ces deux ouvrages traitent de l'image miraculeuse de N. D. del Pilar de Saragosse et de la cathédrale del Pilar. — 10. En espagnol une *Vie de Ste Marie Madeleine de Pazzi*, Rome, 1648, in-4°, Saragosse, 1650, fut traduite en plusieurs langues. — 11. *Annales sacri prophetici et eliani Ordinis B. Virginis Mariæ de Monte Carmeli*. Cet ouvrage de grande envergure et qui suppose un travail infatigable, devait comprendre cinq tomes in-fol., quatre seulement furent publiés, le cinquième resta inachevé dans les archives du couvent de Lezana à Rome. Il y défend les traditions de son ordre au sujet de sa descendance élianique. Le t. I, Rome, 1645, VIII-755-XL p., comprend la période qui s'étend depuis le prophète Élie jusqu'à Notre Seigneur Jésus-Christ. Le t. II, *ibid.*, 1650, VIII-712-XXVIII p., s'étend jusqu'à Jean de Jérusalem XLIV (ou LXII?) commencement du Ve siècle. Le t. III, *ibid.*, 1653, VIII-539-XLIX p., jusqu'à saint Berthold (milieu du XIIe siècle). Le t. IV, Rome, 1656, XII-1061-LXXI p., jusqu'à la naissance de sainte Thérèse (1515).

On doit encore à Lezana quelques ouvrages qui sont restés mss. comme le *De auxiliis gratiæ*, en 1653, prêt à être imprimé; et un ouvrage sur les cinq propositions des Jansénistes, *Votum circa recentiores propositiones*, 1653.

Cf. P. Benedict Zimmerman, O. C. D., *The Catholic Encyclopedia*, New-York, t. IX, p. 209a; Cosme de Villiers, *Bibl. carmel.*, Orléans, 1752, t. I, col. 772-779, qui rapporte une longue bibliographie ; Daniel de la V. M., *Speculum carmel.*, Anvers, 1680, t. I, p. 433; t. II, p. 962b-963a, 1000b-1001a, 1078a; Godefroi Henschenius, S. J., qui dans la préface à la vie de S. Pierre-Thomas, patriarche de Constantinople, Anvers, 1659, donne un admirable parallèle entre Lezana et S. Pierre-Thomas; Nicolas Antoine, *Bibl. Hispana nova*, Madrid, 1733-1738, t. I, p. 490 sq.

P. Anastase de S. Paul.

LHERMINIER Nicolas, théologien français (1657-1735), né le 14 novembre 1657, à Saint-Ulphace, diocèse du Mans, termina à Paris les études qu'il avait commencées au Mans; il fut reçu docteur en théologie en 1689 et enseigna avec succès la théologie à Paris, jusqu'en 1707. A cette date, Lherminier fut rappelé dans son diocèse par l'évêque du Mans, Montenard de Tressan, qui le nomma chanoine théologal, puis archidiacre. En 1723, durant la vacance du siège, il administra le diocèse et il engagea le chapitre à appeler de la bulle *Unigenitus ;* en 1725, il revint à Paris où il mourut le 9 mai 1735.

Tous les écrits de Lherminier se rapportent à la théologie et sont plus ou moins favorables aux thèses jansénistes. Il a composé un *Tractatus de attributis Dei, de SS. Trinitate et de angelis*, in-12, s.l., 1700. — Son ouvrage capital est *Summa theologiæ ad usum scholarum accommodata*, 7 vol., in-8, Paris, 1701-1711. Le premier volume, paru en 1701, a pour objet Dieu, la Trinité et les anges. Lherminier rejette les preuves de l'existence de Dieu données par saint Thomas (elles ne sont que des sophismes); il n'admet que la dernière tirée de l'ordre du monde (*Journal de Trévoux*, de mai 1701, p. 28-34). Le second volume parut en 1702; il a pour objet l'incarnation, la grâce, le mérite et la justification (*Journal des savants* du 8 mai 1702, p. 287-290, et du 6 juillet 1704, p. 333-338). L'écrit de Lherminier fut censuré dans une *Dénonciation à Nosseigneurs les évêques*, en 1709 et dans une *Suite de la dénonciation*, où l'on voit « en quoi consiste la nouvelle hérésie et quels sont les subterfuges de ses sectateurs » (*Journal de Trévoux* de janvier 1709, p. 1509-1524); un mandement de l'évêque de Gap, 4 avril 1711, le signale comme « conforme à la doctrine de Jansénius sur les matières de la grâce et de la liberté », et l'évêque veut justifier saint Augustin des doctrines qu'on lui impute faussement (*Journal de Trévoux* de mai 1711, p. 922, 923); le P. Colonia a inscrit le livre de Lherminier dans son *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. IV, p. 16-19, et le signale comme « un jansénisme radouci, un demi-jansénisme, qui n'en est que plus dangereux ». Lherminier reprit ses premières thèses dans une *Lettre d'un docteur de Sorbonne à un jeune abbé*, en forme de dissertation sur la distinction qu'il faut admettre entre les attributs de Dieu, in-12, Paris, 1704. L'auteur admet la distinction formelle des attributs de Dieu et expose, en les exagérant, les thèses scotistes (*Journal de Trévoux*, de janvier 1705, p. 185). — Enfin, on a de Lherminier un ouvrage posthume intitulé *Tractatus de sacramentis ad usum seminariorum*, 3 vol. in-12, Paris, 1736, publié par son neveu, qui a placé en tête de cet écrit une vie abrégée de Nicolas Lherminier.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 444; Hœfer, *Nouvelle Biographie générale*, t. XXXI, col. 72-74; Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. VII, p. 97-99; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1002; Paul Piolin, *Histoire de l'Église du Mans*, 6 vol., in-8°, Paris, 1851-1863, t. VI, p. 344, 345, 441; A. Ledru, *Notices historiques sur la vie et les ouvrages de quelques hommes célèbres de la province du Maine*, in-12, Le Mans, 1819, p. 42, 43; Desportes, *Bibliographie du Maine*, in-8°, Le Mans, 1844, p. 385; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 8 vol., in-8°, 2e édit., Paris, 1874, t. VII, p. 239-259.

J. Carreyre.

LHOTSKY Georges (1709-1758), né à Zbirow (Bohême), entra dans la Compagnie de Jésus en 1724, et professa les humanités et les sciences ecclésiastiques en divers collèges et finalement à l'Université de Prague; il mourut en 1758 à Telecz (Moravie) où il était recteur. On a de lui : 1° *Controversia philosophica de systemate philosophiæ mechanicæ, id est, mechanismo cosmico et individuali*, Prague, 1748. — 2° *Doctrina theologica de gratia, justificatione, merito, virtu-*

libus, vitiis et peccatis, 2 vol., Prague, 1753 et 1754. — 3° *Doctrina theologica de virtutibus theologicis, fide, spe et charitate*, Prague, 1755.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1772.

É. AMANN.

LIANCOURT (Jeanne de Schombert, duchesse de), fille de Henri, maréchal de France et de Françoise de l'Espinay, naquit en 1601, s'adonna de bonne heure à l'étude des questions de la grâce, et, sous l'influence de l'abbé Bourzéis, fut gagnée à Port-Royal ; elle épousa le 24 février 1620, le duc de Liancourt, né en 1598, et qui avait d'abord mené une vie assez désordonnée ; le duc resta fort attaché au P. César François d'Haraucourt de Chambley, jésuite (1598-1640) qui l'avait converti ; mais Bourzéis remplaça le jésuite après sa mort et désormais le duc, comme sa femme, fut favorable au jansénisme ; le château de Liancourt devint le rendez-vous des amis de Port-Royal et des solitaires. En septembre-octobre 1649, le duc, devant l'archevêque de Paris, prit la défense de M. Singlin, au sujet d'un sermon, prêché à Port-Royal, le jour de saint Augustin. Un peu plus tard, M. Olier, curé de Saint-Sulpice, mécontent de voir le duc et la duchesse, si illustres par leur naissance et par leurs vertus, favoriser les jansénistes, provoqua une conférence chez lui, entre le P. dom Pierre de Saint-Joseph, feuillant, et le P. Desmares, oratorien, au sujet de la grâce ; la conférence eut lieu en mai 1652 et les deux partis s'attribuèrent la victoire. La scène a été racontée par les jansénistes dans une *Relation*, publiée en 1652. Le duc et la duchesse restèrent encore liés à Port-Royal ; aussi en février 1655, Charles Picoté, sur l'avis de quatre docteurs consultés, refusa l'absolution au duc. Arnauld entreprit alors de justifier la conduite du duc et écrivit la *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition*, 24 février 1655, et une seconde *Lettre*, pour la défense du duc, en juin 1655 (*Œuvres d'Arnauld*, t. XIX, p. 311-334 et 335-560 ; voir ci-dessus, t. VIII, col. 502, 503). Pour toute cette affaire des Conférences à Saint-Sulpice et du refus d'absolution, on peut consulter les *Mémoires* de G. Hermant, édit. Gazier, t. I, p. 610-615, 625-629, t. II, p. 623-627, 673-674, et en sens opposé les *Mémoires* du jésuite Rapin, t. I, p. 477-483, 536-527, t. II, p. 137, 138, 237-240, 243-246, 297-307, 509-518 ; *Lettre d'un ecclésiastique à un de ses amis sur ce qui est arrivé dans une paroisse de Paris à un seigneur de la Cour*, 24 mars 1655, par M. de Parlages, un de ceux qui assistèrent à la conférence du P. Desmares, d'après L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne* ou *Histoire littéraire de la compagnie de Saint-Sulpice*, t. I, p. 42 ; G. Letourneau, *Histoire du séminaire d'Angers depuis sa fondation en 1659 jusqu'à son union à Saint-Sulpice en 1595*, 2 vol. in-8°, Angers, 1893, t. I, p. 177-185, 192-196.

La duchesse de Liancourt mourut le 14 juin 1674 et le duc la suivit de près au tombeau : il mourut le 1er août de la même année. Tous deux restèrent également chers à Port-Royal.

On possède de Mme de Liancourt un *Règlement donné par une dame de haute qualité à Mme*** (la princesse de Marcillac), sa petite-fille, pour sa conduite et celle de sa maison ; cet écrit fut édité par l'abbé Jean-Jacques Boileau, in-12, Paris, 1698 et réédité en 1779. L'éditeur a joint un *Règlement* que la duchesse avait composé pour elle-même et un *Avertissement* qui raconte la vie de Mme de Liancourt.

Michaud, *Bibliothèque universelle*, t. XXIV, p. 471 ; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 107-108 ; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VIb, p. 290-291 ; Rivet de La Grange, *Nécrologe de Notre-Dame de Port-Royal*, in-4°, Amsterdam, 1723, p. 238-243 et 292-295 ; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, in-12, 1761, t. I, p. 141-144 ; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol. in-12, Cologne, 1752, t. III, l. XIII, p. 49-55 ; Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, in-12, s. l., 1739, l. I, c. XVI, p. 134-137 ; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 4 vol., in-12, s. l., 1753, t. IV, p. 231-266 ; Leclerc, *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur sont attachées*, 4 vol., in-12, Paris, 1750-1752, t. I, p. 411 et sq. ; Quesnel, *Histoire abrégée de la vie de M. Arnauld* (début) ; *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Nicole*, publiée en 1733 ; J.-J. Boileau, *Vie de Madame de Liancourt*, en tête du *Règlement ; Relation de la mort de M. le duc et de Mme la duchesse de Liancourt*, publiée dans un *Recueil de pièces ; Mémoires de Saint-Simon*, édit. Boislille et Lecestre, t. III, p. 215 ; t. V, p. 22-23 ; t. XVII, p. 70 ; t. XXIV, p. 156-158 ; *Mémoires* de G. Hermant, et de Rapin, *loc. cit.* ; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit., 1878, t. I, p. 28-29 ; t. III, p. 29-31 ; t. V, p. 41-49 ; Fuzet, *Les jansénistes du XVIIe siècle ; leur histoire et leur dernier historien*, in-8°, Paris, 1876, p. 281-286.

J. CARREYRE.

LIBÉRALISME CATHOLIQUE. — I. Idée générale. II. Origines. III. Histoire.

I. IDÉE GÉNÉRALE. — 1° *Sens divers du mot « libéral. »* — Le mot *libéral*, qui entra dans la langue politique par l'Espagne, vers 1811, fut opposé depuis, *dans l'ordre politique et social*, d'une part, aux mots absolutiste et synonymes : féodal, royaliste, ultra (Autriche, Prusse, autres États allemands et France d'après 1815), conservateur (Espagne d'après 1815 et Angleterre), aristocratique (Suisse) ; d'autre part, à radical (France et Suisse) ; *dans l'ordre économique*, à prohibitif et protectionniste (Angleterre, États-Unis) ; *dans l'ordre religieux* enfin, en dehors du catholicisme, à orthodoxe (protestantisme).

Mais dans toutes ces acceptions le terme libéralisme indique la tendance à réduire les droits historiques ou traditionnels d'un pouvoir central, l'autorité d'une collectivité, la rigueur d'une doctrine positive, au profit de l'individu, de ses droits rationnels, de ses aspirations naturelles, de ses façons personnelles de penser ou d'agir. « Sous sa forme intégrale, a-t-on dit, le libéralisme est la doctrine qui veut réduire à l'extrême l'autorité du pouvoir social, interdire à la société toute prétention unitaire, toute activité vraiment directrice, laisser les individus penser, dire et faire tout ce que bon leur semble, sauf à souffrir que le pouvoir social réagisse dans le cas où des forces individuelles intempestives menaceraient de tout rompre. » Yves Simon, *La démocratie*, 25 février 1924, p. 430, 431.

Le libéralisme catholique, ou, suivant une expression qui prête à critique, le catholicisme libéral, serait donc, étymologiquement, une tendance du catholique à revendiquer une liberté, complète ou relative dans l'ordre politique ou religieux. Logiquement toutefois, c'est, à la lettre, « une absurdité » (*Correspondant*, 1888, t. III, p. 229) d'assimiler, comme on l'a fait parfois, le libéralisme catholique au protestantisme libéral, tel qu'il s'oppose au protestantisme orthodoxe et qui est l'absolue liberté d'examen. Cf. F. Buisson, *Sébastien Castellion*, 2 vol. in-8°, Paris, 1892, préface ; Buisson et Wagner, *Libre-pensée et protestantisme libéral*, in-16, Paris, 1913. Historiquement, c'est aussi une injustice. Le libéralisme catholique n'a jamais voulu être, et n'a jamais été le libéralisme dogmatique qui a pour principe fondamental le souveraineté absolue de la raison individuelle. Il est uniquement politique et social. Il est, autant du moins qu'on le puisse enfermer dans une définition, la tendance qui poursuit, la tactique qui cherche et la théorie qui voit, depuis 1830, le progrès extérieur de l'Église, le maintien, ou le rétablissement et le développement de son action sur les sociétés et partant sur les âmes, dans une acceptation actuelle,

aussi complète que le permet l'orthodoxie, des principes connus sous le nom de *libertés modernes*, et dont la Révolution française a pénétré les sociétés et les âmes.

2° *Les formules du libéralisme catholique.* — Les libéraux catholiques eux-mêmes ont résumé leur doctrine en ces trois formules :

1. *Dieu et liberté*, formule de Lamennais et devise de l'*Avenir*. Elle rappelle la devise que le premier *Correspondant* avait empruntée à Canning : *Liberté civile et religieuse par tout l'univers*. Elle dit les deux causes que le libéralisme catholique juge liées dans l'état présent des choses : Dieu ou l'Église et la liberté; l'acceptation et la défense de la liberté, sous toutes ses formes et pour tous, étant le meilleur moyen d'assurer l'autorité de Dieu sur la société moderne et le respect des droits de l'Église, et cette autorité avec l'exercice de ces droits étant le meilleur garant que la liberté restera dans l'ordre.

Avant tout, à toutes les époques, le libéralisme catholique a fait passer la liberté de l'Église, le libre exercice de ses droits et de son action; il s'oppose ainsi à ce *libéralisme philosophique* ou *voltairien*, le vieux libéralisme (comme il sera appelé par opposition au libéralisme du *Globe*), qui s'affirme, sous la Restauration et la Monarchie de juillet, hostile à l'Église et à sa liberté. Il s'oppose aussi à toute théorie, à tout système de gouvernement subordonnant l'Église à l'État ou assurant à l'État quelque autorité religieuse, au *gallicanisme parlementaire* par conséquent. Dévoués à la liberté, les libéraux catholiques combattirent l'absolutisme sous toutes ses formes et au profit de tous. « Toutes les libertés pour tous » sera une de leurs formules, précisant le mot d'ordre de Lamennais. On les verra même, à un moment, se rapprocher des gallicans mitigés et avec eux s'opposer à des catholiques intransigeants, les *zelanti*, comme on les appelle dans certains milieux, qui n'acceptaient point que l'on servît l'Église en se plaçant sur le terrain de la liberté pour tous. « Le catholique libéral, écrira L. Veuillot, n'est ni libéral, ni catholique. Je veux dire par là qu'il n'a pas plus la notion vraie de la liberté que la notion vraie de l'Église. » *L'illusion libérale*, 2e édit., in-8°, Paris, 1866, p. 23.

2. *L'Église libre dans l'État libre*, formule vague, comme du reste la précédente, et qui peut s'interpréter de la façon la plus orthodoxe, traduire par exemple la pensée de Léon XIII dans l'Encyclique *Libertas*, mais aussi justifier la plus absolue et la plus hostile séparation de l'Église et de l'État. « L'apparente clarté de la formule, dit M. Ch. Benoist, *La formule de Cavour L'Église libre dans l'État libre*, *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1905, p. 343-372, n'est qu'une fausse clarté, p. 344, et en fait cette formule servit à des fins bien différentes. Elle fut la formule favorite de Montalembert qui la donna pour titre aux fameux discours de Malines. Dans une *Note explicative* parue au *Correspondant* d'octobre suivant, 1863, p. 417, il écrivait : « Je la revendique (cette formule) pour les catholiques libéraux. Elle sert à les distinguer nettement des catholiques intolérants qui ne veulent pas d'*État libre* et des libéraux inconséquents qui ne veulent pas d'*Église libre* », il entendait libre d'une liberté « fondée sur les libertés publiques » ou sur le droit commun. Il regrette toutefois, dans le même article, de n'avoir pas dit : *L'Église libre dans un pays libre*, afin d'éviter « jusqu'à l'apparence d'une complicité avec ceux qui prétendent que l'Église doit être dans l'État et non l'État dans l'Église, il y a seulement deux sociétés qui coexistent dans un même pays. »

Ce fut aussi la formule par où Cavour prétendit concilier avec ses ambitions de patriote, les intérêts de l'Église et peut-être quelques scrupules de conscience, et calmer aussi les inquiétudes de l'Europe qui le soupçonnait de vouloir faire de la papauté l'esclave et l'instrument du nouveau royaume d'Italie. Ce fut le 27 mars 1861, à Turin, devant la Chambre des députés du nouveau royaume d'Italie, à propos d'une interpellation peut-être provoquée par lui-même sur la question de Rome, que Cavour fit entendre publiquement, pour la première fois, la fameuse formule : *Libera Chiesa in libero Stato*. Sur ses lèvres elle signifiait : « Que l'Église abandonne volontairement Rome à l'Italie ; et l'Italie, renonçant à « toutes lois, tout concordat, tout privilège » contraires, assurera à l'Église une indépendance effective, sans conditions et sans limites. Sa liberté figurera au nombre de ces libertés nécessaires que le nouvel État est bien résolu à reconnaître. Et l'exemple de l'Italie obligera les autres États à concéder à l'Église cette même liberté; or là est son avenir : c'est par la liberté et par la liberté seulement, que l'Église peut maintenant ressaisir la direction morale du monde. » La formule ainsi comprise a tout l'air d'un moyen de chantage et cela fut dit à la Chambre italienne lors de la discussion de la *Loi des garanties;* néanmoins Cavour fut sincère, emble-t-il, lorsqu'il affirma sa volonté de donner à Église l'indépendance et sa conviction « que la liberté st hautement favorable au développement du vrai entimen t religieux. » Plus d'une fois, il essaya de se poser en disciple du libéralisme catholique et, en particulier, de s'affirmer d'accord avec Montalembert; mais, chaque fois, Montalembert protesta que le libéralisme ne pouvait s'allier à l'injustice et à plus forte raison, le libéralisme catholique servir à justifier la spoliation des États de l'Église. Montalembert s'indignait surtout que cette formule *L'Église libre dans l'État libre*, qu'il considérait comme sienne, pût servir à Cavour et résumer ses vues. Cf. Ch. Benoist, *loc. cit.*

Cette formule, légèrement modifiée, a été reprise de nos jours, mais avec des explications qui la rendent très précise, par M. G. Goyau *L'Église libre dans l'Europe libre*, *Revue des Deux Mondes*, des 1er et 15 juillet 1919. S'inspirant de la pensée de Manning qui considérait « la dictature spirituelle de l'État, de quelque forme qu'elle se revêtît, comme l'adversaire par excellence du christianisme », il estime la chute des Hohenzollern, des Habsbourg et des Romanof comme une libération de l'Église dans l'Europe centrale et orientale, sur qui pesait leur *césaropapisme*. Dans cette Europe nouvelle qui allait s'organiser, pensait-il, selon les principes des nationalités et de la liberté, sans doute l'Église ne réaliserait pas « son immuable idéal » mais, ajoutait-il, elle « préférera toujours certains régimes de liberté réciproque des deux puissances, plus ou moins improprement qualifiés de séparation, aux oppressives ingérences d'un César. »

3. *L'Église dans le droit commun*, c'est-à-dire, n'ayant plus dans l'État une situation à part et en vertu d'un droit propre, mais jouissant, comme toute autre association, des droits nécessaires à son existence, à son développement, à son action, et cela, en vertu des principes généraux qui fixent l'attitude de l'État à l'égard des collectivités.

L'on a beaucoup usé de cette formule en France lors de la rupture du Concordat et de la discussion de la loi de séparation. Les adversaires de l'Église s'en servirent pour amorcer, sous couleur de libéralisme, cette rupture du Concordat, et ses amis, pour combattre les mesures d'exception proposées sous le nom de libéralisme.

3° *Opposition que rencontre le libéralisme catholique.* — Ainsi le libéralisme catholique veut simplement être une conciliation entre l'Église éternelle et les sociétés modernes, quelle que soit leur organisation particulière.

Le libéralisme catholique, ainsi entendu et formulé,

devait provoquer une triple opposition : 1. opposition des partisans du droit plus ou moins absolu de l'État ou du gouvernement, lesquels jugeront exorbitant d'accorder à l'Église l'indépendance même logiquement nécessaire à l'exercice de sa mission; 2. opposition des libéraux politiques ou sociaux plus ou moins libres-penseurs, qui repoussent le libéralisme catholique, parce que catholique ; 3. opposition de certains catholiques qui le repoussent parce que libéral, c'est-à-dire, acceptant les principes de 1789 et ne se réclamant que du droit commun.

Il faut s'arrêter à celle-ci qui créera au libéralisme catholique ses plus sérieuses difficultés et expliquera son histoire. Ne se réclamer que du droit commun, disent ces opposants, c'est sacrifier les droits primordiaux de l'Église et de son divin fondateur. Puis chercher la base des libertés religieuses dans les libertés politiques c'est renverser l'ordre des choses. D'autre part, il est impossible de concilier les principes de 89 et les principes catholiques : « ... l'entreprise est de concilier le mal et le bien ; elle dépasse donc les forces humaines. » L. Veuillot, *op. cit* , p. 139. Si l'Église reconnaît, par exemple, avec ses grands docteurs, que le peuple est la source immédiate du pouvoir, peut-elle avouer qu'il en est, et non Dieu, la source première et qu'ainsi, ni les gouvernements ne relèvent de Dieu, ni les lois n'ont à tenir compte de ses droits ? Dépositaire et gardienne de ces droits sacrés, l'Église peut-elle accepter, comme bases du droit public, la sécularisation de l'État, la souveraineté absolue de la loi qui peut lui mesurer et même lui dénier, à elle, société parfaite de par la volonté de son divin fondateur, ces droits essentiels de se gouverner, de posséder, d'enseigner, d'exercer sans entraves sa mission? Le prétendre, c'est commettre cette grave erreur du *naturalisme*, si souvent condamnée. L'Église a conquis, dès son origine, la liberté de la conscience, mais ce fut en revendiquant hautement les droits de la vérité. Ces droits sont exclusifs comme étant de Dieu; ils ne se concilient donc, en aucune manière, avec la liberté absolue pour l'homme de la pensée, de la parole et de la presse, qui ne distingue pas entre l'erreur et la vérité ou leur reconnaît les mêmes droits, ni avec l'égalité de tous les cultes. Vouloir qu'ils se concilient, c'est de l'*indifférentisme*. Cf. dom Guéranger, *Essai sur le naturalisme contemporain*, in-8°, Paris, 1868; Jules Morel, *Somme contre le catholicisme libéral*, 2 in-8°, Paris, 1877; Mgr Pie, *Œuvres*, 9 in-8°, Paris, 1879, particulièrement la *Troisième instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent*, t. v; dom Besse, *Le catholicisme libéral*, in-16, Lille-Paris, s. d. (1911).

Les libéraux catholiques n'ont cessé de répondre qu'ils ont une volonté d'orthodoxie égale à celle des plus intransigeants et l'unique souci des intérêts de l'Église; la conciliation qu'ils ont cherchée est non pas théorique et abstraite mais pratique; ce n'est pas une conciliation de droit mais de fait; si leurs adversaires les condamnent c'est qu'ils envisagent la *thèse;* eux, ils se sont toujours placés dans l'*hypothèse*. Ils partent d'un principe pratique et d'un fait qu'ils jugent indéniable. Ce principe est que l'Église ne saurait être entendue dans le milieu concret où elle doit accomplir sa divine mission, sans se mettre en harmonie avec lui. Elle-même, avec le sentiment que la religion de Jésus-Christ n'est pas seulement religion d'autorité mais de charité, n'a-t-elle pas, sans aucune altération de doctrine, depuis ses origines changé d'attitude selon les milieux? Cf. *Thèse et hypothèse*, dans *Revue du clergé français*, 1er janvier 1914, p. 110-112. Dans les pays protestants, où elle est minorité, le programme du libéralisme catholique n'est-il pas le programme de ses revendications ? Et pourquoi, dans les nations dites catholiques, n'adapterait-elle pas son action aux exigences des situations ? Or, c'est un fait évident : les libertés modernes sont entrées dans les mœurs à ce point qu'aucun gouvernement ne saurait négliger d'en tenir compte; le monde est aussi moins chrétien, et dans les pays catholiques l'Église est en face de pouvoirs étrangers à la foi, en contact avec des incrédules, soit qu'ils n'aient jamais eu la foi, soit qu'ils l'aient abandonnée. Le libéralisme catholique répond à cette situation nouvelle dans l'histoire de l'Église. Cf. Mgr Parisis, *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques*, édit. de 1847; A. Leroy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux. L'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours*, in-12, Paris, 1885; Mgr Dupanloup, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre 1865*, *Nouvelles œuvres choisies*, 7 in-8°, Paris, 1873-1875, t. iv, etc.

Ils firent valoir aussi que les fameux principes, dits de 89, ne sont pour la plupart que des principes chrétiens plus ou moins altérés et dont la Révolution a trop souvent tiré d'autres conséquences que les conséquences logiques. Une conciliation théorique ne serait donc pas impossible entre ces principes et la doctrine révélée. Cf. *Les principes de 89 et la doctrine révélée*, par un professeur de grand séminaire, in-8°, Paris, 1861 (mis à l'Index; une nouvelle édition, corrigée, parut en 1863, avec le nom de l'auteur, l'abbé Godard, professeur au grand séminaire de Langres; elle reçut de Rome une approbation); Leroy-Beaulieu, *op. cit.;* Brunetière, *Les raisons actuelles de croire*, in-16, Paris, 1907. Un juriste, M. Berthélemy, émet une opinion semblable dans son *Traité élémentaire de droit administratif*, 8e édit., 1916, p. 232 : « Aucune incompatibilité n'existe entre le dogme catholique et les idées républicaines. Le contraire serait plus près de la vérité. » Et il ajoute :« L'on a pu constater plus d'un air de famille entre l'Évangile et la Déclaration des droits de l'homme. » D'ailleurs, précisent les libéraux, il faut bien se garder de confondre parmi les interprétations et applications de la vérité révélée, celles qui sont immuables, éternelles, comme la vérité elle-même du fond de laquelle elles découlent et celles qu'inspirent les circonstances historiques ou philosophiques; celles-ci, l'Église vivante les abandonne selon le mouvement de la vie. Cf. *Études*, 1911, t. i, p. 433, R. L. Vermeersch, *L'Église et le droit de glaive*, et t. iv, p. 857, Imbart de la Tour, *L'emploi de la force au service de la vraie religion. Réponse aux Études ;* de la Brière, *Réplique de M. de la Brière*.

Que ces explications soient acceptées, et toutes difficultés ne cessent pas, à quelque époque que ce soit, pour les catholiques libéraux. Il leur faut, chose parfois difficile, ne jamais oublier et plus encore ne jamais laisser oublier la *thèse*, et ne jamais sembler donner à l'*hypothèse* la valeur absolue et les droits de celle-là. Puis, autres problèmes également délicats : les dispositions des esprits, les mœurs, les circonstances justifient-elles les accommodements proposés et l'abandon plus ou moins complet, par l'Église, de ses droits, de sa situation et de son attitude traditionnelles ? Le moment et la mesure de ces accommodements et de cet abandon sont-ils bien choisis ? De ces questions, comme de la question fondamentale : le libéralisme catholique est-il orthodoxe ? Rome seule fut juge. Mais ainsi s'expliquent les discussions qui accueillirent la théorie à ses débuts, la violence des attaques qui poursuivirent ses défenseurs et les vicissitudes de son histoire.

II. Origine. — L'on étudie surtout le libéralisme catholique en France, comme un mouvement qu'y créa Lamennais et qu'y propagea l'*Avenir*. C'est l'*Avenir* en effet qui, s'adressant aux catholiques de France, créa le mot « libéraux catholiques, catholiques libéraux ». N° 116, 3 janvier 1831, *Mission du peuple*

français, c'est-à-dire, des catholiques de France. Cf. articles de l'*Avenir*, Louvain, 1831, t. II, p. 343. C'est en France, aussi avec Lamennais et l'*Avenir*, que le libéralisme catholique apparaît comme une doctrine consistante, voulue pour elle-même, qu'il se maintient et qu'il a toujours ses chefs les plus représentatifs. Mais avant 1830, sans parler des catholiques des États-Unis, les catholiques de Belgique et d'Irlande appuyaient déjà leurs revendications religieuses sur les principes du libéralisme et, dans la suite, le mouvement devait s'étendre à d'autres pays. Peut-être même, enfin, les circonstances historiques eussent-elles rendu inévitables en France, sans Lamennais, l'éclosion de ce libéralisme.

1° *Les causes profondes.* — Elles se ramènent en somme à la formation du droit public nouveau.

1. *La ruine de l'Ancien Régime.* — « L'ordre établi par l'Église elle-même quand elle civilisa les barbares, dit Étienne Lamy, *Les luttes entre l'Église et l'État au XIXe siècle*, I, Les Causes, *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1897, p. 721-722, reposait sur cette certitude que Dieu a donné aux hommes avec le christianisme les lois conformes à la nature et à la vie des sociétés. Assurer à ces lois la fidélité des peuples paraissait le devoir essentiel des gouvernements. Par ses institutions fondamentales, le régime de la famille, l'enseignement, les devoirs des classes les unes envers les autres, l'État sanctionnait les préceptes chrétiens; par les respects et les privilèges accordés au clergé, aux moines, aux corporations pieuses, il aidait à la durée et à l'accroissement de l'influence religieuse; par ses contraintes, il préservait contre la discussion, mère du doute, les dogmes et chaque précepte de l'Église... Jamais la crainte d'attenter par la force à la conscience ne faisait trembler le fer dans la main de l'État... L'homme ne saurait prétendre à la liberté contre Dieu : le droit n'appartenait pas à l'individu de choisir l'erreur et de la répandre! le droit appartenait à la société de défendre ses croyances nécessaires. Où la loi humaine veut obéir à la loi divine, le pouvoir politique tend à devenir le serviteur du pouvoir religieux. Chef de l'Église, le pape se trouvait l'inspirateur, le juge, par suite le maître des rois. »

L'édifice était encore debout en 1789, mais des brèches y avaient été faites. Ces brèches furent d'abord l'œuvre des princes. A mesure que grandit leur puissance et que s'établit la religion de la royauté, ils s'affranchissent de l'Église. Non seulement ils n'admettent plus qu'elle exerce sur le temporel une autorité même indirecte et lointaine, mais ils entendent subordonner l'Église à l'État. Parfois même, ils ont l'appui du clergé national. Ainsi se constitue en France le *gallicanisme*, qui est toute une théorie des rapports de l'Église et de l'État et même de la constitution de l'Église, toute une législation, toute une jurisprudence, tout un esprit. Il y a des nuances : le clergé et la Sorbonne ont leur théorie gallicane; les Parlements appliquent imperturbablement la théorie de la suprématie du pouvoir civil, et le roi, de qui tout dépend, a sa façon personnelle de concevoir ses devoirs et ses droits à l'égard de l'Église. De là des luttes entre les deux puissances, puis des traités de paix, les concordats; en France, le concordat de 1516, qui subsistera jusqu'à la Révolution. Ce concordat maintient l'interdépendance des deux puissances et partage entre elles les avantages de l'autorité; mais le gallicanisme est loin de disparaître; il s'épanouit sous Louis XIV, quand le droit divin des rois est devenu un dogme. Clergé, magistrats, roi, n'ont qu'une pensée : réduire l'autorité de Rome.

On sait aussi à quelle servitude, vers la fin du XVIIIe siècle, Joseph II a soumis l'Église dans les États héréditaires, comment, à la même époque, « l'Église romaine, en Allemagne, se heurtait à l'opposition constante de deux doctrines, dont l'une, *le joséphisme*, était une doctrine d'État, dont l'autre, *le f bronianisme*, était une doctrine d'Église; la première, plaidant pour les rois, la seconde pour les évêques, toutes deux contre le pape. » Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme, 1800-1848*, t. I, p. 5, et comment, à la même époque encore, le roi Très Chrétien, le roi Catholique, les Bourbons d'Italie et le roi de Portugal expulsent les Jésuites et exigent la suppression de l'ordre. Tel est l'Ancien Régime. En même temps, les *philosophes* séparent de l'Église la pensée et répandent cette croyance que la raison naturelle suffit à l'homme pour conduire sa vie personnelle et sa vie sociale.

2. *Les principes du droit public nouveau.* — Survint la Révolution. Héritière de cette philosophie, elle en fit entrer les principes dans le droit public. De là, les fameux principes de 1789 :

Principe de la souveraineté absolue de la nation, c'est-à-dire, de l'ensemble des citoyens *et de la loi*, « expression de la volonté générale ». Aucun droit n'existe, dont la volonté nationale ne soit la source dernière et la loi, la garantie suprême. Plus de droit divin, ni pour les rois qui seront « les chefs du pouvoir exécutif par la volonté nationale », ni même pour l'Église : elle ne vivra, ne possédera, n'enseignera, n'exercera sa mission que si la loi le lui permet et dans la mesure où elle le lui permettra. Ce peut être pour l'Église un régime de protection, de servitude, d'hostilité ou de liberté.

Principe, non précisément de l'athéisme de l'État (le préambule de la Déclaration des droits mentionne l'Être suprême), mais *de l'indifférence et neutralité de l'État en matière de religion, et de l'égalité de tous les cultes.* La Constituante refusa de proclamer le catholicisme religion d'État, et d'ajouter à la éclaration trois articles, proposés par le clergé, qui supposaient ce principe. Mais elle proclama tous les hommes « égaux en droits » : aucun citoyen ne pouvait être avantagé pour ses opinions religieuses, aucun inquiété. Dès 1789 des décrets commencent à abolir toutes les distinctions traditionnelles et légales entre catholiques, protestants et juifs. Enfin, si l'État n'accorde son appui à aucun des cultes qui se disputent les consciences, il promet aux consciences la liberté du culte qu'elles auront choisi ou d'être incrédules : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses », dit l'article 10 de la Déclaration; la liberté aussi de publier ces croyances ou cette incrédulité et de les répandre : liberté de la parole et de la presse. La conclusion logique de ce principe était la liberté pour l'Église dans la séparation d'avec l'État. En fait, la Révolution ne cessa d'être hostile à l'Église. Après l'avoir dépouillée, elle lui imposa d'abord, au nom de la souveraineté nationale et sous la poussée de la tradition, la servitude du gallicanisme radical, par la Constitution civile du clergé, puis ce fut la persécution; enfin, quand il fallut comprendre que le catholicisme avait de trop profondes racines en France pour mourir, ce fut une séparation entourée de tant de restrictions et de contraintes que rien n'y était liberté. En même temps la Révolution ne cessait d'opposer à l'Église quelque culte nouveau.

3. *Attitude de l'Église par rapport à ces principes.* — *a) Sous la Révolution.* — L'Église, bien que son attention fût absorbée par les dispositions précises de la Constitution civile du clergé, cf. *Exposition des principes sur la Constitution du clergé par les évêques députés*, et par l'obligation du serment constitutionnel, protesta cependant, dès le début, contre les principes nouveaux, si opposés à sa vieille tradition en France et à sa doctrine. Les évêques les combattirent devant l'Assemblée Nationale par leurs discours, devant

l'opinion par leurs brochures; Pie VI, dès le 9 mars 1790, dans un *discours en consistoire secret*, dit sa réprobation « du décret qui assure à chacun la liberté de penser comme il lui plaît, même en matière religieuse, de manifester sa pensée au dehors avec impunité et prononce que tout homme ne peut être lié par d'autres lois que celles qu'il a consenties »; contre la question posée « de savoir, si le culte catholique doit ou ne doit pas être maintenu comme la religion dominante de l'État »; contre l'admission des non-catholiques à toutes charges civiles ou militaires. Une année plus tard, dans le bref *Quod aliquantulum* du 10 mars 1791, il insiste longuement sur « la liberté absolue » de conscience, de pensée, de parole et de presse, « droit monstrueux qui paraît à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes ».

Il ne pouvait être question de prêter le serment constitutionnel qui visait spécialement la Constitution Civile; mais à partir d'août 1792, le clergé, resté en France, mis dans l'obligation de prêter serment, sous une forme ou sous une autre, à l'ordre nouveau — la Constitution civile nettement placée en dehors du débat par les législateurs — ou de se déporter, ou de s'exposer aux pires dangers, en se condamnant à l'impuissance, se divise. Les uns prétendent qu'il faut se résigner provisoirement à ces serments puisqu'ils sont le seul moyen de s'approcher des âmes dont le salut est le but suprême, que prêter un serment n'est pas nécessairement approuver et que, d'ailleurs, l'objet des serments — du serment de *liberté et d'égalité*, par exemple — loin d'être opposé aux droits de Dieu et de l'Église est susceptible d'une interprétation orthodoxe; de multiples brochures développent ces idées. Les autres répondent du dehors, s'ils sont émigrés, et du dedans, que cette interprétation orthodoxe est inacceptable, puisqu'elle n'est point celle où le serment est demandé; qu'aucune nécessité pratique ne peut justifier le sacrifice des droits de Dieu et que Dieu pourvoit par lui-même au salut des âmes, quand ses ministres font défaut; et ceux-ci excommunient ceux-là. Rome, qui a condamné les principes à leur origine mais qui en acceptera forcément certaines conséquences dans le Concordat de 1801, ne condamna pas les premiers, ne les approuva pas non plus; elle remit la solution à la conscience de chacun. C'est là, comme le prélude et l'ébauche de la lutte prochaine entre le libéralisme catholique et ses adversaires.

On ne saurait rapprocher du libéralisme de Lamennais l'Église constitutionnelle, telle qu'elle s'organise en l'an III, après les décrets et lois qui séparent l'Église de l'État. — Sans doute, elle admet, avant les libéraux catholiques, les principes de 89 comme fondements de l'organisation sociale moderne, mais son idéal religieux est tout autre : elle aspire à fonder une Église nationale et, dans la signature du concordat, elle voit le moyen d'échapper à l'autorité du pape, dans la souveraineté de la nation, le moyen d'échapper à l'autorité du roi, auxiliaire du pape. Cf. *Seconde lettre encyclique de plusieurs évêques de France, contenant un règlement*, l'an de Jésus-Christ, 1795, an IV de la République, c. II, s. 1, et Gibson, *L'Église libre dans l'État libre, Deux idéals*, Paris, 1907.

b) *Sous l'Empire.* — La loi du 18 germinal an X, concordat et articles organiques, autour de laquelle devait d'abord se dérouler la lutte entre catholiques libéraux et catholiques intransigeants, mit fin à la situation née de la Révolution. Mais le concordat du 26 messidor an IX ne rééditait pas le concordat de 1516. Il est un compromis entre l'Ancien Régime et les principes nouveaux. Il reconnaît officiellement l'Église comme une société parfaite avec son chef, sa hiérarchie, son organisation, ses droits propres; il lui rend ses honneurs, son rang; entre elle et l'État, il y a de nouveau solidarité, le chef de l'État retrouve « les droits et prérogatives » du roi très chrétien, en particulier le droit de nommer les évêques, tel que le déterminait le premier concordat. Mais ceci reste de la Révolution : « Le catholicisme n'est plus ni religion exclusive, ni religion dominante, ni religion d'État. » E. Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. III, *Le Consulat et l'Empire*, par G. Pariset, p. 101. Le principe de l'égalité des cultes et de leur liberté est sous-entendu par le concordat; l'incrédulité reste même un droit. Puis il y a deux articles « qui auraient fait bondir Pithou et Dupuy », vicomte G. d'Avenel, *La réforme administrative*, in-12, Paris, 1891, p. 195 : la déposition de tous les anciens évêques et « la quasi-investiture donnée par le pape aux acquéreurs de biens nationaux ». Ces deux articles « si importants, qu'ils rendaient à eux seuls l'ensemble de la transaction nécessaire, bouleversaient toutes les idées admises et tous les précédents ecclésiastiques ». *Ibid.*, p. 195, 196. Quant aux 77 articles organiques, « ils se bornaient à reproduire, en somme, la charte de servitude que le trône avait fait peser sur l'autel..., sans la compensation de l'intolérance officielle de l'État en matière religieuse que l'Église payait cher, mais qui rachetait à ses yeux bien des choses. » *Ibid.*, p. 191. Cf. G. Pariset, *Ibid.* Et l'État veille à demeurer le maître servi par l'Église avant tout autre.

Il semble à quelques-uns que, de ce fait, l'Église ressaisit mal les âmes. En 1808, un jeune prêtre se fait l'écho de ces craintes dans un livre très court, intitulé : *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIIIe siècle et sur sa situation actuelle*, in-8°, Paris. Ce jeune prêtre, Lamennais, après avoir signalé la misérable condition où les errements de la nature humaine et les abus de la liberté de penser avaient mis le XVIIIe siècle, « traçait le plan d'une autre Église de France, qui aurait des conciles, des retraites, des conférences ecclésiastiques, des séminaires sérieux et qui serait vivante et qui serait apôtre ». Goyau, *Histoire religieuse de la nation française*, p. 546. Il n'attaquait directement ni le concordat, ni les articles organiques, mais il en soulignait les insuffisances : l'Église de France n'avait pas la liberté nécessaire à sa vie. « Toutes les grandes thèses du catholicisme menaisien se trouvaient annoncées. » F. Duine, *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits*, in-8°, Paris, 1922, p. 29. Et bientôt s'ouvrait, entre le pape et l'empereur, le conflit qui, de l'affaire d'Ancône, par la question des institutions épiscopales, allait mettre en discussion le concordat tout entier. La chute de l'Empire dénoua la crise.

c) *Sous la Restauration.* — La Restauration s'étendit à toute l'Europe, puisqu'il y avait eu une *Europe napoléonienne*, très différente de l'ancienne. Mais la Restauration ne fut nulle part un retour complet à l'état de choses antérieur. L'Église se retrouve singulièrement appauvrie et dépendante. Si l'Espagne, le Portugal et les États italiens ont rétabli l'Ancien Régime avec la profession exclusive du catholicisme, dans les États qui dépendent directement de la maison de Habsbourg, le *joséphisme* revit avec le *système* Metternich. En Allemagne, non seulement les États ecclésiastiques ont disparu, mais les gouvernements suivent l'exemple de Metternich ou de Napoléon, et si, en 1817, la Bavière signe avec Rome un concordat « qui garantit à l'Église tous les droits qui lui reviennent d'après le droit divin et le droit canonique », bientôt de véritables articles organiques limitent ces privilèges ou les annulent, et la constitution de 1818 proclamera la liberté des consciences et des opinions.

D'autre part, la Belgique catholique, dans le royaume des Pays-Bas, se voit imposer des principes qui révol-

ent sa conscience, en attendant d'être sacrifiée à la Hollande. La Pologne catholique reste soumise à la Prusse protestante, à la Russie orthodoxe et à l'Autriche. Enfin, dans le Royaume-Uni, non seulement les catholiques anglais sont toujours condamnés à des mesures d'exception, mais l'Irlande catholique n'a pas la plus élémentaire liberté religieuse. Quant à la France, dont la situation religieuse va émouvoir le génie de Lamennais jusqu'au libéralisme que l'on verra, le retour des Bourbons y a fait naître de grands espoirs dans les milieux catholiques. Le clergé, qui ne s'est jamais pleinement rallié au régime impérial et qui a souffert du conflit entre le pape et l'empereur, attend une vraie restauration du passé dans les lois et surtout dans les esprits. Or, le régime napoléonien, concordat et articles organiques, sera maintenu. L'article 6 de la Charte proclamera bien le catholicisme religion d'État, mais un autre maintiendra le principe, proclamé par la Révolution, de l'égalité et de la liberté des cultes et cet autre précédera. Cette disposition sera adoptée pour calmer les appréhensions des deux sénateurs protestants, Boissy d'Anglas et Chabaud-Latour, et bien marquer que, si le catholicisme est religion d'État, cela n'a pas de conséquences sur l'égalité et la liberté des autres cultes. Dès 1815, le gouvernement négocia bien avec le pape un nouveau concordat, le concordat de 1817, qui abolissait le concordat de 1801 et, dans « ce qu'ils avaient de contraire à la doctrine et aux lois de l'Église », les articles organiques, qui rétablissaient l'ancienne Église gallicane avec son concordat, celui de 1516, dans ses divisions et même avec son personnel. Mais la tentative échoua, d'une part, en raison des tendances gallicanes marquées par le gouvernement et, de l'autre, par la crainte de l'opposition libérale. Malgré cela, les deux pouvoirs sont animés l'un envers l'autre de la plus sincère volonté d'entente; une véritable alliance semble conclue entre le trône et l'autel; des mesures particulières de l'État favorisent l'Église; avec l'appui officiel, la *Congrégation* et *les Missions de France* mènent à travers le pays une ardente propagande religieuse et monarchique. Il s'en fallut de beaucoup cependant que tout le pays fût conquis et une opposition sérieuse se manifestait à la fois contre le trône et contre l'autel.

Un mouvement comme la Révolution ne pouvait avoir secoué l'Europe sans y laisser de traces; le contre-coup s'en ressentait même jusque dans le Nouveau-Monde, où son influence rejoint celle de la jeune République des États-Unis. Vainement s'est constituée la Sainte-Alliance; ces principes de la Révolution, que les nations et les individus ont le droit de disposer d'eux-mêmes, subsistent en bien des esprits; des sociétés secrètes, franc-maçonnerie, *Tugendbund*, carbonarisme, les défendent et les propagent et, bientôt, des mouvements populaires en Allemagne, en Italie, en Espagne, attestent leur puissance. Vainement encore la papauté tente de ne pas se solidariser avec la Sainte-Alliance, dont elle n'a pas d'ailleurs tellement à se louer; elle ne peut toutefois faire cause commune avec les sociétés secrètes; alors, ici ou là, elle a protesté contre le principe de la liberté et de l'égalité des cultes; puis, en certains pays, l'Église asservie apparaît simplement comme une force conservatrice au service de l'absolutisme : en conséquence, elle sera combattue par tous ceux qui combattent pour la liberté. En France, où l'esprit voltairien n'a pas disparu, où les principes de 89 ont pénétré la plupart des esprits, où sur certains l'Empire a gardé son prestige, il y a une opposition puissante contre le trône et l'autel. Cette opposition, dite *libérale*, va des doctrinaires, monarchistes et vraiment libéraux qui demandent le respect de toutes les libertés annoncées et promises par la Charte, aux républicains et partisans de l'Empire par la gauche libérale. Républicains, partisans de l'Empire et gauche libérale sont anticléricaux. A la propagande catholique des *Missions* ils opposent la propagande de leur presse : ils multiplient les éditions des philosophes du XVIIIe siècle, et jamais encore ces écrivains n'ont eu tant de lecteurs; leurs journaux, le *Constitutionnel*, qui « mange du prêtre et du noble chaque matin », la *Minerve*, le *Courrier français*, sont lus plus que les autres. « Une propagande sérieuse était faite dans les campagnes à l'aide de brochures anonymes, où l'on représentait systématiquement, d'un côté, un émigré bête et poltron, un curé méchant et hypocrite, un fonctionnaire subalterne intrigant et bas; de l'autre côté, un paysan acquéreur de biens nationaux, un philosophe de village et un officier en demi-solde, tous intelligents, courageux, modèles d'honneur et de loyauté. Ces brochures n'étaient que de pauvres caricatures, mais le public y voyait le tableau de la situation des campagnes... » H. Avenel, *Histoire de la Presse française depuis 1789 jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1900, p. 243. On sait toute la haine qui poursuivit alors le *parti-prêtre*; le clergé se recrute difficilement, cela est vrai en 1820, comme en 1816. Les plus avancés parmi les libéraux formeront bientôt une *Charbonnerie* française qui tentera les complots de 1821 et 1822. Sur l'esprit public dans les premières années de la Restauration, voir le tableau intitulé *L'esprit public en 1830*, composé d'après les *Rapports des préfets* par S. Charléty, *La Restauration*, p. 143-145, dans Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. IV.

Enfin un monde nouveau semble se préparer. D'abord, en réaction contre le libéralisme antérieur qu'ils trouvent vide et usé, apparaît un groupe de *néo-libéraux*; plusieurs sont des professeurs proscrits ou émigrés de l'Université; ils ont pour organe le *Globe*. Ils sont des penseurs : comme les doctrinaires, ils prennent les questions de haut, mais c'est dans un esprit critique; l'article célèbre, *Comment les dogmes finissent*, est de l'un d'eux, Jouffroy. Partisans de la liberté politique, ils sont hostiles aux *ultras* et à la réaction qui suivra 1820; spiritualistes, ils combattent l'esprit voltairien des vieux libéraux, mais ils ne sont pas catholiques : « Ils ne sauraient être dominés, dit Jouffroy, *loc. cit.*, ni par le fanatisme renaissant, ni par l'égoïsme sans croyance qui couvre la société; ils demandent la liberté religieuse, comme les autres, et même pour les jésuites. » Cf. de Rémusat, *La politique libérale*, Paris, 1860; Thureau-Dangin, *Le parti libéral sous la Restauration*, Paris, 1876. Puis une évolution sociale se dessine en France comme en Angleterre, sous l'influence de la transformation industrielle. Le mot *socialiste* apparaît. Owen et Thomson, en Angleterre, Saint-Simon, puis ses disciples, en France, font une critique de la société et donnent les formules d'une société nouvelle : « J'ai reçu la mission, dit Saint-Simon, de faire sortir les pouvoirs politiques des mains du clergé, de la noblesse et de l'ordre judiciaire, pour les faire entrer dans celles des industriels. » Eux seuls, sans se laisser leurrer par l'idée égoïste de liberté et l'idée funeste de concurrence, sauront grouper les hommes dans le culte de la fraternité et du travail par l'exploitation savante du monde. M. G. Weill, *Un précurseur du socialisme. Saint-Simon et son œuvre*, Paris, 1894. L'influence sociale de l'Église est donc menacée. Une littérature qui se forme affecte, il est vrai, des tendances religieuses; elle exalte le sentiment religieux; elle en subit l'influence; elle parle avec respect de l'Église, avec admiration de ses cathédrales, avec sympathie de son œuvre; mais cela n'atteint pas le fond des âmes, et, d'ailleurs, cette littérature subit l'impulsion générale : elle veut affranchir l'art des règles traditionnelles; elle réclame la liberté. Cf. A. Viatte,

Le catholicisme chez les romantiques, in-16, Paris, 1922. Telles étaient les tendances religieuses et morales de la France aux environs de 1820. Lamennais les a saisies aussitôt avec l'intuition de son génie, et il va leur chercher une solution, un remède qui, finalement, sera le libéralisme catholique, mais il le formulera avec son penchant naturel pour l'absolu et son impatience de toute autorité.

2° *Apparition progressive du libéralisme catholique.* — 1. *La réaction contre le gallicanisme.* — Une évolution, encore sourde et comme cachée, se produit aussi, en effet, dans l'Église de France. Le clergé, en majorité, paraît toujours attaché à la tradition monarchiste et gallicane, le haut clergé surtout : il est presque entièrement composé de nobles et d'émigrés; les chefs de la *Petite Église* ont repris dans ses rangs leur place et leur influence; tous ils ont pour idéal le retour à l'état de choses d'avant 1789. Mais les événements ont leur logique et les événements poussent l'Église de France vers l'*ultramontanisme*, comme disent gallicans et libéraux.

La Révolution, en persécutant cette Église et en la séparant de l'État, l'a rejetée vers Rome. Pie VII, imposant aux évêques français leur démission sur la demande de Bonaparte, passant outre au refus de plusieurs, signant le concordat au nom du clergé de France, tenant plus tard l'empereur en échec sur la question de l'institution canonique, toute cette attitude annonçait et amenait la fin du gallicanisme. On ne sentit pas tout d'abord la force de ce mouvement; mais bientôt des théoriciens font remarquer combien cette logique des choses est conforme à la logique des principes : tel de Maistre, dans *Le Pape*, 1819, *L'Église gallicane*, 1821. Lamennais l'a devancé. Dès 1814, il a fait paraître un livre intitulé : *Tradition de l'Église sur l'institution canonique des évêques*, où il combat l'*Essai historique et critique sur l'institution canonique des évêques*, de Tabaraud, et soutient contre Fébronius les prérogatives du Saint-Siège et l'infaillibilité dogmatique du pape.

En 1817, paraît l'*Essai sur l'indifférence*, t. I, dont le fond est que, seule peut être vraie et par conséquent doit être suivie la religion universelle à laquelle préside une autorité infaillible : donc le catholicisme romain. Enfin, en 1818, il écrivait, et avec quelle fougue! des *Observations sur la promesse d'enseigner les quatre articles de la Déclaration de 1682 exigée des professeurs de théologie par le ministre de l'intérieur*. En 1820, il applaudit au livre *Du pape*. Cf. Lettre à de Maistre du 28 mai et, dans *Nouveaux mélanges*, l'article, *Sur un livre intitulé « Du Pape », par M. le comte de Maistre*. Il a précédé de Maistre, mais il le dépasse aussi dans l'expression. Déjà, en 1815, mais pour le seul Henry Moorman, un jeune anglican qu'il tentait d'amener au catholicisme, il formulait sur le pontife romain des vues bien connues, où se retrouvent les tendances de sa philosophie plus que les données de la théologie .

En ces mêmes années, il apparaît royaliste militant, il écrit au *Conservateur*, puis au *Drapeau blanc*, journaux de droite. Or, en face des agressions libérales et du péril irreligieux, que font les évêques et le roi ? Conformément à la tradition gallicane et à la foi monarchique, les évêques font appel à la piété du roi; ils lui demandent aide et protection contre la presse; ils insistent pour que l'enseignement soit rendu à l'Église, proposent de rétablir l'ancienne Sorbonne, afin de restaurer le prestige du clergé et, finalement, se contentent de demi-mesures. Louis XVIII est bien disposé ainsi que ses ministres, mais, cela est évident, ils craignent de surexciter l'opposition et de laisser oublier à l'Église les privilèges traditionnels de l'État; même après 1824, c'est-à-dire après l'expédition d'Espagne et l'avènement de Charles X, sous le gouvernement des ultras, si le programme de la droite fut favorable à l'Église, pour les mêmes raisons, ce programme ne fut pas réalisé.

C'est alors que Lamennais donne à la royauté le plan d'une politique radicale, tout entière orientée au triomphe social et politique de l'Église — il ne se place qu'à ce point de vue — et logiquement déduite de son ultramontanisme.

Toute sa pensée se manifeste dans le livre qu'il publie alors : *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et social*, t. I, mai 1825, t. II, février 1826. Bonald, dont il s'inspire souvent, avait écrit : « Il existe une et une seule *constitution* de la société politique, une et une seule *constitution* de la société religieuse; la réunion de ces deux *constitutions* et de ces deux sociétés *constitue* la société civile, l'une et l'autre *constitutions* résultent de la nature des êtres qui composent chacune des deux sociétés, aussi *nécessairement* que la pesanteur résulte de la nature des corps. » *Théorie du pouvoir*, t. I, préface. Et encore, *Principe constitutif*, c. XIX : « ... le gouvernement monarchique royal et la religion chrétienne catholique sont *nécessaires*, c'est-à-dire, *tels qu'ils ne pourraient être autres qu'ils ne sont, sans choquer la nature des êtres sociaux*, c'est-à-dire, la nature de Dieu et celle de l'homme en société. » Lamennais, ici, s'éloigne de la pensée de Bonald et pose hardiment : « Il n'y a pas deux puissances nécessaires, mais une seule, l'Église, qui s'incarne dans le pape. Elle est un pouvoir universel, qui domine les gouvernements et qui a un droit absolu à l'indépendance complète voulue par sa mission, y compris tout d'abord la liberté d'enseigner, et aussi à la protection des lois. Et parce que, « sans Pape, point d'Église,... point de religion, point de société », tout ce qui porte atteinte à l'autorité du pape est un péril pour l'Église, pour la religion, pour la société. » Or, en France, ajoute-t-il, le gouvernement est loin de s'acquitter de son devoir envers l'Église. Ce ne sont point les Bourbons qui gouvernent, en effet, mais bien une démocratie ou un despotisme athée, puisque le Parlement fait souverainement les lois et que la Charte part des principes de 1789 : neutralité, laïcisme. Les prétendus efforts du gouvernement pour « protéger » la religion ne sont que des mensonges habiles « pour mettre l'athéisme sous la protection de la religion ». En fait, ce gouvernement a exclu l'Église de la législation : les lois de l'Église ont cessé d'être les lois de l'État, de la famille, de la formation de l'enfance, de la vie individuelle comme de la vie sociale. Entre l'Église et l'État, il y a un conflit latent. En outre, par l'appui donné aux doctrines gallicanes qui affranchissent le pouvoir temporel de l'autorité spirituelle et font de l'Église un assemblage d'Églises nationales, en même temps qu'ils nient l'infaillibilité suprême du pape, garantie de l'unité catholique et aussi de l'ordre social, le gouvernement crée un vrai péril religieux et social; il appelle l'athéisme et l'anarchie. Telle est la première formule de la théocratie menaisienne. On sent combien sont contingentes pour Lamennais les formes de gouvernement; une seule chose lui importe : que l'Église indépendante et souveraine conduise le monde, y assurant l'ordre et l'unité dans la soumission des pouvoirs politiques.

Frayssinous voulut le réduire au silence. Sous son inspiration, il fut condamné par la Cour royale, le 20 avril 1826, contredit par les évêques dans une *Déclaration de leurs sentiments sur l'indépendance de la puissance temporelle en matière purement civile*, datée du 3 avril, combattu plus violemment par les Clausel, par les journaux de droite et de gauche; mais soutenu par ses amis, pleinement par le *Mémorial catholique*, avec quelques réserves par le *Catholique* d'Eckstein, approuvé par

les libéraux du *Globe*, par A. Comte, par une partie du jeune clergé rebelle aux *Antidotes*, Lamennais, dans un *Mémoire* confidentiel, presse Léon XII de prendre parti ouvertement, de condamner le gallicanisme et le libéralisme et de dégager hardiment l'Église des servitudes passées. Cf. A. Blaise, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, Paris, 1866, t. II : *Mémoire adressé à Léon XII sur l'état de l'Église en France* (incomplet); Dudon, *Fragment inédit d'un mémoire de Lamennais* dans *Recherches de science religieuse*, septembre-octobre 1910 et *Lamennais et le Saint-Siège (1820-1834)*, Paris, 1911. Prudemment le pape se tut. Mais sans attendre une approbation dont le défaut lui pesa, Lamennais continuait son attaque contre le gallicanisme. En 1826 encore, il publiait, à l'usage des séminaristes qui auraient des évêques favorables à l'enseignement des quatre articles, une brochure de 8 p. in-8°: *In quatuor articulos... aphorismata;* puis il rééditait avec notes les *Lettres sur les quatre articles par le cardinal Litta*, in-12, Paris, voir Litta, irritant de plus en plus libéraux et gallicans.

2. *L'évolution vers le libéralisme.* — Mais les événements se développent : Montlosier a dénoncé bruyamment à la France quatre fléaux conjurés : l'ultramontanisme, le parti prêtre, la Congrégation et les jésuites, et demandé l'exécution des lois et des traditions gallicanes; les libéraux dénoncent eux aussi la Congrégation, les jésuites, le parti prêtre et ses efforts pour restaurer l'Ancien Régime aggravé de la domination romaine, et ils accusent la droite de pactiser avec ces ennemis de la liberté. Sous la poussée, le pays légal se détache manifestement du trône et se montre hostile à l'autel. Il élit une majorité d'opposants, que groupe ce même programme : respect intégral de la Charte et par conséquent respect des libertés qu'elle promet, souveraineté du Parlement et indépendance de l'État à l'égard de l'Église. Le ministère Villèle doit céder la place à un ministère Martignac. Une bataille religieuse s'engage; cette fois, c'est au sujet de l'enseignement, question souvent débattue depuis la Restauration (voir plus loin), et au sujet des jésuites. Le 21 avril 1828, une ordonnance nouvelle modifiait une ordonnance vieille de quatre ans et réduisait l'influence du clergé sur l'enseignement primaire ; le 16 juin, deux autres ordonnances excluaient les jésuites et les membres des congrégations non autorisées des écoles secondaires, et réglementaient, comme l'eût fait un Joseph II, la vie des petits séminaires. Dans un *Mémoire* adressé au roi, les évêques opposèrent un *non possumus* formel, mais, sur l'injonction de Rome, ils se turent — sauf un, le cardinal de Clermont-Tonnerre — et se soumirent.

Ici Lamennais intervient, comme il est intervenu dans la question gallicane; ces atteintes à l'indépendance de l'Église l'irritent et, en février 1829, il publie un livre qui étonne, émeut la France et l'Europe, et qui, accentuant et dépassant les idées de son livre précédent, *De la religion*, le montre presque arrivé au libéralisme catholique qui sera celui de l'*Avenir*. Ce livre est intitulé : *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, in-8°, Paris.

Si on laisse de côté ce qui concerne les ordonnances, voici les idées essentielles de l'ouvrage : Pour une société comme pour les individus, il y a des lois *nécessaires*, c'est-à-dire qui découlent de la nature même des choses. Or, de ces lois nécessaires, la première est que cette société se laisse conduire par la vérité universelle, éternelle, dont l'expression vivante est l'enseignement de l'Église. Seule, en effet, l'Église peut enseigner et imposer aux gouvernements la loi éternelle de justice et de vérité qui les garde du despotisme et assure aux sujets la liberté, et à ces sujets la soumission volontaire qui assure le maintien de l'ordre. Et « tel est le besoin qu'ont les nations d'un pouvoir légitime et de la liberté, qu'il est impossible que, tôt ou tard, après avoir inutilement cherché l'une et l'autre hors du christianisme, elles ne reconnaissent pas qu'en lui est le principe même de l'existence sociale. » Ainsi le gallicanisme, ou, comme il dit, « la doctrine royaliste gallicane », établissant « l'idolâtrie d'une puissance humaine » et l'indépendance de cette puissance à l'égard de l'Église, ne peut conduire qu'au despotisme, et le libéralisme dogmatique, synonyme d'individualisme, dont le principe fondamental est le principe protestant et cartésien de la souveraineté absolue de la raison, ne peut provoquer qu'anarchie et arbitraire. Quelle doit donc être l'attitude de l'Église dans les circonstances actuelles ? Elle ne saurait « s'allier avec le pouvoir politique qui travaille à la détruire en l'asservissant », inconsciemment peut-être. « Le christianisme ne représente aucune forme de gouvernement. » D'ailleurs « il s'allie à toute forme de police, mais, par ses maximes et son esprit, il est souvent incompatible avec les doctrines d'anarchie et de despotisme. » Il ne saurait davantage « s'allier avec le libéralisme que ses doctrines actuelles rendent l'ennemi le plus ardent de l'Église et du christianisme, en même temps qu'elles renversent la base de la société et consacrent tous les genres de tyrannie et d'esclavage. »

Toutefois le libéralisme pourrait être tout autre chose. Par lui-même, il est « éminemment social... Il repousse le joug de l'homme, le pouvoir sans droit et sans règle; il réclame une garantie contre l'arbitraire...» Il est d'origine chrétienne ; « il n'est que l'impuissance où le peuple chrétien est de supporter un gouvernement arbitraire, ou le joug d'un pouvoir purement humain. » L'Église enfin n'a besoin que d'indépendance et de liberté. « La liberté lui est nécessaire avant tout, liberté d'enseignement, de discipline, de culte, et cette liberté, elle n'en jouira jamais, aussi longtemps qu'elle la cherchera dans les transactions avec les puissances temporelles. » En conséquence, « que l'Église évite de lier, ou de paraître lier indissolublement sa cause à celle des gouvernements qui l'oppriment, qu'elle se fortifie elle-même au milieu de la lutte des peuples et des rois, sans y prendre aucune part directe. Les combattants tomberont un jour à ses pieds. Qu'elle se considère comme indépendante; elle est le seul pouvoir réel qui subsiste aujourd'hui. C'est au Pasteur suprême qu'il appartient de sauver la foi et la société en rompant les liens qui arrêtent l'action de la Providence. » Que les évêques aussi agissent dans le même sens, se réunissent en synodes, en conciles, correspondent avec Rome. « Nous demandons pour l'Église catholique, avait-il dit dans la préface, la liberté promise par la Charte à toutes les religions, la liberté dont jouissent les protestants et les juifs. Nous demandons la liberté de conscience, la liberté de la presse, la liberté de l'éducation, et c'est là ce que demandent comme nous les catholiques belges, opprimés par un gouvernement persécuteur. » Enfin, pour être digne de sa mission, le clergé doit renouveler ses méthodes et sa vie, et travailler à prendre la direction du mouvement intellectuel. Sur tous ces points, voir, *Des progrès de la Révolution*, c. IX. Lamennais a franchi un nouveau pas, le pas décisif, vers le libéralisme : il y touche. Il n'emploie pas encore les formules de l'*Avenir* mais elles se préparent. Il n'écrit pas : rupture du concordat ou séparation de l'Église et de l'État, mais il veut que l'Église rompe tout lien avec le pouvoir, même au prix de ce qu'il appelle déjà « le salaire », qu'elle se sépare du trône, auquel visiblement il ne tient plus. La liberté l'attire. Il distingue, dès maintenant, un faux libéralisme, ennemi de l'Église et de la liberté pour tous, et un vrai, dont l'Église peut accepter, sinon toutes les doctrines, du moins l'appui. Il ne réclame pas encore « toutes les libertés pour tous »

— uniquement l'indépendance et les libertés nécessaires à l'Église — mais déjà il invoque la Charte et ses promesses libérales. La prudence seule, du reste, semble l'avoir retenu car les formules de sa correspondance, à cette date, sont déjà celles de l'*Avenir*.

Comment le collaborateur de Villèle et de Vitrolles au *Conservateur;* l'ennemi du *Constitutionnel*, l'adversaire du *libéralisme* en est-il arrivé à se retourner contre la royauté pour devenir un *libéral ?* C'est l'ultramontanisme, a-t-on répété, qui l'a conduit au libéralisme; cela est vrai, non qu'il ait fait des doctrines libérales la conséquence logique de la doctrine ultramontaine — le côté doctrinal de la question ne le préoccupe pas d'ailleurs — mais par le libéralisme il croit servir l'ultramontanisme. Ce n'était pas en effet pour défendre la prérogative royale qu'il avait collaboré au *Conservateur;* il comptait alors sur les Bourbons pour réaliser son idéal théocratique. Quand donc il les vit, d'une part, s'obstiner dans leur politique gallicane, d'autre part, mécontenter le pays, les jugeant perdus et la vertu monarchique épuisée, il conclut qu'en liant sa cause à la leur, l'Église se condamnait elle-même et la société avec elle. L'Église devait donc ostensiblement se séparer des Bourbons. Et, puisqu'au principe de la légitimité se substituait dans les esprits le principe de la souveraineté nationale, l'Église, pour garder sur le monde moderne son influence *nécessaire*, devait s'arranger de ce principe. Dans la pratique, enfin, la souveraineté nationale c'est la souveraineté d'un parti; donc l'inconstance du pouvoir politique : vu cet état de choses, n'est-ce pas sagesse pour l'Église de se proclamer et de se rendre indépendante de ce pouvoir, autrement dit, de se séparer de l'État ?

Puis il subissait l'influence du néo-libéralisme, qui non seulement combattait dans le *Globe* « les médiocrités et les vieilles vanités » du libéralisme voltairien, et réclamait « toutes les libertés pour tous », mais qui entendait se tenir en dehors des partis, dans la région sereine de la vérité abstraite; l'influence aussi de publicistes, tels que Benjamin Constant, pour qui, en religion comme en tout, la liberté amènerait les résultats en définitive les meilleurs(les États-Unis ne le prouvent-ils pas ?), tels que Ballanche, pour qui la Révolution est un événement providentiel, ordonné au renouvellement moral de l'humanité. Dans l'Allemagne de Metternich elle-même, il entendait Gœrres, Frédéric Schlegel, Haller, Dœllinger à ses débuts, exalter la théocratie du Moyen Age, l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État et proclamer leur intention de rendre à l'Église la direction de la pensée et de la science, pour lui rendre en même temps la direction de la société. Cf. G. Frainnet, *Essai sur la philosophie de P.-S. Ballanche*, Paris, 1902; C. Huit, *La vie et les œuvres de Ballanche*, Lyon, 1902; Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme (1800-1848)*, 1910, t. I et II.

Enfin Lamennais voyait *les principes de 1879* fermenter dans l'Europe occidentale, en Pologne, dans l'empire ottoman et jusque dans l'Amérique du Sud. Surtout il les voyait au service de l'Église en Irlande, en Belgique, aux États-Unis. Ce n'était pas, en effet, au nom du droit propre à l'Église, mais au nom du droit commun et du principe naturel de liberté que luttaient pour l'émancipation des catholiques irlandais, contre l'Angleterre protestante, O'Connell et l'*Association catholique*. Même spectacle et plus frappant encore en Belgique. « C'est à bon droit que les Pays-Bas *autrichiens* passaient depuis le commencement du XVIIIe siècle pour la citadelle de l'ultramontanisme. » H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. V, Bruxelles, 1921, p. 300. Les idées de tolérance de Joseph II avaient été la principale cause de l'insurrection brabançonne de 1789. Après 1815, « dans les premières années du royaume des Pays-Bas, les catholiques s'étaient montrés peu favorables aux libertés publiques. Leurs chefs avaient repoussé comme attentatoire aux droits de l'Église la *Loi fondamentale* du royaume. Les évêques avaient solennellement réclamé le monopole de la liberté religieuse, l'exclusion des dissidents des emplois publics en rapport direct ou indirect avec le culte, la proscription de la liberté de la presse, l'entrée du clergé dans les assemblées nationales et provinciales à titre d'ordre reconnu par l'État, une dotation fixe pour l'Église et la direction souveraine de l'instruction publique. Dans le domaine religieux, c'était à peu près le retour pur et simple à l'Ancien Régime. » Thonissen, *La constitution belge annotée*, 2e édit., Bruxelles-Paris, 1876, Préface, p. VI. Et, en face d'eux, des libéraux, partisans convaincus des libertés modernes, acceptaient avec empressement la *Loi fondamentale*, « applaudissaient à tous les actes qui tendaient à restreindre l'autorité de la hiérarchie catholique », ou la liberté de l'enseignement, et particulièrement à la création du *Collège philosophique* de Louvain, « destiné à inoculer aux lévites catholiques les doctrines du joséphisme », oubliant ainsi que, « d'une part, le monopole de l'enseignement, de l'autre, la formation d'un clergé prêt à subir toutes les exigences du pouvoir, devraient dans un avenir peu éloigné décupler les forces de l'administration hollandaise. » *Ibid.*, p. VIII. Or, en 1828, ces frères ennemis font cause commune contre l'ennemi commun, le roi des Pays-Bas. Pour le bien de l'Église et pour l'indépendance de la patrie, malgré le Concordat de 1827, où le roi a accepté de réelles concessions — qu'il ne réalise pas, il est vrai — les catholiques belges, évêques compris, ont accepté ce mot d'ordre du plus pur libéralisme : *Liberté en tout et pour tous*. De l'autre côté de l'Atlantique enfin, l'Église paraissait se trouver très bien de la liberté commune. Cf. Laboulaye, *L'Église et l'État en Amérique*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1873.

Lamennais fut d'abord peu suivi. Soutenu, mais avec quelque réserve, par le *Catholique* du baron d'Eckstein et par le *Correspondant*, que fait paraître, dès le 10 mars 1829, cette *Association pour la défense de la religion catholique*, que Lamennais a contribué à fonder mais dont les membres, jeunes hommes dévoués à la royauté, se défendront, le 3 novembre, d'être « ses disciples aveugles », il voit bientôt son livre *Des progrès* attaqué violemment et de tous côtés. Sur d'Eckstein, cf. *Correspondant*, 25 janvier 1862, Nécrologie, par Foisset; et sur le premier *Correspondant*, C. Sainte-Foi, *Souvenirs de jeunesse*, Paris, 1911, p. 158-179. Gallicans et royalistes s'acharnèrent; l'épiscopat s'émut, et l'archevêque de Paris, Mgr de Quélen, dans sa *Lettre pastorale*, du 21 février 1829 sur la mort de Léon XII, parla sévèrement « des beaux talents qui semaient la défiance entre les souverains et les sujets ». Lamennais lui répondit — dans un geste qui rappelait celui de Rousseau à l'égard de Christophe de Beaumont — par une *Première lettre à Monseigneur l'archevêque de Paris*, mars 1829, 60 p. in-8°, puis par une *Seconde ...*, avril 1829, 74 p. in-8°, où il accentuait sa critique du gallicanisme et sa confiance en la liberté. Cf. Baron Henrion, *Vie et travaux apostoliques de Mgr de Quélen*, Paris, 1840, nouvelle édition, 1842, et d'Exauville, *Vie de Mgr de Quélen*, 2 in-8°, Paris, 1840, t. I.

Le gouvernement le dénonça à Rome, mais Rome se tut. Dans sa première encyclique, 24 mai 1829, le nouveau pape, Pie VIII, parla de l'indifférentisme, de la propagande protestante, de « ces sociétés secrètes, qui s'appliquent à désoler l'Église et à perdre l'État », mais ne dit rien des récentes discussions. Ce silence du pape fut loin de plaire à Lamennais qui rêvait d'une approbation formelle. Sa correspondance traduit même

une violente irritation; on le voit déjà prêt à opposer son jugement à celui de Rome. Ainsi, à ce moment, le libéralisme catholique menaisien est fondé; toutes ses tendances sont dégagées; on peut même prévoir à quelles oppositions il se heurtera et quelles fautes il commettra. En 1829, le chef des libéraux belges, de Potter, résumait ainsi la situation : « Il y a en France un parti catholique, tout comme dans les Pays-Bas, qui comprend beaucoup de vrais amis de la patrie et de la liberté. Ce parti veut la liberté pour lui-même, et toute la liberté à laquelle il a droit...; il voudra la même liberté pour tous, dès qu'on lui aura permis de croire que cette liberté est compatible avec la sienne; il en sera le plus ardent champion, dès qu'il aura compris qu'elle est une condition essentielle, *sine qua non*, de sa propre liberté. » Cité par le Prospectus de l'*Avenir*, dans *Articles de l'Avenir*, 7 in-8°, Louvain, 1870, t. I, p. II. La révolution de 1830 accomplit l'évolution annoncée; les libéraux catholiques vont constituer un parti actif.

III. Histoire. — On peut distinguer quatre périodes dans cette histoire : 1° de 1830 à 1834; 2° de 1834 à 1852; 3° de 1852 à 1878; 4° à partir de 1878.

Première période ou période menaisienne (1830-1834). — Période courte mais violente que caractérise la dictature de Lamennais et qui commence avec le journal *L'Avenir*, 16 octobre 1830, pour se terminer par la condamnation définitive de Lamennais dans l'encyclique *Singulari nos* du 25 juin 1834. Le libéralisme catholique y a sa forme la plus complète; il touche à toutes les questions et, dans toutes, il réclame la liberté pour les individus, pour les nations et pour les religions. Dans l'ordre religieux, il apparaît donc opposé d'une part au gallicanisme et à tout système limitant la liberté de l'Église, d'autre part à une situation privilégiée pour l'Église dans l'État.

Les années 1830 et 1831 furent pour l'Europe des années de trouble. Tandis que l'Irlande continuait, sur le terrain légal, la lutte commencée pour la conquête de sa liberté religieuse et politique, un mouvement révolutionnaire partait de France; les peuples se soulevaient ou s'agitaient contre les nations ou les gouvernements d'Ancien Régime qui les opprimaient. En trois pays : l'Irlande, la Belgique et la France, le libéralisme catholique affirme hautement son programme, et même, en Belgique, le réalise entièrement.

1° *Le libéralisme catholique en Irlande et en Belgique.* — En Irlande, O'Connell, qui avait pris pour mot d'ordre : *Liberté civile et religieuse*, réclamait l'émancipation de son Église et de son peuple au nom de la constitution libre de son pays et du droit commun. Il devait lutter sans de très grands succès immédiats, mais il avait indissolublement uni dans l'âme irlandaise la religion et la liberté.

En Belgique, les catholiques étaient demeurés fidèles à l'alliance conclue. Le 22 février 1830, ils publiaient un manifeste où ils précisaient leur attitude et en donnaient les motifs : « En face du terrible péril de voir l'instruction de leurs enfants, et même, par les lois sur la presse, l'instruction de tous les âges livrée au bon plaisir de l'homme, les catholiques ont dû chercher des garanties. Au siècle où nous sommes, il est impossible d'en trouver d'autres que la liberté... Les libéraux, sans que leur but soit le même que le nôtre, demandent les mêmes libertés... Nous marchons donc avec eux. Mais que l'on ne s'imagine pas que rien dans le monde nous engage jamais au plus léger sacrifice de nos principes. Nous serons libres parce que c'est notre volonté, c'est notre droit,... et beaucoup de nations des deux mondes le seront avec nous. Malheur à celles qui resteront sous le joug de l'homme. » *Ami de la religion*, t. LXII, p. 332.

Après l'émeute bruxelloise du 25 août 1830, qu'avaient provoquée les journées parisiennes de juillet, les catholiques luttèrent unis aux libéraux pour l'indépendance. Or, quand s'ouvrit à Bruxelles, le 10 novembre, le congrès qui devait donner au nouvel État sa constitution, la majorité était nettement catholique; 140 catholiques contre 60 libéraux, unionistes ou dissidents; mais, « spectacle sans exemple », les 140, bien que majorité, « votèrent unanimement l'article 6 qui proscrit à jamais la distinction des ordres... Ils s'unirent à toutes les nuances du libéralisme pour proclamer la liberté absolue des cultes dissidents et la liberté illimitée de la presse. Ils mirent au nombre des garanties constitutionnelles... que nul ne peut être contraint d'observer les jours de repos prescrits par la loi religieuse. Ils décrétèrent l'égalité des catholiques, des protestants et des juifs, devant la loi civile. Ils ne songèrent pas un instant à réclamer une dotation immobilière pour le clergé. Ils votèrent pour la liberté absolue des opinions politiques, philosophiques et religieuses; ils érigèrent la proscription de la censure en précepte constitutionnel... Le prince de Méan, archevêque de Malines, primat de Belgique et ancien souverain de la province de Liége, déclara solennellement que le clergé belge, éclairé par les événements, réclamait pour unique faveur le droit d'exercer librement les actes inhérents à sa mission religieuse. » Thonissen, *loc. cit.*, p. XI. L'*Avenir* du 23 décembre 1830 donne, en effet, une *lettre adressée en date du 13 décembre 1830, aux membres du Congrès national de la Belgique, par S. A. C. le prince de Méan...*, où ce prélat demande uniquement, pour l'Église dont il est le chef, « cette pleine et entière liberté, qui seule peut assurer son repos et sa prospérité », c'est-à-dire, l'indépendance « dans la nomination et l'installation de ses ministres, ainsi que dans la correspondance avec le Saint-Siège... la liberté pleine et entière de l'enseignement », inséparable de la liberté religieuse, et la liberté d'association. *Articles de l'* « *Avenir* », t. II, p. 9-12.

Si l'on en croit Crétineau-Joly, *L'Église romaine en face de la Révolution*, t. II, p. 178, 179, le pape avait émis, au début de l'Union, la crainte que les catholiques ne fussent dupes. « Un petit nombre de libéraux », il est vrai, « attaquèrent ouvertement le principe de l'indépendance réciproque de l'Église et de l'État; ils repoussèrent la liberté absolue de l'enseignement et des cultes; ils dénièrent aux catholiques le droit de profiter de la liberté d'association»; mais ce fut sans effet. « Les libéraux dans leur ensemble se joignirent à leurs anciens adversaires pour garantir le libre exercice des cultes, pour accorder aux catholiques l'usage illimité de la liberté d'enseignement et d'association, pour placer les traitements et les pensions du clergé au nombre des obligations constitutionnelles de l'État, pour déclarer que le gouvernement n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination, ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec leurs supérieurs et de publier leurs actes. » Thonissen, *ibid.* Et quand, en février 1831, le P. Ventura, dans sa fameuse *Lettre à MM. les rédacteurs de l'* « *Avenir* », publiée tout d'abord dans la *Gazette de France* du 8, eut blâmé la révolution belge, sa tendance et ses résultats, il fut facile aux trois chefs du parti catholique, Henri de Mérode, L.-F. de Robiano de Borsbeek et le vicomte Vilain XIIII, de réduire à néant ses affirmations. Ventura écrivait : « Le principe de la révolution dans ce siècle sera et doit être toujours au préjudice de la religion et au plus grand profit de l'impiété. Voyez la Belgique; voyez avec quelle impudence effrontée on insulte, au sein du congrès, à la religion, dans l'intérêt de laquelle on a dit qu'on s'était révolté. Sans doute les Hollandais, avec leur collège philosophique, avec leurs journaux et avec leurs pamphlets,

tendaient à décatholiciser la Belgique; mais ce que les Hollandais n'essayaient que d'une main tremblante, les libéraux l'abordent tout d'un coup. » Les Belges lui répondirent par ces faits : « Tout le clergé sans exception connue » et les meilleurs d'entre les catholiques, ont vu « le doigt de Dieu dans les événements si extraordinaires où il les appelait visiblement à sauver leur religion. » Ils ont donc « adhéré à la révolution... de tous leurs vœux et de leur coopération. » Et ils n'ont pas lieu de s'en repentir, car si, au congrès, quelques révolutionnaires « dans le sens indiqué par le P. Ventura, ont prononcé des discours anticatholiques », le congrès n'en a pas moins voté les articles 14, 15, 16, 17, 18 et 20 de la constitution, où se trouvent affirmés et placés, sous la sauvegarde de toutes les libertés, l'indépendance et les droits de l'Église. *Articles de l' « Avenir »*, t. III, p. 58-61.

En Belgique se réalisait ainsi l'idéal que prêchait l'*Avenir ;* les théories de Lamennais d'abord, puis de l'*Avenir*, avaient agi, en effet, sur le clergé belge. Cf. Thonissen, *Études d'histoire contemporaine*, t. I, 2e édit., La Belgique sous le règne de Léopold Ier, p. 260 sq. En retour, ce triomphe du libéralisme catholique allait encourager Lamennais et son école. Le 20 juillet 1831, Lacordaire saluait dans la Belgique « une sœur, née du même père et de la même mère, c'est-à-dire du Christ et de la Liberté », et il proclamait « cette mission qu'elle a reçue du Ciel, d'élever la première le *Labarum*, qui conduira mieux et plus loin que celui de Constantin les siècles, dont nous sommes, disait-il, les vedettes aventurées ». Enfin il souhaitait qu'elle devînt un spectacle qui encourage les catholiques à conquérir leur affranchissement. *Articles de l' « Avenir »*, t. V, p. 343 et 345.

Lamennais et ses disciples ne remarquaient point, sans doute, que si l'attitude des catholiques belges se justifiait par des nécessités politiques et religieuses, les mêmes nécessités ne se retrouvaient pas en d'autres pays.

2° *Le libéralisme catholique en France.* — A l'origine, la Révolution de Juillet porte en France ce double caractère : elle paraît dirigée contre l'autel presque autant que contre le trône; elle semble aussi devoir s'étendre à toute l'Europe et y entraîner, par le triomphe du libéralisme et de la démocratie, la destruction du régime Metternich et de l'Europe de la Sainte-Alliance.

En fait, hors de France, si l'on excepte la Belgique, le mouvement fut vite arrêté et, dans la France même, il aboutit de bonne heure à une sorte de compromis : le trône n'est point renversé, mais à la dynastie de droit divin est substituée une dynastie qui se réclame de la souveraineté nationale; la démocratie n'est pas établie, mais la bourgeoisie se substitue à la noblesse comme classe dirigeante; enfin, la nouvelle charte maintient la liberté des cultes (article 5), mais le catholicisme n'est plus que l'un d'eux, il perd sa qualité de religion d'État; toutefois, l'article 7 le qualifie, comme le concordat de 1801 : religion de la majorité des Français. Il n'est nullement question d'abolir le Concordat; une loi même est annoncée qui établira la liberté d'enseignement, réclamée par les catholiques depuis la Restauration. Mais, dans son ensemble, la bourgeoisie portée au pouvoir est voltairienne, hostile à la puissance sociale de l'Église; plus hostiles encore sont les vainqueurs de Juillet, les membres des sociétés secrètes. Cf. Thureau-Dangin, *L'Église et l'État sous la monarchie de Juillet*, Paris, 1880 et *Histoire de la France sous la monarchie de Juillet*, t. I.

Quelle serait l'attitude de l'Église de France ? L'épiscopat, lié aux Bourbons par un serment, par quinze années d'alliance et par tout son passé, hésitait à trahir ce passé et à accepter la situation diminuée faite à l'Église. Mais Pie VIII reconnut Louis-Philippe et, encouragé par lui, l'épiscopat ne tarda pas à s'incliner devant le fait accompli et à ordonner les prières pour le roi. *Articles de l' « Avenir »*, t. I, p. 16 et 123; Baron Henrion, *Vie de Mgr de Quélen*, 2e édit., p. 254. La vie de l'Église de France sembla donc devoir continuer comme sous la Restauration, avec moins d'appui officiel et plus d'hostilité dans le pays. Ces compromis ne pouvaient suffire à Lamennais. La révolution de 1830 a justifié ses prévisions, l'heure lui semble venue d'entraîner les catholiques de France et, par eux, le pays et même le monde vers l'idéal des temps nouveaux, celui que déjà il a esquissé. La même pensée, mais avec un tout autre idéal, hante au même moment les saint-simoniens dont le *Globe* va devenir l'organe, en janvier 1831. Cf. Weill, *L'école saint-simonienne*, Paris, 1896; Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, Paris, 1896.

1. *Fondation et programme de l' « Avenir »*. — Pour sa croisade, il faut au nouveau prophète des auxiliaires et un journal. Les auxiliaires sont prêts : ce sont les membres de la congrégation de Saint-Pierre et surtout les hôtes de la Chesnaie. Des journaux ou périodiques catholiques existants aucun ne convient : le *Mémorial catholique*, où Lamennais écrit, n'est pas assez populaire; d'autres, la *Gazette de France*, la *Quotidienne*, sont les défenseurs des Bourbons et du passé; le *Correspondant* a bien déclaré, le 6 août, que la cause des Bourbons est à jamais perdue et que la religion reste à défendre, mais c'est une revue et d'une allure trop discrète. De là sortit l'*Avenir*, journal quotidien auquel devaient collaborer, sous la direction de Lamennais, dès la première heure : Gerbet, l'historien ecclésiastique, Rohrbacher, Lacordaire, Harel du Tancrel, de Coux, d'Eckstein, Waille et, bientôt après, Montalembert. Le premier numéro parut le 16 octobre 1830. (Dorénavant, les articles de l'*Avenir* seront cités d'après le recueil en 7 vol. qui porte ce titre.)

L'*Avenir :* ce nom seul est un programme. Dans le nouveau journal, il sera question, non du passé, pour le faire revivre; ou du présent, pour le consolider, mais des siècles futurs qu'il faut édifier. La devise : *Dieu et la liberté* indique déjà et le *Prospectus*, œuvre de Gerbet, expose « sa position entièrement neuve ». Il vient prêcher aux Français, et par eux à l'humanité, cette union de la religion et de la liberté que réclament à la fois l'opinion et la raison. « La majorité des Français veut sa religion et sa liberté. » Ce sont là d'ailleurs « les deux principales forces morales qui existent dans la société. Nul ordre stable ne serait possible, si elles étaient considérées comme ennemies. De leur union naturelle, nécessaire, dépend donc le salut de l'avenir. » *Articles de l' « Avenir »*, Prospectus, t. I, p. I. Or, jusqu'ici, « une théologie servile », le gallicanisme, « présentant la volonté du prince comme la source de tous les droits », conduisit les catholiques « à former, au nom même de la religion, un parti antipathique à toutes les idées de progrès et de religion ». Il en résulte « des préventions et des haines terribles » contre le catholicisme chez ceux « qui ne pouvaient supporter un pouvoir arbitraire », et qui avaient « ce besoin de liberté... propre aux nations chrétiennes ». *Ibid.* Il faut que cesse « ce divorce apparent du catholicisme et de la liberté ». D'autre part, les libéraux ont entendu fonder la liberté sans la religion et même contre elle; libéralisme est devenu synonyme de philosophie. Que les libéraux le comprennent : ils ne pourront fonder la liberté sans lui donner la religion pour base et sans l'appui des populations catholiques. Qu'écoutant le conseil du grand libéral belge, de Potter, ils cessent de se défier des

catholiques; ceux-ci ne croiront plus avoir besoin du pouvoir « pour échapper à la domination de la philosophie sous le nom de libéralisme ». Beaucoup de catholiques, en France, aiment la liberté. Que les vrais libéraux s'entendent donc avec eux pour réclamer « la liberté entière, absolue, d'opinion, de doctrine, de conscience et de culte » et toutes les libertés civiles... sans privilège, sans restriction... D'un autre côté, que les catholiques le comprennent aussi, la religion « n'a besoin que d'une seule chose, la liberté. Mais il faut pour cela que les catholiques entrent, en gens de cœur et de résolution, dans la liberté : à cette condition ils y seront invincibles ». Or, « la liberté doit être pour tous et entière pour chacun... » Ainsi se formera le parti qui marchera à la conquête de l'avenir, ou plutôt il existe déjà. Le prospectus se terminait par cette annonce : « M. l'abbé F. de Lamennais concourra à la rédaction de l'*Avenir.* »

2. *Les idées directrices de l' « Avenir ».* — Voici les idées générales qui serviront de point de départ au programme détaillé qu'élabore l'*Avenir.*

a) Comment la révolution de 1830 ouvre l'ère de Dieu et de la liberté. — Pour son point de départ, l'*Avenir* a cette idée de progrès que le XVIIIe siècle a tournée contre le christianisme; mais il la comprend à la manière de Vico, et il la pénètre de l'idée chrétienne qu'exalte le *Discours sur l'histoire universelle*, de l'idée de Providence. L'humanité est comme l'individu, elle tend à se dégager progressivement des liens de l'enfance, à mesure que l'intelligence, affranchie par le christianisme, croissant et se développant, les peuples atteignent, pour ainsi dire, l'âge d'homme. Ce progrès, sans doute, n'est pas uniforme partout, quoique partout il existe. « Il y a des *aînés* dans la grande famille des nations » et la France est incontestablement cette aînée. « C'est donc en elle que nous pouvons le mieux observer la loi de développement à laquelle la Providence a soumis l'humanité et qui règle l'ensemble de ses destinées. » Or, manifestement, la France est arrivée à l'âge de la liberté; l'ordre social voulu va s'y établir « plus ou moins prochainement » et « pénétrera aussi peu à peu... dans le reste de l'Europe, et au delà, proportionnellement aux progrès futurs du christianisme dans le monde ». *Articles*, t. v, p. 162, 163; t. II, p. 340-346. Mais si Dieu « a voulu que l'humanité avançât perpétuellement », cette marche en avant n'a rien de régulier et d'uniforme. Il y a, dans la vie de l'humanité, des périodes de calme, mais aussi des crises violentes, qui sont les périodes de transformation. Un ordre social providentiellement « frappé d'une sentence de réprobation expire après d'incroyables douleurs... » L'humanité s'inquiète; rien n'est perdu cependant. « Alors, mais alors seulement, apparaît la pensée régénératrice que l'Éternel a déjà couronnée reine d'un nouvel univers. D'abord elle se montre vague et incertaine; bientôt une lumière plus vive l'environne,... le découragement fait place à l'espérance.... Une autre ère sociale commence et le monde est sauvé. » T. II, p. 83. Les révolutions « ces secousses violentes » qui peuvent n'être que « de sanglantes folies », peuvent donc être également les moyens du progrès : ainsi s'explique la crise des cinquante dernières années. Le progrès de l'humanité voulait que disparût « le système politique des Bourbons, cette tyrannie sans échafauds, cet absolutisme sans volonté, ce misérable compromis entre la puissance matérielle et la justice ». Mais, « de l'œuvre de destruction », la Providence fait en ce moment sortir « l'œuvre de régénération ». 1830 a apporté « le mot de l'énigme terrible que nos pères ont vainement cherché à résoudre. Le cri parti de la noble Irlande a été entendu; les échos de la France et de la Belgique l'ont répété et le monde chrétien a répondu : Dieu et la liberté. » *Ibid.*, p. 84.

b) Ce que l' « Avenir » entend par « l'ère de Dieu ». Catholicisme social et théocratie. Ultramontanisme. — Voltaire avait béni le petit-fils de Franklin « au nom de Dieu et de la liberté »; ce n'est pas évidemment au même sens que l'*Avenir* emploie la même formule. Ses rédacteurs se placent surtout au point de vue de l'organisation sociale. Dieu a fixé de toute éternité et révélé à l'humanité la loi de vérité et de justice, du respect de laquelle dépend, en tous temps et en tous lieux, l'ordre social, « l'ordre légitime », qu'il ne faut pas confondre avec « l'ordre légal » toujours variable. *Ibid.*, t. I, p. 49. Mais, dans le monde chrétien, Dieu est Celui « à qui les nations ont été données en héritage », disait Lamennais, « Celui qui a reçu de son Père toute puissance au ciel et sur la terre »; Celui, écrivait Lacordaire, « que l'on cessera de haïr, quand on verra combien il fut libéral, ami du progrès, Celui que les nations cherchent sans le savoir, qui sera la liberté et le frein de la liberté. » T. v, p. 177; t. I, p. 242. Or, « l'Église, épouse du Christ, Roi universel de l'ordre spirituel et corporel, partage avec lui la souveraineté du monde; elle est reine de droit et de fait dans les empires catholiques,... souveraine de droit de tous les peuples qui n'ont pas reconnu ou qui repoussent sa juridiction. » Mais « Dieu, dont l'essence est unité, a constitué son Église par l'unité du Christ et du souverain pontife, qui continue sa mission sur la terre; le pape est le chef, le docteur de l'Église; il est l'âme de l'Église, et l'Église est l'âme de la chrétienté et la chrétienté l'âme de l'univers ; il s'ensuit que le pape est l'âme de la société humaine. » T. II, p. 195, 196. Ainsi :

a. Il y a un ordre social. — Cet ordre a été fixé par la loi divine de justice universelle et éternelle. Le respect de cette loi assure aux sociétés ces deux biens suprêmes : l'ordre et la liberté. Où cette loi donc n'est plus connue ni observée, il n'y a que despotisme et anarchie. Dieu, qui a fait l'homme « être social », a d'abord préposé une autorité à la direction de toute société. Toute puissance sociale légitime vient donc de Dieu; « c'est de Dieu que les souverains reçoivent leur autorité; et, en ce sens, ils sont de *droit divin.* Mais Dieu ne leur communique pas sa puissance immédiatement; il n'y a pas de *droit divin* des rois, au sens historique du mot : « Dieu communique la souveraineté immédiatement au peuple et par le moyen du peuple à la personne ou à la communauté gouvernante. » Toute autorité monarchique, aristocratique, démocratique, est de *droit divin*, c'est-à-dire, est une autorité légitime « envers laquelle l'obéissance est un devoir moral » quand cette autorité se conforme à la loi de justice. T. I, p. 73-80, 423-430. En second lieu, selon cette loi de justice, « la conscience et la pensée ont ce droit inaliénable de ne rendre compte d'elles-mêmes à aucun homme et de ne dépendre que de Dieu. » La puissance politique n'a donc aucune autorité sur elles; « elle ne saurait sans extravagance, et quelquefois sans crime, s'établir juge du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste..., tout ce qui constitue l'ordre spirituel est de droit indépendant d'elle. » Selon la loi de justice enfin, et en dehors même de la conscience et de la pensée, il est, dans les individus et dans les nations, des droits antérieurs et supérieurs à tout pouvoir politique, et que par conséquent ce pouvoir a le devoir de respecter. Cet ensemble de droits, dont le respect s'impose au souverain, et qui ont Dieu pour origine, constitue « le droit divin des peuples à la liberté ». T. v, p. 164, 165; t. II, p. 464, 465.

b. Il y a un ordre social catholique. La théocratie de l' « Avenir ». — Pour les nations catholiques, il y a un ordre social propre, « perfectionnement de l'ordre social primitif ». Ce système « est tout le catholicisme ». Il faut le remarquer, en effet, ce n'est ni le dogme, ni la

morale, ni la mystique, ni le surnaturel du christianisme qui intéresse l'*Avenir;* c'est uniquement sa portée sociale et pour ainsi dire humaine. Voici ce système tel que le définit Lamennais, t. v, p. 177 : « Les nations ont été données au Christ en héritage... Son vicaire, dès lors, investi de la plénitude de ses pouvoirs, a sur la société chrétienne un droit éminent de royauté, de telle sorte néanmoins qu'il existe, selon la constante tradition de l'Église, une puissance temporelle distincte de la puissance spirituelle plus élevée que lui a communiquée son divin fondateur et, dans cet ordre, indépendante d'elle. » En des articles précédents l'*Avenir* avait défini plus longuement ce système théocratique. S'il affirme « la distinction des deux puissances », il n'accepte pas l'indépendance absolue du pouvoir civil. « Naturellement, la société religieuse et la société civile, l'Église et l'État sont inséparables, ils doivent être unis comme l'âme et le corps; voilà l'ordre. » T. I, p. 24. Dès lors, l'indépendance du pouvoir temporel ne peut signifier : « ou que les choses temporelles n'ont point pour règle fondamentale la loi divine; ou que la puissance ecclésiastique n'est pas l'interprète de la loi divine dans ses rapports avec l'ordre temporel; ou enfin que les rois ne sont pas soumis aux décisions de la loi ecclésiastique, interprétant la loi divine dans ses rapports avec l'ordre temporel. » *Déclaration du 6 février*, t. II, p. 474. En d'autres termes, le pape « n'a pas un pouvoir *temporel* sur les peuples et les rois ». Les rois ne sont pas « à l'égard du pape, ce que sont les préfets à l'égard du roi de France »; la distinction des deux puissances n'existerait plus alors; mais « chez les peuples catholiques... l'autorité instituée par Jésus-Christ pour promulguer la loi divine, règle des actes humains, a le droit de décider les actes de conscience sociaux, au même titre et au même degré qu'elle a le droit de décider tous les autres, et cela, non point en vertu d'un pouvoir temporel mais en vertu de son pouvoir spirituel seul ».

Avec Leibniz, l'*Avenir* regarde « comme une sublime utopie » *le pouvoir direct* qu'il définit : « le droit reçu de Dieu par les papes d'intervenir *directement* entre le peuples et les rois dans les grandes questions que les révolutions décident aujourd'hui depuis que le pape ne les décide plus. » Il croit au *pouvoir indirect* qui est pour le pape « le droit de résoudre le cas de conscience que Pie VII résolut en sacrant Napoléon... » car « il est absurde de refuser au pape et à l'Église le droit de répondre à un cas de conscience, vu qu'il appartient à tout homme de consulter même un autre homme..., sur le droit, la justice et la prudence. » Cf. 4 janvier 1831, *La « Gazette de France » dénaturant les opinions de l' « Avenir »*, t. II, p. 131-134.

En fait, cet idéal social ne s'est pas encore pleinement réalisé. L'Église a dû l'adapter à l'état moral des peuples chrétiens. « De là l'institution du système social qui prit le nom de *Saint-Empire romain germanique*, système admirable d'unité et qui offrait dans son ensemble la plus belle comme la plus profonde application que le monde eût encore vue des principes du droit à la constitution politique de la société; mais en même temps système passager et rempli d'inconvénients graves. » Il ne pouvait durer qu'autant que durerait « l'état d'enfance » des peuples, aujourd'hui terminé. *Ibid.*, t. v, p. 169-179.

c. L'indépendance de l'Église et la suprématie du pape. Ultramontanisme. — Étant données sa royauté spirituelle et sa mission, l'Église a, de droit divin, une pleine indépendance. Et, au nom du droit divin, l'*Avenir* réclame pour l'Église : la *liberté de la foi ou de la doctrine*. « La foi catholique s'établit et se propage, non par des moyens individuels, mais par un moyen social, l'enseignement de l'autorité. Cet enseignement est à la croyance catholique ce que la parole est à la pensée; la *liberté morale*, ou la liberté de former l'homme moral, contre quoi va « l'usurpation » par les gouvernements de l'éducation, si bien que « chaque génération catholique ne peut avoir de mœurs, de vertus, d'habitudes sociales qu'autant que cela plaît au pouvoir et au degré où cela lui plaît »; la *liberté en matière de discipline* « également attaquée... puisque la plupart des gouvernements prononcent à leur gré, sur l'existence des institutions ecclésiastiques, puisque enfin, les communications avec le Saint-Siège, qui sont la vie du catholicisme, sont presque universellement entravées. »

Et en même temps, comme on l'a vu, l'*Avenir* exalte la suprématie pontificale. La *Déclaration* du 6 février 1831 salue dans le pape « l'infaillible gardien de la vérité, le chef de toute l'Église, le père, le *docteur* de tous les chrétiens », celui « qui a reçu de Jésus-Christ le *plein pouvoir* de paître, régir et gouverner l'Église universelle ». « En conséquence, disaient les rédacteurs, nous repoussons de toutes nos forces le gallicanisme. »

c) Ce que l' « Avenir » entend par « l'ère de la liberté ». — *a. Le libéralisme de l'« Avenir ».* — On trouve dans l'*Avenir* les formules les plus larges touchant la liberté. « La liberté doit être pour tous et entière », lit-on à la page v du Prospectus et la même idée, sinon la même formule, se retrouve souvent. Mais l'*Avenir* n'entend par « ce mot sacré » ni « la démagogie, les fureurs populaires, la souveraineté absolue du peuple, le droit des nations à violer tous les droits soit envers les rois, soit envers les particuliers », ni davantage « le droit pour tout homme de croire et d'agir comme il lui plaît ». C'est « le droit de faire tout ce qui n'est pas contraire au droit ». *Ibid.*, t. v, p. 436-440. « La liberté est le règne du droit sur la force, la puissance qui empêche l'homme d'être la proie d'un seul, qui fait qu'un sabre n'est pas la vérité, que l'homme n'est pas Dieu. » T. III, p. 458. Cependant « la liberté n'est rien d'abstrait. Il n'y a pas une liberté, mais des libertés et ces libertés consistent dans la possession de certains droits... » T. II, p. 157. Et voici l'énumération souvent répétée des libertés que réclame l'*Avenir*, pour tous, sans distinction : « Liberté de conscience et d'enseignement, liberté de la presse et d'association, libertés civiles et politiques, liberté de travail et d'industrie. » Lamennais invitait tous les Français à s'unir pour se garantir les uns aux autres ces libertés. « Jurons tous que nul, quel qu'il soit, n'y attentera impunément. » 30 octobre 1830. T. I, p. 151.

b. La raison de ce libéralisme. — Il y a une raison *de fait* que l'*Avenir* ne cessera d'invoquer : la Charte de 1830. Réclamant toutes les libertés pour tous, l'*Avenir* se place toujours sur le terrain du droit commun légal, même quand il s'agit des libertés auxquelles l'Église possède un droit propre. Dès son premier numéro, 16 octobre 1830, le journal marque bien cette position. « Catholiques, apprenons à réclamer, à définir nos droits qui sont les droits de tous les Français. » T. I, p. 4. Et parce que le droit commun était fixé par la Charte, toutes ses revendications, l'*Avenir* les appuiera sur la Charte : « La Charte de 1830, dira-t-il, du moins dans sa partie morale, est, au pied de la lettre, une *vérité*. Ce mot est merveilleusement juste. La Charte est le miroir brillant et fidèle où vient se réfléchir notre société du XIXe siècle, avec ses opinions si variées, si contradictoires, ses croyances diverses, son immense, son inexorable besoin de tolérance et de liberté. La Charte est vraie parce qu'elle reconnaît en droit ce qui existe de fait, parce qu'elle dit ce qui est. » T. I, p. 213. — D'ailleurs, le système social inauguré par la Charte est aujourd'hui le seul possible et durable, vu la division des esprits. « Le système social divin fondé sur l'obéissance libre de la raison à une loi immuable reconnue généralement » est « visiblement impossible » puis-

que n'existe plus « la croyance à une même loi universellement reconnue divine, et à une autorité qui promulgue et interprète infailliblement cette loi ». D'autre part, « le système brutal fondé sur l'obéissance forcée à un homme dont la raison fait la vérité, et la volonté la justice » viole « tout ensemble et le droit de Dieu et le droit de l'homme ». Il ne peut « s'établir et subsister », car il serait « le complet anéantissement de toute vérité et de toute justice, de tout devoir et de tout droit réel ». Reste donc un troisième système « fondé sur la seule raison humaine », la liberté individuelle « égale pour tous, entière pour tous». Ce système, qui réalise du moins « une des conditions de l'ordre, la liberté, sans laquelle nulle intelligence, nulle conscience, nul devoir, nul droit..., est aujourd'hui le seul possible. » Il est « nécessaire » même, car seul il peut « nous préserver des deux plus grands maux qu'aient à redouter les peuples, le despotisme et l'anarchie. » T. I, p. 217-223. Mais cela est une ascension vers l'ordre social idéal où la Providence conduit l'humanité. « Comme, dans la famille, il vient une époque où, par la nécessité même des choses, l'enfant qui a crû en intelligence devient naturellement libre de la même liberté que le père, il vient également une époque où, par la même nécessité, les peuples qui ont aussi crû en intelligence deviennent naturellement libres comme les pères de la grande famille. C'est le temps de leur royauté, et ce temps est venu pour les peuples chrétiens. »

e. L'Église et la liberté. — Mais l'Église peut-elle accepter ce programme qui ne tient pas compte de ses droits spéciaux, antérieurs à la volonté de l'homme et remet tout à la décision libre de l'homme ?

L'*Avenir* n'en doute pas, et ce n'est pas comme une déchéance qu'il lui propose l'alliance avec la liberté. Lamennais disait, au premier article de l'*Avenir*. « Les catholiques, instruits par l'expérience, ont reconnu que le pouvoir était pour la religion un mauvais appui, qu'elle a sa force ailleurs, c'est-à-dire en elle-même, et que sa vie est la liberté...; elle périssait si Dieu lui-même... n'avait préparé son affranchissement et le devoir des catholiques est aujourd'hui de coopérer de toute leur puissance à cette œuvre de salut et de régénération. Car enfin, qu'ont-ils à désirer, sinon la jouissance effective et pleine de toutes les libertés qu'on ne peut légitimement ravir à aucun homme. » T. I, p. 4. *Considérations sur l'époque actuelle.* « Cela est nouveau sans doute, mais, continuait-il, tout n'est-il pas nouveau, inouï dans ce qui se passe depuis quarante ans ? Il y a des époques d'exception où l'on ne doit ni se conduire, ni juger d'après... les règles ordinaires. » *Ibid.*

La liberté, l'Église peut s'en réjouir. La liberté ne blesse en rien la conscience : « Elle laisse à chacun le droit de croire tout ce qui lui paraît vrai, et d'agir selon ses croyances; en établissant la plus parfaite tolérance civile, elle n'enferme à aucun degré la tolérance dogmatique... La catholique ne renonce à aucun point de sa doctrine; il la prêche, la défend, la propage..., reconnaissant le même droit légal au protestant et au juif. » T. I, p. 151. Ensuite, la liberté assure à l'Église le respect de ses droits les plus sacrés que les régimes despotiques n'ont jamais assuré.

Il y a bien une objection : « Le catholique doit-il vouloir pour tous la liberté ?... Mais quoi ! la liberté pour tous ! la liberté pour l'erreur ! » — « Oui, répond l'*Avenir*, parce que cette constitution sociale est la seule possible maintenant; parce que les quatre constitutions antérieures n'ont pu laisser à l'Église la liberté qui lui appartient de droit divin... », parce que les états sociaux qu'elles ont créés « ont été démontrés ou injustes, ou faux, ou incomplets ». « *La liberté pour tous...* oui », parce qu'alors « l'Église jouira de la sienne, sans combat..., avec sécurité..., parce qu'il reste à la vérité sa puissance propre. » *Ibid.*, p. 106, 107.

L'Église, d'ailleurs, serait mal venue à s'opposer à la liberté, puisqu'elle lui a donné naissance et que, par la liberté seule, l'Église réalisera vraiment sa mission divine. C'est Lamennais, dans les deux articles, *De l'avenir de la société* et dans un troisième, postérieur de quelques jours, *Ce que sera le catholicisme dans la société nouvelle*, n. 257, 30 juin 1831, t. V, p. 182-190, qui traduit le mieux ces idées souvent reprises par l'*Avenir*. « Loin d'avoir quelque chose à craindre du changement qui s'opère dans le monde, le christianisme en est lui-même, dit-il, le principe moteur. Il trouva le monde esclave, sa mission politique était de l'affranchir; en proclamant le règne de l'intelligence, la suprématie de l'esprit sur la chair, de la raison sur la force, du droit sur le fait, il posa l'immuable et sacré fondement de la liberté... Et de siècle en siècle, à mesure qu'il a développé l'intelligence sociale, il a développé proportionnellement la liberté. » Il créa d'abord « ce qu'on appelle aujourd'hui le peuple, c'est-à-dire qu'il fit passer à l'état d'homme les innombrables troupeaux d'esclaves »; ainsi naquirent « les peuples enfants »; peu à peu, « par une éducation progressive », l'Église les amena à l'âge de la liberté. Ils y arrivent aujourd'hui.

Enfin, ce changement même était « nécessaire au développement du catholicisme, suspendu » par le protestantisme et par l'asservissement où le tenaient les rois. Maintenant, l'Église verra se réaliser « ce que l'on appelait ses prétentions les plus hardies, et, comme on les concevait, les plus exorbitantes. » Affranchis du joug de l'homme, conquis par la puissance de la vérité, les peuples librement viendront à elle en « sujets volontaires » et, alors, ce sera : « l'unité progressive du genre humain, sous une même loi, dans une même société que n'altéreront point les différences nationales; la royauté temporelle du Christ par l'affranchissement des peuples et la liberté de pensée et de conscience; la séparation absolue, en ce qui touche leurs juridictions respectives, de l'Église et de l'État, de l'ordre spirituel et de l'ordre administratif. Ce qu'on peut désirer de plus n'est pas de la terre. *Fiet unum ovile et unus pastor*... C'est là ce royaume dont Jésus-Christ nous a lui-même appris à « demander l'avènement... »

3. *Le programme libéral de l' « Avenir ».* — Ces idées sont le point de départ d'un plan détaillé, dont il faut maintenant étudier les grandes lignes, qu'il s'agisse soit des libertés qui intéressent plus spécialement la société civile, soit de celles qui ont un rapport plus étroit avec les intérêts religieux.

a) Libertés qui intéressent plus spécialement la société civile. — Elles se ramènent aux libertés politiques civiles et économiques.

a. Liberté politique et décentralisation. Système électoral, législatif et administratif. — L'*Avenir* ne regrette ni l'Ancien Régime où la royauté, d'abord « constituée catholiquement », accomplit, « le schisme gallican », et, déclarant « n'avoir de compte direct à rendre qu'à Dieu seul », cessa de « reconnaître au peuple l'ombre même d'un droit », t. VI, p. 170, 171 ; ni la Restauration maladroite qui, vainement, essaya de concilier « le principe de la souveraineté absolue d'un seul et le principe de la souveraineté absolue de tous », et qui « acheta au prix de ce que les chrétiens avaient de plus cher, chaque sursis qui lui était accordé ». T. I, p. 66. Le principe de la souveraineté du peuple a donc triomphé. Il n'y a pas lieu de le rejeter, à la condition de l'entendre, non pas au sens de Jurieu et de Rousseau, que le peuple tient de lui-même sa souveraineté et que toutes ses décisions sont justes par le fait

même qu'elles viennent de lui, mais, comme les plus grands théologiens, que le peuple tient immédiatement cette souveraineté de Dieu et, qu'en l'exerçant, il doit se conformer à la loi éternelle de la justice et du droit. Cf. n. 60, 15 décembre 1830. *Le droit divin des rois exclut-il la souveraineté des peuples ?* Et comme, par un travail de nivellement commencé sous la monarchie, achevé par la Révolution... « il n'existe maintenant en France que des individus, il ne peut aujourd'hui exister en France qu'un seul gouvernement, la république. » T. I, p. 11. « Une république est un mode de gouvernement ou de société, qui, excluant le pouvoir absolu d'un seul, place le droit de législation dans le peuple entier ou dans une partie du peuple, ce qui fait la différence de la république démocratique et de la république aristocratique. » Une république n'exclut pas un roi, c'est-à-dire « un homme qu'on appelle *Sire*, qu'on loge dans un palais, à qui on donne chaque année une grosse somme d'argent pour signer des ordonnances qu'il ne fait pas... » T. III, p. 225, 226. Une république, « une démocratie dont le président héréditaire a le titre de roi », tel est bien le gouvernement actuel de la France. T. I, p. 81. Mais cette république est-elle organisée comme elle le devrait ? « Dans l'ordre politique..., la Charte suffit » à la condition « de quelques lois organiques et réglementaires » faites dans l'esprit voulu... L'*Avenir* demande donc « qu'on étende le principe d'élection, de manière à ce qu'il pénètre jusque dans le sein des masses, afin de mettre nos institutions d'accord avec elles-mêmes et d'affermir tout à la fois et le pouvoir et l'ordre public... » T. I, p. 384.

Déjà, le 17 octobre, on avait pu lire dans l'*Avenir :* « Le renversement de la Charte de Louis XVIII par le principe démocratique aujourd'hui tout-puissant en France, amenait, comme conséquences nécessaires, l'abolition de l'hérédité de la pairie, qui ne se lie à rien... et un large développement du système d'élection. » Dans l'état présent des choses, « les privilèges d'élection » en faveur de la classe moyenne sont dangereux. D'ailleurs, « de toutes les manières de classer les humains, le cens est, en soi et par sa nature propre, le plus mauvais. » Enfin, « le besoin de l'ordre n'existe nulle part, excepté quelques courts instants de délire, à un aussi haut degré que dans les masses. » T. I, p. 12. Et l'article conclut : « Appelez donc les masses à partager le droit électoral, » comme elles sont appelées dans la garde nationale où elles font si bien. Plus tard, l'*Avenir* s'affirme nettement en faveur du suffrage universel : « la pierre de touche du libéralisme vrai ». Cf. t. III, p. 425-429; t. V, p. 142.

Plus importante encore paraît à l'*Avenir* la réorganisation administrative de la France — de la commune à l'État — dans le sens de la décentralisation; c'est chez lui « une pensée dominante ». Il part de ces principes : « Chaque liberté n'étant que l'absence de toute action gouvernementale, et la centralisation n'étant que la tutelle des intérêts moraux et matériels, il s'ensuit que la liberté et la centralisation s'excluent réciproquement. Tout intérêt circonscrit a le droit de s'administrer lui-même, et l'État ne saurait pas plus légitimement s'immiscer dans les affaires propres de la commune, de la province, que dans celles du père de famille, » sauf à protéger les intérêts de l'ensemble. Enfin, puisque « tout a passé sous le niveau des révolutions », il n'y a plus que cette seule « base d'une constitution politique..., l'unité naturelle de la famille, et l'unité plus étendue qui dérive de la première, celle de la commune ». La commune sera le point de départ. Elle élira ses notables ou administrateurs, y compris son maire — ils seront évidemment ses membres les plus honorables — au suffrage universel: ici, pas de « parias » ou d' « ilotes ». Ces notables constitueraient ou éliraient les administrateurs du département ou plutôt de la province. Il n'y aurait ainsi que des hommes « jouissant de toute l'autorité morale », connaissant leur contrée et s'intéressant à ses destinées. Et il faudrait donner une véritable autonomie à ces administrations. Enfin, le pouvoir central se partagera entre le roi « qui fera exécuter les lois sous la responsabilité de ses ministres », et l'autorité législative que formeront une chambre des députés élus par les notables municipaux et, si on le veut, une chambre haute, appelée Sénat, élue par les notables provinciaux. Mais ce pouvoir central aura un rôle limité. D'une part, la pensée, la foi, tout le domaine spirituel doit lui être fermé ; ce domaine ne relève de lui à aucun titre! d'un autre, les administrations des communes et des provinces veillant à leurs intérêts, la tâche de l'État sera de régler « les intérêts qui se confondent sous le nom de France et de veiller à ce que ce glorieux nom ne subisse aucune atteinte de la part de l'étranger ». Et ainsi seront sauvegardés, à l'intérieur, l'ordre et la liberté, à l'extérieur, la grandeur nationale. Cf. deux séries d'articles de l'*Avenir* : t. II, p. 69-72, 105-114, 347-349, 479-487; t. III, p. 166-168; t. VI, p. 493-503; t. VII, p. 111-117.

b. Liberté civile. — Pas plus que l'État ne peut supprimer le droit naturel des communes et des provinces de s'administrer elles-mêmes, pas plus il n'a le droit de diminuer les libertés individuelles. L'*Avenir* proclame bien haut les droits de la personne. « Tel imbécile s'imagine être libéral parce qu'il jure contre Charles X..., comme s'il ne professait pas, par la doctrine des visites domiciliaires, la violente oppression de ses adversaires. » T. V, p. 431. L'*Avenir* proteste donc contre les arrestations arbitraires et les visites domiciliaires qu'opère la police après les événements du 14 février 1831, et à la fin d'un article intitulé *Des arrestations arbitraires*, 8 mars, il publie un « Avis sur les arrestations illégales et sur les violations de domicile ». T. III, p. 216-221. Après avoir rappelé les articles du Code qui garantissent la sûreté des personnes et l'inviolabilité du domicile, il invite les citoyens à défendre leurs droits, au besoin par la force, et annonce qu'une association s'est formée pour leur assurer un appui. C'est sur ce terrain qu'il se place surtout pour défendre les trappistes de la Meilleraye expulsés, n. 354, 5 octobre 1831, *Nouvelle violation de domicile en haine de la liberté des cultes*, t. VI, p. 383-388. Il n'admet ni les lois d'exception : « c'est sacrifier la justice au *bon plaisir* », t. I, p. 97-104, ni les procès de tendance, t. VI, p. 140; il applaudit à tous les efforts faits pour réduire la peine au strict nécessaire : « Toute loi pénale qui ne rentre point par ses conséquences dans l'ordre des lois sanitaires est une loi injuste. Refuser le droit *d'appliquer la peine de mort* à la société d'une manière absolue nous paraît une grave erreur... Mais lorsque le même but peut être atteint par un châtiment moins rigoureux..., il y aurait barbarie, parce qu'il y aurait maladresse, à user d'une sévérité désormais inutile, » *ibid.*, p. 138, 139, et il pousse à développer l'institution du jury.

c. Liberté économique. — Préoccupé de « constituer catholiquement », dans l'ordre et la liberté, la société nouvelle qui se formait, l'*Avenir* rencontra nécessairement la question ouvrière et sociale qui s'ébauchait alors en France et en Angleterre. En France, la Révolution avait aboli les corporations, interdit aux ouvriers de s'unir « pour de prétendus intérêts communs », proclamé « la liberté du travail » et l'inviolabilité de la propriété; elle avait ainsi laissé l'ouvrier seul en face du patron. L'Empire avait maintenu cette situation : les articles 415 et 416 du Code pénal refusaient aux ouvriers le droit de coalition; l'article 414, il est vrai, refusait le même droit aux patrons; mais la

situation était loin d'être égale entre « les marchands de travail », comme s'exprime l'*Avenir*, et les ouvriers. La Restauration n'avait rien modifié. Or, en même temps, naissaient la grande industrie avec ses conséquences, le machinisme avec ses premiers chômages. L'on vit alors se constituer une classe nouvelle, la classe des ouvriers que l'on commence à appeler des prolétaires, n'ayant pour vivre que leur salaire, désarmés en face de patrons qui réduisent ce salaire au minimum, et condamnés à la misère pendant les crises industrielles tandis que, pour de multiples causes, l'âme de beaucoup se détache des croyances traditionnelles.

A la suite d'Adam Smith, des économistes comme J.-B. Say, qu'on appellera *l'école libérale*, affirmaient que le libre jeu de la loi de l'offre et de la demande, de la libre concurrence et du libre échange assurerait, à lui seul, la prospérité économique et l'harmonie sociale. Par contre, des philanthropes, plus ou moins idéologues, Owen en Angleterre, Saint-Simon puis Bazard en France, faisaient la critique de l'organisation économique, parlaient d'une refonte de la société pour le bonheur des ouvriers et appelaient ceux-ci à une organisation coopérative du travail. Le *Globe*, devenu après le *Producteur* l'organe des saint-simoniens, prenait pour devise : « Toutes les institutions sociales doivent avoir pour but l'amélioration des conditions morales, matérielles et intellectuelles de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse; tous les privilèges de naissance sans exception doivent être abolis. A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres. » Enfin les ouvriers se groupaient et, comme, en France, toute association leur était interdite, ils formaient des sociétés secrètes, toujours menaçantes pour l'ordre social.

L'*Avenir* ne dissimule aucune des misères, aucun des abus, aucun des périls de la situation. Il insiste surtout sur le péril social : « Il n'y a plus en présence, depuis la dernière révolution, dit-il le 19 octobre 1830, que la bourgeoisie et le peuple, la classe qui achète le travail et la classe qui le vend »; il faut craindre « la ruine des uns ou l'asservissement des autres ». Il faut redouter les sociétés secrètes d'ouvriers. T. I, p. 35-38. Plus tard, parlant de l'Angleterre, il montre les industriels qui, « à force d'inventer des machines et de diminuer les salaires, ayant réduit les ouvriers à une condition qui se rapproche de celle de l'esclave », sentent « une haine implacable au-dessous d'eux... qui n'attend pour éclater que le moment où elle trouvera leur vigilance en défaut ». T. I, p. 247. Le mal vient du système économique qu'ont préconisé Smith, Say, Sismondi : « Une seule question les occupa, celle de déterminer les lois les plus favorables à la production des richesses matérielles, » écrit de Coux. Ils ne se demandèrent pas « si la répartition de la fortune publique n'avait pas autant d'importance que son accroissement. Ils ne songèrent qu'à augmenter la puissance productrice des nations et subordonnèrent dès lors le bonheur des individus, l'aisance du prolétaire à la splendeur des favoris de la fortune ». Loin de s'inspirer du catholicisme, ils dénoncèrent même ses institutions et ses croyances comme des obstacles au développement de la richesse. T. II, p. 180-184; t. V, p. 189.

Le remède ? L'*Avenir* n'apporta pas un système économique tout fait; le temps lui manqua. Il s'en tient aux données de l'école libérale, mais en les corrigeant puissamment. Après avoir posé ces principes : « Personne ne peut intervenir sans injustice dans la fixation du prix des salaires, » « Après la liberté de conscience la plus inviolable est la liberté du travail », il demande pour les ouvriers le droit d'association, parce que, vraiment, entre le capitaliste et l'ouvrier isolé, il y a trop d'inégalité. La société trouvera là son profit : au lieu d'associations secrètes, on aura des associations publiques et l'industrie n'aura rien à craindre : « Du droit accordé aux ouvriers mécontents de se coaliser naîtra, pour les autres, le droit de se séparer d'eux. » *Des associations des ouvriers*, t. I, p. 35-38. *L'Avenir* demandera aussi pour l'ouvrier le droit de suffrage. Ce droit sera une puissance utile entre ses mains. « Reconnaissez à l'ouvrier le droit de suffrage, et cet guerre sourde qui épuise notre commerce finira d'elle-même. Le prolétaire aura quelque chose à donner au fabricant en échange des bienfaits qu'il en recevra, son vote. Alors la charité aura un motif permanent et, comme ce motif agira d'une manière universelle, ce surcroît de dépense... apaisera toutes les irritations, sans causer de véritable perte au capitaliste. » T. III, p. 425-429.

Surtout l'*Avenir*, qui parle, comme le *Globe*, de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, entend bien que le catholicisme interviendra, non seulement avec l'esprit de charité mais avec l'esprit de justice et de prudence qu'il avait dans la suppression de l'esclavage. Entre « le riche qui fournit la terre et l'argent, et le pauvre qui ne peut mettre que son travail dans le fonds commun », le prêtre interviendra « comme tiers désintéressé », après être intervenu par ses bienfaits. Plus encore : le catholicisme « donnera aux mesures prises l'esprit moral qui assurera l'efficacité des mesures par l'accord des âmes... » *loc. cit.*

b) *Libertés qui intéressent plus particulièrement la religion.* — *a. La liberté de la presse.* — « Nous voulons la liberté de la presse, comme garantie nécessaire de tous nos autres droits et, en particulier, de nos droits *religieux*, » dit la *Déclaration présentée au Saint-Siège*, *ibid.*, t. II, p. 478. La presse n'est pour l'*Avenir* « qu'une extension de la parole..., comme un bienfait divin, un moyen puissant, universel, de communication entre les hommes et l'instrument le plus actif qui lui ait été donné pour hâter les progrès de l'intelligence générale ». T. I, p. 386. Il demande donc pour la presse une liberté légale entière, pas de censure légale, pas de restrictions fiscales, pas de sanctions arbitraires du pouvoir. *Ibid.*, p. 97-104, 226-228. « Dans un état de choses où le pouvoir varie continuellement..., tous les partis doivent se réunir pour protéger la complète indépendance de la presse, premier moyen de défense contre tous les genres d'oppression, sa liberté seule est l'intérêt universel. » Prospectus, t. I, p. I, v. Puis, toutes les libertés sont solidaires, t. III, p. 160-162; mais celle de la presse est la garantie nécessaire des autres et particulièrement de la liberté religieuse. « Nous ne pourrions, dit la *Déclaration... au Saint-Siège*, *loc. cit.*, lier cette liberté (de la presse) au gouvernement, politiquement séparé de toute croyance, sans lui donner le pouvoir d'empêcher à son gré toute la religion. » Parce qu'elle est cette garantie, et aussi parce qu'elle est « le principal... et presque unique moyen de propagation des idées », qu'elle seule peut former « l'esprit public des provinces, si nécessaire pour balancer, souvent même pour neutraliser l'influence funeste de la capitale », et aboutir à une salutaire décentralisation, la presse libre « est une nécessité des temps, une condition de la régénération sociale, le moyen le plus efficace pour la vérité de se produire au grand jour ». T. V, p. 146-152.

Sans doute, la liberté de la presse, c'est la liberté de l'erreur, et il y a « les ravages, les abus, les scandales de la presse ». L'*Avenir* n'ignore pas l'objection. « Une seule chose fait peur à beaucoup de catholiques dans le régime libéral, écrit Lacordaire, c'est la liberté de la presse. Ils ne peuvent comprendre qu'on laisse à l'erreur le faculté illimitée de se produire. » T. IV, p. 505. Et il répond : les catholiques ne peuvent espérer

« qu'en rétablissant la censure, on aurait soin d'en exempter leurs écrits... Le privilège de la liberté est impossible aujourd'hui... » Exercée par l'État, la censure serait une servitude pour l'Église et en soi une absurdité; à quel titre un pouvoir serait-il le juge infaillible du vrai et du faux ? La censure d'État, « c'est M. de Montalivet fait Dieu ». C'est chose odieuse également : « Elle cache, je ne sais où, quelques hommes vendus... qui décident de toute vérité selon la colère ou l'ignorance de chaque jour..., coupent les pages de l'Évangile, émondent les bulles apostoliques et les mandements épiscopaux.... » Et comme, aujourd'hui, la censure ne peut être exercée par l'Église, « reste donc la liberté et Dieu soit béni! » Car « loin que l'ordre soit détruit par le libre combat de l'erreur contre la vérité, c'est ce combat même qui est l'ordre primitif et universel. Rien dans les desseins de Dieu n'a été accompli par voie de censure et tout l'a été par voie de répression;... il a préféré au régime de la censure le régime de l'enfer. » Enfin il faut avoir confiance dans la puissance de la vérité. « La vérité persécutée a triomphé partout de l'erreur privilégiée et puissante, voilà l'histoire. » *Ibid.*, p. 505-509. Quant aux scandales et aux ravages de la presse : « Un clergé vertueux, disait le *Prospectus*, *ibid.*, t. I, p. IV et V, n'a rien à craindre de la publicité. Si des scandales contristent la piété, le premier devoir des catholiques est de ne pas laisser à d'autres le soin d'élever, entre les coupables et le sanctuaire profané, la barrière du mépris public » et si l'on a dû gémir « sur les ravages de la presse..., ceux qui les déplorent y ont contribué. Car, à raison même de leurs préjugés contre elle, ils ont négligé de s'emparer... de cette arme puissante » ou quand ils l'ont maniée pour défendre la religion « ayant lié sa cause... à celle du pouvoir arbitraire..., ils n'ont pu exercer sur les masses aucune influence. »

b. La liberté d'enseignement. — Voir plus loin. L'ensemble de la question sera exposé à propos de la loi de 1850, col. 566.

c. La liberté d'association. — « Il nous manque la liberté d'association, puisque vingt Français sont encore impitoyablement privés du droit de se réunir pour s'occuper d'objets politiques, religieux..., ou autres (art. 29 du Code pénal). » T. V, p. 483. « Tout ce que nous pouvons dire en ce moment, lisait-on déjà le 17 octobre 1830 dans l'*Avenir*, c'est que la législation de l'Empire, conçue dans un esprit de défiance et dans le but d'obtenir une obéissance passive... doit subir d'importantes et nombreuses modifications. » T. I, p. 14. « La liberté d'association, lui semblait-il, a pour règle ce principe très simple, que tout ce qu'un seul peut faire légitimement, plusieurs le peuvent faire ensemble aussi légitimement. » T. II, p. 326. Toutefois, avait-il déjà précisé, le 17 octobre 1830, *loc. cit.*, (en ce temps où les sociétés secrètes provoquaient si facilement l'émeute, la réflexion s'imposait) : « à cause des graves abus qui résulteraient bientôt de cette liberté laissée à elle-même, elle doit être soigneusement réglée par les lois. » Dans ces limites, elle lui paraissait devoir être complète. « C'est là encore un droit naturel, parce qu'on ne peut rien que par l'association, tant l'homme est faible... quand il est seul. » C'est une conséquence de l'état social et politique de la France. Dans un pays où il n'y a plus ni classes, ni corporations, « où il n'existe que des individus, point de défense possible contre l'arbitraire sans la liberté d'association », et là où vit « un système d'institutions fondé sur l'élection et la discussion », elle suit « comme conséquence ». Elle permet en effet à l'opinion « de se former et de se manifester » avec un caractère de puissance tel qu'on ne peut « en aucun cas la mépriser ou la méconnaître. » *Ibid.*, et t. I, p. 357.

L'*Avenir*, on l'a vu, réclamait pour les ouvriers le droit de coalition, comme l'on dira, et il ne cessa de réclamer le droit de se former librement pour les communautés religieuses, sans quoi, disait-il, « leur existence dépendrait du despotisme administratif et des triomphes successifs des partis. » *Déclaration*, t. II, p. 477. Leur droit de vivre est incontestable. Qu'on n'objecte pas « les lois qui abolissent les ordres religieux ! » Ou ces lois enlèvent simplement aux ordres religieux « le caractère légal », et cela « ne touche en rien au droit d'habiter en commun », ou « elles interdisent les vœux religieux eux-mêmes »; dans ce cas « elles sont contraires à toutes les notions de justice admises jusqu'ici » et à la liberté de conscience; elles sont donc nulles de plein droit. Elles sont de plus formellement abolies par la Charte : n'a-t-elle pas, « en proclamant la liberté de conscience et en déclarant l'État étranger, comme tel, à toute religion, interdit à l'État de s'occuper des opinions et des attitudes religieuses des citoyens? » L'État n'a pas à s'enquérir de ce qu'ils ont ou n'ont pas promis à Dieu. T. VI, p. 383-386; tous les articles relatifs à l'expulsion des trappistes de la Meilleraye.

d. La liberté pour l'Église, par la séparation de l'Église et de l'État et la liberté de conscience. — C'est la partie la plus audacieuse et, partant, la plus contestée du programme de l'*Avenir*, que la façon dont il envisage les rapports de l'Église et de l'État. Pour l'Église, il demande la liberté, c'est-à-dire, une indépendance absolue, complète, dans l'ordre spirituel, le droit de se régir selon ses lois, sans contrôle et sans restriction, mais il ne demande que la liberté, aucun privilège, aucun appui spécial de l'État, le droit commun. Quant à l'État, il doit se considérer comme « placé en dehors de toutes les communions », sans autorité sur aucune d'elles, mais aussi sans autre obligation à l'égard de toutes que d'assurer le respect de leur liberté. Cela suppose que l'État, areligieux ou, si l'on veut, athée, professe la liberté des cultes et la liberté de conscience et que l'Église accepte pratiquement ces deux choses. Cf. 18 octobre 1830, *De la séparation de l'Église et de l'État*, article de Lamennais, t. I, p. 23-30.

La Révolution, à partir de l'an III, avait entendu, elle aussi, séparer l'Église de l'État, mais ses lois n'avaient accordé à l'Église qu'une liberté restreinte, subordonnée, tracassière et périlleuse. C'est une pleine liberté, sans conditions comme sans restrictions, que l'*Avenir* réclame pour l'Église. Comment justifie-t-il cette demande, inattendue malgré quelques mots déjà jetés ? Par les raisons qu'il donnait à l'Église de se rallier à la liberté. Sans doute « l'Église et l'État sont inséparables : ils doivent être unis comme l'âme et le corps : voilà l'ordre », l'Église animant, inspirant l'État, l'État mettant ses forces au service de l'Église : voilà l'idéal. Mais cet idéal est impossible aujourd'hui. Il suppose l'unité morale. Or la France n'a plus cette unité; loin de là. Si l'État protège l'Église, « il suscite contre lui une opposition semblable à celle qui a contribué si puissamment à renverser l'ancien pouvoir. » S'il s'obstine, « l'opinion montera comme les flots de la mer et balaiera les faibles digues qu'il essaiera de lui opposer. » *Ibid.*, p. 24-26. La séparation est d'ailleurs « voulue par la nouvelle loi fondamentale ». *Ibid.* Elle est un fait accompli. « Il n'y a plus de religion d'État; la nouvelle charte a décidément affranchi tous les cultes; la même liberté leur est indistinctement garantie. A quel titre donc le gouvernement viendrait-il se mêler du catholicisme ? » T. I, p. 13.

Quant à l'Église, elle n'a pas besoin des gouvernements, elle n'est point « un vaste système d'administration qui emprunte des gouvernements sa force, son éclat, sa puissance... Qu'il y a loin de ces idées à celles que la foi nous donne de cette Église catholique,

colonne et soutien de l'éternelle vérité, patrie commune des intelligences, asile inviolable des élus, dépositaire fidèle de l'avenir de la terre comme des espérances du ciel. » Une telle Église « se suffit à elle-même ». Elle n'a besoin que de sa liberté. T. I, p. 107, 109. La protection des rois, c'est toujours pour elle la servitude, c'est « la religion administrée comme les douanes et l'octroi, le sacerdoce dégradé, la discipline ruinée, l'enseignement opprimé, l'Église... communiquant chaque jour plus difficilement avec son chef, et chaque jour aussi plus durement soumise aux caprices du pouvoir temporel, façonnée par lui à tous les usages, recevant tout de lui, ses pasteurs, ses lois, sa doctrine même. » *Ibid.*, p. 27.

D'ailleurs, l'intérêt immédiat du catholicisme est d'être séparé du pouvoir, pleinement indépendant. « Le passé à cet égard nous instruit de l'avenir. » Que l'Église paraisse l'alliée du pouvoir, ou sa protégée, « on verra ce qu'on a vu : le prêtre, avili dans l'opinion..., sera représenté comme l'instrument vénal de l'administration, comme le fauteur du despotisme et l'appui naturel de la tyrannie; on l'accusera de servilité, d'intrigue, d'avarice. » C'est pourquoi Dieu est intervenu, lui offrant la liberté : « Dieu même, préparant son affranchissement par des voies merveilleuses..., frappe à coups redoublés et brise les portes du cachot où l'Église gémissait depuis des siècles,... tout ce que nous voyons a, dans les desseins d'en-haut, pour but principal, de lui rendre, avec son indépendance, l'action qu'elle a perdue et qui sauvera le monde. » *Ibid.*, p. 25. Jamais, depuis son origine, l'Église de France ne s'était encore trouvée dans une position semblable à celle où l'a placée la dernière révolution. Son avenir ne peut demeurer longtemps indécis; il faut qu'elle choisisse entre une ruine entière et une magnifique régénération. Dieu l'a remise, en quelque façon, dans les *mains de son conseil* ; à elle de choisir entre ces deux partis : « renaître plus belle et plus forte par la liberté ou expirer dans la honte d'une servitude irrémédiable. » T. II, p. 147. Que l'Église ait confiance! « L'Église des États-Unis est une merveille qui ne s'était jamais vue ; » si « l'Église n'a rien à démêler avec le pouvoir, elle choisit ses évêques; elle communique directement avec Rome, elle fonde des monastères et des écoles,.. elle existe selon les lois communes... » en un mot, elle est libre. *Ibid.*, p. 163, 164. D'ailleurs, « le développement des lumières modernes amènera un jour, non seulement la France mais l'Europe entière... et, par un progrès successif, le reste du genre humain » à l'Église ainsi dégagée de ses liens et renouvelée par la liberté. T. I, p. 25.

La certitude que la séparation seule assurera la liberté de l'Église amènera l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* et ses disciples à l'idée de la *liberté de conscience et de culte*. Le meilleur moyen de garantir la liberté de l'Église leur paraissait être, d'après l'exemple des États-Unis, de faire rentrer cette liberté dans le droit commun. « Nous demandons, dit l'article déjà cité, *Des doctrines de l'Avenir*, p. 304, la liberté de conscience ou liberté de religion, pleine, universelle, sans restriction ni privilège et par conséquent, en ce qui nous touche, nous catholiques, la totale séparation.... » Ils n'entendent pas évidemment reconnaître à toutes les croyances une valeur égale de vérité, d'utilité et de salut, ni un droit *théorique* égal au respect du pouvoir et à la soumission des consciences, mais, se plaçant en face du pouvoir civil, ils proclament la liberté de conscience un droit naturel, sacré, et, vu l'état présent du monde, ils considèrent que l'Église doit renoncer à l'appui des sanctions humaines, à l'*appel au bras séculier*, et que les pouvoirs civils n'ont plus ni le droit, ni le devoir de lui prêter leur appui matériel.

Il s'agit donc de la tolérance civile qu'ils veulent entière. Les idées de l'*Avenir* sur ce point sont exposées dans un article du 2 juillet 1831, *Éclaircissement sur la liberté de conscience*, t. V, p. 205-212. « L'idée d'une loi divine prescrivant des croyances, est radicalement indépendante de toute sanction civile. » Et « la tolérance civile n'est nullement l'indifférence religieuse »; en laissant à un homme la liberté de dire des absurdités, on n'en juge pas moins qu'il « dégrade son intelligence ». D'autre part, « si l'intolérance dogmatique et la contrainte étaient essentiellement liées, leur union serait une loi aussi inflexible que la profession de la foi. » L'Église l'a-t-elle jamais entendu ainsi ? Donc « le titre sur lequel pourrait se fonder l'intolérance civile, ne saurait être l'obligation de croire, considérée en elle-même, mais bien quelque chose d'extérieur ». Et, pour mieux préciser, Gerbet continue : « Pour promouvoir la profession de la vraie religion, l'Église possède sur ceux qui sont soumis de droit à sa juridiction un pouvoir « à la fois externe et spirituel », une « force coactive, mais qui n'exerce qu'une contrainte morale ». Elle peut donc imposer des peines spirituelles, comme l'excommunication mais non des peines civiles, ce point est « de doctrine catholique ». — « Un pouvoir civil, une fois séparé de la religion, ne saurait en aucun sens intervenir dans le domaine des croyances » et, dans un état constitutionnel et divisé de croyances comme la France, où la loi est censément l'œuvre de tous, la loi doit être « égale pour tous ». Mais « en supposant que, par la liberté même, l'unité de croyances se rétablisse chez un peuple », comme « le pouvoir civil, pris à part, ne peut se mêler du spirituel », l'État, sollicité par l'Église, aurait-il le devoir d'accorder son appui matériel? autrement dit, « l'ordre social du Moyen Age, devrait-il renaître » ? Il y a là une contradiction : « si la foi renaît par la liberté, » la liberté maintiendra ses droits, ce serait un crime d'y renoncer, puisque ce serait détruire la cause même qui a provoqué le triomphe de la religion, le libre exercice des facultés humaines! Si, dans des siècles passés, au Moyen Age, l'Église a fait appel au bras séculier, elle a fait usage d'un pouvoir « qui ne cessera jamais de lui appartenir radicalement », mais les circonstances étaient autres et « la puissance spirituelle, invariable dans son essence, se déploie à des degrés variables, selon les diverses phases que présente l'état du monde ». Au Moyen Age, les peuples étaient « sous les rapports intellectuel, moral et politique, dans l'enfance », et il dut y avoir pour eux, sous la direction de l'Église, le régime de la paternité royale qui doit cesser lorsque les peuples arrivent à la majorité, c'est-à-dire à l'âge de se conduire eux-mêmes. — Enfin « on se persuade que le régime de contrainte est utile à la cause de la vérité ». C'est ici « un ordre de choses relatif et variable », et, dans ce monde divisé de croyances, la contrainte serait plus nuisible qu'utile. Le pays où le mouvement d'ascension du catholicisme a été le plus rapide est précisément celui où la liberté générale de conscience est affranchie de toute entrave, les États-Unis. Comparer R. P. Vermeersch, Imbart de la Tour, de La Brière, dans les ouvrages cités col. 510.

e. Les conditions de la séparation. — α) *La rupture du concordat et la nomination des évêques.* — « La Charte étant la première loi et la liberté de conscience le premier droit de tous les Français, nous tenons pour abolie et nulle de fait toute loi particulière en contradiction avec la Charte et incompatible avec les droits et les libertés qu'elle proclame; et dès lors, nous croyons qu'il est du devoir du gouvernement de s'entendre avec le pape, et cela sans aucun retard, pour résilier de concert le concordat, devenu légalement inexécutable, depuis que la religion catholique a cessé d'être la religion d'État. » Ainsi s'exprimait Lamennais dans

l'*Avenir* du 7 décembre 1830, t. I, p. 385. La séparation supposait évidemment cette rupture.

Mais l'*Avenir* voit, dans le concordat de 1801, le principal obstacle à l'affranchissement de l'Église en France et se déclare hostile à tous les concordats. Dans une lettre du 27 juillet 1859 à Falloux qui, dans sa *Vie de Mme Swetchine*, avait parlé sévèrement de l'*Avenir*, Lacordaire disait : « L'*Avenir* au fond ne renfermait que l'acceptation de certains principes généraux en vigueur dans la société française et qui avaient été consacrés par deux actes solennels : le *concordat de 1801* et la *Charte de Louis XVIII*. Pour nous, 1789 n'était que le préambule; c'était 1801 et 1814, l'œuvre d'un grand pape et d'un roi Bourbon qui faisaient notre point de départ. Nous regrettions que la charte de 1814 eût été brisée par Charles X, et nous estimions le concordat de 1801 comme la base des rapports de l'Église et de l'État, sauf la nomination des évêques par le pouvoir civil et certaines servitudes qu'on y avait odieusement rattachées. Le concordat de 1801, comme la charte de 1814, c'était pour nous toute la société moderne. » *Correspondant*, 10 juin 1911, p. 858. Or, au n. 40 de l'*Avenir*, 3 décembre 1830, *Réponse au Courrier français*, on lit : « Nous pensons, nous, que les deux liens qui nous empêchaient d'être en France ce qu'est le clergé aux États-Unis » sont « la charte de 1814 et le concordat. Si le *Courrier français* tient à savoir notre nom secret, nous le lui disons franchement : Nous sommes *anticoncordataires*. » T. I, p. 367. Quelques jours plus tard, l'*Avenir* faisait remarquer que ce n'était pas au même sens que les *anticoncordataires* de 1801, schismatiques par gallicanisme, t. I, p. 458. Seulement ses rédacteurs se demandaient si ces traités conclus par l'Église avec des États catholiques, avec l'ancienne Europe, pouvaient subsister encore quand des États avaient cessé d'être catholiques et l'Europe d'être elle-même. Si ces traités pouvaient être stables avec des monarchies « où le pouvoir se renouvelait sans changer, le seraient-il avec des démocraties toujours mouvantes ? » Puis ils reprochaient aux concordats « leur caractère de sacrifice », car s'ils furent de la part de l'Église « un grand acte de sagesse », ce fut « de cette sagesse qui cède à regret à la tyrannie des temps ». La période des concordats fut pour l'Église « une période de concessions prudentes et tristes » et aussi d'asservissement universel; ils permettent, en effet, l'oppression de l'Église et « parce que la liberté religieuse est la liberté la plus haute, toutes les autres franchises ne tardent pas à succomber. Contre la liberté de l'Église les concordats fournissent aux gouvernements « la combinaison de deux moyens terribles ». D'une part, « incorporant, sous certains rapports, l'Église à l'État », ils permettent « d'administrer le catholicisme comme une portion de l'État même ». De là ces *articles organiques*, *pragmatiques*, *ordonnances de prospections et d'inspections*, qui transforment les concordats en une pleine servitude et qui sont si bien entrés dans les habitudes des gouvernements qu'il est impossible de les en faire sortir. D'autre part, « le droit de nommer les évêques met à la disposition des gouvernements d'effroyables ressources de schisme. » Enfin, « pour prix de ses souffrances et de sa servitude, l'Église ne recueille que l'antipathie du peuple. » Cf. 28 décembre 1830, et 17 janvier 1831. *De l'abolition des concordats*, t. II, p. 43-47, 235-241,

De toutes les servitudes imposées à l'Église de France par le concordat et même par les articles organiques, la plus lourde, aux yeux de l'*Avenir*, était certainement la nomination des évêques par le gouvernement. L'*Avenir* la dénoncera souvent mais jamais avec plus de véhémence que le 25 novembre 1830, dans un article de Lacordaire, intitulé *Aux évêques de France*, t. I, p. 311-315. A propos des nominations épiscopales que venait de faire le ministère Laffitte, successeur depuis le 2 novembre du ministère du 11 août, il s'écriait : « La nomination de vos collègues dans l'épiscopat est désormais dénuée de toute garantie législative et morale, désormais livrée en proie aux ministères rapides qui vont se succéder et saisir, en passant, l'occasion d'emporter votre hiérarchie avec la leur... Depuis que la religion catholique n'est plus la religion de la patrie, les ministres de l'État sont et doivent être dans une indifférence légale à notre égard. Est-ce leur indifférence qui sera notre garantie ? Ils sont laïcs; ils peuvent être protestants, juifs ou athées. Est-ce leur conscience qui sera notre garantie ? Ils sont choisis dans les rangs d'une société imbue d'un préjugé opiniâtre contre nous... Est-ce leur passé... ? Ils n'ont ouvert la bouche que pour nous menacer, ils n'ont étendu la main que pour abattre nos croix... Voilà les hommes de qui vous consentiriez à recevoir vos collègues dans la charge de premiers pasteurs ! L'épiscopat qui sortira d'eux est un épiscopat jugé... » Et il suppliait les évêques d'agir. L'article fut arrêté à la poste mais publié dans le *Journal des Flandres*. Un procès fut intenté à Lacordaire. Voir dans l'*Avenir*, 29 mars 1831, *De la nomination des évêques par le gouvernement; Ibid.*, t. III, p. 393-396; les articles relatifs à la nomination de l'abbé Guillon à l'évêché de Beauvais, etc.

β) *La suppression du budget des cultes*. — « Quiconque est payé dépend de qui le paie », disait Lamennais dans l'*Avenir* du 18 octobre 1830, t. I, p. 28. « Nulle liberté possible pour l'Église qu'à une condition, la suppression du salaire que l'État accorde annuellement au clergé. » Si l'on objecte : Il faut que le prêtre vive, Lamennais répond : « Avant tout, il faut que l'Église vive, et sa vie est attachée au sacrifice qui lui rendra la liberté. » Et pourquoi s'inquiéter ? « La Providence ne délaisse point ceux qui se confient en elle. Le zèle créera des ressources immenses. » L'Irlande le prouve bien. — Quatre articles intitulés : *De la suppression du budget des cultes*, des 27 et 30 octobre, 3 et 5 novembre 1830, *ibid.*, t. I, p. 124-127, 155-158, 179-183, 197-200, examineront la question plus à fond. Le 15 novembre, Lacordaire, répondant à cette question qu'avait posée et négativement résolue le journal légitimiste *La Quotidienne* : « Le clergé doit-il renoncer à sa dotation ? le peut-il ? » affirmera, t. I, p. 250-254 : Il le peut, car « quoiqu'il soit comptable envers ses successeurs de ce dernier débris de leur patrimoine, il est une chose plus précieuse encore dont il est comptable envers eux, un dépôt plus ancien dont il est écrit qu'on vendra tout pour l'acheter. » Ceux qui ont fondé le patrimoine de l'Église l'ont fondé pour son bien et non pour la perdre. D'ailleurs Pie VII, quand « il consacra la spoliation de nos biens en échange d'une modique indemnité,... n'attendit pas la procuration de l'avenir. » Il le doit : « Catholiques asservis », pour être libres une force nous manque : ce n'est ni le nombre, ni les lois, ni la foi, c'est la dignité. Nous acceptons d'être « payés par nos ennemis, par ceux qui nous regardent comme des hypocrites ou des imbéciles. Notre dotation nous ôte toute dignité, tout honneur, toute force morale, elle nous fait des cœurs d'esclaves. » Le 30 novembre 1830, nouvel article sur le *Salaire des prêtres* pour répondre à cette objection : Le budget du clergé est une indemnité : le clergé n'a donc pas à y renoncer; il lui serait dû même sous le régime de la séparation. L'*Avenir* ne discute la question ni au point de vue juridique, ni au point de vue historique. S'appuyant sur les faits et sur un article du *Journal de Paris*, il montre que l'État entend bien faire de cette indemnité un *salaire* et du clergé un *corps de fonctionnaires*. Enfin, le *Correspondant* ayant écrit, à propos de cette question : « C'est aux évêques seuls, réunis en assemblée du clergé de France, de décider avec l'appro-

bation du Saint-Siège; jusque-là nul prêtre n'a isolément le droit de refuser son salaire, nul ministère n'a le droit de refuser de le payer, nul écrivain catholique n'aurait celui de provoquer une telle violation d'engagements sacrés », l'*Avenir* du 8 décembre 1830 répond qu'un évêque, le clergé d'un diocèse, un prêtre isolé même ont le droit de renoncer au traitement de l'État. « Un accident, un mot, un élan, un évêque, un simple prêtre, peuvent sauver l'Église de France, et nous nous soucions peu de ces idées systématiques qui ne mènent à rien et qui lient la pensée dans un embarras inextricable de lois ou de convenances imaginaires.» *Sur la suppression du salaire ecclésiastique*, t. I, p. 390, 391.

Une chose embarrassa davantage l'*Avenir*. Ce fut dans la *Lettre adressée, en date du 13 décembre, aux Membres du Congrès national de la Belgique, par S. A. C. le prince de Méan, archevêque de Malines* «pour les engager à garantir à la religion catholique cette pleine et entière liberté, qui seule peut assurer son repos et sa prospérité », le passage où ce prélat demandait un traitement pour le clergé comme la juste indemnité des biens abandonnés par l'Église à l'État, 23 décembre 1830, t. II, p. 11. Le 24 décembre, l'*Avenir* disait : « Le seul point sur lequel M. l'archevêque de Malines ne soit pas d'accord avec nous, est relatif au traitement du clergé. » Il expliquait ainsi cette différence d'attitude : La nation belge est foncièrement catholique; peu lui importe de pourvoir à son culte d'une façon ou d'une autre. « C'est toujours la nation qui honore son culte... » La France au contraire est divisée. Les incrédules paient l'impôt du culte comme les croyants, cet impôt est donc odieux; il affaiblit l'Église « parce qu'on suppose que sans lui l'Église périrait ». Ensuite, « les catholiques belges ont une position patriotique, et on ne profitera pas de leur traitement légal pour les asservir. » Ils veulent, en plus, des garanties. Mais en France! — Enfin, « l'Église belge donnerait un plus bel exemple si elle renonçait à ce dernier lien avec l'État... et nous croyons qu'elle n'y perdrait rien. L'or de l'Égypte devint funeste dans le désert aux Hébreux fugitifs. » *Sur la lettre de l'archevêque de Malines, ibid.*, p. 14, 15.

f. Le droit commun ou les libertés communes pour le clergé. — La séparation suppose aussi que le clergé acceptera le droit commun ou, comme s'exprime plus souvent l'*Avenir*, les libertés communes. Le *Courrier français* ayant rappelé « à cette portion du clergé que représente l'*Avenir* », qu'être libre, ce n'est point « s'affranchir de la loi commune et imposer aux autres sa loi particulière »; nous le savons, répond l'*Avenir*, le clergé veut entrer dans la loi commune, ne plus être régi par des ordonnances et une législation spéciale, privilégiée. T. I, p. 362. Déjà, le 23 octobre, il avait demandé l'abrogation des articles du Code pénal concernant le clergé et qui le soumettaient à une législation d'exception. T. I, p. 100-104. Plus tard, à cette question qu'avait posée le *Correspondant :* l'autorité civile a-t-elle le droit de s'opposer au mariage d'un prêtre catholique ? l'*Ami de la religion* ayant répondu : il en a le droit, l'*Avenir*, protesta: Si la séparation existe, dit-il, « la loi religieuse est séparée de la loi civile, » et le prêtre, aux yeux de la loi, n'est qu'un citoyen. *Du mariage civil des prêtres, ibid.*, p. 435-439. Enfin, la Chambre des députés ayant agité et résolu il en a le droit cette question : l'épiscopat peut-il être un titre à la pairie ? l'*Avenir*, approuva le député de Grammont « dans la personne duquel la religion et la liberté avaient fait une alliance qui ne s'était jamais démentie », d'avoir protesté, au nom de l'une et de d'autre, contre l'idée d'attacher un privilège politique à l'épiscopat .Comme citoyen, l'évêque peut être appelé à la pairie, s'il peut y être élu et s'il l'est; comme évêque, il n'a droit à rien dans l'ordre politique. T. VI, p. 453-455.

g. La réforme intellectuelle de l'Église. — « Tout se tient dans l'homme », et il y a « intime connexité entre la religion ou la forme du vrai, la politique ou la forme du juste, et la littérature ou la forme du beau ». L'Église qui doit assurer l'unité des intelligences doit donc prendre la direction des esprits et de la science, comme inspirer la politique. Or, un préjugé tenace, créé par le despotisme gallican, accepté par les théologiens, « confondant les abus avec l'usage », aussi bien que par les ennemis de la religion, particulièrement au XVIIIe siècle, a séparé de la religion, la philosophie et la littérature, comme la liberté, et fait passer le christianisme pour « un obstacle au mouvement et au progrès de l'humanité». Il faut détruire ce préjugé. « Catholiques, il s'agit pour votre religion de vaincre ou de mourir; brisez ce préjugé fatal. Prêtres, reparaissez au milieu des nations qui vous ont méconnus, le sceptre intellectuel à la main. » *De la liberté en littérature* (deux articles), t. II, p. 24-30, 95-100.

Mais pour ressaisir la direction des intelligences, l'Église doit adapter son enseignement à leurs exigences. Lamennais avait déjà exposé des vues semblables, dans son livre, *Des progrès de la Révolution*, organisé selon elles les études à Malestroit ; il les reprend dans l'*Avenir*. Mais il ne fait pas sienne la phrase déjà citée du *Globe*, 2 janvier 1831 : « Le dogme chrétien n'est plus en harmonie avec les besoins moraux, intellectuels et matériels des sociétés modernes. »

Il faut se souvenir de deux idées souvent exprimées dans l'*Avenir :* l'humanité évolue comme l'être humain et sous la poussée chrétienne elle vient de passer, pour ainsi dire, à l'âge d'homme. D'autre part l'Église, « en demeurant immuablement la même, » revêt successivement, cela est de son essence, soit dans l'intelligence de l'homme, soit dans la société, des formes diverses à mesure que l'une et l'autre se développent sous son influence. Ainsi « le dogme invariable revêtait nécessairement une forme nouvelle dans l'intelligence développée de Bossuet, ou était mieux conçu de lui que lorsqu'il bégayait dans le premier âge les éléments de la doctrine chrétienne. » Et, de même que l'Église doit modifier « ses modes de relation avec la société selon le progrès » de cette société, de même elle doit lui approprier son enseignement. Qu'on l'entende bien : il ne s'agit pas de transformer « le mode selon lequel l'esprit possède l'infini, ou foi, mais le mode selon lequel il possède le fini... conception, science. » Cf., art. LAMENNAIS, t. VIII, col. 2515, 2516.

Or, « la science catholique est à créer. » Le Moyen Age ne l'a pas créée; « il négligea l'étude indispensable des phénomènes; » puis « l'École n'admettait que les procédés purement logiques, elle tuait par cela seul toute invention et ne pouvait produire qu'une science verbale, abstraite et vide. » Sa méthode eût-elle été bonne, il se fût trouvé arrêté par ce fait que les plus puissants esprits eux-mêmes ne peuvent dépasser les conceptions de leur siècle; c'est pourquoi ceux du Moyen Age « n'avaient pas pénétré assez avant dans le dogme catholique pour y découvrir et en dégager, en quelque sorte, les lois universelles de la création. » Aujourd'hui que le monde a progressé, « l'esprit humain, fatigué de l'insuffisance et du désordre de la science actuelle, » attend la science catholique. « Des notions certaines de la foi sortira tôt ou tard, peut-être bientôt, une véritable philosophie conforme aux besoins du temps,... qui ramènera les divers ordres de connaissances à l'unité,... en unissant de nouveau et plus étroitement ce qu'unit à jamais la nature des choses, la croyance et la conception, Dieu et l'univers, et les esprits rebelles, obligés désormais de vivre

hors de la foi et hors de la science, reviendront de toutes parts au catholicisme. » T. v, p. 182-190.

4. « *L'Avenir* », *l'Europe et le monde.* — L'*Avenir* s'occupait directement de la France, mais son libéralisme mystique aspirait à devenir universel.

Une Europe nouvelle, un monde nouveau se préparent. « Quelque chose nous dit que nous assistons au jugement dernier des gouvernements qui se crurent des dieux, écrit Gerbet; notre âme porte le poids d'une grande époque. » T. II, p. 43. L'œuvre du Congrès de Vienne ne saurait plus satisfaire « à la civilisation de l'époque ni aux besoins de l'équité », dit d'Eckstein. T. VI, p. 13. L'œuvre des rois de la Sainte-Alliance est impie. Sans doute : ils ont placé leur victoire sous la garde de la religion, en fondant l'alliance qu'ils ont appelée sainte. Mais ils n'y ont point convié « le vicaire visible de Dieu », et ils partagèrent « l'Europe catholique et protestante sans tenir compte des croyances des peuples et des souvenirs les plus sacrés». S'ils « mirent en tête de cet acte sanglant le nom de Dieu », c'est « comme Voltaire l'avait mis au frontispice du temple où il participait aux mystères des chrétiens ». T. I, p. 393, 394. L'*Avenir* est particulièrement hostile aux puissances du Nord, gardiennes intéressées de cet ordre de choses.

Ce que Dieu veut, c'est restaurer, mais avec des nations, parvenues à l'âge de l'affranchissement, la *chrétienté*. L'instrument de Dieu dans cette œuvre c'est la France, « l'Europe étant gouvernée par la France et le monde par l'Europe. » « Libéraux catholiques, catholiques libéraux (de France), continue Rohrbacher, une vierge de Lorraine a sauvé la France, un ermite de Picardie, Pierre, a sauvé l'Europe, d'autres pécheurs de Galilée ont sauvé le monde. Si nous écoutons la voix de Dieu, il opérera par nous ces trois merveilles à la fois. » T. II, p. 346. Et d'Eckstein attend de la France qu'elle fonde la nouvelle politique européenne, et qu'elle la fonde « sur la justice et non sur la conquête ». T. VI, p. 13.

Mais l'Église surtout est l'émancipatrice prédestinée des nations. « La liberté des peuples a pour condition, pour base nécessaire la liberté de l'Église », dit Lamennais, t. II, p. 155. « Dieu donc brise les fers de son Église par la main des peuples, afin que l'Église affranchie rende aux peuples ce qu'elle aura reçu d'eux, » et les constitue dans la liberté, la fraternité et l'unité chrétienne. T. I, p. 417; t. II, p. 155. Dès lors, l'*Avenir* applaudit aux efforts des peuples catholiques opprimés, Irlande, Belgique, Pologne, et même Italie, pour recouvrer la liberté et l'indépendance, des populations catholiques en pays protestants, Allemagne, Angleterre, Suède, pour y rendre la liberté et la vie à l'Église. Au second semestre de 1831, en même temps que la France, les membres du conseil de l'*Agence* partagèrent l'Europe à leur action : de Coux eut la Belgique; Lacordaire, provisoirement remplacé par d'Ault-Dumesnil, la Suisse et l'Italie; Montalembert, remplacé de même par Combalot, la Pologne, la Suède et l'Allemagne. — Au moment où se fondait l'*Avenir* l'Irlande et la Belgique étaient soulevées, celle-ci déjà presque victorieuse; bientôt ce sera la Pologne, 20 novembre. L'*Avenir* les soutint toutes trois.

a) *L'Irlande.* — Ce fut Montalembert surtout, l'admirateur passionné de Grattam et d'O'Connell, qui plaida dans l'*Avenir* la juste cause de l'Irlande. Il revenait de ce pays et il rêvait d'en écrire l'histoire, lorsque, le 5 novembre 1830, il devint le collaborateur de Lamennais. Cf. Lecanuet, *Montalembert*, t. I, c. v. Sous la forme d'une lettre aux rédacteurs de l'*Avenir*, intitulée *Du catholicisme en Irlande*, il montre en trois longs articles le lamentable état de l'Église irlandaise, à laquelle la soi-disant *émancipation* n'a apporté aucun soulagement et qui ne peut retrouver un peu de bonheur que par le *désétablissement* de l'Église officielle. Mais quel modèle que « ce peuple de héros, toujours prêt à devenir un peuple de martyrs », que ce clergé national qui, en face du clergé anglican, parasite enrichi, a pris pour devise : Liberté, pauvreté! T. II, p. 72-81, 135-149, 243-254. Puis, les 26 janvier et 7 février 1831, il parle « de l'état politique passé et présent de l'Irlande ». *Ibid.*, p. 311-317, 487-493.

En même temps, l'*Avenir* relève tout ce qui peut rendre odieuse la domination de l'Angleterre sur l'Irlande; ainsi fait de Coux, le 25 juin 1831, *De l'état des pauvres en Irlande*, t. V, p. 125-131. Quand une famine désole la province occidentale, l'*Avenir* ouvre en France et en Belgique une souscription qui atteint bientôt 70 000 francs. Aussi, réunis à Athone le 24 octobre 1831, les huit évêques de cette province faisaient transmettre, par l'archevêque de Dublin, « leurs remerciements aux rédacteurs du *journal véritablement chrétien, l'Avenir...* » T. VII, p. 90-93. Le 15 novembre, avant de se disperser, ses rédacteurs « abreuvés d'autant de regrets que si l'alliance de *Dieu* avec la *Liberté*, si catholique en Irlande, cessait de l'être en France, remerciaient à leur tour les évêques irlandais « de leur approbation ». L'*Avenir* suit également avec attention le mouvement de réformes en Angleterre, dont il attend plus de liberté pour l'Église. Il a des paroles très dures pour le régime fait aux ouvriers et aux pauvres dans la crise sociale et économique que traversait alors ce pays. T. I, p. 246-249, 284-288.

b) *La Belgique.* — L'*Avenir* suit pas à pas la Belgique naissante. La cause de la Belgique devient la sienne; il aura pour collaborateurs ordinaires un Belge, Bartels, pour collaborateurs extraordinaires, le chef des libéraux, de Potter, et les chefs des catholiques, de Mérode, de Robiano de Borsbeck, Vilain XIIII, de Beaufort.

La Belgique lui est chère parce qu'elle réalise son programme presque entièrement. Non seulement l'*Avenir* l'applaudit de s'être soulevée, mais il la donne pour modèle à la France et au monde. Il soutient toutes ses revendications contre la diplomatie hésitante, contre la politique française qui manque de confiance en la liberté, contre la presse libérale hostile à l'influence catholique en Belgique. Ainsi, en janvier 1831, le *Temps*, qui cependant « s'intitulait encore *Journal du Progrès* », publiait un article hostile à l'indépendance de la Belgique. Ce pays, disait-il, n'a vu qu'une chose : les catholiques et leur triomphe; n'a eu qu'un but : chasser les Hollandais, uniquement parce que protestants. Il s'est laissé conduire par ses prêtres; de là « inexpérience, brusquerie, imprudence et présomption ». Et que va-t-il devenir ? « un royaume fabriqué à l'usage du système catholique », une résurrection du Moyen Age, quelque chose comme « serait l'Irlande émancipée et libre de l'Angleterre ». *Le vieux libéralisme français opposé à la liberté de la Belgique*, t. II, p. 204-207. L'*Avenir* se hâte de réfuter cet article, t. II, p. 217-220. Il pousse aussi la Belgique vers les solutions intransigeantes, par exemple, sur la question territoriale, et il la presse de s'ériger en république, puisqu'elle ne trouve pas de roi et que son ancienne situation est contraire à son intérêt. T. IV, p. 329-334.

c) *La Pologne.* — Ses sympathies vont plus encore à la Pologne. Sa révolte est *sainte*. La Pologne a pour elle la justice : « La force ne peut prescrire en trente ans contre une nation dix fois séculaire. » Cette nation est catholique; peut-elle rester « la proie d'un barbare schismatique »? T. II, p. 19-21. L'*Avenir* publie « une analyse fidèle, dans laquelle aucun point de quelque importance n'a été omis », du « manifeste extrêmement long » du peuple polonais, *ibid.*, p. 283-286, ouvre sur la demande du *Comité central* formé à Paris en faveur de la Pologne, une souscription, et proteste contre le

délaissement où l'abandonnent l'Europe et principalement la France, 29 janvier 1831, *De la souscription pour les Polonais*, t. II, p. 335-340. Le 4 février, nouvel article — une lettre d'Allemagne — pour démontrer par des faits que « les siècles passés n'offrent rien de semblable dans les annales de la tyrannie » au despotisme russe. *Ibid.*, p. 434-439. Et quand, après un moment d'arrêt salué comme une *Intervention de la Providence en faveur des Polonais*, 15 avril 1831, t. III, p. 484-488, les revers se multiplient, l'*Avenir* a, de nouveau, une longue malédiction contre les rois qui ont abandonné la Pologne. « Nous ne leur demandons rien, dit-il, mais nous voulons séparer notre cause de la leur et protester, comme Daniel, que nous sommes purs de ce sang qui est versé. Ce sang coule pour la France, pour le Christ et pour la liberté. Comment nous tairions-nous sur lui à cause du silence des rois ? Les rois et les peuples n'ont plus les mêmes lèvres; que chacun songe à son honneur... Les rois courent à leur perte. Dieu n'en veut plus... Dieu veut sauver la religion par la liberté. Les rois ont abandonné la Pologne; c'est une preuve que leur heure est venue. » 9 juin 1831, *Bataille d'Ostrolenka*, t. IV, p. 480, 481. Enfin, le 26 juillet, était publiée dans l'*Avenir*, le 28, affichée dans Paris, une *Pétition en faveur des Polonais*, datée du 25, où, au nom des catholiques français, le conseil de l'*Agence générale* demandait *A Messieurs les Pairs et les Députés* d'intervenir « pour conserver à la Pologne son indépendance, à la France son honneur ». « Les plus saintes lois, celles de la justice et de l'humanité, subissent, au milieu du silence des rois, la plus éclatante violation. Si vous êtes impuissants à sauver la justice, les passions se chargeront de vous prouver que vous l'êtes aussi pour sauver l'ordre, et l'anarchie se vengera sur vous des injures de la liberté. » T. V, p. 388-390. C'est Lamennais lui-même qui annonce le 17 septembre la prise de Varsovie : « Que chacun, dit-il, garde ce qui est à soi; aux vrais enfants de la Pologne une gloire pure et immortelle; au czar et à ses alliés la malédiction de quiconque porte en soi un cœur d'homme; à nos ministres, leur nom; il n'y a rien au-dessous. » T. VI, p. 240.

d) *L'Italie* ne pouvait échapper à la crise. Mais ici, les mouvements sont l'œuvre des sociétés secrètes, ennemies du catholicisme qu'elles disent l'allié naturel du despotisme.

A la fin de 1830, vu le principe de non-intervention proclamé par la France, vu en Italie la vacance des trônes de Piémont, de Sicile, de Rome surtout, les carbonari du dehors et du dedans crurent pouvoir agir. En novembre, les deux fils de l'ex-roi de Hollande, Napoléon et Louis Bonaparte, tentaient de soulever Rome, aux cris de *Italie et Liberté*. Ils échouaient; mais, au début de février, les conjurés réussissaient dans l'Italie moyenne. Modène, Parme, les Légations proclamaient la déchéance des anciens gouvernements, les villes de Romagne se groupant autour de Bologne. — L'*Avenir*, qui avait appelé à la liberté catholique, avec l'Irlande, la Belgique et la Pologne, « l'Italie pensive et souffrante », Gerbet, 28 décembre 1830, *De l'abolition des concordats*, t. II, p. 49, proclame naturellement à cette nouvelle le bon droit de l'Italie : « L'Italie souffre. Plusieurs États y ont perdu leur nationalité... De plus, le régime que les puissances de 1815 avaient établi en Europe, s'est étendu sur l'Italie. » Mais il déplore que le mouvement soit sorti « des souterrains où l'on jure la liberté en menaçant le Christ. » T. II, p. 155-160. Quant aux États romains, des réformes plus appropriées à leurs temps eussent pu y être faites. Léon XII, Pie VIII y avaient pensé, mais les peuples n'ont pas seuls perdu la liberté. Nul ne peut nier d'ailleurs « la douceur du gouvernement romain et Grégoire XVI a compris les besoins du monde. » *Ibid.*, p. 159, 160. Et quelques jours après, les insurgés se montrant de plus en plus hostiles au pape, l'*Avenir* s'écriera : « Autant la cause catholique des Belges et des Polonais nous inspire de sympathie, autant nous ressentons d'horreur pour ces révolutionnaires des États pontificaux, qui n'ont pas même un seul prétexte à présenter au monde ; dont les plaintes ne sont que des cris de haine. » T. III, p. 254. Toutefois, au 30 avril, il protestera contre l'édit de répression du 14, publié à Rome par le prosecrétaire d'État, Bernetti. « C'est avec un sentiment de douleur profonde, dira-t-il, que nous l'avons lu. Toutes les règles de la justice criminelle sont oubliées dans cet acte... à jamais regrettable. Il nous apprend combien sont pesants les services rendus aujourd'hui par le bras de l'homme à l'Église catholique. » T. IV, p. 121-125. D'Eckstein, le 3 mai, dira encore : « Le cardinal Bernetti a fait une faute et une grande faute... Je n'ai aucune estime pour la *conspiration* italienne... Mais enfin l'Italie a des besoins d'affranchissement... Rome ne doit ni révolutionner, ni encourager la révolution : ce serait d'ailleurs un suicide. Mais elle doit reconnaître les besoins profonds de la liberté et de l'humanité, mettre sa politique italienne d'accord avec sa politique catholique et universelle. » 3 mai 1831, *De Rome dans le présent et dans l'avenir*, t. IV, p. 169.

e) *Dans l'Allemagne*, où la Prusse absolutiste et l'Autriche de Metternich se disputent l'influence, le contre-coup de Juillet ne fut pas très profond. Autre chose d'ailleurs y intéresse l'*Avenir*. C'est « la position de l'Église et l'état de la religion ». L'Église est asservie : fébronianisme, joséphisme, protestantisme, tout travaille à lui enlever les libertés nécessaires. Or l'épiscopat accepte volontiers cet asservissement et semble n'avoir qu'une pensée : s'affranchir de Rome. La situation est surtout sensible dans la nouvelle province ecclésiastique du Haut-Rhin, qui venait d'être créée avec Fribourg-en-Brisgau pour métropole, et dans le *Rheinland* prussien. Ici où le roi Frédéric-Guillaume III tente d'assimiler le catholicisme au protestantisme, il faut que d'humbles prêtres refusent d'appliquer la législation prussienne dans les mariages mixtes, pour que l'épiscopat rhénan s'occupe de la question— et en quel sens ! Des évêques de la province du Haut-Rhin, quand les gouvernements intéressés ont publié les 39 articles de Francfort, la plupart attentatoires aux droits de l'Église et qui renouvellent la *pragmatique* de 1818 condamnée par Pie VII en 1819, un seul, celui de Fulda, protesta; ceux de Fribourg, Rottembourg et Limbourg, acceptèrent silencieusement; celui de Mayence, Burg, applaudit. « Ce n'est plus une hyperbole de dire, écrit le correspondant de l'*Avenir*, que, chez nous, *les véritables chefs des Églises ce sont les Souverains*, qui exerçent leur pouvoir en matière de *juridiction* par leurs conseils auliques du culte et de l'instruction, et en matière d'*ordination*, par des coadjuteurs suffragants appelés évêques. » Dans la même province on parle couramment d'abolir le célibat ecclésiastique, et ce sont les fidèles qui obligent l'évêque de Mayence à protester.

L'*Avenir* conclut de ces faits : « La servitude, l'avilissement, la mort : voilà désormais les suites inévitables de l'union de l'Église et de l'État. On y voit encore ce que sont aujourd'hui les concordats, » comment les gouvernements « tournent contre l'Église elle-même la nomination des évêques. En Allemagne comme en France, la religion ne peut être sauvée que par la liberté, et la condition nécessaire... est la séparation totale. » T. I, p. 289-293, 409-472.

Puis, sous l'influence de la Prusse qui lui livrait les universités, le protestantisme de toutes nuances avait pris « une certaine apparence de supériorité intellectuelle, humiliante pour les catholiques », n. 38, 20 no-

vembre 1830. Mais heureusement, et l'*Avenir* signale la chose avec joie, car c'est encore la confirmation de l'une de ses idées, une élite intellectuelle, semblable à celle qui le dirige, a ressuscité la science catholique à Vienne, à Munich surtout, quoique à Munich le roi Louis n'ait pas compris tout le rôle puissant que le catholicisme lui permettait ; par la science, cette élite rendra à l'Église son influence sur les gouvernements et sur les peuples et la rattachera à Rome. A Vienne, c'est Frédéric Schlegel, qui vient de mourir, 1829, Gunther, et Pabst son disciple; à Munich c'est Baader, le contradicteur de Hegel, Gœrres, Dœllinger, Mœhler, et autour d'eux, ici ou là, Sengler, Klee, de Kerg... T. IV, p. 466-474. Ils admirent Lamennais et partagent les idées philosophiques et politiques de l'*Avenir*, et ils les soutiennent dans le *Catholique de Spire*. L'un d'eux, Baader, publie à Munich une *Lettre à M. le vicomte Ch. de Montalembert sur les doctrines de l'Avenir* que le journal fait traduire et publie, 11 mai 1831, t. IV, p. 240-249. Cf. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le catholicisme, 1840-1848*, t. II, *passim*.

f) L'*Avenir* s'occupe également de l'*Espagne* et du *Portugal:* « La Péninsule, dit-il, ne peut être régénérée que dans un sens catholique, et c'est du clergé lui-même, lorsqu'il cessera d'avoir peur du faux libéralisme, que nous attendons ces réformes qui donneront à l'Espagne et au Portugal les libertés qui lui manquent, » t. V, p. 75-81; de la *Hongrie* où vivent « des sentiments de liberté favorisés par un clergé qui jamais n'accueillit les doctrines serviles du gallicanisme », *ibid.*, p. 213-215; de la *Suède*, t. IV, p. 298-306 ; de la *Hollande*, où « quelques jeunes prêtres commencent à comprendre que le catholicisme n'a d'autre avenir que *Dieu et la liberté* ». T. VI, p. 414-418.

5. *Le libéralisme catholique international. L'Acte d'Union.* — Ce n'est donc pas seulement la France, mais toutes les nations que l'*Avenir* convie à réaliser son programme : *Dieu et la liberté;* c'est logique.

L'idéal, ainsi résumé, fruit du catholicisme, est universel comme lui. Non seulement chaque nation doit trouver par lui l'unité mais « il constituera les nations elles-mêmes dans une seule et grande société. *Et erit unum ovile.* » Lamennais, *Avenir de la société.* De là, à conclure que tous les amis de Dieu et de la liberté sont solidaires et qu'ils doivent unir leurs efforts pour le résultat commun, il n'y avait qu'un pas. Dès le 18 novembre 1830, un mois après l'apparition de l'*Avenir*, le journal hollandais *De Ultramontaan*, qui allait devenir *De Morgen Star*, proposait à l'*Avenir* une entente entre les journaux catholiques de tous les pays « pour coopérer avec plus d'ensemble au triomphe de la liberté catholique ». T. I, p. 279. Et c'est bien dans le sentiment de cette solidarité que l'*Avenir* avait appelé tous les amis de Dieu et de la liberté au secours des peuples opprimés, que ses rédacteurs entraient en relation avec les catholiques éminents de l'étranger et que, dans le second semestre de 1831, l'*Agence générale* étendait son action à d'autres pays. Enfin, avant de partir pour Rome, le comité de rédaction de l'*Avenir* voulut organiser cette solidarité internationale et fonder la fédération de tous les vrais amis de la liberté, leur donner un programme commun et les orienter vers une action commune. Dans le dernier numéro de l'*Avenir* parut donc un manifeste intitulé ACTE D'UNION, *proposé à tous ceux qui, malgré le meurtre de la Pologne, le démembrement de la Belgique et la conduite des gouvernements qui se disent libéraux, espèrent encore en la liberté du monde et veulent y travailler.* Ce préambule s'adresse d'abord aux catholiques « irlandais et anglais, belges, allemands et français », c'est-à-dire des pays constitutionnels « où le développement de la liberté dépend du concours actif de tous les citoyens », et les invite à « un vaste concert d'efforts pour défendre, avec la liberté religieuse, toutes ces hautes et nobles franchises qui sont la patrie commune des peuples libres ». A eux ce rôle tout d'abord : « Le catholicisme constitue déjà une grande fédération morale des peuples, » puis l'Église a besoin des libertés politiques inséparables de la liberté religieuse et la liberté a besoin du catholicisme, éternel principe d'ordre et de vie. Qu'un immense cri de liberté retentisse donc à travers tous ces pays : la liberté effective vaut mieux que toutes les chartes et, entre les nations, se formera une fraternité infiniment supérieure à tous les liens de la diplomatie.

De même qu'il a tenté de rallier en France « tous les honnêtes gens » à son programme, l'*Avenir* invite « tous les partisans de la liberté égale pour tous », tout honnête homme, quelles que soient ses opinions religieuses, tous les gens de bien à signer cet acte. Il est conçu dans des termes tels qu'ils le peuvent. — *La Grande Charte du siècle* ou l'*Acte d'Union*, proclamait : *a*) les libertés de conscience et de culte, de presse, d'enseignement et d'association. « Le pouvoir constitutionnel a seulement le droit et le devoir de réprimer les crimes et les délits, qui attenteraient matériellement à ces libertés ou à quelque autre droit civil et politique des citoyens. » — *b*) Le pouvoir constitutionnel ne peut exercer son action « que dans l'ordre des intérêts matériels », et, dans cet ordre il doit tendre à remettre les affaires aux intéressés; l'État n'ayant ici d'autre fonction que de maintenir l'unité et l'harmonie. — *c*) « En application de la loi de justice et de charité, l'on doit tendre incessamment à élever l'intelligence et améliorer la condition matérielle des classes inférieures pour les faire participer de plus en plus aux avantages sociaux. » Les membres de l'Union s'engageaient à défendre ces principes et ces libertés, « à user de leurs droits civils et politiques dans ce but, se promettant réciproquement, à cet égard, aide et secours par tous les moyens légaux. » Ce n'était là que le programme déjà développé par l'*Avenir*. A la Sainte-Alliance des rois, l'*Avenir* opposait la Sainte-Alliance des peuples.

On a reproché à l'*Avenir* d'avoir fait l'apologie des révolutions et d'avoir « approuvé toutes les révolutions faites, applaudi d'avance à toutes les révolutions à faire ». Lettre de Ventura. Ce reproche s'explique par le rôle providentiel que l'*Avenir* prête aux révolutions, à l'appui qu'il donne aux insurgés d'Irlande, de Belgique et de Pologne, à ses appels aux catholiques de briser leurs fers, à la souveraineté du peuple qu'il proclame, à ses déclamations contre les rois, à propos des affaires de Pologne surtout. D'autre part, l'on ne pouvait guère alors parler de liberté sans rappeler les souvenirs de 1793 et les journaux légitimistes exploitèrent habilement des expressions peu mesurées. L'*Avenir* admet « l'amissibilité du pouvoir » et le droit des peuples à l'insurrection ; « le catholicisme réprouve en effet le dogme, que d'aucuns proclament, de la résistance passive au despotisme, qui livrerait les nations à un seul homme pourvu qu'il trouvât quelques bourreaux. » 19 décembre 1830, *Le droit divin des rois exclut-il la souveraineté des peuples?* t. I, p. 423, 430 et *Variétés*, p. 431.

Mais l'*Avenir* n'admet aucun droit qui ne soit subordonné au droit et à la justice. « Nous n'admettons disent ses rédacteurs, dans le peuple le droit d'insurrection ou plutôt de défense contre un pouvoir oppresseur que dans le seul cas d'une violation fondamentale, soit de la loi immuable et universelle de justice, soit du contrat qui lie le souverain à la nation. » T. VI, p. 349. Et il s'appuie sur le passage connu de saint Thomas : « Le régime tyrannique est injuste. La destruction de ce régime n'a pas le caractère de sédition. » *Ibid.*, et *Déclaration au Saint-Siège*, t. II, p. 467.

Même alors, il faut craindre les révolutions, car « ces secousses violentes traînent après elles inévitablement tant de troubles et de souffrances! » T. IV, p. 282. Ce sont « des puissances de dissolution ». Humainement, mieux vaudraient les moyens légaux, mais parfois la Providence décide autrement et use des révolutions pour hâter le progrès de l'humanité. T. V, p. 261.

3° *Les luttes de l' « Avenir ».* — La hardiesse du programme présenté par l'*Avenir* explique les oppositions que ce journal va rencontrer aussi bien de la part du monde politique que du monde religieux.

1. *L'opposition de la presse et du monde politique. L' « Agence générale. »* — Dès son apparition, l'*Avenir* se heurta à une forte opposition de presse. Ne cessent de le contredire, d'un côté les organes légitimistes et gallicans : la *Gazette de France*, la *Quotidienne*, surtout l'*Ami de la religion;* d'un autre, les journaux soi-disant libéraux, partisans avec des nuances diverses de la révolution récente, mais ou hostiles à l'Église, autant qu'aux Bourbons, le *Temps*, les *Débats*, le *National*, le *Constitutionnel*, ou défiants à son endroit, le *Courrier français*. Le *Globe*, devenu l'organe des saint-simoniens, continuait à avoir une attitude à part. D'accord avec l'*Avenir* pour juger « rationnelle », étant données les circonstances, la séparation de l'Église et de l'État, et venue l'heure d'une régénération religieuse et politique du monde, il contestait que l'Église fût capable de cette tâche. « La majorité des Français, » avait dit le *Prospectus* de l'*Avenir*, « veut sa religion et sa liberté. » Sans doute, mais dans le pays une minorité avide de désordre ne cessait de manifester son hostilité envers l'Église. Sous l'inspiration parfois des fonctionnaires publics, souvent avec leur appui et presque toujours avec impunité, l'on voyait couramment ceci : croix de mission abattues, églises servant aux exercices de la garde nationale ou ouvertes de force à des cadavres auxquels les prêtres refusaient leurs prières, séminaires envahis, curés violentés dans l'exercice même de leurs fonctions. Un lieutenant général faisait emprisonner un capucin et un trappiste parce qu'ils portaient leur costume religieux, un autre menaçait de faire arrêter comme « vagabonds » les prêtres qui, pour n'être pas insultés, ne porteraient pas leur uniforme; un préfet, celui des Vosges, comparait dans une circulaire, telle partie du clergé « à des animaux immondes qui cherchaient à déraciner l'arbre dont les fruits bienfaisants les ont nourris ». Cf. 1er février 1831, *Procès de l'« Avenir »*, t. II, p. 404-407; 8 février, *Plaidoyer de M. l'abbé Lacordaire*, t. II, p. 511-512. Enfin le gouvernement, uniquement soucieux de limiter la révolution à un changement de dynastie, pratiquait tout simplement la politique religieuse que souhaitait l'opposition libérale sous la Restauration. S'il ne persécutait pas violemment l'Église, il ne pensait pas à l'affranchir, et ne lui ménageait pas les vexations

L'*Avenir* accepta vaillamment tous ces combats pour les droits de « Dieu et de la liberté », attaqués, méconnus, oubliés. Mais persuadé qu'en un tel combat, dans un tel milieu, l'effort isolé est impuissant, il essaya d'organiser « l'action commune ». Lamennais lança l'idée, soutenue par de Coux, Cf. t. I, p. 151-155, 159-163, 217-223, 264-270. Lamennais reprend le plan de l'Association pour la défense de la religion catholique (1828), mais il l'élargit. A la « confédération » qu'il projette, il donne comme but la défense de l'ordre et de la liberté, et il appelle non seulement tous les catholiques mais tous « les honnêtes gens », quelles que soient leurs opinions politiques et même leurs croyances religieuses, leur situation sociale. Ce ne sera pas un parti politique. « L'un préférera la monarchie, l'autre penchera pour la république, mais tous unis dans l'amour de l'ordre, » et par conséquent obéissant « au seul gouvernement qui, dans les circonstances présentes, puisse maintenir peut-être la tranquillité publique, se porteront secours et assistance pour défendre au besoin leurs droits naturels, leurs libertés communes », et les conquérir, s'il le faut. Évidemment, pareille alliance n'est faite que pour « préparer, hâter un meilleur avenir ». Les « confédérés » useront de la liberté de la presse, proclamée par la charte, du droit électoral, — mais il faut imposer aux candidats des volontés précises, — du droit de pétition; enfin « qu'ils aillent se fondre dans cette admirable garde nationale, qui marche au milieu de nous, disait de Coux, comme la raison vivante et armée du pays ». Pour être vraiment puissante, cette « confédération » devait être organisée. Lamennais lui donna pour cadre la commune et le département : « Chaque commune aura son comité qui correspondra avec un comité central établi au chef-lieu du département. » Dès le 22 novembre, l'*Avenir* annonça la fondation de l'*Association catholique des Vosges*, qui déclare professer « les principes dont l'*Avenir* et le *Correspondant* sont les organes ». Le 13 décembre, est annoncée une *Association patriotique et populaire du département de la Moselle*, ses statuts ont une tendance égalitaire et sociale très marquée. Ils se donnent, en effet, entre autres buts : « de hâter les progrès de la raison publique, d'améliorer la condition morale et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, » et ils parlent de poursuivre « l'abolition de toutes les distinctions arbitraires contraires à l'égalité; l'abolition de toutes les lois conçues dans l'intérêt de certaines classes de la société, au détriment des classes pauvres et laborieuses ». *Ibid.*, t. I, p. 415-419.

Le 18 décembre, l'*Avenir* donnait le prospectus et les statuts d'une *Agence générale pour la défense de la liberté religieuse*, siégeant à Paris, dirigée par un conseil de sept membres, Lamennais, président, Bailly de Surcy, de Coux, Gerbet, Lacordaire, Montalembert et Salinis, et qui devait « servir de lien entre toutes les associations locales », destinées à lutter « contre toutes les tyrannies qui attaqueraient la liberté religieuse ». Elle entend ne s'occuper directement, en effet, que d'affaires religieuses — ce qui touche au libre exercice du ministère ecclésiastique, aux libertés d'enseignement et d'association — tel est son domaine propre. En fait, elle s'occupera aussi de la liberté de la presse. L'*Agence* devait poursuivre à ses frais « devant les chambres et devant tous les tribunaux » les faits contraires à ces libertés qui lui seraient dénoncés par ses membres. L'associé donateur fournissait une cotisation annuelle de 10 francs. Quelques modifications et compléments furent ajoutés à cette organisation. Un huitième membre, d'Ault du Mesnil, puis un neuvième, l'abbé Combalot, entrèrent au conseil directeur; on lui adjoignit aussi un *comité consultatif* de sept jurisconsultes; enfin, dans les derniers mois de 1831, trois membres du conseil se partagèrent la correspondance et l'action : dans l'ensemble de Coux eut l'Ouest et le Centre, Lacordaire, le Nord et l'Est, Montalembert, le Midi, et pareillement la correspondance avec l'étranger, de Coux prit la Belgique, Lacordaire, la Suisse et l'Italie, Montalembert, l'Allemagne et l'Irlande. Cf. 25 septembre 1831, *Agence générale, Extrait du rapport sur les opérations du premier semestre*, avril-octobre 1831, t. VI, p. 341-348, et après la disparition du journal, *Rapport sur les opérations du second semestre de 1831* (octobre-décembre), daté du 1er février 1832, t. VII, p. 381-393. Le mouvement s'étendit : des *associations* se fondèrent à Nantes, à Marseille, à Strasbourg, à Cahors, à Albi; des journaux de province soutinrent la programme de l'*Avenir*, le *Courrier lorrain*, le *Correspondant de Strasbourg* (en allemand), le *Berruyer*, la *Gazette du Nivernais*, le

Mémorial agenais, l'*Union catholique et bretonne*, de Nantes. Aux côtés de l'*Avenir* combat toujours le *Correspondant*, où écrivaient de Carné, de Cazalès, de Champagny, un membre du conseil de l'*Agence*, Bailly de Surcy, à qui l'*Avenir* reproche « une sorte d'indécision, une espèce d'éclectisme chrétien ». N° 71, 25 décembre 1830, *Variétés*, t. II, p. 21. Il devait disparaître, faute d'abonnés, le 31 août 1831.

Quelques épisodes donneront une idée plus complète de cette lutte.

a) *Les deux procès catholiques.* — Trois mois après sa formation, le gouvernement de Juillet, alors que de multiples vexations officielles ou populaires poursuivaient le catholicisme, avait fait des nominations épiscopales; il avait, entre autres, désigné pour Beauvais un abbé Guillon, professeur de Sorbonne, aumônier de la reine, connu pour ses opinions gallicanes. Ce fut, on l'a vu, l'occasion de deux articles dans l'*Avenir;* l'un, du 25 novembre 1830, de Lacordaire, intitulé : *Aux évêques de France;* l'autre, du 26, de Lamennais, intitulé : *Oppression des catholiques.* Tous deux furent saisis à la poste à Paris, leurs auteurs et le gérant Waille cités devant les tribunaux. Le 28, le journal ouvrait une *souscription pour les deux procès catholiques;* il fut entendu et en quelques jours vingt mille francs furent souscrits. Lacordaire et Lamennais, sous des titres différents, « conjuraient les évêques de prendre en pitié l'Église de France, menacée dans sa hiérarchie ». « Le passage qui est principalement inculpé, écrivent les rédacteurs de l'*Avenir*, contenait un précis rapide de nos griefs contre les deux ministères de la révolution de 1830, et tendait à prouver que l'autorité civile ne présentait pas de garantie suffisante pour s'immiscer dans les nominations épiscopales. » T. I, p. 320.

Le procès s'ouvrit le 31 janvier 1831 devant la cour d'assises de la Seine. Lacordaire se défendit lui-même; un avocat de la cour royale d'Angers, M. Janvier, défendit Lamennais : les deux prévenus furent acquittés, l'*Avenir* se félicita de cet acquittement par le jury comme d'une grande victoire : « L'alliance solennelle de Dieu et de la liberté a été consacrée par le *verdict* du jury. » *Ibid.*, t. III, p. 431. Plus vraisemblablement, comme le disaient le *Globe* et le *Courrier français*, les jurés avaient simplement affirmé leur respect de la liberté religieuse. Le 1er février, l'*Avenir* publia en très grande partie le long plaidoyer de Janvier. Lacordaire avait d'abord refusé de publier le sien : « Ma part obscure me suffit, » avait-il dit; puis son silence ayant été attribué « à la crainte de reproduire devant le public les paroles prononcées devant le jury », il reconstitua son discours et le donna dans l'*Avenir* du 8 février, t. II, p. 494-512.

L'*Avenir* n'abandonna pas la question des nominations épiscopales. Guillon justifia cette campagne par son attitude auprès de Grégoire mourant; le clergé de Beauvais, en majorité, se prononça contre lui et il dut donner sa démission. Une ordonnance royale du 9 juillet ayant nommé à l'évêché de Digne l'abbé Rey, grand vicaire capitulaire d'Aix, l'*Avenir* partit de nouveau en guerre. Le gouvernement l'avait nommé, semble-t-il, pour son gallicanisme et son dévouement au régime. L'*Avenir* le juge avec sévérité ainsi que d'Humières nommé à Avignon.

b) *L'Agence et les trappistes de La Meilleraye.* — Le gouvernement de Juillet et ses fonctionnaires ne s'étaient pas montrés faciles pour les ordres religieux d'hommes. L'*Avenir* avait signalé l'ordre donné par le lieutenant général Delort, commandant la 8e division militaire, « d'arrêter de jour et de nuit tout individu revêtu du costume de capucin ». L'ordre avait eu son contre-coup à Aix où, le 5 janvier 1831, un capucin de soixante et onze ans avait été arrêté au sortir de son couvent comme prévenu de mendicité et de vagabondage. T. II, p. 169-171 et 255-258. Mais, fait plus grave, le 28 septembre, sur une ordonnance de Casimir-Perier, 600 hommes de troupe venaient procéder à la dispersion des religieux, 76 Français et 72 Anglais, vivant à la Trappe de La Meilleraye, depuis quinze ans, c'est-à-dire depuis leur retour d'exil; le *Constitutionnel* applaudit et demanda de semblables exécutions; mais aussitôt l'*Agence générale* intervint. S'étant fait donner procuration pleine et entière par l'abbé de La Meilleraye, Saulnier, qui était également le propriétaire, l'*Agence* adressa d'abord le 20 octobre 1831 une pétition « A Messieurs les députés des départements ». Puis l'*Agence* annonça qu'elle engageait à ses frais une triple action judiciaire : « l'une pour la réintégration du propriétaire de La Meilleraye dans ses biens et droits »; une autre pour requérir « les dommages et intérêts » voulus; une troisième au criminel « contre les auteurs de ces attentats ». La pétition, discutée à la Chambre le 22, n'eut évidemment aucun succès et le tribunal de Nantes se déclara incompétent, 20 janvier 1832. L'*Agence* annonça alors que la question serait portée devant le Conseil d'État, mais elle-même allait mourir. T. VI, p. 383-388, 400-420.

2. *L'* « *Avenir* » *et les légitimistes.* — Si les rédacteurs de l'*Avenir* avaient vu finir les Bourbons, sans surprise et sans regret, du moins ils ne les poursuivaient d'aucune haine. Ils s'opposèrent au procès des ministres. Ce procès leur semblait être le procès de la Restauration; il n'y avait qu'un juge, la société; or la société avait rendu la sentence et porté la sanction dans la révolution. T. I, p. 450-453. Mais les légitimistes gardant une attitude hostile à l'égard de l'*Avenir* et de son programme, quand arrivèrent les événements du 14 février 1831, l'*Avenir* fit contre les royalistes un article d'une injuste sévérité. T. III, p. 66-69. Deux jours après, Lamennais adressait *Aux catholiques* un manifeste de même sens et de même ton qu'il signait : « Catholiques, disait-il, des insensés viennent de compromettre tout ensemble et la tranquillité du pays et votre juste cause. Quel délire égare ces hommes? C'est le royalisme..., ce royalisme gallican qui adore premièrement le roi et ensuite Dieu, à condition qu'il sera fidèlement soumis au roi, et qui, naguère, vendait à celui-ci, avec nos libertés religieuses, l'avenir de notre foi. Leur triomphe serait la ruine du catholicisme. Séparez-vous donc à jamais d'eux. » T. III, p. 77, 78; parole imprudentes, dont il devait bientôt reconnaître l'injustice, t. IV, p. 117, et que les journaux légitimistes devaient lui faire expier. Mais, en mars, quand le député Baude eut proposé l'exclusion à perpétuité de la branche aînée des Bourbons et la vente obligée de ses propriétés privées en France, l'*Avenir* protesta. Cette mesure l'inquiétait parce que « d'exception » et « comme le prélude de menaces plus sinistres encore ». L'article, signé H(arel) du T(ancrel) et daté du 18 mars, fut saisi le jour même et un procès fait au journal qui fut acquitté de nouveau. T. III, p. 314-319; cf. p. 293-294, 347-348, t. IV, p. 42-43.

3. *L'* « *Avenir* » *et le monde ecclésiastique. L'opposition épiscopale.* — L'*Avenir* trouva des disciples fervents parmi les catholiques plus préoccupés des intérêts de l'Église que de ceux du régime, et aussi dans le jeune clergé. On peut s'en rendre compte aux lettres individuelles ou collectives que reçoit et que publie l'*Avenir* et dont quelques-unes portent des noms destinés à être bien connus, comme Sibour, et aussi au succès des souscriptions que lance le journal. D'autre part, la volonté d'orthodoxie de ses rédacteurs était réelle. *Le Courrier français* ayant vu dans le misérable schisme de Châtel *un premier pas vers l'application des doctrines soutenues dans l'* « *Avenir* », il faut voir avec quelle indignation l'*Avenir* rejette l'as-

similation. T. I, p. 321, 322. Il ne semble même pas se douter qu'il puisse sortir de l'orthodoxie, que l'Église puisse le soupçonner. Il est le chevalier de l'Église, il relève toute atteinte à ses droits, à son honneur; et quand le *Globe* a parlé de la *Décadence du catholicisme*, 2 janvier 1831, le 7, l'*Avenir* publie une réponse au *Globe : Mouvement d'ascension du catholicisme* qu'il terminait par ces mots : « Puisque nous sommes jeunes les uns et les autres, nous donnons rendez-vous au *Globe* à la cinquantième année du siècle, dont nous sommes les enfants. » T. I, p. 159-187.

Il avait certes obtenu des résultats : il avait rendu aux catholiques conscience de leur force sociale et obligé par conséquent leurs adversaires à compter avec eux. Dans l'article qu'ils intitulent : *Suspension de l'Avenir*, ses rédacteurs pourront se louer, par exemple, de ce que « ne laissant jamais sans réplique les attaques et les calomnies de journaux ministériels, ou prétendus libéraux contre l'épiscopat et la religion », ils ont obligé ces journaux « à changer de langage et à établir un contraste frappant entre celui qu'ils tiennent aujourd'hui et celui qui remplissait leurs feuilles sous la Restauration ». 15 novembre 1831, t. VII, p. 150. Mais, vainement, ils avaient invité les évêques à prendre la tête de la nouvelle croisade; l'épiscopat s'était tu. On l'appelait, en effet, à un geste qui ne pouvait lui plaire : rompre avec l'État, renoncer de lui-même à une situation officielle, qui, pour avoir ses inconvénients, avait néanmoins ses avantages, au salaire du clergé, peut-être aux églises. Voir t. III, p. 193, 214. La plupart des évêques, en effet, avaient aspiré, pendant toute la Révolution, à la restauration du régime concordataire, et si plusieurs, comme l'archevêque de Quélen, tenaient rigueur à la nouvelle monarchie de ses origines, tous désiraient s'arranger de la situation. Puis cette « dictature » de Lamennais et de l'*Avenir*, soulevant sans aucun mandat les questions les plus ardues et les tranchant sans appel, intervenant dans les nominations épiscopales, acceptée d'enthousiasme par le clergé, proclamée par le *Globe*, ils ne pouvaient l'accepter. Ils n'oubliaient pas non plus que les principes de l'*Avenir* avaient été posés par la Révolution et que l'Église gallicane en avait durement pâti. Enfin, surtout après les articles de l'*Avenir*, sur l'affaire du 14 février, après la lettre du P. Ventura, la presse légitimiste de Paris et de province, qui défendait le vieil idéal politique et religieux de l'Église gallicane, créant partout un état d'esprit hostile à l'*Avenir*, entraîna l'épiscopat. « *L'Ami de la religion et du roi* en tête, » dit l'*Avenir* du 15 novembre 1831, t. VII, p. 154, on commença par nous imputer « une haine implacable pour la dynastie exilée », puis, calomnieusement, « pour se venger d'une différence d'opinion », on attaqua « la vie privée de ceux d'entre nous qui sont prêtres »; enfin, l'on colporta « que nous faisions une scission déplorable parmi les catholiques de France, que nous semions partout un esprit de révolte et d'incrédulité, que nous voulions le mariage des prêtres et que, surtout, nous étions en pleine rebellion contre les évêques de France. On a été jusqu'à nous imputer des desseins de révolte contre Rome ! Oui, contre Rome ! » Cf. t. IV, p. 58-56, 116-117. L'épiscopat garda le silence ou à peu près : « *Un seul* évêque a manifesté son improbation à l'un d'entre nous et encore n'est-il entré dans aucune explication. » Il y eut aussi deux mandements dont un, la *Lettre pastorale de M. le cardinal archevêque de Besançon* (de Rohan) *à son clergé*, 16 avril 1831, prit une importance spéciale parce qu'il était envoyé de Rome. Il était conçu d'ailleurs en termes voilés. L'*Avenir*, qui n'était pas nettement désigné, tenta de donner le change. T. VII, p. 1, 188. Mais plusieurs évêques prirent d'éloquentes rigueurs contre les prêtres ou les séminaristes soupçonnés de libéralisme : « Des destitutions les plus étranges ont été prononcées contre des prêtres » sans reproches; « l'expulsion contre les professeurs des séminaires qui avaient le malheur d'enseigner une doctrine qu'ils croient de Rome, le refus des ordres sacrés infligé aux séminaristes suspects de partager notre doctrine, quelquefois même l'*interdiction ipso facto*, prononcée contre nos abonnés ecclésiastiques. » Cette attitude de l'épiscopat perdit l'*Avenir*. A la fin de 1830, il comptait 2 300 abonnés; trois mois après, le désaveu muet, mais agissant, de l'épiscopat lui en enlevait 800, et comme il avait commencé avec un simple capital de 26 actions de 3 000 francs, en mai 1831, pour ne pas mourir, il dut faire un appel aux catholiques de France, tandis que ses éditeurs belges faisaient un appel aux catholiques de Belgique. Cf. t. IV, p. 175-191, 213-217; t. VII, p. 141-145.

4° *L' « Avenir » et Rome. La lettre du P. Ventura et le silence de Rome.* — L'*Avenir* regarde sans cesse vers Rome. Non seulement ses rédacteurs assurent le pape « de leur soumission sans bornes, de leur amour indéfectible », mais ils lui préparent un grand rôle. Tenu à l'écart par les rois, il n'a pu remplir en ces derniers siècles, sa divine mission, mais dans le monde régénéré par la liberté qui se prépare, il est appelé à faire, « suivant les circonstances du siècle, ce que Grégoire VII faisait, il y a huit cents ans, suivant l'esprit de l'époque où vécut ce grand pontife ». T. VI, p. 398. « Oui certes, il se prépare quelque chose d'extraordinaire, a déjà dit Lamennais... Bientôt une parole puissante et calme, prononcée par un vieillard dans la Cité-Reine, au pied de la croix, donnera le signal que le monde attend de la dernière régénération. » Car, « opérant derechef l'union intime de la foi et de la science, de la force et du droit, du pouvoir et de la liberté, » il pénétrera les peuples « d'un esprit nouveau » et réalisera l'unité chrétienne. T. I, p. 475-479. Pie VIII était mort le 30 novembre 1830; c'est à Grégoire XVI que s'adressaient ces appels.

Or, avertis par une lettre privée du P. Ventura à Lamennais, que toutes les idées de l'*Avenir* ne plaisaient pas à Rome, ayant conscience d'avoir peu ménagé certains « préjugés » et certaines « affections », dans leur hâte d'exposer leurs idées, t. IV, p. 189, et d'avoir ainsi provoqué d'irréconciliables haines, émus aussi par l'hostilité de l'épiscopat qui leur a fait perdre 800 abonnés en trois mois, t. V, p. 428, les rédacteurs de l'*Avenir*, après avoir gagné à Paris les deux procès catholiques, tentèrent de gagner à Rome leur procès.

Tandis que Lamennais répond à Ventura, Gerbet rédige et tous signent le 6 février, pour l'envoyer au nouveau pape, une *Déclaration présentée au Saint-Siège par les rédacteurs de l' « Avenir »*, n. 113, t. II, p. 457-478. Après avoir protesté « de leur soumission sans réserves », ils font une exposition des doctrines de l'*Avenir* ainsi divisée : *a) doctrines philosophiques :* doctrine du sens commun et distinction entre l'*ordre de foi* et l'ordre de conception; — *b) doctrines théologiques :* ultramontanisme antigallican, théories sur le pouvoir temporel, sur les rapports entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle, sur l'union de l'Église et de l'État, sur le droit divin, l'inamissibilité du pouvoir et l'ordre légal; — *c) propositions rejetées par l' « Avenir »* sur les mêmes questions; — *d) application de ces doctrines à l'état actuel des choses en France*. Et, après avoir rappelé que leur libéralisme est celui des catholiques belges et irlandais, ils supplient « le vicaire de Jésus-Christ, lui renouvelant la promesse de leur parfaite docilité, de les avertir « si, dans ces principes, il y a quelque chose de contraire à la foi ou à la doctrine catholique ».

Or, le 7 février, paraissait dans la gallicane *Gazette de France*, ennemie connue de l'*Avenir*, une *lettre du P. Ventura aux rédacteurs* de ce journal. L'*Avenir* la publia le 9. *Ibid.*, t. III, p. 6-10. Ultramontain et libéral, comme Lamennais, son ami depuis 1824, le religieux n'attaquait pas, dira l'*Avenir* du 8 février, t. III, p. 4, en annonçant l'événement, « le fond des doctrines », mais « nos principes politiques, ou du moins, l'application que nous en faisons à l'ordre de choses actuel ». Ventura reproche en effet à l'*Avenir* « la tendance qu'il semble avoir prise depuis un mois » de « prêcher la révolution au nom de la religion et d'en faire l'expression d'une pensée catholique », d'exalter la souveraineté du peuple au sens démocratique, dans un article « faux, absurde, ruineux, qui lui paraît renfermer tous les principes subversifs des trônes, de la société, de la religion même », de « s'extasier devant la révolution de Juillet, pendant qu'on est environné des ruines qu'elle a accumulées », et comme si « par la nouvelle charte la religion *devait être* affranchie ». La Belgique montre bien ce que l'on peut attendre de la révolution : elle n'a fait « que changer de joug ». Et il demandait à l'*Avenir* un désaveu. Cette fois, « la dissidence » entre Ventura et l'*Avenir* était tombée dans le domaine public; les ennemis du journal se hâtèrent de l'exploiter : « On verra comment à Rome on juge la direction politique de ce journal, » dira la *Gazette de France*, 7 juillet. Irrité de cette arme donnée à ses ennemis, Lamennais publia le 12 février une *Réponse à la lettre du P. Ventura* d'un ton assez vif. T. III, p. 30-42. Il y démontrait sans peine que l'article incriminé (de Rohrbacher) sur *la souveraineté du peuple*, dont il rapproche un autre article du même auteur, du 30 janvier 1831, *Mission du peuple français* t. II, p. 340-347, loin de reproduire les erreurs de Jurieu et de Rousseau, les rejetait expressément et reproduisait l'enseignement des grands théologiens. Il repousse de même, rappelant qu'il a écrit, le 6 janvier, « la révolution la plus juste, même quand elle réussit, traîne après elle de longues et pesantes calamités », l'accusation d'exalter en quelque sorte la révolution pour elle-même et de « s'extasier devant la révolution de Juillet ». Il ne peut s'empêcher toutefois de saluer en elle « le commencement d'une magnifique régénération, et de déclarer que le catholicisme doit attendre beaucoup plus des peuples que des rois ». Le 11 février, Henri de Mérode, Robiano et Vilain XIIII protestaient contre les assertions de Ventura relatives au sort de l'Église dans la Belgique affranchie; le 16, l'*Avenir* insérait leur protestation, n. 125, *Déclaration belge contre les assertions du P. Ventura*. Ce fut la fin de la controverse, mais l'impression subsista, et fut exploitée, que Rome désavouait l'*Avenir*. Une approbation officielle du pape pour la *Déclaration* du 6 février, était de plus en plus nécessaire. Le 8 mars une note de l'*Avenir* annonçait que cette déclaration venait d'être expédiée à Rome par une voie sûre. « Avant quinze jours elle sera déposée aux pieds du souverain pontife. » Le 9 août, aucune réponse n'était encore parvenue, et pressé par « d'odieuses manœuvres », l'*Avenir* annonçait ce jour-là : « Notre déclaration a été déposée aux pieds du souverain pontife par un cardinal (Welld). Pas un avertissement, pas un mot qui pût faire soupçonner une désapprobation ne nous est parvenu du Saint-Siège, et l'on pensera sans doute que, s'il eût trouvé quelque chose de répréhensible, il n'eût pas hésité à nous le faire savoir. » T. V, p. 476 Mais cette explication plusieurs fois répétée ne trompa personne, et l'idée s'établit que l'*Avenir* était condamné à Rome. *Suspension de l'Avenir*, t. VII, p. 156.

5° *L'appel à Rome et les décisions du Saint-Siège.* — Cette suspicion dont l'*Avenir* se sent entouré le contraint alors à une démarche qui amènera sa condamnation.

1. *Suspension de l' « Avenir »*, 15 novembre 1831, *et voyage de Rome.* — « Nous ne nous abandonnerons pas nous-mêmes. Nous faisons dès aujourd'hui cette protestation... Nous la porterons, s'il le faut, à la ville des apôtres, aux marches de la confession de Saint-Pierre, et on verra qui arrêtera sur la route le pèlerin de Dieu et de la liberté. »

Ainsi se terminait l'appel de Lacordaire : *Aux évêques*, du 25 novembre 1830. Or, un an après, cette parole devenait réalité. L'*Avenir* ne pouvait continuer à vivre en face d'un épiscopat hostile, dans le silence inquiétant de Rome. Lamennais proposa « de supprimer l'*Avenir* et de dissoudre l'*Agence* ». Boutard, Lamennais, t. II, p. 253 et n. 1. Mais Lacordaire tenait à son idée. Il proposa, et Lamennais accepta, de se rendre à Rome pour y plaider la cause du libéralisme catholique, avant de prendre une décision. A eux s'adjoindrait Montalembert. Durant leur absence, l'*Avenir* serait suspendu; l'*Agence* continuerait son action et publierait un bulletin qui serait adressé à ses membres ainsi qu'aux abonnés du journal.

En France, selon la prophétie de l'*Avenir*, gens du juste milieu, libéraux « destructeurs de croix », légitimistes et gallicans, triomphèrent bruyamment, surtout l'*Ami de la religion*, Boutard, t. II, 257, n. 1, et, en Belgique, les journaux orangistes, *Journal des Flandres*, 12 décembre 1831. « Tout le monde aujourd'hui l'avoue, rien de plus imprudent et de plus dangereux que cet appel. » Lecanuet, *Montalembert*, t. I, p. 273. Les appelants envisageaient bien l'hypothèse d'une condamnation : « S'il (le pape) nous condamne, nous serons heureux de pouvoir nous justifier par notre obéissance », mais, au fond, ils comptent sur une approbation et c'est la victoire. « Et si nous sommes condamnés ? » avait dit Montalembert. « C'est impossible, » répondit Lamennais. Lecanuet, *ibid.*, p. 272. — Or, si Rome pouvait négliger les plaintes de Metternich, cf. Dudon, *op. cit.*, p. 118, ou l'interdiction de l'*Avenir* dans les États de S. M. Sarde, à partir du 1er janvier 1831, il lui était difficile de se mettre en contradiction avec la quasi-unanimité de l'épiscopat français, tout gallican qu'il fût. Cet épiscopat n'avait pas tous les torts. Sans doute il n'y avait pas à prendre au tragique l'article du *Globe*, 2 janvier 1831, sur Lamennais, à la mort de Pie VIII : « Cet homme s'est placé de lui-même en tête de l'Église; il est le vrai chef de l'Église, et le conclave, en proclamant son nom, ne ferait que consacrer un événement depuis longtemps accompli »; mais Lamennais et ses collaborateurs, quelles qu'aient été leurs dispositions intimes, parlaient souvent comme si, en dehors d'eux, il n'y avait ni vérité, ni salut, et au nom de Dieu pour le monde entier. Au monde entier, ils proposaient, en effet, une nouvelle organisation politique et sociale, celle-là même pour laquelle s'étaient faites, depuis 1789, toutes les révolutions et, la veille encore, celle des Légations contre le pouvoir du pape. Ils demandaient même à l'Église de prendre la tête de ce mouvement qui devait briser les trônes et celui de son chef, de modifier ses relations avec les gouvernements, de renoncer volontairement à ses droits de société divine pour n'être plus qu'une société de droit commun, et d'abaisser la vérité reçue de Dieu au niveau des opinions et même des erreurs venues de l'homme. Ils présentaient, cela est vrai, ces renoncements comme des nécessités imposées par l'état des choses, mais cet état, ils le donnaient aussi comme un progrès sur le passé, comme la maturité de la société succédant à son enfance, comme l'idéal commençant à se réaliser. Sans doute, ils affirmaient que l'Église ne perdrait rien à l'ordre nouveau et que cet ordre la con-

duirait au triomphe définitif prédit par son maître; mais l'Église pouvait-elle, sur leurs seules affirmations, courir l'aventure en sacrifiant un état de choses acceptables, qui plus est, en sacrifiant des principes ?

La démarche était d'autant plus dangereuse que l'*Avenir* comptait à Rome d'actifs adversaires : les cardinaux Bernetti, secrétaire d'État, Lambruschini, ex-nonce à Paris, et qui tient ici de cette qualité une importance particulière; très favorable à Lamennais au début, il s'était séparé de lui, à mesure que l'*Avenir* séparait les causes de l'Église et de Henri V. Des propos avaient couru, à lui attribués, tels que Lamennais avait cru devoir lui en écrire une lettre de protestation par l'intermédiaire de l'abbé Vuarin, curé de Genève. Il est vrai que Vuarin avait jugé bon de ne pas la transmettre. Cf. V. Giraud, *Une correspondance inédite de Lamennais*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre et 1er novembre 1905. Avec eux le cardinal de Rohan, archevêque de Besançon, réfugié à Rome depuis juillet, les jésuites à qui Lamennais reprochait de ne pas s'adapter au monde moderne et qui rejetaient et les doctrines politiques de l'*Avenir* et la philosophie de Lamennais. — Ceux-ci jetèrent même à ce moment la question philosophique dans le débat : c'était rendre difficile, sinon impossible, une approbation des doctrines politiques de l'*Avenir*, plus ou moins liées à la philosophie de Lamennais. Gerbet avait fait paraître un ouvrage intitulé : *Sur la controverse chrétienne, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, in-8°, complément d'un premier livre publié en 1826 : *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*. Tout deux étaient un exposé et une démonstration de la philosophie de Lamennais : « Qu'est-ce que croire ? qu'est-ce que savoir, disait Lacordaire, résumant et louant le livre : *Sur la controverse*, dans l'*Avenir* du 7 novembre 1831, t. VII, p. 67-72; M. l'abbé Gerbet avait déjà examiné l'une et l'autre (question) en 1826, mais à l'aide du seul raisonnement; aujourd'hui, c'est avec l'histoire. » Le P. Rozaven, qui avait la réputation d'un grand théologien, fit donc paraître à ce moment cette réfutation, écrite depuis quatre ans, du premier livre de Gerbet : *Examen d'un ouvrage intitulé : Des doctrines... par l'abbé Gerbet*, Avignon, 1831. — Mais « les pèlerins de Dieu et de la liberté » avaient pour eux leur incontestable bonne foi, le prestige du talent et les services rendus : comment condamner de tels défenseurs de l'Église et du Saint-Siège ? Ils avaient du reste, à Rome même, des défenseurs de marque : les cardinaux Micara, austère et populaire, Olivieri, dominicain, uniquement préoccupé de justice et de vérité, des religieux, surtout le P. Ventura. — Grégoire XVI, après avoir consulté Lambruschini, Ventura et un prêtre de Modène, Baraldi, rédacteur d'un journal favorable à l'*Avenir*, s'arrêta à la solution du silence. Ce fut le malheur des trois pèlerins de l'en avoir fait sortir et d'abord d'être venus à Rome : « Jamais, écrivait de Sacy dans les *Débats* du 8 juillet 1832, jamais l'esprit qui nous est propre n'a mis la cour de Rome plus mal à son aise. »

2. *La condamnation et l'encyclique* MIRARI VOS. — Divers faits obligèrent Grégoire XVI à sortir du silence et par conséquent à condamner.

D'abord l'insistance des trois rédacteurs. Arrivés à Rome le 30 décembre, ils composèrent, et Lacordaire rédigea un *Mémoire* justificatif, daté du 3 février 1832, que le pape lut et relut. Le *Mémoire* rappelait évidemment la *Déclaration* du 6 février. On y faisait le procès de la Restauration et de la monarchie de Juillet, de façon à conclure que la conception de l'Église dans l'État, séparée de l'État, indépendante des partis politiques, sous la sauvegarde du droit commun, s'imposait. En des phrases insistantes, on demandait au pape de faire examiner les doctrines soutenues et, si l'orthodoxie de celles qui relèvent de la théologie était reconnue, de faire connaître — ici l'on visait l'épiscopat — que l'action de l'*Avenir* et de l'*Agence* ne pouvait être désapprouvée. Le cardinal Pacca, par qui le *Mémoire* avait été transmis au pape, répondit le 25 février que, tout en regrettant la division amenée dans le clergé de France par certaines doctrines de l'*Avenir*, inopportunes et à tout le moins dangereuses, Grégoire XVI allait faire entreprendre l'examen demandé. Cet examen devait être long, pour être approfondi. Les trois amis feraient bien de retourner en France.

Une commission fut en effet chargée par le pape d'étudier les doctrines de l'*Avenir*. Le 13 mars, grâce au cardinal de Rohan, les trois obtinrent une audience du pape. On sait quelle fut cette entrevue. Lamennais en fit néanmoins une victoire, tant ses adversaires avaient répété qu'il ne l'obtiendrait pas ! Deux jours après, Lacordaire qui n'avait jamais été en pleine communion d'esprit avec lui, qui lisait dans l'âme de son maître peut-être mieux que celui-ci même, qui avait compris le silence de Rome, que la lettre de Pacca avait achevé d'éclairer, rentrait en France. Lamennais, arrêté par des embarras financiers et par son obstination, attendant toujours d'être appelé et entendu, et Montalembert ne quittèrent l'Italie que le 9 juillet. Dans l'intervalle, Lamennais avait commencé un ouvrage qu'il n'acheva pas, où il accentuait ses idées : *Des maux de l'Église et de la société et des moyens d'y remédier*.

Divers faits hâtèrent plus ou moins la sentence du pape : Lamennais parlait hautement de reprendre la publication de l'*Avenir* et, le 15 juillet, arrivait à Rome un catalogue de cinquante-six propositions dont seize extraites de l'*Avenir*, concernant le libéralisme catholique, et la plupart des autres visant la philosophie menaisienne, que deux archevêques et onze évêques de France condamnaient d'un commun accord et que presque tous les évêques français, soixante-trois, allaient condamner. Sur la *Censure de Toulouse*, cf. art. LAMENNAIS, t. VIII, col. 2510-2513. Le 9 août, les consulteurs remettaient au pape leur avis et, le 15, celui-ci publiait l'encyclique *Mirari vos*, sa première.

L'acte pontifical, après avoir gémi sur la situation faite à l'Église, en particulier sur la servitude où la tiennent les pouvoirs civils, sur le caractère irréligieux de l'enseignement, et rappelé les droits de la hiérarchie, condamnait l'*indifférentisme*, c'est-à-dire l'égalité théorique de toutes les religions; puis, et à partir de ce moment il atteignait l'*Avenir*, il condamnait, découlant « de cette source infecte de l'*indifférentisme*, la liberté d'opinions pleine et sans bornes » et, par conséquent, *la liberté de conscience*, *la liberté* entière *de la presse*. Il rejetait ensuite, dans l'ordre politique, « les doctrines qui ébranlent la fidélité et la soumission dues aux princes et qui allument partout le flambeau de la révolte », comme contraires aux lois divines et à la tradition de l'Église. Enfin il condamnait la séparation de l'Église et de l'État, les associations entre gens de toutes religions, même des fausses, où « feignant le respect de la religion, l'on préconise toute espèce de liberté, l'on excite des troubles contre le bien de l'Église et l'on détruit l'autorité la plus respectable ». Ni l'*Avenir*, ni Lamennais n'étaient nommés. — L'encyclique, qui rejoignait les brefs où Pie VI condamnait déjà certains principes de la Révolution, fixait la doctrine de l'Église sur les libertés modernes et préparait ainsi l'encyclique *Quanta cura*.

C'est le 30 août au soir, à Munich, vers la fin d'un banquet où se fondait l'union des catholiques français et allemands, que les trois pèlerins de Dieu et de la liberté connurent la sentence du juge infaillible. Une

lettre de Pacca à Lamennais donnait des précisions. Par égard pour ses talents et pour ses services, le pape ne l'avait pas nommé mais l'avait condamné. Pourquoi avait-il, sans mission, jeté dans le public incompétent des questions uniquement propres à diviser ? Pourquoi soutenir dans l'ordre civil et politique des doctrines de sédition ? et soutenir encore, avec si peu de mesure, les libertés des cultes et de la presse ? Pourquoi, enfin, cet *Acte d'Union*, sorte d'appel à toutes les volontés de désordre ? Ainsi, même dans *l'hypothèse*, en tenant compte des nécessités pratiques, l'*Avenir* était condamné. Les trois vaincus eurent immédiatement la volonté d'une soumission dont Lamennais indiqua les termes et, le 10 décembre, à Paris, avec Gerbet et de Coux, seuls présents, ils publiaient, comme rédacteurs de l'*Avenir* et membres du conseil de l'*Agence*, une *Déclaration* de respectueuse soumission, où ils invitaient leurs amis « à donner le même exemple ». Et « convaincus qu'ils ne pouvaient continuer leurs travaux sans se mettre en opposition avec la volonté formelle de celui que Dieu a chargé de gouverner son Église », ils annonçaient la fin de l'*Avenir* et la dissolution de l'*Agence générale*. Le 27 octobre, Pacca écrivait à Lamennais la satisfaction du pape.

Rien, cependant, n'était fini. Les ennemis du libéralisme, catholique ou non, de l'*Avenir* et de Lamennais, en particulier, triomphaient mais voulaient plus : un écrasement complet. D'autre part, la soumission de Lamennais n'avait été que limitée : interprétant l'encyclique dans le sens de son désir, c'est-à-dire, dans le sens purement disciplinaire, il avait jugé que la soumission demandée et promise était simplement le silence. Elle devint vite « impatiente ». Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. I, p. 213. « Il avait cru d'abord pouvoir se résigner, » *Nouveaux lundis*, t. IV, p. 36 ; mais, sous la poussée intérieure, en réaction aussi à l'égard de la lâcheté des uns, du triomphe, des injustices et des calomnies des autres, et même des exigences qu'il provoquait, il évolua. Comme il a séparé le spirituel du temporel, l'Église de l'État, il prétend continuer à soutenir ses idées sur le terrain politique et social, uniquement. S'il avait eu besoin d'encouragement, des lettres comme celle où le P. Ventura lui annonce que la condamnation de l'*Avenir* est l'œuvre d'une coterie romaine sur le point d'être vaincue à son tour, Boutard, t. II, p. 367, n. 1, eût assurément suffi. Comme il ne sait dissimuler ses sentiments ni dans ses propos, ni dans sa correspondance et qu'une surveillance attentive le suit, on doutera bientôt de sa soumission ; des exigences s'élèveront auxquelles il essaiera ou feindra de se plier, jusqu'à ce jour du commencement d'avril 1834, où « pour que *tout cela* finisse », il remet à Sainte-Beuve le manuscrit des *Paroles d'un croyant*, en le priant de le publier. « Ce fut le coup de canon que l'on tire en mer pour dissiper le brouillard. Il fut manifeste dès lors qu'il était entré à pleines voiles dans un océan nouveau. » Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, t. IV, p. 39.

Le 3 novembre 1832, l'archevêque de Toulouse, d'Astros, en demandant à Rome de sanctionner les censures portées ou approuvées par les évêques français, concernant les doctrines non seulement politiques mais encore philosophiques de Lamennais et de ses disciples, faisait valoir que les menaisiens se prétendaient non frappés puisque l'encyclique ne les nommait pas. Peu après, la nonciature demandait à Lamennais d'écrire au pape. Il se contenta — pour ne pas se lier — de faire communiquer au nonce une lettre à de Coux, où il renouvelait simplement le geste du 10 septembre. Le 23 février 1833, le *Journal de La Haye* publiait une lettre, privée assurément, où Lamennais parle à de Potter « du vrai peuple auquel il faut s'identifier et qu'il faut amener à défendre sa propre cause », et où il se dit « plus que jamais plein d'ardeur pour retourner au grand combat. Dans aucun cas, je ne resterai muet ». Chose plus grave, car c'était une sorte de réponse à l'encyclique du 9 juin 1832 aux évêques polonais ; dans les premiers jours de mai, il répandait *Le livre des pèlerins polonais* d'Adam Mickiewicz, traduit par Montalembert avec un *Avant-propos* passionné du traducteur et, comme finale, un *Hymne à la Pologne* de Lamennais. D'un autre côté, Lamennais apprenait à ce moment la disgrâce de Ventura et, à la fin de juillet, l'archevêque de Toulouse publiait un bref du 8 mai, réponse à sa lettre du 3 novembre précédent. Rome ne faisait pas siennes les censures des évêques mais le pape disait ébranlée sa confiance dans la *Déclaration* des rédacteurs de l'*Avenir* « par ce qui se répand aujourd'hui encore dans le public ». Lamennais saisit l'occasion de préciser sa position. Dans une lettre du 4 août 1833 qu'il adressait à Grégoire XVI par l'intermédiaire de l'évêque de Rennes — il était alors à La Chênaie — il protestait de la sincérité de la *Déclaration* que des actes avaient confirmée et il ajoutait que, résolu à ne plus s'occuper « des choses qui touchent l'Église », il l'était non moins à être soumis au Saint-Siège dans la foi, les mœurs et la discipline. Si cela ne suffit point, que faut-il qu'il fasse ? Un bref de Grégoire XVI, du 5 octobre, à l'évêque de Rennes, explique le bref à l'archevêque de Toulouse : c'est la lettre à de Potter et le livre de Montalembert, « écrit plein de témérité et de malice », qui ont inquiété le pape. La lettre de Lamennais a augmenté son inquiétude. Ce qu'il doit faire ? « s'engager à suivre uniquement et sans réserve les doctrines de l'encyclique, et ne rien écrire, ni approuver de contraire. » Lamennais ayant quelque peu blessé l'évêque de Rennes, celui-ci lui enlève ses pouvoirs et publie le bref dans la *Gazette de Bretagne*, ennemie acharnée de l'*Avenir* et de son chef. Lamennais, irrité, répond de Paris au pape, le 5 novembre, et communique sa réponse à la presse. Il maintenait sa position : soumis sans limites, sans réserve, à l'encyclique et à tout ce qui relève de l'Église, « en conscience il doit déclarer que, selon sa persuasion, le chrétien demeure entièrement libre dans l'ordre purement temporel ». Mgr de Quélen intervient et Lamennais envoie à Rome un *Mémoire explicatif*. Mais le cardinal Pacca demande au nom du pape une soumission « simple, absolue, sans limites ». Le 11 décembre, le lendemain du jour où il a reçu cette lettre, Lamennais signe la formule de soumission « contenue dans le bref du 5 octobre ». Tous les catholiques, à commencer par le pape, applaudissent. En réalité, celui qui l'a signé eût à ce moment signé, si on le lui eût demandé, *que le pape est Dieu et qu'il doit être adoré Lui seul*. Lettre à Montalembert, 1er janvier 1834. « Mes idées, disait-il, *ibid.*, suivent les événements et se modifient, sans qu'il m'en coûte, selon les lumières qu'ils m'apportent. » Puisque le pape ne l'avait pas compris, manifestement, il avait cessé d'être l'interprète infaillible de la vérité confiée par Dieu au genre humain ; la mission providentielle de l'Église était terminée ; providentiellement surgie, en vertu de la loi du progrès, la démocratie avait reçu cette mission : c'est à elle qu'il ira. Mais « à tout prix » il voulait alors « la paix », et il attendait pour affirmer son évolution et reprendre sa liberté. Trois mois après, fatigué de félicitations et de sollicitations, d'attaques aussi qui poursuivaient en lui le membre de l'Église, comme l'*Examen de la doctrine* (philosophique) *de M. de Lamennais*, publié par un prêtre de Saint-Sulpice, l'abbé Boyer, las aussi de sa fausse position entre sa promesse et sa conscience, il se décide brusquement à publier les *Paroles d'un croyant*, livre qu'il avait com-

posé à la Chênaie d'abord, puis à Paris, au jour le jour, dans les dispositions troubles des derniers mois et où s'affirmaient sa révolte politique et à la fois la révolte religieuse à laquelle la révolte politique l'avait conduit. Comme il s'était obstiné à publier, il maintint son point et l'encyclique *Singulari nos*, datée du 25 juin 1834, condamna bientôt les *Paroles d'un croyant* et aussi la philosophie menaisienne.

Lamennais n'entraîna pas son école avec lui. Depuis plusieurs mois elle était en train de se dissoudre. A son retour de Munich, il s'était installé à La Chênaie où Lacordaire, Gerbet et quelques autres disciples le rejoignirent. Le 11 décembre 1832, Lacordaire, sûr de la chute prochaine, s'est enfui; en juillet 1833, après la publication par l'archevêque de Toulouse du bref du 8 mai, Lamennais doit abandonner la direction de la congrégation de Saint-Pierre et dissoudre l'école de La Chênaie. Puis, Gerbet disparaît en silence. Montalembert, qu'avait nettement désigné et même blâmé le bref du 5 octobre 1833 à l'archevêque de Rennes, après avoir longtemps essayé de calmer Lamennais, fait publiquement, le 8 décembre 1834, acte de soumission aux deux encycliques. Sur tous ces points, cf. *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, publiées par Eug. Forgues, Paris, 1898, *L'Ami de la religion ; La Revue européenne* qui a remplacé le *Correspondant*, 1831-1834; Lamennais, *Affaires de Rome*, Paris, 1836-1837; Lecanuet, *Montalembert*, t. II, 1895; Boutard, *Lamennais*, t. II, 1908; Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège*, 1911.

Il fallait s'arrêter à cette période. Jamais le libéralisme catholique ne retrouvera cette ampleur; jamais il ne sera exposé avec plus de sincérité et les questions ne seront plus profondément étudiées. Les articles de l'*Avenir* resteront la source où les libéraux catholiques qui suivront trouveront leurs principaux arguments. Cet exposé permet encore de comprendre pourquoi le libéralisme menaisien fut arrêté par Rome dans son développement; ce qu'il contenait d'une part d'illusoire, de risqué, de dangereux, pour le moment où il paraissait; combien il se heurtait, d'autre part, aux principes qui avaient régi la vie de l'Église. Emporté par son rêve d'une Église, émancipatrice des peuples, puis volontairement acceptée par eux comme une souveraine, il risquait de la jeter dans une aventure et de faire reposer son autorité sur le suffrage des peuples et non plus sur l'institution divine. Rien de plus dangereux ne se pouvait imaginer.

DEUXIÈME PÉRIODE (1834-1850). — Le libéralisme catholique survécut à la défection de Lamennais; assagi par l'expérience précédente, il va mitiger son programme et son action et aboutir dans l'ordre de la politique religieuse à de réels succès.

1° *Le libéralisme catholique survit à l'encyclique « Mirari vos ». La conciliation.* — L'encyclique *Singulari nos* frappait plutôt une œuvre et la philosophie personnelle de Lamennais que le libéralisme catholique; ce libéralisme, l'encyclique *Mirari* l'avait atteint. « Rome a parlé, la cause est finie, » s'écrièrent aussitôt les légitimistes gallicans. Des libéraux pensaient de même, mais pour inviter Lamennais à sortir de l'Église puisqu'elle ne voulait pas de la liberté, tel Lerminier : *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, VIII, *De l'Église et de la philosophie catholique, M. de Lamennais*, Paris, 1832.

Mais l'impulsion avait été trop forte, elle répondait trop à certaines tendances, et même, en Belgique, en Irlande, à d'incontestables nécessités, pour que le mouvement cessât brusquement. Et puis, sûrs de leur droite intention, les libéraux catholiques avaient conscience d'avoir manqué surtout de mesure et d'à-propos. Ils tentèrent donc une conciliation entre leurs théories et l'encyclique. Les catholiques belges, qui entendaient l'encyclique condamner les principes dont ils avaient fait le fondement de la charte belge, ne voyant que là le salut de leur pays, s'étaient émus; l'épiscopat les rassura. Ils pouvaient continuer d'appliquer ces mêmes principes sans cesser d'être libéraux. Leur mot d'ordre continua donc d'être : La liberté pour tous, sans que Grégoire XVI les blâmât. Cf. Les deux *Lettres pastorales* du cardinal Stercks, archevêque de Malines, sur *La constitution belge et l'enseignement de Grégoire XVI*, Malines, 1864. En France, la *Revue européenne*, par la plume de Cazalès, t. IV, p. 330-334, suggéra une solution analogue, mais rendue plus difficile par les conditions générales « Le pape, dit cette *Revue*, n'a pas condamné, dans le sens rigoureux du mot, les doctrines de l'*Avenir*. Vit-on jamais dans l'Église une condamnation par allusion ? Il a seulement *désapprouvé* en général la ligne politique de l'*Avenir* », donc « la partie transitoire, circonstancielle de ses doctrines ». Il s'agit ainsi non de dogme mais de gouvernement, de tactique, « choses qui varient avec les temps et les faits ». Sur ce point, quelle fut la faute de l'*Avenir* ? L'encyclique condamne « ceux qui prêchent les libertés de la conscience, des opinions de la presse », mais en tant qu'ils les font *découler de la source empoisonnée de l'indifférentisme*. L'*Avenir* n'est pas de ceux-là. Son tort fut de n'avoir pas compris que « les conditions » n'étaient pas assez changées pour que « la politique de l'Église dût aussi changer », et d'avoir manqué « de précision et de mesure ». Après l'encyclique, un catholique ne peut plus s'allier à la révolution contre les pouvoirs établis et, en France, parler de la séparation de l'Église et de l'État. Quant aux libertés inscrites dans la charte, liberté politique, liberté des opinions, liberté de la presse, un catholique peut, « sans rien préjuger pour d'autres temps et d'autres pays, les défendre et les réclamer », à la condition, toutefois, de ne pas les considérer, soit comme un *droit de l'homme*, abstrait et métaphysique, soit comme le meilleur moyen de conquérir le monde au catholicisme, à la condition aussi de s'abstenir de toute théorie générale et absolue, de ne pas représenter comme une société modèle celle où l'anarchie intellectuelle est consacrée par les lois, à la condition surtout de ne pas la recommander aux catholiques de tous les pays. Lacordaire, dans la lettre, dont il a déjà été question, du 27 juillet 1850, au comte de Falloux, distinguait plus simplement le sens absolu, absurde et condamné, du sens relatif, celui de l'*Avenir*, toujours permis : « Rome a pu nous condamner à cause des exagérations et en prenant dans un sens absolu soit la séparation de l'Église et de l'État, soit la liberté de la presse, soit la liberté religieuse. Il est certain que la *séparation de l'Église et de l'État*, prise dans un sens absolu, est absurde. Il n'en est pas de même dans le sens relatif. Par exemple, on peut très légitimement soutenir que, dans une société comme la nôtre, il vaut mieux que le pouvoir civil ne nomme pas les évêques... La *liberté de la presse immodérée et effrénée*, comme le dit l'Encyclique, est absurde..., mais sagement délimitée, principalement dans l'ordre politique, elle fait une partie essentielle des gouvernements qui ne sont pas absolus, » que le Saint-Siège ne voulait et ne pouvait condamner. Et si « *la liberté religieuse prise dans un sens absolu*, est absurde », elle ne l'est pas dans le sens de la *tolérance civile*, « bien différente de la tolérance et de l'indifférence dogmatiques ». Et il ajoute : « Si l'encyclique... avait condamné dans l'*Avenir* le sens relatif, c'est-à-dire le sens du concordat de 1801 et de la Charte de 1814, il n'y a pas un de mes écrits qui n'eût mérité les censures de Rome; car depuis, comme auparavant, je n'ai cessé de soutenir le sens relatif de l'*Avenir* et qui

plus est, toute la lutte pour la liberté de l'enseignement a reposé sur ce sens relatif. »

D'autre part, la défection de Lamennais fit la joie des libéraux, mais elle n'eut d'autre conséquence pour l'Église que cette défection. « Acteur dans tout ce qui s'était passé », reconnaissant « avoir contribué à l'exaltation des esprits », Lacordaire, après les *Paroles d'un croyant*, crut même « devoir élever la voix » et publier en mai 1834 ses *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, où sa critique devançait l'encyclique *Singulari*. Un autre menaisien, d'Eckstein, le contredit dans la *France catholique*, 1834, mais ne suivit pas davantage Lamennais. Le groupe se trouva donc désorganisé, dispersé, quelque peu humilié et suspect.

2° *Réveil catholique. Les libéraux amendés, Montalembert et Lacordaire* (1834-1841). — Ces luttes ont rendu vie aux catholiques. Ils ont pris conscience de leur puissance et de leurs devoirs. Ils essaient de conquérir l'opinion par la presse; la leçon de l'*Avenir* a servi : sans parler des feuilles provinciales et de moindre importance, il y a toujours les journaux légitimistes et gallicans, l'*Ami de la religion*, le *Journal des villes et des campagnes*, la *Gazette de France*, la *Quotidienne;* à côté, d'autres plus religieux se fondent, la *Tribune catholique*, l'*Univers;* de dominer la science, particulièrement l'histoire, et la philosophie avec Migne, Rohrbacher, Montalembert, Ozanam et les *Annales de philosophie chrétienne* de Bonnetty; de jouer un rôle social par la fondation des sociétés de Saint Vincent de Paul, 1833, par exemple. De plus, le catholicisme « bénéficie dans l'opinion et auprès des pouvoirs publics de toute l'inquiétude qui suivait les agitations républicaines. La crainte des désordres créa le désir d'un rapprochement avec la puissance conservatrice par excellence, l'Église... N'étant plus suspect au même point que sous la Restauration, dégagé, du moins en partie, de son « alliance avec l'ancien régime, le catholicisme apparaît moins dangereux ». Charléty, *La monarchie de Juillet*, p. 105, 106. Qui va prendre la direction de ce mouvement ? En France, l'Église aspire à la liberté d'association et surtout à la liberté d'enseignement, c'est sur ce point que se décidera la question .

Deux anciens disciples de Lamennais affirmaient encore leur amour de la liberté. Dans la chaire de Notre-Dame, où il monte en 1835, c'est Lacordaire. Cf. 6e conférence, *Des rapports de l'Église avec l'ordre temporel*, et 7e, *De la puissance coercitive de l'Église*. Acceptant comme une nécessité du temps le principe de la liberté des cultes, il souhaite que l'Église obtienne, grâce à ce principe « l'exercice paisible et entier de ses droits spirituels, c'est-à-dire, du droit de persuader le genre humain ». A la Chambre des pairs, où il entre en 1835, Montalembert tiendra le même langage. Son premier discours, à propos des lois dites de septembre 1835, fut une profession de foi catholique et aussi de libéralisme. « Ce principe (de liberté absolue), je l'avoue franchement, n'est pas le mien, j'en reconnais de plus anciens, de plus élevés et de plus saints, mais il est évidemment celui de la société dans laquelle nous sommes nés, celui qui, après une longue lutte, règne dans notre pays. » Lecanuet, *op. cit.*, t. II, p. 11. Fidèle à son passé, il dénonce les attentats de la Prusse contre la liberté de l'Église, cf. Goyau, *op. cit.*, c. VIII, *L'affranchissement de l'Église prussienne. L'affaire de Cologne*, et Lecanuet, *op. cit.*, c. II; il défend les principes du libéralisme à propos de l'Espagne divisée, et du nationalisme à propos de la Pologne opprimée et de la Belgique lésée. En France, il ne se place qu'au point de vue de l'Église; il veut être catholique et rien de plus. Il est toujours hostile par conséquent à ce principe légitimiste : « Il ne peut y avoir d'orthodoxie religieuse sans orthodoxie politique. Le roi, Jésus-Christ, l'Église catholique : Dieu est en ces trois termes. » Il entend, lui, toujours séparer la cause de l'Église de celle du gouvernement établi. Il rêve de nationaliser le clergé et de catholiciser la nation. *Des rapports de l'Église catholique et du gouvernement de Juillet* dans la *France contemporaine*, 15 mai 1838. Il voudrait fonder un grand parti catholique qui réunirait évêques, prêtres et fidèles de tous les partis politiques dans l'unique pensée d'assurer à l'Église l'indépendance nécessaire et, avant tout, la liberté d'enseignement. C'était un programme beaucoup moins vaste que celui de l'*Avenir*, puisqu'il ne portait que sur les intérêts catholiques dans la ligne tracée par les encycliques; mais Montalembert entendait le défendre, comme l'*Avenir* avait fait du sien, moins à un point de vue exclusivement catholique qu'à un point de vue général qui pût rallier tous les gens de bien.

Pour gagner l'opinion, il voulait un journal exclusivement catholique, qui ne fût inféodé à aucun parti politique, et qui ne fût pas, comme d'autres, « violent et haineux... empêchant ainsi la conciliation et l'union des honnêtes gens de tous les partis ». Il attendait de ce journal « qu'il fît entrer dans le domaine de la publicité et des questions importantes les intérêts catholiques aujourd'hui laissés dans l'ombre ». Or, l'*Univers religieux* qu'avait fondé l'abbé Migne en 1833 se mourait; Montalembert s'efforça de le faire revivre. N'oubliant pas, comme l'avait dit encore Lacordaire dans la préface de ses *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, p. 32, qu'il est impossible « de fonder quelque chose dans une Église, indépendamment de l'autorité épiscopale », il s'efforça de réaliser un épiscopat favorable à ses vues. Cf. Lecanuet, *op. cit.*, c. III.

3° *La question de l'enseignement fait des catholiques français un grand parti libéral.. Mgr Parisis* (1842-1846). — C'est tout spécialement la question de l'enseignement qui allait fournir aux catholiques un terrain d'entente et un programme.

1. *La question de l'enseignement.* — En créant le monopole universitaire, Napoléon avait fait une chose unique, qui n'existait nulle part ailleurs. En fait, l'Université ne fut jamais seule à donner l'enseignement, mais sa surveillance, ses exigences fiscales furent vite odieuses et, à la chute de l'Empire, ce fut un *tolle* général contre l'Université. De Riancey, *Histoire de l'instruction publique et de la liberté de l'enseignement en France*, 2 in-8°, Paris, 1844, t. II, p. 222. Des brochures violentes attaquèrent l'Université, entre autres celle de Chateaubriand, *De Buonaparte et des Bourbons*, mars 1814, celle de Lamennais, *De l'Université impériale*, septembre 1814.

La Charte de 1814 n'inscrivit point la liberté de l'instruction au nombre des libertés publiques, mais des mesures particulières, arrêté du 8 avril 1814, ordonnances du 5 octobre 1814 et du 17 février 1815, indiquèrent des intentions libérales dans le gouvernement. Les Cent-Jours rétablirent purement et simplement l'Université impériale; la seconde Restauration la garda *provisoirement* et la maintint, malgré les attaques des Chambres, de la presse et du clergé. Comme l'Université était attaquée surtout au nom de la religion, la Restauration imagina de garder l'Université et le monopole, mais en plaçant l'Université sous la dépendance des évêques, en donnant à l'enseignement un caractère religieux et en introduisant dans le monopole les exceptions qui pouvaient satisfaire le clergé; les jésuites purent diriger certains collèges et y enseigner. Un évêque, Frayssinous, sera même nommé grand maître de l'Université, le 1er juin 1822, avec la toute-puissance que le décret de 1808 recon-

naissait à ce personnage. Les résultats ne furent pas heureux. Cf. A. Garnier, *Frayssinous, son rôle dans l'Université (1822-1828)*, Paris-Rodez, 1925. Les catholiques ne cessent de réclamer l'abolition du monopole; en revanche, les libéraux, plus pressants à mesure que grandit leur influence, obligent Frayssinous à abandonner la direction de l'instruction publique (1828), puis des affaires ecclésiastiques et le ministère Martignac à rendre les fameuses ordonnances de 1828, celle du 21 avril concernant les écoles primaires et les deux du 16 juin concernant l'enseignement secondaire. Celles-ci déchaînent une véritable tempête à la Chambre; dans l'épiscopat au nom de qui l'archevêque de Toulouse, Clermont-Tonnerre, rédige un mémoire de protestation, sur quoi intervention du pape qui conseille aux évêques de céder et refus de Clermont-Tonnerre ; dans le pays : agitation des ultras, fondation d'une *Association pour la défense des intérêts catholiques*, publication par Lamennais du livre *Des progrès de la Révolution*. L'article 69 de la nouvelle charte promet enfin « dans le plus bref délai » la liberté de l'enseignement, mais quand paraît l'*Avenir*, 16 octobre 1830, la promesse semblait oubliée.

Les 17, 18 et 25 octobre, l'*Avenir* publiait trois articles sur la question. Il y accumulait les arguments en faveur de la liberté de l'enseignement. C'est un droit que « Dieu, la nature et la charte » assurent aux catholiques. La liberté et le progrès dans tous les ordres ont besoin de l'enseignement; et par conséquent de la liberté de l'enseignement. « Vouloir la liberté sociale et le progrès de l'humanité sans liberté d'enseignement, c'est vouloir un phénomène sans cause », car le monopole c'est l'esclavage des intelligences, l'immobilité, l'absence de concurrence. Puis, « presque toute liberté est une liberté d'enseignement, et c'est une énorme contradiction dans les termes et dans les choses, un pays où la chaire et la tribune sont ouvertes, mais où l'école est fermée. » *Articles de l'Avenir*, t. I, p. 33, 34. Enfin, tout spécialement, la liberté d'enseignement est un corollaire de la liberté d'opinions si hautement proclamée par la charte. « Toute la civilisation moderne serait changée, si les lois déterminaient une époque de la vie, avant laquelle la liberté d'opinions n'existerait pas. Dès lors reviendrait le principe des républiques anciennes, que l'esprit de l'enfant appartient à l'État,... principe exécrable pour les chrétiens qui ne peuvent accorder le droit exclusif d'enseignement à une autorité humaine; exécrable pour des libéraux qui ne reconnaissent à aucune autorité le droit de courber les intelligences sous le joug. La Charte a émancipé l'enfance. » Et qu'on n'objecte pas : « L'enfance est-elle capable d'avoir ses opinions à elle ? » Si l'État ne les lui forme pas, c'est le père qui lui imposera les siennes. Mais il n'y a pas à hésiter : « Aimez-vous l'enfant plus que son père ? La nature vous a-t-elle imposé les obligations sacrées qui dépendent de la transmission du sang et du nom ? Si la Charte interdit au père de toucher à l'esprit de ses enfants, Dieu lui en fait un devoir, Dieu lui rend ses droits; montrez-nous le même titre. » *Ibid.*, p. 112-116. Le 7 mars, le journal publiera un article d'Ault-Dumesnil *Sur la liberté de l'enseignement*, comme droit naturel, droit de famille et premier élément de la société, où les mêmes idées seront reprises encore et accentuées. Voilà pour la théorie.

Pratiquement, l'*Avenir* ne cessera de dénoncer les mesures gouvernementales contraires à la liberté de l'enseignement; il attaquera le projet du ministre Barthe, destiné, disait son auteur, « à consacrer la liberté de l'enseignement primaire » et y opposera celui-ci : « Art. 1er. Tout Français est libre d'être maître d'école, à la seule condition d'avoir des élèves. Art. 2. Les pères de famille sont chargés, chacun en ce qui le concerne, d'aviser à l'exécution de la présente loi. » N. 98, 22 janvier 1831, *Projet de loi sur l'enseignement primaire*, t. II, p. 279, 280; il dénonce enfin toutes les circonstances où, dans l'Université, se passe quelque scandale religieux et moral. D'autre part, l'*Agence générale* à peine fondée lançait une pétition pour la liberté d'enseignement que publiait l'*Avenir* du 18 janvier 1831, n. 94, *ibid.*, t. II, p. 241, 242 et qui recueillait 15 000 signatures. Enfin, le 11 avril 1831, l'*Avenir* annonçait : « L'*Agence générale* travaillera à la ruine du monopole. Elle a l'honneur de prévenir que, d'après les arrangements qu'elle a pris, elle sera en mesure d'ouvrir *une* école, *sans* autorisation de l'Université, du 25 au 30 du présent mois. Elle n'y recevra d'abord que des externes, auxquels seront enseignés, par des maîtres *sans* diplôme universitaire, le catéchisme, l'arithmétique et les éléments des langues grecque et latine. » N. 187, *Ordonnance contre la soi-disant Université*, *ibid.*, t. III, p. 461.

Le 29 avril, le même journal publiait le prospectus de l'école, n. 205, *École gratuite*, *ibid.*, t. IV, p. 111-113. Ce prospectus, daté du 28 avril 1831 et signé de Lamennais, Bailly de Surcy, de Coux, Gerbet, Lacordaire et Montalembert, autrement dit des membres du conseil de l'*Agence*, disait le but des fondateurs : La liberté ne se donne pas, elle se prend. La France a pris la liberté de l'enseignement, car c'est elle qui a dicté l'article 69 de la Charte. Mais l'Université s'oppose à l'exercice de cette conquête; elle vient encore de dissoudre des écoles gratuites d'enfants de chœur : eh bien ! ils veulent la mettre aux prises avec des hommes. L'école est gratuite; c'est plus chrétien et « l'enseignement, pour devenir universel, doit tendre à être gratuit ». Elle s'ouvrira le lundi 10 mai. En terminant, les signataires appelaient, comme couronnement de la liberté conquise, la fondation à Paris, « d'après les grands types d'Allemagne, de la première *Université libre et catholique du XIXe siècle* ». L'école s'ouvrit au jour annoncé; le lendemain mardi, la police la fermait « au nom de la loi ». Les maîtres l'ouvrirent de nouveau le mercredi matin; le soir, nouvelle intervention de la police; et les trois maîtres étaient cités pour le 20 devant le tribunal correctionnel. Le procès, remis au 3 juin, fournit à Lacordaire l'occasion d'une éloquente déclaration. Les prévenus, disait-il, voulaient être jugés par le jury : « La cause que nous avons à défendre est la cause de tous les pères de famille, la cause des pauvres, la cause des hommes qui gémissent de n'avoir reçu qu'une incomplète éducation. D'où vient que nous ne souhaiterions pas que les pères de famille, les pauvres, le peuple en un mot la jugeât ? » Le tribunal se déclara incompétent. 4 juin 1831, *Affaire de l'école libre*, *ibid.*, t. IV, p. 431-443. Le procès, après avoir passé devant la cour d'appel, aboutit les 19 et 20 septembre à la Cour des Pairs où Montalembert venait d'entrer, par hérédité. Les trois accusés invoquèrent tous les arguments qu'un catholique libéral peut invoquer en faveur de la liberté, surtout Montalembert. « Je me suis élevé contre l'Université, dit celui-ci, comme jeune homme et comme étudiant », connaissant par moi-même « les effroyables dangers » de l'éducation légale; « comme Français », c'est-à-dire, comme homme libre avant et plus encore après la Charte de 1830; « comme chrétien et catholique car je vis avec l'intime conviction que ce que j'ai au monde de plus cher et de plus sacré, ma foi, est opprimé, est outragé, par l'existence du monopole de l'Université. » T. VI, p. 256, 257, 263, 330. Les accusés furent condamnés à 100 francs d'amende; leur école fermée; mais leur cause était gagnée devant le pays.

Le catholicisme reprenait possession de l'opinion; la presse s'était prononcée en majorité, pour les prévenus. Comme il devait céder sur le droit d'association, laisser dom Guéranger faire revivre Solesmes, Lacordaire ressusciter l'ordre des Frères Prêcheurs et paraître en costume monacal dans la chaire de Notre-Dame, le gouvernement dut s'occuper de la liberté d'enseignement. « Nous n'avons pas besoin de dire, avait déclaré le procureur général Persil au procès de l'école libre, que, quand nous invoquons le monopole, nous nous appuyons sur une législation expirante. » Ailleurs : « Nous reconnaissons comme obligation du gouvernement la liberté de l'enseignement. Vous l'aurez cette liberté. » Mais il ajoutait : « Vous l'aurez dans des conditions qui vous empêcheront de faire ce que vous voulez, d'enseigner une religion qui ne peut être une religion française. » *Loc. cit.*, p. 312. Il y avait pourtant trop de préjugés irréligieux ou gallicans dans le gouvernement ou le parlement pour que pleine satisfaction fût donnée vite aux amis de la religion et de la liberté. Surtout l'épiscopat, peut-être parce que l'idée vient de l'*Avenir*, hésite à entrer en lutte; il est satisfait, d'ailleurs, du régime de ses petits séminaires et il attend.

En 1833, cependant, Guizot, chargé de l'instruction publique dans le ministère de Broglie, fait voter la loi du 22 juin qui, organisant l'enseignement *primaire*, consacre également la liberté dont cet enseignement jouit en fait ou à peu près. Cette loi ne satisfera pas tous les catholiques, cf. Riancey, *op. cit.*, mais le débat porte principalement sur la liberté de l'enseignement *secondaire :* cet enseignement est le vrai domaine du monopole. A l'exception des petits séminaires soumis à un régime spécial bien déterminé, l'Université tenait sous une étroite dépendance et soumettait à un tribut les établissements ecclésiastiques qui obtenaient le droit de vivre. En 1836, Guizot, redevenu ministre de l'instruction publique, présentait, concernant cet enseignement, un projet libéral qui eût satisfait les catholiques, mais auquel les libéraux de la Chambre, toujours hostiles à l'indépendance de l'Église et aux congrégations, unirent deux amendements contraires à une pleine liberté. Le gouvernement retira son projet. En 1838, Salvandy revient en arrière, et remet en vigueur les exigences les plus tyranniques du décret impérial du 15 novembre 1811. Montalembert intervient auprès de Villemain qui a remplacé Salvandy. Il ne demande pas la mort de l'Université; qu'elle vive pour ceux qui veulent de son enseignement, mais que l'État ne nous refuse pas le droit, disait-il, « de dérober nos enfants à un enseignement qui, depuis les degrés les plus élevés jusqu'aux plus infimes, nous est à bon droit suspect et plus que suspect ! » Lecanuet, *op. cit.*, p. 150. Cousin, qui remplaça quelques mois Villemain, mars-octobre 1840, prépara un projet dont la seule annonce indigna les catholiques militants. La lutte était commencée pour ne plus s'arrêter jusqu'au triomphe définitif.

Ce furent des prêtres qui annoncèrent le combat. En mai 1840, paraissait un livre intitulé : *Le monopole universitaire dévoilé à la France libérale et à la France catholique; les doctrines, les institutions de l'Église et le sacerdoce enfin justifiés devant l'opinion du pays*, par une société d'ecclésiastiques sous la présidence de M. l'abbé Rohrbacher, et qu'avait rédigé l'abbé Garot, aumônier du collège royal de Nancy. Il attaquait le monopole au nom du droit de l'enfant catholique d'être élevé catholiquement, mais aussi au nom de la Charte, de la liberté des cultes, de la liberté familiale, de la liberté en général : le monopole est en contradiction avec nos institutions libérales; du progrès et de la société menacée, que seul l'enseignement de l'Église peut sauver. Quelques mois après, Villemain qui avait repris son poste, déposait un nouveau projet qui se rapprochait de celui de Guizot en 1836, mais qui enlevait aux petits séminaires leurs privilèges. C'était une transaction, mais cette transaction se faisait aux dépens des séminaires : cinquante-six évêques protestèrent. Villemain retira son projet.

2. *La lutte portée sur le terrain de la liberté et du droit commun, autrement dit du catholicisme libéral.* — Les catholiques demandaient la fin du monopole universitaire et la liberté d'enseignement.

Mais qu'entendaient-ils par là? la mort de l'Université et le *droit d'enseigner pour l'Église seule en vertu de sa mission divine?* ou simplement pour elle ce droit à côté de l'Université, et ce droit pour tous, non par un privilège, mais au nom de la Charte et de la liberté promise à tous ? Cette solution avait été celle de l'*Avenir;* depuis, les catholiques avaient mêlé les deux, et leurs adversaires les accusaient de ne vouloir la liberté que pour eux-mêmes. Mais Montalembert était resté fidèle à la solution de l'*Avenir :* l'Université paraît d'ailleurs trop puissante, trop organisée pour disparaître; il faut transiger avec elle; dans l'état présent des esprits, l'Église ne peut espérer pour elle seule le droit d'enseigner; et mieux vaut pour elle que son droit soit sous la garantie de la liberté commune. Il proclame cela dans sa correspondance, avec Villemain par exemple, Lecanuet, *loc. cit.*, dans ses conversations, et il rallie à ses idées, avec Lacordaire, de nouveaux venus dans la lutte, le jésuite Ravignan, l'abbé Dupanloup. Il gagne Veuillot qui, entré à l'*Univers* en 1838, y mène une campagne ardente — des esprits modérés la désapprouvent — pour la liberté d'enseignement, et qui, en septembre 1843, publie sa fameuse *Lettre à M. Villemain.* Un auxiliaire lui vient encore dans la presse, c'est le *Correspondant*, qui renaît avec les anciens libéraux catholiques de la *Revue européenne.* Enfin, en octobre 1843, Montalembert lance un véritable manifeste, une brochure intitulée : *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, avec ces mots de saint Anselme en épigraphe : *Nihil magis diligit Deus in hoc mundo quam libertatem Ecclesiæ suæ.* La France est irréligieuse; elle le doit au monopole. Il faut le détruire, non l'Université. Ainsi, du reste, le veut la Charte. La liberté de l'enseignement serait une réalité, si les évêques et les pères de famille catholiques l'avaient voulu. Ils ont compté sur le gouvernement, sur les Chambres, calcul illusoire. Qu'ils agissent eux-mêmes; qu'ils s'entendent, qu'ils se groupent et forment un parti; qu'ils imposent leurs volontés à leurs représentants pendant les élections; qu'après, ils agissent par leurs pétitions : le résultat ne se fera pas attendre.

Montalembert ne veut pas recommencer Lamennais. Il tient à conquérir l'épiscopat à sa tactique et à ses idées. Le temps presse. La lutte devient d'une extrême violence et s'égare sur les personnes. En 1843, ont paru : *Le monopole universitaire, destructeur de la religion et des lois*, un énorme volume du jésuite Deschamps, publié sous le nom de Desgarets, chanoine de Lyon, qui veut justifier sa définition de l'Université « cette sentine de tous les vices »; le *Simple coup d'œil sur les douleurs et les espérances de l'Église aux prises avec les tyrans des consciences et les vices du XIXe siècle*, du curé limousin Védrine; *La liberté d'enseignement est-elle une nécessité religieuse et sociale?* de l'abbé Carle; le *Mémoire à consulter*, de l'abbé Combalot, qui tous demandent, dans un délai plus ou moins proche, la mort de l'Université. Les universitaires se défendirent et défendirent leur maison : ainsi Villemain, Cousin, Guizot, Mignet; quelques-uns firent une contre-offensive où ils visèrent surtout les jésuites : ainsi Michelet et Quinet, dans les cours

qu'ils professèrent au Collège de France, en 1843, et qu'ils publieront en commun, l'année suivante, sous ce titre : *Des Jésuites*. Des journaux font écho : le *Courrier français*, le *National*, où écrit Génin qui publiera, en 1844, une brochure intitulée : *Les jésuites et l'Université;* le *Constitutionnel*, qui offre alors cent mille francs à Eugène Sue pour un feuilleton contre les jésuites; le *Journal des Débats* lui-même, avec Libri. Une véritable réaction antireligieuse sortit de là dont les jésuites paieront les frais.

3. *L'évêque Parisis. Un parti catholique sur le terrain libéral.* — Les protestations de l'épiscopat contre le projet Villemain (cf. le recueil intitulé : *Protestation de l'épiscopat français contre le projet de loi sur l'instruction secondaire*, 1841), prouvaient qu'il avait compris la gravité de la question, que celle-ci dépassait de beaucoup la question restreinte des petits séminaires. L'archevêque de Lyon demandait même « la liberté de l'enseignement, comme en Belgique ». Lecanuet, *op. cit.*, p. 168, et ce mot sera encore un mot d'ordre pour un temps. Mais on sentait cet épiscopat hésiter, soit crainte de se compromettre et de lutter, de montrer la faiblesse de l'Église de France et de n'aboutir qu'à un échec, soit répugnance à recevoir l'impulsion d'un laïque, fût-il Montalembert, à renoncer aux droits propres de l'Église, à revendiquer simplement le droit commun, la liberté pour tous, même pour les hérétiques et les athées !

Heureusement pour Montalembert, l'évêque de Langres, Mgr Parisis, revenant de Belgique, où il s'est entretenu avec l'évêque de Liége, Van Bommel, qui avait publié, en 1840, un *Exposé des vrais principes sur l'instruction publique*, s'annonce gagné à la nouvelle tactique. Coup sur coup, il publie des brochures où il parle en citoyen autant qu'en évêque et où, lui dira Veuillot, « il va jusqu'à la limite des conquêtes catholiques ». *Correspondance*, t. I, p. 216 : en 1843, *Liberté de l'enseignement, Examen de la question au point de vue constitutionnel et social; Réponse à quelques objections ou second examen;* en mars 1844, après le dépôt d'un nouveau projet Villemain devant la Chambre des Pairs, *Troisième examen;* puis, trois *Lettres de Mgr l'évêque de Langres à M. le duc de Broglie* et, en août, un *Quatrième examen*. Vers la même date, le 20 août, il envoyait à Montalembert une pleine approbation sous ce titre : *Lettre de Mgr l'évêque de Langres à M. le comte de Montalembert sur la part que doivent prendre aujourd'hui les laïques dans les questions relatives à la liberté de l'Église*. Sur l'action de Parisis, voir Ch. Guillemant, *Vie de Mgr Parisis*, t. II.

Montalembert avait espéré, tout dabord, que Mgr Affre prendrait la tête du mouvement. L'archevêque publia bien des *Observations sur les controverses élevées au sujet de la liberté de l'enseignement*, 1843, où, à la fois, il blâmait les violences de quelques-uns et réclamait pour l'Église le droit d'enseigner; mais, à la lutte, il préféra le moyen plus discret d'un *Mémoire* qu'il adressa au roi, de concert avec ses suffragants. « Oh ! que je fais des vœux, disait Veuillot à Parisis, *loc. cit.*, pour que l'épiscopat entre dans la voie que vous lui tracez. » La plupart des évêques préférèrent adhérer au *Mémoire* alambiqué et inoffensif d'Affre, que l'*Univers* avait publié par surprise le 4 mars, et que le ministre des cultes avait blâmé « comme inconvenant et opposé au véritable esprit de la loi du 18 germinal an X ». Cruice, *Vie de Denis-Auguste Affre*, c. XXXIV. Malgré cela, Montalembert se sent couvert. Il s'occupa alors d'organiser les catholiques militants pour une action commune, plus heureusement encore qu'aux plus beaux jours de l'*Agence générale*. De son côté, Veuillot, qui a organisé ici ou là un comité catholique rattaché à l'*Univers*, souhaite « de voir en France un grand nombre de comités de ce genre et de constituer une agence qui produirait sans cesse cette agitation pacifique dont O'Connell en Irlande a retiré tant de fruits ». Montalembert organise donc un *comité directeur pour la défense de la liberté religieuse*, à qui il donne pour devise : *Dieu et mon droit*, et qu'il compose uniquement de laïques, puisque l'épiscopat se dérobe ; en province s'organisent quatre-vingts comités diocésains. L'*Univers* est l'organe du comité central; le *Correspondant* et divers journaux provinciaux qui se fondent appuient l'action. Malgré quelques journaux légitimistes qui reprochent aux catholiques de ne pas combattre la monarchie de Juillet, malgré Rome qui les accuse de soulever de dangereuses questions, d'attirer des représailles — ainsi contre les jésuites — et où Lambruschini parle de la *coda de Lamennais*, Lecanuet, *op. cit.*, p. 267, et aussi malgré quelques catholiques qui craignent d'apparaître minorité où le catholicisme est la religion de la majorité, les vrais catholiques actifs constituent maintenant un groupe homogène ayant immédiatement un but commun, la conquête de la liberté d'enseignement, une tactique commune, la revendication du droit commun, de la liberté pour tous et d'une, façon plus générale, voulant conquérir « la liberté religieuse sous le drapeau de la liberté civile ». Cf. Lacordaire, *Correspondance avec Mme Schwetchine*, lettre du 16 juin 1844. Le comité met en branle tous les moyens légaux, pétitions, publications, etc. Les voltairiens et les gallicans répondent : la réédition par Dupin de son *Manuel de droit ecclésiastique français*, augmenté d'une *Réponse à quelques considérations de M. le comte de Montalembert*, d'une *Défense de la loi du 18 germinal an X attaquée par les ultramontains*, 1844, provoque une protestation presque unanime de l'épiscopat groupé autour de l'archevêque de Lyon et une condamnation de l'*Index;* par ailleurs, l'attaque des voltairiens et des gallicans contre les jésuites se termine par la mission Rossi et l'intervention de Rome. Le parti catholique, conduit par ses comités, entraîné par une brochure de Montalembert, *Du devoir des catholiques dans les élections*, fait élire 140 partisans de la liberté d'enseignement, aux élections législatives de 1846. Sur l'attitude de l'épiscopat dans ces événements cf. *Recueil des actes épiscopaux relatifs au projet de loi sur l'instruction secondaire, publié par le comité pour la défense de la liberté religieuse*, 4 vol., 1845; le quatrième contient les actes épiscopaux qui concernent le *Manuel* de Dupin.

4° *En France, les catholiques libéraux conquièrent la liberté de l'enseignement secondaire. En Europe, progrès puis recul du libéralisme* (1846-1850). — 1. *L'abbé Dupanloup et le libéralisme conciliateur.* — Dupanloup, alors vicaire général de Paris et supérieur du petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, qui s'était mêlé à la controverse autour du second projet Villemain en 1844 par deux *lettres à M. le duc de Broglie*, et à la discussion sur la Compagnie de Jésus par une brochure, *Les associations religieuses*, 1845, allait devenir avec Lacordaire et le P. de Ravignan l'un des conseillers intimes de Montalembert et l'un des chefs du mouvement catholique libéral.

Il publiait, en effet, peu après la dernière brochure citée, un livre intitulé : *De la pacification religieuse*, qui faisait grand bruit. Il y soutenait que la paix entre l'Église et la société moderne était nécessaire et possible « Les institutions libres, — il ne dit pas les dogmes, — la liberté de conscience, la liberté politique, la liberté civile, la liberté individuelle, la liberté des familles, la liberté de l'éducation, la liberté des opinions, l'égalité devant la loi,... tout cela, écrit-il, nous l'acceptons franchement. » C. IV. Quant à la liberté de l'enseignement, il est prêt à consentir certaines concessions à la condition que l'État recon-

naisse vraiment à l'Église cette liberté. Cf. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. I, p. 315-326. C'était le point de départ d'une orientation plus hardie; elle ne satisfit pas tous les catholiques et fut le point de départ d'une future scission.

Malgré cette opposition, en mars 1847, Dupanloup revenu de Rome où il a obtenu l'approbation du nouveau pape, Pie IX, insiste dans une brochure intitulée : *De l'état actuel de la question*. Il demandait cette loi d'enseignement qui assurerait la pacification des esprits. En l'état présent des choses, cette loi lui paraissait facile. Un mot imprudent : « Je ne m'occuperai point des opinions extrêmes », où Veuillot et Parisis se crurent visés les mécontenta; Veuillot manifesta sa mauvaise humeur dans l'*Univers*, mais tout s'apaisa encore. Et quand, le 12 avril, le ministre Salvandy eut déposé un quatrième projet de loi sur la liberté de l'enseignement, libéral en paroles mais entouré de restrictions et compliqué d'exigences, Veuillot et Dupanloup se retrouvèrent unis, pour le rejeter, au *Comité de défense religieuse*. « Jamais l'attente publique n'a été plus complètement trompée, » dira ce comité, *Circulaire* du 4 mars 1867; Dupanloup, dans une brochure du 25 avril, sous ce titre, *Du nouveau projet de loi*, sans renoncer à ses idées de conciliation, montre que « le nouveau projet anéantit toutes les libertés, dont on jouissait dans le régime du monopole » et l'*Univers* l'applaudit. La Révolution de 1848 emporta le projet Salvandy.

Mais plus important fut l'ouvrage intitulé : *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques, ou accord de la doctrine catholique avec la forme des gouvernements modernes*, par Mgr Parisis, Paris, 1847. Pour répondre à cette objection des libéraux, que le catholicisme, vu ses doctrines et son passé, ne peut s'arranger de la liberté, et cette autre de quelques catholiques, que la liberté est une puissance ennemie de toute religion et plusieurs fois condamnée, Parisis se pose sept cas de conscience entre autres : un catholique peut-il rester orthodoxe et sincèrement 1. demander la liberté des cultes, 2. admettre un gouvernement constitué sans religion, 3. prétendre qu'il peut y avoir culte public sans religion d'État, 4. demander la séparation de l'Église et de l'État, 5. préférer la liberté de la presse au régime d'une censure préalable exercée par l'État ?

A ces questions l'évêque répond : 1. Dans l'ordre absolu, un catholique ne peut professer l'*indifférentisme*, évidemment; mais dans l'ordre pratique, en certaines circonstances, il peut et même parfois doit réclamer la liberté pour tous les cultes. Lorsqu'il existe des constitutions qui proclament cette liberté, telle la Charte, rien n'empêche de les invoquer pour assurer à l'Église sa part de liberté : il est faux qu'il ne soit jamais permis d'invoquer une loi mauvaise pour obtenir justice. « Il est non moins faux, d'ailleurs, que la loi civile ne puisse jamais, sans blesser la doctrine catholique, permettre et même protéger la liberté civile des cultes. » Cette doctrine paraît contraire à l'institution divine de l'Église; en réalité, elle est parfois commandée par les intérêts de la société civile, auxquels la loi civile doit pourvoir avant tout, et par les vrais intérêts de l'Église. — 2. Il y a, dit l'évêque, une sécularisation de l'État, qui est une forme d'hostilité à l'égard de l'Église, et une forme de religion d'État qui est l'asservissement de l'Église, celle du gallicanisme parlementaire, par exemple, et de la Constitution civile du clergé, seule forme de religion d'État possible aujourd'hui, avec la centralisation. Un catholique ne saurait vouloir ni de ceci, ni de cela. Il y a une forme idéale de religion d'État : l'État adoptant officiellement les lois de l'Église pour base de sa législation, assurant pour elles-mêmes l'exécution de ces lois. Mais qui ne le voit ? une telle conception est irréalisable aujourd'hui. Il y a enfin une sécularisation, nullement hostile mais imposée par les circonstances : telle encore la Charte. « Parce que nous sommes catholiques sincères, conclut Parisis, nous devons préférer l'état de choses actuel. » — 3. Le culte public, le culte officiel de l'Église, n'est nullement dépendant d'une religion d'État; l'État n'a ni comme but, ni comme fonction de diriger un culte. — 4. L'idée d'une séparation absolue a été formellement condamnée par le Saint-Siège; ce que l'on peut souhaiter, c'est une situation qui assure l'indépendance complète de l'Église à l'égard de l'État, mais où celui-ci assurerait à celle-là, l'exercice de sa liberté et où l'Église prêterait à l'État l'appui de son autorité morale. Parisis n'admet pas que le concordat de 1801 ait été abrogé par la Charte; il en reconnaît cependant les dangers actuels, surtout en ce qui concerne la nomination des évêques. — 5. La liberté de la presse a eu au XVIIIe siècle, et depuis, avec le journalisme, au XIXe, des suites lamentables, mais faut-il pour cela la destruction de cette liberté ? L'Église y perdrait plus qu'elle n'y gagnerait, l'expérience le prouve : c'est contre elle que l'État tournerait son pouvoir; une seule chose arrête l'État dans son éternelle tendance à asservir l'Église : la liberté de la presse catholique dont la liberté générale est la garantie. — Le sixième cas de conscience donnait une fois de plus les raisons de la liberté de l'enseignement; le septième parlait longuement du journalisme. La solution pratique du problème qu'ont posé les temps modernes, conclut l'auteur, « se résume en ce peu de mots : L'union des droits de l'Église et des libertés politiques ». *Cas de conscience*, p. 329. C'est bien là le libéralisme catholique de Lamennais, mais soigneusement limité, précisé et surtout nettement placé sur le terrain pratique.

Le *Correspondant* applaudit franchement, 1847, t. IV, p. 839-865, article de A. de Courson ; Veuillot, le 30 novembre 1847, écrivait à Mgr Parisis : « Le point de vue constitutionnel est celui qu'il faut prendre. Il fermera la bouche à la mauvaise foi libérale, ouvrira les yeux aux libéraux de bonne foi et fera entrer les chrétiens dans la route la plus large et la plus pratique qui soit aujourd'hui offerte aux idées. Dieu a réservé pour nous dans la Charte et dans les lois de puissantes armes dont nous avons tort de ne point user... Acceptons les lois pour avoir le droit de nous en servir. » *Correspondance*, t. I, p. 210-211. Après des hésitations, il approuva finalement et le livre devint « comme la loi et le prophète du parti catholique ». Abbé Jules Morel, *Somme*, préface générale, p. XIV. Bautain traitera le même sujet, avec le même esprit, dans son carême de 1848, à Notre-Dame : *La religion et la liberté considérées dans leurs rapports*, Paris, 1848.

2. *L'avènement de Pie IX. Le libéralisme et l'Église en Italie.* — Ce qui rend alors au catholicisme libéral une telle assurance, c'est l'avènement d'un pape qui passe pour libéral, Pie IX, élu le 16 juin 1846.

Parce qu'il a été élu contre le candidat de l'Autriche, Lambruschini, qu'il a pris quelques mesures de bonté, parce qu'on veut se persuader qu'il diffère de son prédécesseur et que son élection est le triomphe du catholicisme libéral, on attend de lui, en Italie comme au dehors, la grande parole qu'a demandée souvent l'*Avenir*. Cf. l'article de Ch. Lenormant, *Grégoire XVI et Pie IX*, dans le *Correspondant* du 10 septembre 1846, reproduit dans la *Revue de Bruxelles*, 1846, t. II, p. 332-355. Déjà Montalembert avait essayé de gagner Pie IX à la politique libérale par un *Mémoire* daté du 12 septembre 1846, que Dupanloup porta à Rome et qui se résumait en la parole de l'évêque de

Digne, Sibour, un ancien collaborateur de l'*Avenir* : « L'État ne peut plus être aujourd'hui que le protecteur de la liberté de l'Église, » donc l'Église doit s'entendre avec les peuples devenus maîtres de leurs destinées, et les reconnaître comme tels. Pie IX avait approuvé. Lecanuet, *op. cit.*, p. 310-317. C'était ensuite le P. Ventura, le plus éloquent mais aussi le plus libéral prédicateur de Rome, que Pie IX chargeait de prononcer l'éloge funèbre d'O'Connell, mort à Gênes, le 15 mai 1847; le 28 juin, Ventura faisait comme discours une véritable manifestation de libéralisme catholique.

En Italie, deux courants nationaux et libéraux tentèrent d'entraîner Pie IX : la *Jeune Italie*, société secrète, section de la *Jeune Europe*, révolutionnaire, ennemie de l'Église et radicale, qui veut faire de l'Italie une république unitaire et démocratique. Son chef, Mazzini, écrira le 8 septembre 1847 à Pie IX : « Si j'étais auprès de vous, je prierais Dieu de me donner la puissance de vous convaincre. L'unité italienne se fera avec vous ou sans vous; » d'autre part le *Risorgimento*, qui demande aux souverains de s'entendre pour assurer l'indépendance de l'Italie, de s'unir en une fédération pour lui donner la seule unité qui lui convienne et d'assurer à leurs peuples des institutions libérales. Les prophètes de ce mouvement sont Gioberti, Balbo, d'Azeglio, dans des ouvrages bien connus. Ils étaient catholiques, voulaient le maintien du pouvoir temporel; mais ils demandaient au pape d'introduire dans ses États les réformes modernes, même la liberté de conscience. Beaucoup de prêtres faisaient partie du *Risorgimento*, Gioberti lui-même était prêtre et théologien; mais il y avait une différence profonde entre ces libéraux italiens et les libéraux catholiques français : ceux-ci se plaçaient surtout au point de vue de l'Église, de ses droits et de sa mission, et ceux-là au point de vue politique et national; les Français toujours prêts à se soumettre à l'autorité pontificale, et les seconds désireux plutôt de la soumettre à leur direction. Gioberti, sentant de l'opposition dans les milieux religieux, s'en prit aux jésuites, les accusant d'hostilité envers Pie IX parce que libéral. Il écrivit contre eux l'énorme pamphlet : *Il Gesuita moderno*, 5 vol. in-8°, Lausanne, 1847; cf. Lenormant, *Opere di Vincenzo Gioberti* : *il Gesuita moderno*, dans le *Correspondant*, 10, 25 août et 10 octobre 1847; finalement il prit position contre les partis catholiques de France, de Belgique et d'Irlande; cf. la *Patria* de Florence du 20 novembre et le *Correspondant* du 10 décembre 1847, et même contre Pie IX, cf. Cantu, *op. cit.*, traduction Lacombe, t. XII, p. 272. Ce mouvement libéral allait mettre Pie IX dans une situation difficile.

3. *La révolution de 1848 : catholicisme et démocratie.* — L'Europe s'acheminait vers une crise, et ce fut encore la France qui donna le signal. La révolution de février fut avant tout démocratique; elle faillit même devenir démagogique et socialiste. L'Église, contrairement à ce qui avait eu lieu en 1830, traversa cette crise sans en souffrir et même avec profit. Évidemment, l'attitude des catholiques libéraux était pour beaucoup en cela : ils avaient lutté contre le pouvoir déchu pour la liberté de tous.

Tous, d'ailleurs, évêques, chefs de parti, journalistes, se rallièrent en termes nets. Le 27 février, l'archevêque de Lyon ordonnait à son clergé de reconnaître ostensiblement la République et, le 3 mars, en des termes qui rappelaient l'idéal où l'*Avenir* s'était souvent complu, il disait à ce clergé qui avait justement aimé l'*Avenir* : « Vous formiez souvent le vœu de jouir de cette liberté qui rend nos frères des États-Unis si heureux. Cette liberté vous l'aurez. » L'*Univers* du 27 février redisait cette thèse que l'*Ami de la religion* avait jadis reprochée aux catholiques libéraux : « La théologie gallicane a consacré exclusivement le droit divin des rois. La théologie catholique a proclamé le droit divin des peuples, » et il ajoutait : « Que la République française mette enfin l'Église en possession de cette liberté que partout les couronnes lui refusent, il n'y aura pas de plus sincères républicains que les catholiques français. » Montalembert, lui, ne faisait aucune opposition à la République mais se défiait de la démocratie; il proposait seulement aux catholiques libéraux de se tenir, comme auparavant, sur le seul terrain religieux : « Nos droits, nos devoirs, nos intérêts restent les mêmes. » Lagrange, *op. cit.*, p. 402. En revanche, Lacordaire, entraîné par Ozanam et l'abbé Maret, s'occupait de fonder un journal catholique, libéral et démocratique, l'*Ère nouvelle*, qui, dès son premier jour, le 15 avril, saluera dans la révolution l'œuvre de la justice divine, « le dernier terme de tous les progrès sociaux ». Après les journées de juin, Dupanloup rachètera l'*Ami de la religion* pour répondre aux excès de l'*Ère nouvelle* qui disparaîtra bientôt, et pour se maintenir dans la ligne du passé.

Le même mouvement démocratique se dessina plus ou moins dans toute l'Europe. Sauf en Italie, il fut plus utile que nuisible à l'Église. Sans parler de la Suisse où, deux années auparavant, s'était affirmé un mouvement démocratique, catholique sans compromission, et pleinement ultramontain, qui avait été brisé avec le *Sonderbund*, en Allemagne, où le mouvement intellectuel catholique qui avait suivi 1815 et l'affaire de Cologne avaient provoqué une réaction puissante, la Révolution introduisit, ou à peu près, le régime belge de la liberté de l'Église. De la constitution de Francfort, l'article passera dans la constitution prussienne de 1850. L'Autriche entrera bientôt, elle aussi, dans la voie de concessions et abandonnera le *joséphisme*. En Italie, les choses prirent une moins heureuse tournure. Tandis qu'échouait le mouvement national par les défaite de Charles-Albert, à Rome le parti républicain et anticatholique prenait le dessus; Pie IX fuyait à Gaëte et la république romaine était proclamée, novembre 1848, février 1849; tandis qu'en Piémont, sous le nom de libéralisme, une politique hostile à l'Église était inaugurée.

4. *La réaction. En France, l'expédition de Rome et la liberté d'enseignement.* — Comme la France avait donné le signal de la révolution, elle donna le signal de la réaction avec l'élection à la présidence de Louis-Napoléon et les élections à l'Assemblée législative, 10 décembre 1848-13 mai 1849. Sans renier leurs tendances libérales, les catholiques entrèrent dans le parti de la réaction ou de l'ordre que forma la crainte du socialisme et de la démagogie et ils obtinrent, d'une part, que la France prît rang parmi les nations catholiques, qui rétablirent le pouvoir temporel (prise de Rome, 30 juin 1849) et le vote de la loi longtemps désirée sur la liberté d'enseignement, loi du 15 mars 1850 ou loi Falloux.

A l'Assemblée constituante, le ministre Carnot avait pris l'initiative d'un nouveau projet de loi, dont Jules Simon avait préparé le rapport ; mais la Constituante se dispersa avant de l'avoir discuté. Entré dans le ministère Odilon Barrot, le premier de Louis-Napoléon, en décembre 1849, pour y servir la cause catholique, le légitimiste Falloux proposa, sous l'inspiration de Dupanloup, et fit accepter par l'Assemblée législative, avec l'appui de Thiers, une loi de transaction qui était bien dans l'esprit du catholicisme libéral. Deux choses avaient fait échouer tous les projets antérieurs : l'opposition des libéraux à reconnaître aux congrégations le droit d'enseigner et l'opposition des catholiques à reconnaître à l'Université, autrement dit à l'État, un droit quelconque sur les écoles ecclé-

siastiques, en particulier sur les petits séminaires. La loi Falloux concilie tous ces points de vue. Distinguant des écoles *publiques* et des écoles *privées* dans l'enseignement primaire et dans le secondaire, la loi reconnaissait à tout Français, même membre d'une congrégation, le droit d'ouvrir une école privée, à la condition d'avoir le brevet pour l'école primaire et le baccalauréat pour le secondaire. Dans les écoles primaires publiques, la nomination des maîtres dépendait du conseil municipal; il pouvait y nommer des congréganistes à qui suffirait la *lettre d'obédience*. La surveillance de l'enseignement, était confiée au maire, au curé (ou au pasteur). La direction générale appartenait dans le département à un conseil académique où le recteur et l'inspecteur d'académie représentaient seuls l'Université, et où siégeaient l'évêque et une majorité de personnages étrangers à l'enseignement; au centre, le *conseil supérieur de l'instruction publique*, groupait huit représentants de l'Université, seize de l'Institut, du clergé des diverses confessions reconnues, de l'enseignement libre. Les petits séminaires gardaient leur régime privilégié; ils ne dépendaient que des évêques; toutefois, la loi les disait sous la surveillance directe de l'État, autrement dit des préfets.

Le projet et la discussion avaient soulevé des polémiques, même parmi les catholiques. Ce fut pis encore après le vote. « Nous voulons la liberté de l'enseignement comme en Belgique », c'est-à-dire, la liberté pure et simple, sans conditions, ni restrictions, ni surveillance, avaient dit certains évêques. Ces évêques ne furent pas satisfaits de cette loi de transaction. D'autres lui reprochaient d'avoir pour base l'indifférentisme, de méconnaître la dignité épiscopale en mettant sur le même rang évêques et laïques, évêques et représentants d'autres cultes. L'*Univers* publiait les protestations et ajoutait les siennes. L'évêque de Langres blâma également la loi dans une brochure : *La vérité sur la loi de l'enseignement*, Paris, 1850; le *Correspondant*, trouvant que les critiques de l'évêque étaient insuffisantes, y ajouta les siennes, 10 avril 1850 : *La vérité sur la loi de l'enseignement par Mgr Parisis*, article anonyme. Des évêques annonçait-il, menacent, dit-on, de ne pas s'en tenir aux paroles : ils refuseront de siéger dans les conseils. Plusieurs demandèrent, en effet, des instructions à Rome; le pape constituait une congrégation spéciale et, le 15 mai, dans une circulaire, le nonce communiquait sa réponse aux évêques. Se plaçant sur le terrain des faits en face du péril social, Pie IX trouvait dans la nouvelle loi des raisons de l'accepter, bien qu'elle ne fût pas en pleine conformité avec les principes. Avant tout, que les catholiques demeurent unis! *Lettre de S. Em. le nonce apostolique*, dans *Correspondant*, 25 mai 1850. Pie IX tint le même langage dans son allocution consistoriale du 20 mai.

Mais, quoi qu'il en fût de ce langage, les libéraux ne pouvaient plus compter sur Pie IX. Le 13 avril, il était rentré d'exil. Les événements avaient fait sur lui une profonde impression. Il était décidé à s'opposer au courant qui entraînait le monde vers un idéal qui n'était plus un idéal chrétien et dont la méthode était la révolution; il était décidé à restaurer la juste notion de la société catholique.

TROISIÈME PÉRIODE (1850-1878). — L'union des catholiques sur le terrain du droit commun et de la liberté, le caractère tout pratique de leur action avaient singulièrement contribué à leur triomphe. Ce triomphe ne fut que passager. Les événements politiques de 1851 vont de nouveau les diviser. On voit se rouvrir l'ère des discussions stériles et des violences de presse; comme les questions doctrinales sont souvent mêlées aux débats, Rome devra intervenir.

1° *Scission des catholiques français. Nouveau libéralisme catholique* (1850-1852). — Les appels de Pie IX ne ramenèrent pas à l'unité les catholiques français. Vus d'un camp ennemi, ils paraissaient unis; en réalité, depuis quelques années, une scission était latente. Il y avait entre les chefs des oppositions de caractère : entre Montalembert et Veuillot, par exemple, entre Veuillot encore et Dupanloup; de manière : dans l'*Univers*, Veuillot lutte avec une indépendance qui indispose les chefs reconnus; de tactique : le conflit qu'amena la liberté de l'enseignement est une indication.

Les groupes ainsi formés, auxquels s'adjoindront de nouveaux personnages, comme le nouvel archevêque de Paris, Mgr Sibour, ancien collaborateur de l'*Avenir*, alors républicain et démocrate, gallican aussi, se heurteront dès lors à propos de tout : en 1850, affaire du *Dictionnaire Bouillet*, paru en 1849, avec une approbation de Sibour et que Veuillot attaqua néanmoins (une condamnation de l'*Index*, justifia les critiques); en 1851, affaire des classiques païens déchaînée par le *Ver rongeur* de Gaume. Dupanloup, devenu évêque d'Orléans, défend les classiques dans une lettre du 19 avril 1852 à son clergé. Veuillot critique ironiquement cette lettre; Dupanloup interdit la lecture de l'*Univers* à son clergé et pose à l'épiscopat cette question : les actes épiscopaux sont-ils justiciables des journaux et des laïques ? Peu après, février 1853, ce sera l'affaire Donoso-Cortès-Gaduel qui mettra de nouveau aux prises Sibour et Veuillot. L'affaire va très loin. Pie IX interviendra mais plutôt en faveur de Veuillot; l'encyclique aux archevêques et évêques de France, *Inter multiplices* du 25 mars 1853, leur recommandera, entre autres choses, d'encourager les journalistes catholiques et de les avertir, avec des paroles paternelles, si besoin en était. Mais déjà, à cette date, les deux groupes sont séparés en adversaires bien marqués. La scission s'est faite à propos de l'attitude à prendre à l'égard du prince-président et du gouvernement autoritaire qu'il fondait par le coup d'État du 2 décembre 1851.

Après le coup d'État, Sibour fut d'abord nettement hostile; Lacordaire, Dupanloup, Ravignan, pratiquèrent et conseillèrent l'abstention, par des sentiments différents; Veuillot et Parisis se rallièrent avec quelque défiance; mais Montalembert, qui aimait par-dessus tout, avec l'Église et la liberté, l'ordre social, se rallia nettement à celui qui garantissait l'ordre. Il fit plus; il fit de son adhésion une justification qui était une réclame en faveur du nouveau régime. « Je crois être encore, aujourd'hui comme toujours, du parti de l'ordre contre la révolution, » dira-t-il, le 12 décembre, dans une lettre à l'*Univers*. Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 30. Il espérait, du reste, que l'Église et la liberté profiteraient du régime nouveau. Son plan était fait : il obtiendrait l'abrogation des articles 1, 2, 3, 4, 6, 11, 21, 26 de la loi du 18 germinal an X, 207 et 208 du code pénal, contraires à la liberté des cultes et des associations religieuses, et aussi la liberté complète de l'enseignement à tous ses degrés, même de l'enseignement supérieur. *Ibid.*, p. 44, et n. 2. Il imaginait aussi que la dictature ne serait que passagère. En janvier 1852, quand il vit ses espérances religieuses déçues, la dictature devenue définitive, et à l'occasion de la confiscation des biens de la famille d'Orléans, il rompit avec le pouvoir nouveau. Il affirma son programme, dans sa retentissante brochure : *Les intérêts catholiques au XIXe siècle* qu'il publia le 20 octobre 1852, où il entendait bien ne se placer que sur le terrain des faits et nullement sur le terrain des principes. Après avoir comparé l'état antérieur de l'Église, dépendante, impuissante, humiliée, à son état présent où elle a retrouvé dans le monde sa vie, son action, sa place, il pose la question : à quoi doit-elle ce changement rapide ? Ce

changement date du jour où elle a fait sien le programme de la liberté en Belgique, en Irlande, en Allemagne, comme en France après 1830. Que les catholiques demeurent donc fidèles à la liberté; non, sans doute, à la liberté sans limites qui confine à l'anarchie, mais « à la liberté réglée, ordonnée, tempérée, à la liberté honnête et modérée, qui, bien loin d'être hostile à l'autorité, ne peut coexister qu'avec elle ». Entre toutes les formes de gouvernement « possibles dans l'état actuel des mœurs et des institutions de l'Europe », la forme représentative est encore la meilleure pour l'Église. Rien ne lui serait plus funeste qu'une entente avec le despotisme : « elle commence par être dupe; elle prend peu à peu des airs de complice; elle finit toujours par être victime. » Avec les gouvernements constitutionnels, au contraire, l'Église a « ce qui vaut mille fois mieux que le pouvoir, des droits », et les catholiques y sont appelés à l'effort qui assure le succès. Que certains catholiques prennent garde ! « Ils ont trouvé un maître qui leur veut du bien, et ils semblent se confier en aveugle à la faveur de ce maître et à la durée de cette faveur. » Mais « la cause de l'absolutisme est une cause perdue ». Que faire alors ? « Entre une opposition systématique et une soumission sans dignité, garder une attitude réservée et indépendante. » Et il terminait son livre par cette pensée qui le rattachait bien à l'*Avenir*. « La Révolution n'a été permise que pour assurer à l'Église un incomparable triomphe. L'esprit révolutionnaire, qui est le péché originel dans la vie politique, n'aura abouti qu'à faire éclater le glorieux mystère de la rédemption sociale du monde par l'Église. La Révolution a cru tout lui ôter; elle lui a tout donné, en lui rendant la liberté, seul bien qui lui reste et *qui lui seul suffit pour récupérer* et remplacer tous les autres. »

Montalembert envoya sa brochure à tous les évêques. La plupart se dérobèrent, tout prêts à s'entendre avec un pouvoir qui ne leur ménageait pas sa protection, et, d'ailleurs, acceptant l'impulsion de l'*Univers*. Or ce journal ne ménagea pas ses critiques à la brochure et à son auteur, novembre 1852. « C'est une Marseillaise parlementaire », dira Veuillot de la brochure. Son auteur obéit à la rancune de n'être plus rien. Ce qu'il conseille à l'Église, c'est de se placer sur un terrain où elle n'est plus l'Église catholique mais un parti, où elle cache ses principes, abandonne ses droits. De l'autre côté des Alpes, la *Civiltà cattolica*, que vient de fonder Pie IX contre les erreurs modernes, et que dirige le jésuite Curci, fait écho. Puis, à l'idéal libéral et parlementaire de Montalembert, Veuillot oppose le sien. Cf. en particulier les articles des 17 et 18 novembre, dans l'*Univers*, intitulés : *De la liébert sous l'absolutisme*. Cet idéal, c'est le règne de l'autorité dans l'État comme dans l'Église. Le meilleur gouvernement est celui qui commande en maître : les grands intérêts ne sauraient être livrés aux discussions du peuple. Les souverains ne sont responsables que devant Dieu; leur pouvoir n'a d'autres limites que celles des autres pouvoirs qui se sont développés dans la société, l'autorité paternelle, par exemple, et l'autorité de l'Église. Il faut évidemment que se renouvelle cette alliance de l'Église et de l'État, cette fusion de l'Église dans l'État, de l'État dans l'Église, cette unité d'action entre les deux puissances vers un but commun qu'a connue l'Ancien Régime. Que l'on ne parle pas de droit commun pour l'Église; elle seule a droit à la liberté en vertu de son droit propre; liberté pour elle, c'est indépendance et souveraineté. Veuillot n'accepte donc ni la liberté illimitée de la presse, ni celle de la parole : l'erreur n'a pas de droit en face de la vérité; la liberté de conscience, il ne l'accepte pas en principe; enfin, à la liberté d'enseignement il préfère le monopole, à la condition que l'Église l'exerce de concert avec l'État.

Les deux conceptions s'opposent bien nettement. Ici, l'État et la société se soumettent à l'Église souveraine; là, au contraire, l'Église s'adapte à la société, elle fait aussi des concessions qui peuvent se solder en sacrifices. Il est vrai que les libéraux catholiques reprochaient à leurs adversaires de rêver l'impossible, de conduire l'Église à la défaite et au déshonneur, et, dans le cas présent, d'être dupes. Le 5 mai 1852, Montalembert écrivait au hollandais Cramer, rédacteur en chef du *Tidj* d'Amsterdam, qui avait repris l'idée déjà émise au temps de l'*Avenir*, d'une entente entre les principaux journaux catholiques d'Europe pour la défense des intérêts religieux : « L'*Univers* engage tout ce qu'il peut entraîner de catholiques dans un sens diamétralement opposé à celui où les catholiques de France et de l'Europe entière ont trouvé la force de lutter et de vaincre depuis vingt-cinq ans... Il ne rêve plus que le pouvoir absolu s'appuyant sur l'Église. Quant à moi, je suis énergiquement résolu à ne pas suivre cette voie fatale qui a déjà conduit le clergé et les intérêts catholiques au bord de l'abîme sous la Restauration... Je ne veux pas faire dire aux adversaires de l'Église que les catholiques ne réclament la liberté que là où ils sont les plus faibles, avec la secrète intention de la détruire quand ils seront les plus forts. » Cité par Lecanuet, *op. cit.*, t. III p. 67, 68.

Dans ses *Mémoires*, le duc de Broglie, autre chef du libéralisme catholique, écrit : « Après avoir, pendant dix-huit ans, demandé la liberté et protesté qu'on ne voulait qu'elle, après avoir obtenu par cette voie gain de cause, tout à la fois devant l'opinion et dans la législation, changer de langage parce qu'on pouvait concevoir l'espérance de trouver auprès d'un pouvoir nouveau une ombre de faveur, c'était à la fois le comble de la honte et de l'imprudence. Puis ce pouvoir ne méritait aucune confiance. Les catholiques en devaient être pour la courte honte de leur apostasie, et, s'ils venaient de nouveau à invoquer la liberté, on leur reprocherait aussitôt ce double jeu. » Duc de Broglie, *Mémoires (1851-1860). Le groupe et l'action du « Correspondant »*, dans *Correspondant* du 10 juillet 1925, p. 17 sq.

A partir de ce moment, le libéralisme catholique s'opposera au catholicisme intransigeant, alors que, précédemment, il s'opposait au libéralisme voltairien et au gallicanisme. Il a passé jusqu'ici pour ultramontain; il va le paraître moins et même passer pour gallican, malgré l'attitude de ses porte-paroles dans la question du pouvoir temporel. L'ultramontanisme intégral sera représenté par Veuillot et l'*Univers*. Cela tient, d'abord, à ce que le libéralisme catholique qui représente une coalition, plus qu'une fusion, a vu venir à lui, par opposition aux ultramontains intransigeants, des gallicans comme Sibour qui avait fondé le *Moniteur* et l'avait confié à son vicaire général Darboy pour combattre l'*Univers*. Les libéraux ont du reste une réelle sympathie pour un certain gallicanisme : « Le gallicanisme ancien est une vieillerie, écrit l'auteur de la *Lettre sur le Saint-Siège*, à Montalembert, en 1847; mais le gallicanisme, qui consiste à redouter un pouvoir sans limites, s'étendant par tout l'univers sur deux cent millions d'intelligences, est un gallicanisme très vivant, parce qu'il est fondé sur un instinct naturel et même chrétien. » Cité par Spuller, *op. cit.*, p. 137. Puis, par le fait même que le libéralisme catholique est en conflit avec l'*Univers* qui soutient les droits de l'Église, absolument, sans conditions, et que lui-même attend de l'Église des concessions, il paraît moins dévoué à sa cause et à son chef. « Il s'agissait de savoir, dira Eugène Veuillot, si les catholiques français s'affermiraient dans les doctrines romaines ou rentreraient obliquement par le libéralisme religieux, aidé des passions politiques, dans le

gallicanisme. Il y allait de l'autorité et de la liberté de l'Église. » *Louis Veuillot*, t. III, p. 73.

2° *Le conflit entre les deux partis catholiques. Les organes et les chefs* (1852-1859). — « Je suis énergiquement résolu à ne pas suivre cette route fatale, » avait écrit Montalembert au hollandais Cramer, *loc. cit.*

Et, en effet, dans l'intérêt même de l'Église, il le croyait du moins, il lutta. Et, pour lutter plus efficacement, il fait revivre le *Correspondant* qui languit. En 1855, il en prend la direction sous l'impulsion de Dupanloup, avec le concours d'Albert de Broglie, un doctrinaire gallican, devenu catholique militant, mais resté orléaniste, du légitimiste Falloux, de Foisset, Lacordaire A. Cochin. Un article d'Albert de Broglie, du 25 janvier 1856, *Du caractère de la polémique religieuse actuelle, Langage de la presse*, fut le manifeste du groupe. Depuis 1852, disait-il, certains catholiques ont fourni aux ennemis de leur religion l'occasion d'accuser celle-ci de n'aimer ni la raison, ni la société moderne, ni la liberté ou religieuse ou politique et de se faire les alliés de la tyrannie. Le *Correspondant* tient à affirmer que ses rédacteurs ne voient aucun antagonisme entre la raison et la foi, l'Église et la société moderne, l'Église et la liberté catholique; quant à la liberté religieuse, ils ne voient qu'une solution aux questions qu'elle soulève : se placer sur le terrain du droit commun. — En même temps, le groupe s'efforçait de conquérir l'opinion éclairée : il sembla disposer de l'Académie où il comptait bien des amis comme Tocqueville, Thiers, Guizot et où entrèrent successivement cinq de ses chefs : Montalembert, Dupanloup, de Falloux, Lacordaire, qui succéda à Tocqueville, de Broglie qui remplaça Lacordaire, puis de Carné et enfin Gratry. Dans l'histoire, dans la philosophie, il produit des travaux remarquables avec Montalembert lui-même, de Falloux et de Broglie, Maret et Gratry. Enfin, une partie de l'épiscopat se prononçait pour lui.

Le parti ultramontain était autrement redoutable. Non par le talent, certes, bien que Veuillot à lui seul ne fût pas inférieur à la coalition du *Correspondant* et que le groupe comptât des historiens comme Guéranger ou des philosophes comme Bonnetty; non par l'influence sur l'épiscopat, bien que l'évêque de Poitiers, le futur cardinal Pie, ne fût pas le seul à défendre l'*Univers*, mais par le fait même de la position prise. Cette position était nette, celle des libéraux était en nuances et subtilités; l'approbation du clergé de second ordre et des fidèles alla donc plutôt à celle-là. Puis l'Empire autoritaire ne pouvait qu'appuyer un parti autoritaire; enfin, se plaçant toujours au centre des principes pour en déduire les conséquences logiques, ce parti ne pouvait jamais encourir le blâme doctrinal de Rome.

Veuillot ne laissa pas passer sans le critiquer l'article d'Albert de Broglie; Falloux répondit dans le *Correspondant* des 25 avril et 10 mai 1856 par deux articles auxquels répliqua l'*Univers*. Après la politique, l'histoire mit aux prises les deux camps. De Broglie publiait, en 1856, son livre sur l'*Église et l'Empire romain au IVe siècle*, dans la préface duquel il expliquait que l'Église avait conquis les païens parce qu'elle avait su s'adapter à eux et ne point les heurter, et il exprimait l'espoir qu'à plus forte raison elle traiterait de même le monde moderne. Et Guéranger lui répondit dans l'*Univers* par des articles qu'il réunit en un volume : *Essais sur le naturalisme contemporain*. Il reprochait à de Broglie de ne tenir aucun compte du surnaturel, de supprimer ainsi l'action de Dieu sans laquelle la conversion du monde païen ne saurait s'expliquer, et de préférer au Moyen Age le monde moderne, c'est-à-dire « cet ordre de choses dans lequel l'humanité émancipée du joug de l'Église pourvoit à ses destinées sans plus accepter ni impulsion, ni direction, ni correction de la part de cette autorité ». — Montalembert, dans l'introduction, c. IX, de son premier volume sur *Les Moines d'Occident*, répondra lui aussi à « la critique hargneuse et oppressive » qui « s'est fait un Moyen Age de fantaisie » d'après « des théories aventureuses et des passions rétrogrades », se retourne « vers la force comme vers la meilleure alliée de la foi, et se fait une joie perverse d'écraser sous d'étranges et insupportables prétentions la conscience et la dignité humaines ».

Enfin la philosophie fournit encore aux adversaires un champ de bataille. Les libéraux avaient considéré comme une victoire la condamnation par l'Index, le 11 juin 1855, de quatre propositions traditionalistes soutenues par Bonnetty dans les *Annales de philosophie chrétienne* et plus ou moins adoptées par l'école intransigeante; en 1861 et 1862, l'Index ayant condamné des propositions ontologistes de Hugonin et de Branchereau, l'école intransigeante triompha à son tour des libéraux pour une raison semblable. Surtout, les deux camps luttèrent à Rome à propos de la philosophie de Cousin; Pie et ses partisans voulaient la faire condamner; Sibour, Dupanloup intervinrent et arrêtèrent la condamnation. Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin*, 1895, t. II, p. 1 sq.

En 1856, un épisode faillit devenir plus grave que les autres. Vers la fin de cette année, un livre anonyme avait paru, intitulé : *L'« Univers » jugé par lui-même ou études et documents sur le journal « L'Univers » de 1845 à 1855*, in-8°, Paris. C'était un recueil de textes commentés de façon à montrer la mauvaise foi du journal intransigeant. On l'attribua à Dupanloup et même à Sibour. L'abbé Cognat, un des principaux rédacteurs de l'*Ami de la religion*, où il voulait montrer, dira-t-il, dans la préface d'un recueil de ses articles, intitulé *Polémique religieuse*, 1861, « l'union sans confusion, la destruction sans séparation de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, et la réconciliation, dans l'autorité et la liberté du monde moderne, avec le catholicisme », s'en déclara le seul auteur. Veuillot lui intenta un procès qu'il arrêta après l'assassinat de Sibour, 3 janvier 1857. Cf. E. Veuillot, *op. cit.*, c. VI. En 1857 encore, Maret présentera au ministre des cultes, Rouland, deux *Mémoires* où il dénonce les ultramontains comme antimodernes, antifrançais, antinapoléoniens, et demande au gouvernement d'agir pour brider Rome. Bazin, *Vie de Mgr Maret*, t. I, p. 421 sq. En décembre enfin de cette même année, Montalembert, dans une lettre que publia l'*Indépendante* de Turin, ayant attaqué l'*Univers* et la *Civiltà cattolica*, et dit que « les partis se laissent mener par leur queue », Veuillot, se sentant visé, répondit violemment à cette attaque et aux dernières du *Correspondant* par une série d'articles qui forment quarante-quatre pages de ses *Mélanges* sous ce titre : *M. de Montalembert, ses idées, et sa situation politique. Caractères de sa polémique.* — Mais des jours mauvais venaient pour l'Église.

3° *Le libéralisme italien et le pouvoir temporel. Cavour et Montalembert* (1859-1860). — Tandis que l'Église de France se fondait davantage dans l'unité romaine par l'affaiblissement du gallicanisme et l'adoption de la liturgie romaine, l'opinion et la pensée dans le pays se détachaient de l'Église : l'opinion, sous l'influence d'une presse qui, malgré les entraves légales, exploite contre l'Église son alliance avec l'Empire, — et la pensée, qui attaque l'Église sur des terrains nouveaux où, absorbée par ses luttes intérieures, elle est peu préparée à se défendre.

En littérature, le réalisme s'affermit avec *Madame Bovary*, 1857; le positivisme inspire les *Poèmes antiques*, 1853 et les *Poèmes barbares*, 1859, de Leconte de Lisle et, surtout, domine la philosophie. Tandis que les catholiques intransigeants s'acharnent contre le vague spiritualisme de Cousin dont le règne est fini,

deux autres tendances, infiniment plus redoutables pour l'influence religieuse, entraînent la pensée : le positivisme d'Auguste Comte qui vient de mourir, mais dont l'action va seulement se faire sentir en sa puissance, et le criticisme kantien avec Littré, Taine Renan, Vacherot, Renouvier. Enfin, tandis que Michelet et Quinet ont continué de tourner l'histoire contre le christianisme, la science affirme des tendances matérialistes. Mgr Dupanloup signalera bientôt le péril en des brochures retentissantes : *Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille*, 1863; *Athéisme et péril social*, 1866.

Mais ce danger, dont les libéraux et les intransigeants se rendent réciproquement responsables, s'efface au début devant la question du pouvoir temporel. Le Piémont l'a posée devant l'Europe. Depuis 1848, le Piémont est entré dans la voie du libéralisme politique et même du libéralisme religieux. Le 23 mars 1849, Victor-Emmanuel y a remplacé le roi démissionnaire Charles-Albert; en 1850, Cavour est entré au ministère de l'agriculture; dès 1852, il prend en mains la direction de la politique intérieure et extérieure. Il a abandonné l'idée du *Risorgimento*, d'une fédération entre les États italiens, pour l'idée mazzinienne d'une Italie unitaire, mais il veut cette unité au profit de son pays et de la maison de Savoie. Les événements sont connus; toutefois, il faut rappeler ici ces quelques points : 1. Libéraux et ultramontains furent d'accord pour protester contre les annexions faites par le Piémont, contre l'appui que lui donnèrent Palmerston et surtout Napoléon III; mais les deux groupes se ne réconcilièrent point et ne firent pas front commun. — 2. Une brochure de Lacordaire, *De la liberté de l'Italie et de l'Église*, parue le 25 février 1860, provoqua quelque surprise et de la gêne et, comme la réception de l'auteur à l'Académie fut postérieure, ses amis lui demandèrent de ne pas toucher à la question romaine, dans son discours. Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 319. Il ne soutenait pas dans sa brochure, comme fit un catholique républicain, Arnaud de l'Ariège, dans une autre brochure intitulée : *L'indépendance du pape et les droits des peuples*, 1860, que le pape devait renoncer à son pouvoir temporel et accepter la séparation de l'Église et de l'État, ce qui mettrait fin à tous les conflits; mais il proclamait le droit de la nation italienne à l'indépendance : « La cause de l'Italie contre l'Autriche est juste, au point de vue de la raison; combien plus au point de vue chrétien ! » Le pape n'est pas nécessairement l'ennemi de cette indépendance : loin de là. Le domaine temporel, d'autre part, nécessaire à la liberté de l'Église, « n'a rien d'incompatible avec la nationalité et la liberté de l'Italie, et Dieu, en plaçant dans cette belle contrée le centre visible de la catholicité, ne lui a demandé le sacrifice d'aucun des biens qui font le bonheur et l'orgueil d'un grand pays. » Sans doute le gouvernement romain est encore un gouvernement d'Ancien Régime, c'est-à-dire n'admet pas encore « l'égalité civile, la liberté politique, la liberté de conscience », mais qui oserait dire : il n'y a à espérer de Rome, qu'une muette et implacable immobilité ? « Rome fera, à son heure, et dans sa liberté, ce qui sera nécessaire au salut du monde. » — 3. Cavour, on l'a dit ci-dessus, col. 507, essaya de justifier son œuvre et de la compléter en offrant à l'Église, contre ses territoires, la paix et la liberté en Italie et, par contre-coup, dans toute l'Europe. *L'Église libre dans l'État libre*, lui parut une formule propre à tout concilier. Il essaya, à cette occasion, de lier à sa cause Montalembert. Celui-ci se défendit énergiquement de toute assimilation. Les théories de Cavour ne pouvaient cependant que nuire dans l'esprit du Saint-Siège au libéralisme catholique. — 4. Le 29 janvier 1860, l'*Univers* fut supprimé par le gouvernement impérial pour avoir publié l'encyclique *Nullis certe verbis*, du 19 janvier, malgré la défense qui lui en avait été faite. Le 17 février, le *Monde* remplaçait l'*Univers*. Veuillot n'y écrira jamais.

4° *Les manifestes libéraux. Les discours de Malines* (1861-1863). — Le péril de l'Église ne ramena pas l'union entre les deux écoles catholiques françaises. L'usage que faisait Cavour du programme libéral fournit au contraire aux intransigeants de l'*Univers* et de la *Civiltà cattolica* une arme de plus. Les libéraux crurent devoir se justifier.

1. En 1861, paraissait un livre intitulé, *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, par un professeur de grand séminaire, in-8°, Paris. La thèse de l'auteur est la suivante. Il faut distinguer entre les principes, dits de 89, et les conséquences que l'on en peut tirer. Les principes, « loin d'être repoussés par l'Église en tout état de société, ont été au contraire enseignés par les théologiens catholiques avant ceux qui les prônent comme s'ils en étaient les révélateurs ». La Révolution n'a pas tiré les conséquences logiques de ces principes « qu'elle force, altère ou détruit ». Ainsi « le problème de l'accord entre l'autorité et la liberté, du progrès dans l'ordre et le respect de tous les droits est insoluble pour la Révolution et peut être résolu par la doctrine chrétienne, conformément aux principes bien entendus de 89 », p. 3. L'auteur confronte chaque article avec l'enseignement des grands théologiens, saint Thomas, Bellarmin, Suarez, pour en montrer l'accord. Ce que les papes Pie VI et Grégoire XVI ont condamné, c'est l'interprétation abusive de ces principes. Soit, par exemple, le principe de la liberté des cultes. Cette liberté ne saurait être admise et n'a jamais été admise par aucun peuple, sans limites; ce serait poser que tous les cultes sont également bons, ce serait de l'indifférentisme. Mais les théologiens n'admettent pas davantage l'intolérance absolue. Pour les uns, la liberté des cultes doit être réglée, non d'après la vérité *intrinsèque* des religions, mais d'après « le but direct et propre de la société civile », c'est-à-dire le bien naturel et temporel. Le souverain n'a, d'ailleurs, aucune autorité sur la religion, et la lutte spirituelle pour le triomphe de la vérité est la seule en harmonie avec l'Évangile. Pour d'autres, seule la vraie religion, le catholicisme, a, de droit naturel et de droit divin, la liberté. L'erreur et le mal ne sauraient être le fondement d'un droit. Mais la tolérance peut se justifier, en fait, par l'intérêt de la société civile, pour la paix, et même de l'Église, pour éviter des représailles, p. 108-110. C'étaient là des thèses déjà esquissées, voir les *Cas de conscience* de Parisis. Néanmoins Cochin traduisit aussitôt l'approbation des catholiques libéraux : *L'Église et la société chrétienne en 1861*, dans le *Correspondant* du 25 octobre, p. 163 sq. Mais le livre fut mis à l'Index; Cochin et Dupanloup obtinrent que l'auteur pût donner une seconde édition, corrigée par des théologiens romains. Elle parut en 1863, avec le nom de l'auteur, l'abbé Godard, professeur au grand séminaire de Langres. Cette seconde édition, maintenant les rapprochements entre les principes de 89 et les textes des théologiens, Cochin put affirmer à son tour que l'Église ne condamnait pas ces principes. *La doctrine catholique et les principes de 1789*, dans le *Correspondant* du 25 février 1863.

2. En 1862, paraissait ensuite à Mayence un livre intitulé : *Freiheit, Autorität und Kirche, Erörterungen über die grossen Probleme der Gegenwart*, par le baron von Ketteler, évêque de Mayence, que l'abbé Belet traduisit immédiatement, et dont Albert de Broglie rendit compte dans le *Correspondant* du 25 mars. L'évêque se posait la question des rapports de la foi et de la liberté. « Quelles libertés les catholiques ont-ils le droit de réclamer pour eux-mêmes ? le devoir ou la

faculté d'accorder à ceux qui ne partagent pas leurs croyances ? Quel usage doivent-ils faire des libertés qu'ils possèdent ? en quelle mesure doivent-ils concéder aux autres les libertés dont ils disposent ? » — Il y a, dit Ketteler, une liberté essentielle pour l'Église : « Celle d'administrer elle-même ses affaires, suivant ses principes et de n'être soumise en cela qu'aux lois générales de l'État. » En outre, elle possédait autrefois des privilèges, « effet naturel de l'unité de foi, mais dont elle n'a pas besoin pour exister ». Traduction Belet, p. 151. « C'est une erreur capitale de notre temps qu'il faut attendre le salut des événements extérieurs et surtout de l'avènement de quelque prince illustre et saint. Le bien qu'il peut opérer, en outrepassant les limites de son pouvoir, n'est qu'apparent et illusoire; il causera à l'Église comme à l'État les plus grands dommages. » P. 138. Les catholiques et la presse catholique doivent éviter avant tout ce qui pourrait faire croire que certaines formes politiques sont l'unique moyen de salut, p. 8. Quant à la tolérance, qu'en pense l'Église? dans quelle mesure les catholiques peuvent-ils en reconnaître la légitimité et les princes catholiques l'accorder ? « En général, l'Église considère l'adhésion à la foi comme étant du domaine intérieur, et elle conteste au pouvoir civil le droit de l'influencer par la contrainte. » S'il s'agit des infidèles, jamais l'Église n'a sollicité, ni même autorisé contre eux l'usage de la force. S'il s'agit d'hérétiques baptisés, c'est autre chose; il peut y avoir délit d'hérésie chez ceux qui rompent par un acte d'insubordination spontanée l'unité de la foi. Mais, quand il s'agit d'une tradition héréditaire, quand un État est vraiment partagé sur la question religieuse, les princes peuvent légitimement accorder la liberté de conscience : « Nul principe religieux ne défend à un catholique de croire qu'il est des circonstances où l'État ne peut rien faire de mieux que d'accorder une entière liberté de religion, » avec la réserve toutefois qu'il ne s'agira pas de sectes athées ou immorales. *Ibid.*, c. XXIII.

3. Mais le manifeste libéral, qui eut le plus profond retentissement et émut davantage le monde ultracatholique, comprend les *deux discours de Montalembert à Malines* les 20 et 21 août 1863. En face des attaques dont l'Église était l'objet et des périls que courait la foi, — Renan venait de publier sa *Vie de Jésus*, — les catholiques belges eurent l'idée de réunir à Malines un congrès catholique international. C'était encore là une idée émise par l'*Avenir* qui renaissait, mais incomplètement. Ils y invitèrent Montalembert qui, n'ayant pas été réélu aux élections parlementaires de 1863, accepta avec empressement.

Le premier discours, après un éloge de la Belgique, qui de 1830 à 1850 a servi d'exemple aux catholiques de France, et à qui Montalembert lui-même a emprunté « les idées, les exemples, les solutions résumées dans une formule déjà célèbre : *L'Église libre dans l'État libre* », discute cette question : « L'Église peut-elle s'arranger de l'État libre ? » En dehors de la Belgique, dit Montalembert, les catholiques sont « sans cesse et partout opprimés, dépassés, vaincus ou dupés, tantôt par les incrédules, tantôt par les protestants, ici par les démocrates, là par les despotes ». Pourquoi ? C'est qu'ils n'ont pas encore pris leur parti de la grande Révolution; elle leur fait peur; beaucoup d'entre eux sont restés d'Ancien Régime, tandis que « la société nouvelle, la démocratie, pour l'appeler par son nom », conquiert le monde et « ira toujours se développant dans le sens de son principe ». L'esprit moderne et démocratique a ses défauts, et les catholiques ne doivent pas être « plus idolâtres de l'esprit moderne que de l'esprit ancien », mais il faut se placer en face des faits et des réalités. L'Ancien Régime a un défaut capital : il est mort et pour toujours, et le déluge démocratique « monte, monte toujours et va tout recouvrir ». Chrétien, l'orateur ne s'en effraie pas; en même temps que le déluge, il voit l'arche, c'est l'Église. Les catholiques, pour remplir leur mission, doivent « corriger la démocratie par la liberté et concilier le catholicisme avec la démocratie ». Pour cela, ils doivent d'abord renoncer au passé, aux privilèges que l'Ancien Régime assurait à l'Église, à l'alliance du trône et de l'autel qui, de Louis XIV, à Napoléon III, n'a jamais vraiment profité à l'Église. Qu'ils proclament bien haut l'Église indépendante du pouvoir civil; qu'ils acceptent l'égalité politique, c'est-à-dire « le droit semblable pour tous d'arriver à tout », la liberté religieuse, c'est-à-dire la suppression de tout privilège religieux et de toute contrainte. Que l'Église se place sur le terrain du droit commun, où sa liberté aura pour garantie la liberté générale, et, sans rien perdre, elle sera admise à parer aux dangers de la démocratie, à savoir : dans la vie politique, l'esprit révolutionnaire qui tue la liberté et aboutit toujours à César ou à Cromwell; la passion de l'égalité, non de l'égalité légitime « qui n'est que la justice », mais de l'égalité absolue « qui poursuit le talent et l'intelligence comme les richesses et la naissance », qui assure le triomphe de la médiocrité, la défaite du droit par la force, de la qualité par la quantité, et enlève à l'individu toute garantie, la centralisation à outrance; — dans la vie morale : « la passion universelle du bien-être, la disparition du frein de l'honneur. » Cf. Döllinger, *Heidenthum und Christenthum*, p. 415. Si « la religion a besoin de la liberté, la liberté a donc non moins besoin de la religion, et, plus mille fois que toute autre, la liberté démocratique ». La révolution démocratique n'a vraiment donné ses fruits que dans les pays religieux : Hollande, Angleterre, États-Unis et cela se comprend : la religion seule peut apprendre à supporter la liberté d'autrui. Sur le terrain du droit commun, l'Église a toujours été heureuse, et « il n'y a pas une seule des libertés modernes, dont les catholiques n'aient encore plus besoin que les démocrates ». Et il rappelait les paroles de Dupanloup dans *Pacification religieuse*. « Ces libertés si chères à ceux qui nous accusent de ne pas les aimer, nous les proclamons, nous les invoquons pour nous comme pour les autres. Vous avez fait la révolution de 89 sans nous et malgré nous, mais pour nous : Dieu le voulant ainsi malgré vous. » Le suffrage universel, l'égalité devant la loi, devant les charges et obligations civiles et sociales, les libertés d'enseignement et d'association, la liberté de la presse elle-même, l'Église peut très bien s'arranger de tout cela. Peut-elle s'arranger de la liberté des cultes ? Ce fut l'objet du second discours.

Dans le premier discours, Montalembert l'avait dit nettement, il se plaçait sur le terrain des faits. « Je ne fais point ici de théorie, ni surtout de théologie. Je parle uniquement en homme politique et en historien. J'invoque ici des faits et j'en tire des enseignements purement pratiques. J'invoque l'expérience. » Dans le second discours, avec non moins de netteté, il affirme se placer dans l'hypothèse : « Je n'entends pas discuter un dogme. Je ne fais pas de la théologie, mais de la politique et surtout de l'histoire. » Il ne parle pas, dit-il encore, « en interprète de l'Église, mais en simple chrétien, en homme politique, dominé par le sentiment de ce qui est possible et de ce qui ne l'est plus ». Il traite non « une question d'orthodoxie », mais « une question de conduite ».

La liberté des cultes « n'est autre chose que l'application pratique et sociale de la liberté de conscience ». Le catholique qui la soutient aujourd'hui n'admet pa, nécessairement « la ridicule et coupable doctrine que toutes les religions sont également bonnes ». Il admet, pour son compte, la liberté religieuse, la liberté de con-

science et la tolérance, « dans le sens où ont entendu ces mots les évêques belges et où ils les ont fixés dans les explications données au Saint-Siège, par l'éminent prélat de Belgique. » S'il parle de tolérance, c'est de la tolérance civile et non de la tolérance dogmatique; s'il revendique la liberté de conscience, ce n'est pas contre l'Église, mais contre l'État. Et Montalembert cite la définition qu'avait donnée Guizot de la liberté de conscience et que venait de reprendre Ketteler : « elle est le droit de la conscience humaine à n'être pas gouvernée dans ses rapports avec Dieu, par des décrets et des châtiments humains. » Guizot, *L'Église et la société chrétienne*, en 1861. Il n'admet pas davantage de liberté illimitée. Ici, comme ailleurs, la raison éternelle et la religion naturelle, le droit de légitime défense que possède la société fixent des limites. Mais, telle, la liberté de conscience lui paraît « la plus précieuse, la plus sacrée, la plus légitime, la plus nécessaire ». Cependant c'est « la moins comprise, la moins respectée. Certains la repoussent parce qu'ils la croient d'origine antichrétienne, parce qu'ils la voient surtout invoquée par les ennemis de l'Église, parce que nous avons plus, ce leur semble, à y perdre qu'à y gagner ». Montalembert s'applique à réfuter ces objections. La liberté de conscience « a la même origine que le christianisme et que l'Église. C'est le *non possumus* des martyrs ». Et il cite cette parole de Ketteler dans le livre signalé plus haut : « Fondée à son origine, sans l'appui de la force, par la seule efficacité de la parole et de la grâce, par les vertus des chrétiens et le sang des martyrs, c'est par les mêmes moyens que l'unité de foi doit être rétablie et qu'elle le sera certainement, » c. XXIV. Ce sont bien plutôt les hérétiques, protestants et anglicans, et les ennemis de la religion, hommes de la Révolution, qui méconnurent la liberté de conscience; enfin, dans la société moderne, les seuls catholiques en ont besoin car, seuls, ils alarment les césars ou les démocrates toujours tentés d'opérer la confusion des deux pouvoirs. En renonçant à la contrainte, l'Église ne perd rien. « Sauf de rares et trop fameuses exceptions, la foi catholique ne doit rien à la contrainte... L'Italie, l'Espagne et le Portugal sont là pour prouver l'impuissance radicale du système oppressif de l'antique alliance de l'autel et du trône pour la défense du catholicisme. » Cette alliance n'a valu à l'Église que la haine. A l'heure présente, du reste, il n'y a pas un pays où l'Église n'ait à invoquer la liberté religieuse et où elle puisse encore invoquer le privilège. « Les uns peuvent soutenir que c'est là un malheur; les autres, que c'est là un bonheur et un immense progrès. Ni les uns ni les autres ne peuvent nier que ce ne soit un fait. » Ce fait, est-il un malheur ? S'appuyant sur l'autorité de Tertullien, de Maistre, des évêques belges, de plusieurs évêques français, dont Parisis et Salinis, devenus depuis plusieurs années hostiles au libéralisme, il concluait : L'Église peut parfaitement s'accorder avec l'État moderne qui a pour base la liberté de conscience, et un chrétien est libre de trouver l'État moderne préférable à celui qui l'a précédé. Se souvenant sans doute de l'*Avenir*, il a soin d'ajouter qu'il ne fait pas de ce régime « l'état normal de la société », car, dit-il, « je ne connais pas d'état normal de la société, » et il n'y a jamais eu un temps où l'Église ait été pleinement satisfaite. « Je suis donc, conclut-il, pour la liberté de conscience dans l'intérêt du catholicisme sans arrière-pensée comme sans hésitation. »

Reste une question : « Peut-on demander aujourd'hui la liberté pour soi et la refuser à l'erreur, c'est-à-dire à ceux qui ne pensent pas comme nous ? » Sa réponse est : « Non. » C'est sa réponse à lui. « C'est mon opinion individuelle, dit-il; je m'incline devant tous les textes, devant tous les canons; je n'en conteste ni n'en discute aucun. » Personnellement donc, il condamne la tentative faite par quelques-uns, — il vise l'*Univers*, — de réhabiliter des hommes ou des choses, l'Inquisition espagnole par exemple, que personne parmi les catholiques ne songeait à défendre; puis « toutes les violences faites à l'humanité sous prétexte de servir la religion ». Il n'aime pas davantage le mot de l'Inquisition espagnole : *la vérité ou la mort*, que le mot de la Révolution : *la liberté, la fraternité ou la mort*. Cela ne se verra plus. Mais il faut craindre de paraître ne demander la liberté que pour soi. Ce serait fournir un prétexte aux représailles des faux libéraux, appeler toutes les oppressions, et surtout user de déloyauté, que de réclamer la liberté quand on est le plus faible et de la refuser quand on est le plus fort sous prétexte que l'*erreur n'a pas de droits*. Après avoir dit : « L'Église ne demande rien de plus que la seule liberté, la liberté de tout le monde, » *Univers* de mars 1848 et 13 janvier 1855, il ne faut pas redire, dans le sentiment d'une protection illusoire : « L'Église seule doit être libre. » *Univers*, 30 mars 1855; ou après avoir répété, comme sous Louis-Philippe et la République : « La liberté comme en Belgique, » dire : « La liberté doit être restreinte à mesure que la vérité se fait connaître. » — Des droits et non des privilèges, des droits qui permettent de se passer de l'exercice ou de la protection du pouvoir, voilà ce qu'il faut à l'Église. « L'Église libre dans l'État libre ne signifie nullement : l'Église en guerre avec l'État ou étrangère à l'État; » Église et État doivent être indépendants l'un de l'autre mais coopérer librement. « Cette alliance, dit Montalembert, existe en Belgique en fait comme en droit. Heureux pays! Sa constitution lui garantit dans sa plénitude la liberté de l'Église, la liberté du bien, la liberté du vrai. Elle y existe avec la liberté du mal, la liberté de l'erreur; elle n'en est point vaincue. » Pour finir, il a ces paroles optimistes : « Concilier les traditions de l'Église avec les aspirations de la société moderne, dans la liberté, c'est une tâche admirable, égale à tout ce que les apôtres des barbares et les missionnaires de l'Europe ont fait de plus grand... La liberté a ses inconvénients, mais les avantages qu'elle promet sont si nombreux et si grands qu'il faut supporter ses inconvénients avec patience... « Avec la liberté on peut tout souffrir, tout réparer (Paoli). » Cf. la préface de ses Discours, t. I. Les mêmes idées y sont exprimées.

Le lendemain, A. Cochin, parlait sur ce thème : le progrès des sciences et de l'industrie au point de vue chrétien et développait cette thèse : « Toutes les sciences prouvent Dieu; tous les progrès servent Dieu. » Au banquet qui termina l'assemblée, de Broglie parla de la liberté d'association et termina par ces mots : « Si je l'osais, je dirais à la religion et à la liberté : mais n'ayez donc pas si peur l'une de l'autre; que l'une s'incline et que l'autre s'agenouille, et que la bénédiction donnée par l'une et reçue par l'autre mette un terme aux troubles qui n'ont régné que trop longtemps entre les hommes qui vous ont consacré leur vie. » *Correspondant* du 25 septembre 1863. Les votes du Congrès furent dans le même sens libéral. « On adopta une série de résolutions ayant pour objet l'observation du dimanche, la multiplication des journaux et des associations catholiques, mais avec la seule vertu de la liberté. » G. de Molinari, *Les Congrès catholiques*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 25 septembre 1875. Science et progrès matériel se concilient donc avec le catholicisme.

Les deux discours de Montalembert parurent dans le *Correspondant* des 15 août et 25 septembre 1863, puis en une brochure sous ce titre : *L'Église libre dans l'État libre*. En terminant le second, Montalembert avait dit : « Je ne saurais terminer une étude où j'ai

touché, sur tant de points, à des matières religieuses d'une nature si délicate, sans remplir mon devoir de catholique, en soumettant toutes mes expressions comme toutes mes opinions à l'infaillible autorité de l'Église. » Théologiquement, le premier discours était inoffensif, et le second, avec les précautions qu'il avait prises, pouvait paraître orthodoxe. Mais il pouvait aussi s'interpréter autrement. Broglie, qui l'avait lu, l'avait trouvé dangereux : « La lecture, dit-il, me laissa un grand sentiment d'inquiétude. C'était la thèse de la liberté absolue de tous les cultes, par tout pays et en tout temps. » *Mémoires (1851-1870)*, IX, *Autour du Syllabus*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er nov. 1925, p. 118-142. Montalembert « avait évidemment beaucoup plus songé à contredire ses adversaires de Paris qu'à contenter ceux de Malines. » Et, en effet, s'il s'était défendu de présenter l'état social moderne comme l'idéal, il avait parlé de la liberté religieuse avec un tel enthousiasme qu'un autre idéal pouvait difficilement lui être prêté. Le moment était d'ailleurs mal choisi. « C'était de l'huile bouillante, jetée sur un feu qui allait s'éteindre, » continue Broglie, *ibid.*, p. 126.

Nulle part l'impression ne serait plus mauvaise qu'à Rome. C'est au nom des principes modernes que le Piémont avait en partie dépouillé le pape, et Montalembert avait donné comme titre à ses discours la formule même par où Cavour tentait de justifier ses spoliations. Enfin le nouveau royaume d'Italie introduisait alors dans ses lois l'indifférentisme religieux ! Averti, Montalembert essaya de parer au danger. Dès la clôture du Congrès, une note communiquée au *Journal de Bruxelles* et reproduite dans le *Correspondant* du 25 septembre, le défendit d'avoir attaqué le pouvoir temporel, quand il avait parlé « de cette horrible confusion des deux pouvoirs, qui est l'idéal de toutes les tyrannies ». La papauté, répond-il, doit être indépendante. « Or, le plus haut degré de l'indépendance, c'est la souveraineté » et si, dans le domaine pontifical, *les deux pouvoirs sont confondus*, c'est *afin qu'ils puissent être divisés partout ailleurs*. Rien ne prouve mieux la nécessité de cette royauté que la stérilité des combinaisons inventées pour s'en passer. Quant au marché proposé par Cavour, « troquer le pouvoir temporel du pape contre la liberté universelle de l'Église, je réponds : Non, continue Montalembert, car la liberté la plus sacrée ne saurait s'acheter au prix de l'injustice. » *Correspondant*, 25 septembre 1863, p. 30, n. 2. Un mois après, il publiait une *Note explicative sur la formule : L'Église libre dans l'Etat libre*, où, revendiquant la paternité de cette formule, il séparait une fois de plus sa cause de celle de Cavour, rappelant que le 15 avril 1861, par une lettre publique, il avait dénié à ce ministre « assez de force et assez de bonne foi » pour réaliser cette formule, puisqu'il ne réalisait en vérité « qu'une Église dépouillée dans un État spoliateur ». Regrettant en outre de n'avoir point dit : *L'Église libre dans un pays libre*, maintenant néanmoins la formule primitive, et l'opposant à celles-ci : l'Église esclave dans un pays esclave, l'Église esclave dans un pays libre, il la réclamait pour les catholiques libéraux. « Elle sert, dit-il, à les distinguer des catholiques intolérants qui ne veulent pas l'*État libre* et des libéraux inconséquents, qui ne veulent pas l'*Église libre*. »

Mais il eut beau faire, ses discours n'échappèrent pas à la censure de ses adversaires. A Malines même, au milieu de l'enthousiasme général, il y avait eu le silence désapprobateur de Wiseman et du nonce, Ledochowski; le *Monde* laissa entendre que ces discours avaient été fâcheux; l'évêque de Poitiers, Pie, les dénonça à Rome et sa plainte y rencontra celle d'autres évêques français, belges, irlandais et anglais. La *Civiltà* fait écho. Le cardinal Pitra, autrefois libéral, s'agite. Montalembert se défend. Le 19 décembre, il écrit au secrétaire d'État, le cardinal Antonelli; des laïques, comme Deschamps, ministre d'État en Belgique, des évêques, surtout Mgr Dupanloup, interviennent en sa faveur. Pie IX hésita, puis finalement il résolut de ne point rendre le blâme public. Ce fut une lettre d'Antonelli qui porta ce blâme à Montalembert dans les premiers jours de mars 1864. Mais, vainement, celui-ci publiait-il dans le *Correspondant* de mai 1864 un article intitulé : *Le pape et la Pologne*, où il exaltait le souverain pontife qui avait protesté contre les vengeances russes en Pologne, il ne reçut de Rome aucune approbation. Au contraire, un jeune Belge, du Val de Beaulieu, qui avait réfuté les discours de Malines dans une brochure intitulée : *L'erreur libre dans l'État libre*, recevait un bref de félicitation. Cf. Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 380, 381.

Au deuxième Congrès de Malines, les derniers jours d'août et les premiers de septembre de cette même année 1864, Montalembert ne parut pas, mais Dupanloup donna, le 31 août, un long discours sur l'enseignement, et le 3 septembre le P. Félix en prononça un autre : *Sur les trois phases de la vie de l'Église*, où il montrait que l'Église n'a rien à craindre, en aucun sens, de la liberté.

Le libéralisme catholique s'affirmait, mais la doctrine opposée s'affirmait elle aussi, non seulement dans les colonnes du *Monde*, ou de la *Civiltà cattolica*, en passant dans des *Lettres pastorales*, mais dans un acte épiscopal de longue haleine, venant de l'évêque français le plus en vue avec Mgr Dupanloup, Mgr Pie, chef religieux reconnu du catholicisme intransigeant. En juillet 1864, dans ses *Entretiens avec le clergé durant les exercices de la retraite*, c. V-VII, il signalait des erreurs doctrinales dans cette phrase de Montalembert au congrès de Malines : « Il en sera de cela comme de la dîme, de l'immunité ecclésiastique et d'autres grandes institutions très nécessaires et très légitimes dans leur temps, mais dont la nécessité disparaît avec le temps, et, une fois disparues, personne n'y pense plus. Il y a cent ans, personne ne concevait une Église sans dîmes et sans immunités. Aujourd'hui, dans les pays où l'Église est le plus libre et le plus féconde, qui donc y pense encore ? » Le langage de l'orateur manquait à coup sûr de précision théologique. L'évêque relève longuement les raisons pour lesquelles « l'immunité de l'Église se rattachant à un droit divin » ne saurait être ni assimilée à la dîme, ni sacrifiée de gaîté de cœur. Et, opposant le concordat autrichien de 1855 à « l'axiome énigmatique de l'Église libre », il concluait que là, et non ici, se trouvait la vraie conciliation « entre le droit public chrétien et les nécessités du fait social moderne ». *Œuvres*, t. V, p. 335-357.

Ce n'était là qu'un prélude. Peu après, l'évêque publiait sa *Troisième instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent*, juillet 1862-août 1863. Il avait hésité à la jeter dans le domaine public, mais Rome l'y avait encouragé. Il y attaquait le *naturalisme* sous toutes ses formes et, pour finir, le naturalisme politique, c'est-à-dire « le système d'après lequel l'élément civil et social ne relève que de l'ordre humain et n'a aucune relation de dépendance envers l'ordre surnaturel », ou encore, « la *sécularisation* désormais absolue des lois, de l'éducation, du régime administratif, des relations internationales », qu'il trouve dans le libéralisme catholique. § XXI. Il y a un programme positif de politique chrétienne, un droit chrétien auquel les nations sont tenues de se conformer. Il n'est à aucune époque « ni chimérique, ni intempestif », le concordat autrichien en est la preuve, « et le maintien de l'idéal chrétien est à beaucoup d'égards utile et salutaire ». Mieux vaut s'abstenir de prendre part à la

vie publique que d'y participer en acceptant cette sécularisation; rien ne peut devenir plus périlleux aux chrétiens « pour leur honneur comme pour leur salut ». Enfin l'Église condamne le naturalisme politique et les chrétiens doivent se souvenir que l'Esprit-Saint l'assiste « pour sa conduite journalière ». § XXI-XXVIII. Ainsi s'opposaient les deux doctrines. *Ibid.*, p. 29-210.

5° *L'Encyclique « Quanta Cura » et le « Syllabus »* (1864).— 1. *Les actes pontificaux.* Ce n'était un secret pour personne que Rome préparait un document complet et définitif sur les erreurs modernes, où serait compris le libéralisme catholique : ce document, daté du 8 décembre 1864, comprit l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*.

L'encyclique atteignait le libéralisme; elle condamne en effet et avant tout le *naturalisme*, qui enseigne que « la perfection des gouvernements et le progrès civil demandent impérieusement que la société humaine soit constituée et gouvernée sans tenir plus de compte de la religion que si elle n'existait pas; ou du moins sans faire aucune différence entre la vraie religion et les fausses », autrement dit, la sécularisation de l'État, la séparation de l'Église et de l'État, l'égalité des cultes devant la loi — « que le meilleur régime est celui où l'on ne reconnaît pas au pouvoir le devoir de réprimer par la sanction des peines les violateurs de la religion catholique, sinon quand la tranquillité publique le demande », autrement dit la liberté de conscience; car, « de cette idée si absolument fausse », ils déduisent l'erreur « fatale à l'Église catholique et au salut des âmes », qualifiée de *délire* par l'encyclique *Mirari vos*, que « la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme et que les citoyens ont droit à la pleine liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions, par la parole, par la presse ou autrement, sans qu'aucune autorité ecclésiastique ou civile puisse le limiter », véritable « liberté de perdition ». Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1689-1690.

Le *Syllabus* condamnait, à son § IX, les *Erreurs sur le pouvoir temporel du pontife romain* et, à son § X, les *Erreurs qui se rapportent au libéralisme moderne :*

§ LXXVII. « A notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. Alloc. *Nemo vestrum*, 26 juillet 1856.

§ LXXVIII. « Aussi, c'est avec raison que, dans quelques pays catholiques, la loi a pourvu à ce que les étrangers qui s'y rendent y jouissent de l'exercice public de leurs cultes particuliers. » Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembre 1852.

§ LXXIX. « Il est faux que la liberté civile de tous les cultes et le plein pouvoir laissé à tous de manifester ouvertement et publiquement toutes leurs pensées et toutes leurs opinions jettent plus facilement les peuples dans la corruption des mœurs et de l'esprit et propagent la peste de l'indifférentisme. » Alloc. *Nunquam fore*, 15 décembre 1856.

§ LXXX. « Le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, avec le libéralisme et la civilisation modernes. » Alloc. *Jamdudum cernimus*, du 16 mars 1861. Denzinger-Bannwart, n. 1777-1780.

Le moment donnait encore plus de gravité à l'acte. La *Question romaine* retenait alors l'attention du monde politique et religieux. Napoléon III, qui voulait sortir de l'affaire italienne sans mécontenter ni l'Italie ni les catholiques, et qui voyait toutes ses propositions transactionnelles impitoyablement repoussées par Pie IX, venait de signer avec le gouvernement italien la fameuse *Convention du 15 septembre* qui mécontenta Rome et l'Italie et augmenta le malaise du monde catholique. D'autre part, en Belgique, en France, catholiques libéraux et catholiques intransigeants étaient en pleine bataille autour des discours de Malines; la lutte avait sa répercussion plus ou moins vive dans toute l'Europe. Enfin, en France, le mouvement irréligieux s'accentuait chez certains journaux amis de l'Empire sous l'impulsion du prince Napoléon, dans la presse républicaine et révolutionnaire sous l'influence du mouvement scientifique dont les représentants sont alors des positivistes ou des athées, ou parce que l'Église est une puissance d'ordre, que des journaux catholiques s'étaient prononcés pour l'Empire autoritaire et, qu'en dépit des conflits, il paraissait toujours y avoir accord entre l'Empire et l'Église.

La première interprétation de l'encyclique et du *Syllabus* fut simpliste et la première impression foudroyante. On n'y vit, ou on ne voulut y voir que la condamnation sans appel du libéralisme, de ces libertés que Thiers venait d'appeler, le 11 janvier, les libertés *nécessaires* et dans la conquête desquelles on faisait consister le progrès social et le bonheur des sociétés. Les ennemis de l'Église poussèrent une clameur triomphante : l'Église se démasquait enfin ! Elle condamnait la société moderne; la société moderne n'avait plus qu'à « la traiter comme une ennemie ». Cette déclaration de guerre, disait-on encore, est la réponse du pape à la Convention du 15 septembre; et le gouvernement impérial, afin de prouver à Rome son mécontentement, interdisait aux évêques, le 1er janvier 1865, de publier l'encyclique dans l'Église. Joie entière chez les catholiques intransigeants. Enfin, l'illusion est dissipée ! « Un catholique ne peut plus être et se dire libéral. » Le *Syllabus* est même un bienfait social : « Le pape a rendu service aux gouvernements et aux rois. » *Monde* des 18 février et 11 janvier 1865. Le 13 janvier déjà, le même journal citait avec éloges un article où le *Pensamiento español* annonçait qu'il allait prendre pour devise la LXXXe proposition du *Syllabus*, c'est-à-dire celle en laquelle les ennemis de l'Église voulaient et veulent encore résumer tout le *Syllabus* et son esprit.

Par contre, il y eut chez les libéraux un moment de désarroi. « La consternation fut générale, disent les *Mémoires* du duc de Broglie, *loc. cit.*, p. 430; chacun se demandait comme on allait pouvoir accommoder avec la religion ainsi interprétée, les habitudes et les nécessités de la vie commune. Les pères de famille s'inquiétèrent de savoir si c'était là la doctrine qu'on allait enseigner dans le catéchisme à leurs enfants. Des députés, qui venaient de faire avec quelque courage profession de leur foi catholique en appuyant le pouvoir temporel du pape, cherchaient comment ils pourraient concilier leurs convictions avec le serment prêté à une constitution qui glorifiait les principes de 1789. » Le petit groupe du *Correspondant* fut particulièrement embarrassé. Montalembert et Cochin étaient d'avis de disparaître; ils ne pouvaient ni se taire, ni adhérer purement et simplement, car ils auraient paru accepter les interprétations intransigeantes. D'autres, de Falloux, de Meaux, faisaient remarquer que se retirer de l'arène, c'était renouveler le geste de Lamennais après la condamnation de l'*Avenir* et que ni l'encyclique, ni le *Syllabus* n'ajoutaient rien à l'encyclique *Mirari vos*, à laquelle cependant le libéralisme catholique avait survécu. « Par bonheur, continue de Broglie, *loc. cit.*, p. 131, nous eûmes du temps pour réfléchir. Le *Correspondant* ne paraissait alors qu'une fois par mois, le 25, et l'Encyclique avait été publiée le jour de Noël, 25 décembre 1864. » Ainsi eut le temps de se produire, dit de Broglie, « le coup audacieux, dont le miracle nous sauva ».

2. *Les explications ultérieures ; Dupanloup et Ketteler.* — L'acte du 8 décembre n'était pas plus une

réponse aux discours de Malines qu'à la Convention du 15 septembre. Il dépassait de multiples côtés la question libérale, puisqu'il signalait toutes les erreurs modernes dans l'ordre politique et social.

L'idée remontait à 1849. Sous l'inspiration de Joachim Pecci, archevêque de Pérouse, le futur Léon XIII, le concile provincial de Spolète avait, cette année-là, demandé à Pie IX qu'un tableau d'ensemble fût dressé des erreurs modernes concernant l'Église, l'autorité, la propriété. Tandis que se préparait la définition de l'Immaculée Conception, la *Civiltà cattolica* exprimait le vœu que, dans la bulle de définition, fût insérée la condamnation des erreurs du rationalisme et du semi-rationalisme. Peu de temps après, le 20 mars 1852, Pie IX faisait consulter sur la question par le cardinal Fornari des évêques et des catholiques les plus en vue; un projet de *Syllabus* était joint. Le pape, d'après les réponses reçues, jugea bon de séparer les deux choses; il consacra la bulle *Ineffabilis* à la seule Immaculée Conception et il chargea la commission qui l'avait préparée de préparer un autre document sur les erreurs modernes. Les travaux de la commission reçurent une impulsion décisive de l'*Instruction pastorale sur diverses erreurs du temps présent*, en date du 23 juillet 1860, de l'évêque de Perpignan, Gerbet. En 1862, la commission avait terminé son travail : un catalogue de 61 propositions avec la note théologique que méritait chacune. Pie IX le soumit aux 300 évêques venus à Rome pour la canonisation des martyrs japonais et s'en inspira dans son allocution aux mêmes évêques, le 9 juin 1862. Pie IX projetait, en outre, une bulle générale de condamnation. Pour des raisons, la plupart inconnues, ce projet fut modifié et l'acte pontifical annoncé prit la forme sous laquelle il parut. D'autre part, sur la question libérale, le *Syllabus* n'innovait en rien. Depuis l'*Allocutio habita in consistorio secreto die 9 martii 1790* et le bref *Aliquantulum* du 10 mars 1791 de Pie VI, la papauté n'avait cessé de condamner les principes du libéralisme absolu répandus par la Révolution. Quand, en avril 1814, après l'abdication de Napoléon, le Sénat ébaucha un projet de constitution, Pie VII adressa à Mgr de Boulogne, évêque de Troyes, un bref, daté du 29 avril, où il déplorait que le projet gardât le silence sur la religion et sur Dieu, proclamât la liberté des cultes et de la presse. Louis XVIII n'avait pas adopté ce projet, mais la Charte octroyée avait maintenu les articles incriminés. L'évêque n'avait eu le bref pontifical que le 31 mai; reçu par le roi le 4 juin, il lui présenta les observations pontificales. De Boulogne, *Œuvres posthumes*, t. I, p. LII, LIII, XCIII-CIII et de Guichen, *op. cit.*, t. I, c. IV. Des difficultés semblables avaient été faites aux catholiques de Belgique à propos de la constitution belge. L'encyclique *Mirari vos* avait exposé la doctrine avec plus d'ampleur et, depuis 1849, en toute occasion, Pie IX l'avait rappelée.

Mais, dans la pratique, Rome avait su faire des concessions. Le concordat de 1801 avait été une transaction; en réponse à Boulogne, Louis XVIII avait invoqué la nécessité, et Pie VII n'avait nullement interdit de prêter serment à la Charte de 1814 et plus tard une transaction interviendra; en 1830, Pie VIII n'avait pas interdit davantage de prêter serment à la Charte de 1830 plus libérale encore; les évêques de Belgique ayant répondu que la constitution répondait non à des principes mais à des nécessités pratiques, Rome s'était tue. Plus d'une fois aussi, Pie IX avait approuvé les transactions proposées par les libéraux : en 1850, il avait accepté la loi Falloux; en 1853, il avait permis de continuer l'enseignement des classiques païens et, si le livre de Godard, ci-dessus, col. 584, avait été condamné, une seconde édition, qui maintenait le fond de sa thèse, avait été acceptée. Le *Syllabus* ne créait donc pas une situation nouvelle; il précisait seulement; à des condamnations disséminées il superposait une réprobation d'ensemble; l'on en pouvait conclure l'idéal familial, social et politique de l'Église, mais l'attitude pratique de l'Église restait chose acquise et il n'interdisait pas de penser que, là où la réalisation de l'idéal était *impossible*, il était toujours permis de s'en écarter, pourvu que ce fût *dans les limites de l'inévitable*.

Au milieu de la confusion générale, Mgr Dupanloup saisit cette situation; il en profita. Il avait préparé une brochure en faveur de la souveraineté temporelle du pape et contre la *Convention du 15 septembre;* il y ajouta en hâte une interprétation de l'acte pontifical du 8 décembre. Le 26 janvier, paraissait cette brochure intitulée : *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*. L'évêque d'Orléans, qui était assuré de ne pas être désavoué par le Saint-Siège, Lagrange, *op cit.*, t. II, p. 289, prenait à partie les publicistes anticatholiques, lesquels prétendaient que l'acte pontifical exigeait une application immédiate, empêchait désormais les catholiques de se placer sur le terrain des libertés modernes, les obligeait à s'insurger contre elles; il s'efforçait de démontrer que cet acte fixe la *thèse* ou l'idéal, mais laisse aux fidèles toute liberté dans l'*hypothèse*, c'est-à-dire leur permet de s'adapter à la société politique existante, à la réalité changeante, pour la rapprocher ensuite, *s'ils le peuvent*, de l'idéal. Le *Syllabus*, d'ailleurs, n'admet pas une interprétation sommaire. Pour avoir condamné telles propositions, le Saint-Siège n'approuve pas nécessairement les propositions *contraires*, mais les *contradictoires* et, pour bien connaître celles-ci, il faut se référer aux documents pontificaux d'où sont extraites les propositions condamnées; là, seulement, on pourra voir en quel sens elles ont été condamnées. Le pape, dit-on, par exemple, condamne le progrès, la civilisation. Il faut s'entendre : le vrai progrès, la vraie civilisation, le pape n'a pas à se réconcilier avec eux; ils sont les fruits du christianisme. Ce qu'il condamne, c'est un état déplorable, une transformation malsaine des mœurs et des idées auxquels on donne parfois les noms de civilisation et de progrès. Le pape condamne la liberté de la presse; mais, que l'on remonte aux sources, et l'on verra qu'il condamne seulement la liberté *illimitée*, sans mesure, sans règle, considérée comme un droit absolu; la liberté de conscience, mais c'est seulement quand elle implique l'indifférentisme en matière religieuse, la liberté absolue pour l'homme de choisir la religion qui lui plaît, l'égalité de droit pour l'erreur et pour la vérité.

La brochure de Dupanloup était un écrit rapide plus que profond, mais il entraînait tout esprit qui ne se défendait pas; et il persuadait que l'acte pontifical du 8 décembre ne pouvait s'interpréter autrement. Comme de juste, les journaux anticatholiques, le *Siècle*, les *Débats*, de qui l'interprétation absolue faisait bien l'affaire, crièrent à l'habileté. Les catholiques intransigeants firent de graves réserves : tel Mgr Pie : *Entretien avec le clergé*, 10 juillet 1865, *Œuvres*, t. V, p. 436 : « Parmi les catholiques, quelques-uns se sont mépris sur la portée des explications épiscopales qui tendaient à réfuter les fausses interprétations de l'acte pontifical... Plusieurs se sont appliqués à établir qu'après l'Encyclique il n'y a pas plus de lumière qu'auparavant, et que toutes les mêmes opinions peuvent être aussi librement soutenues. Ce résultat serait de nature à perpétuer le mal auquel l'Encyclique a voulu porter remède. L'acte du 8 décembre est dirigé contre les adversaires, contre ceux du dehors, c'est vrai, mais il s'adresse encore plus, s'il est possible, à ceux de la maison... Le natu-

ralisme politique, érigé en dogme des temps modernes, par une école sincèrement croyante, mais qui se met d'accord en cela avec la société déchristianisée au sein de laquelle elle vit, voilà l'erreur capitale que le Saint-Siège a voulu signaler. » Cf. Baunard, *op. cit.*, t. II, p. 235, 236. D'autres catholiques maintinrent l'interprétation intégrale et immédiate, tel Veuillot dans l'*Illusion libérale*. « Le catholicisme libéral n'est ni catholique, ni libéral... *Sectaire* voilà son nom. Quelles que soient leurs vertus (des libéraux catholiques), et quelque bon désir qui les anime, je crois qu'ils nous apportent une hérésie et l'une des plus carrées que l'on ait vues. » P. 23, 24.

Mais rien n'empêcha l'effet de la brochure incriminée de se produire et de durer. « Cette brochure, dit Eugène Veuillot, soulagea les amis, embarrassa les ennemis et contenta les neutres. » *Louis Veuillot*, t. III, p. 495. Quelques-uns de ceux que cette brochure enchantait craignaient quelque blâme de Rome : « Supposez, écrit de Broglie, *loc. cit.*, p. 133, que, dans cette composition rapide, une expression peu correcte au point de vue théologique lui eût échappé (à l'auteur), sur une de ces matières si ardues et qu'il eût été dénoncé au pape, comme ayant voulu faire, aux dépens de la foi, sa cour à la popularité libérale. Supposez seulement que le pape fût choqué qu'on eût l'air de trouver sa pensée mal expliquée, un mot de désaveu venu de Rome, et c'en était fait de la situation de l'imprudent commentateur. Environné comme nous, et à cause de nous, d'ennemis jurés à sa perte, il était brisé sans rémission. » Peut-être ce mot fut-il désiré, mais il ne vint pas. Loin de là, 630 évêques approuvèrent l'écrit de l'évêque d'Orléans, cf. Lagrange, *op. cit.*, t. I, *Extraits*, en appendice. Enfin, la brochure traduite en italien paraissait dans le journal officieux de la cour romaine, sans une réserve, sans une rectification et, à la date du 4 février, un bref portait à l'auteur l'approbation du pape. « Vous avez réprouvé ces erreurs, lui disait Pie IX, au sens où nous les avons réprouvées nous-même. » « L'approbation pontificale arriva pleine, entière, presque reconnaissante, » dit de Broglie, *ibid.*, p. 134. D'autres, néanmoins, trouvèrent une réserve significative dans un passage où le pape se dit « certain que l'évêque saura d'autant mieux instruire son peuple de la vraie pensée du souverain pontife qu'il a mieux su réfuter les interprétations erronées ». Cf. Baunard, *op. cit.*, t. II, p. 233.

D'autres évêques français interprétèrent également l'encylique et le *Syllabus* dans le sens libéral, ainsi de Ginouilhac, évêque de Grenoble, Darboy, archevêque de Paris, le premier « avec beaucoup de solidité », le second « avec beaucoup de lumière », dit Émile Ollivier, *L'empire libéral*, t. VII, p. 218, mais aucun n'eut la vogue de Dupanloup. En 1866, arriva aux libéraux catholiques français l'appui d'une brochure de Ketteler. Sadowa venait de livrer l'Allemagne à la Prusse. Examinant cette nouvelle situation dans sa brochure, *Deutschland nach dem Kriege 1866*, Mayence 1866, qui eut en quatre mois cinq édition et que l'abbé Belet traduisit immédiatement en français, 1867, Ketteler, consacre à la question de l'Église les trois derniers chapitres : *l'Église et l'École, le libéralisme et l'Encyclique, la situation de l'Église*. Vu la situation des diverses communions chrétiennes en Allemagne, il souhaite que s'étende à tous les États de la Confédération du Nord le régime de liberté absolue que reconnaît à tous les cultes sans distinction la constitution prussienne de 1850. Mais, se demande l'évêque dans le chapitre *Le Libéralisme*, des catholiques peuvent-ils accepter la liberté de conscience et l'égalité des cultes ainsi formulées « sans blesser leurs principes religieux et en particulier ceux de l'Encyclique »? Il a, d'ailleurs, une raison personnelle de poser la question. Dans un de ses écrits antérieurs l'on a trouvé ces mots : « Il n'existe aucun principe qui empêche un catholique de penser qu'il est des circonstances où l'État ne peut rien faire de mieux que d'accorder une pleine liberté religieuse. » Or, le jésuite Schrader a publié à Vienne, au début de 1866, un livre *Die Enzyklika vom 8 December 1864*, où il tente « de rédiger les formules affirmatives qui ripostent à chacune des thèses condamnées par le *Syllabus* », Goyau, *op. cit.*, t. III, p. 323 et, à propos des thèses 77-79, il prend à parti l'évêque, sans le nommer. « On ne peut plus dire, écrit-il, comme on l'a répété : Il n'existe aucun principe... » Les *Feuilles historico-politiques* de Munich ayant précisé que le religieux visait l'évêque de Mayence et ayant voulu, dit celui-ci, « tempérer le sens de nos paroles », Ketteler se crut obligé de s'expliquer.

On ne peut, dit tout d'abord Ketteler, sous peine de multiples « bévues », établir le sens des propositions du *Syllabus* « par des explications générales, comme si c'était là toute la doctrine du Saint-Siège ». Ces propositions sont des extraits; pour les comprendre, il faut étudier le contexte. Cela est si vrai que l'acte pontifical indique les pièces d'où elles sont tirées et que, depuis, ces pièces ont été publiées intégralement avec cet avertissement officiel qu'elles étaient nécessaires pour l'intelligence du *Syllabus*. Puis, à cette lumière, il étudie les propositions du *Syllabus* « se rapportant au libéralisme », et il résume ainsi lui-même le résultat de cette étude. « Le pape condamne absolument, et dans toutes ses conséquences, le libéralisme irréligieux; par conséquent, il réprouve toute situation légale qui ravirait à l'Église cette protection générale et légale qui est fondée sur la nature de l'État; il désapprouve cette opinion, qu'il ne convient plus, pour aucun pays, que la religion catholique soit reconnue comme religion d'État, à l'exclusion de tout autre culte; il rejette l'exercice public et illimité de tous les cultes religieux; il flétrit le sentiment selon lequel la liberté illimitée de tout imprimer et propager est inoffensive pour les mœurs et les sentiments des peuples; il rappelle qu'il existe un faux progrès, un faux libéralisme, une fausse civilisation que les catholiques ne sauraient accepter. » Et Ketteler conclut que : *a*) « dans les conditions actuelles de l'Allemagne et dans les conditions semblables, un catholique peut admettre la liberté du culte public, en faisant les restrictions nécessaires », et répéter la phrase incriminée sans aller contre le *Syllabus*; — *b*) la liberté de conscience et l'égalité des cultes, entendues dans le sens de la constitution prussienne... sont, dans la Confédération du Nord et les autres États allemands, « comme la meilleure réglementation des affaires ecclésiastiques de ces pays... et même comme une nécessité ». Il précise à ce sujet : « Nous ne devons point demander l'égalité : 1° par indifférentisme...; 2° en ce sens que cet ordre de choses serait le seul idéal de la position à laquelle l'Église ait droit, l'ordre de choses seul et parfaitement conforme à la nature de l'État...; 3° dans le sens d'une séparation de l'Église et de l'État, dans le sens d'un État irréligieux, athée. » Et il reproche à « quelques catholiques français et belges des erreurs funestes sur ce sujet ». La liberté et l'égalité des cultes n'ont pas pour conséquence ce qu'ils admettent : un État n'ayant aucun souci de la religion de ses sujets, de leurs sentiments religieux; il doit reconnaître ces sentiments « dans toutes ses lois, dans toutes ses institutions, dans tous ses règlements et surtout dans les écoles qu'il fonde ». Il rappelle enfin que « l'on ne saurait accorder une liberté religieuse qui contredirait la loi morale ou contredirait l'existence de Dieu ». Le *Correspondant*, mai 1867, s'empressa d'étudier la brochure de Ketteler et publia

même intégralement le chapitre sur *Le libéralisme et l'encyclique*, p. 194-218, 218-228. — Sur les origines du *Syllabus*, cf. Hourat, *Le « Syllabus », étude documentaire*, s. d., t. I, *1849-1861;* t. II, *1860-1862*, dans la collection *Science et religion;* sur ses sources, *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes citées dans l'encyclique et le « Syllabus »*, in-8°, Paris, 1865; sur sa portée : Keller, *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789*, in-12, Paris, 1865; 2e édit., 1866; sur Ketteler, cf. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme, passim* et *Fragments des œuvres de Ketteler*, in-12, Paris, 1912.

3. *Persévérance du libéralisme catholique.* — Le libéralisme catholique, se jugeant orthodoxe, continua donc à vivre. Ses chefs et ses journaux, d'accord avec les catholiques intransigeants et leurs journaux, le *Monde* et l'*Univers* autorisé à reparaître le 16 avril 1867, continuent à lutter pour l'Église dans toutes les questions qui l'intéressent : question romaine, questions d'enseignement contre les projets Duruy et pour la liberté de l'enseignement supérieur; mouvement révolutionnaire qui se dessine alors menaçant l'Église non moins que l'Empire. Mais il affirme toujours les mêmes idées que défendent de nouveaux venus, comme le P. Didon, le P. Hyacinthe, Gratry. Au troisième congrès de Malines, 1867, où parurent Dupanloup, le P. Hyacinthe, Falloux, celui-ci ne craignit pas de parler éloquemment de la civilisation moderne et de la liberté, le jeudi 5 septembre, et le lendemain, après avoir lu une lettre où Montalembert félicitait l'assemblée d'être « toujours décidée à revendiquer, pour défendre nos vieilles croyances, tout ce qu'il y a de si puissant et de si légitime dans les institutions libres, dans les progrès modernes », il faisait ensuite un éloge enthousiaste du grand libéral catholique et il disait : « Je m'honore et je m'honorerai toujours d'avoir marché derrière cet athlète infatigable qui, le premier, a réclamé toutes les libertés légitimes et sensées. J'ai appris de M. de Montalembert et j'apprendrai ici de plus en plus comment on se sert de ces institutions libres, de ces armes légales et loyales. » Le P. Hyacinthe demandait « la liberté du dimanche, la liberté par le dimanche et le dimanche par la liberté », et il saluait la démocratie chrétienne qui se lève. Cf. *Correspondant*, septembre 1867 : Maxime de La Rocheterie, *Le congrès de Malines*, p. 5-29, Falloux, *Discours*, p. 29-41; R. P. Hyacinthe, *Discours*, p. 41-58. Le P. Hyacinthe et Gratry allèrent encore plus loin. Ils prirent une part active, à côté de libres penseurs, de protestants, au *Congrès international pour la paix*, convoqué en 1867 par le gouvernement radical de Genève, sous la présidence d'honneur de Garibaldi, pour étudier les moyens de préparer « l'établissement d'une confédération de libres démocraties constituant les États-Unis d'Europe », et de fonder « une association durable des amis de la démocratie et de la liberté ».

Mais le *Correspondant*, rendu prudent, était résolu « à s'abstenir de toute polémique sur les points controversés et à rentrer dans le rôle d'une revue morale, littéraire et politique ». Broglie, *loc. cit.*, p. 134. En 1868, en particulier, après la révolution qui chassait d'Espagne Isabelle II, le *Correspondant* refusera d'insérer un article de Montalembert, intitulé : *Espagne et liberté*. Montalembert y faisait la critique du despotisme, y dénonçait une fois de plus les dangers que fait courir à l'Église l'alliance avec le despotisme, y répétait que personne n'arrachera plus du monde moderne le principe de la liberté de conscience et que les catholiques étaient dans la nécessité de l'accepter; puis, s'il attaquait le gouvernement provisoire espagnol qui, après avoir proclamé la liberté, attaquait dans les jésuites la liberté d'association et même refusait à l'Église les libertés nécessaires, il attaquait les jésuites de la *Civiltà cattolica* qui, ayant un pressant besoin de liberté, déclarent néanmoins chaque jour « qu'il n'y a pas de liberté moderne qui ne soit en elle-même une chose déréglée, pernicieuse et mortelle en ses effets; que la liberté, non pas la liberté absolue et illimitée, mais toute liberté en soi, est une peste, une peste spirituelle ». Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 440-443. D'autre part, Veuillot, dans l'*Univers* ressuscité, déclarait de nouveau ne vouloir servir que la pure doctrine du Christ. Les deux camps des catholiques français demeurent formés.

En Allemagne il y a une division semblable, mais avec ses nuances propres. Un groupe intellectuel, conduit par Dœllinger, réclame, « pour la véritable science théologique, celle qui s'appuie non sur la scolastique mais sur la philosophie moderne et l'histoire, celle qui est par conséquent non à Rome mais en Allemagne », la liberté de ses conclusions et la direction de la pensée catholique. C'était comme une nouvelle Sorbonne qui se dressait en face de Rome. A la fin de septembre 1863, à Munich, ce groupe réunit en congrès les représentants de la science catholique allemande. Dœllinger y exposa ses idées. Son discours, venant après celui de Montalembert à Malines, inquiéta Rome et, le 21 décembre, dans un bref à l'archevêque de Munich, Pie IX revendiquait pour la hiérarchie le droit de conduire la pensée comme l'action. Les commentaires du *Syllabus* que ne cessèrent de publier dans les *Stimmen aus Maria Laach* des théologiens et des canonistes de la compagnie de Jésus, ce mot prononcé à un congrès de Trèves : « Le *Syllabus* est le plus grand acte du siècle et peut être de tous les siècles », faisaient crier le groupe de Dœllinger à l'esclavage de la pensée. Cf. Goyau, *op. cit.*, t. IV, c. VI. C'était une crise intellectuelle se superposant à la lutte politique et sociale dans l'Église. Il était temps, conclut Goyau, que l'Église intervînt. Sur la lettre du pape à l'archevêque de Munich, cf. Cardinal Pie, *Œuvres*, t. V, p. 334-337.

6° Le *concile du Vatican.* — 1. *Son annonce. Première attitude des libéraux catholiques.* — A Malines, Falloux avait fait applaudir « la grande pensée du concile » et prêté à Pie IX ce langage : « Bien des bouches sont fermées, moi, je vais ouvrir la bouche à l'Église universelle; bien des intelligences sont en souffrance, eh bien ! moi, qu'on dit l'ennemi de la discussion, je m'en vais ouvrir la discussion la plus vaste, la plus universelle, sur les intérêts primordiaux de l'humanité tout entière. » *Loc. cit.*, p. 32. Montalembert, dans la lettre lue par Falloux à Malines, saluait « avec autant de bonheur que de respect cette inspiration providentielle de Pie IX », *ibid.*, p. 37, et Dupanloup, la même année, applaudissait auprès du pape à l'idée du concile.

Évidemment, tous attendaient du concile de grands résultats et, si l'on peut ainsi dire, une mise au point de la doctrine relativement au monde moderne, mais il y avait dans leur façon de voir des nuances bien différentes. Montalembert est très catégorique : « La convocation du concile par Pie IX lui paraît comme parut aux contemporains la convocation des États généraux par Louis XVI. Qui aurait pu croire que Pie IX serait celui-là même qui appellerait les conciles à renaître après trois siècles d'interruption? Quel prodige et quel mystère ! » C'est bien un retour en arrière qu'il attend. Pie IX a arrêté le grand mouvement libéral qui avait produit de si heureux résultats mais, avec le concile, « il y aura opposition, des voix éloquentes se feront entendre pour exposer les besoins des sociétés modernes, pour défendre et revendiquer les libertés nécessaires. » Lecanuet, *loc. cit.*,

p. 430, 431 Dupanloup, dans la *Lettre pastorale* qui annonce à son diocèse le futur concile, s'exprime plus sagement : « Dissiper les erreurs contemporaines, jeter sur les grandes questions que tant de ténèbres obscurcissent aujourd'hui le vif éclat de la tradition chrétienne... Qui donc pourrait ne pas applaudir à un tel effort de l'Église catholique ? » Lagrange, *op. cit.*, t. III, p. 78.

Mais cette sérénité ne dura pas. Des nuages s'amoncelèrent de tous côtés et, finalement, les libéraux catholiques feront figure d'opposants.

2. *La question de l'infaillibilité pontificale. Les libéraux dans l'opposition.* — Le 29 juin 1868, Pie IX convoquait officiellement l'épiscopat au concile qui s'ouvrirait à Rome, le 8 décembre 1869. Invités à favoriser cette réunion, les princes ne l'étaient pas, contrairement à l'antique usage, à s'y faire représenter. L'on vit en cela une menace d'impérialisme. Le pape ne se préparait-il pas à faire proclamer par le concile un accroissement de sa puissance spirituelle et une restauration de sa puissance politique, de manière à ramener un ordre de choses périmé et hostile aux institutions modernes ? N'était-il pas dans le sens de la proclamation de l'Immaculée Conception en 1854, du *Syllabus* dix ans plus tard ? Ne parlait-on pas de proclamer l'infaillibilité personnelle du pape ? Cela fut dit au Corps législatif français, le 10 juillet 1868, ou plutôt, insinué par Émile Ollivier, en attendant que cela fût dit ouvertement dans les chancelleries par le Bavarois Hohenlohe. Cf. É. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 400-536; Goyau, *loc. cit.*, t. IV, c. VII.

Le 11 juillet, l'*Univers* semble prendre plaisir à confirmer les craintes. En écartant les princes, dit Veuillot, le pape ne fait que sanctionner un fait que l'Église n'a pas voulu, celui-ci : « l'État est hors de l'Église; cette rupture lui donne le monde à reconstruire, elle s'y met. » Sur les ruines de l'état de choses actuel, « on entrevoit dans l'avenir une confédération générale des peuples présidée par le pape; un peuple saint comme il y eut un Saint-Empire; et cette démocratie fera ce que les monarchies n'ont pas voulu faire. » Lamennais avait eu déjà la même vision grandiose d'hégémonie pontificale. Mais les libéraux de 1868 n'étaient plus les ultramontains de 1830 : Dupanloup, craignant à la fois que les gouvernements fussent irrités et l'opinion inquiète, se hâta de publier une nouvelle *Lettre pastorale sur le concile*, où il rassurait les princes et les peuples. Le concile, comme l'Église l'a toujours fait, s'inspirant des principes de l'Évangile, ne poursuivra que l'*erreur et l'injustice*, il ne menace rien de ce que les hommes ont le droit d'aimer. L'Église a toutes les ressources voulues dans les profondeurs de son dogme pour ne se laisser dépasser jamais par aucun progrès, pour s'adapter à tous les régimes politiques, à toutes les transformations sociales. La brochure fut traduite dans toutes les langues et, le 25 novembre, Pie IX écrivait à l'auteur : « Votre écrit, c'est notre espérance comme notre désir, dissipera les ombrages. » Lagrange, *loc. cit.*, p. 88-91.

Les libéraux catholiques, visiblement, cherchaient à se persuader à eux-mêmes et à faire croire aux autres que leurs doctrines n'avaient rien à craindre du futur concile. Mais, bon gré, mal gré, ils allaient être amenés à une opposition stérile puis vaincue. La question de l'infaillibilité était au fond de tous ces débats; elle n'était pas encore posée officiellement, mais elle l'était devant le public. Et les libéraux, prêts à accepter le dogme s'il était proclamé, étaient opposés à cette proclamation. Les uns, comme Dupanloup, y croyaient sincèrement, mais ils jugeaient inopportune la proclamation officielle du dogme. Voyant le monde catholique à travers le monde politique, ils s'imaginaient que l'Église, en s'affirmant concentrée, pour ainsi dire, en un seul homme, révolterait l'âme moderne ennemie de tout absolutisme. D'autres, comme Montalembert, tout en se défendant d'être devenus gallicans, rejoignaient cependant sur ce point le gallicanisme, par attachement aux formes de la liberté.

Or, le 6 février, la *Civiltà cattolica*, qui recevait ses inspirations du Vatican, publiait une longue correspondance française. Opposant aux *catholiques libéraux* les *catholiques* tout court, il y était dit que ces catholiques, les vrais, attendaient un concile rapidement mené, qui ne laisserait pas à l'opposition le temps de se manifester, qui transformerait en dogmes positifs les négations du *Syllabus* et qui voterait par acclamation l'infaillibilité du pape. L'*Univers*, le *Monde*, l'*Unità* de Turin se hâtèrent de reproduire cet article et de le commenter avec éloges. Ce fut un beau tapage chez les libéraux et les opposants. Ainsi, les discussions seraient étouffées et un nouveau programme devait être substitué au programme officiel, très général, il est vrai ! et si c'était là le programme des commissions préparatoires, ce programme étant secret, comment la *Civiltà* le connaissait-elle ? Cf. Lettre du P. Victor de Buck à Mgr Dupanloup, du 9 mars 1869, *Archives du séminaire de Saint-Sulpice*, citée par F. Mourret, *Histoire*, t. VIII, p. 530. Les 18 et 19 mars, le *Français*, journal fondé l'année précédente par Mgr Dupanloup, protestait qu'ainsi ne pouvaient se passer les choses. L'*Allgemeine Zeitung*, au même moment, mettait en cause le pape lui-même. Vainement, la *Civiltà* protesta qu'il s'agissait d'une correspondance privée, qui n'était même pas destinée à la publicité; et cela était vrai; on ne la crut point.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail des polémiques ainsi déchaînées. Très violentes en Allemagne, elles le furent presque autant en France. Dans l'ensemble, les catholiques libéraux y apparurent en adversaires de la définition. Or, dans les derniers jours de septembre, se produisait la défection du P. Hyacinthe, connu pour ses opinions et ses attaches libérales. Bien que l'ex-religieux l'expliquât par des motifs plus protestants que libéraux, les journaux et les prélats hostiles en rendirent le libéralisme responsable. Le *Correspondant* crut alors devoir sortir du silence prudent où il s'était enfermé. Le 10 octobre, il publiait un manifeste où il exposait ses vues sur le concile. L'inspirateur en était Dupanloup, bien que de Broglie eût tenu cette fois encore la plume. *Mémoires*, *Rev. des Deux-Mondes*, 15 nov. 1925, p. 423. Après un magnifique éloge de l'Église, l'article abordait la question du concile. Il veut, disait-il, dissiper les inquiétudes qui troublent même beaucoup de nobles esprits.

Il s'efforce donc de montrer que le programme du concile n'est et ne peut être le programme des catholiques intransigeants. Deux craintes surtout se sont manifestées. Elles concernent « les rapports du pape avec l'Église et de l'Église avec la société civile ». Mais « aucune mention n'est faite, même par l'allusion la plus indirecte, dans la bulle qui a convoqué le concile », de l'une ou l'autre de ces deux questions. Et leur discussion par le concile paraît peu vraisemblable. Le *Correspondant* n'entend pas dicter des leçons « à ceux de qui l'on attend la lumière », mais il ne peut se dérober à son « métier » de périodique. On craint donc de voir « le concile concentrer toute l'autorité de l'Église sur la tête du souverain pontife ». Mais « les États généraux de l'Église peuvent-ils créer dans son sein une monarchie despotique qui n'a jamais existé » ? Précisons. S'il s'agit de l'autorité dogmatique, « s'attend-on que le concile, tranchant la question si vivement débattue entre l'ancienne

Sorbonne et les docteurs ultramontains, et discutée entre Bossuet et Fénelon, définira dogmatiquement l'infaillibilité du chef de l'Église ? » Après toutes les réserves catholiques possibles, la revue répond : « Rien ne pourra sortir du concile que de son libre et commun consentement... Or, comment croire qu'une assemblée véritablement œcuménique, sur laquelle ne pèse aucune pression, sera assez abandonnée de l'Esprit-Saint pour se dépouiller elle-même sans motif, au profit d'un autre pouvoir, de ce qu'il y aurait d'essentiel, d'exclusif et de divin, dans ses prérogatives ? » Autrement « l'Esprit-Saint prendrait plaisir à nous égarer sur le choix de ses interprètes ». Le *Correspondant* a confiance dans le concile et dans son chef. L'on a bien parlé, il est vrai, « d'un dogme établi par la voie d'une acclamation improvisée ». Jamais cela ne s'est vu, et proclamer un dogme c'est condamner, « jeter hors de l'Église » ceux qui nient; voit-on des juges condamner par acclamation ? « Et puis, proclamer n'est pas définir, et c'est une définition avant tout qui serait nécessaire au principe de l'infaillibilité pontificale. » Ne faut-il pas prévoir tous les problèmes historiques que poserait l'affirmation de l'infaillibilité personnelle ? Empêcher de confondre les solutions politiques données par les papes du Moyen Age, par exemple, avec les solutions dogmatiques, sous peine « de réveiller tous les ombrages des souverains, d'effaroucher la susceptibilité indépendante des sociétés laïques, et de faire désigner partout les catholiques comme des serviteurs et des instruments obligés de l'absolutisme théocratique ? » Il faut évidemment compter sur le Saint-Esprit; mais « l'assistance promise par l'Esprit-Saint au concile est surnaturelle et non miraculeuse..., c'est un auxiliaire qui vient en aide au bon emploi des facultés humaines et non au mépris de toutes les règles de la prudence ».

Cette autorité dogmatique souveraine, le pape l'exerce en fait depuis plusieurs siècles. Elle a entraîné, car c'est la conséquence logique, l'autorité gouvernementale souveraine dans le détail comme pour l'ensemble réservée au pape, dans une diminution de l'épiscopat. « Cette voix du premier pasteur, seule retentissante au milieu du silence de l'Église et celle des évêques ne s'élevant que pour lui faire écho, quoi de plus propre à accréditer dans l'esprit des simples la très fausse opinion que dans la papauté seule réside l'Église entière ? » Et le *Correspondant*, visant de toute évidence l'*Univers*, fait ici le procès « de cet ultramontanisme pratique, de fait et d'habitude, cent fois plus minutieux et plus étendu que l'ultramontanisme doctrinal... Qui ne l'entend débiter ses maximes dans les journaux quotidiens ? Il faut les voir ces docteurs improvisés de la presse, mettant sur le même pied les actes les plus divers et les plus inégaux de l'autorité pontificale, mêlant avec les décisions solennelles des papes les simples avis des congrégations romaines, parfois même des propos empruntés à des conversations et à des correspondances privées, appelant à toute heure l'intervention de Rome dans le gouvernement des diocèses, et prêts à dénoncer quiconque, fidèle, évêque ou pasteur, n'est pas amené au même degré de l'excès du même zèle, ne négligeant rien, en un mot, pour faire parler à leur amour filial le langage d'une superstition idolâtre. » Heureusement cette situation cesse par la rentrée de l'épiscopat dans le gouvernement de l'Église, car « du moment où les conciles auront été une fois possibles, ils seront toujours nécessaires » et, il faut l'espérer, « cette association de l'épiscopat à la papauté deviendra dans le régime futur de l'Église, non plus une solennelle exception, mais un usage qui survit à la convocation toujours rare des conciles ». Pour cela « que la papauté cesse d'être exclusivement italienne »; qu'elle appelle dans ses congrégations des délégués de l'épiscopat universel et non plus seulement des Italiens; ainsi elle redeviendra non seulement européenne, mais universelle et vraiment humaine.

Justement, ce concours des évêques et du pape que le concile va réaliser doit rassurer ceux qui craignent pour les rapports de l'Église avec la société civile. « De telles questions naîtront-elles dans le concile ? » On ne sait; mais il faut s'y attendre; « quelque distincts que soient les deux ordres politique et religieux, le nombre est grand des questions mixtes », et aucune société n'échappera aux difficultés qui naîtront de ce chef entre elle et l'Église. Il n'y a rien de plus aujourd'hui. Il n'y a non plus d'autre solution que la traditionnelle : « tempérer par une mutuelle condescendance l'entière application des principes. » Or, l'histoire des derniers événements le démontre : sur ce terrain, l'épiscopat peut aider singulièrement la papauté. Rome parle; « son langage mal compris et encore plus mal interprété, excite chez les gouvernements comme dans l'opinion publique une vive émotion »; l'épiscopat intervient, il rend à la pensée du pape son sens et sa portée véritables et « tout aussitôt le trouble est apaisé ». Que l'on se rassure donc en face du concile. « S'il y a eu dans les actes pontificaux telles expressions, dont le sens mal saisi ait prêté le flanc aux calomnies de la presse incrédule » et inquiété les gouvernements, de telles expressions « seraient écartées ou expliquées ». D'autant plus que « périls, besoins, devoir, tout devient pareil entre les catholiques de tous les pays et la même situation dicte partout à leurs pasteurs... la même clarté dans le langage. » Or, tous ces pasteurs vous diront, d'un commun accord, « que le premier bien réclamé par leur Église, c'est la liberté, mais qu'ils n'ont d'autre moyen d'assurer cette liberté sainte, que de la garantir par la liberté commune de tous leurs concitoyens; en d'autres termes, tous devront déclarer que le règne du privilège a péri pour l'Église, et que le droit commun est la seule défense qu'elle puisse désormais invoquer. » Regardons l'Orient, l'Amérique, les États protestants, les trois grands États catholiques en dehors de la France, et la France elle-même où les catholiques se sont divisés en 1852, à propos du maître absolu qui l'avait conquise.

Que conclure? « Que le régime de liberté et du droit commun auquel sont désormais soumises les sociétés comme les Églises, est le plus parfait que l'humanité puisse rêver? Que c'est l'idéal? que le privilège des sociétés passées n'a eu ni sa justice, ni ses bienfaits? que le droit ne fait que naître? » Pas le moins du monde. Nous n'avons jamais dit une syllabe qui autorise à nous prêter ces exagérations ridicules. Nous concluons tout simplement que ce régime est la loi providentielle de notre temps, et « l'épreuve à laquelle il plaît à Dieu de soumettre le monde et l'Église ». L'Église sortira triomphante de cette épreuve comme des autres; « en se servant de la liberté, elle la rendra aussi plus morale et plus pure. Puis, en ce qui nous touche, continuent les rédacteurs, nous remercions Dieu de nous avoir imposé cette épreuve et non une autre. Elle nous est précieuse et chère entre toutes. » Mais il ne faut pas que l'on puisse nous accuser « de demander la liberté pour acquérir la force, afin d'user un jour de la force acquise pour supprimer la liberté. Nous sommes les fils de Celui qui a dit : Que votre oui soit oui... » Et « vaine ment répéterait-on aux sociétés modernes que la vérité ayant seule des droits en ce monde, les catholiques peuvent les réclamer tous et ne sont tenus d'en respecter aucun. Le papier qui souffre tout peut tolérer des arguments de cette nature, mais nous défions qu'on les porte et surtout qu'on les achève à une tribune. » Cela, les évêques le compren-

dront; l'on en peut être certain. Beaucoup siègent dans les assemblées politiques et ils ont une place à y garder. « Nous ne leur demandons, à Dieu ne plaise, de trahir aucun des droits de l'éternelle vérité, » mais il faut qu'ils pensent aussi aux aspirations et aux besoin des âmes d'aujourd'hui; « la charité aussi a ses lumières, et le patriotisme ses devoirs. Le cœur d'un évêque est celui d'un juge et d'un père. Il saura tout concilier. »

Plus modéré dans la forme que les discours de Malines, ce manifeste en maintenait toutes les idées; il les opposait, en un véritable programme, au programme de la *Civiltà* et de l'*Univers* et il ne leur ménageait pas les attaques, soulignant longuement, par exemple, l'erreur du ralliement à l'Empire qu'avait prôné l'*Univers*. L'évêque de Poitiers, le 24 octobre, admonesta aussi le *Correspondant*, dans une allocution au clergé de son diocèse. D'autres voix épiscopales firent écho à la sienne. Quant à l'*Univers* qui provoquait, à ce moment même, « le plébiciste des âmes » en faveur de l'infaillibilité, il fit de l'article une critique vigoureuse, parfois injuste, car elle ne tenait pas toujours compte de nuances très fines. Cf. *Univers* du 31 octobre. Le *Correspondant*, qui voulait éviter toute polémique, se contenta de signaler quelques-unes de ces injustices, n. du 25 novembre, p. 776, et d'attribuer à « l'abondance de l'improvisation » le « peu d'indulgence » de Mgr Pie.

3. *Dupanloup, chef de l'opposition.* — L'évêque d'Orléans n'imita pas cette modération. Le 10 novembre, il adressait à son diocèse une *Lettre pastorale* où il annonçait que le futur concile apporterait au monde la paix et l'unité dans la vérité mais aussi dans la charité. Le lendemain, il adressait à son clergé des *Observations sur la controverse soulevée relativement à l'infaillibilité au futur concile;* convaincu que l'infaillibilité de fait qui existait était suffisante, que la proclamation du dogme blesserait les gouvernements, les milieux intellectuels et les dissidents, il redisait les raisons qui rendaient inopportune, à son sens, cette définition. Il avait beaucoup hésité avant cette publication; Falloux l'avait déconseillée. Mais il s'était donné des raisons de passer outre à ce conseil et à ses propres craintes. — Ce qu'il fallait redouter arriva. Comme la brochure portait à peu près le même titre qu'une brochure allemande antiinfaillibiliste parue en octobre, anonyme, mais que l'on attribuait justement à Dœllinger, *Observations présentées aux évêques*, qu'on savait Dupanloup en relations avec l'auteur, qu'il revenait d'ailleurs d'un voyage en Allemagne, que d'autre part sa brochure venait après les deux livres de Mgr Maret sur le *Concile général et la paix religieuse*, qu'il venait d'avoir une entrevue avec l'empereur, les infaillibilistes conclurent que les libéraux catholiques avaient partie liée avec Dœllinger, les Allemands antiinfaillibilistes et les gallicans, et que Dupanloup était leur chef à tous. On parla d'une *intrigue gallicane, césarienne, libérale, tramée contre le pape*, à la tête de laquelle était l'évêque d'Orléans. Le 18 novembre, Veuillot disait dans l'*Univers* : « Cette lettre donne une tête épiscopale à cette prise d'armes. L'opposition a désormais son chef. »

La nonce de Munich, Meglia, était plus juste quand il distinguait ainsi le germanisme du libéralisme : « Le germanisme n'est pas, comme le libéralisme de certains catholiques, une simple condescendance pour les idées modernes, ou bien une tentative faite, en s'armant des nouveaux principes, pour soustraire l'Église à la servitude des gouvernements; c'est bien plutôt une sympathie avouée pour les méthodes scientifiques des protestants et une tentative dirigée contre l'influence doctrinale de Rome et des congrégations romaines. » Cité par Goyau, *op. cit.*, t. IV, p. 346. L'assimilation fut acquise néanmoins. Vainement, les libéraux se déclaraient partisans au fond de l'infaillibilité et prêts à la reconnaître de tout cœur, une fois proclamée; elle ne pouvait plus être proclamée sans que cela parût contre eux. Ils avaient voulu empêcher que la question fût posée; après cela, elle ne pouvait plus ne pas l'être et, par conséquent, n'être pas résolue affirmativement.

Ce qui augmenta le bruit autour de la brochure de Dupanloup, ce fut un troisième : *Avertissement à M. Louis Veuillot*, daté du 21 novembre. Au premier rang de ses contradicteurs, l'évêque avait toujours trouvé Veuillot, et cette fois particulièrement, et Veuillot l'avait contredit non seulement en ses articles, mais en provoquant le vœu quasi-unanime des catholiques, simples prêtres ou laïques, en faveur de l'infaillibilité. L'évêque faisait savoir à Veuillot « que l'épiscopat ne relevait pas d'un journaliste et qu'un laïque n'a pas à trancher des questions de dogme ». Le *Correspondant*, *loc. cit.*, p. 776, approuvait : « Nul n'a le droit de parler tous les jours au nom de l'Église et de la régenter en prétendant la défendre. » Mais Dupanloup avait dit cela en termes véhéments qui nuisirent à l'évêque plus qu'au journaliste.

4. *Au concile du Vatican, les libéraux catholiques, parti vaincu.* — Il n'y a pas à faire ici l'histoire du concile. Antiinfaillibilistes, peu nombreux, antiopportunistes plus nombreux, allemands, austro-hongrois, français et, chez ceux-ci libéraux et gallicans, se sentirent immédiatemment minorité et opposants; en face d'eux, une majorité compacte était décidée à trancher les questions dans le sens d'un catholicisme intégral, sans s'inquiéter des contingences réelles ou exagérées, dans le sens aussi de la souveraineté pontificale et, en particulier, à voter cette infaillibilité dont la volonté ou la crainte agitaient le monde. Cette majorité le leur fit comprendre dès le début. Qu'ils le voulussent ou non, les libéraux faisaient ainsi figure de parti.

Les vrais chefs français de ce parti étaient Dupanloup et Mgr Darboy qui avait été nommé archevêque de Paris en 1863. En 1864, Mgr de Ségur l'avait dénoncé à Rome comme libéral, et bientôt, en effet, il interprétait l'encyclique *Quanta cura* dans un sens très modéré : « Il n'y a rien là, dira-t-il, d'excessif et de formidable, ce n'est que du bon sens et de la sagesse. » *Lettre pastorale* du 12 février 1865, *Œuvres*, t. I, p. 421. Mais il était connu surtout pour sa ténacité à maintenir les droits qu'il revendiquait pour l'épiscopat et qu'il reconnaissait à l'État. Sur l'affaire des réguliers, voir Foulon, *Histoire de Mgr Darboy*, Paris, 1889, p. 276, et sur ses rapports avec la cour de Rome, voir E. Ambroise, *Notes sur Mgr Darboy*, 1924, t. II, p. 16-25. Cette attitude lui avait attiré de Rome une longue lettre de blâme du 26 octobre 1865, où était rappelé Fébronius. Celle lettre, qui devait rester secrète, avait été communiquée en 1868, dans les ministères à Paris par le nonce Chigi et à la presse par une indiscrétion dont personne à Rome ne voulut prendre la responsabilité. Cf. Foulon, *loc. cit.*, p. 383; Guillermain, *Vie de Mgr Darboy*, p. 12; Ambroise, *loc. cit.*, t. II, p. 32-35, et t. III, *Pourquoi Mgr Darboy ne fut pas cardinal*. Mais sa *Lettre pastorale sur le prochain concile*, 28 octobre 1869, n'avait porté à ses diocésains qu'une parole de paix et il s'était efforcé de montrer combien fausses étaient « ces menaces offensantes » colportées « par des hommes plus hardis qu'autorisés » de dogmes nouveaux, d'une Église dressée en face de la société civile pour la condamner puis pour l'asservir, d'un concile qui ne serait pas libre et « où la mnorité, fût-elle éloquente, serait traitée comme un pirti d'opposition qu'étoufferait bientôt la majoritéa». *Œuvres*, t. II, p. 402-420.

A Rome, en face d'une majorité qui ne laissait

ni entamer, ni intimider, les évêques libéraux, français pour la plupart, sentant leur impuissance, s'entendent pour une action commune avec les étrangers qui leur avaient fait écho précédemment à propos de l'infaillibilité, si éloignés qu'ils soient d'eux sur d'autres questions.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier en détail les manœuvres diverses auxquelles l'on recourut de part et d'autre; mais il faut signaler un article de Montalembert qui, paraissant au plus fort des polémiques, eut pour le catholicisme libéral des suites assez fâcheuses. Irrité par un article de l'*Univers*, 14 février 1870, où Veuillot tournait en dérision « antidéfinitionnistes et antiopportunistes » et en réponse à cette question : Comment concilie-t-il son ultramontanisme antérieur avec son gallicanisme d'aujourd'hui ? il publie, le 7 mars, dans la *Gazette de France*, une lettre où il répond : L'ultramontanisme de 1870 ne ressemble guère à l'ultramontanisme de 1847, pas plus que le Pie IX de 1870 ne ressemble au Pie IX de 1847. Et, s'appuyant sur un passage d'une lettre que lui écrivait, le 10 septembre 1853, Mgr Sibour, il continue : « Qui pouvait prévoir l'enthousiasme de la plupart des docteurs ultramontains pour la renaissance du césarisme, les harangues de Mgr Parisis, les mandements de Mgr de Salinis et surtout le triomphe permanent de ces théologiens laïcs de l'absolutisme, qui ont commencé de faire litière de toutes nos libertés... devant Napoléon III, pour venir ensuite immoler la justice et la vérité, la raison et l'histoire, en holocauste, à l'idole qu'ils se sont érigée au Vatican. » Lecanuet, *loc. cit.*, t. III, p. 467.

Plus désastreuse encore pour le bon renom du catholicisme libéral fut l'intervention du comte Daru, ministre des affaires étrangères dans le cabinet formé le 2 janvier par É. Ollivier. Catholique libéral de l'école du *Correspondant*, Daru débuta sans doute par quelques paroles de neutralité, mais il était personnellement trop pénétré des idées de son parti, trop au courant des événements conciliaires par les correspondances venues de Rome, trop porté à les interpréter dans le sens de ce même parti, pour ne pas en appuyer les représentants au concile. Or, les 10 et 12 février, le *Gazette d'Augsbourg* et la *Gazette de l'Allemagne du Sud* publiaient la première, les vingt et un canons, la seconde, l'analyse du *Schema constitutionis dogmaticæ de Ecclesia Christi*, proposé le 21 février aux Pères du concile, après que l'opposition eût fait renvoyer devant les commissions le projet des constitutions *De fide*, *De sede episcopali*, *De vita et honestate clericorum*, *De parvo catechismo*, où l'âme moderne et les droits de l'épiscopat ne lui semblaient pas assez ménagés. Le projet *De Ecclesia*, établissant l'indépendance de l'Église et ses droits de société parfaite, dépositaire du pouvoir divin d'enseigner, de sanctifier, de gouverner en planant au-dessus de tous les pouvoirs humains, heurtait, avec les vieilles prétentions du gallicanisme parlementaire et du césarisme, les principes acceptés sans nuances et comme des thèses absolues par les sociétés modernes. Et, en proclamant que le pape a « un plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Église universelle, un pouvoir ordinaire et immédiat sur toutes les Églises », en précisant ainsi que l'Église se concentrait en son chef, ce projet irrita la crainte d'une annihilation de l'épiscopat et d'un pouvoir pontifical absolu. « Une clameur de réprobation s'éleva dans l'Europe entière, » dit É. Ollivier, *loc. cit*, t. II, p. 101; des gouvernements s'inquiétèrent.

Dès le 26 janvier, Mgr Darboy avait appelé l'attention de Napoléon III sur ce projet. Après avoir écrit: « Il est difficile de soutenir que le concile ait les apparences de la liberté, » indiqué la lutte commencée autour de l'infaillibilité, il ajoute : « On vient de nous remettre un projet concernant l'Église en général, le pape en particulier et les principaux rapports entre les deux autorités civile et religieuse. A première vue, la tendance paraît excessive... » et il conclut. « Je me demande si l'intérêt général, l'intérêt de la société religieuse et civile n'exige pas qu'on nous vienne en aide. » *Ibid.*, p. 94.

Mais, déjà, Daru avait manifesté sa volonté d'agir; l'heure semblait propice. Le 20 février, il fait parvenir à l'ambassadeur de France à Rome une note comminatoire relativement au schéma *De Ecclesia*, où il revendique le bénéfice de l'article 16 du concordat, en l'espèce, la communication de tous les documents soumis au concile, et le droit pour la France d'avoir au concile un ambassadeur chargé de ses intérêts. En même temps, il invitait les puissances chrétiennes à une action commune dans le même sens. Mais contredit par le chef du ministère, Ollivier, qui jugea toute intervention injustifiée et celle-ci inopportune, en outre, mal soutenu par l'empereur toujours hésitant et préoccupé de l'opinion, il ne fut pas suivi par l'Europe. Le 19 mars, Antonelli lui répondait: « La France n'a pas à s'effrayer de ce projet, car ce n'est qu'un projet; il ne dépasse en rien les droits propres de l'Église; il ne menace en rien les droits propres des États et des gouvernements; d'ailleurs, ses relations avec Rome ne sont-elles pas réglées par un concordat, dont l'article 16 cependant n'a pas le sens qu'on lui prête, mais cela importe peu. »

Que faire après cela? Le gouvernement français pouvait menacer de retirer ses troupes (on a injustement accusé les évêques libéraux, et en particulier Dupanloup, de lui avoir donné ce conseil); il préféra l'envoi à toutes les puissances d'un *mémorandum* daté du 6 avril, qui les invitait à une action commune sur le concile pour l'amener à respecter « les droits et les libertés de la société civile ». La pièce fut remise au pape par l'ambassadeur de France, le 22 avril, avec prière de la transmettre au concile. Toutes les autres puissances appuyaient. Antonelli était inquiet, mais Pie IX se refusa à la communication demandée : Le concile devait être libre. En fait, il l'était redevenu. Le 10 avril, Daru aux applaudissements de la presse ultramontaine avait donné sa démisssion; Ollivier le remplaçait provisoirement. Ce dernier déclare avoir été sollicité d'agir et par la majorité et par la minorité, mais il était résolu à la non-intervention. Aux intransigeants, il refusa de retirer le *mémorandum;* aux libéraux, de continuer la pression commencée. La France s'arrêtant, les autres puissances se turent. Les opposants n'eurent plus à compter que sur eux-mêmes. Cf. Ollivier, *L'Église et l'État*, t. II, p. 99-242, et appendice III, p. 556-566.

A quelque temps de là, alors que les polémiques allaient croissant autour du concile qui continuait l'examen du schéma *De romano pontifice*, Darboy intervenait à nouveau auprès de Napoléon III. S'appuyant sur la brochure, *Ce qui se passe au concile*, il lui demandait de rappeler son ambassadeur et de ne laisser à Rome, pour le moment, que le premier secrétaire de l'ambassade. « Le rappel serait une sanction des mesures précédemment adoptées, n'engagerait pas le gouvernement dans une lutte et pourtant serait ici d'un grand effet. » Mais Ollivier qui, le 26 mai, avait écrit à l'ambassadeur : « Notre responsabilité est pleinement sauvegardée par les avertissements que nous avons donnés; nous devons laisser le Saint-Siège en présence de la sienne, » répondait le 11 juin à l'archevêque : « Voilà près de trente ans que l'unique effort de l'épiscopat français est de se séparer de l'État, pour tout remettre entre les mains de Rome... Les lois organiques, anciennes coutumes, tout a été brisé dans notre main... Notre seule arme,

serait la persécution, ce dont Dieu nous garde. » Cf. Ollivier, *loc. cit.*, p. 234-240.

Un peu plus tard, quelques libéraux prièrent encore Napoléon III « de solliciter du Saint-Père, au nom de l'humanité et de la raison, une prorogation du concile, du 1er juillet au 15 octobre ». Ollivier, *loc. cit.*, p. 328, 329; mais, avant que la réponse fût arrivée, « la fatigue avait vaincu tout le monde ». Tous voulurent en finir. L'opposition ne demanda plus qu'une chose : c'est que, dans la définition de l'infaillibilité, fût affirmée la nécessité d'un certain consentement de l'Église. Une députation, dont Mgr Darboy fut l'organe, alla même supplier Pie IX d'intervenir dans ce sens. Ce fut en vain. Dans la définition figurèrent les mots *ex sese non autem ex consensu Ecclesiæ*. C'était le 16 juillet. Le 18, un dernier vote devait être émis en séance solennelle; il porterait sur le chapitre *De Ecclesia* tout entier, après quoi il serait promulgué par le pape et l'infaillibilité serait un dogme. Sur le conseil de Dupanloup, qui jugeait contraire à l'esprit ecclésiastique de dire *Non placet*, et impossible de dire *Placet*, cinquante-cinq opposants, la presque totalité, quittèrent Rome le 17, en adressant au pape une lettre explicative. Le même jour Dupanloup et Strossmayer adressaient encore à Pie IX une autre lettre où ils le suppliaient d'ajourner à novembre la confirmation et la promulgation de la constitution.

Les évêques libéraux s'inclinèrent devant la décision du concile. Ils n'avaient jamais contesté d'ailleurs que l'opportunité de la décision, eux qui précédemment, et Pie IX l'avait fait remarquer au concile le 18 juillet, abondaient dans le sens ultramontain. La constitution *Pastor æternus* ne les atteignait pas à l'égal de l'encyclique *Mirari vos;* néanmoins, ils apparaissaient comme des vaincus et, moins que jamais, leur doctrine devait entraîner les masses croyantes, surtout après la défection de leur allié, Dœllinger.

7° *Du concile du Vatican à la mort de Pie IX*, (1870-1878). — « Qu'ils le veuillent ou non, les auteurs du schéma créent, par leur définition, un ordre nouveau rempli de périls, » avait dit Mgr Darboy au concile le 20 mai et, le 15 juillet, dans la démarche de la minorité auprès de Pie IX, pour suggérer entre autres choses, une formule mitigée de l'infaillibilité pontificale, Ketteler s'écriait : « Bon Père! sauvez-nous, sauvez l'Église de Dieu. » Mais le monde moderne, distrait peut-être par les événements politiques, comme la guerre franco-allemande, la chute de l'Empire et la Commune en France ne jugea pas ses principes plus menacés par la proclamation de l'infaillibilité qu'ils ne l'étaient auparavant. Seuls, certains gouvernements se crurent, ou feignirent de se croire, en face d'une nouvelle Église et menacés par elle : les conflits commencés entre l'Église et l'Autriche ou l'Espagne s'accentuèrent; surtout, l'Allemagne et la Suisse firent leur « Kulturkampf » et soutinrent les *vieux catholiques*. Entre temps, l'Italie avait fait de Rome sa capitale.

Unis dans le sentiment des misères nationales et dans l'acceptation des décrets conciliaires, les catholiques de France furent également unanimes à réprouver avec leurs évêques, ces maux de l'Église et de son chef. L'accord toutefois n'était qu'apparent, ou, si l'on veut, partiel : les libéraux catholiques gardent leurs tendances, et leurs adversaires ultramontains leur défiance. A ceux-ci la leçon de la défiance venait de haut. « Il y a dans ce pays (la France), dira Pie IX, (le 28 juin 1871) à un pèlerinage français conduit par l'évêque de Nevers, Forcade, un mal plus redoutable que la Révolution, que la Commune, c'est le libéralisme catholique. » Jusqu'à sa mort, il tiendra le même langage. Ce qui irrite les intransigeants, c'est qu'à l'Assemblée nationale dominent les libéraux, et qu'ils influent sur le pouvoir, en attendant qu'ils l'occupent avec le ministère de Broglie, le 25 mai 1873. L'*Univers* donc les poursuit. Ils les montre hors de l'orthodoxie. En 1871, Veuillot a connaissance d'une inscription érigée à la Roche-en-Brény pour commémorer la réunion tenue là, en octobre 1862, autour de Montalembert par Dupanloup, Foisset, d'Azy, Falloux et Cochin, c'est-à-dire par tous les chefs du libéralisme catholique, à l'exception de Broglie sur le point d'être reçu à l'Académie. Le jour du départ, les amis communièrent à la messe de l'évêque qui leur adressa une courte et pieuse allocution. L'inscription, après avoir rappelé cette cérémonie finale, ajoutait : *amicorum pusillo gregi, qui, pro Ecclesia libera in patria libera commilitare jamdudum soliti, annos vitæ reliquos, ibidem Deo et libertati devovendi pactum instaurare*. Qu'avaient-ils dit dans leur réunion? Veuillot lut dans cette inscription l'affirmation d'un pacte mystérieux et menaçant pour l'Église, quelque chose comme cette légendaire entrevue de Bourg-Fontaine d'où serait sortie l'entreprise janséniste, et consacra plus de cinquante articles à dénoncer la secte libérale formée là. En juin, ces attaques empêcheront Thiers de nommer Cochin, un des « conjurés », ambassadeur auprès du Vatican. Cf. Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 392-394; Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 330-333. E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. III, p. 487-492; Jules Morel, *Somme*, t. II, p. 445-454.

La scission s'accentua encore de la question monarchique. Les libéraux jugeaient seule possible une monarchie se réclamant de la souveraineté nationale, assurant sans doute à l'Église la liberté, mais respectant les libertés publiques au sens moderne. Les intransigeants rêvaient la restauration de la monarchie traditionnelle, au nom du droit divin, faisant du catholicisme la religion de l'État, considérant comme sa tâche première d'accomplir l'œuvre de Dieu. Cette monarchie ne serait pas nécessairement absolue; une constitution assurerait au peuple sa part dans le gouvernement. C'était toujours ainsi la lutte de l'*hypothèse* et de la *thèse*. « Non, jamais, je n'accepterai pour la France la nécessité absolue et définitive de ce qu'on appelle l'*hypothèse*, en haine de la thèse chrétienne. La France n'est point apostate à toujours, » disait Mgr Pie dans un *Mémoire sur la constitution de la royauté chrétienne*, qu'il composait en février 1873 sur la demande du comte de Chambord, et dont le prétendant devait inspirer ses actes et ses proclamations. Cf. Hanotaux, *Histoire contemporaine*, t. II, p. 504-511. Les plus ardents entendaient bien que le roi rétablirait le pouvoir temporel, dût-il employer la guerre. Le 16 septembre 1871, Belcastel, au nom de quarante-huit « chevau-légers », envoyait à Pie IX une adresse où, après avoir affirmé « leur adhésion absolue à l'autorité des encycliques sur les rapports essentiels de la société civile et de la société religieuse », ils déclarent le pouvoir temporel nécessaire et émettent le vœu « d'une incessante action diplomatique » en vue de le rétablir. Mais, déjà, l'*Univers* avait été plus formel. Le 16 juillet, il annonçait que « le roi très chrétien » délivrerait le pape et « ramènerait tambour battant l'usurpateur de l'Italie à sa principauté subalpine. Cet oracle, disait-il, est plus sûr que celui de Calchas. »

Enfin, le catholicisme intransigeant trouvait un auxiliaire dans le *catholicisme social* naissant, c'est-à-dire, dans l'*Union des associations catholiques ouvrières*, organisée en septembre 1871, et qui avait pour président l'adversaire déjà connu du catholicisme libéral, Mgr de Ségur, et l'œuvre des *Cercles catholiques d'ouvriers*, que de Mun et La-Tour-du-Pin Chambly lançaient en décembre 1871, avec ce programme, entièrement inspiré de l'esprit du *Syllabus*, de refaire la société sur la base unique des principes religieux

sans aucune concession à l'esprit moderne et en opposition avec les principes de la Révolution.

Sans parler des entretiens où Mgr Pie critique sans relâche le libéralisme, deux écrits de 1874, montrent bien les griefs du catholicisme intransigeant contre le catholicisme libéral. L'un est une *Note* où Mgr Ladoue, évêque de Nevers, résume les conférences qu'il a organisées dans son diocèse contre le libéralisme. Cette Note, parue dans la *Revue de l'enseignement chrétien* (reproduite dans Tolra de Bordas, *Mgr de Ladoue*, 1879), reproche au catholicisme libéral d'avoir, pour principe fondamental, le premier principe de la déclaration de 1682, l'indépendance absolue de l'ordre naturel, d'où résultent la liberté de penser, la liberté de conscience, la liberté de faire « tout ce qui ne nuit pas à autrui ». Négation des droits de Dieu, du péché originel et de ses suites, fausse notion de la liberté, de tels principes ne peuvent aboutir qu'à des conséquences funestes : les libéraux ont donc voulu faire de l'Église une monarchie parlementaire, limiter sa puissance directive sur l'école et lui faire accepter les libertés politiques imposées à la société par le malheur des temps. Le second est l'écrit très alerte de Ségur : *Hommage aux jeunes catholiques libéraux*. Dans le catholicisme libéral, dit-il, on peut distinguer : un sentiment qui a du bon, l'horreur de la tyrannie, mais surtout du mauvais, l'esprit d'indépendance, — un parti, mais qui divise le monde catholique et se laisse conduire par des intrigants, — une doctrine, mais cette doctrine « tend à amoindrir les vérités et les principes ». Il faut se défier des catholiques libéraux surtout quand ils sont prêtres. « Un prêtre catholique libéral fait, à lui seul, plus de mal que cinq cents laïques. »

Dans ces conditions, les catholiques qui, unis, eussent pu beaucoup, n'assurèrent à l'Église qu'une seule conquête, la liberté de l'enseignement supérieur, par la loi du 12 juillet 1875. Les uns, avec Veuillot, la revendiquaient au nom du droit supérieur de l'Église; les autres, avec Dupanloup, par des considérations générales et au nom du droit commun, et ce furent ceux-ci qui décidèrent de la victoire.

Dans le souvenir des condamnations antérieures et dans la crainte de nouvelles, les libéraux gardaient, autant qu'ils le pouvaient, un silence prudent. Mais profitant de ces divisions, exploitant l'idée que le retour du roi c'était d'un côté la guerre avec l'Italie et même avec l'Allemagne qui avait protesté contre certaines campagnes de l'*Univers*, de l'autre la ruine des libertés de 1789, les prophètes « anticléricaux », comme l'on commençait à dire, de la *République française* avec Gambetta, du *XIXe siècle* avec Sarcey et About, du *Rappel* avec Vacquerie et Lockroy, de la *Lanterne*, des *Droits de l'homme*, soutenus par la franc-maçonnerie, retournent pour ainsi dire la France. Elle reprend un visage hostile à l'Église et leur donne le pouvoir : « Nous avons combattu au cri : Le cléricalisme, voilà l'ennemi. Demain, nous dirons : Le cléricalisme, voilà le vaincu, » s'écriait au Château-d'Eau, le 9 octobre 1877, celui qui avait mené en chef la lutte, Gambetta, et sa prophétie se trouva réalisée. Le vaincu immédiat était le groupe des catholiques libéraux, puisqu'il détenait ce pouvoir et qu'il le perdait.

Mais, en 1878, finissait une période dans l'histoire du libéralisme catholique : Pie IX mourait le 8 février, Dupanloup le 11 octobre de la même année; Mgr Pie devait mourir le 18 mai 1880 et Veuillot le 7 avril 1883.

QUATRIÈME PÉRIODE, A PARTIR DE 1878. — La mort de Pie IX devait inévitablement amener une détente aussi bien dans le domaine de la politique, que dans celui des discussions théoriques. Ce sera l'incontestable service rendu par Léon XIII d'avoir clarifié, par l'exposé serein de la doctrine ecclésiastique, des discussions où l'esprit de parti avait apporté bien du trouble. Ses exposés, tout iréniques, mettront au point, d'une manière définitive, l'enseignement de l'Église en ces délicates matières, tandis que sa politique, infiniment souple, constituera pour les catholiques la plus claire des « leçons de choses ».

1° *Le pontificat de Léon XIII* (1878-1903). —

1. *Léon XIII. Les espoirs du libéralisme catholique.* — Les années 1870-1878 avaient été comme des années d'attente. Après l'extraordinaire tension qui avait marqué les dernières années du pontificat de Pie IX, les libéraux catholiques attendaient donc un pape conciliateur. Leur joie fut grande à l'avènement de Léon XIII. Sans doute, le nouvel élu était l'un des promoteurs du *Syllabus;* au concile du Vatican il avait voté toutes les propositions de la majorité, mais à ce même concile, il s'était tu, et l'opposition l'estimait. Puis, le 6 février et le 10, trois jours après la mort de Pie IX, il avait publié deux lettres pastorales « sur les harmonies de l'Église et de la civilisation ». Les libéraux n'étaient pas assez naïfs, ni assez ignorants, pour penser que Léon XIII modifiât jamais la thèse, mais ils escomptaient de lui une attitude pratique qui leur donnât raison et les relevât des humiliations antérieures. Cf. *Conestabile, Léon XIII et la situation de l'Église*, dans *Correspondant*, 25 octobre 1878.

2. *Léon XIII et le libéralisme catholique.* — Dans ces limites leur attente ne fut pas déçue. « Nous aussi, suivant l'exemple de nos prédécesseurs, disait Léon XIII, le 22 février 1879, dans une *Allocution* aux journalistes, Nous ne cessons d'affirmer et de revendiquer ces droits (de l'Église) et Nous ne cesserons jamais de le faire. » De Franciscis, *Recueil des discours du pape Léon XIII*, 1884, p. 82. Cf. l'éloge de Pie IX dans l'*Allocution du pape Léon XIII aux cardinaux*, le 28 mars 1878, *ibid.*, p. 9. L'encyclique *Inscrutabili Dei consilio*, 21 avril 1878, condamnait « les lois destructrices de la divine constitution de l'Église, adoptées dans la plupart des pays », tandis qu'elles assuraient « une liberté effrénée d'enseigner et de publier tout ce qui est mal »; l'encyclique *Quod apostolici*, 28 décembre 1878, condamnera « le rationalisme athée » qui a fait l'État laïque, l'instruction laïque et fait du peuple le souverain suprême; les encycliques *Arcanum* de 1880, sur le mariage civil, *Diuturnum*, de 1881, condamnaient la conception civile du mariage et « ce qu'on appelle le droit moderne et la souveraineté du peuple ». Léon XIII entendait donc bien enseigner la même doctrine que Grégoire XVI ou Pie IX; mais les circonstances étaient autres. « Pie IX avec toute l'ardeur des saintes indignations avait dû crier et combattre; Léon XIII offrit au monde la paix avec instance. » De Franciscis, *ibid.*, p. 11.

L'attitude pratique de Léon XIII, autrement dit son attitude dans l'*hypothèse*, à l'égard des catholiques français principalement — car la même division se retrouvait quelque peu chez les catholiques de tous les pays — s'inspira sans doute de l'impression de puissance que lui avaient laissée les catholiques belges et, en tout cas, fut dominée par ces deux idées : amener les catholiques français à ne plus s'opposer aux tendances politiques et sociales irrésistibles du monde moderne : qu'en conséquence, ils ne rêvent plus l'impossible, une restauration du comte de Chambord ou du comte de Paris; que leur attitude politique ne fournisse plus de prétexte à des mesures hostiles et n'éloigne plus d'eux la nation; avant tout, les fondre en une seule masse. Qu'unis par la même foi, par le même dévoûment à l'Église, les *zelanti* et les libéraux ou modérés cessent de se combattre. Unis, ils formeront une force politique suffisante pour que les gouvernements en sollicitent l'appui et les paient de concessions à l'Église.

Le cardinal Rampolla, nommé secrétaire d'État en avril 1887, devait être l'instrument puissant et convaincu de cette politique.

3. *Léon XIII et le libéralisme religieux.* — Le pape ne voulait prendre parti ni pour les intransigeants ni pour les libéraux; il concevait un parti où tous fusionneraient, orthodoxe, mais pratiquement orienté, quoique avec mesure, dans le sens de la pensée moderne, c'est-à-dire du libéralisme religieux. Il s'applique d'abord à cette tâche

« En 1882, le *Moniteur de Rome* était fondé sous les yeux du Saint-Père, contre le *Journal de Rome* à qui l'on reprochait de trop marcher sur les traces de l'*Univers*. » Mgr Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. II, p. 10. Mais déjà le pape s'est efforcé de gagner à son plan discrètement l'épiscopat français. Les évêques libéraux, Thomas de La Rochelle, Meignan de Tours, Guilbert de Gap, qui ont été de la minorité au concile du Vatican, et Lavigerie, qui a voté avec la majorité, sont tout acquis. Les plus influents parmi les autres il les mande à Rome. Il leur expose ses vues de telle façon qu'il faut les partager. Pie, qui va être cardinal, le cardinal de Bonnechose, qui avait été au concile l'un des chefs du tiers-parti finalement rallié à la majorité, entendent le même conseil et en avertissent clergé et fidèles. Cf. Baunard, *Vie du cardinal Pie*, t. II, p. 656-659; Besson, *Vie du cardinal de Bonnechose*, t. II, p. 296. Les catholiques libéraux répondent évidemment à cet appel. Ils osent parler de nouveau. Conestable, commentant dans le *Correspondant* du 25 janvier 1881, sous ce titre, *L'Église et les formes de gouvernement*, la protestation de Léon XIII contre « les décrets », attaquait les doctrines de Bonald, exaltait les doctrines de Ketteler et de Lacordaire, enfin voyait, dans la phrase de Montalembert, « la liberté réglée, contenue, ordonnée, tempérée, la liberté honnête et modérée », un commentaire anticipé du *Syllabus*. S'ils dépassent la mesure toutefois, ils sont arrêtés, ainsi le P. Didon. Dans la préface de son livre *Indissolubilité et divorce*, Paris, 1880, celui-ci soutenait sans nuances la thèse du libéralisme catholique : l'accord entre l'Église d'une part, la société et l'État moderne de l'autre est parfaitement possible; les catholiques n'ont qu'à séparer leur cause des partis déchus; l'État n'a qu'à se tenir dans le seul rôle religieux qui lui convienne, la neutralité. Et il ajoutait : « La constitution belge est-elle une hérésie?... si elle n'est pas hérétique, si Léon XIII en recommande le respect aux catholiques, qui donc oserait condamner ceux qui acceptent un régime de liberté? » Et, dans ses conférences de carême, il étudiait, dans les mêmes dispositions, les conditions d'un accommodement entre l'Église et la société moderne. Mandé à Rome par ses supérieurs, il fut exilé au couvent de Corbara.

Mgr d'Hulst surtout fut l'interprète intelligent de la pensée du pape. Pour la défendre et la répandre, il entreprit, « d'accord avec le cardinal Lavigerie, plusieurs évêques et quelques hommes politiques », entre autres Chesnelong et Keller, de rendre la vie au *Monde* qui se mourait, 1883. Sa pensée précise se trouvera résumée par lui-même dans deux articles que publia le *Monde* les 19 et 26 août 1884, et qui devinrent une brochure sous ce titre : *Les divisions des catholiques*. En tant que *thèse* ou comme doctrine, disait le prélat, le libéralisme politico-religieux a été condamné par l'Église, mais la tendance, l'esprit libéral ne l'est pas et lui seul peut à l'heure présente servir l'Église. Que les catholiques donc renoncent à leurs divisions, les uns à ce libéralisme qui tend « à énerver l'énergie du bien », les autres à ces anathèmes perpétuels qui provoquent la haine et nullement la crainte. Que les uns et les autres se laissent emporter par un courant nouveau. Cf. Baudrillart, *loc. cit.*, p. 10-19.

Les revues et journaux libéraux, le *Correspondant*, la *Défense*, le *Français*, hautement désireux « de servir l'Église par les procédés et avec les idées qui *leur* paraissent convenir à *leur* temps », *ibid.*, p. 10, n. 1, s'efforcent d'entrer dans ces vues; il n'en est pas ainsi des journaux intransigeants, de l'*Univers* surtout. Vainement, dans son encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, du 8 février 1884, Léon XIII invitait les catholiques à l'union; l'*Univers* parut ne vouloir négliger aucune occasion de maintenir les divisions antérieures. Jules Morel y dénonce, comme entaché de libéralisme, l'ouvrage de l'abbé Bougaud : *Le christianisme et les temps présents;* le chanoine Maynard y attaque la *Vie de Mgr Dupanloup* de l'abbé Lagrange avec une si violente injustice que la majorité de l'épiscopat s'en émeut. Veuillot y discute même certaines paroles de l'encyclique du 8 février. Le 4 novembre 1884, Léon XIII intervenait encore; dans un bref au nonce, Mgr di Rende, il rappelle qu'il n'appartient pas aux laïques de gouverner l'Église, et il presse les journalistes de renoncer à « leurs polémiques passionnées, à leurs attaques contre les personnes, à leurs accusations et récriminations incessantes ». Au nom du souverain pontife, Mgr Lavigerie, avertissait l'*Univers* qu'il était visé par cette lettre et qu'il méritait de l'être. Cf. Tournier, *Le cardinal Lavigerie et son action politique*, Paris, p. 196-200. Enfin, en 1885, après qu'Anatole Leroy-Beaulieu eut publié, sans être blâmé, le livre bien connu, *Les catholiques libéraux*, où il louait la doctrine des Montalembert, des Lacordaire et des Dupanloup et en montrait l'opportunité persistante, quelques affaires, en particulier, l'affaire Pitra, montraient la volonté de Léon XIII, plus nettement encore.

A ce moment, expliquait Mgr d'Hulst, *Monde* du 23 juin, les catholiques de tous les pays, étaient divisés, mais avec des variantes locales, en *zelanti* et en *modérés*, ceux-là très difficiles à satisfaire. Or, tandis qu'en France, l'*Univers* ne cessait de critiquer plus ou moins ouvertement les tendances pratiques du nouveau pontificat, en Espagne le *Siglo futuro* blâmait « les complaisances diplomatiques du nonce Mgr Rampolla et du Saint-Siège »; à Rome, le *Journal de Rome*, que dirigeait des Houx, attaquait également les idées de conciliation. Le *Siglo* et le *Journal de Rome* furent publiquement blâmés par l'autorité pontificale. Or, le cardinal Pitra, l'un des cinq cardinaux désignés par Léon XIII, en décembre 1884, pour étudier les affaires de France et la question de la presse catholique, ayant trouvé dans le *folio informative* de sa commission des menaces vigoureuses contre la presse violente et l'*Univers* en particulier, jugea l'occasion bonne d'intervenir. Le 4 mai 1885, interrogé par le prêtre hollandais Brouvers, directeur du journal l'*Amstelbode* sur la portée des blâmes qui avaient atteint le *Journal de Rome*, Pitra, qui patronnait ce journal, répond par une lettre où il exalte comme des martyrs les écrivains blâmés, affecte de confondre avec Lamennais, Renan et Loyson, Lacordaire, Montalembert et Dupanloup, et, jugeant le pontificat de Pie IX, parle de la décadence présente. Cette lettre paraît le 19 mai dans le *Journal de Rome*, en même temps qu'une lettre de Mgr Freppel à la louange de des Houx. Sur le conseil de Lavigerie, le cardinal Guibert envoie à Léon XIII une lettre d'hommage auquel adhère la majorité de l'épiscopat français, 4 juin. Le pape y répond par une lettre de 19 juin où il affirme le droit du Saint-Siège de juger des contingences et d'indiquer à l'Église la voie à suivre. Cf. Battandier, *Vie du cardinal Pitra*, Paris, 1893; Lecanuet, *loc. cit.*, p. 286-294 ; Baudrillart, *loc. cit.*, p. 19-25.

4. *Les encycliques concernant le libéralisme religieux.* — Il fallait sortir de cette situation, et pour tou-

jours. Une fois de plus, Léon XIII reprit la tâche de Grégoire XVI et de Pie IX : fixer la doctrine sur les droits et devoirs réciproques de l'Église et de l'État et sur les libertés revendiquées comme nécessaires par les peuples modernes, mais aussi, ce que n'avait encore fait aucune encyclique, fixer les limites dans lesquelles les catholiques peuvent se prêter à ces revendications des peuples et aux prétentions de l'État.

a) *L'encyclique « Immortale Dei »* (19 novembre 1885). — Léon XIII y pose ces principes : *a*. Toute autorité vient de Dieu, mais le droit du commandement n'est... nécessairement dû à aucune forme politique. En conséquence, les pouvoirs sont tenus de gouverner selon la loi divine de justice et les peuples à la soumission volontaire. Tout appel à l'insurrection est un crime contre Dieu. — *b*. Les sociétés politiques ne peuvent vivre comme si Dieu n'existait pas et l'autorité doit « favoriser la vraie religion. Elle n'a rien à en craindre ». — *c*. L'Église et le pouvoir civil sont souverains, chacun en son domaine. Mais entre eux, comme ils travaillent à la même fin, le bonheur de l'humanité, il doit y avoir non pas séparation, mais harmonie, quelque chose comme l'union de l'âme et du corps. C'est l'harmonie naturelle. Une entente volontaire peut être aussi créée par les concordats. — *d*. A cette harmonie que les siècles chrétiens ont connue s'est substitué, depuis le XVIIIe siècle, ce que l'on appelle *le droit moderne*, opposé sur plus d'un point au droit divin et même au droit naturel : égalité pratique absolue de tous, souveraineté absolue du peuple et droit à l'insurrection, athéisme de l'État, liberté absolue de la pensée et de la parole, égalité absolue de tous les cultes, séparation de l'Église et de l'État, de l'enseignement et de l'Église, autant d'erreurs que condamne la raison et le droit naturel et qu'ont déjà condamnées Grégoire XVI et Pie IX. —*e*. Que l'on n'accuse pas toutefois l'Église d'être l'ennemie-née des institutions politiques et des libertés modernes. Elle peut s'accorder avec toute forme de gouvernement et de la souveraineté du peuple, de la liberté politique et civile, justement limitées; si elle « proscrit une liberté immodérée, se traduisant pour les individus et pour les peuples en licence ou en servitude, elle patronne ouvertement une liberté honnête et digne de l'homme et les progrès que chaque jour fait naître, lorsqu'ils contribuent réellement à la prospérité de la vie présente ». L'Église « ne condamne même pas les chefs d'État qui, en vue soit de procurer un bien, soit d'éviter un mal, tolèrent, dans la pratique, la coexistence de divers cultes ». — *f*. Enfin que, « dans la sphère des croyances, particulièrement en ce qui touche aux *libertés modernes*, les catholiques se conforment aux décisions du Saint-Siège ». Sans doute, un État organisé d'après ce droit moderne est plus tolérable qu'un État persécuteur, mais il sera loin d'être l'idéal. En conséquence, que les catholiques, sans approuver les principes *eux-mêmes*, se mêlent à la vie politique, à ses divers degrés : *en général*, c'est un devoir pour eux, car, prenant pour base de leur action les institutions existantes, pour règle les directions du Saint-Siège, et les instructions de leurs évêques, ils travailleront au triomphe de la vérité et de la religion. Que leurs premiers efforts portent sur la formation de la jeunesse. Mais ils ne peuvent rien s'ils ne sont unis. Pour l'être, qu'ils soient pleinement dociles à l'Église, craignant, les uns, toute acceptation si éloignée qu'elle soit du rationalisme et du naturalisme ou ne prétendant pas être catholiques dans la vie privée et neutres dans la vie publique, les autres, de condamner les catholiques qui ne pensent pas comme eux dans les questions libres. « Les journalistes, particulièrement, ne devront jamais perdre cette règle de vue. »

Cette encyclique rééditait le *Syllabus*, elle fut loin de déchaîner la même tempête. « Le respect et l'admiration furent la note dominante. » C'est que la pensée de l'Église n'y avait pas été laissée aux interprétations individuelles. Cf. Chapon, *Mgr Dupanloup et la liberté*, p. 60. Mais les nuances très précises de cette pensée ne pouvaient être comprises alors d'esprits prévenus ou troublés par les luttes récentes. Les uns, des intransigeants, affectèrent d'y voir, avec quelque scandale, un document libéral. D'autres, des libéraux, y virent le triomphe pur et simple de leurs idées : tel l'archevêque de Rouen, Thomas. Dans un discours du 2 décembre, auquel devaient applaudir une vingtaine d'évêques, dont le cardinal Guibert, il proclamait que l'encyclique accordait la sanction « du suprême pontificat » « aux déclarations... aux sentiments... aux conseils » de Lacordaire et de Dupanloup. Mgr Freppel, Mgr Gay partirent en guerre contre ce discours. L'évêque d'Angers interdit même à un journal de son diocèse de le reproduire. L'affaire est portée à Rome et, au prix de quelques corrections rétablissant la rigoureuse doctrine catholique selon le texte et l'esprit de l'encyclique, le discours du cardinal Thomas était approuvé. Cf. Lecanuet, *loc. cit.*, p. 316-322. Sur ces entrefaites, la mort de Falloux, janvier 1886, ranima les vieilles discussions. D'autre part, l'*Univers* s'étant mis à publier un commentaire de l'encyclique défavorable au libéralisme, Mgr d'Hulst jugea le moment venu de publier un commentaire vraiment conforme (il le voulait tel du moins) à la pensée de Léon XIII. Paru dans le *Monde*, ce commentaire fut ensuite publié en volume, février 1886, sous ce titre : *Le droit chrétien et le droit moderne*. Mgr d'Hulst y développait cette pensée : Si Léon XIII tend à la paix et à la conciliation, c'est dans la vérité totale. Baudrillart, *loc. cit.*, p. 31, 42.

b) *L'encyclique « Libertas »* (20 juin 1888). — Trois ans plus tard, Léon XIII publiait sur la question une nouvelle encyclique, *Libertas præstantissimum*, parce que disait-il, « beaucoup s'obstinent à voir dans ces libertés (*les libertés modernes*), même en ce qu'elles ont de vicieux, la plus belle gloire de notre époque et le fondement nécessaire des constitutions politiques. »

L'encyclique s'occupe de la liberté morale. Or, « qu'on la considère dans les individus ou dans les sociétés, chez les chefs ou chez les subordonnés », la liberté ne consiste pas « à faire tout ce qui nous plaît », mais en ce que chacun, « avec le secours des lois civiles », puisse vivre selon la loi suprême et éternelle, qu'a fixée l'autorité de Dieu. Or, ce qu'est le *rationalisme*, en philosophie, le *libéralisme* l'est dans l'ordre moral et religieux; le principe de tout libéralisme est l'indépendance absolue de l'homme, laquelle aboutit au pouvoir despotique de l'État. Les uns poussent ce principe aussi loin que possible, et ils placent le droit ou le devoir dans les décisions des majorités. D'autres acceptent de se soumettre à la loi naturelle mais non à une loi divine positive. D'autres enfin acceptent de se conformer à la loi divine positive dans la vie privée mais non dans la vie publique, où aucun devoir religieux ne saisit l'homme et l'État. Ceux-ci se trompent comme les plus avancés : « Dieu étant le principe de toute honnêteté et de toute justice, il serait absurde que l'État pût se désintéresser de ses lois ou aller contre elles. » Ces trois libéralismes sont des contrefaçons de cette liberté « légitime et honnête » que l'Église a toujours revendiquée pour les individus et pour les États.

L'encyclique examine ensuite en elles-mêmes les libertés proclamées comme absolues par le droit moderne, mais pour les condamner de nouveau : *a. Liberté des cultes :* elle est contraire au devoir des individus et de l'État de rendre à Dieu le culte qui lui est dû et de professer la véritable religion; elle est un

athéisme pratique, une dépravation de la liberté. — *b. Liberté de la presse et de la parole :* si, dans « les matières libres que Dieu a laissées aux disputes des hommes », cette liberté se comprend, en dehors de cela le vrai et le bien seuls ont droit à une pleine liberté. — *c. Liberté d'enseignement,* prolongement de la précédente, elle doit se conformer comme elle aux règles de la justice et aux droits de la vérité. Si, dans les matières qui n'ont aucun lien avec la foi ou les mœurs, champ immense, l'activité de l'esprit a toute liberté, cette liberté n'existe pas pour les vérités naturelles qui sont le fondement des mœurs, de la justice et de la religion, ou pour les vérités surnaturelles dont l'Église a reçu le dépôt. L'Église, qui porte en elle-même « un inviolable droit d'enseigner », est en ces matières « la sûre maîtresse des hommes ». — *d. Liberté de conscience :* absolue, elle est un pur athéisme comme la liberté des cultes; entendue en ce sens que, guidé par sa conscience, l'homme a dans l'État le droit de servir Dieu, sans que rien puisse l'en empêcher, rien de plus vrai. C'est la liberté revendiquée pour les apôtres.

Toutefois, il est des cas où l'Église se prête à la tolérance en ces choses, c'est-à-dire, à une certaine application de ces principes dans les lois humaines. Il faut alors que ces lois aient pour motif le bien public, que la tolérance ne dépasse pas les exigences de ce bien, enfin qu'il s'agisse d'une tolérance pratique et non d'une approbation théorique. En résumé, « il est absolument impossible de comprendre la liberté de l'homme sans la soumission à Dieu. »

Comme de juste, chaque parti essaya d'extraire de cette encyclique, comme de la précédente, une approbation de son programme et la condamnation de son adversaire. Ainsi, du côté libéral, le *Moniteur de Rome,* la *Défense,* le *Correspondant,* l'*Observateur français;* du côté intransigeant, l'*Univers,* les *Études religieuses.* Cf. *Études religieuses,* septembre 1888, *Le libéralisme catholique et l'encyclique « Libertas ».* Mais peu à peu ces conflits disparurent et, si les tendances ne disparurent pas, la doctrine fut clairement perçue.

5. *Léon XIII et le libéralisme politique. Le ralliement.* — A l'avènement de Léon XIII, « en France, dit Hanotaux, *loc. cit.,* p. 276, la République s'installait dans son succès ». Or, rares étaient les catholiques républicains. Les deux ou trois évêques qui passaient pour républicains paraissaient indignes de l'épiscopat. La plupart des catholiques, même libéraux, étaient monarchistes; il semblait qu'il y eût partie liée entre les évêques intransigeants et le comte de Chambord qui entendait ramener en France, sinon les institutions, du moins l'esprit de l'Ancien Régime. M. de Mun donnait comme mot d'ordre aux cercles catholiques d'ouvriers *la contre-révolution par le « Syllabus »,* et encore, comme à Chartres, le 8 septembre 1878, « la contre-révolution irréconciliable ».

Or, le parti républicain, qui a recueilli le mot d'ordre réédité par Gambetta : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi », veut l'affranchissement de la société civile, et il réclame la laïcisation de l'enseignement, la dispersion des congrégations et, l'heure venue, la séparation de l'Église et de l'État. Et ce programme reçoit dès 1880 un commencement d'exécution; Léon XIII s'étant plaint au président Grévy de ces mesures, celui-ci avait répondu en accusant l'attitude hostile d'une partie du clergé à l'égard de la République.

Cependant, dès 1875, un évêque libéral, Guilbert de Gap, avait parlé de cesser l'opposition constitutionnelle et de séparer l'Église des partis politiques; sa voix était restée sans écho. Mais, dès la première heure, cette pensée avait été celle de Léon XIII. Pratiquant à l'égard de tous les pays une politique de patience et de bons offices dont il recueille des fruits appréciables, il veut adopter la même attitude à l'égard de la République. Il souhaite que l'épiscopat cesse de se solidariser avec la monarchie, et que les catholiques, unis par la seule préoccupation de l'Église, acceptant les institutions politiques que la France s'est données, luttent sur le terrain constitutionnel pour obtenir une législation favorable à l'Église. Il est aidé à Paris par le nonce Czacki, octobre 1879-septembre 1882. Quelques hommes politiques, comme Étienne Lamy, se font les apôtres de l'idée. Mais les résultats sont médiocres. En 1883, meurent Gambetta, Louis Veuillot et Henri V, qui a refusé jusqu'au bout « de quitter les sommets de la doctrine et de la foi ». Hanotaux, *loc. cit.,* p. 411. L'heure semble venue à Léon XIII d'agir plus activement. Il pousse Mgr Maret à composer un ouvrage qui exposerait la doctrine catholique dans un sens pacificateur. Ainsi parut, en février 1884, le livre intitulé : *La vérité catholique et la paix religieuse.* L'ancien doyen de Sorbonne y soutenait la nécessité du concordat pour la paix religieuse : « La force principale des ennemis de l'Église, disait-il, consiste dans un préjugé profondément enraciné qui représente le clergé comme essentiellement et irrévocablement hostile aux institutions modernes... Qu'aucun citoyen ne se montre plus soumis que le prêtre même aux lois défectueuses, autant que le permettent la conscience et l'honneur. » Puis le pape lui-même, dans l'encyclique *Nobilissima Gallorum gens,* du 8 février 1884, recommande aux catholiques français « l'union... en vue du bien commun ».

Si l'épiscopat dans son ensemble, manifesta la volonté de suivre cette consigne, il n'en fut pas de même de la presse : de là, la lettre du pape au nonce di Rende sur les devoirs des journalistes catholiques, 8 novembre 1884. Mais les cadres offerts aux catholiques étaient monarchiques; or, après l'encyclique *Humanum genus,* du 20 avril 1884, contre la franc-maçonnerie, les mesures hostiles à l'Église avaient repris; le 1er août, la République était proclamée légalement intangible; la question de la séparation de l'Église et de l'État était posée avec plus d'insistance par les partis avancés; enfin les élections de 1885 donnaient encore la majorité aux républicains de diverses nuances. Repoussant donc le projet de réunir tous les catholiques en un grand parti de *défense religieuse* uniquement, qui effrayait d'ailleurs les conservateurs par ses tendances sociales et les partisans des principes de 89 par ses revendications religieuses, Léon XIII continua la pression pour le ralliement avec l'encyclique *Immortale Dei.* Après la crise boulangiste où se compromit une partie du clergé, et au milieu de laquelle le pape publia l'encyclique *Libertas,* 20 juin 1888, qui, tout en exposant la *thèse* et les conditions de l'*hypothèse* légitime, dégageait l'Église de toute compromission politique; après les élections de 1889, qui avaient donné la majorité aux républicains modérés et qui firent comprendre à quelques catholiques influents l'impossibilité de remonter le courant; après l'encyclique *Sapientiæ christianæ,* du 10 janvier 1890 enfin, où Léon XIII enseignait de nouveau que l'Église n'est opposée à aucune forme de gouvernement, le cardinal Lavigerie, très désireux d'un rapprochement complet et officiel de l'Église de France avec le gouvernement républicain, se faisait autoriser par le pape à une manifestation décisive. Le 12 novembre 1890, c'était le toast d'Alger. Ce fut « l'événement capital de la fin du XIXe siècle », dira Spuller, *L'évolution politique et sociale de l'Église,* 1893, p. 1, que cette attitude nouvelle de l'Église. C'était, en effet, « la conséquence presque immédiate et pour ainsi dire forcée du triomphe définitif de la République en France ».

La démarche du cardinal, que la sanction de Rome

ne couvrait pas encore, déconcerta les catholiques et les divisa plus profondément que jamais. Les monarchistes sont exaspérés; leur presse proteste. Quant aux catholiques avant tout, beaucoup avec Keller répondent qu'ils ne peuvent adhérer à la République, « tant qu'elle s'acharnera à identifier son existence avec la guerre à Dieu et à l'Église ». Deux évêques seuls approuvent publiquement Lavigerie, le cardinal Isoard d'Annecy et Fuzet de la Réunion; deux seuls le condamnent publiquement, Trégaro de Séez et Freppel. Les autres attendent les instructions de Rome.

Or Rome, pour parler nettement, attend « l'apaisement ». Sans doute le secrétaire d'État, Rampolla, l'intime confident de la pensée du pape, écrit le 28 novembre à l'évêque de Saint-Flour que l'Église accepte toutes les formes de gouvernement, et que le devoir des catholiques français était de prendre part aux affaires politiques de leur pays et « d'assurer la pleine concentration de leurs forces ». Mais c'était vague. Un petit groupe de catholiques ralliés, sous la conduite de M. Piou, s'est formé à la Chambre; son chef se rend à Rome pour supplier le pape de parler. Mgr Freppel le suit pour supplier le pape de se taire. Le 2 mars 1891, le cardinal Richard, sous forme d'une *Réponse à d'éminents catholiques qui l'ont consulté sur leur devoir social dans les circonstances actuelles*, suggérait une solution moyenne : laisser de côté la question de la forme gouvernementale; se tenir en dehors et au-dessus des partis, mais s'entendre dans la vie publique pour conjurer « le péril religieux et social ». La presque unanimité de l'épiscopat approuva cette lettre; une *Union de la France chrétienne* groupa la plupart des catholiques influents autour de ce programme sous la direction de Chesnelong, Keller, de Mackau, de Mun. Mais c'étaient là des monarchistes trop connus pour rallier à eux d'autres hommes que des monarchistes.

D'autre part, si les républicains modérés comme Spuller, et leurs journaux comme la *République française* avaient applaudi au geste de Lavigerie, les radicaux semblèrent prendre à tâche de décourager et d'irriter le pape et les catholiques français : lois anticléricales votées; séparation de l'Église et de l'État, proposée; approbation donnée à l'émeute déchaînée par les révolutionnaires italiens contre les pèlerinages français à Rome; procès de l'archevêque d'Aix.

Mais rien ne décourage le pape. Sans se laisser arrêter par un *Exposé de la situation faite à l'Église de France*... qu'avait rédigé Mgr d'Hulst, opposé au ralliement, et signé par tous les cardinaux français, à l'exception de Lavigerie non consulté (20 janvier 1892), où les signataires énuméraient toutes les mesures du gouvernement républicain contre l'Église et recommandaient aux catholiques de ne faire aucune opposition sur la forme du gouvernement, cf. Baudrillart, *loc. cit.*, p. 326-334, Léon XIII publie, le 20 février 1892, l'encyclique *Au milieu des sollicitudes*, datée du 16 et rédigée en français. Lui aussi dénonce le vaste complot formé contre le christianisme et la législation qui le manifeste. Mais, pour combattre efficacement ce complot qui menace la religion, par elle l'ordre moral et par lui l'ordre social, il faut, de toute nécessité, l'union de tous les catholiques et aussi de tous les honnêtes gens. Distinguant entre la forme du gouvernement et la législation, il leur demande pour assurer l'union, et quelle que soit leur préférence intime, non seulement de ne plus combattre la République mais de l'accepter puisqu'elle est en fait la forme du gouvernement national. Autre chose est la législation : « par tous les moyens honnêtes et légaux, » tous doivent travailler à la modifier en faveur de l'Église et, avant tout, à maintenir le concordat. Léon XIII devait encore insister dans une lettre du 3 mai aux cardinaux français.

Le groupe qui avait fait sien à la Chambre le programme du cardinal Lavigerie et que dirigeaient Piou et Étienne Lamy, sous le nom de Droite constitutionnelle, vit venir à lui de nouveaux adhérents, tel de Mun, « rallié par obéissance religieuse », tels les jeunes qui allaient bientôt fonder le *Sillon*. En 1895, il fera encore des recrues de marque, Brunetière, qui annonce son évolution par un article du 1er janvier 1895, dans la *Revue des Deux-Mondes*, intitulé, *Après une visite au Vatican*, et Ollé-Laprune, catholique connu, qui peu après, le 15 février, applaudissait aux idées de Léon XIII, dans la *Quinzaine*, par un article intitulé : *Ce qu'on va chercher à Rome*. Mais ce groupe des « ralliés », comme l'on disait, fut très loin de s'agréger tous ceux auxquels s'adressait l'appel de l'encyclique ! L'*Union de la France chrétienne* disparut, il est vrai; mais tandis que certains ralliés, dépassant d'une manière absurde la pensée du pape, inventaient ce qu'on a appelé « le péché de monarchie », les monarchistes, exagérant le sacrifice qui leur était demandé, s'obstinaient dans leur attitude antérieure : le parti conservateur, loin de s'accroître, se trouva ainsi divisé.

En revanche, les républicains modérés ouvrirent volontiers leurs rangs aux nouveaux républicains, sans toutefois leur offrir autre chose qu'un « esprit nouveau » (Spuller), c'est-à-dire un esprit de conciliation dans l'examen de toutes les questions religieuses. Quant aux radicaux, ils redoublèrent d'hostilité. Ils rappelaient, le rédigeant à leur guise, cet article du *Syllabus* : « Anathème à qui soutiendra que le pontife romain doit se réconcilier avec la civilisation moderne. » Cf. Spuller, *loc. cit.*, p. VIII. Sur l'histoire du ralliement : Lecanuet, *loc. cit.*, t. II; Tournier, *Le Cardinal Lavigerie et son action politique*, 1903; A. Pavie, *Monseigneur Freppel*, 1906; L. de Cheyssac, *Le ralliement*, 1903; cf. Debidour, *L'Église catholique et l'État sous la troisième République*, t. II, 1909, 3e partie, c. I.

2° *Après la mort de Léon XIII.* — 1. *Les tendances nouvelles du libéralisme catholique : socialisme et démocratie. Le « Sillon ».* — *a) Les tendances nouvelles.* — De 1848 à 1890, le libéral catholique, qui voulait avant tout la liberté de l'Église dans son action sociale, fut, en général, un partisan de la monarchie parlementaire et des libertés « nécessaires », et, dans l'ordre social, un conservateur. Dans l'ordre économique, il ne connaissait que la liberté : liberté du travail, liberté de la propriété, liberté des échanges entre les individus aussi bien qu'entre les peuples, liberté de l'offre et de la demande, toutefois selon les règles de la justice et les devoirs de la charité.

Mais, en France, en Angleterre, en Allemagne, en Belgique, en Italie, un mouvement, né des principes de 1789 et de la transformation matérielle de l'industrie, entraînait alors les masses ouvrières, devenues la *classe* ouvrière, les prolétaires, la démocratie sociale, vers une réforme sociale qui leur assurât plus que l'égalité politique et civique, le pouvoir, et imposât une plus égale répartition du bien-être et des produits du travail.

Ce mouvement avait commencé en Angleterre avec Owen et Thomson, en France avec les théoriciens Saint-Simon et Fourier. L'impulsion donnée ne devait plus s'arrêter. Une seconde génération de théoriciens avait paru : le mouvement se concentrait, se rapprochait des faits : il y avait le socialisme d'État de Louis Blanc, le mutualisme de Proudhon, le communisme de Buonarrotti, Voyer d'Argenson et Blanqui ; il gagnait l'Allemagne : au commencement de 1848 paraissait le fameux *Manifeste du parti communiste* de Karl Marx et d'Engels. A ce moment, toutes les idées mères du

socialisme sont précisées : idée que la société est mal faite, parce qu'elle consacre la propriété et l'héritage contraires à l'équité, et qu'elle est dure aux travailleurs; idée qu'elle doit être refondue au profit de ceux-ci; solidarité de tous les travailleurs qui doivent se considérer comme une classe; droit pour cette classe, qui représente le grand nombre, de détenir le pouvoir et d'ordonner l'institution sociale à son bien propre. Les buts et les méthodes se définissent : substituer, soit par la révolution, soit par la conquête lente dans chaque pays, au salariat et au régime capitaliste le régime coopératif généralisé ou une organisation qui ferait de l'État le maître des biens et le répartiteur des produits du travail; puis l'entente internationale. Enfin, ses formules mêmes sont acquises : exploitation de l'homme par l'homme; toutes les institutions sociales ont pour but l'amélioration de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre; droit à l'existence et droit au travail; démocratie sociale; parti ouvrier, lutte de classes; à chacun selon sa capacité, la capacité selon les œuvres, ou à chacun selon ses besoins, à chacun selon ses facultés; émancipation de la classe ouvrière; organisation du travail.

En 1848, la démocratie socialiste victorieuse et grisée par l'acquisition brusque du suffrage universel avait cru l'heure venue d'appliquer les réformes sociales, selon les formules de Louis Blanc. Vaincu et traqué, le mouvement n'en continua pas moins; il grandit même obscurément puis reparut sous des noms et avec des modalités différentes : internationalisme, collectivisme, anarchisme, partis socialistes nationaux. Mais il se posait surtout en adversaire de l'Église.

b) Le libéralisme catholique et les tendances nouvelles. Deux écoles libérales. — Entre le libéralisme catholique et ces tendances qui l'avaient suivi de près, il ne pouvait guère y avoir entente complète. Sans doute, Lamennais, qui devait, dès 1834 et surtout plus tard, donner dans une sorte de communisme religieux, avait plaidé dans l'*Avenir* la cause des ouvriers et revendiqué pour eux le droit de suffrage. Mais le même journal dénonçait les excès possibles de la démocratie et la proclamait limitée par la loi éternelle de justice et de liberté. En 1848, Lacordaire et Ozanam applaudissaient au triomphe de la démocratie, mais ce n'étaient là que des vues et des efforts partiels et isolés.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, tandis que la plupart des catholiques, absorbés par leurs luttes entre eux, s'en tenaient au libéralisme économique, un catholicisme social se formait. Dès 1855, Le Play demandait une refonte de la société opérée non par l'État ou par les classes ouvrières mais par les classes élevées. Un peu après, l'*Œuvre des cercles catholiques*, d'abord plus politique que religieuse, se bornant à promouvoir elle aussi la charité chrétienne mais dans la société actuelle, finit par rompre avec le libéralisme économique. S'inspirant de Ketteler, qui inspiré lui-même de Lassalle, avait jeté en Allemagne les bases théoriques et pratiques d'une véritable organisation catholique des travailleurs pour la réforme sociale, l'*Œuvre* admet que la question sociale relève de la justice non moins que de la charité, et que la solution est « le régime corporatif restauré du passé dans l'État chrétien », autrement dit, une organisation professionnelle protégée par l'État, guidé lui-même par les principes chrétiens.

L'Amérique ayant posé, elle aussi, la question sociale à l'occasion des « Chevaliers du Travail », que condamne l'épiscopat du Canada, que soutient l'épiscopat des États-Unis groupé autour du cardinal Gibbons. Léon XIII, qui dans son encyclique *Quod apostolici*, 28 décembre 1878, avait condamné le socialisme destructeur de l'ordre et partisan de la violence, jugea le moment venu de faire connaître la pensée de l'Église sur la question sociale. De là l'encyclique *Rerum novarum*, 15 mai 1891. Maintenant le droit de propriété, désavouant la lutte des classes, il reconnaissait aux ouvriers le droit de s'unir pour se défendre et aux gouvernements le droit et parfois le devoir d'intervenir en leur faveur. Les patrons doivent à l'ouvrier un juste salaire, sans doute proportionné au rendement de son travail, mais en tous cas suivant son droit à l'existence.

De jeunes catholiques sociaux virent dans l'encyclique une suite du *Syllabus*, la condamnation du *libéralisme économique* après la condamnation du libéralisme en général. L'Église, dirent-ils, reconnaît au pauvre comme au riche le droit de vivre dans tous les sens : donc, au nom de la justice et pas seulement au nom de la charité, elle réclame pour l'ouvrier le salaire qui assure la vie, une durée du travail qui n'empêche pas la vie domestique, le repos dominical qui permet la vie religieuse. Et, pour triompher des obstacles, l'Église doit recourir à l'association professionnelle et à l'État. Cf. Léon Grégoire (G. Goyau), *Le pape, les catholiques et la question sociale*, 2e édit., 1895.

Mais, dès ce moment, et surtout après l'encyclique du 16 février 1892, un mouvement démocratique se dessinait parmi les catholiques français et dans le clergé; l'on vit apparaître la démocratie chrétienne. Les fleuves ne remontent pas vers leurs sources; les classes dites dirigeantes ont cessé de diriger la société; il faut que l'Église aille au prolétariat, l'aide à s'affranchir, et, le pénétrant d'esprit chrétien, le rende digne du pouvoir qu'il va occuper et du rôle social qu'il va jouer. Tel avait été le rêve de Lamennais, ou, si l'on veut, le fond de son rêve. Ces idées ont pour complément un programme social ou des programmes sociaux « qui s'échelonnent sur la voie qui mène de l'interventionnisme au socialisme d'État et du coopératisme au socialisme pur ». Brocard, *Le catholicisme social et l'idée du droit à l'existence*, préface au livre de Ryan, *Salaire et droit à l'existence*, p. XVI. Les chefs de ce mouvement furent les abbés Garnier, Naudet, Dabry, Fesch, les prêtres-députés Lemire et Gayraud, l'industriel Léon Harmel; les journaux ou revues qui exposèrent et soutinrent leurs idées furent la *Justice sociale*, la *Vie catholique*, la *Démocratie chrétienne*, la *Revue du clergé français*, les *Annales de philosophie chrétienne*, la *Quinzaine*. Mais le mouvement gagne le groupe du *Sillon* qui veut pénétrer la démocratie universelle des principes chrétiens, l'élever intellectuellement et moralement, lui donner l'intelligence et l'amour du bien général. Ce groupe veut ainsi la mettre à même, dans l'ordre politique, d'exercer le pouvoir qui lui revient de droit, dans l'ordre civil, d'assurer la paix par la soumission volontaire aux lois faites par elle-même, dans l'ordre économique, de s'assurer la liberté en s'affranchissant du patronat et en lui substituant le système d'une coopération et d'une concurrence fraternelles qui assurent à l'ouvrier tous les fruits de son travail et ramènent aux mains de tous les richesses communes qui reviennent à tous. Cf. Marc Sangnier, *Le Sillon, Esprit et méthode*, 1905; puis les journaux *l'Éveil démocratique* et la *Démocratie*.

Réformes sociales et démocratie chrétienne ne sont point synonymes de libéralisme. Toutefois, le libéralisme dut prendre position au sujet des questions posées et un lien se forme entre les trois termes. Il se dessine ainsi dans le libéralisme catholique une droite et une gauche. La droite, c'est l'*Action libérale populaire*, fondée par M. Piou de 1894 à 1902 et moins préoccupée des questions théoriques que « des libertés religieuse, civique et économique, menacées par la tyrannie maçonnique, jacobine et socialiste ». Flornoy,

L'Action libérale populaire, p. 1. La gauche finit par se fondre dans le groupe de la démocratie chrétienne ; elle y entraîne A. Leroy-Beaulieu, qui écrit alors *Les doctrines de haine*, 1902, Chaîne qui publie, *Les catholiques français et leurs difficultés actuelles*, P. Viollet qui discute de nouveau la valeur doctrinale du *Syllabus : L'Infaillibilité et le « Syllabus »*, 1905 (à l'Index, 1906). « Trois ordres d'idées, dira le numéro 1 de la revue de la démocratie chrétienne, *Demain*, 27 octobre 1905, retiendront notre attention : *la liberté politique*, conforme à la morale fondamentale d'une religion qui a libéré les esclaves; *le devoir social*, faute de quoi l'Évangile ne serait qu'un insuffisant traité de résignation à l'usage des déshérités; *le progrès intellectuel*, car toutes les vérités, rayons épars d'un même foyer divin, sont solidaires les unes des autres ». — « Sachons nous élever au-dessus de l'esprit de secte et de l'esprit de parti, lui écrivait, le 10 novembre, A. Leroy-Beaulieu. Étouffons en nous toutes les intolérances et tous les fanatismes et ouvrons tout grands nos yeux sur le vaste monde. »

c) *Les deux écoles libérales et la Séparation.* — Cependant la démocratie française, maîtresse du pouvoir depuis 1877, n'avait cessé, sauf de rares accalmies, de traiter l'Église en ennemie. Au premier rang de ses préoccupations, elle semblait mettre celle de se libérer de l'Église et de tuer son influence. Sans parler des mesures, qui enlevaient à l'Église des privilèges traditionnels et justifiés, ou l'attaquaient dans ses ressources, elle l'avait banni de l'enseignement d'État. Le ralliement, qui ne pouvait donner ses fruits, s'il devait les donner, qu'à la condition d'être universel et vrai, que d'ailleurs les catholiques intransigeants avaient refusé, et que beaucoup d'autres n'avaient accepté que du bout des lèvres, n'avait pas désarmé la haine. Or, en mai 1902, les radicaux arrivaient en majorité à la Chambre; un des leurs, Combes, prenait le pouvoir avec le ministère de l'Intérieur et des Cultes. Depuis le discours de Belleville, 1869, la séparation de l'Église et de l'État figurait au programme radical.

En novembre 1904, Combes crut l'heure venue de réaliser cette séparation. Commencée le 23 mars 1905 sous le ministère Rouvier, qui avait remplacé le ministère Combes tombé le 10 janvier, la discussion fut close à la Chambre le 3 juillet, au Sénat le 6 décembre et la loi promulguée le 9.

Lamennais, dans l'*Avenir*, avait réclamé la séparation comme un bien pour l'Église de France et à peu près comme un idéal pour l'Église dans le monde moderne et l'humanité future. Grégoire XVI avait condamné le principe, comme devait le faire encore le *Syllabus*. On pouvait trouver dans la parole de Montalembert, « L'Église libre dans l'État libre » un écho lointain de la parole de Lamennais, mais en somme, les libéraux catholiques de la seconde génération, même à leurs heures d'hostilité envers le second Empire, n'appelèrent point de leurs vœux la rupture du concordat. Le 3 décembre 1867, Jules Simon, à la tribune du Corps législatif invitera vainement les catholiques de France à dégager l'Église des liens concordataires : « Les Églises libres dans l'État libre. » Sa parole n'aura d'autre écho que le discours de Gambetta à Belleville. Mais vingt ans plus tard les conditions auront changé. « Depuis dix ans, disait Mgr d'Hulst en 1886, nous avons vu l'impiété... transformant les passions antireligieuses en système de gouvernement. » Dès lors, la raison qui, avant toute autre, avait fait désirer à Lamennais la séparation, le choix des évêques, inspirera également aux catholiques intransigeants et à quelques autres le désir de la séparation. Cf. Baudrillart, *op. cit.*, t. II, p. 246-248. Tant qu'il vécut, au contraire, Léon XIII, et avec lui les évêques dits libéraux firent tout pour éviter la rupture. Avec ses imperfections, leur semblait-il, le régime concordataire valait encore mieux pour l'Église, vu les circonstances, qu'une séparation inévitablement hostile.

A l'avènement de Pie X, et en France du ministère Combes, la logique des situations que rien n'arrêtait plus et des questions secondaires et toutes personnelles, auxquelles en d'autres temps on eût trouvé une solution pacifique, amenèrent la rupture brutale. Et l'on eut la loi de séparation. L'Église allait-elle l'accepter ? Or les mêmes catholiques qui, à d'autres heures, souhaitaient la séparation, refusèrent d'accepter celle qui leur était imposée. C'est qu'elle leur venait du seul gouvernement de la République qui avait entendu donner à l'Église de France un statut nouveau, comme si elle n'avait pas son chef à Rome. C'est qu'ensuite ce statut était l'œuvre d'un parti notoirement hostile à l'Église. De ce parti pouvait-il venir une loi qui ne fût pas funeste ? Si le parti radical avait hésité à proposer la séparation, c'est qu'il ne trouvait pas la France encore assez adaptée à ses propres sentiments. Examinant la loi dans ces dispositions, ces catholiques y découvrirent de multiples embûches, et s'opposèrent à son acceptation ou, plus exactement, à la mise en exécution des mesures prises par la loi pour assurer la continuité des cultes; ils s'opposèrent même à toute conciliation. En revanche, les libéraux plus accentués et les démocrates chrétiens étaient prêts à cette acceptation. La séparation, c'était l'affranchissement de l'Église, et, comme Lamennais l'avait répété, l'Église sûre des promesses divines n'avait pas besoin des appuis humains. Vingt-trois personnages d'opinions politiques diverses, mais tous représentants connus de la pensée française, esprits soucieux des intérêts de l'Église et de la paix sociale, « les cardinaux verts », comme les appela, non sans quelque ironie, la presse catholique intransigeante, groupés autour de Brunetière, sollicitaient confidentiellement l'épiscopat français que l'on « subît » la loi de séparation pour « profiter des possibilités d'organisation » qu'elle laisait à l'Église.

Pie X avait condamné le principe de la séparation par l'encyclique *Vehementer nos* du 11 février 1906 et par l'allocution consistoriale du 21. Il n'en pouvait être autrement. Restait à trancher la question pratique, c'est-à-dire à examiner la loi dans l'hypothèse. L'Église acceptait ailleurs, aux États-Unis, par exemple, la séparation comme un fait nécessaire, mais l'état de la France justifiait-il cette situation et la loi permettait-elle de l'accepter ? L'épiscopat français, consulté à la fin de mai, écarta l'idée d'une acceptation pure et simple, mais la majorité se prononça pour une solution de conciliation. Rome ne jugea pas les choses du même point de vue; l'encyclique *Gravissimi officii*, du 10 août, interdit la mise en œuvre de la nouvelle loi des cultes.

2. *Autour du libéralisme catholique.* — Ce ne fut pas le seul déboire du libéralisme catholique sous le pontificat de Pie X. Il se trouva sinon directement frappé, du moins atteint devant l'opinion catholique par la condamnation du modernisme et du Sillon.

a) *Condamnation du modernisme.* — Le libéralisme catholique n'est pas un protestantisme, on l'a dit. Il tendit principalement à affranchir l'Église de l'État pour lui assurer la liberté d'action; il voulut adapter cette action au monde moderne. Il put se tromper sur les moyens ou dans l'appréciation des choses, mais tel fut son but essentiel. Or, il était dans la logique du mouvement de chercher à moderniser l'enseignement de l'Église, du moins dans sa forme. Lamennais l'avait dit déjà et avait même fait le plan des transformations utiles à son gré. Il entendait bien ne pas atteindre

le fond, c'est-à-dire, ne pas modifier en elle-même la pensée révélée. Mais la mesure était plus difficile encore à trouver ici que sur le terrain de l'action et le libéralisme catholique pourrait être facilement compromis par des nouveautés doctrinales émises sous le couvert de l'esprit moderne.

Ce fut justement un allié des libéraux français, dans la question de l'infaillibilité, Dœllinger, qui donna, à propos de cette question même, la première formule du modernisme. Il prétendit que l'enseignement de l'Église devait se subordonner à la science théologique, c'est-à-dire, en fait, à ses spéculations critiques et historiques. En Allemagne, en Italie, en France, en Angleterre, la pensée fut reprise. Des catholiques y revendiqueront l'indépendance absolue de la critique, de la philosophie, de l'exégèse, de l'histoire des religions et ils prétendront que l'Église doit conformer ses dogmes aux affirmations successives de la philosophie et de la science purement humaine. Des condamnations séparées frappèrent divers tenants de ces idées, puis une condamnation générale intervenait en 1907. Le décret *Lamentabili*, du 3 juillet, et l'encyclique *Pascendi*, du 7 septembre, signifiaient aux erreurs modernistes un congé définitif.

b) *Condamnation des démocrates chrétiens, du socialisme chrétien et du Sillon.* — La proposition 60e du *Syllabus* condamnait le principe de la souveraineté absolue du nombre. Léon XIII, qui avait reconnu la démocratie comme une des formes de gouvernement que l'Église peut accepter, n'en avait pas moins maintenu la doctrine du *Syllabus*. Cf. encyclique *Diuturnum* du 29 juin 1881. Dans l'encyclique *Longinquo Oceani*, du 6 janvier 1895, aux évêques d'Amériques, il rappelait que la démocratie, maîtresse du pouvoir, a besoin d'une éducation morale pénétrée de religion. Le 18 octobre 1898, inquiet des exagérations de deux démocrates chrétiens les abbés Daens et Murri, l'un Belge, l'autre Italien, il rappelle à un pèlerinage ouvrier français conduit par L. Harmel, que les droits de la démocratie ont leurs limites et qu'il y a un ordre social indestructible. Le 18 janvier 1901, dans l'encyclique *Graves de communi*, il rejetait les conclusions excessives que les démocrates chrétiens d'Italie tiraient de l'encyclique *Rerum novarum*.

Cette dernière condamnation, Pie X la renouvela dès le début de son pontificat dans le *Motu proprio* du 18 décembre 1903 et dans l'encyclique *Pieni l'animo*, en même temps qu'il précisait la tradition de l'Église sur la constitution sociale. Les inégalités sociales, disait le *Motu proprio* sont de droit divin, et les écrivains catholiques doivent se garder « d'inspirer au peuple de l'aversion pour les classes supérieures et de parler de justice où il ne s'agit que de charité ».

Mais les chefs de la démocratie chrétienne ne tinrent pas compte des limites fixées. En France, en Italie, ils semblèrent reconnaître à la démocratie des droits sans bornes dans l'Église comme dans l'État. Rome alors menaça, frappa. Successivement disparurent les organes de la démocratie chrétienne : la *Quinzaine*, *Demain*, *La vie catholique*, la *Justice sociale* 1905-1908. Enfin le *Sillon*, devenu le plus grand Sillon, s'ouvrant à toutes les confessions, à toutes les bonnes volontés, entendant travailler pour l'humanité plus que pour l'Église, avait pris, malgré les croyances personnelles de ses chefs, les apparences de l'*indifférentisme*. Puis il prétendait travailler à la totale émancipation politique, économique et intellectuelle du peuple, de telle façon que fût réalisé le nivellement complet des classes et que le peuple, formé, il est vrai, à une pleine conscience de sa responsabilité, fût le maître réel et toujours immédiat du pouvoir : c'était là, d'après le Sillon, l'idéal social que l'Église elle-même devait reconnaître au nom de la justice. Pie IX condamna cette conception de la démocratie dans une lettre du 25 août 1910 à l'épiscopat français.

c) *Le libéralisme catholique est atteint par ces condamnations.* — Certains catholiques libéraux s'étaient aventurés dans le modernisme et tout un groupe s'était orienté vers la démocratie. Avec eux-mêmes ils compromirent tout leur parti. Des adversaires attentifs les poursuivirent sur tous les terrains et très habilement soutinrent cette thèse que « le lamennaisianisme, le libéralisme catholique, le socialisme catholique, l'américanisme » étaient les formes solidaires d'une erreur générale, « des épisodes du mouvement intellectuel et religieux de notre époque », qui attaque en même temps « le dogme, l'Écriture, la tradition, la discipline de l'Église », en d'autres termes des manifestations du modernisme au sens large. Maignien, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, 1902, *passim*. Avec l'abbé Maignien, le chanoine Delassus et le P. Fontaine se signalèrent dans cette poursuite du libéralisme sous toutes ses formes. Leur organe fut la *Vérité française*, fondée en 1893 par des rédacteurs de l'*Univers* qui le désertaient parce que coupable de ralliement. Ils multiplient les livres, les brochures. Ils ne tiennent aucun compte des nuances; ils sont souvent violents, parfois injustes. C'est l'abbé Maignien qui dénonce l'américanisme et en provoque la condamnation par son livre, *Le Père Hecker est-il un saint ?* Puis, il reproche aux libéraux d'accepter la République et les institutions nées de la Déclaration des droits, « l'acte de révolte le plus direct, le plus radical, le plus audacieux par lequel l'homme ait jamais attenté au souverain domaine de Dieu sur sa créature ». Les libéraux ont trahi l'Église. « C'est un douloureux spectacle et une énigme pour le philosophe, le chrétien, le moraliste d'entendre des théologiens dire hautement que l'Église ne demande et ne demandera plus à la société rien que la liberté et le droit commun. » *Nationalisme, catholicisme, révolution*, 1901, p. 65, 203. Cf. du même, *Nouveau catholicisme et Nouveau clergé*, 2e édit., 1902, Delassus, *L'américanisme*, 1899, *Le problème de l'heure présente*, 1904, et articles de la *Semaine religieuse de Cambrai*; le P. Fontaine qui s'attache davantage à rechercher l'influence protestante dans les erreurs modernes, *Les infiltrations protestantes*, 1901. Plus récemment, de 1905 à 1908, l'abbé Emmanuel Barbier a poursuivi toutes les nuances du libéralisme : *Les idées du Sillon ; le Sillon ; Qu'a-t-il répondu ? Les erreurs du Sillon ? La décadence du Sillon ; Cas de conscience; Les catholiques français et la République ; Rome et l'Action libérale populaire; Le progrès du libéralisme catholique en France sous la pape Léon XIII* (livre qui reproche à Léon XIII le libéralisme de sa politique et qui fut condamné par l'Index) ; *Les démocrates chrétiens et le modernisme*. En 1908, il commença même la publication d'une revue intitulée, *La critique du libéralisme*. Ces catholiques intransigeants eurent pour auxiliaires les royalistes de l'*Action française*.

Vainement, les libéraux catholiques se défendirent, en particulier dans la *Quinzaine*, que dirigeait M. Fonsegrive : même les modérés de l'*Action libérale populaire* voient l'opinion catholique se détacher d'eux plus que jamais

Étroitement enserré entre les décisions pontificales, suspect à la masse des croyants, le libéralisme catholique n'est pas mort. De temps à autre ses formules, avec toutes les réserves voulues par l'orthodoxie évidemment, reparaissent; ainsi, dans les articles cités de M. Imbart de la Tour, *L'emploi de la force au service de la vraie religion* ou de M. Goyau, *L'Église libre dans l'Europe libre*. Les circonstances amènent la réa-

lisation d'un désir des libéraux catholiques : la reconnaissance des associations diocésaines qui s'efforcent de concilier les droits de l'Église et la loi de séparation, encyclique du 18 janvier 1924. D'ailleurs ces circonstances ne permettent pas aux catholiques de revendiquer les libertés de l'Église au nom d'un autre droit que le droit commun.

Conclusion. — Ainsi, depuis bientôt un siècle, des catholiques ont prétendu concilier, sinon théoriquement, du moins dans la pratique, leurs croyances religieuses avec les principes dits de 89, principes de liberté dans l'ordre politique, civil, intellectuel et religieux, principe d'égalité politique, civile et même sociale. Ils acceptaient donc dans la pratique, la souveraineté du peuple manifestée par la forme parlementaire du gouvernement et finalement par la démocratie; la liberté de la pensée et de la conscience; la liberté et l'égalité de tous les cultes et donc l'Église dans le droit commun et finalement séparée de l'État. Ils y mettaient cette condition, c'est que l'Église serait vraiment libre, émancipée de l'État et jouissant de toutes les libertés à elle nécessaires : liberté d'action, d'association et d'enseignement, à côté de la liberté de culte proprement dite.

Ce n'était là, à leurs yeux, qu'une étape vers la reconstitution de la chrétienté; ils voyaient tous les peuples affranchis des tyrannies humaines se grouper sous l'hégémonie normale du pape, et ils attendaient du pape qu'il se fît le protagoniste de la liberté.

Cette conception eut toute son ampleur en France. En Belgique, où elle se réalisait dès 1830, elle n'eut qu'une portée nationale. En France, dans la pensée d'un Lamennais, et d'une manière bien conforme au génie français, elle prit toute de suite un aspect rationnel et systématique, une portée universelle et fut une promesse de progrès indéfini. Dans les autres pays où il existera, le même mouvement se présentera comme un contre-coup du mouvement français.

Important par la valeur personnelle de ses adhérents les plus en vue, le libéralisme catholique ne fut jamais populaire en France. Conciliation entre des principes opposés, il n'est pas exempt d'une certaine subtilité qui n'attire pas les masses. D'autre part, catholique, il eut contre lui ceux qui tenaient aux principes de 89 pour eux-mêmes et qui s'en faisaient une arme contre l'Église; libéral, il fut combattu d'un côté par les tenants de l'Ancien Régime et de la tradition monarchique, de l'autre par des catholiques qui lui reprochaient de sacrifier les droits de Dieu et de l'Église. Enfin à trois reprises, en 1832, en 1864 et 1870, de 1905 à 1910, de solennelles condamnations venues de Rome l'atteignirent, ou le frappèrent indirectement.

Professé d'abord par Lamennais et par l'*Avenir* en 1830, le libéralisme catholique, s'affirmant ultramontain intransigeant et libéral enthousiaste, heurta des royalistes gallicans, en particulier les évêques d'Ancien Régime qui le poursuivaient. Puis, dès 1832, Grégoire XVI condamnait les principes du libéralisme. Lamennais ne résista pas à l'épreuve. Ses disciples tinrent bon, grâce à la fameuse distinction de la thèse et de l'hypothèse. Où l'idéal est irréalisable, dirent-ils, il faut se contenter de la solution transitoire la meilleure. Et dans le monde moderne, façonné par la liberté, et où le catholicisme n'est plus, loin de là, la religion de tous, le régime de la liberté est pour l'Église le meilleur régime transitoire. La victoire sembla justifier leur attitude : ils conquirent la liberté d'enseignement. Mais, en face d'eux, ils trouvèrent cette fois l'opposition de catholiques intransigeants, persuadés qu'aucune nécessité ne peut justifier l'abandon des principes. Et parfois, dans l'ardeur de la lutte, les libéraux semblèrent tenir à l'hypothèse, plus qu'à la thèse. Pie IX, que la Révolution avait meurtri et menaçait, se vit donc obligé de renouveler, dans l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*, la condamnation de ces principes, 1864. Les libéraux se défendirent d'être atteints. Mais, pour éviter que l'Église prît figure d'absolutisme, dans un monde qui repoussait tout absolutisme, ils voulurent écarter comme inopportune la définition de l'infaillibilité : le concile du Vatican leur donna tort; cette fois, ce fut un véritable échec, 1870.

Léon XIII cependant parut faire sien leur programme d'adapter l'Église au monde moderne. Mais ce monde se hâtait vers une pleine démocratie et une refonte sociale. Certains catholiques libéraux se lancèrent dans cette voie, tandis que des intellectuels catholiques, d'esprit moderne, se proposaient de faire évoluer les dogmes en subordination à l'incessant mouvement de la science. Les catholiques intransigeants dénoncèrent les exagérations et les erreurs où s'aventuraient les libéraux. Cette fois encore, la papauté, représentée par Pie X, intervint pour fixer des limites à certaines de ces tendances et pour condamner les autres.

Le libéralisme catholique d'autre part n'amena nullement le pouvoir politique en France à s'entendre avec l'Église et n'empêcha pas la démocratie triomphante d'être anticléricale. — Fut-il donc inutile? Loin de là.

Il conquit à l'Église et il donna à la France la liberté de l'enseignement. Puis, il habitua l'Église à ne pas se défier des peuples et d'une sage liberté, les peuples à ne plus voir dans l'Église l'ennemie de la liberté. Il n'est plus permis de poser en principe, dans les milieux qui repoussent l'idée monarchique, qu'un catholique est nécessairement un partisan de l'Ancien Régime, ni, dans les milieux catholiques, qu'on ne saurait sincèrement aimer la liberté et être catholique.

Est-il condamné ? D'après l'exposé qui précède et les actes pontificaux indiqués, ceci est clair :

1° Rome a condamné dans l'absolu et dans l'abstrait, comme bases du droit public idéal, les principes que le libéralisme entend accepter transitoirement et dans des conditions déterminées. Pris abstraitement et dans leur sens absolu, ces principes ne sont pas *des hérésies*, mais ils constituent de réelles *erreurs théologiques*, puisqu'ils aboutissent à nier des vérités théologiques. Proclamer, par exemple, le peuple son maître absolu, et sa volonté loi suprême, n'est-ce pas nier le souverain domaine de Dieu sur la société et la loi éternelle de justice? Vouloir faire de la séparation de l'Église et de l'État l'idéal social, n'est-ce pas nier les obligations de l'État envers l'Église et sa mission divine? Ne vouloir pour l'Église que le droit commun, n'est-ce pas sacrifier son droit de religion divine? Enfin proclamer dans les lois, comme idéal encore, la liberté de la pensée, de la conscience et des cultes, autrement dit, la neutralité morale et religieuse de l'État, n'est-ce point de l'indifférentisme? — On trouvera l'exposé positif de la doctrine ecclésiastique sur tous ces points, tant à l'art. État, t. v, col. 897 sq. qu'à l'art. Liberté, ci-dessous.

2° Mais un catholique ne peut être taxé d'erreur théologique s'il préconise l'adaptation de l'Église à une société organisée d'après ces principes : 1. comme une nécessité transitoire; — 2. dans la mesure où l'exige vraiment la nécessité; — 3. dans des conditions où le dogme ne saurait être atteint et où la thèse ne saurait être oubliée. Voir, comme exemple, l'encyclique *Maximum gravissimumque* de Pie XI, 18 janvier 1924, à l'épiscopat français, autorisant la constitution d'associations diocésaines et impliquant une certai e acceptation de la loi de séparation; — 4. enfin, s'il subordonne son jugement au jugement de l'Église,

Mais, quelles qu'aient été les illusions et les exagérations des catholiques libéraux, qu'ils aient mal apprécié les contingences et que, répondant à des adversaires passionnés mais sûrs de leur terrain puisqu'ils se contentaient de déduire les conclusions des principes, ils aient dépassé la juste mesure où tout devait être mesure et nuances, on peut dire de tous, dans leur ensemble, ce que le cardinal Gibbons écrivait de Montalembert, qui les incarne vraiment : « A l'Église, il a donné le meilleur de ses forces. La statue de saint Pierre qui domine son bureau de travail indique bien quelle idée dirige ses études. Il veut l'Église forte, libre, respectée. Il a pu se tromper sur le choix des moyens; on ne saurait avoir de doute sur la pureté de ses intentions. » Lettre au P. Lecanuet, 18 octobre 1902, *Correspondant*, 10 novembre 1902, p. 415.

Ouvrages d'ensemble. — Georges Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908*, Paris 1909; *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris, 1925; A. Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France 1788-1870*, Paris, 1898; *L'Église catholique et l'État sous la troisième République*, t. I, *1870-1889*, 1906; t. II, *1889-1906*, 1909; G. Hanotaux, *Histoire de la nation française*, t. V, *Histoire religieuse* par G. Goyau, Paris, s. d. (1920); A. Leroy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux. L'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours*, in-16, Paris, 1885; F. Mourret, *Vue générale sur le mouvement catholique au cours du XIXe siècle*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. XXIII, p. 259-267; *La question du libéralisme catholique au XIXe siècle, ibid.*, p. 515-532, 592-611, 661-681; Desdevizes du Dézert, *L'Église et l'État en France*, t. II, *Depuis le concordat jusqu'à nos jours (1801-1906)*, Paris, 1908; de Lanessan, *L'État et les Églises en France. Histoire de leurs rapports*, in-12, Paris, 1906; Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, 4e édit. 2 in-8°, 1924; Mgr Baunard, *Un siècle de l'histoire de l'Église de France, 1800-1900*, 3e édit., 1902; *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation*, in-4° Paris, 1907; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église*, suivie des *Annales ecclésiastiques* de Chantrel et de dom Chamard; Bourgau, *L'Église de France et l'État au XIXe siècle*, 2 in-8°, 1906.

Première période (1830-1834). — 1° *Les journaux*, — particulièrement l'*Avenir*, 1830-1832, dont les articles importants ont été réunis en sept in-8° intitulés *Articles de l'* « *Avenir* », Louvain, 1832, c'est d'après cette édition que les articles de l'*Avenir* sont cités dans le corps de l'article; L'*Ami de la religion*, t. LXI; Le *Mémorial catholique*, t. XI et XII; le *Catholique* d'Eckstein, t. XIII et XIV; le premier *Correspondant*, 1829-1831, que remplace la *Revue européenne*, 1831-1834; le *Constitutionnel*, 1815-1851; le *Courrier français*, 1815-1851; le *National*, 1830-1851; la *Quotidienne*, 1814-1847; la *Gazette de France*, le *Temps* ou *Journal du Progrès*, le *Journal des Débats*, le *Globe*, 1824-1830, 1831-1832.

2° La *Correspondance* de Lamennais, voir ici t. VIII, col. 2509; L. de Carné, *Souvenirs de ma jeunesse au temps de la Restauration*, 2e édit., 1873; Lamennais, *Affaires de Rome*, in-8°, Paris, 1836-1837; voir enfin les ouvrages indiqués, t. VIII, col. 2523-2526, dans la bibliographie de Lamennais.

Deuxième et troisième périodes. (1836-1878). — 1° *Les journaux et revues*, particulièrement l'*Univers*, 1833-1860, supprimé et remplacé par le *Monde*, reparu en 1867; l'*Ami de la religion*, jusqu'en 1862; le *Correspondant*; les *Études religieuses*; les *Annales de philosophie chrétienne*, puis le *Français* de Mgr Dupanloup; les *Débats*, le *Temps*, le *Siècle*, la *République française*, la *Revue des Deux-Mondes* et la *Revue politique* ou *Revue bleue*; Thureau-Dangin, *Pages religieuses*, (articles du *Français*, 1869) in-12, 1921.

2° *Correspondances, Mémoires et Œuvres*. — Louis Veuillot, *Correspondance*, 8 vol., Paris, 1883-1914; *Mélanges* 18 in-8°, 1857-1879; *Derniers mélanges (1873-1877)*, 4 in-8°, 1908-1909; Lacordaire, voir ici t. VIII, col. 2423; Tocqueville, *Œuvres et correspondance inédites*, 1861; *Nouvelle correspondance*, 1866; *Correspondance entre Tocqueville et Gobineau*, 1909 ; Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 8 vol., Paris, 1858-1867; de Falloux, *Mémoires d'un royaliste*, 2 vol., Paris, 1888; Montalembert, *Œuvres*, 1861-1868, 9 vol.; Lacordaire, voir t. VIII, col. 2418 sq. ; Mgr Dupanloup, *Œuvres choisies*, 1861, 4 vol.; *Nouvelles œuvres choisies*, 1873-1875, 4 vol.; de Falloux, *Discours et mélanges*, 1882; Mgr Pie, *Œuvres*, 9 vol., 1879, 9e édit., 1887; dom Guéranger, *Essai sur la naturalisme contemporain*, Paris, 1858; Jules Morel, *Somme contre le catholicisme libéral*, 2 vol., Paris, 1877; Cognat, *Polémique religieuse, quelques pièces pour servir à l'histoire des controverses de ce temps*, Paris, 1861; et les ouvrages de Parisis, *Cas de conscience*, 1847; Bautain, *La religion et la liberté*, 1848; Godard, *Les Principes de 89*.

3° *Travaux*. — Lecanuet, *Montalembert*, 3 vol., Paris, 1895-1901; t. II, *La liberté de l'enseignement;* t. III, *L'Église et le second Empire;* Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, 3 vol., Paris, 1883-1884; 3e édit., 3 in-12, 1886; Michel Salomon, *Mgr Dupanloup*, 1904; Pelletier, *Mgr Dupanloup*, 1876; Maynard, *Mgr Dupanloup et M. Lagrange, son historien*, 1884; sur Lacordaire, voir Bibliographie, t. VIII, col. 2433; Eugène puis François Veuillot, *Louis Veuillot*, 4 vol, Paris, 1899-1913; du même, *Le comte de Falloux*, 1904; Mgr Baunard, *Le cardinal Pie*, 2 vol., Paris, 2e édit., 1886; Ch. Guillemant, *Pierre-Louis Parisis*, 3 vol., t. I, *L'évêque de Langres*, 1916; t. II, *Le champion de l'Église*, 1917; t. III, *L'évêque d'Arras*, 1925; de Ladoue, *Vie de Mgr Gerbet*, 3 vol., Paris, 1870, *Vie de Mgr de Salinis*, Paris, 1864; Mg, Ricard, *L'école menaisienne*, 5 in-12, Paris, 1881-1885 ; *L'abbé Combalot*, Paris, 1892; les biographies des archevêques de Paris : *de Quélen* par Exauvaller et le baron Henrion, 1840; *Affre*, par Cruice, 1849, par Castan, 1853, par Alazard; *Morlot*, par Foisset, 1863; *Sibour*, par Poujoulat, 1858; *Darboy* par Guillermin, 1888, par Mgr Foulon, 1889; et des évêques du temps; P. Chauvin, *Le P. Gratry*, 1901; Mgr Perraud, *Le P. Gratry*, 1900; Falloux, *Augustin Cochin*, 1875; de Ponlevoy, *Le P. de Ravignan*, 1861; Hemmer, *Le cardinal Manning*, Paris, 1897; Thureau-Dangin, *Newman catholique*, Paris, 1912; Samtrain, *Vie du cardinal Deschamps*, Tournai, 1884; G. Bazin, *Vie de Mgr Maret*, 2 vol., Paris, 1891; C. Huit, *La vie et les œuvres de F. Ozanam*, Paris, 6e édit., 1907; sur Ozanam, voir aussi, *Le livre du centenaire*, Paris, 1913; Goyau, *Ozanam*, Paris, 1925.

Artaud de Montor, *Histoire de Léon XII*, 1843; du même, *Histoire de Pie VIII*, 1844; Ch. Sylvain, *Grégoire XVI et son pontificat*, 1890; Pougeois, *Histoire de Pie IX*, Paris, 1877-1885; Villefranche, *Pie IX*, 19e édit., 1889; Ch. Sylvain, *Histoire de Pie IX*, 3 vol.; Marocco, *Pie IX*, Turin, 1861-1864, 5 vol.; Stepixbinegg, *Papst Pius IX und seine Zeit*, 1879, 2 vol.; Thureau-Dangin, *L'Église et l'État sous la monarchie de Juillet*, in-12, Paris, 1889. — Les historiens, de la monarchie de Juillet, principalement Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, 7 vol., 1897-1904; G. Weill, *La France sous la monarchie constitutionnelle, 1814-1848*, 2e édit., 1922; Nettement, *Histoire de la littérature française sous le gouvernement de Juillet*, 2 in-8°, 1876; Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. V; *La monarchie de Juillet*, par S. Charléty, s. d.; de la République de 1848 et du second Empire : V. Pierre, *Histoire de la deuxième République française*, 2 vol., 1873-1878; P. de la Gorce, *Histoire de la seconde République française*, 2 vol., 1887; *Histoire du second Empire*, 7 vol., Paris, 1896-1905; É. Ollivier, *L'Empire libéral*, 7 vol., Paris, 1894-1908; Tayde Delord, *Histoire du second Empire*, 6 in-8°, Paris, 1870-1874; Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. VI, *La révolution de 1848. Le second Empire*, t. VII, *Le déclin du second Empire et l'établissement de la troisième République*, par Ch. Seignobos, s. d.; sur la troisième République jusqu'en 1878, Hanotaux, *Histoire de la France contemporaine*, 4 vol, in-4°, 1903-1908; Lecanuet, *L'Église de France sous la troisième République*, t. I, *1870-1878*, in-12 Paris, 1910.— Sur l'Allemagne religieuse pendant cette période, voir G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, 4 vol., Paris, 1909; sur l'Angleterre, Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 3 in-8°, Paris, 1906; sur l'Italie, Zeller, *Pie IX et Victor-Emmanuel*, Paris, 1897; Van Duerm, *Vicissitudes du pouvoir temporel des papes de 1790 à nos jours*, Lille, 1890; les livres de Cantu, *Histoire des Italiens*, trad. Lacombe, t. XII, 1862; *Hérétiques d'Italie*, trad. Digard et Martin, 5 in-8° 1866-1870, et le t. IV de l'*Histoire de cent ans*, 1750-1850, trad. Renée, 4 in-12, Paris, 1852-1860.

Sur la liberté de l'enseignement, Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement*, in-8°, Paris, 1898; M. Michel, *La loi Falloux*, 1906; Follioley, *Montalembert et Mgr Parisis*, 1901.

Sur le concile du Vatican, principalement le P. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Conzils*, 3 vol., 1898-1903, traduit en français, 3 vol. Bruxelles, 1908-1913, et

É. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, 2 in-12, Paris, 1879.

Quatrième période (1878-1903). — 1° *Journaux et revues* très nombreux; en particulier l'*Univers*, la *Vérité française* (1893), la *Croix* (1883), la *Libre Parole* (1892), l'*Autorité* (1892), le *Correspondant*, les *Études religieuses*, la *Quinzaine*, la *Revue des Deux-Mondes*, surtout depuis 1895, la *Revue du clergé français*, les *Questions actuelles*, la *Semaine religieuse de Paris* et les organes de la démocratie catholique ou du mouvement social chrétien cités plus haut.

2° *Biographies*. — O'Reilly, *Vie de Léon XIII* (traduct. de l'anglais), 1887; T'Serclaes, *Léon XIII, son action politique, religieuse et sociale*, 2 in-8°, Lille, 1894; G. Goyau, art. Léon XIII, col. 334-359; Mgr Baunard, *Vie du cardinal Lavigerie*, Paris, 1895; Tournier, *Le cardinal Lavigerie et son action politique*, Paris, 1913; Mgr Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, 2 vol., 1912-1914; Paguelle de Follenay, *Vie du cardinal Guibert*, Paris, 1893; Mgr Ricard, *Mgr Freppel*, Paris, 1892; Baissonnot, *Le cardinal Meignan*, Paris, 1899; Lacointa, *Vie de S. E. le cardinal Desprez*, Paris, 1897; Renard, *Le cardinal Mathieu*, Paris, 1925; Carlo Pratt, *Papes et cardinaux de la France moderne*, trad. Carrère, Paris, 1920; J. Piou, *Le comte de Mun, sa vie publique*, Paris, 1923.

3° *Ouvrages plus généraux*. — Hanotaux, *op. cit.*, t. IV; Lecanuet, *op. cit.*, t. II, *Pontificat de Léon XIII;* F. Despagnet, *La République et le Vatican, 1870-1906*, Paris, 1906; Spuller, *L'évolution politique et sociale de l'Église*, Paris, 1893; E. Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France, 1870-1914*; J. Bourgeois, *Le catholicisme et les questions sociales*, 1867; Ch. Calippe, *L'attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle*, 1911-1912, t. II, *Les tendances sociales des catholiques libéraux;* Léon Grégoire (G. Goyau), *Le pape, les catholiques et la question sociale*, 2e édit., 1905; G. Goyau, *Autour du catholicisme social*, 4 vol., Paris 1897-1899 et *L'Église catholique dans la France d'aujourd'hui*, 1922; de Mun, *Discours*, 7 vol., 1888-1904, *La conquête du peuple*, 4e édit., 1907, *Ma vie sociale*, 5e édit., 1909; M. Turmann, *Le développement du catholicisme social*, 2e édit., 1909; L. Cousin, *Vie et doctrines du Sillon*, s. d. (1905); G. Weill, *Histoire du mouvement social en France, 1852-1924*, c. XIX, *Le mouvement social chrétien;* Klein, *Le mouvement néo-chrétien*, 1892 et *Nouvelles tendances*, 1892; Maumus, *Les catholiques et la liberté politique;* Fonsegrive, *Regards en arrière*, 1908 ; Dabry, *Les catholiques républicains*, 1905; Gayraud, *Les démocrates chrétiens;* Baudin, *Autour de la politique de Léon XIII*, nouv. édit., 1900.

Sur la doctrine ou sur *la thèse*. — Les recueils des actes pontificaux, de Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, Pie X et Pie XI, Encyclique *Quas primas*, 11 décembre 1925; Cardinal Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, 2 vol. 1909, 1910, t. II, *De habitudine Ecclesiæ ad civilem societatem* et les théologiens et canonistes modernes; d'Hulst, *Conférences*, 1901, et notes; *Le droit chrétien et le droit moderne*, déjà signalé; les *Œuvres* du cardinal Pie; Yves de la Brière, *Les luttes présentes de l'Église*, 1re série, 1915; *Dictionnaire apologétique*, art. *Libéralisme* par G. de Pascal.

C. Constantin.

LIBERATORE Matthieu, jésuite italien, né à Salerne en 1810, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1826, enseigna la philosophie au collège de Naples de 1836 à 1849, puis la théologie, et fit partie de la rédaction de la *Civiltà Cattolica*, à Rome, où il mourut en 1892. Il a laissé un nombre considérable d'écrits sur divers sujets. Son grand mérite est d'avoir consacré avec un éclatant succès tous ses efforts à la restauration des études de philosophie scolastique. « C'était, disait-il à la fin de ses jours, folie de l'entreprendre. » Il débuta par ses *Institutiones logicæ et metaphysicæ*, Naples, 1840-1842, si souvent rééditées et violemment attaquées par le P. Bernardo de Capannori comme un retour aux doctrines rosminiennes. Vinrent ensuite : *Ethicæ et juris naturæ elementa*, Naples, 1846; *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1860-1861, qui sont une adaptation des ouvrages précédents à l'enseignement triennal des écoles; *Della conoscenza intellectuale*, Rome, 1857-1858; *Del composto umano*, Rome, 1862, ouvrage traduit en français; *Opusculi varii*, Rome, 1863; *La Chiesa e lo Stato*, Naples, 1871, traduction française, en 1877; *Del diritto pubblico ecclesiastico*, Rome, 1887, traduit en français par Onclair, Paris, 1888; *Spicilegio*, Naples, 1877. — Ses innombrables articles dans la *Civiltà* s'attaquent à toutes les erreurs modernes : ontologisme, rationalisme, libéralisme, etc. Aucun écrivain catholique n'a lutté, au siècle dernier, avec plus de vaillante et féconde activité pour la défense de l'Église et de la vérité.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1774-1803; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1488-1491; *Civiltà cattolica*, 1892, série XV, t. IV, p. 352-360.

P. Bernard.

LIBÉRATUS, diacre de Carthage (VIe siècle). — L'on sait peu de choses de sa vie. En 536, il accompagne à Rome les évêques Caïus et Pierre chargés de porter au pape la lettre synodale du concile tenu à Carthage aussitôt après la conquête byzantine. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 849. Sur la date de ce concile, voir Hefele, *Hist. des Conciles*, trad. Leclercq, t. II *b*, p. 1136. Le pape Agapet Ier mentionne le diacre dans la réponse qu'il adresse à l'évêque de Carthage Réparatus. *P. L.*, t. LXVI, col. 45 C. Quand éclate, à partir de 544, la controverse des Trois-Chapitres, Libératus seconde de tout son pouvoir son archevêque Réparatus, qui a pris nettement position pour défendre le concile de Chalcédoine; il a dû le suivre à Constantinople où celui-ci a été convoqué, avec d'autres Africains, par le basileus, en 551. Réparatus, que rien ne peut faire céder, est finalement accusé d'un crime inventé, déposé et interné au couvent d'Euchaïta dans le Pont (552). Au moment de la clôture du Concile de 553, auquel le malheureux pape Vigile a fini par acquiescer, les Africains demeurés irréductibles sont châtiés par l'impitoyable Justinien. Libératus va rejoindre à Euchaïta son ancien évêque, qui y mourra dix ans plus tard, 7 janvier 563. Ces divers renseignements dans Victor de Tonnéna, *Chronicon*, an. 552-563, *P. L.*, t. LXVIII, col. 959-962. Alors sans doute Libératus put quitter le Pont et rentrer en Afrique, où nous le perdons désormais de vue. S'il était archidiacre de Carthage en 536, il était certainement un vieillard en 563, et il n'a pas dû survivre fort longtemps à son maître.

Libératus n'a pas seulement combattu par la parole dans l'affaire des Trois-Chapitres; comme Facundus d'Hermiane, comme Victor de Tonnéna et d'autres, il a pensé que l'histoire générale des controverses christologiques éclairerait le point en litige, à savoir la prétendue culpabilité de Théodore de Mopsueste, de Théodoret et d'Ibas, qu'elle ferait ressortir les continuelles intrigues des monophysites contre les décisions de Chalcédoine. De cette préoccupation est né le *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum. P. L.*, t. LXVIII, col. 963 sq. C'est une histoire volontairement concise des luttes christologiques depuis l'accession de Nestorius au trône patriarcal de Constantinople (428), jusqu'à la condamnation définitive des Trois-Chapitres par Justinien et le Ve concile œcuménique (553). L'auteur se place délibérément sur un terrain qu'il juge inattaquable, à savoir les décisions de Chalcédoine. Comme le IVe concile, il dit anathème à Nestorius; comme lui, il innocente Théodoret et Ibas; comme les chalcédoniens authentiques, il interprète d'une façon bénigne les points contestables de la théologie antiochienne. Ce sont les partisans de Nestorius, dit-il, qui ont plus ou moins défiguré les thèses de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, *qui contra Eunomium et Apollinarem unius naturæ assertores libros composuerant, duas in Christo ostendentes naturas in una persona (quod Nestorius sic non dixerat)*. C. X, col. 990 A. S'il est indulgent aux Antiochiens, Libératus est sévère

à saint Cyrille d'Alexandrie et signale les procédés contestables par lesquels il a triomphé, c. v, col. 977 D; c. vi, col. 979 D, 981 A; c. viii, col. 983 B; il montre néanmoins que les monophysites ne peuvent se réclamer de son patronage. C. ix, col. 986. C'est au pape Vigile qu'il réserve toute sa sévérité et il convient de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire ce qu'il dit de ce pontife au c. xxii. — L'information de l'auteur est généralement consciencieuse. Pour les événements anciens il a utilisé, comme il le dit lui-même, c. i, l'*Ecclesiastica historia nuper de græco in latinum translata*, c'est-à-dire la *Tripartite* récemment éditée par les soins de Cassiodore, les *Gesta synodalia*, ce que l'on remarque très bien dans son récit très clair du concile de Chalcédoine, c. xiii, des *Epistolæ sanctorum Patrum*, parmi lesquelles il faut compter, comme le pensait déjà Garnier, les *Gesta de nomine Acacii vel breviculus historiæ Eutychianistarum*. Texte dans la *Collectio Avellana*, et, moins bien, dans *P. L.*, t. lix, col. 61 sq. Il signale aussi *illa quæ in græco Alexandriæ scripto accepi* qu'il ne faudrait pas trop rapidement identifier avec l'*Histoire ecclésiastique* de Zacharie le Rhéteur. Pour les derniers chapitres de son ouvrage, Libératus a surtout fait état des récits des témoins oculaires. Ainsi a-t-il réalisé une œuvre qui n'est pas méprisable, qui vise à l'impartialité, qui évite les éclats auxquels se sont laissé entraîner d'autres défenseurs des Trois-Chapitres, et qui, dans sa dernière partie, est une source importante pour l'histoire de cette pénible controverse. Il est difficile de préciser le lieu et la date de composition. La première phrase du prologue ferait songer au temps de l'exil à Euchaïta, à condition de la traduire comme Garnier le suggère : « Maintenant que me voici reposé (*defatigatus* = défatigué) des rudes fatigues du voyage et que mon esprit a vacances des soucis temporels. » Mais, en tout état de cause, le *Breviarium* a été composé après la mort de Vigile qui est signalée à la fin du c. xxii, col. 1042 A, donc après 555, avant celle de Théodore d'Alexandrie, arrivée en 566 ou 567, car celui-ci est donné comme encore vivant à la fin du c. xx, col 1037 C.

Publié d'abord par P. Crabbe dans ses *Concilia*, 1538, et beaucoup mieux par Jean Garnier, S. J., en 1675, le *Breviarium* a été réimprimé par Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. xii, p. 119-188, par Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 659-700, par Migne, *P. L.*, t. lxviii, col. 963-1052, qui a ajouté en appendice la dissertation de Garnier sur le Ve concile. — Voir Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. xi, p. 302; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, édit. de Hambourg, t. iv, 1735, p. 804; Fabricius a dépouillé tous les noms d'auteurs et d'hérétiques cités par Libératus, dans la *Biblioth. Græca*, t. xi, p. 443; C. Hole, dans *Dictionary of christian Biography*, t. iii, 1882, p. 716. — Consulter aussi, G. Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iéna, 1884; Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, Paris, 1896, p. 432 sq.; Dom H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. ii, p. 256-273.

É. Amann.

LIBÈRE, pape de 352 à 366. — I. Le pontificat. — II. La « chute » ou la « capitulation » du pape Libère (col. 637). — III. Histoire de la question de Libère (col. 654).

I. Le pontificat. — 1° *Jusqu'à l'exil à Bérée* (352-355). — Le pape saint Jules étant mort le 12 avril 352, Libère fut ordonné pour lui succéder dans le courant du mois de mai. La date est difficile à déterminer avec précision. Le catalogue libérien marque le 22 mai; mais, comme ce jour tombe sur semaine et que, dès cette époque, la coutume était établie de n'ordonner le pape que le dimanche, il y a lieu de soupçonner une erreur. Jaffé, au lieu de *XI calend. jun.*, lit *XI cal. jul.*, ce qui reporterait l'ordination au dimanche 21 juin; d'autres modifient d'une autre manière et lisent *XVI cal. jun.* fixant ainsi la date au dimanche 17 mai. Cette correction vaudrait mieux que la première, car on ne voit pas de raison pour supposer une vacance de plus de deux mois entre la mort de Jules et l'accession de Libère; le *Liber Pontificalis* ne signale qu'une vacance de 25 jours. Cette question est d'ailleurs sans importance, car il ne semble pas qu'il y ait eu de difficultés pour l'élection du nouveau pape.

Sur les antécédents de Libère nous n'avons que de maigres renseignements. Le *Liber Pontificalis* le dit romain d'origine. Si l'on pouvait être sûr qu'une épitaphe, étudiée par De Rossi et sur laquelle nous aurons occasion de revenir, est bien celle de Libère, on aurait quelques éléments de son *curriculum vitæ*. Il aurait été lecteur tout enfant(ce qui est dans les habitudes de l'époque), puis promu au diaconat, et c'est après quelques années de ce ministère qu'il aurait été élu au souverain pontificat. *Curriculum vitæ* très uni, comme l'on voit, et tout à fait semblable à celui de beaucoup de papes de l'époque. Le pontificat de Libère serait moins facile.

Ses débuts coïncident, en effet, avec le commencement de la campagne entreprise par Constance pour imposer à tout l'empire la répudiation du consubstantiel nicéen et l'abandon de son plus ferme soutien Athanase d'Alexandrie. Depuis plusieurs années déjà l'Orient est acquis à cette politique; la mort de l'empereur Constant, les victoires successives de Constance sur l'usurpateur Magnence vont permettre de l'imposer à l'Occident. Les étapes de la marche victorieuse de Constance en Illyrie, au Nord de l'Italie, en Gaule marquent aussi les étapes de la conquête de l'Occident par les formulaires non consubstantialistes.

Le pape Libère ne pouvait manquer d'être, à brève échéance, sollicité de prendre parti. A peine était-il monté sur le siège pontifical, qu'il était saisi par les évêques orientaux hostiles à Athanase d'une demande en revision de la sentence rendue en faveur de l'évêque d'Alexandrie par le pape Jules, en 340, et le concile de Sardique en 343. Cette demande qui était adressée au pape Jules, c'était son successeur qui devrait l'examiner. Quelle allait être son attitude ? Maintiendrait-il purement et simplement les décisions antérieures, ou bien au contraire allait-il s'engager dans la voie des interminables procédures par lesquelles les Orientaux avaient essayé d'obscurcir une question qui nous paraît fort simple ?

A en juger par les termes d'une lettre adressée plus tard à Constance et dont l'authenticité ne fait de doute pour personne, Jaffé, n. 212, et aussi par l'épître *Studens paci* dont il nous semble qu'on ne peut guère récuser le témoignage, voir ci-dessous, col. 646, il paraît bien que le premier mouvement de Libère fut de rouvrir le procès d'Athanase. Une légation pontificale aurait été envoyée à Alexandrie, demandant à l'évêque de venir à Rome pour y discuter en synode les accusations, surtout d'ordre personnel, qui étaient portées contre lui. Aux yeux de Libère cette démarche pouvait fort bien s'associer à la plus profonde estime pour Athanase et pour les doctrines qu'il représentait. Mais tant de bruit se faisait depuis si longtemps autour de minimes incidents, qu'il pouvait sembler utile au pape, dans l'intérêt même d'Athanase et de la vérité, de tirer une bonne fois au clair, dans un débat contradictoire et impartial, les misérables accusations par lesquelles le parti eusébien s'efforçait de discréditer l'évêque d'Alexandrie. Ce dernier ne crut pas devoir accéder à la demande de Libère, mais il fit tenir au pape un mémoire signé par quatre-vingts évêques égyptiens qui se portaient défenseurs de leur patriarche. Soigneusement étudié à Rome, ce mémoire

convainquit Libère de la nature exacte du procès indéfiniment repris par les ennemis d'Athanase. Le pape comprit que, sous les questions de personne et les misérables griefs, se cachait une affaire doctrinale de première importance, que l'avenir du formulaire nicéen et de la foi qu'il représentait était en jeu, et qu'il fallait opposer aux entreprises des eusébiens toutes les forces dont il disposait.

Ces résolutions durent être arrêtées en un synode romain qui eut lieu vraisemblablement au début de 353. L'empereur se trouvait pour lors dans le midi de la Gaule, où il poursuivait Magnence dans ses derniers retranchements. Il s'agissait d'obtenir de lui la convocation à Aquilée d'un grand concile, qui, réunissant les deux épiscopats d'Orient et d'Occident, tirerait au clair la question d'Athanase et le problème théologique devant lequel on se débattait depuis plus de vingt ans. Les légats pontificaux, Vincent, évêque de Capoue et Marcel, un autre évêque de Campanie, rencontrèrent le souverain à Arles (après octobre 353). Mais ils trouvèrent aussi au quartier général les deux évêques illyriens, Valens de Mursa et Ursace de Singidunum, qui, depuis le passage de Constance à Sirmium en 351, ne quittaient guère l'empereur et dirigeaient toute sa politique religieuse dans le sens le plus favorable à l'arianisme. Une réunion d'évêques gaulois fut organisée à Arles. Ursace et Valens proposèrent immédiatement la condamnation d'Athanase. Vainement les légats romains demandèrent-ils qu'on réglât d'abord la question de doctrine, et qu'ensuite seulement on s'en prît aux affaires personnelles; ils ne purent résister aux roueries des deux évêques de cour, et finirent par acquiescer à la condamnation d'Athanase, ainsi que tous les évêques présents, à l'exception de Paulin de Trèves qui fut exilé. Voir Sulpice-Sévère, *Hist. sacra*, II, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 151. Dans une lettre à Osius de Cordoue, le pape Libère épanche sa douleur de la conduite de ses légats. Jaffé, n. 209. Quelque temps après, ayant l'occasion d'écrire à Cécilien, évêque de Spolète, il le met en garde contre les agissements de Vincent de Capoue, qui pourrait bien l'entraîner par son exemple. Jaffé, n. 210.

C'est qu'aussi bien, depuis qu'il avait triomphé définitivement de Magnence, l'empereur s'était mis en tête d'extorquer à tout l'épiscopat occidental la condamnation d'Athanase. Tous les fonctionnaires impériaux avaient mission d'employer tous moyens en leur pouvoir pour arracher des signatures. Les défenseurs de l'orthodoxie suivaient avec effroi les progrès de cette campagne, tout spécialement en Italie. Vers le printemps de 354, on vit arriver à Rome Lucifer, évêque de Cagliari; il venait mettre le pape au courant de ses angoisses et s'offrait pour aller tenter à la cour impériale une démarche nouvelle. Peut-être réunis en concile, les évêques occidentaux prendraient-ils conscience de leur force et de leurs devoirs. Libère entra dans ses vues, adjoignit à Lucifer le prêtre Pancrace et le diacre Hilaire, Jaffé, n. 213, et les envoya à Arles; en chemin ils s'arrêteraient à Verceil pour prendre avec eux l'évêque Eusèbe sur lequel le pape comptait beaucoup. Jaffé, n. 211. C'est vraisemblablement à cette légation que le pape remit la longue lettre adressée à l'empereur, Jaffé, n. 212, laquelle énonce au mieux les dispositions dans lesquelles se trouve Libère tant au point de vue de la question dogmatique en général, qu'à celui de l'affaire d'Athanase en particulier. Le pape voit de plus en plus clair dans le jeu des Orientaux; les meneurs ne sont-ils pas des ariens déguisés ? n'ont-ils pas refusé, huit ans plus tôt, à un concile de Milan, de condamner la doctrine impie d'Arius ? *Non est novum quod nunc subtiliter et sub occasione nominis Athanasi adtestantur;* et quelle paix religieuse peut s'établir si, comme cela arrive maintenant dans toute l'Italie, des lettres officielles forcent les évêques à se ranger à de tels sentiments ? De grâce, que cette question soit traitée avec toute l'attention qu'elle mérite dans un concile vraiment libre, et que l'on commence par y professer sans ambages la sainte foi de Nicée.

L'empereur finit par consentir à la réunion d'un concile qui se tiendrait, non pas à Aquilée, comme le pape l'avait demandé, mais à Milan, au début de 355. On sait que cette assemblée aboutit juste au résultat opposé à celui que recherchait Libère. Énergiquement travaillés par la cour qui venait de s'installer à Milan, les évêques occidentaux (ils étaient près de trois cents) souscrivirent à tout ce que voulait l'empereur, à l'abandon d'Athanase, peut-être à un formulaire de foi non consubstantialiste. Il n'y eut guère d'opposition que de la part des légats romains, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari et les deux clercs qui l'accompagnaient. Ils furent exilés, ainsi que l'évêque de Milan, Denys qui s'était joint à eux. Par contre, Fortunatien, évêque d'Aquilée, un ami du pape, se laissa entraîner comme tout le monde. Prévenu sommairement de ces douloureux incidents, Libère écrit aux évêques fidèles une lettre de consolation leur demandant de plus amples détails sur tout ce qui s'est passé. Il ne doute pas que l'épreuve ne vienne maintenant fondre sur lui. Puissent les prières des confesseurs de la foi lui obtenir de Dieu la grâce de s'y comporter avec un égal courage : *vestris orationibus me ad Dominum sublevate, ut supervenientes impetus... tolerabiliter ferre possim, ut inviolata fide salvo statu Ecclesiæ catholicæ parem vobis dignetur me Dominus efficere!* Jaffé, n. 216.

2° *Libère à Bérée et à Sirmium* (355-358). — Les pressentiments de Libère ne le trompaient pas. Peu de temps après la clôture du concile de Milan, l'eunuque Eusèbe arrivait à Rome avec mission d'arracher au pape la condamnation d'Athanase. Il en fut pour ses présents et pour ses menaces. Athanase nous a conservé le récit de cette entrevue. *Hist. arian. ad monachos*, XXXV, XXXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 734-735. Les instructions de l'eunuque lui prescrivaient de recourir à la violence s'il était nécessaire. Il n'hésita pas; une nuit Libère fut enlevé de son palais du Latran pour être conduit sous bonne escorte à la cour impériale, et Ammien Marcellin indique que la chose n'alla pas sans difficulté; alerté, le peuple romain qui aimait Libère essaya de s'opposer à l'enlèvement. *Liberius ægre populi metu qui ejus amore flagrabat cum magna difficultate noctis medio potuit asportari.* L. XV, c. VII, n. 9. Devant l'empereur, à Milan sans doute, le pape allait garder, la même attitude pleine de dignité. Théodoret a conservé le récit de la rencontre du pape et de l'empereur, *H. E.*, II, XVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1033-1040; ses renseignements sont confirmés par le récit d'Athanase, *Hist. ar.*, XXXIX, col. 740. L'attitude de Libère lui fait le plus grand honneur: les idées qu'il exprime sont d'ailleurs les mêmes qu'il a jadis énoncées dans sa lettre à Constance. Éclairé sur les manœuvres des ennemis d'Athanase, il a bien compris que, sous les questions de personne, se cache tout un problème doctrinal, et ce problème il le tranchera comme l'ont fait ses prédécesseurs. Désespérant de le fléchir, l'empereur exila Libère, qui fut relégué à Bérée en Thrace. Il semble bien qu'en route le pape ait rencontré à Aquilée son ami Fortunatien, lequel, nous l'avons dit, avait subi à Milan l'entraînement général et condamné Athanase. Cette entrevue a pu avoir quelque influence sur les décisions ultérieures du pontife exilé; nous retrouverons d'ailleurs Fortunatien.

Sur le séjour de Libère en Thrace, nous sommes fort mal renseignés. Tout ce que l'on peut dire avec quelque certitude c'est que, dans les derniers mois de 357, le

pape quitta sa résidence de Bérée pour venir s'installer à la cour, à Sirmium. Au dire de Sozomène, il fut mêlé de très près aux négociations menées à ce moment par Basile d'Ancyre, pour refouler l'audace croissante des anoméens. *H. E.*, IV, XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1143-1150. Ces tractations eurent d'abord un plein succès. Excité par l'évêque d'Ancyre contre l'extrême gauche arienne, Constance favorisa pendant l'année 358 la réaction homœousienne. C'est alors que Libère eut l'autorisation de rentrer à Rome. Nous aurons à nous demander dans la seconde partie de l'article jusqu'à quel point Libère se compromit durant ces tractations compliquées, et si l'on peut vraiment parler d'une « chute » ou d'une « capitulation du pape Libère ». Retenons pour l'instant que son retour à Rome est dû à un triomphe momentané de la fraction des antinicéens la plus rapprochée de l'orthodoxie, autant dire à un premier succès, d'ailleurs éphémère, de l'idée catholique.

3° *Le retour de Libère; ses dernières années* (358-366). — Ainsi, après trois ans d'absence Libère revenait à Rome. Il y trouvait une situation bien difficile. Le peuple romain, nous l'avons dit, lui était fort sympathique. La courageuse attitude du pape devant l'autorité impériale était bien faite pour le rendre populaire. Dans les premiers jours qui avaient suivi son départ, le clergé avait fait cause commune avec le peuple. Groupé autour de l'archidiacre Félix, il avait déclaré que, Libère vivant, il n'accepterait pas d'autre évêque. Cette belle résolution ne devait pas durer. Le gouvernement fit sans doute pression pour amener le remplacement du pape exilé par un pontife à sa dévotion. Dans des circonstances aussi irrégulières que possible, et dont Athanase a conservé le détail, *Hist. arian.*, LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 783, Félix fut élu, ordonné et intronisé au lieu et place de Libère. Mais, s'il rallia autour de lui une bonne partie du clergé, l'antipape ne put gagner la faveur des masses, et il semble même que la classe sénatoriale lui ait fait grise mine. Le récit de ces événements d'après la première pièce de la *Collectio Avellana*, sous le titre : *Quæ gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXV, p. 1-3; indication rapide dans S. Jérôme, *Chronique*, ad an. 2365 abr., *P. L.*, t. XXVII, col. 501-502. Quand Constance vint triompher à Rome au printemps de 357, l'opposition contre Félix n'avait pas encore désarmé. Une députation des plus nobles matrones romaines était venue trouver le souverain, lui demandant comme une grâce de ne pas laisser plus longtemps le troupeau du Christ sans pasteur. A la réponse de l'empereur que Félix était l'homme chargé de paître les agneaux du Christ, les nobles dames avaient reparti que les vrais fidèles ne voulaient pas reconnaître l'intrus. C'est alors que Constance aurait promis le retour de Libère à la condition qu'il gouvernerait l'Église romaine conjointement avec Félix. Annoncée en plein hippodrome, cette solution avait suscité les risées du populaire. Récit dans Théodoret, *H. E.*, II, XIV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1040. L'empereur néanmoins tenait à son idée, et quand le synode de Sirmium de 358 eut proposé à Constance de renvoyer Libère à Rome, il fut convenu que Félix et Libère gouverneraient *in solidum*, et que l'on passerait l'éponge sur le passé, ἀμφῶ τὸν ἀποστολικὸν ἐπιτροπεύειν θρόνον καὶ κοινῇ ἱεράσθαι, dit Sozomène qui semble avoir eu sur tout ceci des renseignements assez complets. *H. E.*, IV, XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1152. Cette combinaison bâtarde, mais qui n'est pas sans exemple dans l'antiquité chrétienne, n'agréa point aux Romains. Libère, suivant le mot de saint Jérôme, *loc. cit.*, rentra en vainqueur dans la Ville éternelle, *Romam quasi victor intravit*, Félix et les plus compromis de ses partisans furent chassés. Il n'est pas impossible que des scènes violentes aient eu lieu, dont le souvenir défiguré par la légende s'est conservé dans le *Liber Pontificalis* et dans la *Vita S. Eusebii presbyteri romani*. Voir plus loin, col. 641. Félix ne se tint pas immédiatement pour battu; peu de temps après, dit la pièce n. 1 de la *Collectio Avellana*, il revint en forces, occupa la basilique transtibérine de Jules, mais fut de nouveau repoussé, à sa grande honte, par la multitude des fidèles et l'aristocratie : *a multitudine fidelium et proceribus iterum cum magno dedecore projicitur*. Il disparut alors de la circulation; selon le même document il serait mort seulement le 22 novembre 365. Nous aurons à dire plus loin comment la légende a fait de lui un martyr immolé par la férocité de « l'hérétique Libère ».

Les événements que nous venons de rappeler ont dû se dérouler dans les derniers mois de 358 et l'année 359. Si l'on pouvait se fier aux indications de la première édition du *Liber Pontificalis* (voir édit. Duchesne, t. I, p. 82-83), ce serait le 2 août que Libère serait rentré à Rome, mais cette date est sujette à caution, et les troubles romains ont pu durer un certain temps. Ce fut en réalité une bonne fortune pour Libère, car au printemps de 359 des convocations étaient lancées pour le grand concile occidental qui devait se tenir à Rimini en juillet de cette même année, tandis que les Orientaux se rassembleraient à Séleucie. L'Église de Rome étant déchirée par le schisme ne fut pas convoquée, tout au moins l'on ne sache pas qu'elle ait été représentée à Rimini. Or, si l'on se rappelle que ce concile consacra l'apostasie passagère de l'Occident sous la pression de l'homéisme officiel, on peut se féliciter que Libère n'ait pas eu à se compromettre dans les louches tractations qui amenèrent le triomphe de la formule de Rimini-Séleucie.

Cette circonstance permettra au pape de jouer, au lendemain de la mort de Constance et de l'avènement de Julien, un rôle de premier plan. D'une part, il condamne « par un décret général adressé aux provinces » les décisions de Rimini, tout en défendant de rebaptiser les ariens, Jaffé, n. 220; d'autre part, il s'associe aux mesures de réconciliation prises par le synode qu'Athanase réunit à Alexandrie en 362. Jaffé, n. 221. L'année suivante, alors que Lucifer de Cagliari et les plus exaltés parmi les nicéens intransigeants commencent contre tous ceux qui ont failli à Rimini une violente campagne qui bientôt amènera un schisme, Libère, fidèle aux décisions prises à Alexandrie, prescrit aux évêques d'Italie de pardonner largement à tous ceux qui se sont compromis, pourvu qu'ils montrent la sincérité de leur foi catholique. Jaffé, n. 223.

L'accession au trône impérial de Valentinien, février 364, allait précipiter en Occident la renaissance de l'orthodoxie nicéenne. Mais, sous la poigne de Valens, tout dévoué à l'homéisme officiel de Rimini-Séleucie, l'Orient connaissait encore de rudes moments. Le parti néo-nicéen s'y organisait néanmoins qui cherchait à grouper avec les fidèles défenseurs du consubstantiel les homœousiens repentis. En 366, on vit arriver à Rome une ambassade orientale conduite par les évêques Eustathe de Sébaste, Silvain de Tarse, et Théophile de Castabala. Elle venait présenter au pape les décisions prises, l'année précédente, au concile de Lampsaque, par les évêques qui avaient longtemps gravité dans l'orbite de Basile d'Ancyre, et qui désiraient rentrer en communion avec Rome. Libère ne reçut les délégués qu'après signature d'un document qui reconnaissait la formule de Nicée et l'opportunité du mot « consubstantiel », condamnait Arius d'une part et d'autre part « l'hérésie du patripassien Marcion, de Photin, de Marcel (d'Ancyre), de Paul de Samosate », et rejetait tout ce qui s'était fait à

Rimini, à Niké de Thrace et au concile de Constantinople de 360. Texte dans Socrates, *H. E.*, IV, XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 484-485. Ces précautions prises, Libère pouvait entrer en communion avec l'épiscopat oriental désireux de se rallier à l'orthodoxie. C'est ce qu'il fit dans une lettre très explicite adressée à tous les évêques d'Orient, et qui porte en tête les noms des soixante-quatre prélats qui avaient député à Rome Eustathe et ses deux collègues. Jaffé, n. 228. Cette lettre, qui rétablissait l'union entre Rome, fidèle gardienne de l'orthodoxie nicéenne, et l'Orient revenu à de meilleures dispositions, fut lue au concile de Tyane qui se tint au retour des délégués, et qui, sans la brutale intervention de Valens, aurait pu rétablir, sans plus tarder, la paix en Orient. Il reste que Libère y avait travaillé de tout son pouvoir. Le pape ne connut pas d'ailleurs cet échec de sa politique car il mourut cette même année 366, le 23 septembre. C'est à cette date qu'il est mentionné par le *Martyrologe hiéronymien*, voir *Act. Sanct.*, novemb., t. II *a*, p. 124. Baronius n'a pas voulu l'admettre au *Martyrologe romain*.

Il aurait dû laisser la réputation d'un bon et grand pape, défenseur de l'orthodoxie nicéenne, restaurateur de la paix religieuse en Occident, initiateur des mesures salutaires qui, quatorze ans plus tard, amèneraient en Orient le triomphe définitif de l'orthodoxie nicéenne. Or, que l'on veuille bien lire le *Liber Pontificalis*, et l'on y trouvera du pape Libère un portrait tout différent. Libère y apparaît transformé en un hérétique abominable qui, dans Rome, persécute sauvagement les catholiques. Singulier grossissement d'une circonstance obscure de la vie de Libère, sur laquelle nous avons maintenant à nous expliquer!

II. La « chute » ou la « capitulation » du pape Libère. — Comme celui du pape Honorius, le nom du pape Libère a été mêlé à la plupart des discussions qui ont mis aux prises les théologiens adversaires ou partisans de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife. Jusqu'au concile du Vatican il a été question du malheureux exilé de Bérée. Hâtons-nous de dire néanmoins que les deux cas sont très loin de se ressembler. On a dit plus haut, t. VII, col. 96, toute la complexité de la question d'Honorius. Celle de Libère est d'une belle simplicité. Fût-il démontré d'une manière absolument certaine que, pour obtenir la fin d'un exil pénible, le malheureux pape aurait abandonné la communion d'Athanase, aurait accepté celle des plus compromis d'entre les Orientaux, aurait même souscrit les formulaires de foi les plus compromettants, qu'on se trouverait en présence d'un acte engageant simplement Libère et non l'autorité du chef de l'Église. Et Libère serait à ranger sans plus dans la série des papes qui n'ont pas toujours eu pleine conscience de leurs devoirs, et se sont laissés aller à de coupables défaillances. Chutes proprement morales, abandons du droit chemin même dans l'ordre intellectuel, ces défaillances personnelles n'ont rien à voir avec l'infaillibilité du pape parlant *ex cathedra*, et il faut vraiment s'être fait de l'infaillibilité pontificale une singulière conception pour découvrir une difficulté contre elle dans les aventures de Libère.

La clarté du cas explique dès lors comment des défenseurs aussi déterminés du privilège pontifical que Baronius ou Bellarmin n'aient point hésité à résoudre le problème contre le malheureux Libère, alors que, s'appliquant à l'affaire d'Honorius, ils ont multiplié, pour sauver l'inculpé, les hypothèses les plus invraisemblables. — Ces dernières années ont vu se renouveler la question de Libère. Or, l'on a vu sans doute des savants catholiques, et non des moindres, prendre délibérément position pour l'innocence du malheureux pontife; mais ce sont des catholiques aussi qui semblent avoir le mieux prouvé et l'authenticité des documents accusateurs, et la culpabilité, très relative, du même pape; et c'est un jésuite, le P. Feder, qui nous semble en avoir fourni la démonstration la plus convaincante.

Ainsi, le problème que nous avons à résoudre est-il strictement d'ordre historique; encore faut-il le bien démontrer au théologien, afin de ne pas laisser celui-ci s'aventurer en des hypothèses hasardeuses, comme il est arrivé parfois.

Il s'agit de savoir si c'est au prix de concessions coupables que le pape Libère a obtenu de rentrer à Rome; de savoir au juste quelles furent ces concessions.

1° *Le pape Libère a-t-il fait des concessions coupables?* — Un certain nombre de textes contemporains, émanés, au moins en bonne partie, de personnes favorables à Libère, semblent imposer cette conclusion. Les voici dans leur ordre chronologique.

1. *Saint Athanase.* — *a*) — Vers la fin de 357 ou au début de 358, l'évêque d'Alexandrie rédige son *Historia arianorum ad monachos*. Après avoir signalé tous les moyens employés par Constance pour amener l'épiscopat occidental à abandonner le vieux défenseur de l'orthodoxie nicéenne, Athanase raconte, avec force détails, c. XXXV-XL, la courageuse résistance que Libère opposa d'abord au souverain, et l'exil qui en fut la conséquence. Il ajoute ensuite, c. XLI, *P. G.*, t. XXV, col. 741 : « Mais Libère, ayant été banni, finalement après un intervalle de deux ans, fléchit, et par peur de la mort dont on le menaçait, il souscrivit : Ὁ δὲ Λιβέριος ἐξορισθεὶς ὕστερον μετὰ διετῆ χρόνον ὤκλασε, καὶ φοβηθεὶς τὸν ἀπειλούμενον θάνατον ὑπέγραψεν. » Mais cela même, continue Athanase, montre et leurs violences et la haine que Libère avait contre l'hérésie, et les sentiments qu'il nourrissait à l'endroit d'Athanase quand il était libre de manifester ses préférences. Car les rétractations que l'on obtient par la torture témoignent beaucoup plus des sentiments du bourreau que de ceux de leurs victimes. Bien qu'Athanase ne dise pas expressément ce que Libère souscrivit, il n'y a pas de doute que ce ne soit la condamnation de l'évêque d'Alexandrie. Car c'est du refus opposé à cette exigence de l'empereur qu'il a été question dans tout ce qui précède. Dans les chapitres suivants, au contraire, où il s'agit de la « chute » d'Osius, l'auteur marque expressément que, si l'on put amener l'évêque de Cordoue à signer un formulaire très suspect, il fut impossible de lui faire anathématiser son vieil ami Athanase.

b) — Vers 360, et en tout cas avant la mort de Constance, 361, Athanase donne une nouvelle édition de son *Apologie contre les ariens*, publiée d'abord en 350, à laquelle il ajoute un certain nombre de pièces justificatives. « Avec nous, dit-il, nous avions un grand nombre d'évêques, et ce n'étaient pas des évêques de bourgades. Plusieurs nous sont restés fidèles, malgré l'exil, par exemple, Libère, l'évêque de Rome. Sans doute il n'a pu supporter jusqu'au bout les souffrances du bannissement, pourtant il est encore resté fidèle à notre communion pendant deux ans, car il connaissait le secret de la machination montée contre nous : εἰ γὰρ καὶ εἰς τέλος οὐχ ὑπέμεινεν τοῦ ἐξορίσμου τὴν θλῖψιν, ὅμως διετίαν ἔμεινεν ἐν τῇ μετοικίᾳ .» *P. G.*, t. XXV, col. 409.

Ces deux témoignages concordants sont d'une telle précision qu'il est impossible de s'en débarrasser, sinon en supposant une interpolation postérieure dans les textes, hypothèse absolument désespérée et qui ne trouve aucun appui dans la tradition manuscrite.

2. *La pièce n. 1 de la Collectio Avellana.* — On la voit souvent citée comme étant la préface du *Libellus precum* (= pièce, n. 2), lequel est une supplique adressée aux empereurs Valentinien, Théodose et

Arcadius, donc en 383-384, par deux prêtres luciférien, Faustin et Marcellin. En réalité, la pièce n. 1 est totalement indépendante du *Libellus precum*, et a pu être rédigée une quinzaine d'années auparavant, peu après la double élection de Damase et d'Ursinus. L'auteur est un Romain, contemporain, partisan de Libère et de sa mémoire, membre de la coterie d'Ursinus où figuraient tous les clercs restés fidèles à Libère et opposés à Félix. C'est à lui que nous avons emprunté le récit du retour de Libère et de la lutte avec Félix. Or, dans la narration de la venue de Constance à Rome, laquelle est parallèle dans ses grands traits à celle qui est conservée dans Théodoret, l'auteur met dans la bouche de l'empereur les paroles suivantes : « Vous l'aurez votre Libère, et il vous reviendra meilleur qu'il n'est parti : *Habe(bi)tis Liberium qui qualis a vobis profectus est melior revertetur.* » Et l'auteur d'expliquer le sens de l'ironie impériale : « Il voulait parler du consentement par lequel il avait prêté les mains à la perfidie. *Hoc autem de consensu ejus quo manus perfidiæ dederat.* » *Perfidia*, que nous retrouverons ailleurs, est, dans la langue du temps, le contraire de *fides* et presque le synonyme d'hérésie; c'est aussi, en un sens plus concret, un symbole de foi condamnable, par opposition au *symbolum fidei*. De quelque manière qu'on l'entende, l'auteur de la pièce dit nettement que Libère n'est pas resté absolument fidèle à la noble attitude qu'il a d'abord louée chez lui. Ici non plus aucune raison de supposer une interpolation; le ton fort sympathique dont il est parlé de Libère exclut toute pensée d'une rancune qui, par une calomnie ou même une exagération, chercherait à se satisfaire. La pièce en question nous offre par ailleurs une donnée chronologique qu'il est important de retenir. Constance est venu à Rome en avril 357; si notre récit est exact, la phrase de l'empereur semble indiquer qu'à cette date déjà le pape exilé « avait prêté les mains aux entreprises des perfides ».

3. *Saint Jérôme.* — *a*) — Presque contemporain du précédent est le témoignage fourni par la *Chronique* de saint Jérôme qui fut publiée en 380. Nous lui avons déjà fait un emprunt. Mais il est bon de considérer le texte dans son ensemble. A l'année d'Abraham 2365, 13e année de Constance, l'auteur de la *Chronique* bloque, suivant son habitude, un certain nombre de faits appartenant à d'autres années, parce qu'ils ont un lien intime entre eux. *Romanæ Ecclesiæ tricesimus quartus ordinatur episcopus Liberius. Quo in exsilium ob fidem truso, omnes clerici juraverunt quod nullum alium susciperent. Verum cum Felix ab arianis fuisset in sacerdotium substitutus, plurimi pejeraverunt et post annum cum Felice ejecti sunt, quia Liberius tædio victus exsilii et in hæreticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intraverat. P. L.*, t. XXVII, col. 501, 502. Pour ce qui est de l'ordre des événements le texte, à coup sûr, n'est pas clair; il est très précis au contraire sur les motifs qui ont amené le retour de Libère à Rome : *vaincu par l'ennui de l'exil, il souscrivit à la méchanceté des hérétiques.* L'*hæretica pravitas* est à rapprocher de la *perfidia* du document précédent; c'est en gros le même sens. Pour apprécier la valeur de ce témoignage, il convient de ne pas oublier que Jérôme était à Rome en 358, et qu'il fut sans doute témoin oculaire de la rentrée triomphante du pape Libère. — La tradition manuscrite de la *Chronique* est trop difficile à établir pour que l'on puisse exclure *a priori* tout soupçon d'interpolation. Mais l'on n'a pas non plus apporté de raison positive et indépendante de l'esprit de système en faveur de ce traitement drastique appliqué au texte. Jusqu'à plus ample informé, il convient donc de considérer comme recevable le témoignage de la *Chronique*.

b) — Ce témoignage est d'ailleurs appuyé par un autre du même auteur, et tout aussi clair. Le *De viris illustribus*, composé en 392, contient sous le n. 37 une notice de Fortunatien, évêque d'Aquilée, l'ami du pauvre pape; Jérôme lui administre un blâme sévère parce qu'il fut la cause de la capitulation de Libère : *in hoc habetur detestabilis quod Liberium, Romanæ urbis episcopum pro fide ad exsilium pergentem primus sollicitavit et fregit et ad subscriptionem hæreseos compulit.* Quoi qu'il en soit de l'exactitude de l'accusation portée contre Fortunatien, une chose reste claire. Jérôme affirme en 392, comme il l'avait fait en 380, que Libère est allé jusqu'à souscrire une doctrine hérétique. Sans doute on a prétendu que l'auteur du *De viris* a emprunté cette donnée relative au rôle de Fortunatien, aux lettres de Libère dont on veut démontrer le caractère apocryphe; on l'a prétendu, on ne l'a pas démontré. Il est fort difficile de démêler dans les lettres en question les agissements exacts de Fortunatien. Ici, au contraire, Jérôme exprime sur l'évêque d'Aquilée un jugement tout personnel, qui pourrait très bien refléter des récits entendus à Aquilée même lors du séjour qu'il y fit vers 374.

Les divers témoignages que nous venons de recenser sont indépendants, semble-t-il, les uns des autres; ils s'accordent sur une accusation très positive. D'après eux, le pape Libère, avant de rentrer à Rome, s'est laissé aller à une défaillance coupable; il a rompu avec son attitude précédente de fidélité à Athanase et à la cause du nicénisme intégral; il a souscrit quelque chose de répréhensible au point de vue de la foi *(perfidia, hæretica pravitas)*. Cette démarche, au témoignage d'Athanase, s'est produite après deux ans d'exil environ; elle était déjà connue de l'empereur Constance en avril 357, dit la *Collectio Avellana*. Elle est attribuable aux ennuis de l'exil, que Libère n'eut pas le courage de supporter jusqu'au bout; Athanase parle même de menaces plus graves qui auraient été faites au vieux pape.

4. *Saint Hilaire.* — A la lumière de tout ceci s'explique un dernier texte qui se situe chronologiquement à côté du deuxième témoignage de saint Athanase. Il s'agit d'une véhémente apostrophe adressée par saint Hilaire en 360 à l'empereur Constance (elle ne fut d'ailleurs publiée qu'après la mort de celui-ci). Parmi les nombreux griefs qu'il fait au prince arianisant, l'évêque de Poitiers lui reproche tout spécialement d'avoir étendu sa rage jusqu'au siège romain, d'en avoir chassé l'évêque et d'avoir commis une plus grande impiété encore en l'y renvoyant : *Vertisti usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc episcopum et, o miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris quam remiseris. Cont. Const.*, 11, *P. L.*, t. x, col. 589. Isolé, ce texte signifierait peu de chose; mais, s'il est vrai que le pape n'ait dû son retour à Rome qu'à une défaillance coupable, on comprend très bien en quoi l'impiété de Constance a été plus grande en renvoyant Libère dans sa ville épiscopale qu'en l'en expulsant. Et l'on comprend encore comment au c. 2 du même ouvrage, *ibid.*, col. 578, Hilaire ne cite parmi les victimes de la fureur impériale que Paulin de Trèves, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari et Denys de Milan, ce qui serait d'une souveraine injustice à l'égard de Libère, si ce dernier avait persévéré jusqu'au bout dans sa courageuse attitude du début et si c'était en tout bien, tout honneur qu'il était rentré à Rome.

Saint Hilaire est ainsi, à sa manière, un témoin à charge contre Libère; et que faudrait-il dire si on lui rapportait d'une manière certaine les textes narratifs des *fragments historiques* qui circulent sous son nom ? Or, nous le dirons plus loin, col. 646, cette attribution doit être considérée comme de la plus haute vraisemblance. Il reste donc que le témoignage de l'évêque de

Poitiers, et il n'en est guère de plus désintéressé, vient renforcer le faisceau déjà si solide constitué par les affirmations d'Athanase, de Jérôme, de la *Collectio Avellana*, *funiculus triplex* bien difficile à rompre!

5. *Les historiens postérieurs.* — Il est remarquable néanmoins que la « capitulation » du pape Libère dont parlent si clairement les textes les plus voisins des événements n'ait laissé que peu de traces dans les historiens postérieurs. Il convient d'interroger séparément les occidentaux et les orientaux.

a) *Les Occidentaux.* — Le plus rapproché des faits, après ceux que nous avons cités, c'est Rufin. Dans son *Histoire ecclésiastique* composée entre 402 et 405, après avoir parlé de la persécution de Constance et du retour des exilés qui suivit l'avènement de Julien, il ajoute : *Nam Liberius urbis Romæ episcopus, Constantio vivente, regressus est. Sed hoc utrum quod adquieverit voluntati suæ ad suscribendum, an ad populi romani gratiam, a quo proficiscens fuerat exoratus, indulserit pro certo compertum non habeo. H. E.*, I, XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 498. La construction de la phrase est un peu heurtée; mais le sens est clair. Deux explications circulent du retour de Libère : entre les deux Rufin hésite à se prononcer. — Or, de ces deux explications, celle qui est défavorable à Libère disparaît dans l'*Historia sacra* de Sulpice-Sévère composée très sensiblement à la même date. Ayant raconté l'exil des évêques fidèles, Sulpice ajoute : *Sed Liberius paulo post Urbi redditur ob seditiones romanas. Hist. sacra*, II, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 151. Il est intéressant de mettre en parallèle les deux témoignages ci-dessus et de les rapprocher de celui de la *Chronique* de saint Jérôme que les deux historiens ont certainement connue. On voit par là comment, avec le recul du temps, s'efface la netteté des premières dépositions, et comment des tentatives d'explications plus ou moins plausibles s'infiltrent chez les historiens même les plus consciencieux.

Par contre, l'étude du *Liber Pontificalis* et des textes apparentés ferait apparaître la formation dans les milieux populaires de légendes se développant à partir d'un texte mal compris. On trouvera les matériaux de cette étude dans L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. CXX-CXXV. Voici l'essentiel de ce qui nous intéresse. Les deux notices consacrées aux papes Libère et Félix II, passablement incohérentes, présentent ainsi la suite des événements : Libère est envoyé en exil parce qu'il refuse de consentir à l'hérésie arienne; avant de partir il ordonne Félix pour son remplaçant. Celui-ci, en l'absence de Libère, réunit un concile de quarante-huit évêques qui condamne Ursace et Valens, deux prêtres romains arianisants (!). Ceux-ci, peu de temps après, demandent à Constance de rappeler Libère d'exil, s'il les acceptait dans sa communion. Libère y consent; après avoir habité quelque temps dans la banlieue, il est introduit dans Rome par les deux prêtres ariens, chasse Félix, lequel était catholique. Il y eut alors une persécution dirigée contre le clergé, *ita ut intra ecclesia presbyteri et clerici necarentur*. Félix se retira dans une propriété qu'il avait sur la voie de Porto; il y mourut en paix. Toutefois, la notice de Félix renchérit sur cette dernière donnée : pour avoir déclaré Constance hérétique, Félix est condamné à avoir la tête tranchée. Il est décapité sous les murs de Rome avec beaucoup de clercs et de fidèles. Les corps des martyrs sont relevés par le prêtre Damase et ensevelis dans la basilique de la voie Aurélienne que Félix avait jadis fait construire. — Les *Actes de Félix* reproduisent sensiblement les mêmes données. Voir Mombritius, *Sanctuarium seu Vitæ sanctorum*, nouv. édit. par les bénédictins de Solesmes, Paris, 1910, t. I, p. 500, et cf. *Acta Sanct.*, juillet, t. VII, Anvers, 1731, p. 43 sq. Quant aux *Actes d'Eusèbe, prêtre romain*, publiés d'abord par Mombritius, puis par Baluze, *Miscellanea*, Paris, 1679, t. II, p. 141, ils mettent directement en cause Libère, à propos du supplice de ce confesseur, enfermé dans un étroit cachot, où il mourra sept mois plus tard, pour avoir refusé d'entrer en communion avec les arianisants. *Tunc iratus Constantius subrogatu Liberii includit Eusebium presbyterum in quodam cubiculo domus suæ quod humile erat in latitudine pedibus quatuor.* Cette circonstance était rappelée, paraît-il, aux leçons que le bréviaire romain consacrait autrefois le 14 août à saint Eusèbe, et qui ont disparu lors de la réforme du XVIe siècle, ce dont se scandalise fort Launoy. Cf. *Epistolæ omnes*, Cambridge, 1689, p. 26.

Il y aurait grand intérêt pour l'historien à reconstituer l'origine de tous ces récits, qui dérivent évidemment de la *Chronique* de saint Jérôme; nous en retiendrons seulement qu'à partir des débuts du VIe siècle la réputation de Libère comme fauteur d'hérésie est décidément établie; elle persévérera, grâce à ces textes, durant tout le Moyen Age.

Mais antérieurement même à l'époque où la légende de Félix II prenait la forme définitive que nous venons de voir, un autre texte d'origine romaine, non moins légendaire que le premier, avait circulé qui faisait seulement une allusion discrète à certaines complaisances coupables du pape Libère. Il s'agit des *Gesta Liberii*, qui nous présentent le pape Libère exilé non pas en Thrace, mais dans la banlieue de Rome; il tient conseil avec son clergé sur la façon dont il pourra célébrer le baptême aux fêtes de Pâques qui approchent. A cette occasion, et sans que l'on comprenne trop pourquoi, un de ses prêtres, Denys, lui rappelle que, si Pierre a renié trois fois le Sauveur, il a racheté par une triple profession d'amour ce triple reniement : *Qui defecerat ter negando ante passionem, post resurrectionem ter amando reficitur. P. L.*, t. VIII, col. 1390 B. Tout cela montre au moins que sur la mémoire de Libère planaient quelques soupçons. Nous n'entendons pas dire, cela va de soi, que ces textes de basse époque aient la moindre valeur comme témoignages historiques; du moins mettent-ils en évidence le fait que l'accusation précise portée par saint Jérôme contre la mémoire de Libère avait trouvé, dans les milieux romains, un écho qui ne s'éteindrait pas de sitôt.

b) *Les Orientaux.* — Moins renseignés en général sur les choses de l'Occident, les historiens ecclésiastiques du Ve siècle ne sont pas toujours précis.

Socrates, *H. E.*, II, XXXVIII, est particulièrement confus pour toute cette période, et rattache l'exil de Libère au refus de ce pape de signer la profession de foi de Rimini. « Mais Libère un peu après fut rappelé de son exil et reprit son siège, le peuple romain ayant fait une révolution et ayant choisi Félix. Contre son gré le basileus dut consentir à ce retour. » *P. G.*, t. LXVII, col. 320-321. Les anachronismes dont fourmille, pour cette partie, la narration de Socrate, empêchent d'en tenir compte.

Théodoret ne mentionne lui non plus comme raison du retour de l'exilé que les instances des dames romaines et les bruyantes manifestations du populaire. *H. E.*, II, XIV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1040.

Par contre, *Sozomène*, qui, sur ce point, doit tenir ses renseignements du macédonien Sabinos, raconte longuement les tractations auxquelles Libère dut de pouvoir retourner à Rome. Il le fait sans acrimonie, sans exprimer aucun jugement défavorable sur le pape, en insistant plutôt sur les circonstances qui tendraient à innocenter ses démarches. Voici le résumé de sa narration, l. IV, c. XI sq. Amené à Milan par ordre de Constance, Libère a refusé de souscrire aux volontés de l'empereur; il est exilé à Bérée; Félix le remplace à Rome où il reste tout à fait impopulaire.

Lors du passage de Constance dans la capitale, la foule réclame le retour du pape légitime : « On vous le rendra, répond l'empereur, s'il veut écouter les évêques de la cour. » *P. G.*, t. LXVII, col. 1136-1137. Mais les ariens d'extrême gauche deviennent de plus en plus entreprenants, c. XII; Basile d'Ancyre s'efforce de les combattre, c. XIII; et réussit à faire expulser Eudoxe d'Antioche, c. XIV. Il se transporte ensuite à Sirmium où Constance vient de s'installer. Libère est convoqué à la cour et on prétend l'amener à confesser que le Fils n'est pas *consubstantiel* au Père. Il y avait là, pour faire pression sur lui, Basile, Eustathe et Éleusius. Ceux-ci combinent une formule de foi en fondant ensemble la première formule de Sirmium (celle de 351) et la formule du synode d'Antioche *In encæniis;* ils prétendaient en effet que, sous prétexte d'*homoousios*, certains avaient tenté de soutenir leur hérésie, ὡς ἐπὶ προφάσει τοῦ ὁμοουσίου ἐπιχειρούντων τινῶν ἰδίαν συνιστάνειν αἵρεσιν ; ils firent si bien que cette formule fut souscrite par Libère et plusieurs évêques africains; y consentirent aussi Ursace, Germinius, Valens et tous les Orientaux. En revanche, ils emportèrent une profession de foi émanée de Libère condamnant ceux qui déclarent que le Fils n'est pas semblable au Père en essence et en tout : ἐν μέρει δὲ καὶ ὁμολογίαν ἐκομίσαντο παρὰ Λιβερίου ἀποκηρύττουσαν τοὺς μὴ κατ'οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ἀποφαίνοντας. Car, peu auparavant, à l'époque où Eudoxe d'Antioche et les ariens de ces pays avaient appris la capitulation d'Osius (lequel avait signé le formulaire anoméen de 357), on racontait dans ce monde-là que Libère avait lui aussi condamné l'*homoousios* et déclaré le Fils dissemblable du Père : τὸ ὁμοούσιον ἀπεδοκίμασε καὶ ἀνόμοιον τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν δοξάζει. Après que les choses eurent été ainsi réglées par les délégués de l'Occident, l'empereur permit à Libère de rentrer à Rome, c. XV, *loc. cit.*, col. 1152. Ce récit est extrêmement clair, et distingue bien deux faits qui ont été souvent confondus. D'une part, Sozomène donne comme certain que Libère souscrivit une formule (celle que nous appelons la 3e de Sirmium), formule qui n'accepte pas l'*homoousios* parce que cette expression a pu servir à plusieurs pour dissimuler un sabellianisme plus ou moins explicite. Par contre, le pape demande expressément que l'on proclame le Fils semblable au Père en essence et en tout (c'est l'expression homœousienne, la propre formule de Basile d'Ancyre). Voilà le symbole que Libère a souscrit à Sirmium; mais il a fait ajouter personnellement un anathème contre ceux qui ne s'y rallieraient pas, parce qu'il importait de couper court à certains racontars qui circulaient dans les milieux arianisants d'Antioche. On y avait fait courir le bruit que le pape avait fait comme Osius et signé la formule anoméenne, que nous appelons la 2e de Sirmium. Ce bruit, Sozomène (ou son garant) ne le discute pas; il se contente de le signaler, en ajoutant le démenti que Libère cherche à lui opposer. Comparée aux vagues propos de Socrates et de Théodoret, le renseignement de Sozomène nous apparaît comme extrêmement précis. C'est lui qui permet le mieux de rétablir la suite des événements que nous essaierons de reconstruire en terminant. Voir col. 652.

Le récit de Sozomène, d'autre part, se raccorde fort bien avec celui de l'auteur arien *Philostorge*, dont il convient évidemment de ne pas prendre à la lettre tous les dires, mais qui achève d'éclairer la narration de Sozomène .Voici l'abrégé qu'en fait Photius ; A Sirmium, Constance rappelle d'exil l'évêque de Rome, Libère, réclamé par ses diocésains et le rend à leurs instances. Libère à ce moment avait souscrit contre l'*homoousios* et contre Athanase, de même que l'évêque Osius, car un synode s'était réuni à Sirmium et les avait ralliés à sa communion, συνόδου τινὸς ἐνταῦθα συστάσης καὶ εἰς ὁμοφωνίαν αὐτοὺς ὑποσπασαμένης. Après qu'ils eurent signé, Osius put retourner à Cordoue et Libère à Rome. Édit. Bidez dans le *Corpus* de Berlin, p. 60. Il est clair que Philostorge est l'écho des racontars qui circulaient à Antioche, et suivant lesquels Libère, tout comme Osius, aurait signé la formule dite 2e de Sirmium. Nous ne prétendons pas que cette donnée soit exacte; nous la croyons même fausse; mais tout ceci donne l'impression que, dans les années 357 et 358, Libère est entré en collusion avec un certain nombre d'adversaires de l'*homoousios*, qu'il a souscrit des formules compromettantes et que c'est grâce à cela qu'il a pu entrer à Rome.

Et si l'on avance que ces renseignements viennent en définitive d'auteurs non catholiques (Sabinos est macédonien, Philostorge arien), il convient de ne pas perdre de vue qu'ils recouvrent très exactement les témoignages fournis par des catholiques, Athanase, Jérôme, Hilaire, plus intéressés les uns que les autres à présenter sous un jour favorable le malheureux pape Libère

On peut arrêter ici l'audition des témoins orientaux, tous les historiens de l'époque byzantine ne faisant que prendre leur bien dans les auteurs que nous venons d'interroger. Mais il convient, avant d'abandonner cette question, de ne pas oublier les témoins à décharge que la défense a convoqués.

6. *Les témoins à décharge.* — Pour laver la mémoire du pape incriminé de tout reproche de compromission, on a invoqué le silence de certains auteurs qui, si la chute de Libère avait été un fait patent, auraient dû la signaler. Ni Phébade d'Agen, ni Lucifer de Cagliari en Occident, ni Épiphane en Orient, si sévères tous trois à toutes les collusions avec les hérétiques ne disent un mot de cette affaire. Mais c'est un argument bien délicat que l'*argumentum a silentio;* en bonne critique historique il ne saurait prévaloir contre un témoignage positif.

Autant faut-il en dire des témoins de moralité, dont le rôle dans les procès ordinaires est précisément d'embrouiller le jury et de faciliter les effets oratoires de la défense. On a réuni une liste très imposante de personnages ecclésiastiques qui s'expriment en fort bons termes sur Libère : En 385, le pape Sirice mentionne un décret de son précédesseur Libère de *vénérable mémoire*. *P. L.*, t. XIII, col. 1133. — Vers 400, le pape Anastase, dans une lettre à Vénérius, évêque de Milan, récemment retrouvée, cite comme ayant résisté avec courage aux ennemis de la foi, Denys de Milan, Libère, Eusèbe de Verceil, Hilaire de Poitiers, *ut de plerisque taceam quorum potuerit arbitrio residere cruci potius adfigi quam Deum Christum blasphemarent.* Texte dans *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1899, t. IV, p. 6. — En 377, saint Ambroise insère dans le traité *De virginibus*, III, I, adressé à sa sœur Marcelline, le discours que le pape Libère, *d'heureuse mémoire*, avait prononcé à la prise de voile de celle-ci. *P. L.*, t. XVI, col. 219 sq. — Vers la même date, saint Basile parlant du rétablissement d'Eustathe de Sébaste par le concile de Tyane après le voyage à Rome, appelle Libère ὁ μακαριώτατος ἐπίσκοπος. *Epist.*, 363, *P. G.*, t. XXXII, col. 980 A. — On nous dispensera de citer des historiens postérieurs, comme Cassiodore, Théophane le confesseur, Cédrénos, vraiment trop éloignés des événements pour être dignes d'une convocation.

Il faut s'arrêter pourtant à un autre témoignage dont on a fait d'abord grand état, mais qui, à le considérer de près, semble de plus en plus difficile à retenir. Au t. II de ses *Inscriptiones christianæ*, p. 83 sq., De Rossi a publié une épitaphe provenant d'un cimetière de la *Via Salaria* qu'avait conservée la *Sylloge*

Centulensis. Ce texte assez long (54 vers) parle d'un pape dont le nom n'est pas exprimé, mais qu'on a cru d'abord être Libère. Confesseur puissant, prêtre saint, tels sont les épithètes qu'on lui donne pour commencer. Après un bref *curriculum vitæ*, on le montre assis sur le siège pontifical,

> Electus fidei plenus summusque sacerdos
> Qui nivea mente immaculatus papa sederes.

luttant, seul contre tous, pour la foi de Nicée, avec une constance intrépide; traîné en exil d'où il monte triomphant au ciel.

> Insuper exilio decedis martyr ad astra

pour y prendre place parmi les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs et répandre ses bienfaits sur tous ceux qui l'invoquent.— Fût-il démontré que cette inscription est celle du pape Libère, qu'il ne faudrait pas s'empresser de tirer des mots (*Liberius*) *immaculatus papa* une preuve que la conduite de ce pontife n'a jamais connu de défaillance. Comme le dit très bien L. Duchesne, à qui s'associe le P. Feder, « une épitaphe est une épitaphe; il faut y relever les bons sentiments inspirés par le défunt, et, pour le reste, en user avec beaucoup de discrétion. » *Libère et Fortunatien*, p. 74. Sans compter que l'on pourrait faire remarquer que l'auteur de l'inscription passe bien vite sur le point délicat et envoie directement son héros de l'exil dans le ciel. Cette dernière circonstance est bien faite d'ailleurs pour éveiller les soupçons sur l'attribution du texte anonyme au pape Libère. F. X. Funk, qui est revenu plusieurs fois sur la question, pense que l'épitaphe serait celle du pape Martin Ier qui, lui, est mort en exil; cette attribution est au moins vraisemblable et cela suffit pour engager les critiques à ne pas trop urger la preuve d'innocence que certains croient trouver dans l'inscription signalée.

Mais fût-elle plus explicite encore, et les témoignages en faveur des vertus et des hauts faits du pape Libère fussent-ils plus nombreux, ils ne sauraient, en bonne critique, contrebalancer les dépositions très positives que nous avons d'abord entendues. Les successeurs de Libère n'avaient aucune raison pour ternir la mémoire d'un pape dont, après tout, on pouvait dire qu'il avait, en des circonstances difficiles, rendu service à l'orthodoxie nicéenne. Dans les milieux romains qui se rallièrent à Libère et plus tard à Damase, on n'avait nulle envie d'éplucher de trop près les raisons qui avaient amené le retour du pape dans sa ville. Il y avait tant de gens, après Rimini, qui avaient intérêt à ce que l'on ne fouillât pas trop le passé! En Orient, saint Basile avait dû glisser sur bien des choses pour constituer le parti qui assurerait le triomphe de Nicée; et l'on ne voit pas non plus pourquoi saint Ambroise se serait montré rude à l'endroit du pontife qui avait donné le voile à sa sœur Marcelline. Et quant à la joie que le peuple romain témoigna à retrouver Libère, on la comprend sans peine. Ce n'est pas le populaire qui pouvait saisir les nuances qui séparaient les diverses formules de Sirmium. On lui avait enlevé un pape qu'il chérissait; on l'avait remplacé par un intrus dont les accointances avec les ariens n'inspiraient que de la méfiance. Le jour où Libère rentra, nul ne se posa de longues questions pour savoir de quel prix il avait payé son retour; on l'acclama et l'on chassa l'antipape. Et si la *Chronique* de Jérôme n'était venue révéler un peu plus tard les collusions auxquelles s'était prêté Libère, la mémoire de l'exilé de Bérée aurait continué à être vénérée dans Rome.

De l'audition très impartiale des divers témoignages à charge et à décharge, il semble donc résulter que Libère a été amené à un moment ou à l'autre, durant son exil, à des concessions regrettables sur la doctrine. De quelle nature furent ces concessions, c'est la seconde question qu'il faut résoudre.

2° *De quelle nature furent les concessions de Libère?* — Suivant Athanase et Jérôme, Libère a souscrit quelque chose, un formulaire sans doute (l'on sait quel rôle ces symboles de foi ont joué à cette époque). En même temps, il s'est séparé de la communion de l'évêque d'Alexandrie et l'on se rappelle toute l'importance que l'empereur attachait au fait qu'Athanase fut abandonné par tous les évêques de l'empire. Or il circule, depuis les années 360, plusieurs lettres attribuées, à tort ou à raison, au pape Libère où il est expressément parlé de la signature d'un formulaire et de la répudiation d'Athanase. Si ces lettres sont authentiques, elles donnent tout naturellement la réponse à la question que nous nous sommes posée.

1. *Authenticité des quatre lettres attribuées à Libère.* — Les lettres en question, au nombre de quatre, sont contenues dans le recueil désigné jusqu'à présent sous le titre de *Fragmenta historica* qui nous est arrivé sous le nom de saint Hilaire, et à qui le dernier éditeur, le P. Feder, a proposé de donner le nom beaucoup plus exact de *Collectanea antiariana parisiensia*. Voir l'essentiel sur la question littéraire à l'art. Hilaire, t. vi, col. 2404-2408. La démonstration que donne le P. Feder de l'origine hilarienne de tous ces fragments semble devoir s'imposer de plus en plus. Or cette question d'origine est capitale pour déterminer l'authenticité des pièces attribuées à Libère.

Sous le titre *Adversus Valentem et Ursacium libri*, l'évêque de Poitiers rédigea à diverses reprises un récit des événements qui se déroulèrent en Occident depuis le concile de Sardique jusqu'après celui de Rimini. L'ouvrage, publié en plusieurs fois, consistait essentiellement en une série de documents réunis par des textes narratifs destinés à les introduire, à les commenter brièvement, à en montrer la liaison et l'importance. Ce livre n'est pas conservé, mais seulement les extraits qu'en avait fait un chercheur anonyme, désireux de rédiger une histoire de l'arianisme, vers la fin du ive siècle. Ces extraits n'ont pas été mis en œuvre, mais négligemment rassemblés par un scribe qui les trouva dans les papiers de l'anonyme. C'est à eux que nous devons non seulement les quatre lettres que nous allons discuter, mais la plupart des épîtres de Libère considérées par tout le monde comme authentiques et d'après lesquelles nous avons écrit l'histoire du pontificat. En bonne logique, il n'y a pas de raison *a priori* pour que l'on mette une différence entre les lettres gravement accusatrices pour Libère et celles qui lui font honneur. Hilaire, qui transmet avec impartialité les unes et les autres, prend d'ailleurs soin de faire remarquer, au moins quand il s'agit des trois dernières lettres incriminées, qu'elles s'opposent aux démonstrations antérieures du pape : *Post hæc omnia quæ vel gesserat vel promiserat Liberius, universa in irritum deduxit scribens prævaricatoribus Arianis hæreticis*. Feder, p. 167-168. Nous reviendrons d'ailleurs sur la valeur de ces *textes narratifs*. Étudions successivement les lettres.

a) La lettre Studens paci, doit être considérée à part des autres; elle n'est connue que par les *Collectanea*, tandis que les trois suivantes sont transmises par la plupart des collections canoniques anciennes (qui d'ailleurs les ont prises dans lesdits *Collectanea)*; elle n'est pas encadrée dans le même contexte historique; enfin son exégèse est laborieuse. Ces diverses raisons expliquent que, depuis Baronius, les critiques aient eu tendance à la séparer de ses sœurs. Nombre de ceux qui admettent l'authenticité de celles-ci, refusent de reconnaître celle-là; et les tentatives récentes

qui ont été faites pour refuser au pape la paternité des quatre épîtres incriminées sont parties du fait, considéré comme reconnu par tous, de l'inauthenticité de *Studens paci*. On a dit : *Studens paci* est certainement apocryphe ; les trois autres lettres forment bloc avec elle et doivent dès lors être rejetées comme elle.

Or, L. Duchesne et le P. Feder ont montré que les raisons invoquées par tant de critiques depuis le XVIIe siècle pour rejeter l'épître *Studens paci* ne sont pas péremptoires.

Autant que l'on peut restituer la contexture du IIe livre de l'*Adversus Valentem et Ursacium* d'Hilaire auquel notre texte est emprunté, l'ouvrage, destiné à raconter l'histoire des conciles de Rimini-Séleucie, mettait d'abord en évidence l'attitude qu'avait eue le pape Libère à l'endroit d'Athanase, et signalait les gestes qu'il avait faits pour ou contre l'évêque d'Alexandrie. La lettre *Studens paci* venait en tête, non pas nécessairement parce qu'elle aurait été écrite au début du pontificat, mais parce qu'elle témoigne de sentiments que Libère aurait manifestés à cette époque. Pour la reconstruction du livre, voir Feder p. 191-192.

La lettre est adressée à tous les évêques de l'Orient. Le pape y explique qu'il a reçu les missives que ces prélats avaient envoyées au pape Jules sur la question d'Athanase. Par désir de la paix et de la concorde des Églises et pour suivre les traditions, il a envoyé à Alexandrie deux légats avec mission d'enjoindre à l'évêque de venir s'expliquer à Rome ; faute de quoi il serait séparé de la communion de cette Église. Les légats, à leur retour, ont annoncé le refus de l'évêque de comparaître. Le pape, dès lors, se rapportant aux termes de la lettre des orientaux, déclare séparer Athanase de la communion de l'Église romaine et vouloir rester en union avec tous les évêques de l'Église catholique. Feder, p. 155.

Il est trop évident que, si cette lettre était censée écrite au début du pontificat de Libère, elle constituerait un grossier anachronisme. Tillemont, qui la suppose authentique et écrite à ce moment même, est obligé d'admettre qu'elle n'a pas été, pour diverses raisons, publiée à cette date, mais plus tard seulement. Qu'on la suppose écrite au commencement de l'année 357, à Bérée, à une époque où Libère, fatigué de son exil, s'efforce de se concilier la bienveillance de l'épiscopat oriental, et tout s'éclaire. La lettre raconte, *et en ce point elle est sincère*, les hésitations qu'a d'abord manifestées le pontife romain à l'endroit du cas d'Athanase. Voir ci-dessus col. 632. Elle glisse très vite sur les années qui suivirent immédiatement, et durant lesquelles le pape est resté fidèle à l'évêque d'Alexandrie. Mais enfin, en dernière analyse, *denique*, Libère se résout à se rallier au sentiment de l'ensemble de l'épiscopat, entendons les orientaux et les occidentaux, *cum omnibus vobis et cum universis episcopis Ecclesiæ catholicæ*.

Et ceci n'est pas une hypothèse désespérée ; elle est immédiatement suggérée par le texte narratif dont Hilaire fait suivre la lettre. Passons sur l'exclamation *ironique*, sur le sens de laquelle il est bien impossible de se méprendre : « *Quid in his litteris non sanctitatis, quid non ex metu dei eveniens est.* O lettre pleine de sainteté et tout inspirée par la crainte de Dieu (par opposition évidemment à la crainte des hommes à laquelle Libère sacrifie)! » Mais, continue Hilaire, elle n'atteignit pas son but ; les deux évêques Potamius de Lisbonne et Épictète de Centumcellæ (dont on constate par ailleurs la présence simultanée à Sirmium en 357), ne voulurent rien entendre (les deux prélats arianisants et bien en cour ont dû remontrer à l'empereur que les concessions de Libère étaient insuffisantes). L'évêque Fortunatien, ami du pape, essaya bien d'intéresser à sa cause un certain nombre de collègues ; il n'aboutit à rien. La suite du texte narratif, d'ailleurs fort difficile à comprendre, semble faire allusion à la lettre des quatre-vingts évêques égyptiens, que cite Libère dans sa lettre à Constance, Jaffé, n. 212, Feder, p. 89-93 ; le texte était sans doute destiné à l'introduire.

Ainsi entendus, la lettre *Studens paci* et le texte narratif qui l'accompagne ne présentent aucun critère interne d'inauthenticité. Supposons-la écrite par Libère au début de 357, elle énonce simplement le fait qu'*à cette date* le pape, revenant à ses premières préventions contre la personne d'Athanase, rompt la communion avec lui et entre en rapports avec les évêques qui ont condamné le vieux lutteur. Hélas ! à ce moment, c'est presque l'unanimité de l'épiscopat. En d'autres termes, après une vingtaine de mois d'exil, Libère renonce à la courageuse attitude qu'il avait maintenue jusque-là. Mais, à cette date, cette concession *in extremis* ne le sauve pas, comme l'indique le texte narratif ; il devra aller plus loin, et c'est une capitulation ultérieure que vont enregistrer les lettres suivantes.

b) Le groupe des trois autres lettres. — Leur authenticité est admise par un grand nombre de critiques catholiques, à commencer par Baronius ; et, pour le dire en passant, je ne comprends pas comment Krüger a pu écrire : « Les chercheurs catholiques sont grimes à les considérer comme inauthentiques. » Art. *Liberius* dans *Protest. Realenc.*, t. XI, p. 453, l. 57. La démonstration de cette authenticité a été faite en ces dernières années par L. Duchesne et le P. Feder d'une façon qui ne laisse rien à désirer.

Toutes trois sont introduites par un texte narratif que nous avons déjà signalé, où Hilaire oppose à la première attitude du pape, si pleine de résolution et de courage, la triste défaillance que le désir de voir cesser son exil finit par lui arracher.

a. La lettre PRO DEIFICO, Feder, p. 168-170, adressée aux évêques orientaux se relie très logiquement à la précédente *Studens paci*. — Libère, à qui l'on a dû objecter, au reçu de celle-ci, qu'il avait mis quelque délai à se séparer d'Athanase (le *denique* était venu bien tard !), s'efforce d'expliquer ses atermoiements. Il avait été arrêté par la considération de la sentence rendue par Jules, son prédécesseur. Mais depuis, au jour où il a plu à Dieu, la lumière s'est faite dans son esprit, il a compris la justice de la sentence des orientaux, il s'y est rallié ; et il a rédigé une lettre que Fortunatien a portée à la cour, et qui lui a notifié la condamnation d'Athanase. Il répète donc qu'il se sépare de la communion de celui-ci et qu'il veut entrer en relations ecclésiastiques avec tous les évêques d'Orient. Et, pour bien montrer ses sentiments, le pape ajoute qu'il a souscrit une profession de foi arrêtée à Sirmium et que lui a soumise Démophile, évêque de Bérée. Cette profession, il l'a souscrite de tout cœur : *hanc ego libenti animo suscepi, in nullo contradixi, consensum accommodavi, hanc sequor, hæc a me tenetur*. La lettre se termine sur une larmoyante requête : que l'on veuille bien faire en sorte que son exil prenne fin et qu'il puisse retourner au siège qui lui a été confié par Dieu.

Le passage où Libère annonce qu'il a signé la profession de foi de Sirmium est, dans le ms., haché d'interruptions où s'exprime la colère de celui qui transcrit cette triste défaillance : *anathema tibi a me dictum Liberi ; iterum tibi anathema et tertio, prævaricator Liberi*. Il n'y a pas de raisons suffisantes pour considérer ces interruptions comme étant le fait d'Hilaire (l'une d'elles l'exclut formellement : *sanctus Hilarius illi anathema dicit!*) : elles peuvent être le fait d'un copiste postérieur, ou de l'excerpteur qui avait rassemblé ces fragments.

Par contre, on ne peut guère refuser à Hilaire la paternité du texte narratif qui suit. Celui-ci nous ren-

seigne sur les origines du symbole de Sirmium, qualifié par Libère au cours de la lettre de *fides catholica* et que le texte appelle tout crûment une *perfidia*. Il ne faut pas se hâter, nous l'avons dit plus haut, col. 639, de traduire *perfidia*, sans plus, par *hérésie* : c'est tout au moins quelque chose qui n'est pas conforme à l'orthodoxie scrupuleuse. Cette remarque a son importance. Nous dirons en effet qu'il est certain, d'après la liste ici donnée des auteurs de la formule incriminée, qu'il ne peut s'agir que de la première formule de Sirmium, de 351. Or, dans le *Desynodis*, Hilaire a proposé de ce texte une interprétation orthodoxe. C. XXXVIII sq., *P. L.*, t. X, col. 509 sq. Comment, a-t-on dit, Hilaire peut-il qualifier en 360 de *perfidia* une profession de foi qu'il s'efforce en 358 de ramener à l'orthodoxie ? On en a conclu à l'inauthenticité du texte narratif, et dès lors de l'épître qu'il encadre. — C'est aller un peu vite en besogne. Rien que l'énoncé de ces deux dates, 358, 360, aurait dû faire réfléchir les critiques. En 358, au plus fort de la réaction homœousienne contre les arianisants trop compromis, Hilaire, avec infiniment de raison, s'efforce d'éviter tout ce qui pourrait compromettre les bonnes relations avec Basile d'Ancyre. Il met l'accent sur tout ce qui peut unir, il glisse sur ce qui peut diviser. En 360, après les tristes événements de Rimini, Séleucie, Niké et Constantinople, dans l'état d'exaspération dont témoigne l'*Adversus Constantium*, il peut juger sévèrement la formule de 351, l'appeler une trahison, *perfidia;* elle l'est en un sens, puisqu'elle consacre l'abandon de l'*homoousios* nicéen; elle l'est surtout parce qu'elle est le premier anneau de cette chaîne de capitulations successives qui aboutiront à l'arianisme officiel de Rimini-Séleucie. Et qu'un pape, qui s'est montré d'abord le ferme défenseur de l'orthodoxie, puisse appeler *fides catholica* un document suspect par ses origines, suspect par son contenu, voilà qui est bien fait pour justifier le mot d'Hilaire : *Perfidiam quam dicit Liberius catholicam, hi sunt qui conscripserunt.*

La lettre *Pro deifico* ne présente par ailleurs aucune trace d'inauthenticité; son contenu se raccorde bien, tant aux renseignements fournis par Athanase, Jérôme, la *Collectio Avellana*, qu'aux données des autres lettres. Nous la considérons donc comme un document émané de la plume du pape Libère. Nous aurons seulement à préciser plus loin l'exacte portée des concessions dont elle fournit le témoignage.

b. La lettre QUIA SCIO VOS, Feder, p. 170-172, adressée aux évêques illyriens Ursace (de Singidunum), Valens (de Mursa), Germinius (de Sirmium), se meut exactement sur le même plan que la précédente. Celle-ci n'avait pas opéré immédiatement tout l'effet attendu. S'adressant aux trois évêques qui étaient le plus en faveur à la cour de Sirmium, le malheureux pape les supplie d'intercéder pour lui auprès de l'empereur. Dans l'entourage du souverain, on avait trouvés ans doute que le pape avait mis du temps à signifier aux orientaux son abandon d'Athanase. Son retard, dit la lettre, s'explique par les négociations qu'il a d'abord voulu mener pour faire rappeler d'exil et les légats qu'il avait jadis envoyés à la cour (à Milan sans doute en 355), et les évêques déportés à ce moment-là. Explications confuses et embarrassées, a-t-on dit. Hélas! ce n'est pas d'ordinaire sur le mode triomphal que l'on chante la palinodie. Et si l'on admet une capitulation de Libère, au début de 357, on comprend assez tout le mal que le pauvre pape se donne pour apporter un semblant de cohérence à une conduite qui n'en présentait guère.

c. La lettre NON DOCEO en fin, Feder, p. 172-173, rentre aussi très bien dans la série des événements que nous connaissons par ailleurs. Elle est adressée à ce même Vincent de Capoue dont jadis, après les collusions de celui-ci à Arles, Libère avait désapprouvé la conduite. Cf. Jaffé, n. 210. Après lui avoir brièvement rappelé les peines qu'il souffre, le pape croit devoir lui indiquer en peu de mots qu'il a pris enfin son parti d'abandonner Athanase et d'entrer en communion avec les orientaux. Maintenant qu'il est en paix avec tout le monde, il n'a plus qu'un désir, celui de rentrer à Rome. Que Vincent réunisse les évêques de Campanie, les mette au courant de tout et leur suggère d'adresser une pétition à l'empereur, *de quo possim et ego de tristitia liberari*. On n'a rien objecté de sérieux contre l'authenticité de ce document; il est pauvre de style et lamentable de fond. N'est-ce pas vraiment ce qui convenait en la circonstance ? Par ailleurs, Sozomène parle d'une ambassade d'occidentaux qui, en 358, arriva à Sirmium. Ne serait-ce pas celle dont Libère dans sa lettre suggérait l'envoi ?

En résumé, l'examen interne des quatre lettres expressément attribuées par Hilaire au pape en exil ne révèle rien qui soit de nature à les faire considérer comme apocryphes, puisque dans l'ensemble les événements qu'elles rapportent nous sont relatés par ailleurs en des documents qui semblent bien n'en pas dépendre. D'autre part, la comparaison stylistique de ces pièces avec d'autres lettres certainement libériennes, loin de leur être défavorable accuse une très nette parenté d'expressions. Voir le détail dans Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, p. 175-178. L'hypothèse la plus simple, la plus vraisemblable, consiste donc à les regarder comme émanées de la plume du pape Libère.

Il est vrai que, dès le XVIIIe siècle, l'on a imaginé une hypothèse toute différente. Si elle pouvait se démontrer, elle innocenterait définitivement le pape. Elle procède exactement à l'inverse de la marche que nous avons suivie. Nous avons commencé par recueillir dans les écrivains contemporains de Libère la preuve que ce pontife eut, à un moment donné, un instant de faiblesse; et, pour établir ce point, nous n'avons fait aucun état des lettres libériennes et du texte narratif qui les encadre. Les auteurs dont nous parlons, Hefele, M. Saltet, Mgr Batiffol, à la suite de Stilting dans les *Acta Sanctorum*, au 24 septembre, commencent par démontrer (ou par admettre comme démontrée) l'inauthenticité des lettres. Ces pièces sont des faux qui, pour en avoir imposé de très bonne heure aux catholiques, n'en valent pas mieux pour cela. Fabriquées pour faire croire à une capitulation du pape, les quatre lettres ont été connues de Jérôme qui leur a emprunté sa notice sur la chute de Libère *(Chronique)* et sur le rôle de Fortunatien *(De vir. ill.)*; elles ont été recueillies sans méfiance par l'excerpteur des *Fragmenta historica*, lequel n'a rien à faire avec Hilaire. Tout ceci est postérieur de plus de vingt ans aux événements et ne saurait aller à l'encontre des témoignages qui sont favorables à Libère. Reste, il est vrai, la déposition si explicite qu'on lit dans l'*Historia arianorum* d'Athanase et dans l'*Apologie* du même auteur. Mais tout tend à prouver qu'il s'agit là d'interpolations introduites dans les œuvres primitives qui n'en portaient pas trace. Et pour ce qui est de la pièce n. 1 de la *Collectio Avellana*, œuvre de parti et du parti même qui est vraisemblablement responsable de la mise en circulation des faux libériens, son témoignage est à tenir pour non avenu; il se confond en réalité avec celui des lettres mêmes dont le caractère apocryphe a été démontré. En résumé, Libère est un calomnié, et la démonstration qu'on vient de résumer, n'a d'autre but que de le réhabiliter pleinement.

Nous ne pouvons songer à discuter dans le détail une hypothèse qui paraît actuellement en recul manifeste. Les divers auteurs qui l'ont successivement perfectionnée n'ont pas réussi, nous semble-t-il, à démon-

trer l'inauthenticité des lettres libériennes ; ils n'apportent aucune preuve qu'une interpolation se soit produite dans l'œuvre d'Athanase ; surtout ils ne tiennent nul compte de l'attribution à Hilaire des *Fragmenta historica* ou plus exactement des livres *Adversus Valentem et Ursacium* dont l'origine hilarienne semble hors de conteste. Or, c'est ici le point capital.

Car en l'état actuel de l'hypothèse, ce ne sont pas les ariens que l'on fait responsables du faux. Comme le dit très bien le P. Feder, quel but aurait poursuivi l'arien falsificateur des lettres ? Dans les milieux arianisants d'Antioche, on avait fait courir le bruit que Libère avait souscrit, comme Osius, la formule anoméenne de 357. Tant qu'à imputer une défaillance au pape, ne fallait-il pas aller jusqu'au bout et lui attribuer clairement la signature de ce formulaire ? Au lieu de cela, le faussaire lui fait donner sa signature à un symbole qui se réclame de Basile d'Ancyre, le plus redoutable adversaire des anoméens. — Les ariens étant exclus, il reste, à l'extrême droite des catholiques, les luciférien, qui, paraît-il, n'ont pas toujours reculé devant les falsifications littéraires. Mais il n'y a de parti luciférien qu'après 362 ; les fausses lettres libériennes n'ont donc pu être fabriquées qu'après cette date ; et nous voici amenés à supposer deux interpolations dans les œuvres d'Athanase, à contester l'attribution à Hilaire des fragments historiques, à faire de l'auteur de la pièce n. 1 de la *Collectio Avellana* (qui n'a rien de commun avec le *Libellus precum*, pièce n. 2, certainement luciférienne) un écrivain défavorable à Libère, alors que, nous l'avons dit plus haut, il est nettement antifélicien, et plutôt favorable au pape dépossédé. Décidément, cette solution du problème manque d'élégance et s'alourdit de multiples démonstrations qui ne satisfont pas toutes l'esprit. Retenons la réponse la plus simple : admettons l'authenticité du témoignage d'Athanase, l'attribution à Hilaire des *Fragmenta*, l'authenticité des lettres libériennes qui en découle ; convenons que Jérôme, présent à Rome en 358, a pu savoir quelque chose des raisons qui ont permis au pape de rentrer dans sa capitale ; qu'il a pu savoir à Aquilée quelque chose du rôle joué par Fortunatien. Tout cela est fort bien lié, d'une grande simplicité et d'une belle élégance. C'est la solution qui paraît réunir le maximum de vraisemblance.

2. *Nature exacte des concessions faites par le pape Libère.* — Admise l'authenticité des lettres libériennes, la question est relativement facile à résoudre. De son aveu même, Libère a souscrit deux choses : l'abandon d'Athanase, d'une part, et de l'autre un symbole de foi.

La première concession, l'abandon d'Athanase, ne tirerait pas de soi à conséquence. Dans le procès fait à l'évêque d'Alexandrie, les griefs d'ordre personnel et administratif étaient, à première vue, la chose essentielle. Que Libère, sur ce point, se soit déjugé, cela pourrait n'avoir, en soi, rien de bien compromettant. Le seul reproche qu'on soit en droit de faire au pape, c'est d'avoir abandonné Athanase après s'être bien rendu compte, comme il l'avait reconnu lui-même, que les ennemis de l'évêque d'Alexandrie ne cherchaient à abattre en lui que le défenseur du consubstantiel nicéen. Ainsi, l'excommunication de l'Alexandrin avait comme contre-partie la reconnaissance de toute la faction qui, depuis vingt ans, poursuivait par tous les moyens la revision du symbole de Nicée. Et ceci était infiniment plus grave. Il est vrai que l'ensemble de l'épiscopat auquel se rallie finalement Libère représente une singulière bigarrure d'opinions. Seule, la profession de foi qu'il a signée nous renseignera sur la portée exacte des concessions dont l'abandon d'Athanase n'était que le symbole.

Quelle est donc cette *fides quæ Sirmio a pluribus fratribus et coepiscopis nostris tractata, exposita et suscepta est*, qui, suivant la lettre *Pro deifico*, a été présentée par Démophile de Bérée à la signature de Libère, et que celui-ci a souscrite *libenti animo* comme étant vraiment catholique ? Il ne peut y avoir d'hésitation qu'entre la première formule de Sirmium (351) et la deuxième (357). La troisième, celle de 358, est certainement exclue par sa date, car, nous le dirons tout à l'heure, la « capitulation » de Libère doit se placer en 357, et nous verrons par ailleurs qu'en 358 il sera appelé à collaborer à la troisième formule dans des conditions qui lui font le plus grand honneur.

Les critiques du XVIIe siècle étaient encore très partagés sur la question. Voir Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 419 et 771. Et, chose intéressante à signaler, on voit le jésuite Petau être d'accord avec le protestant Blondel et le gallican Ellies Du Pin, pour imputer à Libère la signature du formulaire de 357, c'est-à-dire du symbole de foi anoméen. Tillemont lui-même reste hésitant : « Après tout, dit-il, je ne vois rien qui nous empêche absolument de diminuer un peu la faute de Libère, mais il est peut-être plus sûr de demeurer dans le doute. » *Loc. cit.*, p. 771.

Une appréciation plus exacte du texte narratif qui suit la lettre *Pro deifico* permet, semble-t-il, de trancher la controverse d'une manière définitive. Après avoir cité la lettre du pape, Hilaire, pour bien marquer le caractère de la concession faite par celui-ci, ajoute : « Or voici les noms de ceux qui avaient rédigé ce formulaire. » Suivent vingt-deux noms d'évêques. Dans plusieurs mss., la liste se termine par ces mots : *requirendum omnes hæretici ;* que je comprends : « on peut vérifier : tous sont des hérétiques. » Mais il ne paraît pas que cette remarque soit de la main d'Hilaire, et le P. Feder la considère comme analogue aux exclamations indignées qui interrompent la seconde partie de la lettre. Mais ceci n'a qu'une importance restreinte. L'essentiel est d'identifier les noms, ce qui est facile pour un certain nombre. Cf. Feder, *Studien zu Hilarius*, II. *Bischofsnamen und Bischofsitze bei Hilarius*. Relevons seulement les premiers : Narcisse (de Néronias), Théodore (d'Héraclée), Basile (d'Ancyre), Eudoxe (de Germanicie) Démophile (de Bérée), Cécropius (de Nicomédie), Silvain (de Tarse), enfin les deux inévitables, Valens et Ursace, qui sont à tous les conciles de cette époque. Or, on sait que Théodore d'Héraclée était mort en 355 ; sa seule mention exclut donc le deuxième symbole rédigé en 357 ; d'autre part, la présence de Basile d'Ancyre nous est un sûr garant qu'il ne peut s'agir de la réunion anoméenne de 357. La seule difficulté que l'on ait pu produire, dans le passé, est tirée du fait qu'Hilaire, dans le texte narratif qualifie de *perfidia* un symbole dont il démontre ailleurs qu'il peut recevoir une explication orthodoxe. Nous avons répondu plus haut à cette difficulté, voir col. 649.

La première formule de Sirmium peut, en effet, être considérée à un double point de vue. En soi, elle vise Photin de Sirmium et, derrière lui, Marcel d'Ancyre. Le premier est indéfendable ; le second, bien que réhabilité à Sardique, sera lâché un jour par Athanase lui-même. Pour le moment, en 351, en condamnant ces personnages, on pensait bien atteindre Athanase, l'ami de Marcel, et l'*homoousios* nicéen, considéré comme susceptible d'une interprétation sabellianisante. Le texte de 351 ne fait d'ailleurs que reproduire la quatrième formule du synode d'Antioche, dit *In encæniis*, de 341, où l'on ne voulait pas de bien à Athanase. Textes dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 160 et 156. Tous deux rentrent dans cette série de formulaires eusébiens que l'on proposa, durant vingt ans, de substituer au Symbole de Nicée, et d'où

l'on a fait disparaître les expressions qui devaient couper court à toutes les tentatives arianisantes : γεννηθέντα... ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί. Considérées dans ce qu'elles disent, beaucoup de ces formules sont orthodoxes, et cela est vrai tout spécialement du symbole de 351; considérées dans ce qu'elles passent sous silence, dans ce qu'elles omettent délibérément, elles laissent planer sur ceux qui les ont mises en circulation, sur ceux qui les ont souscrites de regrettables soupçons. Que dirait-on d'une *Profession de foi de Pie IV*, où des mains expertes auraient arraché la croyance en la transsubstantiation? Si, comme tout semble le démontrer, Libère a mis sa signature au bas du document en question, on ne saurait l'innocenter d'une faute grave. Baronius, qui ne transige pas avec l'orthodoxie, n'hésite pas à parler d'hérésie. Nous n'irons pas jusque-là.

Il est inutile de démontrer, après ce que nous avons dit, que le pape Libère n'a pas souscrit la formule de 357, nettement subordinatienne. Texte dans Hahn, § 161. La meilleure preuve que l'on en puisse donner c'est la reconstitution des événements qui se sont passés en cette même année. La « capitulation » de Libère doit se placer au début du printemps, car, lors de son séjour à Rome en mai, Constance y fait déjà allusion : « Libère vous reviendra meilleur qu'il n'est parti, » dit l'empereur au peuple romain. A ce moment donc, le souverain était décidé à renvoyer le pape dans sa ville épiscopale. Mais comment se fait-il que cette promesse n'ait été tenue que l'année suivante au cours de l'été? C'est que, dans l'intervalle, de multiples revirements se sont accomplis dans l'esprit si mobile de Constance. Rentré à Sirmium à l'été de 357, celui-ci donna l'ordre de faire venir Libère à la cour, dans l'intention sans doute de le renvoyer à Rome. Mais, quand le pape arrive auprès du souverain, un changement considérable vient de s'accomplir. Les anoméens les plus intransigeants sont parvenus à entraîner à leurs vues Valens, Ursace, Germinius, toujours prêts aux pires compromissions et tout-puissants à la cour. C'est dans ce milieu que se rédige le formulaire de 357, que l'on aura l'invraisemblable impudence de faire patronner par le vieil Osius. On peut juger si, pour tout ce monde, les concessions arrachées à Libère quelques mois plus tôt retardaient. Sans doute le pape fut-il, tout comme Osius, sollicité de mettre sa signature au bas de la formule hérétique. Plus ferme que le vieil évêque de Cordoue, auquel son grand âge doit faire beaucoup pardonner, Libère refusa. Au lieu de reprendre immédiatement le chemin de Rome, il dut séjourner à la cour, en attendant une occasion plus favorable.

Celle-ci n'allait pas tarder à se présenter. L'impudence anoméenne avait suscité, dans tous les milieux qui n'étaient pas gagnés à l'arianisme strict, la plus vive répulsion. Au début de 358, on vit arriver à Sirmium l'évêque d'Ancyre, Basile, porteur des décisions doctrinales arrêtées en un concile qui comprenait un grand nombre d'évêques orientaux. Ces anathématismes répudiaient énergiquement l'anoméisme qui était en passe de devenir la religion officielle de Constance. Basile manœuvra si bien que le souverain fut ébranlé. Des mesures furent immédiatement prises pour enrayer à Antioche le triomphe de l'arianisme, le formulaire de 357 fut retiré. Il s'agissait maintenant pour Basile de rallier l'ensemble de l'épiscopat hostile aux ariens notoires à cette attitude nouvelle. Libère, toujours présent à la cour de Sirmium, comprit toute l'importance de ce changement de front, qui aurait pu amener la victoire décisive de la saine doctrine. Depuis un an, il était en communion avec ces évêques orientaux dont Basile était le représentant le plus actif. Libère n'hésita pas à entrer dans les vues de l'évêque d'Ancyre. Le récit, très clair sur ce point de l'historien Sozomène nous le montre en collaboration étroite avec le porte-parole des Orientaux. Voir ci-dessus, col. 641. Le pape accepte, il est vrai, la formule homœousienne de Basile; mais cette formule représente un énorme progrès par rapport non seulement au symbole anoméen de 357, mais même par rapport à la formule imprécise et douteuse de 351. Texte dans Hahn, § 163. Sozomène, qui envisage les événements au point de vue de la plus stricte orthodoxie, semble juger assez sévèrement la conduite de Libère qui aurait prêté les mains à ces diverses compromissions. Voir ci-dessus, col. 642. En réalité ces tractations, dont le détail est difficile à reconstruire, étaient un premier triomphe pour la vérité, surtout si l'on pouvait être absolument sûr de l'affirmation de l'historien, suivant laquelle Libère aurait ajouté au symbole de 358 une déclaration condamnant ceux qui ne voulaient pas reconnaître la parfaite similitude du Fils avec le Père : τοὺς μὴ κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ἀποφαίνοντας.

Cet accord fort légitime entre le pape et l'évêque d'Ancyre explique bien comment les homœousiens triomphants ont pu contribuer au retour de Libère à Rome : « Ils écrivirent à Félix, qui gouvernait alors l'Église romaine, et au clergé de cette ville qu'ils eussent à recevoir Libère; que les deux évêques occuperaient ensemble le siège apostolique et feraient d'accord les fonctions sacerdotales. » Sozomène, *H. E.*, IV, xv, *P. G.*, t. LXVII, col. 1152. Plus tard, au concile de Séleucie, les homéens, en possession de la faveur officielle, feront un lourd grief à Basile d'Ancyre de cette solution bâtarde et le rendront responsable des troubles qu'elle causa dans l'Église romaine. Sozomène IV, XXIV, col. 1192.

Cette reconstruction des événements qui, seule, tient compte de toutes les données d'un problème assez complexe, permet de préciser au mieux la culpabilité du pape Libère. Sa vraie faiblesse n'est pas celle que lui reproche Sozomène. La signature du formulaire de 358 et les tractations avec Marcel d'Ancyre ont eu pour contre-partie l'amendement très orthodoxe que Libère a fait accepter. Sa vraie faiblesse se place un an plus tôt, quand, au début de 357, le pape abandonne Athanase, entre en communion avec des personnages suspects et signe un formulaire de provenance douteuse. Cette faiblesse, qui d'ailleurs ne lui a pas obtenu sa grâce, Libère la rachète partiellement dès la fin de la même année en refusant de souscrire aux volontés des anoméens; il la rachète plus complètement encore en 358 par la fermeté avec laquelle il impose la répudiation de l'anoméisme. A vrai dire, les collusions avec Basile d'Ancyre et son parti fournirent au pape l'occasion de saisir plus exactement, et dans toute leur complexité, les questions de personnes et les questions de doctrine telles que des circonstances nouvelles vont les poser. Et ces rapports avec les grands chefs de l'homœousianisme ne seront pas sans influence sur la formation en Libère d'un état d'esprit nouveau qui lui permettra de refaire, après 362, l'unité catholique en Occident, de tenter de la refaire en Orient. Pour regrettable qu'elle soit, la faute commise par Libère au début de 357 a été sans influence sur le reste de sa carrière de pontife. Défaillance purement personnelle et d'ailleurs plutôt d'ordre moral que d'ordre intellectuel, elle n'a pu empêcher le pape, les circonstances étant redevenues normales, de s'acquitter de sa fonction d'arbitre de la foi; elle ne saurait, à plus forte raison, être tournée contre l'essentielle prérogative du Siège apostolique.

III. Histoire sommaire de la question de Libère. — L'énumération des principaux travaux

dans l'ordre chronologique nous permettra de marquer les étapes de la « question du pape Libère ». Nous ne signalerons d'ailleurs que les travaux les plus représentatifs.

1° *Travaux anciens.* — Nous les répartirons en deux groupes, ceux des partisans et ceux des adversaires de l'infaillibilité pontificale.

1. *Partisans de l'infaillibilité.* — Au début, les critiques qui s'occupent de la question n'hésitent pas à reconnaître la faute de Libère, tout en s'efforçant de montrer que celui-ci n'a pas été proprement hérétique et que, d'ailleurs, sa faute ne met en cause que l'homme et non le pontife. Au cours du XVIIIe siècle, on constate une tendance de plus en plus accentuée à innocenter plus ou moins complètement le pape. — Baronius, *Annales eccl.*, représente au mieux le premier de ces états d'esprit. Dans les deux premières éditions il traite l'ensemble de la question à l'année 357. Il connaît alors les trois lettres *Pro deifico*, *Qui ascio*, *Non doceo* par les collections canoniques, et il en accepte l'authenticité. Outre les textes d'Athanase, de Jérôme et des divers historiens, il connaît le *Libellus precum* avec ce qu'il appelle sa préface. Ces documents lui permettent d'écrire une histoire suffisamment cohérente. Malheureusement il ne se défie pas assez, au moins en dernière analyse, des légendes féliciennes. Le crédit qu'il a fini par accorder, un peu malgré lui, à ces textes que semblaient confirmer des découvertes archéologiques l'amène à des hypothèses compliquées. A partir de 1598, il connaît par les *Fragmenta historica* que vient de publier Nicolas le Fèvre la lettre *Studens paci;* il la discute à l'année 352, et en rejette l'authenticité dans la troisième édition, parce qu'il croit cette lettre écrite en 352. Il ne distingue pas bien non plus la deuxième et la troisième formule de Sirmium, que Pagi arrivera à bien débrouiller. Au point de vue théologico-canonique, et par suite de la confiance trop grande qu'il accorde aux documents féliciens, il résout ainsi la question des deux papes Libère et Félix II. La « chute de Libère » a, par le fait même, dépouillé le failli du souverain pontificat; dès lors Félix devient légitime, voir an. 357, n. 44 et 45; après la mort de Félix et la pénitence de Libère, celui-ci redevient pape de droit aussi bien que de fait, voir n. 58. — Sensiblement à la même date, et sans doute en dépendance de Baronius, Bellarmin résout le problème des deux papes de la même manière. *De romano pontifice*, l. IV, c. IX, édit. Vivès, t. II, p. 94-98. C'est aussi la solution adoptée par le cardinal du Perron, *Réplique à la réponse du sérénissime roi de la Grande-Bretagne*, Paris, 1620, p. 106-107. — Les travaux d'ordre général des érudits du XVIIe siècle font progresser les connaissances sur le cas de Libère; Petau dans son édit. des *Œuvres d'Épiphane*, 1682, t. II, p. 316, a une dissertation sur les conciles de Sirmium et d'Ancyre, il distingue les trois formules de Sirmium : « Si Libère, ce qui est possible, a capitulé, il n'a pu signer que la deuxième formule, celle qu'Osius a souscrite. » Il est intéressant de suivre les variations des bollandistes qui, au début, reconnaissent la culpabilité de Libère et à la fin aboutissent à l'innocenter. Au t. I d'avril, Anvers, 1675, dans la *Dissertatio prævia de veteribus catalogis pontificum romanorum*, p. XXXI, les auteurs (Henschius et Papebroch) imaginent Libère démissionnant à son départ pour l'exil, sauvegardant ainsi la légitimité de Félix. Dans le *Propylée* de mai, Anvers, 1685, le *Conatus chronologico-historicus* de Papebroch, p. 56*, s'efforce de ménager à la fois Félix et Libère. Le même Papebroch, au 2 mai, dans la *Vie de S. Athanase*, admet la culpabilité de Libère, la légitimité de Félix, et reconnaît, quoique avec des restrictions, le caractère authentique de la lettre *Studens paci. Act. Sanct.*, mai, t. I, Anvers, 1680, *Vie d'Athanase*, n. 223-231, 251. Boschius persévère sensiblement dans les mêmes idées, t. VII de juillet, Anvers, 1731. Au 23 juillet, il tente une réhabilitation en règle de l'antipape Félix, laquelle s'appuie sur une critique sans sérénité du *Libellus precum*, qualifié du titre de *fœtens cloaca;* il complique encore, à la suite de Bianchini, l'hypothèse relative aux rapports de Libère et de Félix. Même tendance dans la notice du prêtre Eusèbe, au 14 août. *Act. Sanct.*, août, t. III, Anvers, 1738, p. 166, 167. Mais Stilting, au t. VI de septembre, Anvers, 1757, inaugure la réhabilitation en règle de Libère, au 23 septembre, p. 572-632. La tactique est la même qui sera reprise par les auteurs modernes : démontrer que les *Fragmenta historica* ne méritent aucune confiance, rejeter l'authenticité des quatre lettres, prouver que les renseignements d'Athanase sont des interpolations, que Jérôme a été influencé par les faux mis en circulation sous le nom de Libère, que la préface du *Libellus precum* ne mérite aucune créance, bref établir que Libère n'a rien souscrit et qu'il n'est pour rien dans la troisième formule de Sirmium, malgré l'affirmation si explicite de Sozomène. Le cas de Félix est résolu, lui aussi, tout au rebours des solutions antérieures. Félix fut à coup sûr un intrus, mais, puisque la tradition le donne comme martyr, il faut bien qu'à un moment ou à l'autre il ait fini par reconnaître Libère, par prononcer la condamnation de Constance et des ariens, ce qui a pu lui valoir le martyre. La démonstration est conduite avec fougue et maltraite tous les « hypercritiques » qu'elle rencontre en chemin. C'est l'arsenal où peuvent se ravitailler tous les défenseurs de Libère.

Il n'est guère possible de dire jusqu'à quel point cette dissertation de Stilting a été influencée par quelques travaux antérieurs orientés dans le même sens : Livin de Meyer, *Causam Liberii et concilii Ariminensis non favere sed obesse causæ protestantium*, Louvain, 1719; P. Corgne, *Dissertation critique et historique sur le pape Libère dans laquelle on fait voir qu'il n'est jamais tombé*, Paris, 1726, revue et publiée en 1736 par le célèbre Languet de la Villeneuve de Gergy; F. A. Zaccaria, *Dissertatio de commentitio Liberii lapsu*, publiée pour la première fois dans l'édition, donnée par l'auteur, des *Dogmata theologica* de Petau, 1757.

2. *Adversaires de l'infaillibilité.* — Protestants d'une part, gallicans de toutes nuances de l'autre ne pouvaient que tirer parti du cas de Libère. Le protestant D. Blondel, *Traité historique de la primauté en l'Église*, Genève, 1641, examine la question, p. 110 sq., p. 480 sq. et conclut que Libère a certainement souscrit la deuxième formule de Sirmium. Dans le même sens, Jacobus Gothofredus, *Dissertationes in Philostorgum*, 1642, soutient le point de vue de l'écrivain arien; Matthieu de Larroque, *Dissertatio duplex*, I. *De Photino hæretico ejusque multiplici damnatione;* II. *De Liberio pontifice romano*, Genève, 1670, tourne la chute de Libère contre l'infaillibilité du siège apostolique et de l'Église en général. — Beaucoup, plus indépendants des questions confessionnelles, se montrent les critiques français de la fin du XVIIe siècle. Tillemont, *Mémoires*, t. VI, *Les ariens*, art. 48, 67, 69, etc., et note 55; t. VIII, *S. Athanase*, art. 64 et note 68, s'il n'est pas tendre pour Libère, a du moins le très grand mérite d'avoir débarrassé la question des difficultés que créait la légende félicienne. Tillemont accepte l'authenticité des quatre lettres, mais est d'avis que *Studens paci*, composée en 352, n'a pas été envoyée à ce moment; faute d'avoir bien distingué les diverses formules de Sirmium, il ne sait trop à quel symbole Libère a donné sa signature. Ellies du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. II, p. 75, rejette *Studens paci*, mais croit, avec Petau, que Libère a souscrit à la deuxième formule de Sirmium. — Moins prudent, Bossuet, dans la *Defensio declarationis cleri gallicani*,

part. III, l. IX, c. XXXIII et XXXIV essaie de tourner le cas de Libère à sa fâcheuse distinction entre l'infaillibilité de l'Église romaine et celle des papes successifs (distinction *inter Sedem et sedentem*); sa critique historique en reste aux données de Baronius. Beaucoup plus nuancé est Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. IV, Paris, 1699; il donne résolument congé à l'intrus Félix qui n'est pas martyr, et allège ainsi la question de Libère; il prouve par ailleurs, *dissert.*, XXXII, p. 368 sq., que les quatre lettres sont authentiques, mais qu'elles ne sauraient prouver, comme l'ont dit Petau, Nicolas le Fèvre et Blondel, que Libère a souscrit la deuxième formule de Sirmium. Coustant, dans ses *Epistolæ roman. pontif.*, 1721, appendice, p. 34, rejette *Studens paci*, accepte les trois autres, comme l'avaient déjà indiqué ses notes dans l'édition de Saint Hilaire, parue en 1693.

2° *Travaux récents.* — On peut tenir pour étant sans importance un certain nombre de travaux parus au milieu du XIXe siècle et qui s'inspirent directement de Stilting. Quelques-uns sont cités dans U. Chevalier, *Répertoire, Bio-Bibliographie*, art. *Libère*. Bien que le nom de Libère ait été prononcé dans les polémiques antérieures au concile, par exemple dans les joutes théologico-historiques entre Mgr Dupanloup et Mgr Dechamps, il ne semble pas qu'il ait donné lieu aux mêmes luttes que celui d'Honorius, et qu'on y ait insisté dans les débats proprement conciliaires. Il est devenu tout à fait évident que le cas de Libère soulève un problème exclusivement historique, peut-être complexe, mais qui est sans aucun retentissement sur les questions proprement théologiques. Il convient donc de diviser ici les auteurs en partisans ou en adversaires de l'innocence de Libère. Parmi ces derniers, il faudrait faire une nouvelle distinction entre ceux qui admettent et ceux qui rejettent l'authenticité des lettres libériennes, car les deux questions ne sont pas absolument solidaires.

1. *Défenseurs de l'innocence de Libère.* — Hefele, *Histoire des Conciles*, peut compter parmi les défenseurs de Libère, bien qu'il admette la participation de celui-ci à la troisième formule de Sirmium. Son texte varie d'ailleurs un peu de la première édition, antérieure au concile du Vatican, à la deuxième qui lui est postérieure; pour la question de l'inauthenticité des lettres, Hefele se rallie sensiblement à la démonstration de Stilting. Dans sa traduction française de l'*Histoire des Conciles*, dom Leclercq critique assez vivement les positions de Hefele, t. I *a*, p. 908-928. — Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1881, p. 31-93. — L. de Feis, *Storia di Liberio papa e dello scisma dei semiariani*, Rome, 1894 (parue d'abord dans *Studi e documenti di storia e diritto*, de 1891 à 1894). — L. Saltet, *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, dans le *Bulletin de litt. eccl.*, 1905, p. 222-236 et *Les lettres du pape Libère de 357*, *ibid.*, 1907, p. 279-289, est le plus habile des modernes défenseurs de Libère, sa démonstration vise surtout les lettres prétendues libériennes, qu'il démontre apocryphes principalement par l'analyse littéraire. — F. Savio, S. J., *La questione di papa Liberio*, Rome, 1907, *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio*, 1909, *Punti controversi nella questione del papa Liberio*, 1911, compromet sa démonstration par des conjectures chronologiques qui ne sont pas toutes heureuses. Dom Chapman, *The contested letters of Pope Liberius*, dans *Revue bénédictine*, janvier, avril, juillet 1910, s'appuie également sur la critique littéraire des épîtres de Libère pour en démontrer l'inauthenticité, ses remarques très subtiles ne sont pas toujours convaincantes. — P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1911, p. 462 sq., tient pour démontrées, sans d'ailleurs les discuter, les conclusions de L. Saltet.

2. *Partisans de la culpabilité de Libère.* — Ils se rencontrent aussi bien parmi les catholiques que parmi les protestants. — Parmi ces derniers, il convient de remarquer G. Krüger, art. *Liberius*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. XI, 1902, p. 450 sq. qui, tout en regardant comme plus vraisemblable l'inauthenticité des lettres, croit cependant à une certaine « capitulation » du pape; par contre, J. Barmby, dans *Dict. of Christian biography*, t. III, p. 714-724, admet l'authenticité des quatre lettres et dès lors la culpabilité de Libère.

I. von Dœllinger, *Papstfabeln des Mittelalters*, Munich, 1863, est très modéré dans ses appréciations sur la culpabilité de Libère et fait à grands traits l'histoire de la question. — Dans ces dernières années, la critique porte surtout sur les origines des *Fragmenta historica* et les garanties d'authenticité qu'ils présentent : Max Schiktanz, *Die Hilarius-Fragmente* (dissertation inaugurale), Breslau, 1905, donne une démonstration nouvelle de l'origine hilarienne des *Fragments*, démonstration qui sera reprise par le P. Feder, lequel a trouvé une partie de son argumentation dans dom A. Wilmart, L'Ad Constantium liber primus *de S. Hilaire de Poitiers*, dans *Revue bénédictine*, avril et juillet, 1907. Entre temps paraît : J. Turmel, *Le pape Libère*, dans *Revue catholique des Églises*, 1906, p. 593 (repris comme c. IX de l'*Histoire du dogme de la papauté*, Paris, 1908) et surtout L. Duchesne, *Libère et Fortunatien* dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome, 1908, t. XXVIII, p. 31 sq. Le P. Feder, S. J., préparant son édition de saint Hilaire, profite de tous ces travaux et publie en 1910 : *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I. *Die sogenannten « Fragmenta historica » und der sogenannte « Liber I ad Constantium imperatorem » nach ihrer Ueberlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, *phil.-hist. Klasse*, t. CLXII, fasc. 4; c'est à l'heure présente l'étude la plus complète sur la question de Libère. — Le P. d'Alès, art. *Libère*, du *Dictionnaire apologétique*, t. II, 1911, semble se rallier à cette démonstration, bien que les conclusions de son article aillent à l'encontre des prémisses posées. Bonne discussion de tout l'ensemble par J. Zeiller, *La question du pape Libère*, dans le *Bulletin d'ancienne litt. et d'archéologie chrétienne*, 1913, p. 20-51; cf. du même : *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris, 1918, p. 267, 281.

3. *L'inscription prétendue libérienne.* — Bien qu'elle n'ait pas l'importance que certains ont voulu lui attribuer, la question qui la concerne se rattache au problème général de Libère. Publiée par De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. II, p. 83 et 85 (et dans Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 209), cette inscription anonyme est commentée par De Rossi, *Elogio anonymo d'un papa*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 5-52, qui l'attribue à Libère. Cette attribution a été contestée par F. X. Funk, *Historisches Jahrbuch*, t. V, p. 424-436, qui fait valoir les raisons pour lesquelles il vaudrait mieux attribuer l'inscription au pape Martin Ier, opinion reprise dans les *Kirchengeschicht. Abhandlungen*, t. I, Paderborn, 1897, p. 391-420; l'attribution est contestée aussi par Th. Mommsen, *Die römischen Bischöfe Liberius und Felix II*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896-1897, série II, t. I, p. 167-179, qui tendrait à donner l'épitaphe plutôt à Félix II, opinion soutenue par Duchesne, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, t. III, p. 134-138. En tout état de cause, dit le P. Feder, on fera bien de ne pas insister sur les mots *immaculatus papa* de l'inscription.

Sources. — Elles ont toutes été signalées dans le corps de l'article, on va les classer ici par ordre chronologique. —

Les *lettres* de Libère ont été rassemblées par Coustant dans *Epistolæ roman. pontificum*, Paris, 1721, p. 421 sq. et appendice p. 95; reproduites dans *P. L.*, t. VIII, col.1 341-1386; elles sont classées et analysées dans Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édition, p. 32-36; on remarquera que la 2e édition met le signe dubitatif devant les 4 lettres dont nous avons discuté l'authenticité. — S. Athanase, *Hist. arian.*, 35-41, et *Apolog. contra arian.*, *P. G.*, t. XXV, col. 733-741 et col. 409. — S. Hilaire, *Collectanea antiariana parisina* (= *Fragmenta historica*) cités d'après l'édit. A. Feder, *S. Hilarii Pictaviensis opera*, pars. IV, dans le *Corpus* de Vienne, t. LXV, Vienne, 1916, (voir aussi, *P. L.*, t. X, p. 626 sq.); du même *Cont. Constantium*, 11, dans *P. L.*, *ibid.*, col. 577 sq.; cf. *De Synodis, seu de fide orientalium*, col. 479 sq. — *Collectio Avellana*, pièce n.1 sous le titre *Quæ gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXV *a*; cette pièce est souvent citée comme étant le préface du *Libellus precum*, requête adressée à Théodose par deux prêtres luciférien, Faustin et Marcellin; c'est sous le nom de ces deux derniers qu'elle est le plus souvent alléguée dans les auteurs des XVIe et XVIIe siècles, Baronius, Tillemont, les *Acta sanctorum*; mais la pièce *Quæ gesta sunt* n'a aucun rapport avec le *Libellus precum*, comme le montre l'étude détaillée de ladite *Collectio Avellana*. — S. Jérôme, *Chronique*, ad. an. 2365; *De vir. ill.*, n. 97, *P. L.*, t. XXVII, col. 501, t. XXIII, col. 697. — Rufin, *H. E.*, I, XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 498. — Sulpice-Sévère, *Historia sacra*, II, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 151.— Ammien Marcellin, *Rerum gestar.*, l. XV, c. VII, édit. Eyssenhardt, Berlin, 1871, p. 51-52. — Socrates, *H. E.*, II, XXXII-XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 293-324; Sozomène, *H. E.*, IV, VIII-XV, *ibid.*, col. 1125-1152; Théodoret, *H. E.*, II, XII-XV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1029-1043; Philostorge, *H. E.*, IV, III, édit. Bidez dans le *Corpus* de Berlin, p. 60. — *Gesta Liberii*, dans *P. L.*, t. VIII, col. 1387-1395. — *Acta Felicis*, dans Mombritius, *Sanctuarium*, édit. des bénédictins de Solesmes, t. I, p. 550; *Acta Eusebii presbyteri romani*, dans Mombritius, et dans Baluze, *Miscellanea*, t. II, Paris, 1769, p. 141; *Liber Pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 82-83, p. 207-211.

É. AMANN.

LIBÈRE DE JÉSUS, carme déchaussé, controversiste des XVIIe et XVIIIe siècles. — Libère de Jésus, dans le monde Étienne de Miliis, naquit à Bellinzago (Novare) en Italie, le 14 février 1646, de parents nobles : Jean Pierre de Miliis et Marie Gavitelli. Le 10 août 1670, il entra au couvent des Carmes déchaussés de Milan et fit d'excellentes études philosophiques et théologiques à Bologne; ensuite il fut nommé professeur de controverses au séminaire des missions de Saint-Pancrace à Rome, office qu'il remplit pendant trente-six ans. Innocent XII, connaissant sa vertu, sa sagesse et sa prudence, était plein d'estime pour lui et le nomma préfet des études au collège urbain de la Propagande. De fait, il était d'une vie religieuse exemplaire, très assidu aux offices du chœur, malgré ses travaux, et très fidèle à la retraite en cellule. Il était d'un calme et d'une sérénité incomparables, car jamais on ne l'a vu ni triste, ni mécontent. Il mourut à Rome, le 29 janvier 1719, à l'âge de 73 ans.

Ses œuvres parurent partiellement pendant sa vie à Rome. Une édition complète en fut faite, après sa mort, à Milan, chez Pierre François Malatesta et son successeur Joseph Mazzuchelli, 1743-1757, en 8 tomes in-fol., par les soins du P. Jean-François de Sainte Marie-Madeleine (Jean François a Tritio), C. D. Voici l'ordre des traités tels qu'ils se trouvent dans cette édition complète sous le titre de : *Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum tomi octo* : le t. I, 1743, commence par un aperçu sur la vie du P. Libère de Jésus et ses œuvres par Nicolas Sormani, docteur de la Bibliothèque ambrosienne. Puis viennent les controverses posthumes sur la procession du Saint-Esprit, le purgatoire, les suffrages pour les défunts, les indulgences, l'état des âmes séparées du corps et l'état des corps; le t. II, 1744, posthume, comprend les controverses au sujet de Jésus-Christ et, en appendice, une étude critique sur l'authenticité des lettres de saint Clément Ier et des autres papes jusqu'à Sirice (pape de 384 à 398), et une dispute au sujet du pouvoir de l'Église sur les païens; le t. III, 1746, posthume, contient les controverses sur les sacrements en général et sur les sacrements de baptême, confirmation et eucharistie; le t. IV, 1748, donne, en deux parties, les controverses sur la pénitence : dans la première partie, il y a les controverses posthumes au sujet de la pénitence comme sacrement et comme vertu; dans la seconde partie, se trouvent les quatre controverses sur l'attrition et sa suffisance pour le sacrement de pénitence, controverses qui, du vivant de l'auteur, avaient été publiées ensemble avec celles sur la charité et la contrition parfaite sous le titre de *Fœdus timoris, et amoris Dei in ministerio sacramentalis reconciliationis hominis ad Deum*, Rome, 1713, in-fol. de XII-578 p.; le t. V, 1750, posthume, comprend les controverses sur les sacrements de l'extrême-onction et de l'ordre. Ce dernier traité est divisé en trois parties : dans la première, il est question du sacrement de l'ordre; dans la deuxième, du pape comme premier évêque œcuménique, de la primauté de saint Pierre, de sa succession de droit divin, du pouvoir spirituel du pape; dans la troisième, du souverain pontife vis-à-vis du concile œcuménique; le t. VI, 1752, posthume, contient les controverses sur les fiançailles et sur le sacrement du mariage, et, en appendice, des dissertations morales, dogmatiques, critico-historiques et exégétiques; le t. VII, 1754, posthume, donne les controverses sur les conseils évangéliques ou sur l'état de perfection dans la nouvelle loi, ainsi qu'une dissertation apologétique sur l'existence de l'état religieux, quant à la substance, dans l'ancienne Loi; cette apologie fut écrite directement contre le hiéronymite Galien Spucha, qui, dans son livre : *Controversia dogmatica pro veritate, spiritu, perfectione legis gratiæ*, Madrid, 1696, in-4°, niait l'existence de l'état religieux, même quant à la substance, dans l'ancienne Loi; le t. VIII, 1757 (t. I, dans l'édition faite du vivant de l'auteur), comprend les controverses sur l'Église militante (nature, origine, qualités et notes de l'Église et quelle est la véritable Église du Christ); sur les erreurs de l'église anglicane; en appendice, il est traité de la nécessité d'une méthode dans la théologie dogmatique. Ce tome eut deux éditions du vivant de l'auteur : la première (Rome, 1701, in-fol.) fut suspendue *donec corrigatur*, par le Saint-Office (décr. du 2 mars 1704), parce qu'elle contenait la réponse suivante à une objection de Veldrose : *Theologos qui Jansenistæ dicuntur cum omni humilitate se subjicere Romano Pontifici in damnatione quinque propositionum prout sonant, et secundum quæstionem juris, sed audiri postulare in quæstione facti : an videlicet illæ propositiones quinque inveniantur in libro Jansenii de verbo ad verbum, et an in eo sensu intellexerit Jansenius*, etc. L'auteur se soumit et se rétracta. Cf. la deuxième édition de Rome, 1710, in-fol., t. I, p. 192; édition de Milan, t. VIII, part. I, disp. 4, controv. 4, object. 16, col. 373.

Nicolas Sormani, dans la préface au t. I, de l'éd. de Milan; Cosme de Villiers, O. C., *Bibl. carmel.*, Orléans, 1752, t. II, col. 252-253; Barthélemy de Saint-Ange et Henri du Saint-Sacrement, C. D., *Collect. script. O. Carm. Exc.*, Savone, 1884, t. II, p. 379-381; Goyens, Ms. de la bibl. de l'Université de Gand, t. II, col. 252; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 685-688 et col. 372.

P. ANASTASE DE S. PAUL.

LIBERTÉ. — Le mot de liberté est susceptible d'acceptions très diverses, dont la multiplicité est génératrice de confusions. Il y aura donc lieu d'établir le sens général du mot et l'idée fondamentale qui groupe ces différentes acceptions. On étudiera ensuite la liberté physique, autrement dit le *libre arbitre*, avec les problèmes théologiques que soulève son exis-

tence, et le problème moral de la *responsabilité* qui lui est connexe. Pour terminer, on s'occupera de la liberté en tant qu'elle est le droit d'agir ou de ne pas agir, en d'autres termes de la *liberté morale*. Laissant de côté la question des *libertés civiles et politiques*, on discutera seulement le problème que soulèvent la *liberté de conscience* et la *liberté des cultes*.

D'où cette division de l'article : I. Notion, division et essence de la liberté. — II. Liberté physique ou naturelle : libre arbitre (col. 663). — III. Problèmes théologiques que soulève l'existence de la liberté (col. 669). — IV. Liberté et responsabilité (col. 681). — V. Liberté morale, liberté de conscience, liberté des cultes (col. 684).

I. Notion, division et essence de la liberté. — 1° *Notion générale*. — S'il est dans la langue française un nom à tort ou à raison béni, chanté, acclamé dans les circonstances les plus diverses et parfois même les plus contradictoires, c'est assurément celui de liberté : mot magique qui électrise, soulève, transporte, enthousiasme jusqu'au délire, alors même que souvent on ne le comprend pas. — Qu'est-ce donc que la liberté? Être libre, c'est être dégagé de tout lien.

2° *Divisions*. — Or, un lien peut se rencontrer dans deux ordres différents, dans l'ordre moral et dans l'ordre physique; il ne peut enchaîner que de deux manières correspondant à ces deux ordres. Il enchaîne dans l'ordre *moral*, lorsqu'il impose une obligation à qui peut et doit la recevoir, et se traduit par une loi. Il assujettit dans l'ordre *physique*, quand il est le principe d'une nécessité qui enlève à la créature la possibilité de se déterminer à son choix. L'immunité du premier lien constitue ce que nous appelons la liberté *morale;* de l'absence du second résulte la liberté *physique*. Cette dernière se subdivise en liberté de *coaction* et en liberté de *nécessité*.

La liberté de *coaction* repousse toute violence venant de l'extérieur et infligée, contre son gré, à celui qui agit. Le malfaiteur arrêté, solidement garrotté et conduit sous bonne escorte en prison ne jouit pas, et avec raison, de la liberté de coaction.

La liberté de *nécessité* repose tout entière sur l'immunité de tout principe intrinsèque à l'agent et le déterminant, par une sorte de fatalité, à agir toujours en dehors de son choix. Cette liberté, qui n'est qu'une propriété de la volonté, peut être considérée à un triple point de vue : au point de vue de l'*acte* même de la volonté, au point de vue de son *objet*, enfin au point de vue de la *fin dernière*. Il est, en effet, loisible à la volonté de poser un acte ou de s'en distraire; c'est la liberté de *contradiction* qui permet de vouloir ou de ne pas vouloir. Entre les différents objets qui lui sont proposés, la volonté peut fixer son choix et marquer ses préférences; c'est la liberté de *spécification*. Enfin, relativement à la fin dernière, la volonté créée a le pouvoir de se porter à ce qui l'y conduit, comme aussi de se déterminer à ce qui l'en éloigne; c'est la liberté de *contrariété*. *Libertas voluntatis*, dit saint Thomas, *in tribus considerabitur; scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. De veritate*, q. xxii, a. 6. Cf. P. de Mandato, *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1892, t. iv, p. 41-59. Triple manifestation d'une seule et même propriété dont l'essence tout entière se rencontre éminemment dans la première, à savoir, la liberté de *contradiction* qui, comme nous l'avons dit, laisse à la volonté le choix entre le vouloir et le non-vouloir.

En effet, quelqu'un est vraiment libre lorsqu'il est le maître et la cause de son acte. Or, celui qui peut choisir entre deux contradictoires, quel que soit l'objet de son choix, demeure le maître et la cause de son acte.

Mais c'est précisément en cela que consiste la liberté de contradiction. Donc elle seule est essentielle à la liberté de nécessité, car la liberté de spécification n'est le plus souvent qu'une de ses variétés.

Dans son sens philosophique, la liberté se confond avec le libre arbitre qui, d'après saint Thomas, consiste dans le pouvoir de choisir, c'est-à-dire de préférer une chose à une autre. Le libre arbitre ne se distingue pas réellement, comme puissance ou faculté, de la volonté, pas plus, du reste, que la raison ne se distingue réellement de l'intelligence; car la faculté qui entend ou connaît dans l'homme est la même faculté que celle qui raisonne. En d'autres termes, *vouloir* et *choisir* appartiennent à une seule et même puissance, comme connaître et raisonner sont deux actes d'une seule et même faculté. Ainsi, de même que l'intelligence perçoit les premiers principes et que la raison en déduit les conséquences, ainsi la volonté se dirige nécessairement vers sa dernière fin, qui est le bonheur, tandis que le libre arbitre, s'appliquant aux moyens, peut choisir tel ou tel de ces moyens, tel ou tel bien non nécessaire, et c'est en cela qu'il est maître de ses actes.

3° *Essence de la liberté*. — Ce choix que fait l'homme ne doit pas être l'effet d'un caprice; c'est un acte de la volonté raisonnable, acte qui, par conséquent, doit être conforme à la saine raison. S'il s'en écarte, il ne saurait être un acte parfait de la volonté libre, pas plus que le sophisme n'est un acte parfait de la faculté de raisonner. La nature tend au vrai et au bien, et de même que le jugement erroné n'est pas une qualité mais un défaut de la nature raisonnable, ainsi l'élection vicieuse n'est pas une qualité, mais un défaut de la nature libre. Ce serait donc se tromper que de faire consister la nature de la liberté ou du libre arbitre dans le pouvoir de choisir entre le bien et le mal. Le libre arbitre est une propriété de la volonté faite pour le bien; donc il répugne que le mal, comme mal, soit l'objet de son inclination. Si donc la volonté embrasse le mal, c'est par suite de l'imperfection du sujet dans lequel elle réside, sujet faillible par son esprit, et dont le corps suscite des tendances qui ne sont pas conformes aux tendances de la raison. Vouloir le mal, d'après saint Thomas, n'est pas plus la liberté ou une partie de la liberté, que l'action de boiter ne vient de la puissance motrice, encore que cette puissance soit requise pour que l'on boite en fait. Donc la liberté de *contrariété* n'appartient pas à l'essence de la liberté de *nécessité*. Le pouvoir de faire le mal est un indice de la liberté; il n'entre nullement dans la constitution de son essence, pas plus que la maladie ne fait partie de l'essence de la santé. *Hæc potestas*, dit saint Thomas, *est illius tantum solius in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum. De veritate*, q. xxii, a. 6.

Il en résulte cette affirmation, qui n'est paradoxale qu'en apparence, qu'empêcher quelqu'un de mal faire, ce n'est point lui enlever sa liberté, c'est au contraire le sauver de l'esclavage, selon cette parole du Sauveur : « Quiconque commet le péché est esclave du péché. » Joa., viii, 34. C'est l'impuissance de mal faire qui assure le triomphe de la vraie liberté.

La liberté est réglée ou non réglée, suivant qu'on agit ou qu'on n'agit pas d'après la droite raison. Or, ce qui est réglé est bon, ce qui est bon est vrai. Donc, la liberté vraie est celle qui choisit une chose conforme à la raison, et la liberté fausse celle qui choisit une chose contraire à la raison. Et comme le vrai et l'être se confondent, suivant cet exiome : *Verum et ens convertuntur*, la liberté vraie est la liberté même, dont la liberté fausse n'est que la fiction et le masque. De là

vient que l'homme est d'autant plus libre qu'il suit davantage sa raison, parce qu'il agit d'après son principe spécifique, comme il est d'autant plus esclave qu'il se laisse dominer davantage par ses sens. La vraie liberté ne peut exister qu'avec la raison et la vérité; ce qui est contre la raison et la vérité est contre la liberté et engendre la servitude. « C'est la vraie liberté, et la plus parfaite, dit Leibniz, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre et d'exercer toujours ce pouvoir sans en être détourné par la force externe ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps et les autres font celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte et sans aucun déplaisir. » *Essais de théodicée.* « Lors donc que nous faisons le mal, dit le P. Monsabré, commentant ce philosophe, ce n'est point en vertu d'un perfectionnement de notre liberté, mais bien plutôt par sa défection. Il n'est pas plus parfait dans l'ordre moral de pouvoir renverser l'harmonie des fins, qu'il n'est parfait dans l'ordre intellectuel de pouvoir renverser l'harmonie des principes. Si nous voyions clairement le bien dans sa ravissante splendeur, le mal dans sa hideuse difformité, soyez bien persuadés que nous ne balancerions pas un instant; sans lutte, sans efforts, nous nous déciderions pour le bien. Mais Dieu a permis, pour notre épreuve, que l'ignorance et les passions jetassent un voile sur notre esprit et que de coupables erreurs déshonorassent notre liberté. Sans doute, nous ne voulons pas le mal pour le mal; cependant, victimes des ténèbres que nous n'avons pas su dissiper, des appétits que nous n'avons pas eu le courage de dompter, nous mettons le bien là où il n'est pas, ou plutôt nous le détournons de sa véritable et éternelle destination. » *Exposition du Dogme catholique*, carême de 1874, Paris, 1883, p. 107-109.

II. Liberté physique ou naturelle : Libre arbitre. — 1° *Le problème.* — La liberté physique, avons-nous dit, trouve sa plus parfaite expression dans la liberté de *nécessité* qui repose tout entière sur l'immunité de tout principe intrinsèque à l'agent et le déterminant, par une sorte de fatalité, à agir toujours en dehors de son choix. Cette dernière réside à son tour dans la liberté de *contradiction*, qui fait de l'être intelligent l'arbitre de ses actes de telle sorte qu'il puisse, de son plein gré, agir ou ne pas agir, vouloir une chose ou ne la vouloir pas. Elle n'est autre que ce que nous appelons le *libre arbitre.*

On agit fatalement ou librement. Tous les êtres inférieurs à l'homme agissent fatalement, en ce sens qu'il leur serait impossible d'agir autrement qu'ils ne font dans des circonstances données. L'homme est soumis à cette détermination nécessitante dans un grand nombre de ses actions; d'abord, dans toutes celles qui relèvent de la vie végétative; puis, dans celles qui appartiennent à la vie de relation mais qui échappent, soit au regard de la conscience, soit au pouvoir de la volonté. L'action humaine est donc très souvent nécessitée; l'est-elle toujours? L'est-elle même quand la conscience crie au dedans qu'elle ne l'est pas? En d'autres termes, avons-nous la *liberté physique* ou *naturelle*, appelée le *libre arbitre?* Nous verrons plus tard dans quelle mesure nous jouissons de la liberté *morale.* Ici nous entendons parler seulement de la première.

A la question posée nous répondons par l'*affirmative, sauf à l'endroit du bonheur* que nous poursuivons nécessairement, souvent à notre insu, dans tous et chacun de nos actes.

2° *Détermination de la volonté par rapport au bien en général.* — Il n'y a, à bien prendre, que le corps qui puisse être esclave de la violence; l'âme s'y soustrait par sa nature propre et ses courageux efforts. Il n'en est pas de même de la nécessité. Issue de lois sur lesquelles repose l'ordre universel, elle commande, elle s'impose, elle imprime un mouvement qu'il faut suivre, sous peine de ne plus être dans sa propre nature. C'est la nécessité qui préside à la gravitation des corps vers les corps, des instincts vers les biens sensibles, des volontés vers la béatitude. « Raidissez-vous contre l'attrait magique de la félicité, dit le P. Monsabré, essayez de protester contre la voix impérieuse qui ébranle tout votre être et chante nuit et jour l'hymne de vos destinées en ces trois mots: il faut être heureux, vous ne le pourrez pas; votre esprit, votre cœur, votre corps lui-même se laïssent prendre et ravir; vous voulez être heureux. A chacun des objets qui se rencontrent sur le passage de votre vie anxieuse et tourmentée vous demandez : N'es-tu pas le bonheur que je cherche? Souvent arrêtés, presque toujours déçus, vous ne quittez une étape inhospitalière que dans l'espoir d'en trouver une autre où vos fiévreux désirs pourront se reposer. Tout va bien si, désabusés des mensonges de ce monde, vous savez espérer en paix les jours meilleurs d'une meilleure patrie. Mais enfin, désabusés ou non, il est certain que vous subissez l'empire de la nécessité. La loi qui régit l'irrésistible tendance de votre volonté ne vous fait pas violence; mais vous lui répondez spontanément et inévitablement par des désirs en attendant la jouissance et le repos. »

Nul de nous ne songe à s'en plaindre, ni ne se croit amoindri ou déshonoré par cette nécessité. Pourquoi cela? « C'est, répond l'illustre orateur, qu'elle nous vient de Dieu, qui la subit lui-même sans que sa perfection en souffre. Soleil sans déclin, océan de vie, nature pleine et parfaite, douée de tous les charmes, bonté infinie, Dieu ne peut pas ne pas se vouloir et s'aimer tel qu'il est; se vouloir et s'aimer, c'est son bonheur. Rien de violent, rien d'aveugle, rien de déraisonnable dans l'attrait qui le tourne vers lui-même et le retient en son essence. Tout y est douceur, lumière, raison infinie, et cet attrait, loin de nuire à l'universelle puissance de sa volonté, lui donne la plénitude même de l'être divin. » P. Monsabré, *op. cit.*, p. 97-99.

Suivant la doctrine de saint Thomas, tous les êtres, quels qu'ils soient, procèdent de la volonté même de Dieu, comme de leur première cause. Il faudra donc trouver en tous son empreinte, ce qui en constitue comme le caractère distinctif. Or, le caractère distinctif de la volonté de Dieu, c'est de ne tendre qu'au bien, lequel bien, d'ailleurs, n'est, pour elle, que la bonté divine elle-même. C'est donc à cette bonté qu'elle ordonne tous les êtres. Il s'ensuit qu'en vertu de la volonté même de Dieu, tous les êtres doivent tendre au bien, c'est-à-dire à la participation en eux, suivant leurs moyens, de la bonté même de Dieu. Cette tendance, en tous, sera proportionnée à leur nature propre. Ceux qui n'ont aucune connaissance tendront au bien, en vertu même de leur nature; ils ne le feront que dans la mesure où cette nature le réclame. D'autres, qui ont la connaissance sensible, y tendront selon tout l'étendue comprise dans le rayon de leur connaissance. D'autres enfin y tendront sans qu'aucune limite puisse leur être assignée; parce que, doués d'intelligence, ils perçoivent la raison même du bien universel. Cette dernière tendance au bien, de toutes la plus parfaite, s'appelle la volonté : *Quædam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus. Et hæc perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulare tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum*

universale bonum; et hæc inclinatio dicitur voluntas. Sum. theol., Iª, q. LIX, a. 1.

Donc nous ne pouvons pas ne pas vouloir *un bien*. Nous constatons en nous la présence de cette tendance au bien et au bonheur, tendance volontaire, puisque c'est de mon gré et avec connaissance que je lui obéis, tendance nécessaire pourtant et qui n'est pas mon choix libre, mais une loi de ma nature, puisqu'il m'est impossible de ne pas lui obéir.

3° *Indétermination de la volonté par rapport aux biens particuliers.* — Cette loi est donc une limite à mon libre arbitre, limite posée par Dieu lui-même et qui demeure à jamais infranchissable. Mais, dans la sphère de cette limite qui circonscrit l'action de ma volonté, suis-je libre? Le fait du libre arbitre, s'il est réel, ne peut l'être qu'à la condition d'être aperçu par voie d'introspection, c'est-à-dire, par le procédé nécessaire de l'information psychologique ou le témoignage de la conscience. Ai-je conscience d'être libre?

1. *Témoignage de la conscience.* — A cette question, une réponse affirmative ne saurait faire l'objet d'un doute sérieux. J'ai conscience d'être libre. J'ai conscience de produire par un choix libre ces actes internes qui s'appellent des résolutions, et qui se traduisent en efforts pour exécuter ce qui a été résolu. J'ai conscience, au moment où je prends une résolution, que je pourrais ne pas la prendre ou en prendre une autre, différente ou opposée. Pendant tout le temps qu'elle persiste, j'ai conscience que je puis la modifier diversement, la suspendre ou la faire définitivement cesser. On ne peut pas me dire que je n'ai pas cette conscience, pas plus que l'on ne peut me soutenir que je n'ai pas conscience de souffrir quand je sens bien que je souffre.

Mais on peut me dire, et l'on me dit, que cette conscience me trompe et n'est qu'une illusion. Eh bien alors qu'on le prouve : *Quod gratis asseritur, gratis negatur. Melior est conditio possidentis.* Mais on ne le prouvera jamais, car cette récusation du témoignage intérieur mène droit au scepticisme le plus absolu, à me dire que je ne puis pas même être certain du fait de ma pensée et du fait de mon existence, « car je ne suis pas plus certain de ces deux faits, dit M. de Margerie, que je ne le suis du fait de mon libre choix. Et même il est rigoureusement vrai que les actes intérieurs, dont j'ai conscience comme libres, se détachent de tous les autres par une conscience plus distincte, plus réfléchie et plus vive. Car c'est dans ceux-là que je me possède et me dirige moi-même, et, si je dis *moi* à propos de tous les faits intérieurs, parce que j'en suis le *sujet*, je le dis de mes actes libres avec un accent privilégié parce que j'en suis la *cause*. C'est donc lorsqu'il s'agit d'eux que le témoignage de la conscience atteint son maximum de force et d'éclat, si on le rejette ici, à meilleur droit le rejettera-t-on ailleurs. » *Congrès scientif. internat. des catholiques*, Paris, 1891, *Sciences philos.*, p. 73.

D'autre part, ce témoignage de ma conscience, témoignage si net et si formel, est *universel*. C'est, en effet, le témoignage de toute conscience humaine; il n'y a pas un individu normalement développé qui n'ait de son libre arbitre la même conscience que moi du mien. L'expérience du présent et l'histoire du passé nous montrent sans doute des philosophies fatalistes acceptées par des individus, et des religions fatalistes suivies par des nations tout entières. Ce sont là des croyances spéculatives dont les origines ne sont pas impossibles à découvrir. Mais leur domination met en une lumière d'autant plus vive la conscience pratique que tous les hommes, même au sein de ces religions et de ces philosophies, gardent leur libre arbitre qu'ils manifestent par des actes de leur vie individuelle et de leur vie sociale. Le sentiment intime de leur liberté résiste chez eux à des doctrines qui la contredisent et qui devraient la détruire, donnant ainsi la preuve de sa vitalité indestructible.

2. *Réponse à une difficulté.* — « Mais, objecte Stuart Mill, avoir conscience du libre arbitre signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. Mais la conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens; ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous son regard. La conscience n'est pas prophétique; nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. Nous ne savons jamais que nous sommes capables de faire une chose qu'après l'avoir faite ou avoir fait quelque chose d'égal ou de semblable. » *Examen de la philosophie d'Hamilton*, trad. Cazelles, 1869, p. 551. En d'autres termes, une puissance ne peut pas être un objet d'expérience ou de conscience. Or, la volonté libre est une puissance. Donc elle ne saurait être un objet d'expérience ou de conscience. — Une puissance en inaction et en sommeil ne peut pas être un objet d'expérience ou de conscience, cela est bien vrai. Mais qu'une puissance en action et en éveil ne puisse l'être, voilà ce que l'on ne saurait prouver. Or la volonté, avant la résolution prise et le choix fait, n'est pas à l'état de puissance en inaction et en sommeil. Elle est éveillée et en action, car elle est en préparation active de l'acte final; elle est à l'état de tension en présence de chacun des motifs ou mobiles qui prétendent la déterminer et, dans cette préparation et cette tension, elle prend expérimentalement de son libre arbitre la conscience qu'il lui faut avoir pour que cet acte final soit libre. En effet, lorsque, avant le choix, nous nous tournons vers un des partis à prendre, nous sentons que nous ne sommes pas déterminés à le prendre. Il exerce sur nous une force d'attraction, nous exerçons sur lui une force de résistance, et, dans ce conflit, nous prenons expérimentalement conscience de la supériorité de notre force sur la sienne, en d'autres termes, de notre indépendance relativement à lui. Les autres partis se présentent tour à tour; la même expérience se renouvelle à l'égard de chacun, et nous prenons ainsi conscience de notre indépendance vis-à-vis de tous. Cette conscience totale, qui est la somme de ces consciences partielles, est proprement la conscience du libre arbitre.

4° *Solution fataliste et déterministe.* — Contre l'existence du libre arbitre s'élèvent deux principales erreurs à savoir, le fatalisme et le déterminisme. Voir DÉTERMINISME, t. IV, col. 641 sq., et FATALISME, t. V, col. 2095.

Des deux, le déterminisme est, incontestablement, la plus subtile, la plus dangereuse et, malheureusement aussi, la plus en vogue. D'une manière générale, la liberté de l'homme, d'après les fatalistes, est constamment liée par une nécessité venant de l'extérieur. Selon les déterministes, le lien qui enchaîne cette liberté n'est pas quelque chose d'externe, mais une nécessité intrinsèque. Les actes que nous appelons libres peuvent être volontairement posés, mais ils sont soumis à une nécessité d'ordre physique, moral ou intellectuel, et excluent seulement toute violence extérieure.

La liberté entendue au sens que nous avons expliqué n'existe pas, assurent les déterministes parce qu'elle est impossible, et elle est impossible parce que tout acte est déterminé : l'acte sensitif est déterminé par l'instinct, l'acte raisonnable par la raison. Motif ou mobile, il y a toujours quelque chose qui me fait vouloir. Si j'étais libre, je serais à la fois déterminé et indéterminé dans mon acte, déterminé par le motif, indéterminé à cause de ma liberté. C'est une contradiction.

« Non, répond Mgr D'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1891, 3e conf., c'est un mystère peut-être, ce n'est pas une contradiction. Jamais les partisans du libre arbitre n'ont prétendu qu'en faisant

un acte l'homme pourrait en faire un autre; là serait la contradiction. Ils disent qu'au lieu de l'acte qu'il fait, l'homme aurait pu en faire un autre sans que les influences qu'il subit fussent changées. — Mais le motif du moins serait changé? — A coup sûr. — Donc une des influences, et précisément celle qui décide de tout, serait différente. — C'est ici l'erreur. On se représente la volonté comme purement réceptive; on dirait que les motifs sont des forces et que la volonté n'est qu'une masse inerte à laquelle ils communiquent le mouvement. On abuse de la comparaison de la balance: les poids, ce sont les motifs; la balance, dit-on, c'est la volonté. — Mais non, la volonté n'est pas passive; elle ne réagit pas seulement, elle agit. C'est une balance qui meut elle-même ses plateaux. Quand les motifs changent, elle est pour quelque chose dans le changement. Les motifs se présentaient avec la variété de leurs attraits : la volonté en choisit un, elle le préfère, elle tire d'elle-même cette préférence. » *Conf. de Notre-Dame,* Carême de 1891, 3e conf.

Il n'est donc pas vrai de dire que tout désir, s'il est violent, emporte fatalement l'action; ce n'est pas le désir qui décide, c'est le *vouloir :* là se place la liberté. Et si, au lieu de refouler le désir, je l'accueille et lui livre ma conduite, c'est encore parce que je l'ai voulu; quelque chose crie en moi que je pouvais et devais vouloir en sens contraire, vouloir contre moi-même, sacrifier tout mon être sensible à l'austère exigence du devoir.

Au reste, qu'entend-t-on au juste par *motif le plus fort?* «... Ceux qui présentent cette objection, fait judicieusement remarquer M. de Margerie, *op. cit.*, p. 98, ne s'entendent pas eux-mêmes, et, à la lettre, ce qu'ils disent ne veut rien dire. De quoi s'agit-il, en effet, dans la vie morale? Du conflit de la passion et du devoir. S'il en est ainsi, l'expression *motif le plus fort* n'a pas de sens et n'en peut avoir. Je comprends ce que c'est qu'un devoir plus *fort* qu'un devoir, une passion plus *forte* qu'une passion. Voici, par exemple, deux préceptes moraux dont chacun, pris à part, oblige la volonté, mais entre lesquels il faut choisir parce qu'on ne peut pas les accomplir tous les deux. La conscience dira lequel impose l'obligation la plus étroite, la plus haute, la plus urgente. Celui-là pourra être dit le plus fort des deux, et nous nous déciderions certainement d'après lui s'il n'y avait en nous d'autres principes d'action que le principe moral. Voici deux passions dont l'une nous sollicite avec véhémence et dont l'autre ne nous incline que plus faiblement dans le sens opposé. La première est assurément plus forte que la seconde et nous entraînerait nécessairement s'il n'y avait en nous que des impulsions passionnées. Mais voici un devoir qui me commande une action, et une passion qui m'en détourne. Où prendrez-vous la commune mesure, l'unité de poids qui, multipliée un certain nombre de fois par elle-même, changera les deux plateaux de votre balance? Pèserez-vous au poids du devoir? La plus mince obligation morale pèsera plus que le plus violent attrait, et l'empire du monde, comparé au devoir de la sincérité, ne vaudra pas le plus petit mensonge. Au poids de l'intérêt véritable, c'est-à-dire du bonheur? Si vous connaissez l'intérêt véritable qui est d'assurer le bonheur par la vertu, le plaisir le plus enivrant sera un motif d'une faiblesse ridicule au prix des biens éternels promis au renoncement. Au poids de la passion? La plus fugitive jouissance comparée au plus grave et évident devoir emportera la balance. Il me faudrait donc un poids qui fût tout à la fois mesure du devoir et mesure de la passion opposée au devoir. Mais ce poids, vous ne pouvez pas l'avoir parce qu'il est une contradiction. Sur cette contradiction repose l'objection tout entière.»

Enfin, insistent les déterministes, avant que d'agir l'homme délibère, et il délibère parce que des motifs hétérogènes le sollicitent. Or vous reconnaissez vous-même que c'est une appréciation qui détermine finalement sa volonté hésitante. Donc elle n'est pas libre.

Cela prouve simplement que la volonté n'est pas aveugle. Si la volonté suit toujours le dernier jugement pratique, ce jugement est tel que je le tire de moi-même; il ne m'est pas donné d'avance. Ni mon état physique, ni mon état mental ne me l'imposent. Il sort de moi à l'instant décisif, conférant au plaisir, à l'intérêt ou au devoir telle priorité qui lui plaît. Cela est possible, parce que je suis à la fois sensible et raisonnable. Cela est réel, puisque je l'expérimente. « Le règne de la nécessité est aboli, dit Mgr d'Hulst, *loc. cit.* L'être, en gravissant les échelons qui s'étagent depuis l'atome jusqu'à moi, a successivement élargi le cercle de son action; en entrant dans le domaine de l'intelligence, il a conquis la liberté. »

5° *Le dogme ecclésiastique et le problème du libre arbitre.* — Bien qu'elles ne visent pas *directement* le *déterminisme* philosophique moderne, certaines définitions ecclésiastiques, relatives au déterminisme théologique doivent être rappelées ici; elles précisent la position que l'Église a prise de tout temps en regard du problème de la liberté, et elles indiquent les directives suivant lesquelles doit évoluer le philosophe chrétien quand il discute cette question.

Tout d'abord les expressions employées par l'Église lors des controverses semi-pélagiennes marquent la croyance au libre arbitre. On déclare sans doute que le libre arbitre a été diminué par le péché originel, mais qui dit *diminué* ne veut pas dire *supprimé.* Cf. surtout Concil. Araus. II : *Debemus credere quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium ut nullus postea aut diligere Deum sicuti oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiæ divinæ prævenerit.* Denzinger-Bannwart, n. 199. A l'époque des controverses prédestinatiennes de la renaissance carolingienne, on retrouve le même son dans les décisions du concile de Quierzy, 853, contre Gotescale, voir, t. VI, col. 1500 : *Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus, et habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia et habemus liberum arbitrum ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum.* Denz., n. 317. Même indication encore dans la condamnation par le concile de Sens en 1141 de cette proposition d'Abélard : *Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum.* Denz., n. 373

Ces diverses affirmations témoignent surtout du désir de mettre en sûreté le dogme de l'absolue nécessité de la grâce; mais du jour où l'hérésie protestante menacera directement le libre arbitre, l'Église affirmera avec non moins de force sa croyance au dogme de la liberté humaine.

Déjà Léon X, en 1520, dans la bulle *Exsurge Domine,* condamne cette proposition de Luther, n. 36 : *Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit quod in se est peccat mortaliter.* Denz., n. 776. Le concile de Trente, après avoir dans la Ve session maintenu avec fermeté le dogme du péché originel et de la déchéance qui en est la suite, ne laisse pas d'affirmer avec une égale énergie, dans la sess. VIe, can. 5, l'existence du libre arbitre : *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesia, a. s.* Denz., n. 815.

Les difficultés soulevées autour de l'insoluble question des rapports entre liberté et grâce amèneront de nouvelles précisions. C'est d'abord le rejet de cer-

taines explications fournies par Baïus. Prop. 39 : *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit ;* et prop. 66 : *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.* Denz., n. 1039 et 1066. C'est enfin la condamnation explicite comme hérétique de la 3e proposition de Jansénius : *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate sed sufficit libertas a coactione.* Denz., n. 1094

III. Problèmes théologiques que soulève l'existence du libre arbitre. — L'existence du libre arbitre étant considérée comme hors de discussion, comment est-il possible de concilier cette prérogative de la volonté : 1° Avec la science de Dieu. 2° Avec les décrets de la volonté divine. 3° Avec la prédestination. 4° Avec l'efficacité de la grâce. 5° Avec le concours divin?

1° *Le libre arbitre et la science divine.* — Dieu sait ce que je ferai demain, et ce qu'il a prévu devoir arriver s'accomplira certainement, infailliblement; il m'est absolument impossible de m'y soustraire, autrement la science de Dieu serait en défaut, ce qui répugne. Or, si je suis placé dans cette nécessité, et il en est de même pour tous mes actes, je ne suis pas libre, car l'indifférence et l'indétermination sont de l'essence même du libre arbitre. Donc, avec la science de Dieu, le libre arbitre ne saurait subsister.

Pour répondre à cette difficulté, il importe de rappeler la nature et l'objet de la science de Dieu, et de déterminer le mode dont Dieu connaît les choses placées en dehors de lui. Cette simple exposition suffit à résoudre la difficulté. On ne dira d'ailleurs ici que le strict nécessaire, la science divine devant faire l'objet d'un article spécial.

1. *Le mode de la connaissance divine.* — Il y a en Dieu une science éminente qui s'identifie pleinement avec son essence et par laquelle, sans avoir besoin d'aucun secours étranger, il se connaît et se comprend lui-même, autant qu'il est susceptible d'être connu et compris. La science de Dieu est parfaite et infinie. Sa perfection suprême l'exige. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xiv, a. 1-5. L'objet *primaire* de la science de Dieu, c'est lui-même; l'objet *secondaire*, ce sont les créatures. Dieu se connaît lui-même nécessairement, et dans toute la mesure où il peut être connu. Mais comment connaît-il les créatures? Il les connaît parfaitement comme elles existent, et il a de toutes une connaissance propre et distincte. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 6. Toutefois, sa connaissance n'a pas pour terme les choses elles-mêmes, comme il en arrive pour nous. Pour connaître une chose, il ne nous suffit pas de nous considérer nous-mêmes, il faut que notre regard se porte en dehors de nous, vise cette chose et la dégage des caractères individuels qui l'environnent pour qu'elle puisse s'assimiler à notre intelligence. Que cette notion soit abstraite des choses visibles par la vertu de l'intelligence ou qu'elle soit infuse par Dieu, cela importe peu; dans les deux cas, le sujet connaissant a pour terme de sa connaissance autre chose que lui-même, et ce terme, dont il dépend dans une certaine mesure, n'est pas sans lui apporter quelque perfection.

Or il est évident qu'en Dieu on ne saurait rien concevoir de semblable. Dieu ne peut ni dépendre d'une cause créée, ni en recevoir la moindre perfection. Rien en dehors de lui ne peut donc servir de terme à sa connaissance. Par conséquent, tout ce qui existe en dehors de lui, il le connaît en soi-même, dans son essence. *Deus omnia alia a se, non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit. Sum. theol., loc. cit.*, a. 5.

Dieu sait tout; il sait tout parce qu'il voit tout; il sait tout en son essence, en tant qu'elle est la cause première et universelle de toutes choses. C'est la seule lumière qui soit digne de l'éclairer. Toute connaissance qui viendrait du dehors le ferait déchoir, parce qu'elle mêlerait quelque chose de fini à son infinie perfection. « Il est sacrilège, dit saint Augustin, de penser que Dieu sort de lui-même pour voir ce qui est hors de lui. » *Sacrilegum est opinari Deum extra se exire ut res extra se positas intueatur. De diversis quæstionibus* LXXXIII *liber unus*, q. xlvi, *P. L.*, t. xl, col. 30.

Mais comment expliquer cette connaissance de Dieu? Dieu ne connaît pas les choses dans son essence, ou à travers son essence, comme un myope se sert de lunettes appropriées pour considérer les objets qui échappent à ses yeux débiles. Il ne faudrait pas voir dans l'essence divine une sorte de glace transparente ou de loupe grossissante qui permettrait à Dieu de se mettre en rapport avec les choses et d'en acquérir la connaissance. C'est en se considérant lui-même que Dieu se connaît et connaît parfaitement les objets placés hors de lui dans le passé, dans le présent et dans l'avenir.

En effet, tout ce qui existe ou a existé est l'œuvre de Dieu seul, car seul il est Créateur. Quand il se sert des créatures, ce n'est pas dans son opération créatrice mais dans d'autres opérations secondaires, et encore n'est-ce qu'à titre d'instruments qui exécutent un plan conçu et voulu par lui. Or, toute œuvre accomplie par un habile ouvrier est la réalisation d'un plan formé d'avance et dont le dessin vivant se trouve dans l'intelligence de cet ouvrier. Avant de le mettre à exécution, l'ouvrier l'a présent à l'esprit avec tous ses détails et les modifications même qu'il est en mesure d'y apporter. Avant de la réaliser au dehors de lui, il connaît son œuvre, il pourrait la décrire, et son exécution même, à parler rigoureusement, ne saurait lui apporter aucune connaissance nouvelle à cet égard. Dans une œuvre, quelle qu'elle soit, c'est le plan qui est la chose essentielle; le reste est plus ou moins accessoire.

De même, toutes les créatures passées, présentes et futures ne sont que la réalisation dans le temps du plan de l'intelligence divine relatif à leur existence réelle; et c'est en contemplant son essence qu'il y considère en même temps toutes les créatures, avec toutes les modifications dont elles sont susceptibles, comme l'architecte voit en esprit tous les détails de l'édifice qu'il se propose de construire. C'est ainsi que tout est présent pour Dieu, et que, pour lui, il ne saurait y avoir ni passé ni futur, bien qu'il soit dans l'essence de la création d'être mesurée par le temps.

2. *Les divers objets de la connaissance divine.* — Outre les choses qui existent actuellement ou qui ont déjà existé, il y en a d'autres qui sont purement possibles, d'autres qui arriveraient à un moment quelconque si telle condition était vérifiée, d'autres qui arriveront certainement et nécessairement, d'autres enfin qui arriveront infailliblement, mais d'une manière aussi libre que certaine. Comment Dieu connaît-il ces différentes catégories de choses? Il les connaît toutes de la même manière, c'est-à-dire de la manière que nous venons d'exposer.

a) *Les possibles.* — Est possible tout ce qui, dans son concept, n'implique aucune contradiction. Or, outre les choses existantes, il y en a d'autres qui, dans leur concept, n'impliquent aucune contradiction. Et, de fait, Dieu aurait pu, sans la moindre contradiction, ne rien créer de ce qu'il a bien voulu tirer du néant; il eût pu de même produire d'autres êtres bien différents par leur nombre et leur perfection. Donc, en dehors des choses existantes, on est en droit de compter les choses purement possibles. Mais d'où les possibles tirent-ils leur possibilité ? En d'autres termes, pourquoi les choses sont-elles possibles? Il importe de distinguer entre la possibilité interne et la possibilité externe. Toutes les deux dépendent de Dieu. Saint Thomas établit le fondement de la possibilité *interne*

des choses en Dieu seul, mais considéré dans *son intelligence* et finalement *dans son essence*. La possibilité interne des choses dépend donc formellement de l'intelligence de Dieu, mais elle a sa source dans son essence. S'il est question de la possibilité *externe* des choses, nous affirmons avec saint Thomas qu'elle relève également de Dieu, mais de Dieu considéré dans sa *toute-puissance*, car tout ce qui ne répugne pas à l'existence peut exister, s'il y a une cause active qui ait la faculté d'étendre sa vertu à tout ce qui est susceptible de participer à l'existence de quelque manière. Or, une telle cause ne saurait être que l'Être dont l'existence s'identifie avec l'essence, l'Être subsistant en Dieu. Donc, les choses ont en Dieu seul leur possibilité tant interne qu'externe. Avant d'être réalisés, s'ils doivent l'être, les possibles n'ont d'existence que dans l'*essence divine*. C'est là que Dieu les voit et les connaît.

b) *Les futuribles*. — On entend par futuribles ou *futurs conditionnels* des choses qui n'ont jamais été, qui n'existent pas et qui n'arriveront jamais, mais qui auraient pu se trouver dans le passé, qui pourraient exister actuellement ou qui pourraient arriver un jour, si telle condition était posée. Que cette connaissance des futuribles se rencontre en Dieu, c'est une vérité qui ne saurait être contestée et qui est, du reste, affirmée, dans la sainte Écriture. Pour l'établir, les théologiens, depuis fort longtemps, ont fait état de deux passages empruntés l'un à l'Ancien, l'autre au Nouveau Testament.

On lit, I Reg., XXIII, 9-13, que David, retiré dans la ville de Ceila et ayant appris que Saül se préparait à venir l'y assiéger, interrogea le Seigneur : « Seigneur Dieu d'Israël, votre serviteur a entendu dire que Saül se prépare à venir à Ceila pour détruire cette ville à cause de moi. Les habitants de Ceila me livreront-ils entre ses mains? Et Saül y viendra-t-il comme votre serviteur l'a entendu dire? Seigneur Dieu d'Israël, faites-le connaître à votre serviteur. » Le Seigneur répondit : *Saül viendra*. David dit encore : « Les habitants de Ceila me livreront-ils avec mes hommes entre les mains de Saül? » Le Seigneur répondit : *Ils te livreront*. David s'en alla donc avec ses hommes, qui étaient environ six cents; et, étant partis de Ceila, ils erraient çà et là sans savoir où s'arrêter. Or Saül, ayant appris que David s'était retiré de Ceila, ne parla plus d'y aller.

D'autre part, d'après Matth., XI, 21, Notre-Seigneur maudit Corozaïn et Bethsaïda, deux bourgades situées non loin de Capharnaüm, sur la rive occidentale du lac de Tibériade. Les rapprochant de Tyr et de Sidon, il déclare que ces deux grandes cités païennes, profondément corrompues, se seraient converties, si elles avaient été aussi favorisées qu'elles sous le rapport spirituel. « Malheur à toi, Corozaïn; malheur à toi, Bethsaïda; car, si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits dans Tyr et dans Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence dans le sac et la cendre. »

Sans vouloir entrer ici dans la fameuse querelle engagée entre thomistes et molinistes au sujet de la *manière* dont Dieu connaît ces futuribles, disons seulement qu'il les connaît comme il connaît tous les possibles, c'est-à-dire en lui-même, d'une façon immédiate et suivant l'être dont ils jouiraient, si la condition dont dépend leur existence était vérifiée. L'intelligence divine, en contemplant et en pénétrant jusque dans ses plus intimes profondeurs la divine essence, embrasse du même regard tous les modes possibles de sa ressemblance infinie. Par où il arrive que le regard de Dieu se porte d'abord sur son essence et, dans cette essence même, il atteint d'une façon aussi directe qu'immédiate les possibles avec toutes leurs variétés.

c) *Les futurs libres*. — Si nous parlons maintenant des *futurs libres absolus*, Dieu les connaît comme il connaît toutes choses, et, en particulier, les futuribles. Le futur *libre absolu* n'est, en effet, que le futurible transféré à l'ordre d'existence avec le caractère de contingence et de liberté prévu dans cet état. Par conséquent, la science du futur libre absolu n'est autre que la science du futur conditionnel à laquelle est joint un décret de Dieu relativement à son existence. Cela même qui était connu par Dieu comme pouvant exister, il le connaît comme devant réellement exister à un moment donné. Mais ici une remarque essentielle s'impose. Dieu connaît les futurs libres absolus non pas comme futurs, mais comme *présents*. En effet, s'il les connaissait comme futurs, il ne les connaîtrait que comme devant arriver un jour. Donc, en ce moment, il ne les aurait pas présents devant lui, il les connaîtrait seulement dans leurs causes. Mais s'il les connaît dans leurs causes et si sa connaissance est certaine et non pas simplement conjecturale, c'est que ces événements y sont déjà contenus et en sortiront nécessairement. Les savants qui annoncent plusieurs années à l'avance une éclipse de lune, par exemple, déterminent d'une façon mathématique l'époque précise où la terre se trouvant entre le soleil et la lune, celle-ci, traversant l'ombre projetée par la terre et ne recevant pas la lumière du soleil, cesse, pendant quelques instants, d'être visible soit partiellement, soit même totalement. Mais ce phénomène dépend de causes fixes et invariables qui le produisent d'une manière aussi infaillible que nécessaire, et il suffit d'étudier ces causes pour voir que le phénomène y est réellement contenu et qu'il ne saurait manquer d'en sortir. C'est l'exemple du futur absolu mais *nécessaire*.

Les actes libres ou *futurs contingents* n'étant et ne pouvant pas être ainsi contenus dans leurs causes, Dieu les connaît non pas comme futurs, mais comme *présents*. Du moment que Dieu les connaît ainsi, ils ne peuvent certes pas ne pas exister, mais cette nécessité ne nuit en rien à leur liberté, car c'est une nécessité purement *concomitante*. C'est, en effet, le propre de la nécessité concomitante, de ne jamais entraver la contingence de l'acte, car une chose, du moment qu'elle est, ne peut pas ne pas être : *Omne quod est, dum est, necesse est esse!* Exemple : Un professeur enseigne à des élèves qui l'écoutent assis. S'il ouvre les yeux et qu'il les regarde, il les voit assis et il ne peut pas ne pas les voir assis. Il y a évidemment là une véritable nécessité, mais c'est une nécessité purement concomitante, c'est-à-dire une nécessité qui accompagne la position même de l'acte contingent. Cette nécessité où se trouve le professeur de voir ses élèves tels qu'ils se présentent devant lui entrave-t-elle, à quelque degré, la liberté de leur posture? Il serait ridicule de le prétendre. Eh bien! la connaissance certaine et infaillible que Dieu possède de nos actes libres ne porte pas plus d'atteinte à leur contingence.

Notons, pour terminer, que, à raison de son *objet secondaire*, on a justement divisé la science de Dieu en science de *vision* et en science de *simple intelligence*. La science de *vision* a pour objet tout ce qui a été, tout ce qui existe et tout ce qui doit arriver un jour. Les possibles sont l'objet de la science de *simple intelligence*; on sait que Molina réserve le nom de *science moyenne* à la connaissance des futuribles. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la justesse de cette distinction.

2° *Le libre arbitre et les décrets de la volonté divine*. — Ici encore un simple rappel des doctrines théologiques suffira, sinon pour résoudre, du moins pour mettre au point ce problème délicat.

La volonté suit l'intelligence, et en Dieu elle a le même degré de perfection absolue. Elle a pour objet nécessaire et premier le bien divin; elle se porte libre-

ment sur le bien des créatures, mais toujours d'une façon dépendante de celui du Créateur. C'est là son objet secondaire. *Deus, principaliter vult se, et, volendo se vult omnia alia... Sicut uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.* S. Thomas, *Sum. contra Gent.*, l. I, c. LXXV-LXXVI.

A raison de son objet, la volonté de Dieu se divise en volonté *antécédente* ou *conditionnelle* et en volonté *conséquente* ou *absolue*. La première a pour objet une chose en tant qu'elle est considérée en soi, antérieurement aux circonstances qui peuvent en empêcher la réalisation parfaite, exemple : le salut de tous les hommes. La seconde se porte sur la même chose, mais considérée, cette fois, avec toutes les circonstances et particularités qui en assureront la complète exécution, exemple : le salut à raison des mérites.

Tout ce que Dieu veut d'une façon absolue doit nécessairement s'accomplir; autrement sa toute-puissance se trouverait en défaut, ce qu'il répugne évidemment d'admettre. Or, parmi les objets de la volonté divine, il en est qui ne sont pas atteints; ainsi, Dieu veut le salut de tous les hommes, et, en fait, plusieurs hommes sont damnés. Donc, entre la volonté absolue et conséquente, il faut reconnaître en Dieu une volonté conditionnelle et antécédente. C'est ce que saint Jean Damascène enseignait déjà avec une remarquable précision : « Il faut bien se pénétrer de ceci : Dieu, d'une volonté première et antécédente, veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à son royaume. Car il ne nous a pas créés pour nous punir, mais, étant bon lui-même, pour que nous participions à sa bonté. Pourtant il veut punir les pécheurs parce qu'il est juste. Dès lors, cette première volonté est dite antécédente, ou volonté de bon plaisir; et la cause en est en lui-même. La seconde est appelée conséquente, ou de permission, et finalement c'est nous qui lui donnons naissance et cela doublement : en tant que cette volonté divine est pour nous un avertissement, en tant aussi qu'elle part de la réprobation pour aboutir au châtiment absolu. » *De fid. orth.*, l. II, c. XXIX, *P. G.*, t. XCIV, col. 968-969. Cette doctrine du Damascène a fourni le point de départ des développements ultérieurs de la scolastique latine.

Cette distinction étant posée, voici comme l'on peut mettre en forme le problème de l'accord de la liberté humaine et des décrets divins.

Tout ce que Dieu veut d'une façon absolue doit nécessairement arriver : c'est-à-dire, doit nécessairement arriver de la manière connue par la science de simple intelligence qui est la règle des décrets divins, nous l'accordons; d'une autre manière, nous le nions. En effet, la volonté divine, quand par son décret elle transfère les choses de l'état de pure possibilité à celui d'existence réelle, veut ces choses comme elles sont connues par la science de simple intelligence qui est la règle des décrets divins. Or, dans la science de simple intelligence, certains effets sont représentés comme nécessaires parce qu'ils procèdent de causes nécessaires et parfaitement déterminées; d'autres, au contraire, sont considérés comme libres, en tant qu'ils procèdent de causes jouissant du domaine sur leurs actes. Par conséquent, la volonté divine se porte sur les uns et les autres, d'une manière correspondant à cette science, qui veut la réalisation nécessaire des premiers et l'exécution libre des seconds.

Saint Thomas expose magistralement cette distinction dans ses *Quæstiones quodlibetales*, quodl. XI, a. 3. « Que la volonté divine aie certitude et n'impose point cependant de nécessité, voici comme on peut l'expliquer. La volonté de Dieu est la cause parfaite et efficace de toutes choses, car tout ce que Dieu veut, il le fait. Cette perfection et cette souveraine efficace apparaît en ceci, que non seulement il meut et cause les choses, mais encore leur donne tel ou tel mode d'être cause à leur tour, en ce sens qu'il a assigné à chaque être le mode déterminé dont il produirait ses effets. Dès lors, puisqu'il a lui-même voulu que certains faits fussent absolument nécessaires et d'autres contingents, il a aussi établi certaines causes capables d'être des causes contingentes, d'autres au contraire qui produisent nécessairement leurs effets. Ainsi a-t-il voulu que tel ou tel effet non seulement fût, mais fût de telle ou telle manière, contingente ou nécessaire. Par exemple, il a voulu que Pierre courût, mais qu'il courût de manière contingente; semblablement, il a voulu sauver tel homme, mais de manière que celui-ci ne perdît pas son libre arbitre. »

3° *Le libre arbitre et la prédestination.* — Cette question sera reprise avec toute son ampleur à l'art. PRÉDESTINATION; qu'il suffise de rappeler ici les points de doctrine relatifs à cette importante question.

1. *Providence et Prédestination.* — Saint Thomas définit la Providence divine : *Ratio ordinis rerum in finem, in mente divina præexistens. Sum. theol.*, Iª, q. XXII, a. 1. Ce monde n'est pas un amas incohérent de substances sans relations les unes avec les autres, sans direction vers une fin déterminée; c'est un ensemble où chaque chose a sa place et concourt, en gravitant vers sa perfection propre, à la perfection du tout. Voir la place de chaque chose, lui assigner ses fins particulières, ordonner toutes les fins particulières, vers une fin générale, disposer, décréter, appliquer les moyens par lesquels toutes les fins sont atteintes, c'est faire acte de providence, c'est gouverner. Que cet acte providentiel soit nécessaire à une œuvre de Dieu, quelle qu'elle soit, c'est ce qu'il est impossible de nier, sans nier l'œuvre et Dieu lui-même. L'œuvre, en effet, ne subsistera pas sans ordre, l'ordre ne subsistera pas sans qu'il ait été conçu et mis en acte par le créateur même de l'œuvre. Si nous regardons le monde, si nous suivons ses mouvements et écoutons ses voix, nous serons bientôt convaincus que le plan de l'ordre qui se manifeste en toutes choses préexiste dans une intelligence supérieure, qu'une raison divine trône au sommet des existences et les dispose harmonieusement, qu'un art éternel règle tout ici-bas, qu'une volonté maîtresse administre sagement le vaste ensemble des êtres. Bref, l'existence de la Providence divine est une vérité hors de conteste.

Or, la prédestination n'est qu'une partie, qu'un office de la Providence divine. Celle-ci embrasse dans son empire tous les êtres sans exception; la prédestination n'a pour objet que les hommes. Encore ne comprend-elle que ceux qui doivent arriver au ciel, car il est une autre partie de la Providence pour ceux qui s'écartent volontairement de leur fin dernière, et c'est la *réprobation*. On peut le dire, ce sont là deux extrêmes absolument opposés : la *prédestination* conduit la créature raisonnable à sa fin dernière, à celle qu'elle doit atteindre; la *réprobation* constate sa défection malheureuse, mais volontaire. Dieu veut la première et y travaille; voilà pourquoi elle est justement appelée une *prescience* et une *préparation*. A raison de la faute dont elle est le châtiment inévitable, Dieu ne saurait vouloir ni opérer la réprobation, il la permet seulement; et c'est pourquoi on la nomme une *prescience* et une *permission*, c'est-à-dire, la permission de la défection finale de la créature raisonnable. Voir S. Thomas, *De verit.*, q. VI, a. 1.

2. *Existence de la prédestination.* — La prédestination existe, à savoir, ce dessein que Dieu a formé de toute éternité de conduire certaines créatures raisonnables au salut éternel. En effet, Dieu procure à un certain nombre de créatures raisonnables les joies

éternelles du ciel. Or, la raison de ce que Dieu accomplit dans le temps existe éternellement en lui. Donc éternellement existe en Dieu le dessein de conduire un certain nombre de créatures raisonnables à la vie éternelle, et ce dessein de sa divine bonté n'est autre que la prédestination des saints.

Cette vérité appartient à la foi catholique et est expressément attestée par de nombreux témoignages de la sainte Écriture, en particulier, par celui de l'apôtre saint Paul, Rom., VIII, 29-30 : *Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit.*

A côté de la prédestination il y a la réprobation, à savoir, la prescience et la permission qui sont en Dieu de la défection d'un certain nombre dans l'œuvre de leur salut éternel. *Cum ad divinam providentiam*, dit saint Thomas, *pertineat aliquos permittere a vita æterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare. Sum. theol.*, Iª, q. XXIII, a. 3. En effet, nous devons rencontrer de toute éternité en Dieu la prescience et la volonté permissive de tout ce qu'il permet d'arriver dans le temps. Or, Dieu permet que quelques-uns s'excluent de la vie éternelle par suite de leur permanence finale dans l'état du péché. Donc, éternellement, nous devons trouver en Dieu la prescience et la permission de cette défection suprême, et c'est la réprobation. Mais ce serait tomber dans une erreur monstrueuse que de supposer en Dieu une réprobation quelconque positive et antécédente : ce serait faire de Dieu un être cruel qui, par pur caprice, contraindrait quelques-uns à commettre le péché afin de pouvoir ensuite les tourmenter éternellement.

3. *Nature de la prédestination.* — Dans la prédestination, enseigne saint Thomas, il faut considérer trois choses dont les deux premières sont présupposées à la prédestination elle-même, à savoir la prescience de Dieu et sa dilection, c'est-à-dire la volonté qu'il a de sauver celui qui est prédestiné. Vient, en troisième lieu, la prédestination qui n'est autre chose que la direction vers la fin voulue par Dieu à l'être aimé. *Quæst. quodlibet*, quodl. XI, a. 3.

Entendue au sens rigoureux du mot, la prédestination présuppose la science de Dieu et sa volonté salvifique. Il suit de là que, de la part de Dieu, nous pouvous concevoir comme trois actes dans ce mystère dont l'intelligence parfaite nous échappera toujours. Le premier acte est celui de la *simple intelligence* (qui dans le système moliniste inclut la *science moyenne* elle-même). Dans cet acte, tous les mondes possibles sont présents à l'intelligence divine avec leurs merveilleuses organisations, leurs splendeurs, leurs harmonies, avec la fin qui correspond à chacun d'entre eux. Suit le second acte, dans lequel la volonté divine se porte sur la fin qu'elle sait devoir obtenir dans un de ces mondes éternellement présents devant elle, et cette fin, elle la veut d'une manière absolue. Cette fin vers laquelle tout devra converger, soit directement, soit indirectement, sera, par exemple, le salut d'un nombre déterminé d'hommes qui, dans d'autres hypothèses, eussent été damnés. Cet acte, qui relève de la volonté de Dieu, est, par excellence, un acte d'amour et constitue à proprement parler l'élection. Enfin, conséquemment à ce choix ou à la solution de cette fin, Dieu décrète l'existence de ce monde auquel répond la fin qu'il veut obtenir. Et c'est l'acte de la prédestination auquel correspond celui de la réprobation. En effet, parce que dans ce monde dont il a décrété l'existence à raison du but plein de grandeur et de miséricorde qu'il se propose d'atteindre, il se trouve que des créatures raisonnables parviendront aux joies éternelles du ciel tandis que d'autres, par leur seule faute, en demeureront exclues, il se résout à favoriser en tout le salut éternel des premières et à permettre le malheureux sort des secondes. De l'adjonction de ce décret, il résulte qu'il y a en Dieu, pour un certain nombre, *prescience* et *préparation* de la vocation, de la justification et, conséquemment, de la glorification, — et c'est là la prédestination; pour d'autres, *prescience* et *permission* de la défection finale, — et c'est là la réprobation.

De cette doctrine découlent deux corollaires importants, qu'il suffira de rappeler ici, réservant pour l'art. PRÉDESTINATION de les appuyer de preuves :

a) La prédestination présuppose l'élection gratuite à la gloire.

b) Le décret par lequel Dieu prédestine les élus est nécessairement certain et absolument immuable. Il est *nécessairement certain*, car Dieu ne peut ignorer ce qui arrivera, ni être trompé dans les prévisions de sa sagesse, ni être frustré du but qu'il a déterminé dans sa toute-puissante volonté. *Si non esset infallibilis prædestinationis effectus*, dit le cardinal Billot, *falleretur divina præscientia et frustraretur absoluta Dei voluntas; quorum utrumque est omnino impossibile. De Deo uno et trino*, th. XXXIII, p. 293. Ce même décret est *immuable* comme tous les décrets de la volonté divine. Pour que le décret de la prédestination fût changé, il faudrait que Dieu cessât de vouloir ce qu'il aurait une fois décrété. Or il ne le pourrait sans que sa volonté, de favorable qu'elle était, ne devînt contraire à l'objet de son décret, ou sans que sa science ne découvrît dans cet objet ce qu'elle n'avait pas aperçu de prime abord. Les deux suppositions sont impossibles en Dieu dont les affections ne sont pas changeantes comme les nôtres, et dont la science ne saurait rien acquérir.

4. *Prédestination et libre arbitre.* — Nécessairement certain et absolument immuable, le décret par lequel Dieu prédestine les élus *ne viole en rien l'intégrité du libre arbitre*. En effet, la nécessité qui affecte le résultat de ce décret est une nécessité qui suit l'infaillibilité de la science divine, de cette science qui pénètre et embrasse tous les futurs contingents, non pas comme futurs mais *comme présents*. Or, nous l'avons établi, une nécessité de cette sorte ne saurait jamais enlever la contingence de l'acte ni en diminuer la liberté, car elle est *purement concomitante*.

Il est donc établi que Dieu a, par un décret porté avant la création du monde, c'est-à-dire de toute éternité, prévu et préparé les moyens par lesquels il conduirait les hommes (nous ne parlons que des créatures humaines en ce moment) et selon lequel eux-mêmes arriveraient à l'éternelle félicité, sans que, d'une part, la certitude et l'immutabilité du décret, l'efficacité infaillible des moyens préparés aux futurs élus nuisent en rien à leur liberté qui demeure entière sous l'action de Dieu; et sans que, d'autre part, les faiblesses humaines, les défaillances toujours possibles, et, en fait, trop fréquentes de la liberté humaine puissent faire manquer les prévisions de Dieu qui sait tirer le bien du mal et faire concourir au salut des élus tout, même leurs péchés, dit saint Augustin.

Mais le décret de la prédestination est un livre fermé pour nous. De là cette conséquence toute naturelle que nous ne devons pas, pour agir, nous fonder sur cette connaissance qui nous échappe absolument; nous ne devons concevoir à ce sujet ni inquiétudes vaines, ni assurances chimériques, mais user des moyens de salut que Dieu a mis à la disposition de tous, et par lesquels seront infailliblement sauvés tous ceux qui les emploient.

Mais, dit-on, de deux choses l'une : ou je suis prédestiné, ou je ne le suis pas. Si je suis prédestiné, quoi que je fasse je serai sauvé; donc je puis en toute sécurité me livrer à toutes les douceurs de la vie. Si je ne suis pas prédestiné, quoi que je fasse je serai damné,

je puis donc sans inconvénient lâcher la bride à toutes mes passions. Par conséquent, je n'ai nul souci à concevoir au sujet de mon salut. *Comedamus et bibamus, cras enim moriemur !* — Ce raisonnement ressassé *ad nauseam*, n'est spécieux qu'en apparence. Il ressemble à celui d'un malade qui dirait à son médecin : « De deux choses l'une : ou cette maladie me conduira au tombeau, ou elle me laissera en vie. Si elle doit me conduire au tombeau, quoi que vous fassiez, vous ne pourrez jamais m'empêcher d'y arriver. Si elle doit, au contraire, me laisser en vie, elle disparaîtra comme elle est venue, sans avoir besoin du secours de la science. Donc, dans les deux cas, vos soins me seraient parfaitement inutiles. » Il rappelle encore le discours que tiendrait, devant sa maison en flammes un philosophe qui dirait : « Ou cet incendie détruira ma maison, ou il ne le fera pas. S'il doit la détruire, quoi que je fasse, je ne saurais l'en empêcher. S'il ne le doit pas, tous les efforts entrepris pour l'éteindre sont, à tout le moins, inutiles. Par conséquent, demeurons en paix et advienne que pourra ! »

Mais, rétorquer n'est pas répondre : au dilemme où l'objection veut nous prendre, voici ce qu'il faut répondre :

« Ou je suis prédestiné ou je ne le suis pas, » dit l'objectant. On le lui concédera, s'il accepte en même temps de dire que le décret qui décide de son salut éternel porte également sur sa libre coopération comme condition indispensable pour y parvenir. On le niera, s'il entend dire par là que ce décret ne suppose nullement cette libre coopération.

Dieu ayant décrété que, dans un ordre de choses donné, tel homme serait sauvé, cet homme le sera infailliblement; mais Dieu a également décrété que ce sera par la libre coopération de cet homme, aucun adulte ne devant autrement obtenir le salut.

L'élu ne sera pas sauvé, quoi qu'il fasse, il ne le sera que pour avoir fait le bien; et réciproquement, quiconque aura fait le bien et y aura persévéré jusqu'à la fin de sa vie, sera infailliblement sauvé. Faire le bien, coopérer à la grâce : voilà le signe auquel nous pourrons raisonnablement croire que nous sommes du nombre des élus. Vivons donc en saints, et nous mourrons en prédestinés.

On insiste et l'on dit : « Si Dieu sait d'avance ce que je ferai durant tout le cours de ma vie (et cette connaissance est nécessairement contenue dans le décret de prédestination), il m'est bien difficile de me croire libre. En effet, ma liberté consiste essentiellement en ce que je puis agir ou ne pas agir, faire une chose ou sa contradictoire. Or, pour chacune de mes actions, si Dieu sait que j'agirai, il n'est pas possible que je n'agisse pas; s'il sait que je n'agirai pas, il est impossible que j'agisse, car sa science ne saurait être en défaut. Donc je ne suis pas libre d'agir ou de ne pas agir à mon choix. »

La majeure de cet argument est incontestable. La mineure contient une équivoque qu'il importe de dissiper : l'impossibilité, ici, se réfère à la certitude infaillible de la science divine, *nous l'accordons* ; l'impossibilité se réfère à la nécessité où je serais de poser mes actes sans pouvoir les omettre, *nous le nions*.

La science de Dieu ne change point la nature des objets qu'elle connaît. Ce qui est nécessaire et résulte des lois inéluctables de la nature physique, elle le connaît comme nécessaire. Ce qui résulte du libre jeu des facultés humaines, elle le connaît comme arrivant librement. C'est donc librement que je ferai ou ne ferai pas ce que Dieu prévoit que je ferai ou ne ferai pas; et, de mon côté, il n'y a aucune impossibilité à ce que je fasse ce que Dieu a prévu. Seulement il est certain pour Dieu, qui sait tout, que je le ferai. *Au point de départ* du raisonnement, quand on dit qu'il est *impossible* que ce que Dieu a prévu n'arrive pas, l'impossible se réfère à la *certitude infaillible* de la science divine. Mais *à la fin* du raisonnement, quand on veut conclure que je ne suis pas libre parce qu'il est *impossible* que je ne fasse pas ce que Dieu a prévu, l'impossible se réfère à la *nécessité* où je suis de le faire sans pouvoir l'omettre. Or, donner *deux sens* au mot *important* du même raisonnement, c'est tout simplement faire un sophisme. Voici comment saint Thomas enseigne que la prédestination n'impose aucune nécessité : « Que la prédestination emporte certitude et pourtant n'impose pas de nécessité, cela est clair. En effet, la manière de diriger un être à sa fin, y compris le dessein lui-même (et c'est cela la prédestination) rentre dans l'agencement et l'ordre des causes constituées par Dieu. Or il est certain que, si deux causes sont agencées l'une par rapport à l'autre, dont l'une est nécessaire, l'autre contingente, l'effet est toujours contingent. Or, dans la prédestination interviennent deux causes : l'une est nécessaire, c'est Dieu lui-même : l'autre est contingente, c'est le libre arbitre, il faut donc que l'effet de la prédestination soit contingent. Dès lors, puisque Dieu sait et veut qu'un tel aboutisse à telle fin, il a la certitude de la prédestination; mais parce que Dieu veut que cet homme soit dirigé vers cette fin selon le libre arbitre, la certitude en question n'impose au prédestiné aucune nécessité. » *Quæst. quodlib.*, quodl. XI, a. 3.

4° *Le libre arbitre et la grâce efficace.* — Cette question est déjà touchée, à l'art. GRACE, t. VI, col. 1662 sq., où l'on indique l'attitude prise devant le problème de l'efficacité de la grâce par les diverses écoles théologiques. On indiquera seulement ici les principes généraux de solution.

Dieu, objecte-t-on, ne connaît pas seulement, il fait encore avec nous les actes qu'il prévoit. En admettant que la liberté humaine demeure intacte quoi qu'il en soit de la science divine, comment la concevoir saine et sauve avec une science qui opère ce qu'elle prévoit ou, du moins, est jointe à une action dont l'effet est certain. Ce qui peut se ramener au syllogisme suivant : L'homme ne saurait être libre quand il est soumis à une influence toute-puissante à laquelle il lui est impossible de résister. Or, l'homme ne peut pas arriver au ciel sans le secours de la grâce efficace, et celle-ci est de telle nature qu'elle obtient toujours son effet. Donc, avec cette grâce, la liberté de l'homme ne saurait subsister.

Nous laissons passer la majeure de cet argument; concédons la première partie de la mineure, mais distinguons soigneusement la seconde : la grâce efficace obtient son effet indépendamment du consentement de la volonté, nous le nions. Elle l'obtient avec sa libre coopération; qu'on nous permette une sous-distinction : cette libre coopération est requise comme cause de son efficacité, nous le nions; elle est requise comme condition *sine qua non*, nous l'accordons.

Et voici comme l'on peut restituer l'ensemble des grands principes qui dominent la question. Dieu a fait l'homme par pure bonté. Ce ne pouvait pas être pour que l'homme périt. Ceux qui sont sauvés ne seront donc pas les seuls que Dieu veut sauver. Dieu veut, d'une volonté antécédente, sérieuse, sincère, et active, le salut de tous les hommes. I Tim., II, 4. Ces hommes que Dieu veut sauver, il ne les abandonne pas à eux-mêmes; il faut qu'il les gouverne. Mais le peut-il s'il ignore ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils feront? Les actions libres de l'homme sont donc éternellement présentes à la science infinie de Dieu. Cf. Hebr., IV, 13.

Savoir ne suffit pas. Celui qui gouverne parfaitement doit posséder la raison totale de son gouvernement, c'est-à-dire voir la fin à laquelle aboutiront ceux qu'il

conduit, les moyens par lesquels cette fin sera infailliblement atteinte, ordonner les moyens à la fin. Il y a donc une Providence Mais la fin de l'homme étant proprement et absolument surnaturelle, les moyens proportionnés à cette fin n'appartenant pas à l'ordre de la nature, l'acte par lequel Dieu ordonne et conduit à leur fin ceux qui seront sauvés est un acte de providence spéciale. Nous devons donc croire qu'il y a une prédestination. Cette prédestination ayant pour principe ce qui n'est point dû à notre nature, ce qui ne peut être obtenu par nos mérites, nous devons croire que, considérée dans son ensemble, elle est purement gratuite. Rom., XI, 35. Et parce qu'elle est fondée sur la science infaillible et la volonté toute-puissante de Dieu, cette prédestination est certaine et immuable.

Dieu est la justice même, il ne récompense que le mérite, il ne châtie que le démérite; nous devons donc croire que l'homme, par la coopération de son libre arbitre à la grâce, peut mériter de Dieu la vie éternelle, que, par le refus de sa coopération, il se rend digne de la réprobation; cf. Conc. Trident., sess. VI, can. 26, Denzinger, n. 836. Nous disons : la coopération du libre arbitre à la grâce de Dieu, car notre nature est incapable de commencer toute seule le grand ouvrage de notre sanctification. Aucune œuvre naturelle ne peut mériter, à aucun titre, le don ineffable par lequel Dieu nous prévient et nous attire à lui. Par conséquent la grâce, comme son nom l'indique, est un don entièrement gratuit de la bonté divine. Cf. Conc. Arausicanum II, can. 18, Denzinger, n. 191.

La grâce dont il est ici question est la grâce actuelle. Par cette grâce, Dieu meut intrinsèquement l'intelligence et la volonté de l'homme à cette fin de le déterminer à connaître, vouloir et faire quelque chose. On peut la considérer sous deux aspects : d'abord en elle-même, puis dans son effet nécessaire et le plus proche. A ce second point de vue, elle n'est autre chose que l'acte surnaturel indélibéré d'une puissance mue par Dieu, acte qui, en un sens très vrai, est dit être en nous sans nous. Mais, prise en elle-même, la grâce actuelle est une motion reçue dans la faculté et servant de principe à son acte. L'entité foncière de cette grâce ne varie pas, qu'elle soit ou non suivie de son dernier effet, à savoir un acte salutaire délibéré qui, conséquemment, reste toujours au pouvoir de la volonté. Cf. Billot, *De gratia Christi*, Rome, 1912, p. 142.

C'est un dogme de foi que, sous l'action de la grâce actuelle, le libre arbitre subsiste tout entier. *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, anathema sit.* Conc. Trid., sess. VI, can. 4, Denzinger, n. 814.

La grâce actuelle à laquelle l'homme coopère est appelée *efficace* parce qu'elle obtient son effet; elle retient le nom de *suffisante* lorsqu'elle est rendue inutile par la résistance de notre volonté. Mais d'où vient à cette grâce le caractère d'efficacité?

Dans trois sens seulement la grâce peut être dite efficace. Ou bien elle est efficace par la vertu que, dans son ordre, elle possède de causer le consentement salutaire. Ou bien elle l'est par l'obtention éventuelle de cet effet; ou bien, enfin, par la connexion infaillible qu'elle soutient avec lui. Dans le premier sens, l'efficacité est intrinsèque à l'entité même du secours divin. De plus, elle est commune à toute grâce que Dieu nous accorde pour toute œuvre de salut. De cette manière, la grâce qui est reçue en vain doit être tenue pour efficace et en prendre la qualification, car rien ne lui manque pour obtenir l'effet qu'elle est appelée à produire. Ce n'est pas dans ce sens que nous prenons ici l'efficacité de la grâce; il s'agit là, en effet, d'un caractère absolument commun à tous les secours divins, sans rien de distinctif et de nettement tranché. — Avec le second, la signification du mot efficace est plus restreinte et mieux définie, mais elle se limite à un simple fait contingent et ne présente pas une base assez solide pour asseoir une dénomination spécifique et vraiment caractéristique. — Cette base se rencontre dans le troisième sens qui s'élève au-dessus du fait contingent et considère l'efficacité d'après une connexion antécédente et infaillible du secours de la grâce avec le consentement du libre arbitre. Ici, il s'agit évidemment d'un don spécial de Dieu, et nous sommes en présence d'un bienfait divin de tout premier ordre. Cette grâce efficace ainsi entendue n'est autre, dans la sainte Écriture, que l'*appel suivant le décret divin* dont il est question dans Rom., VIII, 28 : *Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti*, et II Tim., I, 9 : *Qui nos liberavit, et vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum, et gratiam quæ data est nobis in Christo Jesu ante temporalia sæcularia.* La vocation dont il est ici question n'est pas une vocation quelconque, mais une vocation selon un dessein de Dieu qui ne saurait être frustré, car Dieu, par des moyens qui infailliblement atteignent leur fin, opère tout ce qui se trouve dans le décret absolu de sa volonté.

Maintenant d'où vient à la grâce actuelle cette connexion infaillible avec le consentement salutaire, connexion qui est propre à l'appel suivant un décret divin? De l'une ou de l'autre de ces deux sources : ou bien de quelque chose d'intrinsèque à cette grâce, c'est la position des augustiniens et des thomistes de stricte observance; ou bien de quelque chose qui lui est extérieur, c'est la position qu'adopte l'école moliniste dans son ensemble. On a déjà indiqué (et l'on y reviendra à l'art. THOMISME), de quelle manière les partisans de la grâce efficace *ab intrinseco* sauvegardent l'existence de la liberté humaine sous l'influx de la grâce. Pour qui raisonne d'une manière anthropomorphique, il peut sembler difficile de concevoir comment une grâce qui, par sa nature même, emporte le consentement de la volonté, laisse subsister la liberté. Mais les thomistes ne manquent pas de faire observer que la grande aversion que professe l'école adverse pour la *prémotion physique* est due en majeure partie à la piperie des mots. Pour combattre plus aisément la *prémotion physique*, on assimile, ou l'on feint d'assimiler, l'action de la cause première sur la volonté à celle d'une cause seconde sur une autre cause seconde, et l'on oublie que la cause première, source de tout être, de toute activité, de toute détermination, fait agir la cause libre librement, comme elle fait agir nécessairement la cause dépourvue de liberté. De l'une comme de l'autre elle respecte le mode d'activité. Que l'explication soit lumineuse, les vrais thomistes possèdent trop le *sens du mystère* pour l'affirmer. A qui les serrerait de trop près, ils finiraient par dire que leur affirmation n'est pas autre chose qu'une manière de mettre en relief le souverain domaine de Dieu. Ils ne permettent pas, en tout cas, qu'on mette en doute leur croyance foncière à l'existence du libre arbitre. — Pour concevoir d'une autre manière le mécanisme suivant, lequel agit la grâce efficace, les augustiniens adoptent néanmoins la même attitude et prétendent eux aussi conserver les deux termes du problème, efficacité de la grâce et liberté de la volonté humaine.

C'est dans une autre direction, où l'imagination semble davantage trouver son compte, que les molinistes de toutes nuances cherchent la solution du problème. La racine dernière de l'infaillible connexion entre l'appel divin et la démarche de la volonté se

trouve dans la *prescience* et l'*élection* de Dieu. Entre toutes les grâces dont il dispose pour mettre en mouvement le vouloir créé, même le plus rebelle, Dieu choisit celle qu'il sait devoir, *eu égard à toutes les circonstances*, emporter le consentement libre de la volonté. Dans le cas de la grâce efficace, l'appel divin est si complètement adapté aux conditions présentes de l'homme auquel il s'adresse, qu'infailliblement cet homme répondra : « Présent. » Mais (et c'est ici que le molinisme semble oublier que le gouvernement divin touche à tous les ressorts de toutes les activités), c'est finalement la libre détermination de l'homme qui confère à la grâce divine son efficacité; Dieu attend, si l'on nous passe cet anthropomorphisme, ne serait-ce que pendant une fraction inappréciable de temps, le libre consentement de la volonté humaine. La liberté est sauvegardée, mais ne serait-ce pas au prix de la souveraine indépendance divine?

En définitive, le problème de l'accord du libre arbitre et de la grâce efficace est insoluble. Nous sommes ici dans le mystère qui enveloppera toujours les relations du fini et de l'infini. L'essentiel est d'affirmer d'une part la souveraine indépendance divine dans le gouvernement du monde, de l'autre la liberté laissée à l'homme dans l'affaire de son salut. Ces deux affirmations se développent en somme sur deux plans parallèles. Vouloir découvrir leur point de rencontre est une entreprise chimérique. Pour exciter en nous une curiosité plus grande que d'autres dogmes de notre foi, ce mystère n'est ni plus ni moins difficile à accepter

5° *Le libre arbitre et le concours divin.* — Voir Concours divin, t. III, col. 781-796, et spécialement, col. 787 : *La coopération divine et le péché.*

IV. Liberté et responsabilité. — D'une manière générale, la responsabilité consiste en ce que l'on doit imputer certains actes, avec leurs conséquences, à celui qui les exerce, parce qu'il en est la cause véritable, c'est-à-dire intelligente et libre. *Sans liberté, pas de responsabilité morale;* car c'est par le libre arbitre que l'on est vraiment le maître de ses actes. D'où l'on voit le lien étroit qui existe entre la question de la liberté et celle de la responsabilité; au point de vue moral, elles sont indissolublement unies.

1° *Notion de la responsabilité.* — La *responsabilité* est le caractère d'un être qui doit rendre compte de ses actes et en recevoir le prix. Littré en donne cette définition : « Responsabilité, obligation de répondre, d'être garant de certains actes. » On peut encore la définir : La nécessité morale de subir les conséquences de ses actions libres, si elles sont mauvaises, on d'en bénéficier, si elles sont bonnes.

Au mot *responsable* correspond le mot *imputable*. Les deux termes ont le même sens, mais ils s'appliquent différemment. La personne est responsable, l'acte est imputable. D'après Littré, est dit imputable ce qui peut être mis au compte moral de l'homme.

Pour que l'acte soit imputable, il faut qu'il soit fait avec connaissance et liberté. L'acte qui présente ce double caractère s'appelle *acte humain*, par opposition aux actes de la vie organique, comme la respiration, aux actes de la vie animale, tels que les réflexes et les actes purement instinctifs, et aux actes de l'homme raisonnable, mais non libre, par exemple, l'amour nécessaire du bonheur. Tous les actes qui sont privés de l'un ou de l'autre de ces deux éléments, et à plus forte raison des deux, à savoir, de connaissance et de liberté, ne sont pas des *actes humains*; ils sont purement des *actes de l'homme*. Voir Acte humain, t. I, col. 339.

Nous n'avons pas à étudier ici le problème même de la responsabilité. Voir Responsabilité, et de ce qui s'y rattache : mérite, et sanction. Il importe seulement de signaler les causes qui, en influant sur la liberté, influent aussi sur la responsabilité.

2° *Conditions de la responsabilité.* — Les conditions de la responsabilité sont l'*intelligence* et la *liberté*. Un acte n'est imputable, on n'en est responsable, on n'en a le mérite ou le démérite que si on a *compris* ce qu'on a fait, et si on l'a posé *librement*. — Comprendre ce qu'on fait, c'est apprécier la valeur morale de l'acte, sa qualité bonne ou mauvaise, sa conformité ou sa non-conformité avec la loi, ce qui suppose un certain degré ou développement d'intelligence et d'éducation. Plus un homme est éclairé moralement, plus il est responsable; voilà pourquoi l'indulgence est de mise pour un homme qui n'a qu'une intelligence bornée, qui n'a reçu aucune éducation. — Agir librement, c'est avoir la possibilité d'agir ou de s'abstenir. Nous l'avons établi plus haut, le pouvoir de choisir entre deux contradictoires appartient à l'essence du libre arbitre. L'on est plus ou moins responsable selon que l'on est plus ou moins maître de sa volonté, que l'on se possède plus ou moins soi-même. La liberté implique l'intelligence. La liberté de la volonté ne vient pas de la possibilité d'agir sans raison, mais de la puissance indéfinie de la raison à concevoir presque toujours de nouvelles raisons contraires ou différentes, de façon à pouvoir presque toujours agir autrement. La liberté a donc sa racine dans la raison même, c'est-à-dire dans la puissance de l'esprit à trouver toujours des raisons d'agir comme il lui plaît. Par conséquent, là où l'intelligence fait défaut, la liberté n'existe pas. L'être qui ne sait pas ce qu'il fait ne fait pas ce qu'il veut; il ne s'appartient pas. Le jour où l'homme perd la raison, il cesse d'être libre, c'est-à-dire qu'il ne se possède plus lui-même. Il est, pour ainsi dire, enlevé à lui-même, comme l'exprime fort bien le nom d'aliénation mentale (aliéné, de *alienus sui*, étranger à soi-même). Un fou, cédant à une impulsion irrésistible, commet un crime : il est irresponsable; on ne peut pas lui imputer l'acte que son bras a commis, car sa volonté y est restée étrangère. On ne le traite pas en criminel, mais en malade; on le met dans l'impossibilité de nuire, et on cherche à le guérir. Revient-il à la santé, le mal qu'il a fait lui cause des regrets, mais non des remords. Il en est ainsi de tout homme qui a été la cause involontaire d'un mal quelconque ou qui, malgré toute sa bonne volonté, n'a pas pu accomplir un bien auquel il était tenu.

3° *Conséquences.* — De ce que l'intelligence et la liberté sont les conditions nécessaires de la responsabilité, il s'ensuit que tout ce qui détruit ou diminue l'intelligence et la liberté supprime ou diminue la responsabilité. De là, quand il s'agit du mal, la distinction des circonstances atténuantes, qui diminuent la responsabilité : par exemple, l'ignorance, l'inadvertance, la concupiscence, la crainte, la violence, l'habitude, et des circonstances *aggravantes*, qui l'augmentent : par exemple, la préméditation, la pleine possession de soi-même.

Aussi admettons-nous diverses mesures de responsabilité suivant que l'on juge un enfant, un homme mûr ou un vieillard, un homme qui agit par lui-même ou celui qui ne le fait que par suite de conseils ou d'ordres donnés, un homme instruit ou un rustre sans éducation, un homme sain d'esprit et en pleine possession de ses facultés intellectuelles et morales, ou bien un halluciné, un maniaque, un homme en proie à une émotion violente ou sous l'influence de l'ivresse; dans ces deux derniers cas, il peut même échapper à toute responsabilité au moins directe.

On voit par là combien il est difficile d'apprécier d'une manière exacte le degré de responsabilité morale de chaque homme. C'est pourquoi l'histoire, la justice humaine et l'opinion doivent souvent se tromper et

errer dans les jugements qu'elles portent sur les hommes et sur leurs actes. Maintes fois nous essayons nous-mêmes de diminuer notre responsabilité aux yeux des autres et à nos propres yeux, en invoquant les circonstances atténuantes pour les tromper et nous tromper nous-mêmes. Il convient de ne pas se laisser duper par ces sophismes : *Je n'étais plus maître de moi, je n'étais plus libre*, et autres semblables qui alléguent l'*inconscience* et l'*irresponsabilité*, et derrière lesquels veulent se dérober d'ordinaire les criminels, au tribunal, dans le roman et les drames : ce ne sont trop souvent que de mauvaises excuses pour de mauvaises actions, commises parfois avec des circonstances aggravantes.

Il importe aussi de se tenir en garde contre la disposition de certains philosophes et romanciers, comme Jean-Jacques Rousseau et George Sand, à attribuer exclusivement à la société ou à sa mauvaise organisation la plupart de nos fautes et de nos vices; à rapporter le crime non à des causes morales tirées de l'âme, mais à des causes d'ordre matériel et d'origine extérieure : tempérament, climat, race, hérédité, âge, éducation, etc. Cette tendance à extérioriser le crime, à en rechercher les mobiles ou les excuses non dans le criminel, mais exclusivement en dehors et autour de lui, est assez générale. Sans nier les influences que le milieu intérieur et extérieur peut exercer, il convient pourtant de ne jamais oublier que l'homme, quelle que soit sa constitution physique, reste libre; la vertu se rencontre avec tous les tempéraments; elle dépend de l'âme avant tout, et non du corps.

On ne saurait assurément nier que l'*hérédité* joue ici un grand rôle; elle peut transmettre un organisme dans lequel certaines fonctions tendent à prédominer, et par là favoriser le développement exagéré de certaines inclinations. L'hérédité est incontestablement une *influence*, mais elle n'est pas une *fatalité;* entre la tendance criminelle et l'acte, il y a place théoriquement pour la délibération volontaire. Ce qui rend d'ordinaire une inclination dominante, c'est moins l'influence héréditaire ou extérieure, laquelle n'est jamais irrésistible, que la faiblesse de la volonté, laquelle a pris l'habitude de se laisser entraîner.

On l'a dit avec raison. Il est plus aisé de réprimer le premier désir que de contenter tous ceux qui suivent. On succombe, on se relève puis de nouveau on se laisse aller insensiblement à son inclination, jusqu'au moment où il faudrait un acte héroïque pour triompher.

L'*éducation*, quand elle est mauvaise, exerce une influence corruptrice puissante, parce que c'est dans l'enfance surtout que se gravent les exemples pernicieux et que, devant l'imperfection de la force de résistance, l'instinct d'imitation agit avec toute son énergie. Alors les mauvais conseils, et surtout les exemples vicieux, ont une toute-puissance qu'ils ne retrouvent plus jamais au même degré. Quand l'éducation et l'hérédité agissent dans le même sens, par exemple dans le sens du mal, on conçoit ce qu'un pareil concours peut produire et quelle atteinte il peut porter à la liberté morale de celui qui a été soumis à cette double action. Toutefois, l'influence de l'éducation est prépondérante. Opposée à l'influence de l'hérédité, elle est si grande que c'est à elle seule qu'appartient, dans la plupart des cas, le pouvoir de réaliser la ressemblance morale et psychologique des enfants et des parents. Si l'hérédité déterminait irrésistiblement et sûrement, chez les descendants, la reproduction de tous les caractères constitutifs de la personnalité des ascendants, l'éducation serait inutile. Du moment que l'éducation, et une éducation prolongée, vigilante, laborieuse, est indispensable pour provoquer l'apparition et réaliser le développement des aptitudes et des qualités de l'esprit chez l'enfant, il faut bien conclure que l'hérédité ne joue qu'un rôle secondaire dans cette admirable genèse de l'individu moral.

Quant à la prétendue *anomalie morale* du criminel, elle se réduit, en dernière analyse, à ce simple fait : par son tempérament et par l'affaiblissement du sentiment moral, le criminel est porté à commettre plus facilement le crime, mais il reste libre : ce n'est pas un fou, mais un faible. D'autre part, toutes les causes sociales mauvaises peuvent bien diminuer la responsabilité, elles ne sauraient la supprimer complètement. Le criminel, quel qu'il soit, reste libre et responsable; car, jusqu'au fond de la dernière des dégradations, il reste toujours une créature humaine, un être moral, un être doué de conscience, de raison et de liberté. Certains criminalistes semblent trop oublier que, si la volonté est soumise à l'influence de causes multiples, elle est elle-même une cause d'effets multiples; ils mettent fort bien en relief l'*action* des choses sur les personnes, mais ne voient pas la *réaction* des personnes sur les choses. Méconnaissant la nature de la liberté, ils prennent pour *causes* les *conditions* dans lesquelles elle s'exerce; la volonté libre est une cause qui se détermine elle-même, et non une soumission qui s'ignore.

A ces considérations, il importe d'ajouter celles qui viennent de la solidarité existant entre les membres de la société humaine, soit dans la famille, soit dans la patrie, soit dans l'humanité tout entière, solidarité qui amène, dans une mesure plus ou moins large, un partage de la responsabilité. Cette loi de la solidarité s'applique d'abord à l'individu : nous sommes, par l'habitude, solidaires de nous-mêmes. Le présent naît du passé, et prépare l'avenir; c'est seulement en remontant aux causes de certaines habitudes que nous pouvons nous rendre compte du degré de responsabilité qu'entraînent certains actes, où l'on semble vaincu par une force irrésistible. Mais il s'agit principalement ici de la part soit directe, soit indirecte, que nous avons à la moralité de nos semblables, et de celle qu'ils ont à la nôtre.

D'une part, l'influence exercée sur nous par les actions d'autrui peut diminuer notre responsabilité, et, inversement, l'influence exercée sur autrui par nos propres actions peut l'augmenter. On connaît la force de l'exemple. Il ne faut cependant pas exagérer, surtout à titre de circonstance atténuante, les effets de cette loi de la solidarité; pas plus que celle de l'hérédité, elle n'a rien de fatal, et l'homme n'a pas le droit de rejeter sur le compte d'autrui des fautes qu'il pouvait et devait éviter.

V. Liberté morale. — Liberté de conscience. — Liberté des cultes. — Le mot liberté ne s'entend pas seulement de la liberté *physique* (ou naturelle), appelée le *libre arbitre*, dont nous venons de parler; il s'entend encore, comme nous l'avons vu, de la liberté *morale*, à savoir, de la *faculté morale* (ou droit) d'agir ou de ne pas agir.

1° *La liberté morale en général.* — 1. *Nature de la liberté morale.* — Elle consiste dans l'immunité de toute obligation légitimement imposée. Est moralement libre, dans toute la vérité du mot, celui qui n'est soumis à aucune loi. Cette seconde liberté se distingue du libre arbitre en ce que celui-ci, dans l'état présent de l'humanité, peut choisir ou le bien ou le mal, tandis que la liberté morale ne peut s'appliquer à un objet moralement mauvais, attendu que le droit ou la faculté morale de mal faire répugne dans les termes. Le mal, en effet, est un désordre, et nul ne peut avoir le droit ou la faculté morale de poser un acte contraire à la loi morale, régulatrice de l'ordre. D'autant que le libre arbitre, il importe de ne pas l'oublier, nous a été donné par la divine Providence pour que nous puissions réaliser le bien auquel nous sommes obligés de

tendre, et non pour que nous commettions le mal. « La liberté considérée comme un droit n'est pas, dit le cardinal Gerdil, le pouvoir physique de faire tout ce qui plaît, mais elle est un pouvoir moral restreint dans son origine par la loi de nature et susceptible des restrictions que les lois peuvent y apporter pour le bon ordre et l'avantage de la société. » Cité par Mgr H. Sauvé, *Questions religieuses et sociales*, Paris, 1888, p. 5. Le cardinal Dechamps dit à son tour : « L'homme a reçu de Dieu la liberté naturelle de choisir entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal; mais a-t-il reçu, de Dieu, le droit de choisir le faux, le droit de choisir le mal? Non, car la loi divine lui impose l'obligation de choisir le vrai bien, de rejeter le faux et le mal. De là vient que, dans la société domestique, dans la société civile, dans la société religieuse, le pouvoir qui exerce partout l'autorité de Dieu doit veiller à l'accomplissement de sa loi et à la répression des abus de notre liberté naturelle. Il n'est donc pas vrai que l'homme ait le droit de penser mal, et, à plus forte raison, de professer, de publier, de glorifier tout ce qui lui passe par la tête. Ce droit-là est un droit chimérique, et s'il était pleinement pratiqué de la manière que les insensés le proclament, la société n'y résisterait pas longtemps. Il est clair, en effet, que ce qu'on a le droit de professer ou de glorifier, on a le droit de le faire, ou la logique n'est qu'un vain mot. » *Ibid.*

L'homme n'a donc pas le droit de faire tout ce qu'il a le pouvoir de faire; en d'autres termes, le *pouvoir* d'agir ne constitue pas le *droit* d'agir. Il y a des choses que l'homme *peut* faire en vertu de son libre arbitre, et qu'il n'est pas *autorisé* à faire ou qu'il lui est *défendu* de faire; et, d'un autre côté, le libre arbitre est moralement obligé de faire des actes qu'il a la puissance naturelle d'omettre. Il importe donc essentiellement de distinguer entre le libre arbitre ou la liberté envisagée comme pouvoir *physique* (ou naturel), et la liberté considérée comme *droit* (ou pouvoir moral). C'est de leur confusion que sont nées plusieurs erreurs modernes. En résumé, la *liberté physique* ou le libre arbitre, qui consiste essentiellement à *pouvoir* agir ou ne pas agir, ne saurait se confondre avec la *liberté morale*, entendue dans le sens de *droit* d'agir ou de ne pas agir. Le libre arbitre, ou la puissance physique d'agir, peut être un *droit*, mais seulement dans le cas où aucune loi ne restreint la liberté native de l'homme. D'où cette conséquence que le *pouvoir* de mal faire ne constitue pas le *droit* de mal faire.

2. *Rapports de la liberté morale et du libre arbitre : Enseignement de Léon XIII.* — Le pape Léon XIII a traité magistralement ce sujet si important et si délicat dans la célèbre encyclique *Libertas præstantissimum*, parue le 20 juin 1888; nous en extrayons ce passage capital dont nous présentons une traduction qui serre le texte de très près. Cf. *Lettres apostoliques de Léon XIII*, édition de la Maison de la Bonne Presse, t. II, p. 172-213.

« Ce que nous avons directement en vue, dit Léon XIII, c'est la liberté *morale* considérée soit dans les individus, soit dans la société. Il est bon cependant de dire tout d'abord quelques mots de la liberté *naturelle*, laquelle, bien que tout à fait distincte de la liberté morale, est pourtant la source et le principe d'où toute espèce de liberté découle d'elle-même et spontanément. Cette liberté, le jugement et le sens commun de tous les hommes, qui certainement est pour nous la voix de la nature, ne la reconnaissent qu'aux êtres qui ont l'usage de l'intelligence ou de la raison, et c'est en elle que consiste manifestement la cause qui nous fait considérer l'homme comme responsable de ses actes. Et il n'en saurait être autrement; car, tandis que les animaux n'obéissent qu'aux sens et ne sont poussés que par l'instinct naturel à rechercher ce qui leur est utile ou à éviter ce qui leur serait nuisible, l'homme, dans chacune des actions de sa vie, a la raison pour guide. Or la raison, à l'égard des biens de ce monde, nous dit de tous et de chacun qu'ils peuvent indifféremment être ou ne pas être; et par le fait même qu'aucun d'entre eux ne lui apparaît comme absolument nécessaire, elle donne à la volonté le pouvoir d'option pour choisir ce qui lui plaît. Mais si l'homme peut juger de la *contingence*, comme l'on dit, des biens dont nous avons parlé, c'est qu'il a une âme simple, spirituelle et capable de penser; une âme qui, étant telle, ne tire point son origine des choses corporelles, pas plus qu'elle n'en dépend pour sa conservation, mais qui, créée immédiatement par Dieu et dépassant d'une distance immense la condition commune des corps, a son mode propre et particulier de vie et d'action; d'où il résulte que, comprenant par son jugement les raisons immuables et nécessaires du vrai et du bien, elle voit que ces biens particuliers ne sont nullement des biens nécessaires. Ainsi prouver pour l'âme humaine qu'elle est dégagée de tout élément mortel et qu'elle est douée de la faculté de penser, c'est établir en même temps la liberté naturelle sur son plus solide fondement.

« Ainsi, la liberté est, comme nous l'avons dit, le propre de ceux qui ont reçu la raison ou l'intelligence en partage; et cette liberté, à en examiner la nature, n'est pas autre chose que la faculté de choisir entre les moyens qui conduisent à un but déterminé; en ce sens que celui qui a la faculté de choisir une chose entre plusieurs autres, celui-là est maître de ses actes. Or, toute chose acceptée en vue d'en obtenir une autre appartient au genre de bien qu'on nomme l'utile; et le bien ayant pour caractère d'agir proprement sur l'appétit, il faut en conclure que le libre arbitre est le propre de la volonté, ou plutôt est la volonté elle-même en tant que, dans ses actes, elle a la faculté de choisir. Mais il est impossible à la volonté de se mouvoir, si la connaissance de l'esprit, comme un flambeau, ne l'éclaire d'abord : c'est-à-dire que le bien désiré par la volonté est nécessairement le bien en tant que connu par la raison. Et cela d'autant plus que, dans toute solution, le choix est toujours précédé d'un jugement sur la vérité des biens et sur la préférence que nous devons accorder à l'un d'eux sur les autres. Or, juger est le propre de la raison, non de la volonté: on n'en saurait raisonnablement douter. Étant donc admis que la liberté réside dans la volonté, laquelle est, de sa nature, un appétit obéissant à la raison, il s'ensuit qu'elle-même, comme la volonté, a pour objet un bien conforme à la raison. Néanmoins, chacune de ces deux facultés ne possédant point la perfection absolue, il peut arriver et il arrive souvent que l'intelligence propose à la volonté un objet qui, au lieu d'une bonté réelle, n'en a que l'apparence, une ombre de bien, et que la volonté pourtant s'y applique. Mais, de même que pouvoir se tromper et se tromper réellement est un défaut qui accuse l'absence de la perfection intégrale dans l'intelligence, ainsi s'attacher à un bien faux et trompeur, tout en étant l'indice du libre arbitre, comme la maladie l'est de la vie, constitue néanmoins un défaut de la liberté. Pareillement la volonté, par le seul fait qu'elle dépend de la raison, dès qu'elle désire un objet qui s'écarte de la droite raison, tombe dans un vice radical qui n'est que la corruption et l'abus de la liberté. Voilà pourquoi Dieu, la perfection infinie, qui, étant souverainement intelligent et la bonté par essence, est aussi souverainement libre, ne peut en aucune façon vouloir le mal moral; et il en est de même des bienheureux du ciel, grâce à la vision intuitive qu'ils possèdent du souverain bien. C'est la remarque pleine de justesse que saint Augustin et d'autres faisaient aux pélagiens. Si la possibilité

de faillir au bien était de l'essence et de la perfection de la liberté, Jésus-Christ, les anges et les bienheureux, chez qui ce pouvoir n'existe pas, ou ne seraient pas libres, ou du moins ne le seraient pas aussi parfaitement que l'homme dans son état d'épreuve et d'imperfection. Le Docteur angélique s'est occupé souvent et longuement de cette question; et de sa doctrine il résulte que la faculté de pécher n'est pas une liberté, mais une servitude.

« C'est ce qu'avait vu assez nettement la philosophie antique, celle notamment dont la doctrine était que nul n'est libre que le sage, et qui réservait, comme on sait, le nom de sage à celui qui s'était formé à vivre constamment selon la nature, c'est-à-dire dans l'honnêteté et la vertu.

« La condition de l'humanité étant telle, il lui fallait une protection, il lui fallait des aides et des secours, capables de diriger tous ses mouvements vers le bien et de les détourner du mal : sans cela, la liberté eût été pour l'homme une chose très nuisible. Et d'abord une *Loi*, c'est-à-dire une règle de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, lui était nécessaire. A proprement parler, il ne peut pas y en avoir chez les animaux, qui agissent par nécessité, puisque tous leurs actes, ils les accomplissent sous l'impulsion de la nature et qu'il leur serait impossible d'adopter par eux-mêmes un autre mode d'action. Mais les êtres qui jouissent de la liberté ont par eux-mêmes le pouvoir d'agir, d'agir de telle façon ou de telle autre, attendu que l'objet de leur volonté ils ne le choisissent que lorsque est intervenu ce jugement de la raison dont nous avons parlé. Ce jugement nous dit, non seulement ce qui est bien en soi ou ce qui est mal, mais aussi ce qui est bon et, par conséquent, à réaliser, ou ce qui est mal et, conséquemment, à éviter. C'est, en effet, la raison qui prescrit à la volonté ce qu'elle doit chercher ou ce qu'elle doit fuir, pour que l'homme puisse un jour atteindre cette fin suprême en vue de laquelle il doit accomplir tous ses actes. Or, *cette ordonnance de la raison*, voilà ce qu'on appelle la loi. Si donc la loi est nécessaire à l'homme, c'est dans son libre arbitre lui-même, c'est-à-dire dans le besoin qu'il a de ne pas se mettre en désaccord avec la droite raison, qu'il faut en chercher, comme dans sa racine, la cause première. Et rien ne saurait être dit ou imaginé de plus absurde et de plus contraire au bon sens que cette assertion : L'homme, étant libre par nature, doit être affranchi de toute loi; car, s'il en était ainsi, il s'ensuivrait qu'il est nécessaire pour la liberté de ne pas s'accorder avec la raison, quand c'est tout le contraire qui est vrai, à savoir, que l'homme doit être soumis à la loi, parce qu'il est libre par nature. Ainsi donc, c'est la loi qui guide l'homme dans ses actions et c'est elle aussi qui, par la sanction des récompenses et des peines, l'attire à bien faire et le détourne du péché.

« Telle est, à la tête de toutes, la loi naturelle qui est écrite et gravée dans le cœur de chaque homme, car elle est la raison même de l'homme, lui ordonnant de bien faire et lui interdisant de pécher... Elle n'est autre chose que la loi éternelle, gravée chez les êtres doués de raison et les inclinant vers l'*acte et la fin* qui leur conviennent; et celle-ci, n'est elle-même que la raison éternelle du Dieu créateur et modérateur du monde. A cette règle de nos actes, à ces freins du péché, la bonté de Dieu a voulu joindre certains secours singulièrement propres à affermir, à guider la volonté de l'homme. Au premier rang de ces secours, brille la puissance de la *grâce divine*, laquelle, en éclairant l'intelligence et en inclinant sans cesse vers le bien moral la volonté singulièrement raffermie et fortifiée, rend plus facile à la fois et plus sûr l'exercice de notre liberté naturelle. Et ce serait s'écarter tout à fait de la vérité que de s'imaginer que, par cette intervention de Dieu, les mouvements de la volonté perdent de leur liberté, car l'influence de la grâce divine atteint l'intime de l'homme et s'harmonise avec sa propension naturelle, puisqu'elle a sa source en celui qui est l'auteur de notre âme et de notre volonté, et qui meut tous les êtres d'une manière conforme à leur nature.

« Ce qui vient d'être dit de la liberté des individus, il est facile de l'appliquer aux hommes qu'unit entre eux la société civile, car ce que la raison et la loi naturelle font pour les individus, la *loi humaine* promulguée pour le bien commun des citoyens l'accomplit pour les hommes vivant en société. Mais, parmi les lois humaines, il en est qui ont pour objet ce qui est bon ou mauvais naturellement, ajoutant à la prescription de pratiquer l'un et d'éviter l'autre une sanction convenable. De tels commandements ne tirent aucunement leur origine de la société des hommes.... Ces préceptes de droit naturel compris dans les lois des hommes n'ont pas seulement la valeur de la loi humaine, mais ils supposent avant tout cette autorité bien plus élevée et bien plus auguste qui découle de la loi naturelle elle-même et de la loi éternelle. Dans ce genre de lois, l'office du législateur civil se borne à obtenir, au moyen d'une discipline commune, l'obéissance des citoyens, en punissant les méchants et les vicieux, dans le but de les détourner du mal et de les ramener au bien, ou du moins de les empêcher de blesser la société et de lui être nuisible.

« Quant aux autres prescriptions de la puissance civile, elles ne procèdent pas immédiatement et de plain-pied du droit naturel; elles en sont des conséquences plus éloignées et indirectes, et ont pour but de préciser les points divers sur lesquels la nature ne s'était prononcée que d'une manière vague et générale... Ces règles particulières de conduite, créées par une raison prudente et intimées par un pouvoir légitime, constituent ce que l'on appelle proprement une loi humaine. Visant la fin propre de la communauté, cette loi ordonne à tous les citoyens d'y concourir, leur interdit de s'en écarter et, en tant qu'elle suit la nature et s'accorde avec ses prescriptions, elle nous conduit à ce qui est bien et nous détourne du contraire. Par où l'on voit que c'est absolument dans la loi éternelle de Dieu qu'il faut chercher la règle et la loi de la liberté, non seulement pour les individus, mais aussi pour les sociétés humaines. Donc, dans une société d'hommes, la liberté digne de ce nom ne consiste pas à faire tout ce qui nous plaît : ce serait dans l'État une confusion extrême, un trouble qui aboutirait à l'oppression; la liberté consiste en ce que, par le secours des lois civiles, nous puissions plus aisément vivre selon les prescriptions de la loi éternelle. Et pour ceux qui gouvernent, la liberté n'est pas le pouvoir de commander au hasard et suivant leur bon plaisir : ce serait un désordre non moins grave et souverainement pernicieux pour l'État; mais la force des lois humaines consiste en ce qu'on les regarde comme une dérivation de la loi éternelle et qu'il n'est aucune de leurs prescriptions qui n'y soit contenue, comme dans le principe de tout droit.... Supposons donc une prescription d'un pouvoir quelconque qui serait en désaccord avec les principes de la droite raison et avec les intérêts du bien public; elle n'aurait aucune force de loi, parce que ce ne serait pas une règle de justice et qu'elle écarterait les hommes du bien pour lequel la société a été formée.

« Par sa nature donc et sous quelque aspect qu'on la considère, soit dans les individus, soit dans les sociétés, et chez les supérieurs non moins que chez les subordonnés, la liberté humaine suppose la nécessité d'obéir à une règle suprême et éternelle; et cette règle n'est autre que l'autorité de Dieu nous imposant ses commandements ou ses défenses; autorité souveraine-

ment juste, qui, loin de détruire ou de diminuer en aucune sorte la liberté des hommes, ne fait que la protéger et l'amener à sa perfection, car la vraie perfection de tout être, c'est de poursuivre et d'atteindre sa fin; or la fin suprême vers laquelle doit aspirer la liberté humaine, c'est Dieu. »

2° *La liberté de conscience.* — 1. *Rappel des notions relatives à la conscience.* — Le mot de *conscience* s'applique à deux réalités distinctes. Il désigne d'abord la conscience *psychologique*, c'est-à-dire l'aperception par laquelle l'homme se connaît lui-même dans une vue intérieure. La conscience *morale* implique la psychologique, mais y ajoute un rapport avec la règle des actions humaines. Elle cherche et contrôle leur conformité avec la loi morale. Se trouve-t-elle en face d'un *avenir* à orienter? La conscience prononce un double jugement : *un jugement de conformité* entre l'ordre à observer et l'action qu'il s'agit de faire ou d'omettre; un *jugement d'obligation* qui est une excitation ou un lien, suivant que l'acte en question est conseillé ou commandé, déconseillé ou proscrit. S'agit-il d'un *passé* à juger? La conscience intervient sous une autre forme, elle excuse ou accuse, elle réprimande, elle remplit de remords. Voir *Sum. theol.*, I^a, q. LXXIX, a. 13. La conscience morale implique une double connaissance, celle de la volonté supérieure manifestée, et celle des actions personnelles dans leur rapport avec cette volonté.

2. *Dépendance foncière de la conscience morale.* — C'est de la conscience morale qu'il est ici question. Cette conscience ne saurait être libre ou indépendante *des lois ontologiques de la vérité*. L'adhésion au vrai connu est un droit; l'adhésion à l'erreur ne peut pas constituer un droit véritable, car cette adhésion répugne à la tendance naturelle de l'intelligence, destinée à connaître la vérité. On ne saurait donc raisonnablement prétendre que l'homme ait le droit ou la faculté morale de penser ou de juger, comme il lui plaît, sans égard aux lois obligatoires pour sa conscience, conscience certainement liée par des règles auxquelles, sans doute, l'homme peut physiquement se soustraire en vertu de son libre arbitre, mais qu'il ne peut moralement transgresser, sans manquer à son devoir, sans aller contre l'ordre établi de Dieu. Donc la liberté ou l'indépendance de la conscience à l'égard de toute loi est une chimère, qui ne saurait être réclamée par aucun homme ou proclamée par aucun législateur.

Les lois qui lient la conscience humaine sont de diverses sortes; il suffit de rappeler ici que toute loi juste, émanant d'une autorité qui a droit de nous commander, lie notre conscience suivant l'intention expresse ou implicite du législateur.

3. *Sens acceptable du mot liberté de conscience.* — *a*) Si l'on entend par liberté de conscience le *droit de ne rendre compte qu'à Dieu seul de ce que nous pensons intérieurement*, il est bien certain qu'*aucune autorité civile* n'a le droit de demander compte à ses sujets de leurs actes purement internes. *Actus mere interni potestati civili nullatenus subjacent, utpote quæ nonnisi bono communi externo præsit*, Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 128. Quant à l'*Église*, c'est en vertu de sa mission divine et spirituelle qu'elle a le droit, au tribunal de la pénitence, de demander compte à ses enfants de leurs actes intérieurs en tout ce qui regarde le salut et la perfection chrétienne. Santi, *Prælectiones Juris canonici*, Ratisbonne, 1898, t. I, tit. II, n. 15, l'explique de façon judicieuse : *Habet utique Ecclesia forum pœnitentiale, in quo judicat de internis animi cogitationibus. At hæc judicia respiciunt directe et proprie individua et non christianam societatem. In hoc enim foro minister Ecclesiæ repræsentat ipsum Deum, qui in eo casu curam suscipit non de universo cœtu Christianorum, sed de bono individuali particularis fidelis. In hoc foro agitur judicium potius coram Deo quam coram Ecclesia. Igitur hoc tribunal non est proprie dictum tribunal et forum Ecclesiæ, sed tribunal et forum conscientiæ coram Deo.* Il est également incontestable que l'Église peut, par ses lois, *directement* prescrire ou prohiber des actes externes même *occultes*, et *indirectement* des actes *internes* qui ont, avec les externes, une connexion nécessaire. *Nulla est controversia*, enseigne le P. Wernz, *Jus Decretalium*, Rome, 1905 t. I, p. 114, *Ecclesiam suis legibus posse directe præscribere vel prohibere actus externos etiam occultos, et indirecte actus internos, qui cum actibus externis necessario cohærent.* C'est ainsi qu'il faut reconnaître le droit, qu'elle exerce au besoin, de commander en son *for extérieur* une adhésion *interne* à ses enseignements ou à ses décisions. On en trouve un exemple remarquable dans la bulle *Ineffabilis Deus*, qui proclame le dogme de l'Immaculée Conception. La définition est suivie de la plus sévère des sanctions à l'adresse de ceux qui auraient la présomption de professer intérieurement une doctrine contraire. *Quapropter si qui secus ac a Nobis definitum est, quod Deus avertat, præsumpserint corde sentire, ii noverint ac porro sciant, se proprio judicio condemnatos, naufragium circa fidem passos esse et ab unitate Ecclesiæ defecisse.* Denzinger, n. 1641. Quant aux actes purement internes, d'après le sentiment commun des théologiens et des canonistes ils ne sauraient être, en vertu de la juridiction ecclésiastique seule, directement commandés ou prohibés, au for externe, par des lois humaines. *At actus mere interni*, continue le P. Wernz, *ibid., vi solius jurisdictionis ecclesiasticæ directe in foro externo legibus humanis præcipi vel prohiberi juxta communem sententiam theologorum et canonistarum non possunt.* Cf. Suarez, *De legibus*, lib. IV, cap. XIII.

b) Si, par liberté de conscience, on entend le *droit d'adhérer à telle ou telle opinion suffisamment probable*, licite ou libre, ce droit n'est pas contesté : ce qui revient à dire que la conscience humaine est libre dans ses jugements pratiques, quand aucune loi ne restreint sa liberté native de penser; mais quand une loi véritable lui prescrit tel ou tel jugement pratique, elle doit obéir à cette loi.

Et, comme la loi n'est manifestée à l'homme, comme règle immédiate de ses actes, que par la conscience, il est tenu de suivre ce que lui dit sa conscience, quand elle est *vraie et droite*, et même quand elle est *invinciblement erronée*, parce qu'alors il agit prudemment par suite de sa persuasion *invincible. Invincibiliter erronea conscientia revera regula agendi evadit : hanc tenemur sequi præcipientem, permittentem sequimur sine culpa.* Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 43. Si donc, par suite d'une conscience invinciblement erronée, un homme croit que tel acte bon est mauvais ou réciproquement, il n'a pas le droit de poser l'acte bon qu'il juge mauvais; et il peut ou doit poser l'acte mauvais qu'il juge bon, sans avoir toutefois objectivement le *droit* ou la faculté morale de le poser, puisque la morale réprouve cet acte. Il suit de là que, si la conscience invinciblement erronée peut imposer le *devoir de mal faire*, quand l'homme croit bien agir, elle ne saurait lui donner le *droit* de mal faire, parce que le droit au mal répugne dans les termes, et que le droit a pour fondement nécessaire la vérité objective, tandis que le *devoir* peut naître d'une erreur subjective, et qu'il ne répugne pas qu'un homme ait le devoir de faire une action mauvaise qu'il croit invinciblement être bonne et obligatoire pour lui, d'autant que, s'il s'abstient de la faire, il croirait agir mal, et par là même il violerait la loi divine qui lui commande de ne jamais rien faire contre le *dictamen* de sa conscience.

c) Enfin on peut entendre, par liberté de conscience, *le droit que possède l'homme de ne pas être contraint par*

la force ou la violence à embrasser la vérité ou à donner assentiment au bien à l'encontre de sa conviction intime et à sa volonté. Le savant cardinal Giuseppe Prisco, *Principi di filosofia del diritto*, c. VIII, *Liberta di coscienza*, établit ce droit dans une page magistrale que nous citons intégralement : « L'intelligence de l'homme, dit-il, est appelée par son essence intime à la connaissance du vrai, comme la volonté à la possession du bien; mais la première ne peut adhérer au vrai sans le connaître, comme la seconde ne peut embrasser le bien sans son libre consentement. Or, aucune force ou autorité créée ne saurait *contraindre* l'intelligence et la volonté d'autrui à adhérer à une doctrine, fût-elle vraie; et l'usage qu'on ferait de la force pour obtenir ce résultat serait *une véritable absurdité*. Et, en effet, l'intelligence se convainc à l'aide de preuves, et la volonté s'incline vers la vérité qui subjugue l'esprit...; la force est toujours un moyen incompétent et disproportionné pour l'obtention de ces deux effets.... Le droit de la vraie liberté de conscience est le droit de la supériorité des forces morales de l'esprit sur la force brutale, et par suite ce droit est naturel et inviolable, comme est naturelle et inviolable la dignité de ces mêmes forces. Non seulement l'État, mais l'Église catholique elle-même ne peut violer ce droit en contraignant par la force d'adhérer à une doctrine vraie. Dans la foi catholique, c'est vraiment l'infaillible témoignage de Dieu qui est le principe objectif de l'obligation de notre assentiment; mais notre raison individuelle, sous l'influence de la lumière de la grâce, doit connaître ce témoignage infaillible, et c'est nous-mêmes qui devons donner notre assentiment, c'est nous-mêmes qui devons être certains de ce témoignage. Croire, dit saint Thomas, est un acte de la volonté, *Sum. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. x, a. 8, et la volonté ne consent que lorsque l'intelligence est éclairée. De même qu'une vérité ne peut être objet de notre science proprement dite, si elle n'est évidente à notre raison, ainsi il ne suffit pas pour croire une vérité qu'elle soit affirmée par une autorité infaillible; il faut que nous connaissions cette autorité infaillible. La différence consiste seulement en ce que, dans la science, le *motif objectif* de notre assentiment est l'évidence même de la vérité, et le *motif subjectif* est la raison individuelle qui perçoit cette évidence, tandis que, dans la foi, le *motif objectif* de notre assentiment est la révélation ou l'autorité de Dieu, et le *motif subjectif* est notre raison elle-même, qui, par l'évidence des preuves, connaît ce même témoignage infaillible et la règle de la foi dont cette règle détermine l'objet. Et c'est pourquoi, si l'homme n'a pas cette connaissance, ou s'il en a une opposée, il est contraire à la nature même de la foi de le contraindre par la force à croire. Aussi l'apostolat par l'épée, qui a été l'apostolat du Coran, n'a jamais été celui de l'Évangile. »

d) La liberté légitime de conscience consiste enfin et surtout dans *le droit à accomplir, sans aucun empêchement ni entrave, nos devoirs d'esprit et de cœur envers Dieu*. « On peut, dit l'encyclique, *Libertas præstantissimum*, entendre la liberté de conscience en ce sens que l'homme a dans l'État le droit de suivre, d'après la conscience de son devoir, la volonté de Dieu, et d'accomplir ses préceptes sans que rien ne puisse l'en empêcher. Cette liberté, la vraie liberté, la liberté digne des enfants de Dieu, qui protège si glorieusement la dignité de la personne humaine, est au-dessus de toute violence et de toute oppression, elle a toujours été l'objet des vœux de l'Église et de sa particulière affection. C'est cette liberté que les apôtres ont revendiquée avec tant de constance, que les apologistes ont défendue dans leurs écrits, qu'une foule innombrable de martyrs ont consacrée de leur sang. Et ils ont eu raison, car la grande et très juste puissance de Dieu sur les hommes et, d'autre part, le grand et le suprême devoir des hommes envers Dieu trouvent l'un et l'autre dans cette liberté chrétienne un éclatant témoignage.

« Elle n'a rien de commun avec des dispositions factieuses et révoltées, et, d'aucune façon, il ne faudrait se la figurer comme réfractaire à l'obéissance due à la puissance publique; car ordonner et exiger l'obéissance aux commandements n'est un droit de la puissance humaine qu'autant qu'elle n'est pas en désaccord avec la puissance divine et qu'elle se renferme dans les limites que Dieu lui a marquées. Or, quand elle donne un ordre ouvertement en désaccord avec la volonté divine, elle s'écarte alors loin de ces limites et se met du même coup en conflit avec l'autorité divine : il est donc juste alors de ne pas obéir. »

4. *Liberté de conscience synonyme de libre pensée.* — La liberté de conscience, telle que la proclament les incrédules, n'est point la liberté dont nous venons de parler. Ce qu'ils entendent par liberté de conscience, c'est le droit de *penser* et de *juger*, non pas conformément à la *vérité objective*, mais comme il leur plaît, en sorte que, à leurs yeux, la liberté de conscience n'est autre chose que l'*indépendance* ou l'*autonomie* de la pensée humaine. L'homme, disent-ils, ne relève que de lui-même dans ses actes et, par conséquent, dans ses pensées comme dans ses paroles.

a) *Libre pensée absolue.* — Les partisans de la liberté de conscience *absolue, illimitée*, veulent que la pensée et la conscience soient libres, sous prétexte que la *raison humaine est sa propre loi à elle-même* : erreur fondamentale qui est condamnée dans ces deux propositions du *Syllabus* :

3. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominem ac populorum bonum curandum sufficit.	La raison humaine, sans avoir à tenir de Dieu aucun compte, est la règle unique du vrai et du faux, du bien et du mal; elles est à elle-même sa loi, elle suffit par ses propres forces à procurer le bien des individus et des peuples.
4. Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit ac debet. Denzinger-Ban., n. 1703, 1704.	Toutes les vérités religieuses dérivent d'une force innée de la raison humaine; aussi la raison est-elle la norme première par quoi l'homme peut et doit acquérir la connaissance des vérités de tous ordres.

Le droit à cette liberté ne saurait exister. En effet, si la liberté de pensée ou de conscience était absolue ou illimitée, il s'ensuivrait que la raison humaine serait indépendante dans sa pensée et dans ses jugements et, conséquemment, dans son existence aussi bien que dans son essence. Or cela répugne absolument, car la raison humaine est la faculté d'un esprit créé qui, précisément parce qu'il est créé, ne peut pas être sa propre loi. De deux choses l'une : ou il faut nier que la raison humaine soit créée, limitée, ou il faut dire qu'elle ne saurait être la règle radicale et première de ses opérations. — Le vrai est réellement distinct de la raison humaine; car le vrai étant tout ce qui peut être connu, l'être, en tant qu'il est l'objet de l'intelligence ne peut être renfermé dans une raison finie. Donc la *règle* de la raison est réellement distincte de cette faculté. Voilà pourquoi la pensée de l'homme est vraie, si elle est conforme à la vérité des choses qu'il pense. Seule, la raison divine est sa règle à elle-même, parce qu'elle est la vérité absolue et la loi suprême de tout être et de toute vraie connaissance. Si la raison humaine était essentiellement sa propre loi, si la vérité et le bien moral appartenaient à son essence, cette raison serait évidemment infaillible. Or, l'expérience de chaque jour nous apprend que telle n'est point notre raison; bien

au contraire, elle est sujette essentiellement à l'erreur, par là même qu'elle est finie. Donc la raison humaine ne peut être la règle suprême de ses opérations. S'il était permis à chacun de penser ce qu'il veut, il devrait lui être également permis de penser qu'il peut légitimement conformer ses actes à ses pensées, c'est-à-dire faire tout ce qu'il veut. La liberté d'agir à sa guise est la conséquence logique de la liberté de penser à sa guise. Or, il est facile de s'en rendre compte, cette conséquence entraînerait toute espèce de désordres. Donc il est faux que la pensée soit libre dans ce sens absolu et illimité. L'homme est tenu de bien penser afin de bien dire et de bien agir : tel est l'ordre voulu par la raison, la justice et la vérité, par Dieu lui-même.

b) Libre pensée relative. — D'autres vont moins loin et refusent d'être les partisans d'une liberté de conscience indépendante des règles du vrai et du juste; ils prétendent seulement que c'est *uniquement* à la raison humaine qu'il appartient de reconnaître ces règles et de les apprécier. D'après eux, tout homme a le droit d'être respecté dans ses convictions. Repoussant la liberté *absolue* de conscience, ils admettent seulement la liberté *relative* de conscience, c'est-à-dire le droit de n'avoir que notre raison pour règle de nos jugements pratiques en matière morale et religieuse, sans que nous ayons à tenir compte de l'autorité du Christ et de l'Église. C'est la thèse brillamment soutenue par Jules Simon dans son ouvrage, *La liberté de conscience*, Paris, 1859.

Elle est de tous points erronée. En effet, s'il est une vérité pratique qui s'impose à l'esprit, c'est que Dieu étant le créateur de l'homme et par conséquent son maître, l'homme est, selon toute l'étendue de son être, dans une entière dépendance envers lui. Et ce que la raison nous crie non moins fortement, c'est qu'étant elle-même une créature, puisqu'elle n'est autre chose que la faculté divinement donnée à notre âme de connaître la vérité, elle est, par sa nature même, la sujette de cette vérité : de telle sorte que, s'il plaît à la vérité incréée, qui est Dieu, de se révéler à l'homme d'une manière plus excellente, et dans des proportions plus considérables qu'elle ne l'a fait en le créant, l'homme, sous peine de trahir et sa raison et sa conscience, doit soumettre à Dieu qui lui parle son intelligence et sa volonté, c'est-à-dire, il lui doit pleine croyance et pleine obéissance. Aussi le concile du Vatican dit-il anathème à qui prétendrait que la raison est tellement indépendante que la foi ne puisse lui être commandée de Dieu. *Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit. Canones de fide cathol.*, 3. *De fide*, can. 1, Denzinger-Ban., n. 1810.

Le moyen qui doit permettre à tous de juger où est la vraie foi, d'y soumettre leur esprit et leur cœur, et d'y persévérer jusqu'à la fin, c'est l'Église. Dieu, par son unique et bien-aimé fils Jésus, a fondé l'Église ici-bas, et il l'a enrichie de tels dons, gratifiée de tels privilèges, illustrée de tels caractères, que tout le monde devrait la voir et la reconnaître pour la gardienne et la maîtresse unique du dépôt de la révélation. A la seule Église catholique, en effet, appartient le trésor immense et merveilleux des faits divins, des miracles surtout et des prophéties, qui portent jusqu'à l'évidence la crédibilité des mystères qu'elle propose, des dogmes qu'elle enseigne, des grâces qu'elle dispense, des promesses qu'elle fait. Munie d'arguments divins pour prouver tout ce qu'elle avance, l'Église est encore sa preuve à elle-même; et quiconque la voudra étudier de bonne foi, et dans son origine, et dans son histoire, et dans cette immutabilité qu'elle conserve en traversant tout ce qui change, sera forcé de convenir qu'elle est elle-même un grand motif de crédibilité, et qu'elle porte avec elle l'irréfragable témoignage de sa divine légation.

Dès là qu'il existe deux ordres distincts de connaissances, et que ces deux ordres se rencontrent en fait dans le même sujet, c'est-à-dire dans l'homme croyant et raisonnable, il s'ensuit qu'il y a des rapports mutuels entre l'un et l'autre de ces ordres. Les deux ordres dont il s'agit sont distincts non seulement par leur principe, mais par leur objet : leur *principe*, puisque le principe de la connaissance naturelle est la raison humaine, et que la foi divine est celui de la connaissance surnaturelle; leur *objet*, puisque dans l'un nous atteignons seulement les vérités de l'ordre qui nous est propre, et que dans l'autre nous commençons de saisir des secrets naturellement cachés à toutes les créatures, des secrets que, par conséquent, Dieu seul peut nous apprendre. Voir concile du Vatican, *Constitutio de fide catholica*, c. IV, *De fide et ratione*, Denzinger-Ban., n. 1795. Les vérités de la foi ont un caractère essentiellement transcendant. Non seulement elles ont cette transcendance en elles-mêmes, en ce sens que, si Dieu ne les révélait à la raison créée, elles lui demeureraient tout à fait inconnues et seraient pour elles comme n'existant pas. Mais, même après que Dieu nous les a dites, et qu'étant entrées en nous par la foi, elles font réellement partie du trésor de nos connaissances, elles n'y sont jamais cependant qu'à l'état de vérités reçues par témoignage. Le christianisme est si essentiellement la religion du mystère qu'il renie comme siens ceux qui voudraient les contester. Concil. Vatic., *Can. de fide cathol.*, 4. *De fide et ratione*, can. 1, Denz., n. 1816.

Mais en même temps que la foi surpasse la raison si nécessairement et de si haut, il va de soi qu'elle ne peut jamais lui être contraire, et qu'entre ces deux lumières venues du même foyer, qui est Dieu, il ne saurait y avoir de dissension véritable. Dieu ne se nie pas lui-même, et la vérité ne se donne point de démenti. Il s'ensuit que, si entre les vérités révélées, c'est-à-dire les dogmes de la foi ou les enseignements de l'Église, et les données de la raison ou de la science, il semble y avoir contradiction, ce n'est et ce ne peut être jamais qu'une apparence. Et la cause principale de cette apparente contradiction est, ou bien que l'on prend pour vérité de foi et doctrine de l'Église ce que l'Église n'enseigne pas réellement, ou qu'on l'entend et qu'on l'expose autrement qu'elle; ou bien, c'est qu'on prend pour une vérité de raison ce qui n'est qu'une opinion particulière et une fausse vue de l'esprit. Aussi l'Église définit-elle que toute assertion contraire à la vérité révélée est absolument fausse : *Omnem igitur assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus.* Denzinger, n. 1797, cf. n. 738.

En effet, la foi étant d'une nature plus élevée que la raison, la grande règle de la subordination des ordres exige que, dans le cas de conflit, le dernier mot appartienne à la première. Par cela seul que Dieu a institué une autorité divine sur la terre, et qu'il lui a donné le mandat de garder intégralement le dépôt de la foi, il lui a conféré « le droit et imposé le devoir de déclarer fausse et de proscrire toute doctrine » qui, usurpant le nom de science ou de philosophie, s'élève contre les dires de Dieu, contredit les vérités de foi et infirme à un point de vue quelconque les dogmes catholiques. « Tout chrétien donc placé en face d'opinions vraiment contraires à une doctrine de foi, et surtout en face d'opinions réprouvées de l'Église, ne peut, sans prévarication, soutenir que ces opinions soient des conclusions légitimes de la science; mais il est tenu de n'y voir que des opinions fardées d'une fausse apparence de vérité. » *Ibid.*, n. 1798.

Enfin, ce n'est pas assez de dire que la foi et la raison ne peuvent jamais se trouver en désaccord et ne sont pas naturellement hostiles. La vérité est qu'elles

sont faites pour s'aider et se prêter un mutuel secours. D'un côté, la raison démontre les fondements de la foi, et, munie des lumières de celle-ci, elle cultive la science des choses divines. De l'autre la foi délivre et défend la raison d'une foule d'erreurs, et elle l'enrichit de connaissances nombreuses.

Une grave illusion de certains partisans de la liberté *relative* de conscience, entendue dans le sens illégitime dont nous venons de parler, consiste à se persuader qu'il leur est loisible de se replacer intellectuellement, tant est grande l'opinion qu'ils se font des droits de leur raison, dans un état de doute absolu, à l'effet de former de nouveau leur conviction sur la vérité ou la fausseté du christianisme et de ses enseignements. — Or, c'est là une erreur profonde, fertile en conséquences désastreuses, comme il est facile de s'en rendre compte. On oublie que, à cet égard, tout autre est la condition de ceux qui, ayant reçu le don céleste de la foi, adhèrent à la vérité catholique, et la condition des infortunés qui, par le malheur de leur naissance ou par d'autres causes, se trouvent engagés dans une religion fausse. Ceux-ci, en effet, peuvent et doivent douter de la vérité de leur croyance et de la sûreté de leur voie. Les arguments extérieurs d'une part, la lumière et les mouvements intimes de la grâce de l'autre, les excitent à ce doute qui est pour eux un commencement de délivrance et un premier pas vers la pure clarté du salut. Dès que le doute devient sérieux, il les oblige à un examen plus sérieux encore; et ils doivent à Dieu, ils se doivent à eux-mêmes de chercher et de prier jusqu'à ce qu'ils aient trouvé, et, dès qu'ils ont trouvé, ils sont tenus de changer leur croyance. — Le catholique, au contraire, né de Dieu et de l'Église, assisté par la grâce intérieure de l'un et par le magistère extérieur de l'autre, n'a jamais et ne saurait avoir aucune raison valable de changer sa croyance, ou même de suspendre son adhésion totale soit à l'ensemble des vérités révélées, soit à quelqu'une d'entre elles, sous prétexte qu'il veut en obtenir d'abord la démonstration rationnelle et la conviction scientifique. Dans le domaine de la foi, les investigations de l'esprit permises, conseillées, parfois même commandées au chrétien, ne peuvent jamais prendre pour point de départ un doute réel. Concil. Vat., *De fide*, c. III, Denzinger, n. 1794. Et le concile appuie par un anathème cet important point de doctrine : « Si quelqu'un dit que la condition des fidèles ne diffère pas de la condition de ceux qui ne sont pas encore parvenus à l'unique véritable religion : de telle sorte que les catholiques, après avoir embrassé la foi sous la conduite de l'Église, puissent suspendre leur assentiment et remettre cette foi en doute jusqu'à ce qu'ils aient acquis la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité, de la foi, qu'il soit anathème... » *Can. de fide cath.*, 3. *De fide*, can. 6, Denz., n. 1815.

Mais n'y a-t-il pas là, chez les fidèles, une sorte de dépression et un véritable servage de la raison? Nullement. Dans l'acte de foi, en effet, indépendamment de la certitude des motifs de crédibilité, la cause qui détermine l'adhésion de la volonté et de l'intelligence n'est autre que la vérité première elle-même, c'est-à-dire Dieu, souverainement véridique. Or, la véracité divine offre plus de garantie que la lumière de l'intellect humain : c'est pourquoi, quant à la fermeté de l'adhésion, la foi s'appuie sur une plus grande certitude que n'est la certitude de la science et de la compréhension intellectuelle. Donc revenir au doute, en vue de parvenir scientifiquement à la vérité, ne serait pas un mouvement de progrès, mais de recul.

c) Liberté de pensée par rapport à l'ordre surnaturel. — D'autres, enfin, poussant la liberté relative de conscience jusqu'à ses extrêmes limites, vont jusqu'à nier l'obligation d'entrer dans l'ordre surnaturel. Ils rougiraient de tout ce qui les abaisserait au-dessous de leur nature, mais ils déclarent, en même temps, n'avoir aucun attrait pour ce qui tend à les élever au-dessus; ils veulent rester hommes. Il est de l'essence de tout privilège de pouvoir être refusé. Et puisque tout cet ordre surnaturel, tout cet ensemble de la révélation est un don de Dieu, gratuitement surajouté par sa libéralité et sa bonté aux lois et aux destinées de leur nature, ils s'en tiendront à leur condition première; après une vie honnête, vertueuse, le seul bonheur éternel auquel ils aspirent est la récompense naturelle des vertus naturelles. Dans une page d'une rare éloquence, le cardinal Pie critique vivement cette prétention orgueilleuse d'une liberté follement éprise d'elle-même, prétention qui ne va à rien moins qu'à méconnaître le souverain domaine de Dieu sur sa créature.

« En effet, dit l'illustre évêque de Poitiers, on ne prouvera jamais que Dieu, après avoir tiré l'homme du néant, après l'avoir doué d'une nature excellente, n'ait pas conservé le droit de perfectionner son ouvrage, de l'élever à une destinée plus excellente encore et plus noble que celle qui était inhérente à sa condition native. Au contraire, les mêmes faits qui établissent d'une façon irréfragable que Dieu s'est mis en rapport direct et immédiat avec l'homme par la révélation, les mêmes faits qui nous obligent d'admettre la divinité des saintes Écritures et l'existence de l'ordre surnaturel, nous forcent aussi de reconnaître l'obligation où nous sommes d'entrer dans cet ordre de grâce et de gloire, sous peine des châtiments les plus justes et les plus sévères. En nous assignant une vocation surnaturelle, Dieu a fait acte d'amour, mais il a fait acte aussi d'autorité. Il a donné, mais en donnant il veut qu'on accepte. Son bienfait nous devient un devoir. Le souverain Maître n'entend pas être refusé. Si l'argile n'a pas le droit de dire au potier : « Pourquoi fais-tu de moi un vase d'ignominie? » Rom., IX, 20, elle est infiniment moins autorisée encore à lui dire : « Pourquoi fais-tu de moi un vase d'honneur? » Quoi donc! ouvrage rebelle, vous vous plaignez de ce que celui qui vous a pétri de ses mains, qui a tout droit sur vous, use de son droit suprême pour assigner à votre obscurité une place brillante au delà des astres? Humble esclave de celui qui vous a donné l'être, vous vous plaignez de ce qu'il vous tire de la poussière pour vous ranger parmi les princes des cieux! Le souverain domaine que Dieu peut exercer sur vous à son gré, vous trouvez mauvais qu'il l'exerce par la bonté! Phénomène monstrueux de l'ordre moral, vous êtes indocile au bienfait, révolté contre l'amour! Eh bien, le domaine imprescriptible de Dieu s'exercera sur vous par la justice. Malheureux mendiant du chemin, le roi vous avait invité aux noces de son Fils, au banquet éternel de la gloire : c'était à vous de vous y acheminer et de vous revêtir de la robe nuptiale de la grâce pour être admis; vous vous êtes présenté sans cet ornement prescrit; il n'y aura point de place pour vous, même dans un coin de la salle, même à la seconde table; vous serez chassé dehors, jeté dans les ténèbres extérieures, là où il y aura des pleurs et des désespoirs. Matth., XXII, 12, 13. Le même Dieu qui, dans l'ordre de la nature, par une suite de transformations physiques, fait passer incessamment les êtres inférieurs d'un règne plus infime à un règne plus élevé, avait voulu, par une transformation surnaturelle, vous faire monter jusqu'à la participation, jusqu'à l'assimilation de votre être créé à sa nature infinie. Substance ingrate, vous vous êtes refusé à cette affinité glorieuse, vous serez relégué parmi les rebuts et les déjections du monde de la gloire; portion résistante du métal placé dans le creuset, vous ne vous êtes pas laissé convertir en l'or pur des élus, vous serez jeté parmi les scories et les

résidus impurs. Noblesse oblige : c'est un axiome parmi les hommes. Ainsi en est-il de la noblesse surnaturelle que Dieu a daigné conférer à la créature. La qualité d'enfant de Dieu, le don de la grâce, la vocation à la gloire, c'est là une noblesse qui oblige; quiconque y forfait est coupable, coupable envers le souverain domaine de la paternité divine, qui punira en esclave celui qui n'aura pas voulu être traité en fils. » Cardinal Pie, *Discours et instructions pastorales*, t. II, Poitiers, 1858, p. 425-427.

3° *La liberté des cultes.* — 1. *Principes généraux.* — La *liberté des cultes*, ou la *liberté de religion*, se distingue de la liberté de *pensée* ou de *conscience*, en ce que celle-ci se borne à l'intérieur, tandis que celle-là se produit à l'extérieur.

Dans l'encyclique *Libertas præstantissimum*, que nous avons citée plus haut, Léon XIII en arrive à examiner cette liberté « si contraire, dit-il, à la vertu de religion, la *liberté des cultes*, comme on l'appelle, liberté qui repose sur ce principe qu'il est loisible à chacun de professer telle religion qu'il lui plaît, ou même de n'en professer aucune ». *Édit. citée*, t. II, p. 193. — Mais, tout au contraire, enseigne le pape, c'est bien là, sans nul doute, parmi tous les devoirs de l'homme, le plus grand et le plus saint, celui qui ordonne à l'homme de rendre à Dieu un culte de piété et de religion. Et ce devoir n'est qu'une conséquence de ce fait que nous sommes perpétuellement sous la dépendance de Dieu, gouvernés par la volonté et la Providence de Dieu, et que, sortis de lui, nous devons retourner à lui. »

Dès là qu'une créature douée d'intelligence et de facultés morales est mise en présence de Celui qui l'a faite, elle est saisie par ce devoir : reconnaître les titres du Créateur à l'estime transcendante et au fidèle service de l'être qu'il a jeté dans l'existence. La manifestation extérieure de la vertu de religion s'appelle culte *extérieur*. « Le sentiment religieux est un devoir rigoureux : il faut donc que nous employions les signes extérieurs du culte, soit pour réveiller le sentiment religieux, soit pour le rendre plus ardent; d'autant plus que la dissipation des affaires nous fait oublier facilement nos devoirs les plus simples, nos relations les plus intimes. Que d'hommes perdraient complètement Dieu de vue sans l'usage du culte extérieur! Ce culte est donc dans l'ordre et son absence est un désordre. Dieu, qui veut l'ordre et défend le désordre, veut donc le culte extérieur, non qu'il en retire quelque avantage, pas plus que de nos autres vertus; mais il ne peut pas plus approuver un désordre dans les actes religieux que dans les autres actes humains. » Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, t. I, l. I, c. IX.

Ce culte lui-même est réglé et bien déterminé; il n'est pas loisible à chacun de le modifier à son gré ou d'en choisir un autre. « Si l'on demande, dit Léon XIII, parmi toutes ces religions opposées qui ont cours, laquelle il faut suivre à l'exclusion des autres, la raison et la nature s'unissent pour nous répondre : celle que Dieu a prescrite et qu'il est aisé de distinguer, à certains signes extérieurs par lesquels la divine Providence a voulu la rendre reconnaissable, car, dans une chose de cette importance, l'erreur entraînerait des conséquences trop désastreuses. C'est pourquoi offrir à l'homme la liberté dont nous parlons, c'est lui donner le pouvoir de dénaturer impunément le plus saint des devoirs, de le déserter, abandonnant le bien immuable pour se tourner vers le mal : ce qui, nous l'avons dit, n'est plus la liberté, mais une dépravation de la liberté et une servitude de l'âme dans l'abjection du péché.

« C'est Dieu qui a fait l'homme pour la société et qui l'a uni à ses semblables, afin que les besoins de sa nature, que ses efforts solitaires ne pourraient jamais combler, pussent trouver satisfaction dans l'association. C'est pourquoi la société civile, en tant que société, doit nécessairement reconnaître Dieu comme son principe et son auteur et, par conséquent, rendre à sa puissance et à son autorité l'hommage de son culte. Non, de par la justice; non, de par la raison, l'État ne peut être athée, ou, ce qui reviendrait à l'athéisme, être animé à l'égard de toutes les religions, comme l'on dit, des mêmes dispositions, et leur accorder indistinctement les mêmes droits. Puisqu'il est donc nécessaire de professer une religion dans la société, il faut professer celle qui est la seule vraie et que l'on reconnaît sans peine, au moins dans les pays catholiques, aux signes de vérité dont elle porte en elle l'éclatant caractère. Cette religion, les chefs de l'État doivent donc la conserver et la protéger, s'ils veulent, comme ils en ont l'obligation, pourvoir prudemment et utilement aux intérêts de la communauté. Car la puissance publique a été établie pour l'utilité de ceux qui sont gouvernés, et quoiqu'elle n'ait pour fin prochaine que de conduire les citoyens à la prospérité de cette vie terrestre, c'est pourtant un devoir pour elle de ne point diminuer, mais d'accroître, au contraire, pour l'homme, la faculté d'atteindre à ce bien suprême et souverain dans lequel consiste l'éternelle félicité des hommes, ce qui devient impossible sans la religion.

« Une liberté de ce genre, dit le pape en terminant, est ce qui porte le plus de préjudice à la liberté véritable, soit des gouvernants, soit des gouvernés. La religion, au contraire, lui est merveilleusement utile, parce qu'elle fait remonter jusqu'à Dieu même l'origine première du pouvoir; qu'elle impose avec une très grave autorité aux princes l'obligation de ne point oublier leurs devoirs; de ne point commander avec injustice ou dureté, de conduire les peuples avec bonté et presque avec un amour paternel. D'autre part, elle recommande aux citoyens, à l'égard de la puissance légitime, la soumission comme aux représentants de Dieu; elle les unit aux chefs de l'État par les liens, non seulement de l'obéissance, mais du respect et de l'amour, leur interdisant la révolte et toutes les entreprises qui peuvent troubler l'ordre et la tranquillité de l'État, et qui, en définitive, donnent occasion de comprimer, par des restrictions plus grandes, la liberté des citoyens. Nous ne disons rien des services rendus par la religion aux bonnes mœurs, et par les bonnes mœurs à la liberté même. Un fait prouvé par la raison et que l'histoire confirme, c'est que la liberté, la prospérité et la puissance d'une nation grandissent en proportion de sa moralité. »

2. *Application de ces principes.* — De cet enseignement magistral découlent les points de doctrine qui suivent :

a) Nous devons à Dieu un culte intérieur et extérieur, un culte privé et un culte public. Pris en lui-même, Dieu est l'être infiniment parfait et transcendant. Nous sommes au-dessous de lui, nous lui sommes soumis. Il est dès lors juste, nécessaire, indispensable que nous lui rendions un hommage absolu à cause des titres qui lui sont personnels, un hommage supérieur à cause de titres qui sont hors de pair.

b) Dieu ayant établi, dans le but de faire arriver les hommes à leur fin dernière, un culte obligatoire et une société également obligatoire qui n'est autre que l'Église catholique, il s'ensuit que tout homme a le droit et le devoir d'embrasser ce culte, et d'adhérer à cette société. Il en résulte également que nul n'a le droit de rejeter le culte prescrit par Dieu et de se soustraire à l'autorité de l'Église. La liberté *doctrinale* des cultes ne saurait être admise, même au simple point de vue de la raison. Celle-ci, en effet, prescrit de rendre à Dieu le culte qui, seul, est agréé par lui. Il est aussi contraire à la loi morale de rendre à Dieu un culte opposé à celui qu'il a prescrit que de ne lui rendre aucun culte.

c) Revendiquer le droit ou la faculté morale d'exercer le culte qui plaît, c'est nier qu'il existe une seule religion véritable établie par Dieu, et dont Dieu impose la pratique. Or, on le démontre surabondamment ailleurs, des preuves péremptoires militent en faveur de la religion catholique, comme de la seule religion voulue par Dieu; et ainsi les hommes qui doivent l'embrasser ne peuvent avoir le droit d'en professer une autre. C'est donc à juste titre que Pie IX a condamné dans le *Syllabus* les deux propositions suivantes :

15. Liberum cuique hominі est eam amplecti ac profiteri religionem quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.	Il est loisible à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura tenue pour vraie en suivant les lumières de sa raison.
16. Homines in cujusvis religioni cultu viam æternæ salutis reperire æternamque salutem assequi possunt.	Les hommes peuvent trouver dans l'exercice de n'importe quelle religion la voie du salut éternel et y parvenir.

Denzinger, n. 1715, 1716.

Déjà, dans l'allocution consistoriale du 9 juin 1862, Pie IX s'élevait contre ceux qui « osent malicieusement faire dériver toutes les vérités de la religion de la force native de la raison humaine, et attribuent à chaque homme une sorte de droit primordial en vertu duquel il peut librement penser et parler de la religion, et rendre à Dieu l'honneur et le culte qu'il estime le meilleur, suivant son caprice. » Voir *Les Actes pontificaux cités dans l'Encyclique et le Syllabus du 8 décembre 1864, suivis de divers autres documents*, Paris, 1865, p. 400.

d) Aucun homme, nous l'avons vu, n'a devant Dieu le droit ou la faculté morale d'adhérer intérieurement à une religion fausse; en conséquence il ne saurait avoir le droit d'exercer extérieurement les pratiques de cette religion. D'autre part, tout homme, ayant le devoir d'adhérer intérieurement et extérieurement au catholicisme, a le droit d'exercer librement son culte conformément aux règles de l'Église.

Toutefois, faisons observer ici que l'acte de foi catholique doit être un *acte libre* qui ne peut être extorqué par la violence. Il en résulte que le devoir d'être catholique, imposé par Dieu, ne crée au profit de personne le droit de forcer un adulte non baptisé à devenir membre de la société chrétienne. En d'autres termes, tout homme usant de sa raison a le droit de n'être contraint, ni par l'Église, ni par l'État, ni par un particulier ou une société, quelconque, à recevoir le baptême. Les enfants que l'on baptise avant l'âge de raison, suivant une discipline qui fut toujours en usage à quelque degré dans l'Église, deviennent, il est vrai, membres de l'Église sans leur consentement formel; il en est d'eux comme des enfants qui, par leur naissance dans un pays, deviennent citoyens de ce pays. Une fois honorés du baptême et devenus fils adoptifs de Dieu, les chrétiens ne peuvent se soustraire plus tard aux obligations que leur impose l'*état surnaturel* auquel ils ont été élevés par un bienfait spécial de la Providence, *état d'ailleurs obligatoire pour tous les hommes*. Et de même que l'enfant, né dans telle contrée, ne peut plus tard se prétendre exempt des lois qui régissent cette contrée et sous l'empire desquelles il a pu vivre en sécurité, de même l'enfant incorporé par son baptême à Jésus-Christ et à son Église, ne saurait s'affranchir, devenu grand, des lois divines et ecclésiastiques, qui ont pour but de maintenir et de conserver la vie surnaturelle, dont il a reçu l'incomparable don.

e) Aucun souverain ne peut, dans aucun cas, et sous aucun prétexte, établir ou sanctionner la liberté des cultes en tant qu'elle serait *un droit propre à chaque homme, qui doive être proclamé et affirmé dans toute société bien constituée*. Grégoire XVI qualifie de *délire* cette opinion erronée, que Pie IX condamne, à son tour, dans l'encyclique *Quanta cura*, du 8 décembre 1864. *Ex qua omnino falsa socialis regiminis idea haud timent erroneam illam opinionem, catholicæ Ecclesiæ animarumque saluti maxime exitialem, a rec. mem. Gregorio XVI prædecessore Nostro deliramentum appellatam* (encycl. *Mirari*), *nimirum... libertatem conscientiæ et cultuum esse proprium cujuscumque hominis jus, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate*. Denzinger, n. 1690. Car la liberté des cultes, entendue en ce sens, est contraire à la foi et réprouvée par la raison elle-même. Celle-ci, en effet, ne saurait admettre que l'homme ait le droit naturel, c'est-à-dire la faculté morale, d'exercer toute espèce de culte, même le culte des idoles, avec ses abominations, ou le culte qui prescrirait des sacrifices humains.

f) Tout souverain est tenu, *en théorie*, de protéger la vraie religion, dans la mesure de son pouvoir, *suivant les exigences des temps et des lieux*, de faire en sorte que les adhérents à cette religion ne soient pas troublés dans l'exercice de leur culte ni induits en erreur.

Dès là qu'on admet en effet que le but de l'État n'est pas seulement d'assurer la défense commune et de garantir les intérêts temporels de la société, on devra reconnaître aussi qu'il est tenu d'embrasser et de professer une religion déterminée, aux prescriptions de laquelle il doit conformer ses actes sociaux. Dieu, en effet, étant la fin de la société comme de l'individu, *finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus*, S. Thomas, *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{æ}, q. c, a. 6., tous les chefs et membres d'une société ont des obligations envers Dieu, non seulement comme personnes privées, mais encore comme personnes publiques, et sont, par conséquent, tenus de rendre socialement à Dieu le culte qui lui est dû. La fin dernière de la société se confond, jusqu'à un certain point, avec la fin dernière de l'individu. Dès lors que le dépositaire du pouvoir (un ou collectif) est chargé de procurer la paix temporelle et de permettre aux citoyens de bien vivre, comme l'enseigne saint Thomas, *De regimine principum*, l. I, c. 1, il est par là même obligé de s'inspirer de la religion pour obtenir ce double résultat. Or, la religion dont il doit s'inspirer est la religion véritable, révélée par Dieu, voulue de Dieu, à savoir, la religion catholique. De même, en effet, que chaque individu est tenu d'atteindre sa fin dernière en se conformant aux prescriptions du catholicisme, de même les détenteurs du pouvoir civil, chargés de diriger les citoyens de façon à ce qu'ils ne soient pas détournés de leur fin et même qu'ils puissent plus facilement l'atteindre, doivent aussi tenir compte de ces mêmes prescriptions dans leurs actes sociaux.

Dans l'encyclique *Immortale Dei*, Léon XIII expose cette doctrine avec une clarté et une précision qui ne laissent rien à désirer : « Si la nature et la raison, dit-il, imposent à chacun l'obligation d'honorer Dieu d'un culte saint et sacré, parce que nous dépendons de sa puissance et que, issus de lui, nous devons retourner à lui, elles astreignent à la même loi la société civile. Les hommes, en effet, unis par les liens d'une société commune, ne dépendent pas moins de Dieu que pris isolément; autant au moins que l'individu, la société doit rendre grâce à Dieu, dont elle tient l'existence, la conservation et la multitude innombrable de ses biens. C'est pourquoi, de même qu'il n'est permis à personne de négliger ses devoirs envers Dieu, et que le plus grand de tous les devoirs est d'embrasser d'esprit et de cœur la religion, non pas celle que chacun préfère, mais celle que Dieu a prescrite et que des preuves certaines et indubitables établissent comme la seule vraie entre toutes, ainsi les sociétés politiques ne peuvent sans crime se conduire comme si Dieu n'existait en aucune manière, ou se passer de la religion comme étrangère

et inutile, ou en admettre une indifféremment, selon leur bon plaisir. En honorant la divinité, elles doivent suivre strictement les règles et le mode suivant lesquels Dieu lui-même a déclaré vouloir être honoré. Les chefs d'État doivent donc tenir pour saint le nom de Dieu et mettre au nombre de leurs principaux devoirs celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et ne rien statuer ou décider qui soit contraire à son intégrité. Et cela, ils le doivent aux citoyens dont ils sont les chefs. Tous, tant que nous sommes, en effet, nous sommes nés et élevés en vue d'un bien suprême et final auquel il faut tout rapporter, placé qu'il est aux cieux, au delà de cette fragile et courte existence. Puisque c'est de cela que dépend la complète et parfaite félicité des hommes, il est de l'intérêt suprême de chacun d'atteindre cette fin. Comme donc la société civile a été établie pour l'utilité de tous, elle doit, en favorisant la prospérité publique, pourvoir au bien des citoyens de façon non seulement à ne mettre aucun obstacle, mais à assurer toutes les facilités possibles à la poursuite et à l'acquisition de ce bien suprême et immuable auquel ils aspirent eux-mêmes. La première de toutes consiste à faire respecter la sainte et inviolable observance de la religion, dont les devoirs unissent l'homme à Dieu. Quant à décider quelle religion est la vraie, cela n'est pas difficile à quiconque voudra en juger avec prudence et sincérité. En effet, des preuves très nombreuses et éclatantes, la vérité des prophéties, la multitude des miracles, la prodigieuse célérité de la propagation de la foi, même parmi ses ennemis et en dépit des plus grands obstacles, le témoignage des martyrs et d'autres arguments semblables prouvent clairement que la seule vraie religion est celle que Jésus-Christ a instituée lui-même et qu'il a donné mission à son Église de garder et de propager. » *Édit. citée*, t. II, p. 21-23.

g) Tout en reconnaissant que la religion catholique, seule religion imposée par Dieu, a seule *théoriquement* un droit naturel absolu au libre exercice, et tout en la proclamant religion de l'État, le législateur civil peut licitement, sous l'empire de motifs suffisants, ne pas empêcher le libre exercice de cultes autres que le culte catholique. Il ne s'agit évidemment pas ici de toutes sortes de cultes, y compris ceux qui prescriraient des sacrifices humains ou des actes directement contraires aux premiers principes de la morale, mais de certains cultes qui ne heurtent pas de front l'honnêteté et la moralité la plus vulgaire. Cette espèce de liberté ou tolérance *civile* de certains cultes ne leur est pas due en justice, *à titre de cultes*, puisque ces cultes sont fondés sur l'erreur, et que tout droit est fondé sur la vérité; mais cette liberté ou tolérance leur est octroyée soit pour un plus grand bien, soit pour empêcher un plus grand mal. En décrétant cette tolérance, le législateur est censé ne pas vouloir créer au profit des dissidents le droit ou la faculté morale d'exercer leur culte, mais seulement le droit de n'être pas troublés dans l'exercice de ce culte. Sans avoir jamais le droit de mal agir, on peut avoir le droit de n'être pas empêché de mal agir, si une loi juste prohibe cet empêchement pour des motifs suffisants. « Les rites des infidèles, dit saint Thomas, peuvent être tolérés ou pour quelque bien qui en découle, ou pour quelque mal ainsi évité. » *Infidelium ritus tolerari possunt, vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Sum. Theol.*, IIª-IIæ, q. x, a. 11.

Cette tolérance, dans certains cas, pourra n'être qu'une tolérance de *fait*, tandis que, dans d'autres cas, si de plus graves motifs l'exigent, elle pourra être établie même par une loi et devenir ainsi *légale*. « L'Église, déclare Léon XIII, juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'État qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'État. C'est d'ailleurs la coutume de l'Église de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement saint Augustin, l'homme ne peut croire que de plein gré. » Encycl. *Immortale Dei*, *ibid.*, t. II, p. 43. « Laisser la liberté aux autres cultes ou la tolérer, dit le cardinal Dechamps, ce n'est pas approuver l'usage qu'on en fait. La loi qui garantit la tolérance ou la liberté civile des autres cultes, ne confère donc nullement le droit de professer et de répandre le faux, de pratiquer et de propager le mal. Ce prétendu droit est donc un non-sens, une impossibilité. Les hommes sont libres de mal penser ou de mal faire, c'est-à-dire qu'ils en ont la faculté (ou le pouvoir physique), mais ils n'en ont pas le droit (ou le pouvoir moral), et ils rendront compte à Dieu d'avoir mal usé de leur libre arbitre. » *Le libéralisme, lettre à un publiciste catholique.*

Autre chose, en effet, est le *droit civil à la tolérance*, quand celle-ci est garantie par la loi; autre chose le droit *prétendu naturel et inviolable* à la tolérance. Nul homme n'a le droit d'errer ou de mal faire, nul homme n'a le droit *naturel, absolu, inviolable*, d'être toléré légalement dans l'exercice d'un culte qui serait faux en soi; mais si une loi, juste d'ailleurs, accorde la tolérance d'un tel culte, le partisan de ce culte a droit à la tolérance de ce culte, sans avoir pour cela la faculté morale de l'exercer. De même, autre chose pour l'État est de protéger un culte en *lui-même*, autre chose est d'en protéger seulement le libre exercice, en se bornant à empêcher légalement les atteintes à ce libre exercice. En droit, le premier genre de protection ne peut appartenir qu'au culte de la vraie religion, le second est réservé aux autres cultes, dans la mesure où ils sont susceptibles d'être tolérés.

Faisons toutefois ici, à propos de trois propositions condamnées par Pie IX, les remarques suivantes :

a. — Le *Syllabus*, parmi les erreurs qui se rattachent au libéralisme moderne, signale celle-ci, propos. 77 : « A notre époque, il n'est plus expédient de tenir la religion catholique comme unique religion d'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. *Ætate hac nostra non amplius expedit, religionem catholicam haberi tanquam unicam Status religionem, cæteris quibuscumque cultibus exclusis.* » Ce nonobstant, il n'est pas défendu de penser qu'il peut se trouver, à notre époque, des contrées où les croyances sont tellement affaiblies et divisées, qu'il ne soit plus possible d'y proclamer la religion catholique comme religion d'État, à l'exclusion de tous les autres cultes.

b. — D'après le *Syllabus* encore, propos. 78, il n'est pas permis de dire qu'on a agi « d'une façon louable en certains pays catholiques (désignés par les allocutions qui s'y rapportent), en pourvoyant par la loi à ce que les étrangers qui s'y rendent puissent y jouir de l'exercice public de leurs cultes particuliers. *Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere.* » Pourtant, il n'est pas interdit par là même de penser que dans certains pays divisés de croyances, non seulement des étrangers, mais encore des indigènes, puissent être admis au libre exercice de leurs cultes, quand la nécessité l'exige.

c. — Le *Syllabus* note également comme inexacte la proposition suivante, n. 79 : « La liberté civile de chaque culte et le plein pouvoir attribué à tous de manifester ouvertement et publiquement leurs pensées et opinions, quelles qu'elles soient, ne contribuent pas

à corrompre plus facilement les mœurs et les esprits des peuples et à propager la peste de l'indifférentisme. *Enimvero falsum est, civilem cujusque cultus libertatem itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.* » Et pourtant, il n'est pas défendu par là même de penser que, dans certaines circonstances, le libre exercice des divers cultes, de ceux, bien entendu, qui ne heurtent pas de front l'honnêteté et la moralité la plus vulgaire, peut être licitement accordé par un législateur catholique.

En exerçant une neutralité de ce genre, le législateur, loin de violer aucun précepte de la religion catholique, en observe en réalité un autre non moins important celui qui lui défend de poser des actes propres à troubler la tranquillité publique, sans profit pour la religion, et peut-être au risque de la compromettre. Sans doute, un gouvernement ne peut pas poser un acte légal quelconque qui favorise directement une religion fausse *en tant que fausse;* mais il ne lui est pas défendu de poser, sous l'empire de graves motifs, des actes *légaux* qui assurent à de faux cultes existants le libre exercice, au même *degré* (nous ne disons pas au même *titre* ni de la même façon) qu'au culte catholique, et qui, donnant aux *partisans* des faux cultes les mêmes droits civils et politiques qu'aux catholiques, les mettent sur le même *pied légal* au point de vue de l'*exercice* de leur culte. La doctrine commune doit reconnaître qu'un souverain est tenu, comme *personne privée*, et comme *personne publique*, de ne pas confondre l'erreur avec la vérité et de ne pas assimiler un faux culte au vrai culte; mais, accorder, sous l'empire de nécessités suffisantes, à divers cultes la permission légale de s'exercer avec les mêmes garanties civiles, ce n'est point poser là un acte contraire aux principes chrétiens. Cet acte peut même, nous osons le dire, être inspiré par un sentiment catholique, si le souverain le pose pour remplir son devoir et servir la religion, autant qu'il est possible, dans les circonstances difficiles où il se trouve. Lorsque la parité déclarée entre le vrai et les faux cultes ne revêt aucun caractère *dogmatique*, s'abstenant de donner une approbation explicite ou implicite aux maximes professées par les cultes dissidents mais qu'elle se borne à protéger *la personne* de ceux qui pratiquent ces cultes, à leur garantir le libre exercice de leur religion et la jouissance des droits politiques, elle peut, dans certains cas, être légitimement et utilement établie. Sur l'histoire de la controverse, voir l'art. Libéralisme.

J. Baucher.

LIBERTÉ DE CONSCIENCE. Voir Liberté, col. 684.

LIBERTINS. — Le nom de Libertins a été donné aux membres de diverses sectes et aux adeptes de différents mouvements religieux. — I. Les libertins du XVIe siècle en France. — C'est une secte qui unit aux principes de la Réforme les théories panthéistes qui subsistaient depuis le Moyen Age dans la vallée inférieure du Rhin (*Frères du libre Esprit*). Nous la connaissons par Calvin qui dut lutter contre elle. Ce lui fut une affliction sensible de voir sortir de sa Réforme des opinions si monstrueuses. Il va jusqu'à avouer que le pape lui-même faisait beaucoup moins de déshonneur à Dieu, car « le pape conserve une forme de religion, il ne retranche pas l'espérance de la vie future, il enseigne qu'il faut craindre Dieu, il reconnaît des différences entre le bien et le mal, il confesse que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, et il respecte encore l'autorité de l'Écriture. » *Œuvres*, édit. d'Amsterdam, 1667, t. VIII, p. 377. Cf. *Lettre* de Calvin à la reine de Navarre, t. IX *b*, p. 32 et 138.

La secte prend naissance à Lille vers 1525, elle est propagée par un tailleur d'habits, nommé Quentin, picard d'origine, par Chopin, puis par un prêtre français, Ant. Pocques. Elle se répandit à Paris et en plusieurs provinces. Marguerite de Valois lui ouvrit un asile à Nérac. Les libertins partaient de ce principe stoïcien qu'il n'y a qu'un seul Esprit, immortel, infini et répandu partout, qui est l'Esprit de Dieu, en sorte que c'est Dieu même qui anime les hommes et qui opère tout en eux, étant intimement et formellement uni à leurs corps. Ils aboutissaient aux conséquences les plus absurdes et les plus impies : il n'y a pas d'autre substance spirituelle que Dieu, tout le mal et tout le bien est de Dieu comme unique agent, sans qu'on puisse en rendre l'homme responsable; ainsi l'on ne peut rien condamner, ni punir, ni régler, ni prévoir, et toute notre fonction ici-bas est de vivre tranquilles au gré de nos désirs, sans crainte et sans espérance. La Rédemption opérée par Jésus-Christ a pour but de nous rétablir dans l'état d'innocence où se trouvait Adam avant son péché, état qui consistait dans l'ignorance absolue de la distinction entre le bien et le mal.

Ils tournaient l'Écriture dans le sens de leurs conclusions et n'attendaient ni résurrection des corps ni jugement général. Ils vivaient d'ailleurs en épicuriens et méritaient ce nom de libertins pour leur conduite aussi bien que pour leurs croyances.

Vers 1547, un cordelier de Rouen fut mis en prison parce qu'il répandait ces doctrines, quoiqu'en un langage fort dévot. Il prétendait prouver tout son système par l'Écriture. Il avait rassemblé des passages pour nier le péché originel, pour attribuer à Dieu seul la réprobation des méchants, pour détruire la liberté, pour établir l'homme dans une sorte de paix, de joie même, après avoir fait le mal, sous prétexte que telle est la volonté de Dieu. Il ajoutait à cela qu'il n'y a qu'un péché à craindre : la bonne opinion de notre mérite, et qu'une vertu à pratiquer : l'aveu de notre impuissance, de notre incapacité totale, aveu qui comprend, disait-il, toute la mortification, toute la pénitence, toute la perfection du christianisme.

Un pareil système si clair, si logique, aux perspectives si faciles, était goûté de beaucoup de personnes, toutes, paraît-il, de la petite Église de Calvin. On allait voir et entendre le cordelier dans sa prison; on lisait ses écrits avec empressement; les femmes surtout étaient charmées de sa doctrine et adoucissaient par des présents les rigueurs de sa captivité. Calvin ne put apprendre ces nouvelles sans en être indigné. Il écrivit aussitôt à Rouen pour démasquer le faux apôtre à qui l'on faisait pareil accueil (20 août 1547) et c'est de sa lettre que nous tenons ces détails.

La *Lettre* du réformateur est dans le style dogmatique. Il prétend y réfuter par l'Écriture seule toutes les assertions de son adversaire. Néanmoins, on sent que sur les articles de la prédestination et de la réprobation, de l'état des hommes depuis le péché, de l'obligation d'éviter le mal et de faire le bien, Calvin fournissait des armes contre lui-même, en n'admettant aucune liberté dans l'homme pécheur, aucune volonté en Dieu de sauver ceux qui ne sont pas du nombre des élus, aucune possibilité en nous de garder les commandements, si Dieu ne nous donne pas une grâce nécessitante. Calvin accablait de reproches le cordelier hérétique, mais il disait encore plus d'injures à ces prétendues dévotes qui s'étaient laissé séduire par ce nouveau système.

Nous ignorons quelle fut la suite de cette querelle. Il est certain que la secte à laquelle le cordelier de Rouen avait emprunté la plus grande partie de ses erreurs continua à faire des progrès en France parmi ceux qui étaient gagnés aux doctrines du libre examen. Bientôt, le terme de libertin va s'élargir pour signifier

ce que nous appelons aujourd'hui libre penseur. C'est le sens qu'il aura au XVIIe siècle. Voir RATIONALISME.

J. Calvin, *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz*, in-8°, Genève, 1545; *Epistre contre un certain cordelier suppost de la secte des libertins, lequel est prisonnier à Roan*, Genève, 1547; *Œuvres complètes*, édit. d'Amsterdam, 1667, t. VIII, p. 374-408 ; Berthier, *Histoire de l'Église gallicane*, Paris, 1769, t. XVIII, p. 464, (anno 1547, et non 1549 comme dit par erreur Bergier, *Dict. de Théol. dogm.*, t. III, p. 299.)

II. LES LIBERTINS DE GENÈVE, ADVERSAIRES DE CALVIN. — C'est dans un sens nettement différent qu'on applique ce terme de *Libertins* à un parti politique de Genève contre lequel Calvin eut tant de peine à établir sa domination. Les membres de ce parti ne s'occupaient nullement de spéculations religieuses et n'avaient embrassé la Réforme que pour secouer l'autorité de l'évêque; ils tenaient à garder jalousement l'indépendance traditionnelle de leur cité et menaient une existence de plaisir et de luxe que dénoncera avec un zèle inlassable le rigide fondateur du calvinisme.

La liberté personnelle était acquise aux Genevois de temps immémorial. Tout prince-évêque, entrant en fonctions, jurait entre les mains des magistrats de la communauté les vieilles libertés et franchises locales, tandis que ni les magistrats ni les citoyens ne faisaient de serment à l'évêque. En 1526, les Genevois conquirent, par l'alliance avec Berne et Fribourg, leur indépendance politique et mirent fin aux droits que la maison de Savoie s'était arrogés sur leur ville. Ce fut l'alliance Bernoise qui fit germer, dès 1528, les premières idées de réforme. En 1532, les doctrines de Luther étaient prêchées dans Genève; en 1575, la majorité des habitants était protestante et prononçait la déchéance de l'évêque; en mai 1536, le peuple, consulté en conseil général, se déclarait officiellement pour la réforme. Jusque-là les réformateurs, Viret, Farel et Froment étaient luthériens.

Mais, dès que Calvin, attiré et presque contraint par Farel, s'est fixé à Genève (1536), il veut immédiatement établir son régime théocratique. D'abord chargé simplement d'expliquer la sainte Écriture, il tente aussitôt de réformer les mœurs. Il rédige les *Articuli de regimine Ecclesiæ* et les fait adopter par les deux Conseils, le 16 janvier 1537. Les manquements seront punis par le bannissement.

Le parti de la liberté, les Eidgenots, proteste contre l'exigence de la *Confession de foi* et surtout contre la *sainte discipline de l'excommunication* qui, mettant entre les mains des ministres l'exclusion de la participation à la Cène, rend ceux-ci juges de la vie privée de tous les citoyens. En avril 1538, ils arrivent à faire prononcer par les Conseils le bannissement de Calvin ainsi que de Farel et de Couraud.

Mais ils ne surent pas profiter de leur victoire. Les ennemis de Calvin eurent le tort de trop se soumettre à l'influence de Berne et de se montrer incapables de gouverner la ville. Calvin avait laissé des partisans dévoués qui profitèrent de ces dissensions pour faire revenir le réformateur que nul n'était arrivé à remplacer. Calvin ne se hâtera pas de répondre à l'appel de ses amis et ne reviendra qu'au bout d'un an avec un prestige renforcé (10 septembre 1541). Il luttera pendant quatorze ans contre ses adversaires politiques avec une énergie qui triomphera de toutes les hésitations de son entourage. Pour cela, il s'appuiera sur une institution nouvelle, le *Consistoire*, chargé d'appliquer ses *ordonnances*. Il ne craindra pas de recourir à l'odieux régime de la délation.

Il a accusé les libertins de toutes sortes d'hérésies, mais la plupart étaient simplement les adversaires de son mode d'administration et de sa subordination du pouvoir civil au pouvoir religieux.

Parmi ses victimes, qu'il suffise de nommer Sébastien Castellion, exilé en 1545, voir Buisson, *Sébastien Castellion (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral en France*, 2 in-8°, Paris, 1891; Pierre Ameaux, François Favre, Aimé Perrin, qui subirent diverses peines des plus humiliantes, Jacques Gruet, mis à la torture, puis décapité en 1547, Raoul Monnet qui subit le même sort en 1549, Jérôme Bolsec, mis en prison, puis banni à perpétuité en 1551, Michel Servet, brûlé vif en 1553.

La victoire de Calvin s'affirme en 1555. Ayant obtenu la majorité au petit conseil, il fait octroyer systématiquement le droit de bourgeoisie à des étrangers gagnés à ses idées. Le 13 août, trois cents réfugiés sont faits citoyens « pour la garde et protection du gouvernement ». Ces mesures indignent les libertins; Berthelier et Perrin se mettent à la tête des révoltés. Calvin en profite pour faire prononcer leur bannissement, qu'il maintiendra malgré les objurgations de Berne. Bien plus, il obtient le bannissement de leurs femmes, la confiscation de leurs biens et la peine de mort contre tout citoyen qui parlerait de rappeler les exilés. Daniel Berthelier fut exécuté, ainsi que Claude de Genève et les deux Comparet.

A partir de ce moment, le règne de Calvin est incontesté (1555-1564). Les libertins privés de leurs chefs n'osent élever la voix. Mais ce système de contrainte et de rigorisme outrancier contribuera par réaction à susciter les idées de tolérance qui se développeront plus tard au XVIIIe siècle.

Calvin, *Comm. In I Cor.*, XV, 1 et 2, édit. d'Amsterdam, t. VII, p. 202; *In I Thess.*, V, 20, p. 421; *In I Tim.*, II, 17, p. 482; *In Ep. Judæ*, 4, t. VII *b* p. 104, et 19, p. 106, *In Ep. II Petr*, III, 18, p. 49; Fleury, *Histoire de l'Église de Genève*, 3 vol., Genève, 1880; E. Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève, 1897; G. Goyau, *Une Ville-Église. Genève (1535-1907)*, Paris, 1919, c. I.

R. HEDDE.

LIBRA (Jean de), chartreux, † 1582, naquit à Montauban dans les premières années du XVIe siècle, fit ses études à l'Université de Cahors et y prit les grades de docteur en théologie et en l'un et l'autre droit. Pendant quelques années, il occupa une chaire dans cette université. Vers 1532, il se fit chartreux à Cahors et, après sa profession, fut nommé vicaire de son monastère. Pendant 40 ans (1541-1581), il fut presque toujours prieur dans les chartreuses de la province d'Aquitaine et dans celle de Milan, visiteur, covisiteur et commissaire en France et en Italie. Accusé d'hérésie au tribunal de l'Inquisition, il fut appelé à Rome, et deux fois, en présence du pape Pie IV, il exposa sa croyance catholique avec tant de doctrine que le saint-père non seulement le déclara innocent mais encore lui ordonna de rentrer en France et d'y prêcher publiquement la foi, surtout dans les pays infestés par les huguenots. Dans cette affaire de suspicion d'hérésie, dom Jean avait un compagnon également français et chartreux, dom Pierre de Lestang, qui partagea avec lui l'amertume de l'épreuve, la joie de la justification et la gloire de la mission apostolique. Avec l'assentiment du général de l'Ordre, dom Jean monta pour la première fois en chaire, à la cathédrale de Toulouse, et y prêcha l'avent en 1568, les dimanches entre Noël et Pâques, ainsi que le carême en 1569. Étant devenu aveugle (1572), il ne cessa pas d'annoncer la parole de Dieu partout où les autorités ecclésiastiques et civiles l'appelaient. Ainsi il prêcha, en 1572-1573, l'Avent et le carême à la cathédrale de Cahors, et, en 1580-1581, l'avent et le carême à Castel-Sarrasin. Il revint souvent prêcher à Toulouse, à Cahors, à Moissac et à Castel. Henri IV, étant encore roi de Navarre, visita la chartreuse de Cahors et voulut assister à une dispute théologique entre le religieux

et un ministre calviniste qui l'avait accompagné. Il fut ravi de la science et du talent oratoire du chartreux. En 1581, Libra renonça à la vie apostolique à cause de son grand âge et de ses infirmités. Il mourut de la mort des justes le 27 mai 1582, et l'Ordre lui décerna le rare éloge *laudabiliter vixit*, qui équivaut, chez les chartreux, à une sorte de déclaration de sainteté.

Jean de Libra avait composé des commentaires sur la sainte Écriture en huit grands volumes, qui périrent dans l'incendie de la chartreuse de Castres allumé par les huguenots, le 5 octobre 1567. A la chartreuse de Cahors on conserva jusqu'à la grande Révolution les manuscrits suivants : 1. Quatre recueils de sermons prêchés au peuple en dehors de l'Ordre, dans lesquels il y avait quarante sermons sur la sainte eucharistie. — 2. *Lectio theologica habita in Academia Cadurci in vigilia Natalis Domini, anno 1572.* C'est un grand discours sur l'Incarnation, ms. in-fol., 17 pages. — 3. *Lectio theologica habita in Academia Cadurci, anno 1573, in vigilia Paschæ.* C'est un autre grand discours sur les effets de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, in-fol., 17 pages. Ces deux dissertations se trouvent aujourd'hui aux archives de la Grande-Chartreuse à la suite de l'*Histoire manuscrite de la chartreuse de Cahors* par dom Bruno Malvezin, 1711. — 4. *Un livre d'exercices spirituels pour tous les jours de l'année.*

La Vie du très vénérable Père dom Jean de Libra, profès et prieur de la chartreuse de Cahors, par dom Bruno Malvezin, ms. in-4°, à la bibliothèque de la ville de Grenoble, sous le n. *618*, et à la bibliothèque publique de Marseille, sous le n. *1244*. On la trouve aussi dans l'*Histoire de la chartreuse de Cahors*, marquée ci-dessus, dont il y a des copies mss. aux bibliothèques des villes de Cahors et de Toulouse; Morozzo, *Theatrum chronol. S. Ord. Cartus iensis*, Turin, 1681, p. 203, 204; dom Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.*, t. II, p. 152-155; dom Cyprien Boutrais, *La Chartreuse de Glandier en Limousin*, Montreuil-sur-Mer, 1886, in-12, p. 165-182.

S. Autore.

LIBRES (Frères). — Secte d'anabaptistes signalée par Lindanus, *Dubitantius, dialogus de origine sectarum hujus sæculi*, Cologne, 1571. — Si les anabaptistes s'accordent pour rejeter le baptême des enfants, ils se différencient en d'autant plus de sectes qu'ils accordent une plus grande part à l'inspiration directe du Saint-Esprit et qu'ils se défient davantage de toute culture scientifique. Cette secte doit son origine à un tisserand d'Amsterdam et paraît au milieu du XVIe siècle. Ses adeptes portaient ce nom parce qu'ils secouaient le joug de tout gouvernement soit ecclésiastique soit civil, refusant les dîmes, les cens et autres devoirs. Ils disaient qu'entre frères les mariages sont spirituels, ils mettaient les femmes en commun; par contre, ils ne permettaient pas aux femmes de rendre à leur mari le devoir conjugal quand ceux-ci n'appartenaient pas à la secte. Ils s'estimaient impeccables après le baptême et déclaraient que la chair seule pouvait alors pécher. Leur orgueil était si grand, et ils prétendaient être arrivés à un tel état de perfection, qu'ils étaient non seulement semblables à Dieu, mais déifiés. C'est du moins la prétention affichée par l'auteur de la secte, ainsi qu'il ressort du titre même de son livre.

Calvin, *Confutatio cujusdam Hollandi, qui speciose obtendens Christianos a se prorsus spirituales redditum irriconcedit ut corpora polluant quibusvis idololatriis*, dans *Opera*, édit. d'Amsterdam, t. VIII, p. 485-499; cet opuscule donne l'analyse et la réfutation du livre publié en flamand par le tisserand d'Amsterdam; Prateolus (G. du Préau), *Elenchus hæreticorum omnium*, in-4°, Cologne, 1605; J. Gaultier, *Tabula chronographica status Ecclesiæ catholicæ*, in-fol., Lyon, 1616, p. 803 ; J. Sianda, *Lexicon polemicum*, 2e éd. Augsbourg, 1771; Pluquet, *Histoire des hérésies*, Besançon, 1817.

R. Hedde.

LIBRE EXAMEN. Voir Protestantisme.

LIBRES PENSEURS. Voir Indifférence religieuse, t. VII, col. 1580 sq.

LICENCE. Voir Grades théologiques. t. VI, col. 1689.

LICHT Pierre, plus connu sous le nom latin de **LUCIUS**, historien et bibliographe belge, naquit à Bruxelles et entra chez les Carmes Chaussés. Forcé de s'exiler vers 1578, par suite des guerres de religion qui dévastaient son pays, il parcourut toute l'Italie et enseigna la théologie à Florence. Le calme rétabli dans son pays, Licht rentra à Bruxelles et y mourut peu après, le 18 septembre 1603, victime de son dévouement au service des pestiférés. Il était docteur en théologie et littérateur distingué; il aimait particulièrement les recherches dans les archives de son ordre.

En 1593, il publia à Florence la *Carmelitana Bibliotheca*, in-4°, IV-83 fol. C'est la liste des auteurs carmes du bénédictin Jean Trithème, liste qu'il avait corrigée, annotée, augmentée considérablement et mise en ordre alphabétique. Ayant corrigé le *De laudibus carmelitanæ religionis* du même Trithème, il y ajouta une apologie et l'édita, Florence, 1593, in-4°. Il composa un *Compendium historicum* du Carmel, y ajoutant les indulgences et privilèges de l'ordre; cet ouvrage parut en italien à Florence, 1598, in-8°, par les soins du carme François Minucius. On lui doit également un *Necrologe des carmes morts à Bruxelles de 1383 à 1602* en latin; Daniel de la Vierge Marie le continua jusqu'en 1663 et le fit paraître à Bruxelles, in-fol. Enfin on lui doit plusieurs compositions littéraires, tels, en latin, un commentaire sur les poésies de J.-B. de Mantoue relatives à la vie de sainte Catherine, vierge et martyre, Florence, 1591, in-8°, une poésie sur l'origine de Florence et la noblesse de la famille des Médicis, ibid., 1594, in-4°; une harmonie monastique restée en ms.

C. Daniel de la V. Marie, O. C., *Speculum Carmel.*, Anvers, 1680, t. II, p. 1110; Cosme de Villiers, O. C., *Bibl. Carmel.*, Orléans, 1752, t. II, col. 579-580; J. F. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, p. 988; A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiæ*, La Haye, 1726-1727, t. II, *Chorographia sacra Carmeli Bruxellensis*, c. IX, p. 310; Ms. *29* de la Bibl. des Bollandistes, Bruxelles, f° 551 et 562.

P. Anastase de S. Paul

LICINIEN ou LUCINIEN, évêque de Carthagène en Espagne, fin du VIe siècle. — Isidore de Séville, *De script. eccl.*, 42, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1104, nous dit simplement de lui : *Claruit temporibus Mauricii Augusti*, c'est-à-dire entre 582 et 602. Il ajoute cette information qui reste pour nous mystérieuse. « Il mourut à Constantinople, empoisonné, dit-on, par des ennemis. » C'est bien peu pour reconstruire le *curriculum vitæ* de Licinien. Autant qu'on en peut juger par un mot de lui à Grégoire le Grand, il était déjà évêque quand il reçut la visite, fort rapide, de Léandre de Séville, revenant de Constantinople vers 584, voir plus haut, col. 96; et il signale cette visite de Léandre peu d'années après, mais alors que Grégoire est déjà pape, *P. L.*, t. LXXII, col. 692 A. Cela nous met vers 592. Le voyage de Licinien à Constantinople se place donc après; mission diplomatique analogue à celle qu'avait jadis remplie Léandre, exil au moment des troubles religieux qui suivirent la mort de Reccarède, 601, et l'usurpation de Wittéric? Nous ne pouvons le dire.

Isidore parle de Licinien comme d'un homme fort versé dans les saintes Écritures: cette science devait lui valoir des consultations, et Isidore a lu un grand nombre de lettres en provenance de notre auteur. Il signale en particulier une lettre sur le baptême pour répondre aux questions d'un abbé Eutrope, depuis évêque de Valence, et qui demandait *quare baptizatis infantibus chrisma, post hæc unctio tribuatur. Ibid.*, 45,

col. 1106. Isidore conjecture que Licinien avait composé d'autres ouvrages encore, mais il ne les avait pas eus en mains. — De la correspondance de l'évêque de Carthagène il ne reste actuellement que bien peu de choses. Très certainement authentique est la lettre adressée par Licinien au pape saint Grégoire, dont il avait reçu le *Liber regulæ pastoralis*. En remerciant le pontife d'un envoi si précieux, notre auteur ne peut s'empêcher de faire remarquer à son auguste correspondant ,que les conditions rigoureuses mises par lui à l'entrée dans le sacerdoce risqueraient de tarir le recrutement ecclésiastique; il lui pose en particulier quelques questions sur l'irrégularité qui s'attache à la bigamie successive. — Un ms. de Tolède attribue encore à Licinien deux autres lettres, l'une adressée à un diacre Épiphane, l'autre à Vincent, évêque de l'île d'Iviça (l'une des Baléares). La première, qui est assez longue, combat l'erreur d'un haut personnage ecclésiastique qui, renouvelant l'erreur de Tertullien, prétendait que tout être, à l'exception de Dieu, devait être appelé corporel, *etiam rationalium spiritus angelorum vel hominum non debere dici spiritus sed corpora, tanquam homines non jam ex spiritu et corpore sed ex duobus subsistant corporibus*. A cette billevesée Licinien oppose rapidement les preuves scripturaires traditionnelles, auxquelles il joint plusieurs citations de saint Augustin et une référence au livre composé peu auparavant par Claudien Mamert sur la question de la corporéité de l'âme. — La lettre à l'évêque Vincent est plus curieuse à divers titres. Ce prélat avait transmis à Licinien copie d'une lettre soi-disant tombée du ciel sur le tombeau de saint Pierre et qui se donnait comme écrite par le Christ en personne. Sans y voir malice, le bon évêque avait fait lire du haut de l'ambon cet étrange document. Licinien prit les choses plus au tragique. Avec véhémence il reproche à son correspondant sa crédulité à l'endroit d'une pièce dont le fond et la forme trahissaient le caractère apocryphe. On notera la critique qu'il fait d'un des préceptes rappelés par la lettre : « Au début on y lit qu'il faut respecter le dimanche. Cela tous les chrétiens le savent. Mais, si je comprends bien, ce nouveau prédicateur ne dit cela que pour nous contraindre à judaïser, pour empêcher de préparer les aliments, ou même d'aller en promenade ce jour-là. Votre Sainteté comprendra sans peine tout ce qu'il y a là de pervers, *pessimum*. Plût à Dieu que le peuple chrétien, s'il ne fréquente pas l'église ce jour-là, se livre à quelque travail utile, plutôt que de danser. Mieux vaudrait pour l'homme faire son jardin, voyager, pour la femme travailler à la cuisine (*colum tenere*), que d'aller danser, sauter, comme on le raconte. »

Les deux lettres à Épiphane et Vincent ont été publiées pour la première fois par le cardinal d'Aguirre, dans la *Collectio maxima conciliorum Hispaniæ*, t. II, p. 427; celle adressée à saint Grégoire figure au registre de ce pape, *Epist.*, l. II, n. 54, *P. L.*, t. LXXVII, col. 599; elles sont rassemblées toutes trois dans *P. L.*, t. LXXII, col. 689-700.

La notice d'Isidore de Séville, *De script. eccl.*, 42, a servi de point de départ aux différentes notices littéraires; Antonio, *Bibl. hispana vetus*, l. IV, c. 2, p. 211; Fabricius, *Bibl. lat. mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. IV, p. 811-812; Dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. XI, p. 428, 429, 490.

Voir aussi Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, Ratisbonne, 1874, t. II *b*, p. 49-55; F. Görres, *Des Westgothenkönigs Leovigild Stellung zum Katholizismus...* dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1873, t. XLIII *b*, p. 579-580, fait remarquer que Licinien, quoi qu'on en ait dit, n'a pu être exilé à Constantinople par Léovigild, parce que Carthagène était à ce moment possession byzantine; voir aussi du même auteur, *Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des Wetsgothischen Königssohn Hermenegild*, *ibid.*, t. XLIII *a*, p. 3-109.

É. Amann.

LICITE. — Prescrire, prohiber, permettre ou punir sont les effets qu'on assigne communément à la loi. Saint Thomas a consacré un article de *la Somme* à démontrer que c'est en toute logique. La notion du *licite* s'applique à la catégorie des actions qui sont permises. Est licite, à proprement parler, une action qui n'est l'objet ni d'un précepte, ni d'une défense. Cependant entre les choses permises, on distingue celles qui le sont *en fait* et celles qui le sont *de droit*. Dieu permet le péché, en ce sens qu'Il ne l'empêche pas ou qu'Il respecte la liberté de l'homme. Ce n'est pas qu'Il y acquiesce pour autant, qu'Il l'approuve ou le regarde comme licite, loin de là. N'est pas licite davantage tout ce qu'une autorité molle à l'excès, complaisante au mal, laisse faire. Il faut en dire autant de beaucoup de choses qu'une législation humaine est censée permettre, non pas qu'elle les approuve au fond, mais parce qu'elle est impuissante à les régler souverainement, *lex humana dicitur aliqua permittere non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens*, Iª-IIæ, q. XCIII, a. 3, ad 3um . Tout cela n'est que la permission *en fait*, sans conformité ou même sans rapport avec la loi morale. Autre est la permission de *droit* : elle inclut une participation au pouvoir qui légifère, soit qu'elle déclare, soit qu'elle suppose ce qu'elle autorise, s'abstenant de le commander ou de le proscrire. Morale donc est la liberté qu'elle laisse.

Les actes que la loi a pour effet de permettre sont les actes indifférents, dit saint Thomas, *quidam actus ex genere suo sunt actus indifferentes et respectu horum lex habet permittere*. Ou parce que, dans les choses d'ordre moral, on ne peut viser à une précision métaphysique, ou parce qu'il entend surtout parler des lois humaines, le saint docteur ajoute : *Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali*.

En beaucoup de questions de théologie morale, *licite* et *valide* sont deux notions qu'on rapproche ou qu'on oppose. Est valide toute action qui a son résultat cherché, ou qui produit l'effet juridique attendu. Est licite l'action qui ne viole en aucune manière la loi morale, qui est sans péché. Soit un contrat, il est valide s'il est conclu entre personnes capables et consentantes et avec toutes les solennités prescrites par le droit; il est licite, en outre, s'il est conforme de tout point et au regard de Dieu, aux lois de la justice et de l'honnêteté. Soit encore un sacrement, il est valide si la matière et la forme sont dûment appliquées dans l'intention de faire ce que fait l'Église, à un sujet et par un ministre capable; il est licite s'il est, de plus, légitimement conféré et reçu.

Saint Thomas, *Summa theologia*, Iª IIæ, q. XCII, a. 2; q. XCIII, a. 3, ad 3um; IIª-IIæ, q. CLXXXVII, a. 1; Suarez, *De legibus et legislatore Deo*, l. I, c. XV, 5-12.

A. Thouvenin.

LIEBERMANN **Brunon François Léopold,** théologien alsacien, naquit à Molsheim le 12 octobre 1759 et fit ses études au collège de sa ville natale et à la Faculté de théologie de Strasbourg. Ordonné prêtre en 1783, il fut directeur au grand séminaire (1783-1787), supérieur du grand séminaire provisoire d'Allerheiligen (1792-1795), prédicateur allemand à la cathédrale (1783-1787, 1801-1803), curé à Ernolsheim à trois reprises (1787-1792, 1795-1801, 1803-1804). Napoléon le fit emprisonner pendant huit mois sous l'inculpation d'avoir trempé dans la conspiration du duc d'Enghien, puis lui interdit le séjour en Alsace. Ceci était conforme aux désirs de Mgr Saurine de Strasbourg, qui n'aimait pas le fier et héroïque adversaire de la Révolution et de l'Église assermentée. Mgr Colmar de Mayence appela son ami Liebermann et lui confia la direction de son grand séminaire. Le séjour de Liebermann à Mayence fut d'une importance

capitale pour le renouvellement de l'esprit catholique en Allemagne, tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue de l'éducation du clergé. L'esprit ascétique et conservateur de l'école de Mayence date de lui: Geissel, Räss, Weiss, Klee, Lennig, Mühe étaient parmi ses disciples préférés. Liebermann refusa, en 1823, le siège épiscopal de Metz, mais retourna en Alsace pour devenir le vicaire général de Mgr Tharin. Sous Mgr de Trevern, il présida la commission de théologiens qui condamna, en 1838, les erreurs de Louis Bautain. Il mourut le 11 novembre 1844 dans le couvent de Sainte-Barbe, où il s'était retiré depuis quelques années.

Les *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, son chef-d'œuvre, 5 vol., Mayence, 1818-1827, 10e édit., 1870, furent longtemps en usage dans les écoles d'Europe et d'Amérique, même à Rome où l'on avait exigé une expression plus précise de la doctrine de l'infaillibilité. C'est un manuel clair et complet, pleinement traditionnel, plutôt historique que spéculatif. Ses *Institutiones juris canonici*, inédites, se trouvent à la bibliothèque du grand séminaire de Strasbourg. Des sermons ont été publiés, par l'auteur lui-même, dans Räss et Weiss, *Neue Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit*, 2 vol., Francfort, 1829, et par Sausen, mais d'une manière peu fidèle, en 3 vol. : *Predigten*, Mayence, 1851-1853. Liebermann était connu comme auteur de tracts et de poésies populaires; il rédigea de 1825 à 1826 la fameuse revue de son école : *Der Katholik*, réfugiée à Strasbourg.

Joseph Guerber, *Liebermann*, Fribourg-en-B., et l'art. du même, dans le *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 2005 sq.

A. Schalck.

LIENHART Théobald, théologien alsacien (1765-1831). — Né à Truchtersheim, près Strasbourg, le 1er septembre 1765, il fit ses études au collège de Molsheim, où des prêtres séculiers avaient remplacé les jésuites, et entra à l'abbaye bénédictine de Marmoutier (Maursmünster), où il commença ses études de théologie. Il était prêtre au moment où éclatait la Révolution, qui le contraignit à se réfugier au delà du Rhin. Retiré à l'abbaye bénédictine de Schuttern, il réussit à grouper autour de lui un certain nombre de séminaristes d'origine alsacienne qui formèrent, au lendemain du concordat, le premier noyau de la nouvelle génération ecclésiastique. Rentré lui-même à Strasbourg après la tourmente, il réorganisa le grand et le petit séminaire, où pendant plusieurs années il dut suffire à toutes les tâches de la direction et de l'enseignement; il eut finalement la joie, en 1823, de voir le grand séminaire réintégrer son ancien local d'avant la Révolution. Entre temps, Lienhart était devenu chanoine titulaire de la cathédrale, vicaire général et, à la mort de l'évêque de Strasbourg Saurine (8 mai 1813), vicaire capitulaire, fonction qu'il exerça jusqu'à la nomination comme évêque du prince de Croy (3 janvier 1820). Sous ce prélat et ses deux successeurs, Tharin et Le Pappe de Trévern, Lienhart continua ses fonctions de vicaire général et de supérieur du séminaire; en 1830, il donna sa démission et mourut le 22 mars 1831, ayant bien mérité de l'Église d'Alsace, à la restauration de laquelle il avait singulièrement contribué.

Son héritage littéraire est représenté surtout par ses *Institutiones theologiæ dogmaticæ in usum Seminarii Argentinensis*, 3 vol., Strasbourg, 1819, 1820, 1821, résumé de son enseignement théologique. Ce manuel, très clair, très didactique, est loin d'être sans valeur; l'ampleur donnée aux preuves d'Écriture sainte et surtout de Tradition contraste avec le caractère étriqué qu'ont en général ces arguments dans les ouvrages de la même époque. La partie proprement scolastique est moins développée, mais le livre fait penser aux bons ouvrages théologiques de la fin du XVIIIe siècle. Esprit très averti, Lienhart se rendait bien compte que la théologie dogmatique n'existait pas sans un fort appui des sciences auxiliaires. Il essaya de promouvoir l'étude de l'exégèse. Les thèses qu'il fit soutenir par ses élèves, et dont le résumé se trouve dans l'*Analysis studii biblici pro specimine publico et litterario quod præside Th. Lienhart dabunt seminarii alumni die XIII aug. 1814*, Strasbourg, 1814, montrent que l'enseignement de l'Écriture sainte était pour lors assez poussé. Lui-même écrivit une *Dissertatio critica in librum Judith*. Il subsistait, paraît-il, en ms., un traité de *Morale*, un *Studium biblicum*, enfin un traité sur les *Liturgies* dont la première partie seule avait été imprimée. Nous n'avons pu réussir à les retrouver.

Sans être de premier plan, l'œuvre de Lienhart est intéressante en ce qu'elle nous montre la science ecclésiastique française, au début du XIXe siècle, essayant de renouer, après la terrible crise de la Révolution, les traditions de la science du XVIIIe siècle. A ce titre elle méritait d'être signalée avec quelques détails.

Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, 1834, t. VII, p. 458, 459; F.-X. Schwartz, *Populäre Kirchengeschichte von Strassburg und Basel*, Rixheim, 1878, t. II; renseignements particuliers.

É. Amann.

LIEUX THÉOLOGIQUES. — I. L'œuvre de Cano. II. Sources. (col. 714). III. Définition des lieux théologiques (col. 716). IV. Leur classification (col. 717). V. La double tâche du théologien (col. 718). VI. L'élaboration préalable des lieuxthéo logiques (col. 722). VII. Les Questions théologiques (col. 733). VIII. Les notes théologiques (col. 734). IX. L'utilisation des lieux théologiques (col. 736). X. La destinée des lieux théologiques après Cano (col. 739). XI. Essai d'une systématisation des lieux théologiques d'après les *Topiques* d'Aristote (col. 742).

I. L'œuvre de Cano .— Le traité des Lieux théologiques constitue une création de Melchior Cano, *De Locis theologicis libri duodecim*, Salamanque, 1563. Sans doute, il a des antécédents dans l'histoire de la méthodologie théologique, mais ce ne sont que des essais fragmentaires, cf. Albert Lang, *Die Loci theologici des M. Cano*, c. I, p. 21-54. spécialement, p. 62, note 8; p. 63, note 1, p. 64, notes.

L'expression même *Lieux théologiques* existait, mais, comme l'a noté Cano, elle désignait tout autre chose à savoir, soit les positions maîtresses de la théologie ou d'un système théologique, *capita rerum illustrium*, dont l'*Index tertius* de la somme de saint Thomas, cf. édit. Nicolaï, 1663, peut donner une idée; soit des collections des lieux communs de la théologie, *Loca communia quæ de universâ re tractari solent*, Cano, *De Locis*, l. I, c. III, dont on trouvera la recension dans la table des trois derniers volumes du *Nomenclator litterarius* de Hurter; ou encore, les lieux théologiques des protestants, Mélanchthon, Calvin, etc., mentionnés ici même par Cano. *Ibid.* Cf. A. Lang, *op. cit.*, c. II, § 2: L'emploi des *Loci* dans la théologie, p. 62-64; cf. *ibid.*, § 3, p. 70.

L'œuvre de Cano, au contraire, se présente comme un traité systématique de méthode théologique. Cano revendique hautement la paternité de ce genre d'ouvrages. Citons : *Id autem libentius feci quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, hoc genus argumenti tractandum sumpsit. De locis th., Procem.* ; cf. l. III, c. III; l. XII, c. II, § *Nec enim quisquam*. L'histoire ratifie son témoignage, cf. A. Lang, *loc. cit.* Sans doute Barthélemy de Carranza, dans un discours prononcé au concile de Trente, et imprimé à Venise en 1547, seize ans avant l'ouvrage de Cano, avait énoncé l'idée des lieux théologiques, et en partie leur division,

telles que les formulera Cano: *In sacris disciplinis multiplex est locus arguendi: unus est ex sacrarum scripturarum testimonio et hic est firmissimus locus argumentandi. Alter est ex sacrorum conciliorum generalium vel provincialium traditione. Tertius est ex sanctorum et veterum Patrum Ecclesiæ sententia. Isti omnes sunt proprie loci theologici... Postremo addemus et rationes humanas, qui locus arguendi non est alienus ab hac disciplina.* Cano dépend-il de Carranza, ou inversement? A. Lang, qui a versé ce texte au présent débat, n'ose se prononcer et croit vraisemblable une origine commune, François Vitoria, qui, lui-même, n'aurait fait que reprendre l'idée lancée par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8, ad 2um, A. Lang, *Die loci th. des M. Cano*, p. 71, note 1. Cano devrait-il à l'adversaire de toute sa vie la conception de son œuvre? Ce serait piquant, mais il lui resterait le mérite unique de l'avoir réalisée, et cela avec une conscience si plénière, si aiguisée des exigences de détail de la méthode théologique, qu'il en reste le maître original, inégalé et incontesté.

Il ne l'est pas moins à d'autres points de vue. L'excellente latinité dont il use, en humaniste consommé, ajoute à la valeur du fond cette perfection de la forme, sans laquelle il n'y a pas d'œuvre classique. Sa documentation est érudite, copieuse, et choisie cependant avec un sens théologique sûr. Sans doute il laisse des erreurs à rectifier, des lacunes à compléter, nombre d'affirmations à mettre au point ou à contredire, sur l'Immaculée Conception par exemple, *De Locis*, l. VII, c. III, 4ª conclus., mais, dans l'ensemble, faits et textes ont conservé leur positivité. Les développements de la doctrine catholique, sur l'inspiration de l'Écriture et l'infaillibilité du pape en particulier, ont plutôt confirmé, en les précisant, les positions de Cano, qu'ils ne leur ont ajouté. Il y a évidemment dans son œuvre un côté transitoire, mais non pas caduc, et qui en a fait, comme le dit bien le Dr A. Lang, l'actualité, *op. cit.*, p. 53, ses discussions par exemple avec Érasme, Luther, Calvin, les gallicans et certains théologiens Cajetan, Sylvestre de Ferrare; il y a cette redondance des locutions cicéroniennes, ces digressions, épisodes, souvenirs, réflexions personnelles à la Montaigne, qui sont d'ailleurs le charme de son œuvre. Mais, « parce qu'il ne s'est pas renfermé dans les étroites limites de la polémique et dans l'horizon resserré des unilatérales questions du jour, parce qu'il a bâti, avec un sens théologique averti, sur la tradition séculaire, son œuvre a une valeur qui restera. Comme une pierre milliaire, elle se dresse sur le chemin du développement théologique, tout à la fois marquant l'acquis du passé et ouvrant la route aux buts de l'avenir. » A. Lang, *op. cit.*, p. 54. Disons, sinon mieux, du moins sans métaphore, que pour la conception et la mise en œuvre de la méthode théologique, Cano est et demeure le maître, le classique. Ce penseur, tout simplement en pensant tout haut, apprend aux théologiens qui le méditent à penser en théologiens. Son œuvre est pour la méthode théologique une œuvre typique, analogue à ce qu'est la Somme théologique de saint Thomas pour la mise en œuvre du donné révélé.

Considérant que, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, nous sommes débiteurs d'une doctrine commune et classique, nous ferons abstraction dans cet article des innombrables points de vue qui se sont fait jour depuis Cano, tant sur les détails que sur la conception d'ensemble, y compris des nôtres, que nous reléguerons cependant en appendice « facultatif », n. XI. Nous voudrions que les étudiants en théologie, les laïcs lettrés, peut-être certains théologiens eux-mêmes, puissent trouver ici la notion génuine du lieu théologique et se rendre compte de la portée et de la signification de l'œuvre à laquelle répond le *De locis*. Nous allons donc, au lieu de parler en notre nom propre, prendre comme livre de texte le *De locis theologicis* de Melchior Cano, fondateur et docteur authentique et universel de cette discipline.

II. Sources. — Absence de précédents ne signifie pas absence de sources. Pour un ouvrage de méthodologie, les sources sont de deux sortes, correspondant les unes à la forme, les autres à la matière de la méthode.

Iº Au point de vue de la *forme*, Cano s'inspire directement du *De inventione dialectica* de Rodolphe Agricola, Cologne, 1527, Paris, 1529. Le c. XI du l. XII du *De locis theologicis*, qui est capital au point de vue du côté formel de sa méthode, est emprunté en grande partie à Agricola, *De inv. dial.*, l. I, c. II; l. II, c. IV, c. XIX, c. XX, c. XXII. Quelques passages sont presque copiés. Lang, *op. cit.*, p. 68, en a reproduit plusieurs à titre de spécimen, voici le premier, qui est tiré du chapitre XIX (et non 26) du livre II du *De inventione dialectica*.

Agricola, l. II, c. XIX :	Cano, l. XII, c. XI :
Prius est ut numerum naturamque locorum, quot sint et quæ cujusque sit vis et proprietas, explorate planeque teneat. Quod sive nostra descriptione sive quovis alio consequatur auctore, non multum refert... Nec vero memoria tenuisse locos esse credidero, sed paratos et exercitos...	Primum ergo discatur numerus naturaque locorum, qui sint, quot sint, quæ vis cujusque ac proprietas. Quæ res, sive a nobis accipiatur seu ab alio... non multum refert... Nec enim memoria tenuisse sat est, sed paratos. et expeditos habere oportet.

La notion du lieu est identique chez l'un et chez l'autre: Agricola, *De invent. dial.*, l. I, c. II, édit. Paris, 1529, p. 8; Cano, *De locis*, l. I, c. III. Cano épouse la querelle d'Agricola contre la dialectique d'Aristote: Agricola, l. I, c. III, p. 11-14; Cano, l. XII, c. III. Si Cano s'excuse de ne pas traiter de l'usage des lieux théologiques *in concione populari*, c'est sans doute parce que le l. III du *De inventione dialectica* d'Agricola était consacré à cet objet:

Cette dépendance de Cano vis-à-vis d'Agricola prouve avec évidence, qu'au point de vue historique Cano ne se rattache pas immédiatement aux topiques d'Aristote, que ceux-ci n'ont pas été le modèle sur lequel il a construit sa théorie des lieux. Lang, *op. cit.*, p. 67. Mais, par là, n'est pas tranchée la question de savoir si l'on peut ou non établir un parallélisme entre les topiques d'Aristote et les lieux théologiques de Cano, ainsi que nous l'avons fait dans l'article: *La notion du lieu théologique*. A. Lang, réserve cette question, *op. cit.*, p. 66, et, finalement, se plaçant au point de vue pratique, semble bien incliner dans notre sens, en citant avec faveur notre mot: « Peu importe, pour parler avec Gardeil, que l'on nous conteste le mot, si l'on nous donne la chose. » *Op. cit.*, p. 72-73, note. Cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 494.

Par contre, cette même dépendance vis-à-vis d'Agricola suggère la dépendance de Cano vis-à-vis de Cicéron, le maître préféré d'Agricola. Il n'en faudrait pas conclure que Cano ne connaissait que par son intermédiaire l'orateur romain, qu'il fréquentait au contraire, au point de lui devoir le meilleur de son style. Cano a lu à fond les topiques de Cicéron, l'*Orator*, le *De oratore*, dont les pensées et souvent les expressions se fondent avec son propre texte, qu'il le dise ou non.

2º Au point de vue de la *matière*, si nous entendons par là, non point la documentation, mais les œuvres analogues, Cano, nous l'avons dit, n'a pas de précédents: son unique source, il faut l'en croire, est saint Thomas d'Aquin: *Divus Thomas mihi et auctor et*

magister hujus operis componendi. De locis th., l. XII, c. III. Cano n'eut peut-être pas eu l'idée de fondre les lieux dialectiques du *De inventione dialectica* d'Agricola avec les principes de la théologie scolastique, s'il n'y avait été engagé par la lecture de l'*Ad secundum* célèbre de l'a. 8 de la première question de la Somme théologique. Là, déclare-t-il lui-même, saint Thomas a indiqué la plupart des lieux théologiques, *restricte breviterque ut solet : non enim dilatat argumentum, sed quasi punctis, quod proponit, efficit. De locis th.*, l. XII, c. III.

Dans ce maître passage de saint Thomas, en effet, nous rencontrons d'abord le terme : *locus*, employé pour désigner les sources de l'argumentation théologique. Saint Thomas vient d'énoncer qu'argumenter à partir de l'autorité est le propre de la théologie, et il poursuit : *Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ, nam, licet* LOCUS *ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana sit infirmissimus,* LOCUS *tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina est efficacissimus.*

Ce n'est pas seulement le mot : *lieu*, entendu au sens de lieu théologique, qui se rencontre dans ce passage, c'est encore l'analogie du lieu théologique et des lieux topiques de la logique rationnelle, qui est l'une des idées génératrices du *De locis* de Cano. Cf. l. I, c. III, § *Quemadmodum Aristoteles;* c'est aussi la supériorité en théologie de l'argument d'autorité sur l'argument de raison, autre idée mère de Cano, et la clé de la classification de ses lieux théologiques. *De locis*, l. I, c. II et III *in fine*.

Cette classification elle-même est d'ailleurs esquissée, par saint Thomas dans la suite du passage en question. La raison naturelle, sous le nom d'autorité des philosophes, s'y entend qualifier d'argument extrinsèque et probable. L'autorité divine, au contraire, y est considérée comme l'argument propre à la théologie, sous deux de ses modalités : l'Écriture canonique, apte à fournir des arguments nécessitants; les docteurs de l'Église, argument probable. C'est le partage fondamental des lieux de Cano.

Sans doute, comme celui-ci l'a noté, la question de l'utilisation des lieux théologiques, qui constitue la seconde partie de son traité *De locis theologicis*, l. XII et, demeurés à l'état de projet, l. XIII et XIV, n'est pas abordée par saint Thomas, pas plus d'ailleurs, estime faussement notre auteur, trompé par Agricola, A. Lang, *op. cit.*, p. 59, que l'usage des lieux dialectiques ne l'a été par Aristote. Cano voit dans cette prétérition une attention de la Providence qui lui a laissé à dire quelque chose de nouveau, *ut priores aliquid posterioribus relinquerent in quo... exercere utiliter non solum memoriam sed etiam ingenium possent. De locis*, l. XII, c. III. Mais, toujours au jugement de Cano, saint Thomas nous a laissé mieux qu'une théorie de l'invention ou utilisation des lieux théologiques, il a *pratiqué* cette utilisation avec une maîtrise incomparable, et que met encore davantage en évidence l'état primitif de la théologie du Maître des Sentences, et de ses commentateurs. *Ibid.*, § *Divum Thomam semper excipio.* Un modèle d'utilisation des lieux théologiques est à sa manière une méthode, et Cano le professe lorsqu'il recourt aux grands modèles pour montrer la manière dont il faut procéder pour mettre une question théologique en relation avec les lieux de solution qui la concernent : *Theologos sane, quod ad inventionem pertinet, magis veterum exempla juvabunt, quam præcepta, non dico nostra, sed ne cujuscumque quidem alterius artificis.* Cf. *De locis*, l. XII, c. XI, 2ª præceptio.

Il est donc acquis, de l'aveu de Cano lui-même, que saint Thomas a fourni au fondateur de la méthode théologique, l'idée mère de son œuvre, les divisions essentielles des lieux théologiques, enfin, à défaut de théorie, la pratique exemplaire de la méthode d'invention de ces mêmes lieux, c'est-à-dire de leur utilisation en regard des questions théologiques.

III. DÉFINITION DES LIEUX THÉOLOGIQUES. — Melchior Cano, pour définir les lieux théologiques, s'autorise des *Topiques* d'Aristote : « De même qu'Aristote, dans ses *Topiques*, a proposé des lieux communs, *communes*, qui sont comme des sièges et signalisations, *sedes et notas*, d'arguments, d'où l'on peut tirer toutes argumentations, pour toutes discussions, de même nous proposons certains lieux spéciaux, *peculiares*, qui sont comme les domiciles de tous les arguments théologiques, où les théologiens trouveront de quoi alimenter toutes leurs argumentations, soit pour prouver, soit pour réfuter. » Cano, *De locis theol.*, l. I, c. III.

Si, cependant, l'on compare, comme Cano nous y invite, sa définition des lieux à la définition du lieu dialectique, telle qu'elle ressort des *Topiques* d'Aristote et a été formulée tant dans la *Rhétorique* que par les commentateurs les plus autorisés, on remarque une sensible divergence. Pour Aristote, les lieux sont des propositions universelles qui, en vertu de leur généralité, et du fait qu'elles ne requièrent pour être acceptées par le dialecticien que le consentement général, peuvent s'adapter aux argumentations de sciences diverses, et même d'arts comme la rhétorique. Cette intervention de la dialectique dans les sciences ne regarde d'ailleurs pas les sciences faites, sinon et à titre auxiliaire certaines d'entre elles, comme les sciences physiques et morales : elle se produit dans les sciences en train de se faire, dans leur phase d'invention où la probabilité a ses entrées. Or, aux lieu et place de cette notion précise de logique scientifique, Cano ne nous offre qu'une description imagée et quelque peu superficielle des lieux dialectiques : *sedes, notas, domicilia argumentorum.*

Il n'est pas difficile de restituer la définition de Cano à son véritable auteur. C'est d'abord Agricola, qu'il transcrit; et c'est aussi Cicéron. Cicéron, parlant des lieux communs oratoires dit textuellement : *Sic enim appellatæ ab Aristotele sunt hæ quasi* SEDES *quibus argumenta promuntur. Itaque licet definire locum esse argumenti* SEDEM. *Topicorum*, c. II. Et ailleurs : *Aristoteles... locos sic enim appellat, quasi argumentorum* NOTAS *tradidit, unde omnis,* IN UTRAMQUE PARTEM, TRAHERETUR ORATIO. *Orator*, c. XIV. Les définitions aristotélicienne et cicéronienne, d'ailleurs, ne se contredisent point, mais la première seule relève expressément de la logique proprement dite; la seconde, plus large, est davantage adaptée aux commodités de l'art oratoire. Cf. San Severino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Logica*, part. II, a. 9, édit. de Naples, 1866, p. 286-307.

Cano avait lu certainement les *Topiques* d'Aristote, auxquels, à plusieurs reprises, il déclare faire des emprunts. C'est donc volontairement qu'il a préféré à leur définition, la définition de Cicéron. Pour quelle raison? La vogue extraordinaire du *De inventione dialectica* d'Agricola à son époque, cf. A. Lang, *op. cit.*, p. 61, ne suffirait pas à expliquer l'adhésion d'un esprit aussi indépendant. J'estime que Cano, ayant constaté la différence entre les principes de la théologie, qui sont des propositions spéciales, et les principes de la topique d'Aristote, qui sont des propositions générales, aura renoncé à les identifier. Mais, ce qu'un seul principe de la théologie, une vérité particulière de foi, ne pouvait faire, à savoir servir de point de départ à plusieurs argumentations, un ensemble apparenté de ces mêmes principes, affecté d'une marque distinctive commune et unique pour toutes les propositions qu'il contiendrait, pouvait le réaliser. Cette marque distinctive, *nota*, par le grand nombre de principes qu'elle

groupait et dont elle signalait le siège, *sedes*, faisait récupérer au lieu théologique, d'une manière fort matérielle sans doute, la généralité que chaque lieu ou proposition de la dialectique possédait par soi-même. Justement, Cicéron avait décoré ces marques distinctives et les sièges d'arguments qu'elles signalaient du nom de lieu, et son enseignement avait fait école, non seulement parmi les rhéteurs comme Quintilien, mais même parmi les logiciens. Cf. San Severino, *loc. cit.*, et A. Lang, *loc. cit.* Et c'est ainsi que Cano fut amené à nommer *lieux* les sièges ou domiciles d'arguments théologiques apparentés, qui s'appellent l'Écriture sainte, les traditions apostoliques, l'autorité de l'Église, etc.

IV. Nomenclature et classification des lieux théologiques. — Étant donné le lien tout matériel qui unira les principes des argumentations théologiques sous une enseigne commune, sous laquelle ils ont comme élu domicile, *tanquam domicilia*, c'est l'expression de Cano, il ne faut pas s'attendre à trouver, dans la nomenclature des lieux théologiques, la rigueur qui caractérise la classification des lieux topiques d'Aristote. Cano compte dix lieux théologiques sans s'illusionner sur la valeur de ce chiffre : *Sed de enumerationis figura nihil morandum est, modo nullus omnino locus vel superfluus numeretur, vel prætermittatur necessarius. De locis theol.*, l. I, c. III. Cf. A. Lang, *op. cit.*, p. 87, note 2.

Les dix lieux de Cano sont : 1. l'Écriture sainte, telle qu'elle ressort des livres canoniques; 2. les traditions du Christ et des Apôtres; 3. l'autorité de l'Église catholique; 4. les conciles, au premier rang les conciles généraux; 5. l'autorité de l'Église romaine; 6. l'autorité des Saints anciens, en l'espèce les Pères de l'Église; 7. l'autorité des théologiens scolastiques, auxquels sont adjoints les canonistes; 8. la raison naturelle, et les sciences qui la mettent en œuvre; 9. les philosophes et les juristes, 10. l'histoire, documents et traditions orales. *Ibid.*

Parmi ces lieux, les sept premiers font appel à l'autorité : ils constituent une première classe de lieux, les lieux *propres* à la théologie, laquelle repose avant tout sur l'autorité; les trois autres font appel à la raison, ce sont des lieux théologiques annexes, *adscriptitia ac velut ex alieno emendicata. Ibid.*, et l. XII, c. III.

La première série se partage, à son tour, en deux groupes, de caractères différents : les deux premiers lieux sont à mettre hors cadre, comme contenant toute la révélation, c'est-à-dire le donné même de la théologie : les cinq suivants n'ont qu'une valeur de conservation du dépôt, d'interprétation du donné, de transmission, *De locis theol.*, l. XII, c. III.

Ces cinq lieux propres, mais secondaires, se partagent à leur tour. Les trois premiers d'entre eux, Église, conciles, pape, se voient qualifiés pour fournir normalement des principes d'argumentation absolument certains : les deux autres, Pères et scolastiques, pour fournir normalement des principes probables, cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 8, ad 2um; de Schæzler, *Introd. ad S. Theologiam*, c. III, a. 2, n. 3, 4, mais dont la probabilité atteindra, selon Cano, la valeur d'une certitude absolue, dans le cas où leur unanimité dans une question grave ou de foi, oblige à considérer la sentence des Pères ou docteurs comme solidaire de l'infaillibilité de l'Église, Cf. *De locis th.*, l. VII, c. III; l. VIII, c. IV. Cf. R. Martin, O. P., *Principes de la théologie et lieux théologiques*, *Revue thomiste*, 1912, p. 499-501.

Nous aboutissons ainsi au tableau suivant :

Lieux théologiques :
- Propres :
  - fondamentaux :
    - Écriture Sainte;
    - Traditions apostoliques.
  - déclaratifs :
    - efficaces :
      - Église catholique;
      - Conciles;
      - Magistère du pape.
    - probables :
      - Saints Pères;
      - éologiens scolastiques et canonistes.
- Annexes :
  - Raison naturelle;
  - Philosophes et juristes;
  - Histoire et traditions humaines.

A. Lang, *op. cit.*, p. 88, 89, note 3, tout en admettant que la division des lieux indiquée par saint Thomas, *loc. cit.*, en lieux nécessaires et probables est justifiée, estime qu'elle n'est pas clairement indiquée dans Cano. Il suffit cependant de lire le c. I du l. I *De locis* pour l'y trouver : *Decem reliqui libri erunt qui... doceant quam vim unusquisque locorum contineat, hoc est, unde argumenta certa, unde vero probabilia solum eruantur.* Il eût été plus juste de dire que Cano, tout en maintenant cette division de ses lieux en probables et certains, en a atténué la rigueur en faisant remarquer que, *locus firmus argumentum quandoque præbet non firmum*, et réciproquement, l. XII, c. XI, *in principio.*

V. La double tache du théologien. — 1° « De même que l'art du dialecticien consommé n'est parfait que s'il sait *trouver*, et s'il sait *juger*, de même le théologien doit être versé non seulement dans *l'Invention*, mais dans le *Jugement* pour que son art de disserter en théologie soit achevé au point de confirmer ses dogmes et de réfuter les erreurs contraires. » *De locis theol.*, l. XII, c. XI. Cano s'inspire ici de Cicéron, *Topica*, c. II, qui lui-même déclare Aristote maître, *princeps*, en ce qui concerne ces deux actes fondamentaux de la dialectique. Aristote se trouve ainsi opposé, tant aux dialecticiens stoïciens qui se préoccupaient uniquement du Jugement, Cicéron, *loc. cit.*, qu'aux académiciens qui cultivaient exclusivement l'Invention, sans se soucier de conclure par un jugement ferme en faveur de l'une des alternatives. Cf. San Severino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Dialectica*, Introductio, éd. Naples, 1866, p. 142-144.

A dire vrai, si Aristote est le maître dans les deux opérations en question, il en a fait deux disciplines distinctes. La partie judicatrice de sa logique se trouve dans les *Analytiques*, où l'on apprend à juger avec certitude des conclusions résolvant les questions posées, en les ramenant par un raisonnement correct, *Premiers analytiques*, à leurs principes propres, évidents de soi et nécessaires, *Seconds analytiques*. La partie inventrice de la même logique, constitue la Dialectique, et même, à des points de vue inférieurs, la Rhétorique et la Poétique, comme l'a noté saint Thomas, dans la si claire et si synthétique division de la Logique d'Aristote qu'il donne dans la première leçon de son commentaire des *Seconds analytiques*. Mais, ajoute saint Thomas, l'Invention aristotélicienne n'exclut pas le Jugement, tout au contraire : *Nam inventio non semper est cum certitudine. Unde de his quæ inventa sunt judicium requiritur ad hoc quod certitudo habeatur.* Le but de la dialectique pour Aristote n'est pas, en effet, d'agiter les questions en manifestant simplement les preuves qui militent en faveur de chacune des alternatives, mais de déterminer l'assentiment de l'opinion ou de la foi, préliminaire de la Science. Pour cela, il faut, outre un argument correct, la réduction des conclusions à des principes véritablement probables, et donc un jugement qui porte tout à la fois sur la relation des conclusions aux principes dont on les tire et sur la vraie probabilité de ces mêmes principes. Cf. *Topic. Arist.*, l. I, c. II, § 5, l. VIII, c. XII, § 2, édit. Didot; San Severino, *Op. cit.*, c. II, Introductio, édit. Naples, 1866, p. 160-162.

On perçoit ainsi dans sa plénitude la signification de ce que Cano, après Cicéron, entend par le *parfait dialecticien*, modèle du parfait théologien. En théologie il n'y aura pas de discussion pour la discussion, à la manière des Académiciens, mais il n'y aura pas non plus simple détermination de conclusions certaines, sans recherche préalable, *inventio*, comme chez les Stoïciens. La détermination sans la recherche est possible dans les sciences, car les principes propres à chaque science sont fixés par l'analyse de son objet. Mais en théologie, comme en dialectique, la preuve des principes se fait par un motif commun, consentement général pour celle-ci, témoignage divin pour celle-là, et il est nécessaire de s'*enquérir* du degré d'approbation que donne à chacun des principes ce motif commun, si l'on veut juger avec rectitude de la certitude des conclusions qu'on en tire et leur attribuer une note théologique précise.

2° Cicéron qui a fourni à Cano l'idée du parfait dialecticien, ne semble pas l'avoir réalisée clairement, pour son compte, dans ses œuvres de méthode oratoire. Du moins, à parcourir la *Rhétorique à Hérennius*, le *De inventione rhetorica*, les *Oratoriæ partitiones*, le *De oratore* et l'*Orator*, ne trouve-t-on rien qui sépare nettement l'Invention et le Jugement. Les *Topica* font peut-être exception, si l'on regarde les c. I-XX, comme décrivant l'Invention, et les c. XXI-XXVI, le Jugement tel quel de rhéteurs attentifs à la seule forme de l'argumentation.

Agricola, au contraire, nous a livré l'idée de la tâche précise qui incombe, selon lui, tant à l'Invention qu'au Jugement. Voici sa définition de l'Invention. *Si qua duo itaque conveniant inter se necne...* (c'est la question dialectique), *necesse est ut tertium aliquod invenias quod alteri horum consentaneum esse certum sit... Id tertium medium argumentationis dicitur, quoniam proposita velut extrema duo conjungit : tum quia probabiliter* (c'est-à-dire d'une manière qui appelle l'approbation) *propositis jungitur, instrumentumque est faciendæ de illis fidei, vocatur argumentum. Hanc partem excogitandi vel medii vel argumenti, vocant dialectici inventionem. De inventione dialectica*, l. I, c. II, édit. Paris, 1529, p. 7. Ce passage est très utile pour l'intelligence de Cano, en ce qu'il détermine le sens de cet *argumentum*, qui, pour Cano comme pour Agricola, est l'objectif propre de l'Invention. C'est bien, comme nous l'avions dit, le moyen terme d'un raisonnement, lequel se diffuse de soi dans les deux propositions qu'il unit, majeure et mineure. Cf. A. Gardeil, *La notion du lieu théologique*, *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1908, p. 495. La méthode d'Agricola, comme dit A. Lang, *op. cit.*, p. 61, constitue « une recette pour trouver rapidement un moyen terme », et par suite, ajouterai-je, les deux propositions que ce moyen terme relie.

Le Jugement, à entendre Agricola, a pour tâche de vérifier le côté formel de l'argumentation par laquelle la conclusion est ramenée à ses principes. C'est le sens du mot jugement dans les *Premiers Analytiques* d'Aristote. *Ut ergo aliquid certum sit atque liquidum, id quod in argumentum assumimus, non facie, sed revera, unum esse* (c'est-à-dire que le moyen terme est pris dans le même sens dans la majeure et la mineure) *adhibita est inventioni hæc judicii pars, cui omnis de modis figurisque syllogismorum præceptio, et cautio omnis captiosarum argumentationum quas fallacias diximus. Ibid.*, Agricola ne signale pas d'autre usage du jugement dialectique que d'assurer la correction formelle de l'argumentation. Cf. *De inv. dial.*, l. II, c. I. Dès là que les arguments sont tirés d'un lieu dialectique classé et que la forme de l'argumentation est correcte, la conclusion possède la certitude suffisante pour obtenir le genre de conviction que visent à produire les rhéteurs.

3° Il n'en est pas de même pour Cano qui entend que le théologien juge, c'est-à-dire détermine et conclue en connaissance de cause, comme le parfait dialecticien, et cela de manière à confirmer efficacement les dogmes et à réfuter les erreurs contraires. Sa méthode devra donc apprendre non seulement 1. à trouver des arguments, mais 2. à les juger et à juger en conséquence les conclusions qu'ils prouvent.

1. *Méthode de l'Invention théologique.*—Cano a pourvu à l'*Invention* des arguments d'abord par l'élaboration des dix lieux théologiques qu'il opère du l. I au l. XI de son œuvre, ensuite par la détermination des différents *genres* de questions théologiques, l. XII, c. V, enfin par les préceptes qu'il donne pour trouver dans les lieux théologiques des arguments théologiques appropriés, l. XII, c. XI, *Primum præceptum* et, par les trois modèles d'argumentation qui terminent son œuvre, *ibid.* c. XII-XIV.

a) *L'élaboration des dix lieux théologiques* constitue une sorte d'Invention préalable, *in actu primo*, des arguments théologiques, qui permet au théologien, aux prises avec une question, d'extraire de ces lieux des principes différenciés, tout prêts à amorcer l'argumentation spéciale que requiert chaque question spéciale. C'est le pendant des catalogues de lieux propres des *Topiques* d'Aristote ou, si l'on veut, du premier livre du *De inventione* d'Agricola, cf. c. IV.

Cette invention, théorique et générale ne dispense donc pas de l'invention pratique, *in actu secundo*, des arguments appropriés à chaque question, qui est la véritable invention du théologien en exercice, mais elle la prépare en lui fournissant, aux lieu et place de cette masse amorphe que constituent les lieux, des arguments inventoriés, spéciaux, bons pour amorcer une argumentation spéciale, *notos et tractatos locos*, disait déjà Cicéron, *Orator*, c. XXXIII; *locos... paratos, exercitos, et velut in conspectu et ad manum positos*, dit Agricola, *op. cit.*, l. II, c. XIX; *notos et tractatos locos, paratos et exercitos*, dit enfin Cano, *De locis*, l. XII, c. XI, § *Omnium autem.*

b) La détermination des *genres des questions théologiques* n'est pas moins utile à l'invention des arguments. Nous en retrouverons plus loin, section VII, la preuve détaillée. Mais la chose va de soi. Si le théologien, dit Cano, ne comprend pas la nature de la question, il ne verra pas facilement... en quels lieux il trouvera ses arguments : si, par exemple, la question est surnaturelle, il faut la projeter dans ces lieux qui s'appuient sur l'autorité divine. *De locis*, l. XII, c. XV, *præcept.* 3ª.

c) Une fois déterminés, tant les genres des questions théologiques que le détail des arguments contenus dans les lieux, il ne reste plus au théologien qu'à trouver les arguments qui correspondent à telle question posée et sont de nature à la résoudre. C'est l'*invention pratique* et effective des arguments théologiques, avec lesquels se construisent la théologie et ses discussions. Pour la mener à bien, Cano lui trace ses règles propres, l. XII, c. XI, 1um *Præceptum*, dont il éclaire la mise en œuvre par des exemples.

Nous ne donnons pour le moment qu'une vue générale des moments successifs de la méthode d'invention des lieux théologiques afin d'en faire saisir l'enchaînement et d'indiquer les chapitres où Cano traite le sujet. Nous y reviendrons tout à l'heure, après avoir donné une vue générale de ce que contiennent *les lieux théologiques* pour la formation du Jugement.

2. *Méthode pour former le Jugement théologique.* — Cano ne donne aucune place au jugement formel, qui est la principale préoccupation du rhéteur, en fait de jugement dialectique. C'est de la logique générale. Il se propose simplement d'enseigner au théologien sur quels critères il doit se régler pour se prononcer, avec

un jugement assuré, tant sur la valeur des *arguments* qu'il emploie pour résoudre telle question posée, que sur la valeur de certitude des *conclusions* auxquelles mènent ces arguments.

a) A l'entendre, le critère de la valeur des *arguments* se trouve dans l'élaboration générale des lieux théologiques, l. II-XI, dont nous avons déjà, avec Cano, signalé le rôle pour l'Invention ; et ainsi cet inventaire a une double portée : préparer et faciliter l'invention effective des arguments aptes à résoudre sur le terrain une question posée, et renseigner le théologien sur la valeur des arguments qu'il emploie à cette fin. Entendons Cano nous le dire : *Theologi porro judicium tunc mihi videor instruxisse, cum locorum theologicorum vim et naturam expressi. Nempe e decem partibus in quas loci theologici amplitudinem potestatemque divisi, quænam earum partium firma argumenta continerent, quæ vero infirma patefeci. De locis*, l. XII, c. XI.

Quiconque, en effet, aura parcouru les dix livres consacrés à l'élaboration des dix lieux théologiques, s'apercevra que ce n'est pas ici, comme dans la Dialectique d'Aristote, une simple énumération, mais un ensemble de principes et de règles, permettant d'apprécier, du point de vue de la révélation, tout argument qui postule son entrée dans l'argumentation théologique, sa nature et sa force probante, *vim et naturam*.

Cano, d'ailleurs, nous fait saisir sur le vif les services que rend au jugement du théologien cette critique théologique préliminaire. L'hérétique, dit-il, ne trouve pas moins d'arguments dans les lieux théologiques que le théologien. Ses arguments sont sans doute aléatoires, faibles et fallacieux. Encore faut-il, en connaissance de cause, pouvoir les discerner des arguments certains, forts, consistants. En outre, dans un même lieu théologique, tous les arguments n'ont pas la même fermeté. Si un lieu est en soi d'efficacité inférieure, tous les arguments que l'on y rencontre n'ont pas nécessairement cette infériorité. Des saintes Lettres on peut tirer des arguments qui ne sont que probables, du sens mystique, par exemple, ou d'un sens insuffisamment défini. Cf. A. Gardeil, *La réforme de la théologie catholique. Les procédés exégétiques de saint Thomas*, *Revue thomiste*, 1903, p. 436-441. Par contre, l'histoire humaine, si faible, *imbecilla*, soit-elle, peut fournir des arguments certains. Et donc, conclut Cano, quand bien même nous utiliserons l'art et les préceptes par lesquels les arguments sont tirés des lieux théologiques (invention), *adhuc judicium deest ut explorentur. Quod si nulla judicii ratio, nullum discrimen accesserit, copia quidem argumentandi facilis et prompta erit, sed nullo in pretio tamen, nisi apud eos qui res numero æstimare solent non pondere. Perfectus autem absolutusque theologus non modo varia e locis argumenta congeret sed dissentientia et consentientia, certaque et incerta secernet. Ibid.* Et, c'est cette différenciation, ajoute-t-il, que j'ai menée à bien dans les livres précédant celui-ci, le XIIe.

On voit désormais où se rencontrera le critère par lequel Cano assurera le jugement de son théologien, en ce qui concerne la valeur des arguments qui lui paraissent aptes à résoudre une question.

b) Pour instruire ce même jugement en ce qui concerne les déterminations ou conclusions qui ressortissent à ces arguments, Cano institue la théorie des *Notes théologiques* qui peuvent affecter tant les questions que les conclusions théologiques. Il voit dans ces notes, « tout à la fois des signes très certains pour discerner les *questions* de foi et des arguments très certains pour que les *conclusions* de la théologie soient approuvées ». Et par suite, il estime que, par sa théorie des notes, l. XII, c. VI-X, jointe à l'élaboration critique des l. II-XI, il a suffisamment pourvu à la formation du jugement théologique, tant en ce qui regarde la valeur des preuves qu'en ce qui regarde la valeur des conclusions. *Cumque etiam veritatu mcatholicarum notæ eædem sint, — et certissima signa ut quæstiones fidei discernantur, — et argumenta quoque certissima ut conclusionestheologiæ probentur, non aliud mihi negotiis dandum credidi in* DIJUDICANDIS *argumentis quæ dogmata nostra probarent, quam paulo ante* l. XII, c. VI-X, *fuit in notis edendis quæ nostras veritates insignirent De locis*, l. XII, c. XI.

4° Le théologien est désormais complètement outillé. Il est muni tant de la *Pars inveniendi* que de la *Pars judicandi*, comme dit Agricola, qui font le dialecticien consommé. Il n'a plus qu'à descendre sur le terrain pratique et à mettre en œuvre toutes ses ressources. Cano, nous l'avons dit, le suivra sur ce terrain avec ses règles de méthode. *Sequitur ut disseramus, id quod præsentis est negotii, quibus rebus possimus eum, quem e locis Theologiæ volumus, adipisci usum argumentandi. Ibid.* Cano consacre à ces préceptes toute la fin du c. XI, exposé merveilleux, non plus de la théorie de la méthode, mais de sa tactique vivante, où l'on voit s'entre-croiser en acte la part de l'invention et la part du jugement. Qu'on en juge par cet extrait :

Cognitis ac tractatis locis, quæstionem quam versare cupit in locos theologiæ conjiciat (Invention). *Cum autem illam per omnes deduxerit... judicio adhibito, pervidendum, utramne quæstionis partem ducta argumenta probent* (Jugement). *Conjecta itaque per omnes locos quæstione* (Invention), *in utramque partem disputet, sed tamen ad extremum finiat quid verum et quid contra falsum* (Jugement). *Loc. th.*, l. XII, c. XI, 2[a] *præceptio*.

5° Nous sommes ainsi conduits à diviser le traité des lieux théologiques en quatre sections, dont la première, *Élaboration préalable, théorique et critique, des lieux théologiques, infra*, sect. VI, sert tout à la fois à former l'Invention et le Jugement théologiques ; la seconde, *Questions théologiques, infra*, sect. VII, a pour but de diriger l'Invention ; la troisième, *Notes théologiques, infra*, sect. VIII, sert à former le Jugement ; la quatrième, *Utilisation des lieux théologiques, infra*, sect. IX, donne les préceptes pour trouver dans les lieux théologiques déjà élaborés, des arguments propres à résoudre une question théologique dont le genre est connu, pour juger en connaissance de cause ces arguments, et qualifier la conclusion obtenue par leur intermédiaire.

VI. ÉLABORATION PRÉALABLE DES LIEUX THÉOLOGIQUES. — Avec Cano, l. II-XI, nous allons d'abord soumettre chacun des dix lieux théologiques à une élaboration critique, j'entends d'une critique théologique, destinée à permettre au théologien de discerner tant la valeur d'espèce de ce lieu, que la valeur, pour l'argumentation de chacune de ses parties, de ses aspects, voire même la valeur de chacun des groupes de propositions qu'il contient.

Nous suivons l'ordre de l'énumération des lieux théologiques de Cano.

1° *Premier lieu théologique : L'Écriture sainte*, l. II. — Selon Cano, quatre questions intéressent le jugement du théologien, qui se propose d'utiliser l'Écriture sainte comme lieu théologique : l'inerrance de l'Écriture sainte, la canonicité des Livres saints, la valeur des versions et éditions du texte, l'extension de l'inspiration du texte sacré à ses parties, *particulas*. Sur chacune de ces questions, Cano avance des principes ou règles, qui formulent les exigences de la foi. Le donné révélé de l'Écriture, élaboré par ces principes, se présentera désormais comme un donné théologiquement critiqué, apte dans toutes ses parties, à fournir des arguments précis, dont la valeur est d'avance inventoriée et fixée, de manière à pouvoir, en connaissance de cause, amorcer une argumentation théologique. On remarquera que, pour résoudre chacune des quatre

questions posées, Cano utilise déjà sa propre méthode, je veux dire celle qui résultera de son *De locis* : Recherche des lieux propres à résoudre la question, mise en œuvre des lieux dont on peut tirer une conclusion contraire aux exigences de la foi, mise en position de ceux qui concluent en faveur de ces exigences, conclusion et réfutation des objections. Il en sera ainsi pour tous les lieux autres que celui de l'Écriture. En sorte que son traité *De locis* est, d'un bout à l'autre, une application anticipée de la méthode qu'il fonde.

1. *Inerrance* de l'Écriture. — Elle est résolue par ces principes : Il est hérétique de soutenir que, de sa puissance ordinaire, *ordinata*, c'est-à-dire mise en relation avec sa sagesse, Dieu puisse mentir. — C'est une erreur dans la foi de dire que, selon la même puissance, Dieu puisse tromper par des intermédiaires. — Même de sa puissance absolue, Dieu, ni par soi, ni par un autre, ne peut mentir. — Ces principes supposent que Dieu est l'auteur de l'Écriture, et que, dès lors, les écrivains sacrés ne peuvent, par une coopération personnelle, avoir altéré sa vérité. Le théologien peut donc recourir au lieu de l'Écriture comme à l'affirmation de la Vérité elle-même. L. II, c. I-IV.

2. *Canonicité.* — Mais qu'entendre par ce mot, l'Écriture? Il y a des livres dont l'attribution à l'auteur inspiré par Dieu a été ignorée ou controversée. Quel sera le critère des Livres saints? Cinq principes fixeront le théologien : Ce critère ne peut être l'Écriture elle-même. — Ce ne peut être le jugement privé des chrétiens individuels. — C'est l'autorité de l'Église, règle divinement certaine pour recevoir ou rejeter des livres faisant autorité pour la foi. — Cette autorité réside dans le concile général, auquel il appartient de définir quels livres sont *canoniques*. — *Item*, dans le souverain pontife. C. V-VIII. Il résulte de ces principes que la Bible du théologien est inventoriée dans le canon des Écritures, catalogue autorisé et authentiqué par l'Église des livres sur lesquels il s'appuiera pour argumenter. — Cano, dans deux chapitres, IX et XI, établit, avec son luxe d'arguments ordinaires, le bien-fondé de l'autorité des livres deutérocanoniques, jadis controversés.

3. *Texte.* — Quatre « axiomes » : Le texte de la Vulgate doit être suivi pour tout ce qui regarde la foi et les mœurs. — Toute question de ce genre discutée entre catholiques doit être tranchée d'après la Vulgate. — Dans les questions de foi et de mœurs, il n'y a pas à recourir aux exemplaires originaux, hébreux ou grecs, pour en obtenir une détermination finale. — Pour les mêmes questions, on ne doit pas corriger le texte de la Vulgate par les exemplaires originaux. C. XII-XIV.

On remarquera la clause : *in his quæ ad fidem et mores pertinent*, qui limite à l'usage théologique la portée des règles données. Cano entend que la Vulgate est une bonne et sûre version de l'Écriture, à laquelle, pour son œuvre propre, *de fide et moribus*, le théologien peut s'adresser en toute sécurité.

Par ailleurs, l'utilité de l'exégèse, du recours aux originaux et à leur interprétation par les procédés scientifiques, n'est pas oubliée. Dans le chapitre XV du livre II, Cano relève, en huit énoncés, les services que peut rendre la connaissance des langues du texte original : Pour les discussions avec les infidèles ou leur instruction. — Pour entendre certaines locutions dont l'équivalent n'existe pas en latin. — Pour l'intelligence des expressions équivoques des textes originaux, impossibles à traduire. — Pour l'intelligence des idiotismes. — Pour corriger les fautes des copistes latins. — Pour comprendre certains passages qui ne sont pas clairs dans la Vulgate. — Pour éviter les amphibologies occasionnées par le latin. — Pour entendre les termes grecs ou hébraïques passés dans la version latine, c. XV. La recension de ces utilités est illustrée par Cano de copieux exemples; les progrès de la science scripturaire en ont manifesté d'autres. Cano a laissé la porte ouverte à l'exégèse catholique. Mais la règle théologique qu'il a posée demeure : l'intégrité du texte sacré et son sens génuine pour les questions de *fide et moribus* sont foncièrement garantis par le texte de la Vulgate *en vue de l'usage théologique*, quelles que soient les questions scientifiques qui puissent se poser à d'autres points de vue, et qui trouvent, du fait de cette règle, une limitation.

4. *Étendue de l'inspiration divine*, aux détails *particulas*, du texte. — Cano laisse à la théologie proprement dite la théorie de l'inspiration scripturaire. Il la définit dans les termes généraux de la foi, expliqués par les conciles ou par les Pères. Les livres saints sont écrits : *Spiritu sancto dictante, assistente*; leur auteur est : *non homo sed Deus. De locis*, l. II, c. II et c. XVI, XVII. Cf. par opposition à l'assistance de l'Église par le Saint-Esprit, *De locis*, l. V, c. V, 3ª q., § *At hæc opinatio*.

La règle unique que Cano propose à l'usage théologique est celle-ci : Toutes et chacune des parties, *particulæ*, des livres canoniques ont été écrites avec l'assistance de l'Esprit saint et par conséquent sont garanties pour l'usage théologique. Trois mots de ce précepte sont ici à expliquer d'après Cano lui-même : *a*) Ce qu'il entend par *particulæ*. C'est tout membre de l'Écriture dans lequel peut se trouver erreur ou vérité, c'est-à-dire toute proposition. *Si in sacro quovis libro quælibet falsitas reperitur totius libri certitudo interit*, saint Augustin, *De consensu Evangelistarum*, l. II, c. XII, Cano, *De locis*, l. II, c. XVII. Les mots eux-mêmes sont atteints par l'inspiration dans la mesure où ils sont nécessaires pour le sens de la proposition. Cf. *De locis* l. II, c. XI, § *In septimo princ. arg.* — *b*) Toutes et chacune des parties, c'est-à-dire non seulement celles qui contiennent des choses importantes pour le salut, la foi, et les mœurs, mais aussi celles qui contiennent des assertions de moindre importance. *Etiamne in minimis rebus? Etiam. De locis theol.*, l. V, c. V, 3ª q., § *Alterum autem discrimen*. — *c*) L'assistance du Saint-Esprit dont parle Cano, doit s'interpréter, pour ne pas être confondue avec l'assistance du magistère ecclésiastique, qui s'est depuis approprié ce vocable, par les autres expressions qu'il emploie pour la définir : *Spiritu sancto dictante*, — *Spiritum in sacris auctoribus loquentem*, — *auctores sacros non sine divina revelatione loquentes, divino lumine infuso loquentes*, c. XVI, toutes expressions qui dénotent une influence divine positive, sur l'intelligence et la volonté de l'écrivain, s'étendant jusqu'à la rédaction même du texte sacré. Cf. *De locis*, l. V, c. V, 3ª q.

Tels sont les principaux préceptes qui permettront au théologien d'élaborer les propositions de l'Écriture en vue de l'usage théologique. Ils ne sont pas absolument complets, ni parfois aussi précis qu'ils le sont devenus depuis. Cependant les successeurs de Cano n'ont pas changé leur teneur générale. En tout cas, dans leur ensemble, ils marquent bien le genre de critique que doit subir le texte de l'Écriture avant d'entrer dans l'argumentation théologique, critique toute homogène au texte, puisque ses règles ne font qu'expliciter les exigences de la révélation et de la foi.

Cano devait, dans son livre XIII, compléter son exposé du lieu scripturaire, ainsi qu'il l'annonce, *De locis*, l. I, c. I, et c'est la raison qu'il donne de la brièveté qu'il observe dans le l. II : *Satis hic fuerit breviter attigisse*, l. II, c. I. Sans doute, il réservait pour ce livre XIII les préceptes relatifs aux divers sens de l'Écriture, dont il a marqué la nécessité, l. XI, c. XI, et qu'il a d'ailleurs esquissés, l. XII, c. VI, *Præceptiones*, 1-5. On les complétera avec Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, édit. 10ª, n. 1787-88, 1792, 1809,

1941-53, 1979-80, 1997-2000, 2001-2061 passim, 2027-30, 2071 sq. *passim*. Dans mon opuscule, *La notion du lieu théologique*, section IV, § 2, n. 2, j'ai tenté de donner une liste, aussi intégrale que possible pour l'époque où elle fut rédigée, des règles de critique théologique qui concernent la sainte Écriture.

2° *Second lieu théologique : Les traditions apostoliques.* — Si nous laissons de côté les intéressantes discussions avec les protestants sur les traditions apostoliques, *De locis*, l. III, c. I, II, VII, qui appartiennent à l'histoire, pour nous concentrer sur ce qu'il y a d'éternel dans ce lieu théologique, nous nous trouvons en face de quatre questions principales.

1. *Question d'existence.* — Cano l'expédie en quatre propositions, fortement appuyées de leurs preuves : L'Église est antérieure à l'Écriture et, par suite, le lieu théologique de son autorité déborde l'Écriture. — Toute la doctrine chrétienne n'est pas exprimée dans les Saintes Lettres. — Beaucoup de dogmes ne se rencontrent ni clairement, ni confusément dans l'Écriture. — Les apôtres ont livré toute une partie de leur enseignement de vive voix. *De locis*, l. III, c. IV.

2. *Question de la certitude des traditions apostoliques.* — Quatre préceptes : L'exemple des apôtres qui ont confirmé la foi et établi les mœurs, à l'aide de traditions orales ou des coutumes de l'Église, autorise le théologien à regarder la tradition non écrite comme un moyen de preuve efficace. — Les plus graves autorités de l'antiquité chrétienne, p. e. saint Irénée, Tertullien, saint Basile, reconnaissent à la tradition et aux institutions de l'Église, issues des Apôtres, la même autorité qu'à l'Écriture. — Les Pères de l'Église objectent perpétuellement aux hérétiques la tradition ecclésiastique non écrite. — Le concile de Nicée et celui de Trente, consacrent l'autorité des traditions apostoliques comme égale à celle de l'Écriture.

3. *Question de la possibilité de reconnaître les traditions apostoliques.* — Quatre règles : Ce qu'a toujours tenu l'Église universelle et qui, d'ailleurs, n'a pas été institué par les conciles, doit être justement regardé comme institué par les apôtres. Saint Augustin, *Contra donatistas*, l. IV, c. XXIV. — Si les Pères, de tout temps, ont tenu d'un commun accord quelque dogme de foi et réfuté comme hérétique son contraire, encore qu'il ne soit pas contenu dans l'Écriture, c'est une tradition apostolique. Exemple, la perpétuelle virginité de la sainte Vierge, le nombre des Évangiles, la descente du Christ aux enfers. — Si quoi que ce soit est approuvé dans l'Église par le consentement commun des fidèles, que cependant aucune puissance humaine n'a eu le droit d'introduire, ce point est nécessairement de tradition apostolique. — Si, d'une seule voix, les hommes d'Église, *viri ecclesiastici*, attestent que nous avons reçu des apôtres un dogme ou une coutume, il n'y a pas de doute que ce soit là une chose certaine : culte des images, symbole des apôtres.

4. *Question des différents genres de traditions apostoliques.* — Certaines traditions étaient manifestement transitoires : baptême au nom de Jésus, abstinence *a suffocato et sanguine;* d'autres ont un caractère perpétuel. Celles-ci proviennent soit du Christ lui-même, soit des apôtres inspirés par le Saint-Esprit. Elles donnent lieu à trois préceptes : Les traditions reçues du Christ ne peuvent être ni modifiées, ni abolies par l'Église. — Les traditions établies par les Apôtres comme *pasteurs* peuvent être, au contraire, modifiées ou abolies. — Les vérités de foi enseignées par le Christ ou par le Saint-Esprit aux apôtres, et non écrites, gardent leur perpétuelle valeur dogmatique.

On trouvera, dans les auteurs modernes, des règles plus détaillées, et surtout distribuées de manière à s'adapter davantage aux exigences des questions théologiques. Celles que l'on vient de lire renferment tout l'essentiel, à part peut-être la règle principale du discernement des traditions apostoliques par le jugement authentique de l'Église. Cf. Berthier, *De locis theol.*, part. I, l. I, a. 3. Mais, outre que cette règle est implicite dans les précédentes, cf. les mots *viri ecclesiastici*, Cano, l'a mentionnée explicitement, *De locis theol.*, l. VI, c. VII, § *Adde quod apostolicarum*. Ces préceptes de Cano suffisent donc à donner l'intelligence du génie propre de ce lieu et de la manière dont il doit être élaboré en vue de l'usage théologique, ce qui est présentement notre unique intention formelle.

3° *Troisième lieu théologique : L'autorité de l'Église catholique.* — Cano distingue ce lieu des lieux de l'autorité des conciles et du pape. Sans doute, dit-il, ces trois réalités n'en font qu'une : *Hæc enim est una res prorsus propterea quod connexa hæc et colligata sunt quemadmodum esse videmus humanum corpus et caput. De locis*, l. V, q. V. Mais au point de vue *lieu théologique*, et non plus *réalité, res*, il y a des raisons de faire cette distinction, ainsi que pour renverser l'ordre naturel de leur énumération qui voudrait qu'on les ordonnât ainsi : papes, conciles, Église : *nempe Sedis apostolicæ auctoritate sublata, concilia quæcumque non solum vacillare sed cadere. Ibid.*, l. VI, c. II. Autant en dira-t-il des conciles vis-à-vis de l'Église.

La raison pour mettre à part et en tête l'Église, c'est que, quand il s'agit de *lieux*, il convient de suivre non l'ordre naturel des causes, mais l'ordre naturel de l'esprit qui est d'aller du plus manifeste au moins manifeste. Or, l'autorité des conciles est plus connue et plus reçue, *notior et acceptior*, que l'autorité du pape, *ibid;* sous-entendons qu'il en est de même de l'autorité de l'Église vis-à-vis des conciles. La présente séparation se justifie donc par des raisons de logique théologique.

Que faut-il entendre ici par l'*Église?* Cano l'établit par des discussions avec des hérétiques divers. Il appert que l'Église est d'abord la société des catholiques baptisés, justes ou pécheurs unis par la profession d'une même foi, et formant ainsi une nouvelle et spéciale *république*, et ensuite les chefs ecclésiastiques en qui l'autorité de cette république réside principalement, selon ce que dit Aristote, *Ethic.*, l. IX, c. IX : *civitatem id maxime esse, quod in ea est principale*, « à tel point, estime le Philosophe, que ce que font et estiment les chefs d'une cité, la cité est censée le faire et le sentir. »

Cano tient que l'autorité de l'Église ainsi définie a une telle efficace qu'elle fournit aux théologiens les plus fermes principes d'argumentation. *De locis*, l. IV c. IV.

Il l'établit en quatre conclusions qui sont autant de règles pour le jugement du théologien : L'Église ne peut avoir de défaillance dans la foi. — L'Église dans sa foi ne peut se tromper. — Non seulement l'Église antique n'a pu se tromper, mais l'Église actuelle et l'Église future, jusqu'à la consommation des siècles, ne peut ou ne pourra errer dans la foi. Non seulement l'Église universelle, c'est-à-dire la collection de tous les fidèles, possède cet esprit perpétuel de vérité, mais il appartient aussi aux princes et pasteurs de l'Église, en sorte que, vu l'impossibilité de recourir à la sentence de tous les fidèles, le jugement des chefs et pasteurs est l'interprète autorisé du sentiment de l'Église. *Ibid.*

La richesse des preuves et documents amassés à l'appui de ces quatre conclusions, et en réponse aux objections qu'elles soulèvent, défie toute analyse. Aussi bien la dernière d'entre elles, faisant coïncider pratiquement ce lieu « comme le corps humain et sa tête » avec les suivants, nous dispense d'insister. Cf. Cano, *De locis*, l. V, c. V, q. 5.

4° *Quatrième lieu théologique : Les conciles.* — Cano

se munit d'abord d'une définition du concile, qui en exclut la multitude et réserve à ceux-là seuls qui ont juridiction, évêques et prêtres, le droit d'en faire partie. *De locis*, l. V, c. II. Il distingue ensuite, d'après le droit et l'histoire, différents genres de conciles : conciles généraux, conciles provinciaux, synodes diocésains. L'histoire vient ajouter d'autres divisions à cette première nomenclature. Certains conciles ont été convoqués par l'autorité du pontife romain, d'autres non; ou encore confirmés ou non par la même autorité. Certains conciles ainsi convoqués n'ont pas été confirmés par elle. D'autres qui n'avaient pas été convoqués ont été ensuite confirmés par le pape.

Pour permettre au théologien de se guider à travers ce dédale et d'utiliser les décisions des conciles, Cano édicte les règles suivantes : Le concile général qui n'est ni convoqué ni confirmé par le pontife romain peut errer en matière de foi. — Le concile général simplement rassemblé par l'ordre du pontife romain peut errer dans la foi. — Le concile général, simplement confirmé par le pontife romain, fait foi en ce qui concerne les dogmes catholiques. — Le concile provincial non confirmé par le souverain pontife peut errer dans la foi. — Confirmé par le pape, au contraire, il ne peut errer dans la foi. Des conciles provinciaux, encore que l'autorité du pape leur fasse défaut, on peut tirer un argument probable. Les simples synodes diocésains, si leurs décrets concernant la foi sont confirmés par le Pontife romain, fournissent un argument certain en faveur de la vérité. Par lui-même, le synode diocésain, dans les jugements en matière d'hérésie, fait foi d'une manière non certaine mais probable. — Le mot probable est pris ici au sens ancien qui emporte la probabiliorité. Cf. A. Gardeil, *La certitude probable*, introduction, p. 6.

Toutes ces règles sont illustrées par des exemples historiques, qui, en les concrétisant, déterminent dans le détail la valeur, ou l'absence de valeur dogmatique, de tels et tels conciles, toujours en vue de l'usage théologique, l'unique but.

Mais les principes que l'on vient de lire n'épuisent pas le sujet. Certaines questions plus délicates, et cependant de la plus haute importance, se posent, qui mettent aux prises, pour l'usage des lieux, les théologiens eux-mêmes, *nodi quibus interdum homines etiam docti illigari solent.* Et Cano, avec une érudition, une souplesse et un discernement admirables de dirimer, en son c. v, ces questions litigieuses : — Q. 1. Cano tient, contre Cajetan et Torquemada, que le concile, présidé par les légats du pape, possède une autorité décisive, sans attendre la confirmation du pape, car il est concile vraiment général, et ne peut pas plus errer dans la foi que l'Église universelle; car il possède tout ce qu'il faut pour être le sujet normal de l'inspiration du Saint-Esprit et pouvoir dire : *Visum est Spiritui sancto et nobis.* — Q. 2. Si les Pères des Conciles sont des conseillers ou de véritables juges ? Cano établit la seconde partie de l'alternative. — Q. 3. Distinction entre l'inspiration de l'Écriture sainte qui procède immédiatement de l'Esprit saint, et s'étend jusqu'à tous les détails, *in minimis rebus*, et l'assistance des Conciles qui sanctionne le résultat de délibérations conduites *humano modo*, et n'est donnée que pour les choses nécessaires au salut. Incidemment, est résolue la manière dont les conclusions théologiques appartiennent à ces choses nécessaires, question reprise plus loin, § *Ad postremum.* — Q. 4. Si l'Esprit saint n'assiste pas les Conciles *in minimis*, comment discerner les décrets certains au point de vue de la foi ? Cano répond : *a*) Il y a en effet des Décrétales qui ne sont pas décrets de foi, et en particulier cette partie de la Clémentine : *De Summa Trinitate*, où l'opinion touchant l'infusion de l'habitus de la grâce et des vertus est choisie comme plus probable par le concile de Vienne, cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 483. — *b*) Le grand signe de la certitude c'est lorsque les conciles s'adressent à l'Église universelle. — *c*) Il est d'autres notes : la note d'hérésie infligée à l'opinion contraire, l'anathème fulminé, l'excommunication *ipso jure*, prononcée, l'obligation faite aux fidèles de tenir pour dogme telle sentence, etc. — *d*) Tout ce qui intervient dans les conciles, comme explication, réponse à des objections, *obiter dictum*, comme les mots, *corporalium et incorporalium* dans le chapitre *Firmiter*, etc., n'est pas de foi, quoiqu'il soit inconsidéré et téméraire de le nier. — Q. 5. Si dans les questions *de moribus* les conciles peuvent errer? Cano englobe dans sa réponse la justification de l'inerrance, en matière de mœurs, de l'Église entière, conciles et papes. *Ecclesiæ vero auctoritatem nunc appello quæ synodorum etiam generalium ac summi pontificis est.* Trois conclusions, qui sont autant de préceptes pour le discernement des lieux, régissant les mœurs : *a*) L'Église ne peut errer dans la doctrine des mœurs nécessaires au salut. — *b*) L'Église, édictant pour tout le peuple des lois en matière grave et qui ont beaucoup d'importance pour la formation des mœurs chrétiennes, ne peut rien commander de contraire à l'Évangile ou à la raison naturelle. Développements à l'appui très intéressants, restreignant la portée de cette règle. — *c*) Pour ce qui regarde les mœurs, non de toute l'Église, mais d'hommes privés ou d'Églises particulières, l'Église peut errer, par ignorance, non seulement dans le jugement qu'elle porte sur les faits accomplis, mais dans les lois et préceptes privés. Cette conclusion se fonde sur la sentence d'Innocent III, *De sent. excom.*, c. 88, *judicium Ecclesiæ nonnunquam opinionem sequitur... propter quod contigit interdum ut qui ligatus est apud Deum, apud Ecclesiam sit solutus, et qui liber est apud Deum, ecclesiastica sit sententiai nnodatus.* Avec Cano restreignons aussitôt la partie de cette conclusion. Il ne s'agit pas de révoquer en doute l'autorité de ces décrets, mais de leur donner la note qui leur convient. L'erreur possible est un cas d'espèce, relativement rare, et ne peut être supposée sans des présomptions graves. Elle est possible, voilà tout ce que l'on peut dire, et c'est assez pour caractériser le genre d'autorité de l'Église en ces matières particulières. *Ibid.*

Cano excepte de cette possibilité d'erreur les décrets de canonisation des Saints, déclarant avec saint Thomas que l'on doit croire à une Providence spéciale qui empêche l'Église de se tromper sur les témoignages par lesquels, ces décrets sont conditionnés. Néanmoins, il ne regarde pas l'opinion de ceux qui nient la sainteté de tel saint canonisé, comme hérétique, mais comme téméraire, imprudente, irréligieuse. Cf. saint Thomas, *Quodlibet.* IX, a. 16. — Il est moins strict en ce qui concerne les décrets d'approbation des ordres religieux, surtout modernes. Il faut dire qu'un certain nombre des motifs qu'il donne à l'appui de cette réserve sont empruntés à l'Église romaine elle-même et que, comme l'avance Serry, dans son *Prologus galeatus* aux lieux théologiques de Cano, le refus d'infaillibilité ne porte pas sur ce qui regarde la substance même des ordres religieux, c'est-à-dire la perfection chrétienne et ses moyens essentiels, où tous les théologiens admettent *Ecclesiam falli nesciam*, mais sur les circonstances de leur institution, la trop grande multitude des congrégations religieuses, leur nécessité, et certains détails. Voici le prologue de Serry, c. XI, cf., c. X, *De vellicato nomine : S. J.*

5° *Cinquième lieu théologique : L'autorité de l'Église romaine.* — Pour Cano, l'infaillibilité du pape en matière de foi et de mœurs ne fait pas de doute, mais n'étant pas encore définie, même par le concile de Florence, et étant contestée par des hommes doctes et pieux à l'époque où il écrivait *propter viros quosdam*

et doctos et pios, il n'ose prévenir le jugement de l'Église, qu'il regarde d'ailleurs comme assuré : *Nolumus hic nos Ecclesiæ sententiam prævenire, sed si ad generale concilium referatur, hæreseos nota errori illi inuretur. De locis*, l. VI, c. VII.

Il insistera donc uniquement sur l'existence du privilège pontifical, voie dans laquelle il avait été précédé par Cajetan, dont il résume les opuscules célèbres : *De auctoritate papæ et concilii; De Ecclesiæ romanæ primatu.* Il néglige de rédiger en formules les règles habituelles qui rendront ce lieu utilisable, mais il se trouve que ce qu'il est amené à dire pour sa thèse, ajouté à ce qu'il avait dit sur les conciles, fournit, si l'on en rassemble, comme nous le ferons, les éléments épars, une équivalence intégrale de la définition vaticane.

1. *Le fait de l'infaillibilité pontificale.* — La démonstration de Cano comporte trois assertions principales : *a*) L'apôtre Pierre, institué par le Christ pasteur de l'Église universelle, prop. 1, lorsqu'il enseignait l'Église et confirmait les fidèles dans la foi, ne pouvait errer, pr. 2. — *b*) Le successeur de Pierre, de droit divin, lui succède dans les mêmes pouvoirs et autorité, prop. 3, Cano, *De locis*, l. VI, c. III. — *c*) Le pontife romain succède, de droit divin, à Pierre dans la fermeté de sa foi et dans son pouvoir de dirimer les controverses religieuses, prop. 4, *ibid.*, c. IV.

Les deux premières propositions sont établies par les témoignages de l'Écriture, de la tradition, des Pères. La troisième, surtout par des arguments tirés des nécessités sociales de l'Église, faisant lumière sur les intentions du Christ, appuyées par des exemples tirés de l'Ancien Testament. La quatrième, *ibid.*, c. IV, d'abord par les affirmations des papes eux-mêmes, sans nul cercle vicieux, ainsi que l'explique Cano, *ibid.*, c. V, car leur témoignage est ici invoqué comme étant le témoignage des chefs de l'Église, qu'ils soient infaillibles ou non, — hommes de toute race et nationalité, graves, de doctrine intègre, saints; et de plus il est confirmé par le témoignage des Pères les plus anciens. Une seconde preuve à l'appui, est tirée des conciles; *ibid.*, c. VI. Enfin Cano fait jouer l'argument rationnel, en l'espèce l'argument de prescription : Il faut de toute nécessité un successeur à Pierre dans son magistère infaillible, cf. 3e proposition. Or, on n'en peut désigner d'autre : *nimirum aut hic est, aut nullus est. Ibid.*, c. VII. L'usage perpétuel de l'Église, *legum Christi interpres nullus sanior*, manifeste que, dans les controverses les plus graves concernant la foi, c'est au pontife romain qu'en dernier ressort on s'est toujours adressé. — Toutes ces propositions sont établies avec une grande vigueur de raisonnement dans l'interprétation des textes, et avec un luxe de témoignages patristiques ou de faits historiques qui, sauf sur certains points où la science historique trouvera à reprendre ou à s'exercer, ne laissent rien dans l'ensemble à désirer.

2. *Les préceptes par lesquels Cano prépare le lieu théologique de l'autorité pontificale pour l'usage théologique.* — Pour les mettre en évidence, nous ne pouvons mieux faire que d'encadrer ce qu'il en dit dans la règle maîtresse que nous livre la définition vaticane. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1839.

a) *Le pontife romain, lorsqu'il parle* ex cathedra, *s'acquittant de sa fonction de pasteur et de docteur de tous les chrétiens...*

L'équivalence de ce membre de la définition vaticane est donnée chez Cano par les propositions : *Petrum apostolum pastorem Ecclesiæ universalis institutum a Christo, De locis*, l. VI, c. III, prop. 1a, avec son corollaire : *Si pastor omnium fidelium Petrus est a Deo constitutus, doctor ergo et magister Ecclesiæ supremus effectus est. Ibid.*, prop. 2a, in fine., conjoints avec la prop. 3 : *Petro defuncto, divino jure esse qui illi succedat in eadem auctoritate et potestate.* On pourra faire état d'autres passages, comme : *Petro dicta in Evangelio a Christo sunt, non ut homini privato, sed ut Ecclesiæ præfecto. — Sin vero quidquam illi convenit ut principi et Ecclesiæ pastori, hoc citra controversiam putemus ad succedentes in Ecclesiæ pontificatu esse referendum, idque in genuino sensu litteræ. De locis*, l. VI, c. VIII, resp. ad 10um.

b) *En vertu de son autorité apostolique, définit une doctrine concernant la foi ou les mœurs, comme devant être tenue par toute l'Église... En vertu de son autorité apostolique...* Cette clause est représentée chez Cano par les nombreux textes de papes et de conciles, cités par lui, l. VI, c. IV et V et qui défèrent les causes graves, principalement en matière de foi, à l'autorité apostolique du siège romain, héritière du prince des apôtres. cf., c. VII, *passim... — Définit* une doctrine de *fide vel moribus ab Ecclesia universali tenendam.* — Pour l'intelligence de cette expression, de nombreux textes se présentent : *a*. A propos du mot d'Innocent III : *Licet quidam prædecessores nostri sensisse aliter videantur*, Cano remarque : *sensisse, ait, non definisse. Sed ne Innocentius quidem definit quicquam sed explicat opinionem suam dicens : Non credimus*, etc., *De locis*, l. VI, c. VIII, resp. ad. 2um. — De même à propos du mot : *Judico*, d'Alexandre III : *Verbum judico frequenter... usurpatur ut idem sit quod sentio, seu opinor. Ibid.*, ad 3um. — Cano enseigne à distinguer entre l'intention et la conclusion d'un décret pontifical et ses motifs : *In conclusione pontifices summi errare nequeunt, si fidei quæstionem ex apostolico tribunali decernunt. Si vero pontificum rationes necessariæ non sunt... nihil est immorandum. Non enim pro causis nos a pontificibus redditis, tanquam pro aris et focis depugnamus. Alexander igitur non definit...* etc., *Ibid.*, adum 4. — *Causas enim pontifices quandoque adferunt, non quæ cogant, sed quæ suadeant. Ibid.*, ad 5um. — *c*. Il distingue entre ce que les pontifes disent *obiter et in transcursu, de suo*, et ce qu'ils disent : *sententiam ferendo, qua fideles obligatos esse velint ad credendum. Ibid.*, ad 7um. — *d*. Enfin, pour ne pas prolonger ces citations outre mesure, Cano distingue deux erreurs possibles : *alterum personalem, alterum judicialem*, s'il y a par exemple des erreurs dans les commentaires des décrétales qu'édita Innocent IV, *hominis nimirum est, non pontificis. At si idem Innocentius in judicio de fidei quæstione definiret quippiam quod re vera falsum esset... esset proinde judicialis*, l. VI, c. VIII, *in principio;* cf. l. V, c. V, § *Illud item damus*; § *Nonne igitur, dixerit quis.*

c) *Possède par l'assistance divine qui lui a été promise dans le bienheureux Pierre.* — Cette assistance est parfaitement définie par Cano, par opposition à l'inspiration de l'Écriture sainte. *De locis*, l. V, c. V, q. 3.

d) *Cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût munie pour définir la doctrine* de fide vel moribus. — Cette clause résulte chez Cano des passages mêmes dans lesquels il a établi que Pierre, en tant que pasteur de tous les fidèles, ne pouvait se tromper et que le pontife romain lui succédait dans ce privilège de droit divin.

e) *Et, par conséquent, les décisions de ce genre du pontife romain sont de soi irréformables, et non par le consentement de l'Église.* — Formel chez Cano, *Nunquam enim admissa est appellatio in causis fidei, a Sede romana; sed hæreticos ab ea judicatos Ecclesia semper hæreticos etiam judicavit... Quo uno argumento ostendit Gelasius Sedem apostolicam de tota Ecclesia judicare, ipsam vero ad nullius pertinere judicium... Ita fiet ut hujus tribunalis de fide, judicium certum omnino habeatur. De locis*, l. VI, c. VI, § *Præterea Ecclesiæ consuetudo.*

6° *Sixième lieu théologique : L'autorité des Saints.* — C'est le vocable par lequel saint Thomas et l'antiquité scolastique désignent les saints Pères. Leur autorité

est réglée par les préceptes suivants : 1. Les Pères, quel que soit leur nombre, n'ont d'autre autorité, en philosophie et sciences rationnelles, que celle de la valeur de leurs arguments. — 2. Un ou deux Pères, en matière de foi ou d'exposition de la Sainte Écriture, peuvent fournir un argument probable mais non certain. Il faut d'ailleurs distinguer parmi les docteurs, entre ceux qui ne se sont jamais écartés de l'enseignement de l'Église, les Cyprien, les Ambroise, les Augustin, etc., et d'autres moins sûrs, et d'ailleurs non canonisés, les Origène, les Eusèbe, les Rufin. — 3. L'autorité d'un certain nombre de Pères, contredite par d'autres, ne suffit pas à fournir un argument certain en théologie. — 4. L'autorité, même unanime, des Pères, en matière libre au point de vue de la foi, ne peut fournir au théologien un argument certain, encore qu'il ait sa probabilité. — 5. Dans l'exposition de la sainte Écriture, la commune intelligence de tous les Pères anciens, fournit un argument très certain : leur sens est le sens du Saint-Esprit. — 6. Tous les Pères, quand ils sont unanimes, ne peuvent errer dans les dogmes de foi. *De locis*, l. VII, c. III.

7° *Septième lieu théologique : L'autorité des docteurs scolastiques et des canonistes.* — 1. Cano n'entend pas défendre la scolastique « misérable », *quæ, detracta Scripturæ sacræ auctoritate, syllogismis contortis de rebus divinis philosophatur. De locis*, l. VIII, c. I. Pour lui, le docteur scolastique est celui qui : *de Deo rebusque divinis, apte, prudenter, docte e Litteris institutisque sacris ratiocinetur. Ibid.* Il assigne trois fins à cette véritable théologie : *colligere ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones; fidem nostram adversus hæreticos defendere; Christi Ecclesiæque doctrinam ex disciplinis humanis illustrare aut confirmare.* Il ramène l'estimation de leur autorité, en vue de l'utilité théologique, à ces trois préceptes :

a) Le témoignage de nombreux théologiens scolastiques, contredit par d'autres vraiment doctes, ne vaut que ce que valent les raisons alléguées et le poids de leur autorité. — *b*) De la pensée commune de tous les auteurs scolastiques en matière importante, il est téméraire de s'écarter. — *c*) Contredire la pensée concordante de tous les théologiens de l'École, en matière de foi et de mœurs, est, sinon hérétique, du moins proche de l'hérésie.

2. En ce qui concerne les canonistes, *a*) Cano ne leur reconnaît aucune autorité dans les matières de foi et de mœurs, sur lesquelles tout au contraire ils doivent se renseigner auprès du théologien. — *b*) De même, en ce qui concerne les mœurs évangéliques et la morale naturelle, l'autorité des jurisconsultes ne peut servir aux théologiens : c'est au contraire à ceux-ci que les canonistes empruntent la connaissance du Droit surnaturel ou naturel. — *c*) Le terrain sur lequel les canonistes font autorité est celui des mœurs de l'Église et des institutions religieuses qui dépendent des lois ecclésiastiques, qui définissent en particulier les peines canoniques qu'encourent ceux qui les violent. La concordance de tous les juristes sur ces points est d'un grand poids pour les arguments théologiques qui doivent avoir recours à ces lois positives. *Ibid.*, c. IV.

8° *Huitième et neuvième lieux théologiques : L'autorité en théologie de la raison naturelle et des philosophes.* — Cano a marqué le lien qui unit étroitement ces deux lieux théologiques. Ils représentent la raison humaine en soi d'abord, puis dans le concret des doctrines existantes. *De locis*, l. IX, c. IX, *in fine*.

1. Le livre IX est un des plus suggestifs au point de vue *méthode théologique*. Il introduit un juste milieu entre deux erreurs; la raison humaine, lieu théologique prépondérant; la raison humaine, lieu théologique nonexistant. De la première erreur il est résulté qu'au temps des hérésies « germaniques » où l'on avait besoin de théologiens supérieurement armés, *eo nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum*. De tels théologiens enlèvent toute vigueur et tout poids à la théologie; ils aboutissent à ce que la théologie, à laquelle on a soustrait son argument principal, l'autorité, non seulement est méprisée, mais n'est plus de la théologie. *De locis*, l. IX, c. I. — De la seconde erreur découle la théorie de la « sainte rusticité » de la foi, Cano, arguant de ce que la grâce ne détruit pas la nature, et de ce que la nature humaine est rationnelle, maintient la nécessité indispensable du raisonnement en théologie, même ès choses divines, c. IV. Mais c'est à une condition : *ratione non domina sed administra, syllogismo non præsidente sed subserviente*, c. VI.

Au chapitre V, il énumère quatre préceptes régissant l'usage du lieu de la raison naturelle : *a*) pour instruire les philosophes. — *b*) Pour réfuter les sophistes. — *c*) Pour persuader avec plus d'efficacité grâce à des arguments plus nombreux et plus variés. — *d*) Pour éviter les amphibologies grammaticales des textes. *Quod si grammatica semel admittatur, quidni dialectica, quidni philosophia?* Mais l'usage de la raison naturelle a ses dangers. Deux règles pour y parer : *ne incognita pro cognitis, incerta pro certis habeamus*, c. VII; *naturæ argumentationes interdum infirmas, firmas nonnumquam esse*, c. VIII. Pour compléter ces préceptes, et les adapter aux progrès des diverses sciences, on trouvera un *apparatus*, tout à fait au point dans J. Berthier, *De locis theol.*, part. II, l. II, c. I, a. 1; c. II, a. 1-2., soit dit sans préjudice d'autres auteurs

2. Le livre X contient, en ce qui regarde l'autorité des philosophes, les préceptes suivants : Le consentement général des philosophes fait foi pour les dogmes philosophiques; Cano montre, par des exemples, que ce consentement n'est pas une chimère, à condition qu'il s'agisse vraiment de philosophes, *eorum qui magna doctrina excellentique ingenio valuerunt*, c. IV. — Le témoignage isolé d'un grand philosophe a une autorité probable en théologie, au prorata de sa science philosophique, *sed nulli theologus ita sese adjudicare debet ut ab eo ne latum quidem unguem putet discedendum*, ce qui est dit spécialement pour Aristote, dont Cano recense six passages erronés. L'opinion de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin en matière philosophique doit être prise en grande considération, principalement, *magis*, la seconde, *sed ita tamen ut adhibeatur moderatio quædam. De locis*, l. X, c. V. Ces règles, surtout la dernière, ont reçu d'importantes confirmations dans de récents documents pontificaux.

9° *Dixième lieu théologique : L'autorité de l'histoire humaine.* — Excellent pour établir la nécessité de cette science comme lieu théologique, le livre XI de Cano n'est pas très utilisable au point de vue de ses préceptes. Cela tient à une conception *juridique* du témoignage historique, spécialement à des idées sur les *auctores probati*, que la science historique ne saurait actuellement admettre sans les plus grandes réserves. On substituera à ces préceptes la mise au point qu'en donnent les auteurs contemporains, spécialement, et sans préjudice d'autres auteurs, J. Berthier, *De locis theol.*, part. II, l. II, c. III, a. 1-2, dont l'ouvrage s'harmonise davantage avec les idées et le plan de Cano. Voici quelques-unes de ces règles : L'histoire fournit à la théologie un argument tantôt certain, tantôt probable. Cf. Cano, *De locis*, l. XI, c. IV. — Toujours utile, elle est parfois absolument nécessaire au théologien. Cf. Cano, l. XI, c. II. En soi, les documents écrits sont un signe certain, faisant humainement autorité : ce n'est que *per accidens* qu'ils sont incertains... A ce point de vue l'épigraphie est parfois de la plus haute autorité. — Les monuments archéologiques présentent des arguments certains ou probables, selon leur état et leur nature. — L'histoire des dogmes et même des

vérités non révélées fournit de sérieux points d'appui aux théologiens. — Également, l'histoire des erreurs. — Les règles *certaines* de la critique historique sont de la plus grande utilité au théologien pour utiliser le lieu de l'histoire humaine. — Cf. R. M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Paris, s. d. (1923).

Cette sèche énumération, — comme du reste, la brièveté que nous avons dû observer dans la nomenclature des préceptes concernant les dix lieux théologiques, en les détachant des preuves et des discussions qui leur donnent chez Cano tant de saveur théologique — doivent être complétées par la lecture des auteurs eux-mêmes. Ce que nous avons dit est uniquement pour faire comprendre le genre de travail qui s'opère dans cette élaboration préalable des lieux théologiques et les moyens par lesquels le théologien s'assure d'un donné tout prêt à être utilisé théologiquement.

VII. Les questions théologiques. — Pour déterminer la nature et les genres des Questions théologiques, il est indispensable de partir d'une notion exacte de la théologie elle-même. C'est pourquoi Cano consacre trois chapitres à cet objet, l. XII, c. II-IV. Il n'y a pas lieu de nous y arrêter, quelque tentante que soit l'entreprise, puisque cette question doit être traitée pour elle-même au mot Théologie.

1° *Nature des questions théologiques.* — Cano intitule son c. V : *Quæ sint quæstiones seu conclusiones theologiæ?* Dans la théologie scolastique, la seule qui existât alors, questions et conclusions se correspondent. Leur contenu matériel est identique : seule, la forme diffère : forme interrogative pour la question, affirmative pour la conclusion. Il n'y a donc en théologie, pour faire question, que ce qui est matière à conclusion, et la conclusion théologique est proprement *quæ ex theologiæ principiis, ut effecta a suis causis, oritur*, l. XII, c. V. L'objet propre et premier d'une question théologique n'est donc pas de se demander si les principes de la théologie sont révélés, mais si la conclusion que l'on tire de ces principes participe au bénéfice de la révélation, si elle est à quelque titre, médiatement ou virtuellement, révélée, *appendix fidei*. Cf. Cano, l. XII, c. V, § *Maneat igitur* et § *Fidei porro quæstio*. A. Lang, *Die loci theologici des M. Cano*, p. 66, note 4, me reproche d'avoir dit que la question de la révélation des principes de la théologie est une question théologique. Il faut s'entendre. L'objet propre de la théologie n'est pas le révélé formellement, mais le *revelabile*, d'accord! Cf. A. Gardeil, *Le Donné révélé et la théologie*, part. II, sect. II, p. 224. Cependant, comme le note Cano, les principes étant souvent contestés, cette contestation donne lieu à l'admission de questions de principes, parmi les questions théologiques, *De locis*, l. XII, c. XII. Saint Thomas l'avait dit le premier, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8, s'appuyant sur la nature de sagesse de la théologie. Que l'on ait trouvé commode de députer à l'examen des questions de principes la théologie positive, et que même Cano soit à l'origine de cette innovation, cf., Jacquin, *Melchior Cano et la Théologie moderne*, *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1920, p. 121-141, j'y consens, à condition que la théologie positive sera conçue non comme une discipline autonome, mais comme une partie potentielle, une fonction de l'unique *Sapientia*, et qu'elle soit gouvernée par les mêmes principes et préceptes que la théologie spéculative, ceux-là même que Cano expose dans ses *Lieux théologiques*. Cf. Gardeil, *Le Donné revélé*, p. 218-223; A. Lemonnyer, *Comment s'organise la théologie catholique*, *Revue du clergé français*, 1er oct. 1903; M.-B. Schwalm, *Les deux théologies*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 696 sq.

2° *Les Genres des questions théologiques.* — Nous ne faisons que mentionner la division des questions *spéculatives pratiques*, l. XII, c. V, § *Quæstiones ergo*, qui se traitent par des arguments identiques : *cognitionis actionisque quæstiones eodem fere modo, exque eisdem locis tractandæ et solvendæ sunt. De locis*, l. XII, c. V. Cf. Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas*, *Revue thomiste*, juillet 1925, p. 341.

Les seuls genres de questions théologiques qui nous intéressent sont ceux qui sont propres à orienter l'invention des lieux spéciaux. Il y en a trois :

1. Les questions *surnaturelles* et les questions *naturelles*. — J'entends par *surnaturelle*, dit Cano, une question qui se définit uniquement par des principes surnaturels, c'est-à-dire révélés, par exemple : Si tous nous ressusciterons? — par *naturelle*, une question que la raison naturelle est apte à résoudre, par exemple : Si Dieu est partout? Entre les deux, il est des questions *mixtes*, qui doivent faire appel à foi et raison, par exemple, si le Christ a deux intellects? *De locis*, l. XII, c. V, § *Et quoniam omnia*.

2. Les questions surnaturelles *de foi*, pour lesquelles le théologien doit exposer sa vie, *in capitis discrimen veniendum*, et les questions surnaturelles *secondaires*, *quæ possunt ignorari sine fidei jactura*. *Ibid.*, § *Est enim alia divisio*.

3. Les questions de *principes* et les questions de *conséquences*. — Les dernières seules devraient être posées en théologie, puisqu'elle est science, et n'a pas à discuter les principes dont elle part qui sont les principes de foi. Mais, en fait, il n'y a pas de principes en théologie dont les théologiens n'aient fait une question, soit à cause des adversaires qui s'y attaquaient, soit en raison de certaines obscurités qui affectent ces principes, et veulent être éclaircies par des explications. *Ibid.*, c. V, § *Contingit enim aliquando*.

3° Cano a traité de l'utilisation des genres des questions théologiques pour orienter la recherche des lieux dans le chapitre ultérieur, où il parle de leur invention pratique sur le terrain de l'argumentation, l. XII, c. VI. Cf. c. XI, et *supra* col. 720. Nous retrouverons ce sujet *infra* sect. IX. Mais, par contre, il n'a pas voulu terminer ce chapitre consacré aux questions théologiques sans donner aux théologiens une série d'admirables préceptes et de conseils, où sa merveilleuse expérience rivalise avec la beauté de sa langue. Cette propédeutique morale ne se laisse pas analyser. C'est un esprit qu'elle infuse plutôt qu'une méthode qu'elle édicte, l'esprit de l'*office* même du théologien, *officium theologi*. Cf. c. VI, § *Nulla theologicæ*, jusque : *Dixerit quispiam*.

VIII. Les notes théologiques. — Il ne saurait être question de traiter ici à fond des notes théologiques. Il nous suffira de les définir, de recenser les principales, de montrer brièvement par quel procédé Cano les obtient, et d'indiquer le rôle qu'elles jouent dans la formation du jugement théologique.

1° *Définition des Notes.* — Les Notes sont des termes ou expressions par lesquelles sont qualifiées certaines propositions au point de vue de leur accord ou désaccord avec la foi catholique. Elles affectent tantôt les questions théologiques, tantôt les conclusions, tantôt les propositions qui servent de majeures ou de mineures dans le raisonnement théologique. Elles sont de deux sortes, selon qu'elles signalent l'accord ou désaccord : dans le premier cas, elles sont dites notes des vérités catholiques; dans le second cas, notes des erreurs opposées. Dans les deux cas, elles offrent un ensemble gradué de qualifications, qui permet au théologien d'apprécier la juste valeur pour la théologie des propositions dont il se sert ou auxquelles il aboutit. Cano s'occupe des notes positives, l. XII, c. VI, et des notes négatives dans les c. VII, VIII et X.

2° *Recension des Notes.* — Les notes positives, c. VI,

se divisent, selon Cano, en deux groupes. Il y a d'abord celles qui conviennent aux vérités formellement révélées, *sive primaria sive secundaria*. Ce sont les vérités de foi catholique. Elles se subdivisent, selon qu'elles proviennent de l'Écriture ou des Traditions apostoliques. Viennent ensuite celles qui qualifient les vérités déduites des premières, nécessairement, c'est-à-dire de telle sorte que la concession de celles-ci entraîne la concession des premières, que la négation des conclusions, au contraire, entraîne la négation des vérités révélées. Les conclusions se subdivisent à leur tour, selon que leur mineure est de foi ou de raison. Elles sont de foi mais non absolument, *non simpliciter*. Sur ce point, il y aura intérêt à commenter Cano par les idées récemment mises au clair par le P. Marin-Sola dans son ouvrage, *L'évolution homogène du dogme catholique*, Fribourg, 1924, où l'on verra que les seules conclusions qui vraiment relèvent de la foi, sont les conclusions à connexion d'ordre métaphysique. Encore n'en relèvent-elles que médiatement à titre de vérités définissables, non définies, avant la sentence de l'Église. Cf. Marin-Sola, *op. cit.*, c. VII, sect. V, *La vraie pensée de Melchior Cano sur la définibilité de la conclusion théologique*, édit. française, t. II, p. 444-469. — Les notes négatives sont la note d'hérésie, c. VII et VIII et les notes *erronea, sapiens hæresim, piarum aurium offensiva, temeraria, scandalosa*, c. X. Cano abrège ainsi le catalogue des notes donné par Torquemada, *Summa eccles.*, l. IV, part. II, c. IX, qu'il cite et trouve trop compliqué, *ibid.*, c. VI. Nous laissons aux spécialistes l'appréciation des notes de Cano : ce que nous cherchons à exposer, c'est sa méthode.

3° *Par quel procédé Cano obtient-il ses notes?* — Pas autrement qu'en recourant aux jugements critiques qu'il a formulés sur les lieux théologiques, dans l'élaboration qu'il en fait du livre II au livre XI, cf. *supra*, sect. VI. Et c'est ici que l'on voit comment les jugements généraux, contenus dans cette partie de son œuvre, engendrent des jugements sur les propositions utilisées dans l'argumentation, jugements qui, formulés par les notes, se répercuteront à leur tour sur le jugement final des conclusions théologiques et les qualifieront théologiquement.

Ne pouvant entrer dans le détail, nous choisirons deux exemples. — 1. Il s'agit de qualifier comme vérité de foi catholique un texte obscur de l'Écriture, car *de rebus perspicuis nihil præcipi oportet*, c. VI. Voici la règle 4e de Cano : *Consentiens eadem sanctorum omnium conspiransque scripturarum intelligentia, ipsissima est fidei catholica veritas*. C'est ici, comme le constate aussitôt Cano, un résumé de sa conclusion 5, du l. VII, c. V, cf. *supra*, col. 723. — 2. Dans la règle 1, Cano poussait jusqu'à la conclusion théologique elle-même, l'influence de sa critique générale des lieux : *Cum Scripturæ sensus fuerit obscurus, tunc Ecclesiæ intelligentia eadem est germana Scripturæ intelligentia, ex qua habebitur, crepet licet hæreticus, et catholicæ veritatis insigne certum, et ad probandas theologiæ conclusiones certi hujus, quem exquirimus, argumenti delectus, ibid.*, c. VI, 1a *præceptio*. Au fond, pour Cano, les règles de la qualification ne sont autre chose qu'une adaptation et parfois une transcription des résultats critiques de l'invention générale des dix lieux théologiques.

4° Cano n'a pas cru devoir descendre des préceptes à la pratique et nous montrer le théologien en acte de qualifier ses conclusions et ses arguments à l'aide des règles contenues tant dans son inventaire général des Lieux, l. II-XI. que dans sa théorie des Notes : *Non aliud mihi negotii dandum credidi in dijudicandis argumentis quæ dogmata nostra probarent quam datum paulo ante fuit*, c. VI-VIII et X, *in iis notis edendis, quæ nostras veritates insignirent. Pars ergo illa judicandi nec post ea quæ diximus, admonitione ac præceptis indiget, nec propria ad locorum tractatum pertinet quem hic liber noster sua inscriptione pollicetur*, l. XII, c. XI. Il estime que la qualification *in actu exercito* des propositions, n'est plus œuvre de méthode, mais de pratique, et qu'avec les préceptes qu'il a donnés, c'est au théologien de se tirer d'affaire. Il le fera, d'abord en mettant en bonne forme logique ses arguments, prenant garde, comme le conseille le P. Marin-Sola, *op. cit.*, c. II, sect. V, de n'employer que des arguments à connexion métaphysico-inclusive, s'il veut aboutir à la science théologique et non, à des conclusions de système. Après cela, embrassant d'un dernier regard toute son argumentation, avec tous ses éléments qualifiés par leurs notes, il ne lui restera plus qu'à définir en connaissance de cause la vérité théologique de sa conclusion, c'est-à-dire à la déterminer avec sa qualification propre : *Ad extremum, finiat quid verum, et quid, contra, falsum. Doceat vero primum quid fides Christi de ea questione teneat quibusque idoneis ac certis testimoniis id quod tenet evincat; deinde quid aut præscribat aut doceat ratio*, l. XII, c. XI, 3a *præceptio*. C'est cette détermination autorisée des conclusions que l'on trouve chez les grands théologiens, à l'issue de longues *disputationes*, exprimée en ces termes : *Dico, Dico resolutorie, Determinando dico, respondeo dicendum*. C'est le point culminant, l'acte suprême du labeur théologique, je dirais : *son acte pur*, par comparaison avec les jugements qui le préparent et le fondent, et qui demeurent en puissance prégnante de ce sublime moment, où, en pleine connaissance de cause, le théologien conclut, et qualifie ses conclusions. C'est la gloire de Cano d'avoir dressé la méthode pour arriver avec sécurité et une facilité relative à prononcer des jugements de cette sorte.

Si Cano n'a pas composé de *Praxis ad usum theologorum*, pour guider l'exercice personnel du jugement théologique interne, il a cependant esquissé une méthode pour les jugements théologiques du for externe, à l'usage des juges de la foi dans le c. IX de son l. XII : *Regulæ tres ad quas fidei externa judicia dirigenda sunt*, C'est un recueil de conseils pratiques aux inquisiteurs, qui se ressent de l'époque, et qui ne saurait avoir qu'un intérêt rétrospectif pour la plupart des théologiens. Mais sa présence manifeste la pleine conscience qu'avait Cano de tout ce nous venons de dire, à savoir que la qualification théologique des conclusions est l'aboutissant suprême et la fin dernière du labeur théologique comme tel, en même temps que la pierre de touche du théologien consommé, *perfectus et absolutus theologus*, qui, à l'imitation du parfait dialecticien, doit être instruit *tum ad inveniendum* TUM AD JUDICANDUM, l. XII, c. XI, début.

IX. L'UTILISATION DES LIEUX THÉOLOGIQUES. — Si Cano, pour les raisons que l'on vient de lire, s'est refusé à faire descendre jusque sur le terrain pratique l'utilisation de ses lieux théologiques en ce qui concerne la formation du jugement, il ne pouvait faire de même pour l'invention des arguments. C'eût été rompre avec les usages de ses maîtres en dialectique, Cicéron et Agricola, voire même, quoi qu'il en ait dit, avec Aristote, et c'eût été aller contre son but de formation du parfait dialecticien de la théologie. La partie de son douzième livre : *De locorum usu*, qui concerne vraiment l'usage des lieux théologiques, sera donc consacrée uniquement à l'Invention.

Dans ce but, Cano établit d'abord les préceptes que dirigent la théologien dans l'exercice de l'invention des arguments sur le terrain même de l'argumentation, en présence d'une question posée et débattue. Il donne ensuite trois exemples de l'application de ces préceptes, c. XII-XIV, sur lesquels nous n'insisterons pas, vu qu'ils appartiennent expressément à la théologie proprement dite.

1° *Premier précepte : Posséder ses lieux théologiques et les règles qui les régissent.* — 1. Au moment d'aborder une question, le théologien doit avoir présents à l'esprit tous les préceptes recensés dans l'inventaire critique préalable des lieux théologiques, l. II-XI, *Nec enim memoria tenuisse sat est, sed paratos et expeditos habere oportet... quæ res, sive a nobis accipientur, seu ab alio qui ad hæc scribenda paratior post me atque instructior venerit, non multum refert.* — 2. Mais ce n'est pas assez de savoir les règles, qui commandent l'usage des lieux; il faut aussi connaître à fond la matière qu'ils renferment et à laquelle ces règles s'appliquent, *locos ipsos lustrasse ac comprehendisse omnes.* Et Cano de s'emporter avec éloquence, dans un passage imité de Cicéron, *Orator*, c. 34, contre ceux qui voudraient argumenter et ne posséderaient pas leur sainte Écriture, les traditions apostoliques, la doctrine de l'Église, des conciles, des souverains pontifes, des Pères, des théologiens, la philosophie, les sciences, l'histoire. Il s'objecte : Mais il est impossible de savoir toutes ces choses. (Cf. le mot du P. Lacordaire dans son panégyrique de saint Thomas à Saint-Sernin de Toulouse : le théologien est un homme impossible.) Il répond : je ne le blâme pas de ne pas savoir toutes ces choses : ce que je lui reproche, c'est, s'il ne s'est pas essayé à les savoir, *si non secutus*, d'usurper le nom de théologien. Et il poursuit ce thème avec sa verve éloquente, pour terminer, après un magnifique éloge de saint Thomas : *Quanto D. Thomas copiosior et nervosior est...*, par ce sarcasme à l'adresse des mauvais théologiens : *Vinum quoque aqua mixtum clarius est quidem, sed dilutius tamen : Merum ad bibendum difficilius, plus omnino habet virium!*

Réfléchissons sur les deux parties de ce premier précepte. Cano, assurément, ne veut pas dire que le théologien doit aborder sa tâche en ayant devant les yeux, d'un côté, les préceptes qui règlent l'usage des lieux et, de l'autre, la connaissance à l'état brut de leur matière. Il est clair que ce qu'il attend de lui c'est un *Donné théologique* déjà élaboré à l'aide des préceptes, en d'autres termes un donné non pas brut, mais critique, j'entends de cette critique théologique, dont les dix livres II-XI donnent les règles. Le caractère théologique de cette critique n'exclura pas d'ailleurs son caractère scientifique puisque, aussi bien, la philosophie, les sciences, particulièrement les sciences historiques sont des lieux théologiques, et qu'en acceptant la magistrature de la foi, elles n'ont pas dépouillé les évidences rationnelles qui les constituent comme sciences, mais les ont mises au service d'une connaissance plus certaine et plus haute. On veut dire simplement que, dans cette critique objective et sincère, le dernier mot appartient à la foi, car pour Cano, critique et théologique ne s'excluent pas, mais se complètent : *Divina et humana ratio, quod sæpissime dixi, dissimiles non sunt : nec alio hæc, alio ducit illa; quin eodem spectant ambæ et in eumdem finem referuntur.* Nos grands anciens, ajoute-t-il, exécraient ceux qui séparent deux choses faites naturellement pour s'unir : et, s'ils ne les avaient pas associées dans leurs discussions, ils ne se seraient pas crus théologiens. *De locis*, l. XII, c. XI, 3ª *præceptio*. Cf. Gardeil, *Le Donné révélé et la théologie*, p. 212-223.

2° *Second précepte : Lecture raisonnée des modèles.* — A ce premier précepte, qui est fondamental, *omnium ejusmodi præceptorum caput*, Cano ajoute un précepte auxiliaire, qui va au même but, c'est-à-dire à la préparation générale et préalable de l'Invention, c'est d'avoir lu les grands maîtres de la science théologique, et cela avec la préoccupation de restituer leurs argumentations doctrinales aux lieux dont elles sont tirées : *Hinc enim et thesaurum tibi comparabis ex aliorum inventis, et cum intellexeris cujus loci usus illis defuerit, ipse per te, ea quæ omissa sunt... inquires.* C'est ainsi dit-il, que saint Thomas a complété, à l'aide du lieu de la raison naturelle, les argumentations purement surnaturelles de saint Augustin contre les pélagiens. Mais ce n'est là qu'un premier et tout négatif bénéfice à retirer de l'étude raisonnée des théologiens; en voici l'utilité positive : *Agnoscere apud veteres theologos argumentationum loccs plurimum prodest, tum in intelligendis eorum virtutibus* (ressources) *tum in discernenda varia eorum argumentandi ratione, tum quod copia quædam paratur hac diligentia et usu, ut non solum quæ illi invenerint, ea habeamus in promptu, sed ut, quoties e locis theologicis quærimus, similibus in rebus similes nobis argumentationes occurrant... Theologos sane, quod ad inventionem attinet, magis veterum exempla juvabunt, quam præcepta, non dico nostra, sed ne cujuscumque quidem alterius artificis.* L. XII, c. XI, § *Argumentationes*.

3° *Troisième précepte : Rattacher la question que l'on désire résoudre à ses lieux théologiques propres*, littéralement, l'y projeter, *quæstionem in locos conjicere.*

Ce précepte comprend cinq opérations successives. 1. Il faut d'abord se rendre compte du *genre* de la question à traiter : *Ubi theologus disserendi materia fuerit oblata, quæstionem accurate debet expendere, statuereque in primis cujus generis illa sit... Nisi enim theologus naturam quæstionis comprehenderit, nec facile intelliget, qualia sint ei investiganda argumenta, nec ex quibus petenda locis. De locis*, l. XII, c. XI, 3ª *præceptio*, § *Erit autem hæc formula*. Cette appréciation se fait en comparant la question posée, aux différents membres des divisions des questions théologiques et de leurs notes, cf. plus haut, sect. VII : *Nec eodem modo disserendum est de iis quæ quærimus ut exponamus* (principes de foi mis en cause) *ac de aliis quæ quæruntur ut demonstremus* (questions de conséquences). *Longeque diversa instituitur disputatio de naturali ac supernaturali quæstione, aliique loci theologici sunt huic atque illic accommodandi. De locis*, c. V, § *Primum ergo officium*.

2. La principale préoccupation du théologien dans cette qualification de la question sera de démêler, malgré la complication où d'ordinaire elle gît, *quamquam omnes inter se colligati atque implicati sunt*, ce qui est la chose difficile entre toutes, si elle est de foi ou non, c. XI, *ibid.; An præter fidem illa sit an potius ad fidem pertineat.* Pour les premières, il faut combattre à toutes voiles et faire donner sa cavalerie, *velis equisque;* pour les autres, les théologiens sans doute peuvent se battre, et même parfois le doivent, *sed cruenta pugna illis omnino interdicta est*, c. V, § *Sed cum unius cujusque*. Pour les questions libres, *cujus in scientia nihil periculi habet, error nihil habet criminis*, il faut observer la plus grande modération. *Ibidem.* Ce n'est pas qu'il faille les « exterminer » et les expulser de l'École. Elles sont utiles tant pour exercer les esprits que pour la théologie elle-même. Mais le sujet propre des discussions théologiques ce sont les questions surnaturelles. A celles-ci, il faut aller avec une conscience avertie de leur sérieux : *Omnis theologus de re supernaturali disputaturus nomen theologiæ secum ipse reputet, titulum suum theologi frequenter legat et quærat a se, non semel, sed sæpius*, l. XII, c. V, § *Sed cum*, et § *Sed regula*.

3. Le genre de la question étant bien déterminé, c'est enfin le moment de la faire circuler à travers tous les lieux capables de lui fournir des arguments de solution, *per omnes locos ducat eam, illos præsertim qui erunt quæstioni magis apti et congruentes.* Si c'est une question surnaturelle, il faut « projeter » de préférence la question dans les lieux qui s'appuient sur l'autorité divine; si naturelle, principalement dans les lieux qui doivent leur efficacité à la raison naturelle; si elle est mixte, *per omnes ducatur oportet.* Se rappeler cependant qu'il n'est aucune question qu'il ne soit utile de conduire à travers tous les lieux : la sainte Écriture, en effet, nous

renseigne sur les choses de la nature, et la raison expose ou persuade les choses surnaturelles.

4. La question étant ainsi projetée et comme plongée dans tous les lieux, tous les arguments que l'on peut faire valoir pour et contre étant réunis, c'est le moment de disputer dialectiquement, mais pour finir par conclure et déterminer ce qui est vrai ou faux. Dans cette détermination, il y a un ordre à observer : Il faut d'abord fixer ce qui est de foi, en l'appuyant par des témoignages certains et appropriés; ensuite voir ce que la raison prescrit ou tout au moins suggère. Ce n'est pas l'ordre de saint Thomas dans le *Contra gentes*, où il s'adresse aux païens qui n'admettent pas l'autorité, mais c'est l'ordre que suit saint Augustin, comme conforme à la nature, *rationem præcedat auctoritas*, et c'est aussi l'ordre de la *Somme théologique*. Cano se félicite *modestissime* d'avoir restauré cette méthode *Schola... ante nos, non erat adeo fidei argumentis instructa : a ratione ductis res theologica propemodum agebatur... Ego vero, in lectionibus meis semper a principio docui quid præfiniret fides, tum quid ostenderet ratio.*

5. Cano donne un dernier conseil à ceux qui veulent acquérir une valeur dans la pratique de cette méthode : c'est de s'exercer fréquemment. *Parum verba prodesse nostra poterunt nisi ad rem conferantur ususque præcepta confirmet.* Il est donc nécessaire que les théologiens s'exercent à discuter le pour et le contre des questions, et luttent ensemble, *quasi in simulacro;* et comme l'imitation des grands maîtres est, dans tous les arts, la meilleure initiation, qu'ils prennent pour modèle, ceux qui sont regardés comme les princes de la dispute scolastique, saint Augustin, *citra aleam*, saint Thomas, *judicio peritorum*, et sans doute... Cano lui-même, puisque, aussitôt après cette recommandation, il donne trois types, d'ailleurs achevés dans leur genre, de thèses scolastiques : la première, sur le sacrifice de la messe, question où un principe de la théologie est mis en discussion; la seconde, sur une question de conclusion théologique : si l'âme du Christ dès sa création a eu instantanément la vision béatifique; la troisième, sur une question mixte, en soi de raison, mais cependant de foi : l'immortalité de l'âme. Sur le caractère spécial de ces trois exemples, voir M. Jacquin, article cité plus loin, col. 740.

X. La destinée des lieux théologiques après Melchior Cano. — 1° Le *De locis theologicis* de Cano fut publié seulement après sa mort, Salamanque, 1563. Il faut lire dans les *Vindicationes Melchioris Cani*, de Serry, c. I, l'accueil favorable que lui firent les théologiens et savants les plus illustres, y compris les jésuites, *a quibus vehementer laudatur*, comme s'exprime Aloysius Vernerius, *Apparatus ad philos. et theol.*, Rome, 1751, p. 518. Ce n'est pas qu'il n'y ait eu des oppositions, mais nullement sur la méthode : les objections portent sur un certain nombre de positions prises vis-à-vis de quelques Pères, de saint Thomas lui-même, de certains conciles, ou encore sur certaines doctrines théologiques énoncées en passant, etc.

2° Le succès de la méthode nouvelle provoqua l'éclosion de toute une littérature dont les productions, toujours renaissantes, remplissent plusieurs siècles. Le premier imitateur de Cano semble avoir été Seraphino Razzi, O. P., dont l'ouvrage, paru en 1603, n'est qu'un résumé de Cano, avec quelques critiques de détail. S. Razzius : *De locis theol. prælect.*, Pérouse, 1603. Gravina, O. P., dans ses *Catholicæ præscriptiones*, le suit en développant le côté érudition et apologétique, spécialement contre les hérétiques anciens et modernes, Naples, 1632. Dominique, de la Sainte-Trinité, O. E., fait une large place au *De locis* dans sa *Bibliotheca theologica*, t. I, c. II, t. III, Rome, 1665. Le *De locis theologicis dissertationes*, d'Opstraet, est regardé comme le meilleur ouvrage de ce théologien, Lille, 1737. Du Plessis d'Argentré développe plutôt le côté *méthode*, qu'il clarifie et dégage des entournures de Cano, sans rien changer d'essentiel, *Elementa theologica*, Paris, 1702. Il faut encore citer Zambaldi, O. S., *De locis theologicis*, Padoue, 1722; Mazzinelli, *Totius theologiæ dogmaticæ scolasticæ*, t. I; Egger, O. M., *De præcipuis locis theol.*, Augsbourg, 1762; enfin Gotti, O. P., qui ouvre par un *De locis* son œuvre magistrale *Theologia scolastica dogmatica*, Bologne, 1727, t. I. Tous ces auteurs sont des scolastiques, qui voient dans le *De locis* une introduction à la théologie scolastique.

Faisons encore mention de l'ouvrage du B^x^ Bellarmin, *De controversiis*, t. I, Lyon, 1602, qui, sans avoir en vue la méthode théologique, l'a pratiquée et a fortement établi contre les protestants les fondements des lieux théologiques les plus importants, Écriture, tradition, magistère pontifical.

3° L'ouvrage d'Annat, *Apparatus ad positivam theologiam methodicus*, Paris, 1700, dénonce une autre tendance, celle du glissement du *De locis*, vers la théologie positive. Ce phénomène a été parfaitement saisi et rendu dans un article du P. Jacquin, *Melchior Cano et la théologie moderne*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1920, p. 121-141. L'auteur montre que, pour trouver les origines premières de la théologie positive, il ne faut pas s'arrêter aux Petau et aux Thomassin, mais remonter jusqu'à Cano. A propos des trois questions, traitées à titre d'exemple, à la fin du l. XII, il s'exprime ainsi : « L'aspect général de ce travail est tout différent de celui que présentent les œuvres d'un saint Thomas ou des autres maîtres de la scolastique. Tandis qu'ici domine le raisonnement, là c'est l'érudition. Et, par ce seul fait, les constructions de Melchior Cano se placent naturellement en tête de la théologie moderne. Celle-ci ne s'est-elle pas, à peu près universellement, modelée sur ce type, et n'a-t-on pas vu se généraliser dans les manuels l'organisation des thèses théologiques, avec les trois séries de preuves, Écriture, tradition et raison, les deux premières prenant d'ailleurs la prééminence ? » *Art cité*, p. 136. L'auteur montre ensuite comment cette prédominance accordée aux arguments d'autorité a engendré, dans la suite des temps, des spécialisations inévitables, consacrées à justifier par l'érudition et l'histoire, particulièrement en face des protestants et des humanistes, le donné révélé du théologien scolastique. D'où la théologie positive.

Pour son propre compte d'ailleurs, Cano demeure, en principe, un scolastique : « Cano maintient, en effet, la définition traditionnelle de la théologie et, théoriquement du moins, lui assigne un triple but qui répond exactement à la notion de la scolastique. » *Ibid.*, p. 135. Et, en effet, même sur les trois questions typiques qu'il présente comme exemple, deux relèvent de la déduction scolastique et, quoi qu'il en soit de leur aspect général, sont établies, dans la partie centrale de la preuve, à l'aide du raisonnement théologique, l'une entièrement : *Ubi theologiæ conclusio in quæstionem vertitur*; l'autre en partie : *In quo ea quæstio vocatur in dubium, quæ cum naturalis sit, tum etiam ad fidem pertinet, 4^a^ conclusio.* La première question d'ailleurs, *Ubi principium theologiæ in quæstionem vertitur*, l. XII, c. XII, était déjà regardée par saint Thomas, comme relevant de la théologie spéculative, *Summa theol.*, I^a^, q. I, a. 8, corps. Cano est donc bien un traditionnel, et ce n'est que par occasion, *per accidens*, qu'il a donné lieu à la théologie positive.

4° L'époque des manuels de lieux théologiques, qui dure encore, commence avec Fr. Kranz, O. S. A., *De locis theologicis sex tractatus ad usum Augustinianæ juventutis*, 1770, cf. Chr. Claess, O. S., *Principia theologiæ dogmaticæ ad usum fratrum*, Munster, 1781, aux-

quels il faut adjoindre Antoine Mayr, S. J., *De locis theologicis et vera religione et Ecclesia*, Augsbourg, 1781; S. Schaaf, O. S. B., *De locis theologicis*, Francfort, 1774, et Gerbert, O. S. B., *Principia theologiæ exegeticæ*, Fribourg-en-B., 1757. Ces manuels, par des divisions multipliées, des propositions bien en relief, adaptent l'œuvre de Cano à l'usage de l'enseignement élémentaire, non sans lui faire perdre sa saveur et sa portée méthodique.

Collatéralement, nous devons signaler l'apparition de plusieurs ouvrages, *De locis*, qui faussent des principes de la méthode théologique, pour permettre d'édifier *a fundamentis* une théologie plus ou moins sûre. Tel B. Stattler, S. J., *De locis theologicis*, Eustadt, 1781, mis à l'index en 1797; Chrismann, O. S. F., *Regula fidei catholicæ et Collectio dogmatum credendorum*, nouvelle édition, Wurzbourg, 1854, mise à l'Index pour avoir trop restreint l'infaillibilité pontificale et le nombre des vérités à croire, cf. Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. VI, col. 877-1070 : et surtout le tome I, à l'Index, du *De fontibus theologiæ* de Tamburini, Pavie, 1789.

5° Une nouvelle façon de traiter la matière du *De locis*, caractérisée par le peu de place laissé à la question *méthode* et par le développement donné à l'ontologie des réalités qui fondent les principes de la théologie, se développe surtout au XIXe siècle. La théologie positive envahit le *De locis*. L'ancêtre de cette discipline est sans doute le bx. Bellarmin, dans son *De Controversiis*, Lyon, 1602, où il examine en soi et défend les fondements, *causas*, dirait Cano, des trois lieux principaux, Écriture, Tradition, Pontife romain. A son école se rattachent J. Perrone, S. J., *Prælectiones theologicæ*, éditées par Migne, Paris, 1842, 2 vol.; J.-B. Mazzella, S. J., *De divina traditione et scriptura*, t. II, Rome, 1876; Franzelin, S. J., *De divina traditione et scriptura*, Rome, 1883; Bainvel, S. J., *De Scriptura Sacra*, Paris, 1910, et *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905. C'est le côté érudition, théologie, et apologétique des lieux de Cano, passé au premier rang.

6° Au contraire, le souci de la méthode théologique se retrouve exclusif dans de Schæzler, *Introductio ad S. Theologiam*, Ratisbonne, 1882, ouvrage lourd comme composition, mais d'un penseur, et plein d'une doctrine sûre et puisée aux meilleures sources. Ce même souci s'accuse dans Scheeben, *La Dogmatique*, trad. française, Paris, 1877, t. I, l. I, c. II-VI. Il est prédominant dans l'ouvrage de J. Didiot, un autre penseur, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, 1894, théorèmes 26-45. On le retrouve, en bonne place, dans la *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, du P. de Groot, O. P., Ratisbonne, 1906. Mais l'ouvrage scolastique moderne qui a davantage accusé le côté *méthode* et s'est placé le plus exclusivement à ce point de vue est le *De locis theologicis* de Joachim Berthier, O. P., Turin, 1900, qui a adapté à l'usage scolaire l'ouvrage de Cano, en le complétant et le modernisant par des apports souvent très originaux.

7° Ces ouvrages ne donnent qu'un aperçu de la production littéraire moderne en fait de lieux théologiques. Nous n'avons cité ni les tomes I de presque tous les manuels de théologie, ni les *Propædeuticæ ad S. Theologiam*, comme celles de Chr. Pecsh, S. J, III, *De locis theol.*, ouvrage dont l'abondante bibliographie peut servir à compléter la nôtre, ni l'un des derniers *De locis* parus, J. Mucunill, S. J., Barcelone, 1916, qui est un manuel scolaire, ni l'ouvrage si suggestif de L. Choupin, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*. Quelques ouvrages récents, d'importance et de caractère divers, doivent encore nous retenir. C'est d'abord la *Théologie du Révélé*, par le P. D'Herbigny, S. J., Paris, 1921, petite plaquette destinée à initier les gens du monde aux questions de méthode théologique, d'un style alerte et original, qui rend agréable à lire les données d'une science mûrie et sérieuse, cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1922, p. 689. — C'est ensuite l'*Évolution homogène du dogme catholique*, de Marin-Sola, O. P., édit. espagnole, Madrid, 1923, édit. française, 2 vol., Fribourg-en-S., 1924, à Paris, chez Gabalda, qui, tout en traitant de la question du développement du dogme, donne, sur la forme du raisonnement théologique en particulier, des renseignements très intéressants. On peut en dire autant de l'*Introductio in historiam dogmatum*, de R. Schultes, O. P., Paris, sans date (1923), conçue dans un esprit, quelque peu différent, mais également érudite et des plus utiles au point de vue de la méthode de la théologie historique.

Mais l'ouvrage qui est appelé actuellement à avoir le plus de retentissement sur le progrès de la méthode théologique est assurément le livre du Dr Albert Lang, *Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* contribution à la méthodologie théologique et à son histoire, dans les *Münchener Studien zur historischen Theologie*. Cet ouvrage dont l'occasion, m'écrit l'auteur, a été mon article sur *La notion du lieu théologique*, est écrit dans le même esprit, en ce sens qu'il conclut au retour à Cano comme au Maître. Autant que nous pouvons en juger par ses 96 premières pages, son caractère est surtout historique et documentaire. Et l'on a pu voir, par les extraits que nous avons cités, l'extrême intérêt que présentent ses découvertes sur ce terrain.

XI. Appendice : Un essai de refonte du traité de Cano d'après les Topiques d'Aristote. — Cano, nous l'avons dit, section III, ne s'est inspiré que très librement des *Topiques* d'Aristote, qu'il lit avec les yeux de Cicéron. — La principale divergence porte sur la notion du lieu qui, pour Aristote, est une proposition générale, pour Cano un ensemble d'arguments apparentés, munis d'une fiche spéciale. — Une autre divergence porte sur le rôle de l'Invention. Pour Aristote, l'Invention fait partie de la Topique théorique. Elle consiste à découvrir par le moyen des *Instruments* dialectiques les lieux particuliers, dont fourmillent les quatre questions universelles, question du genre, de la définition, du propre et de l'accident. Cano, lui, localise l'Invention, comme les rhéteurs, dans la partie pratique de la dialectique théologique. L'Invention recherche, parmi les lieux particuliers, supposés déjà déterminés, *notos et tractatos*, les lieux propres à résoudre une question théologique en discussion. Comparer San-Severino, *Philos. christ.*, *Logicæ*, pars II, c. II, a. 11, avec Cano, *De locis theol.*, l. XII, c. XI.

De là est née la pensée de tenter d'établir un parallélisme plus étroit entre les lieux d'Aristote et les lieux théologiques, dans le but de faire bénéficier ces derniers du crédit de la Topique d'Aristote, au point de vue de la rigueur logique de sa méthode. Cette pensée a pris corps dans trois articles sur la *Notion du Lieu théologique*, que j'ai publiés, dans la *Revue des Sciences philosophiques* et *théologiques*, 1908, p. 51-73, 246-276, 484-505.

1° Dans une première section, *Topique et Théologie*, tout en constatant la différence entre la dialectique, qui précède les sciences, et la théologie qui est une science particulière, on a montré l'analogie étroite qui existe au point de vue de leur structure logique, entre la science théologique et la Topique : 1. dans leurs principes, qui sont tenus par un moyen de preuve commun et extrinsèque, l'adhésion commune pour la Topique, la foi à la révélation divine pour les principes de la théologie; 2. dans le genre de question qu'elles résolvent, qui est la question du prédicat, et non la question de l'*an sit*, du *quid* et, du *propter quid sit*, questions scientifiques. En effet, l'unique question

dialectique est : Si tel prédicat, accident, genre, propre, définition convient à tel sujet? L'unique question de fond de la théologie est celle-ci : Telle proposition est-elle révélée, soit formellement, questions de principes, soit virtuellement, questions de conséquences?

Dans sa note du *Bulletin de littérature ecclesiastique*, mai 1910, p. 240 sq., M. Hourcade a contredit ces deux assimilations. Voir la réponse sur le premier point, dans A. Gardeil, *La certitude probable*, *Revue des Sciences philos. et théol.*, avril 1911, p. 256-260 et du même, *La Topicité*, *ibid.*, octobre, p. 749-755. Cf. A. Lang, qui admet que notre réponse a porté. *Die Loci theologici des M. Cano*, p. 66, note 4. Sur le second point, il suffira de répondre que M. Hourcade, *ibid.*, p. 242, ne distingue pas entre le *revelatum* et le *revelabile*, et que sa notion de l'argument philosophique en théologie, travaillant librement pour le bénéfice d'un acquis philosophique, et non pas sous la gouverne de la foi et dans le but de la manifester, p. 241-242, n'est pas admissible en théologie. Cf. *La notion du lieu théol.*, art. cit., p. 248 avec sa note 1, et A. Gardeil, *Le Donné révélé et la Théologie*, p. 232.

2° La seconde section décrit la structure des Topiques d'Aristote. *Art. cit.*, p. 61 sq. Celle-ci est dominée, comme par sa cause finale, par l'énumération des quatre questions dialectiques qui se partagent la question universelle du prédicat, selon que le prédicat déborde l'essence du sujet, question du genre; l'égale, question de la définition; ne peut être attribué à un autre sujet, quoiqu'il lui soit extrinsèque, question de la propriété; enfin est extrinsèque au sujet et adventice, question de l'accident. — Chacune de ces questions générales trouve sa contre-partie dans son lieu universel de solution, qui est une proposition générale. Par exemple, au fond de la réponse à tous les problèmes de la définition se trouve le lieu maxime : Défini et définition s'équivalent. Pour trouver des lieux de solution plus spécialisés qui répondent au détail de chacune des questions générales, aux sous-problèmes de la définition par exemple, Aristote emploie les *Instruments* dialectiques dont le principal est la *Recension des propositions* multiples qui développent le lieu universel de chaque question, par exemple cette proposition : Ce qui ne convient pas à la définition du sujet ne convient pas au sujet lui-même. Cette recension ne saurait être tant soit peu complète qu'en utilisant les trois autres instruments : la distinction des ambiguïtés, le collationnement des différences, l'examen des ressemblances. — On aboutit ainsi à établir vis-à-vis de chacun des aspects des quatre grands problèmes dialectiques un ensemble lié de propositions susceptibles de résoudre chacune des questions particulières qui se posent au sein de ces problèmes généraux. Ces propositions ou lieux, tantôt régissent de haut, *sua potestate*, la réponse à la question particulière posée, sans entrer matériellement dans l'argumentation qui la résoud, dont elles sont cependant la force et le nerf : ce sont des *lieux communs;* tantôt, au contraire, étant moins universelles, elles entrent dans l'argumentation, comme majeures. De la sorte, à tout aspect de l'une des quatre grandes questions du prédicat, correspond une proposition propre à le solutionner, un lieu spécial à cet aspect, sans oublier les lieux communs généraux, qui dominent l'ensemble des solutions et fondent leur valeur topique.

3° Les trois dernières sections sont consacrées à établir le parallélisme : 1. entre les questions théologiques et les questions topiques; 2. entre leurs instruments de solution et 3. entre leurs lieux.

1. *Les Questions.* — *Art. cit.*, sect. III, p. 246 sq. — Les questions théologiques ont pour formule générale : Le prédicat *révélé* appartient-il, au moins virtuellement, à tel énoncé? Cette appartenance peut être manifestée comme nécessaire ou comme probable. D'ailleurs les questions théologiques sont surnaturelles, solubles par la seule autorité divine, ou naturelles, solubles par la raison théologique, c'est-à-dire par la raison gouvernée par la révélation. Il y a donc quatre grandes questions théologiques faisant pendant aux quatre grandes questions dialectiques : surnaturelles scientifiquement démontrables; surnaturelles probables; naturelles scientifiquement démontrables; naturelles probables. Et pour résoudre ces quatre questions, il y aura quatre lieux communs universels, analogues aux lieux communs universels de la dialectique, par exemple pour les questions surnaturelles scientifiquement solubles, celui-ci : Ce qui fait certainement partie du dépôt révélé offre aux questions théologiques surnaturelles un principe de solution nécessaire. *Art. cit.*, p. 261 sq.

Ces lieux universels *fondent* la réponse à toutes les questions spéciales qui se posent à propos de chacun des groupes de questions théologiques générales, mais, pour amorcer topiquement la réponse directe à ces questions particulières, ils doivent, comme dans la dialectique, être élaborés et fécondés par les instruments d'invention théologique.

2. *Les Instruments.* — *Art. cit.*, Sect. IV, p. 254 sq. — Cano, au début de ses préceptes pour l'Invention avait dit : *Quisquis e theologiæ locis invenire cupiet, is communes præceptiones teneat, quas de inveniendis argumentis dialectici tradiderunt. Hæc etenim,... quibus præceptis eruuntur a locis dialecticis, eisdem ferme a theologis. De locis*, l. XII, c. x. Et de fait, les préceptes qu'il donne par la suite pour l'invention ne manquent pas d'analogie avec les instruments d'invention d'Aristote, surtout le premier : le choix des propositions. C'est à presser cette analogie qu'est consacrée cette section. On y voit, par exemple, comment, à l'aide des instruments, le lieu commun général de solution des questions surnaturelles scientifiques, rapporté plus haut, s'étoffe de lieux communs dérivés moins universels : l'Écriture sainte est un principe de solution efficace et nécessaire pour ces questions; la tradition, de même; l'Église, etc. Puis, comment ces lieux communs dérivés foisonnent, à leur tour, sous l'action des instruments, de lieux encore moins universels. Par exemple, celui de l'Écriture sainte s'étoffera, grâce au second instrument, la distinction des ambiguïtés, de lieux comme ceux-ci; les propositions de l'Écriture canonique dont le sens littéral est explicite sont aptes, par elles-mêmes, et sans déclaration de l'Église à fournir des lieux théologiques très certains et très efficaces; les propositions de l'Écriture dont l'Église a défini le sens littéral constituent, entendues en ce sens, des lieux théologiques infaillibles et de toute certitude.

Supposons ce travail achevé et chacun des dix lieux communs généraux étoffé de propositions semblables qui l'explicitent, toutes prêtes à diriger le travail du théologien, l'invention des lieux théologiques immédiats, c'est-à-dire des propositions qui s'aboucheront directement avec une argumentation donnée, est des plus faciles pour peu qu'on soit expert, et rien n'y sera laissé au hasard, *art. cit.*, p. 267 sq.

3. *Les Lieux théologiques immédiats.* — *Art. cit.*, sect. IV et V. — A l'issue du fonctionnement des instruments d'invention des lieux théologiques, parallèlement à ce qui a lieu pour les Topiques, cf. *art. cit.*, p. 68 sq., chacune des quatre grandes questions théologiques voit s'affirmer devant elle un ensemble hiérarchisé de lieux théologiques propres à la résoudre, non seulement dans sa teneur générale, mais dans les modalités particulières des questions spéciales et même individuelles qui se posent à son sujet.

S'il s'agit par exemple d'une question surnaturelle démontrable nécessairement, nous aurons :

a) Un lieu commun théologique universel, par exemple le lieu cité : Ce qui est contenu dans le dépôt même de la révélation présente un principe de solution nécessaire pour cette question.

b) Un lieu commun dérivé, mais encore de caractère très général, par exemple : Ce qui est contenu dans la Sainte Écriture constitue un principe de solution nécessaire pour les questions théologiques surnaturelles.

c) Un lieu commun dérivé du précédent, et le spécialisant, par exemple : les propositions de l'Écriture canonique, dont le sens littéral explicite ne fait pas de doute, par elles-mêmes et sans déclaration de l'Église, sont des principes de solution nécessaires pour les questions théologiques surnaturelles. Cf. *art. cit.*, p. 486.

Ce sont là les lieux théologiques, propositions générales, comparables aux propositions générales hiérarchisées qui constituent les lieux dialectiques. Et, comme on le voit, le premier fonde de haut la vérité du second, et celui-ci du troisième, en sorte que, lorsque le troisième entre en exercice, c'est sous l'influence virtuelle des deux premiers — toujours comme dans les Topiques, *art. cit.*, p. 70. Nous sommes loin des *sedes et notæ argumentorum* de Cicéron.

4° Parvenu à ce point extrême, où la division du lieu théologique universel a donné tous ses résultats, il n'y a plus qu'à subsumer le principe particulier, duquel on espère la solution immédiate de la question particulière en vue.

Soit la première des questions soulevées, à titre de modèle de discussion, par Cano, *De locis*, l. XII, c. XII : *Utrum in lege nova vere nunc et proprie sit sacrificium?* Arrêtons-nous à son second argument principal, le texte de saint Luc : *Accepto pane gratias egit et fregit et dedit eis dicens : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur, hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem*, etc. Cano voit dans ce texte un argument évident en faveur de l'affirmative, *apertissimum testimonium*, et il le prouve. Il est clair que ce texte, pour Cano, trouve sa justification dans le lieu concernant le sens littéral explicite, qui est le troisième lieu cité plus haut. Voici, dans toute sa membrure, la suite de l'opération que suppose l'argumentation de Cano :

Lieu commun servant de majeure : Les propositions de l'Écriture canonique dont le sens littéral explicite ne fait pas de doute sont aptes, par elles-mêmes et sans déclaration de l'Église, à fournir des principes de solution nécessitants pour les questions surnaturelles;

Mineure : Or le texte : *Accepto pane*, etc., exprime littéralement et explicitement l'institution d'un sacrifice véritable et proprement dit dans la loi nouvelle;

Conclusion : Donc ce texte, par lui-même et sans déclaration de l'Église, est un principe de solutions nécessitant pour la question surnaturelle du sacrifice de la messe. Cf. *art. cit.*, p. 485.

Ce texte donc, sous la pression des trois majeures qui fondent, en la délimitant, sa force probante, peut être nommé un lieu théologique immédiat, analogue aux lieux dialectiques immédiats qui, selon Aristote, entrent dans le corps même des argumentations par lesquelles il est fait droit à telle ou telle question.

Il y a cependant une différence. Beaucoup de ces lieux théologiques immédiats ne sont pas en soi des propositions générales comme les lieux topiques d'Aristote. Il en est cependant un certain nombre, par exemple cette définition qui a force de proposition générale : *Fides est sperandarum substantia rerum.* Ce particularisme, qui affecte les lieux théologiques immédiats, par exemple, la plupart des propositions de l'Écriture, est la part à faire à l'*analogie* des lieux topiques et des lieux théologiques. Analogie n'est pas univocité. Cf. *art. cit.*, p. 492 sq.

Mais la liberté relative que comporte l'analogie nous permet de regarder les propositions particulières de l'Écriture, de l'enseignement de l'Église, etc., comme participant de l'essence universelle des lieux majeurs de la théologie. C'est par la vertu communiquée de ces majeures que les propositions particulières gouvernent les argumentations théologiques. Comme expressions individuelles des lieux communs théologiques, agissant sous leur influence et devenues comme des instruments par lesquels passe la vertu probante des lieux majeurs, les textes, les décisions, les autorités des saint Pères, etc., participent à la vigueur universelle des lieux communs du dépôt révélé, de l'Écriture, de la tradition, etc. Ils n'ont pas par eux-mêmes la généralité des principes dialectiques, mais ils en possèdent *in solidum*, l'équivalent, de par la cause commune de conviction qui agit en eux et par eux, pour fonder la théologie. Ainsi, selon les dialecticiens eux-mêmes, les lieux universels pénètrent-ils dans les lieux particuliers, *sua potestate, non formaliter*, dira Thémistius après Averroës. Cf. *La notion du lieu théologique*, p. 494, C'en est assez pour que les principes immédiats de l'argumentation théologique puissent être, par analogie, considérés comme des lieux.

5° *Conclusion*, cf. *art. cit.*, p. 496. — Il résulte de cet exposé que le contenu des dix lieux théologiques de Cano peut être recensé proposition par proposition, non plus à l'état brut, comme il existe dans l'Écriture ou les *Enchiridia dogmatum*, mais muni d'une sorte de fiche, mentionnant les lieux généraux sous lesquels chaque proposition conclut. Il pourrait s'établir ainsi une Topique théologique matérielle, analogue aux catalogues des lieux dialectiques d'Aristote, où seraient réunis, catalogués, caractérisés par leur note précise d'approbation doctrinale, tous les principes de la théologie élaborés selon les règles et préceptes qui constituent les instruments de découverte des lieux théologiques immédiats. Le théologien, en présence des sources de la théologie ne serait plus livré à lui-même, obligé chaque fois de refaire ce travail de caractérisation des principes qu'il veut employer. Il y aurait pour les plus importantes de ces questions, la *Justification* par exemple, un répertoire classé d'avance des moyens de solution existant dans la Bible, dans les saints Pères, etc., chacun avec sa fiche, qui dispenserait de recommencer l'inventaire des lieux appropriés, chaque fois que l'on traiterait de ces questions.

L'idée de cette *Caractéristique universelle* des sources de la Théologie n'a pas plu à tout le monde. Cf. Hourcade, *De Melchior Cano au P. Gardeil, loc. cit.*, p. 244. Je m'en console par le mot de Cano : *Vix autem reperietur aliquid tam omnibus ingeniis consentaneum et quadrans, ut neminem habeat repugnantem. De locis, theol.*, l. XII, c. XI. De ce que chacun peut trouver personnellement le logarithme de chaque nombre moyennant un calcul facile, M. Hourcade estimerait-il que les tables de logarithmes sont inutiles? Évidemment, en théologie, il y aurait ce danger de supprimer ou d'amoindrir le jugement personnel, de rendre mécanique le travail du théologien. Mais c'est là un danger illusoire chez les vrais théologiens dont le propre est de juger, et de vérifier au besoin les textes allégués dans les *Enchiridia dogmatum* les plus reçus. Par contre, il y aurait cet avantage d'éliminer à tout jamais de l'argumentation une foule de textes et d'autorités qui ne prouvent rien de ce que l'on veut leur faire dire, et que l'on continue de se jeter à la tête, dans des discussions qui, avec de tels procédés, ne sauraient avoir d'issue. Quand j'entends, par exemple, alléguer sans cesse le texte de saint Augustin : *Cujus autem miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*, pris au *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. I, n. 13, comme un argument prouvant textuelle-

ment le congruisme, alors que tout le contexte du livre et même du paragraphe proteste contre cette interprétation, je ne puis m'empêcher de penser que « ma » *Caractéristique* serait bien utile, ne serait-ce que pour éliminer de la théologie ces sortes d'arguments sans efficacité, *arundines longas arma videlicet levia puerorum*, *De locis*, *theol.* l. VII, c. x, que de graves théologiens de l'École perdent leur temps et leur huile à s'administrer mutuellement depuis des siècles.

En raison de divergences dans la distribution des chapitres, qui se rencontrent dans les différentes éditions du *De Locis* de Cano, je préviens que je me réfère, comme le Dr Lang et pour des motifs analogues, *opere infra citato*, p. 251, à l'édition de Serry, Bassano, 1746, dont j'utilise la réimpression de Madrid, 1776, intitulée *Melchioris Cani episcopi Canariensis Opera, in hac primum editione clarius divisa.*

L'essentiel de la Bibliographie a été indiqué, soit au fur et à mesure de l'article, soit à la section x. Mais c'est pour moi un devoir de signaler, en finissant, l'érudite et sans doute exhaustive bibliographie de la question des *Lieux théologiques*, que l'on trouvera, tant au bas des pages, que dans l'*Index*, p. 246-251, dans l'ouvrage du Dr Lang dont je n'ai pu utiliser dans cet article que les 90 premières bonnes pages, et qui paraît au moment que je corrige ces épreuves, décembre 1925 : *Die Loci theologici des Melchior Cano*, Munich, 1925.

A. Gardeil.

LIGAMEN (Empêchement de). — I. Notion. II. Constat de la rupture du lien.

I. Notion. — On désigne sous ce nom le lien matrimonial qui unit les époux entre eux, et, par voie de conséquence, l'obstacle *légal* ou *empêchement* qui rend impossible tout mariage nouveau de l'un des conjoints du vivant de l'autre. C'est ainsi que l'empêchement est communément défini par les auteurs. Le Code de droit canonique en donne la définition suivante : *Invalide matrimonium attentat qui vinculo tenetur prioris matrimonii quanquam non consummati, salvo privilegio fidei.* Can. 1069, § 1.

Le lien conjugal est brisé par la mort de l'un des époux; mais il n'y a pas que la mort qui le rompe. Une dispense du souverain pontife pour une raison grave, et la profession religieuse solennelle d'un des conjoints ont aussi pour effet de dissoudre le *matrimonium ratum et non consummatum.* Mais il est nécessaire qu'une de ces causes intervienne pour permettre aux époux devenus libres, à celui qui survit, à celui qui reste dans le monde, ou même aux deux, de convoler à d'autres noces. Tant que subsiste entre les conjoints le lien du mariage, toute tentative de leur part d'une nouvelle union conjugale est déclarée nulle de plein droit. Le code a pourtant mis hors de cause le cas du privilège paulinien, *salvo privilegio fidei.* On sait la concession que l'apôtre a faite, en faveur de la *foi*, aux époux unis dans l'infidélité. Si, après la conversion de l'un d'eux, l'autre refuse de cohabiter avec lui, ou, comme on interprète aussi, s'il ne consent à la cohabitation qu'en lui imposant des actes contraires à la religion chrétienne ou aux devoirs essentiels du mariage, la partie fidèle est en droit de reprendre sa liberté et rien n'empêche qu'elle songe à former un nouvel engagement. Toutefois, le lien du premier mariage contracté dans l'infidélité n'est rompu qu'au moment où la partie fidèle a convolé en fait et régulièrement à de secondes noces. *Code*, can. 1120-1126. Voir Divorce, t. IV, col. 1473-1474. Hormis ces exceptions, un des conjoints ne peut, durant la survivance de l'autre, se remarier validement. Le juge séculier ou même le chef religieux de la secte à laquelle il appartient auront beau annuler son premier mariage, l'union qui suivra ne sera jamais qu'un concubinage pur et simple. La situation serait la même, encore que les époux n'auraient fait qu'échanger leur mutuel consentement et n'auraient consommé le mariage d'aucune façon, *prioris matrimonii quanquam non consummati.*

L'empêchement de *ligamen* est de droit divin, naturel et positif et n'admet point de dispense. Il se fonde sur le dogme de l'unité et de l'indissolubilité du mariage. Nul n'est admis, en regard de la loi divine, à donner pouvoir sur son corps à plusieurs en même temps, et le droit dont on a disposé en faveur d'un seul, on ne peut le transmettre à un autre que si le premier engagement a été légitimement rompu.

II. Constat de la rupture du lien. — Le canon 1069, en son paragraphe 2, exige que, avant de contracter une nouvelle union, l'époux libre de tout lien établisse par des voies régulières et d'une manière certaine, que la première ou était nulle en droit, ou a été régulièrement brisée : *Quamvis prius matrimonium sit irritum aut solutum qualibet ex causa, non ideo licet aliud contrahere antequam de prioris nullitate aut solutione legitime et certo constiterit.* La certitude ici requise est une certitude morale, mais en aucun cas elle ne se confond avec une simple probabilité, si grande qu'on la suppose. Si le lien matrimonial a été rompu ou déclaré inexistant par une sentence judiciaire ecclésiastique, il va de soi que la production de cette sentence est requise pour la constatation de l'*état libre.*

S'il s'agit de la mort d'un des conjoints, plusieurs cas sont à distinguer. Si la mort est survenue dans la localité même ou dans une localité assez proche de l'endroit où le survivant se remarie, le fait est public, notoire, trop connu pour qu'on doive en faire la preuve. Mais le décès du conjoint n'est pas dans tous les cas également avéré. Une instruction du Saint-Office, de l'année 1868, donne la marche à suivre lorsqu'on est en présence seulement de conjectures. Tout d'abord l'absence, même très prolongée, d'un des époux n'est pas regardée par les canons comme une preuve suffisante de la mort de celui-ci. Que d'exemples, à la suite de la dernière guerre, de disparus qu'on n'estimait plus en vie et dont le retour imprévu au foyer après un long temps a surpris tout le monde, a troublé même la paix d'une seconde union! Il est nécessaire que la mort du conjoint soit attestée par un acte authentique du curé du lieu, où il est dit être décédé, ou même de l'évêque, si ce fut dans un diocèse éloigné. Un acte de l'autorité civile ne suffit pas *généralement*, surtout si cet acte a été dressé après une guerre ou quelque catastrophe. A défaut du document officiel exigé, une preuve recevable encore sera l'affirmation d'au moins deux témoins immédiats. Parfois même un seul, mais d'une valeur incontestable, suffira, surtout si d'autres indices par ailleurs s'ajoutent à son témoignage et le corroborent. Quand le décès en question n'est certifié par aucun témoignage de première source, on verra si la preuve ne peut être faite au moyen de témoins indirects ou résulter d'un faisceau de présomptions. Le bruit de cette mort recueilli, auprès de la portion la plus considérable et la plus saine d'une population, par deux personnes dignes de foi, et qui ont prêté serment, si d'autre part des conjectures dans le même sens ne font point défaut, ne peut-il être considéré comme une preuve véritable? Quant aux présomptions et circonstances diverses qui aideront le juge ecclésiastique à se former une conviction et à prononcer le *constat de mort*, ce sont : l'estime générale dont jouissait le conjoint, sa religion et sa conscience, l'amour qu'il avait pour sa femme, les raisons majeures qu'on lui suppose de se tenir éloigné et dans le silence, les lettres qu'il a écrites à plusieurs reprises depuis sa disparition, les biens immeubles qu'il possède et qui l'attachent au pays, les recherches entreprises auprès de ses chefs, s'il est soldat, des sociétaires, s'il est dans le commerce ou par la voie des journaux, etc. Il appartient à l'Ordinaire de peser attentivement tout cet ensemble, et, après avoir pris conseil de théologiens et d'hommes

experts, d'émettre au sujet du décès en cause une sentence de *constat*. C'est, en effet, devant le tribunal de l'évêque que le doute devra être soigneusement examiné, discuté; car il s'agit dans l'espèce d'une affaire de for externe. Et si, malgré tout, la question ne peut être tirée au clair, elle sera déférée au Saint-Siège à qui il appartiendra finalement de se prononcer.

Quant au mariage nouveau contracté par un des époux, sans qu'il ait été vraiment certain de la mort de l'autre, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est illicite. Mais est-il, en outre, invalide? Plusieurs cas sont à envisager. Il est nul de plein droit si, dans la suite, il est démontré qu'au moment où il fut contracté, le premier conjoint vivait encore. Sa mort survenue plus tard ne suffit pas à elle seule à le valider. Il est nécessaire donc que les époux, sitôt que la nouvelle leur en parvient, échangent un nouveau et mutuel consentement à leur union. Là où l'empêchement de clandestinité ne s'y oppose pas, le fait pour ce faux ménage, après la nouvelle reçue de la mort du premier conjoint, de continuer à mener la vie conjugale, est un consentement tacite; il suffit, à la rigueur, à revalider le mariage. Le second mariage est valide, si, au moment où il fut consenti, le premier conjoint était mort, soit que les époux aient agi de bonne foi, dans l'ignorance où ils étaient qu'une entière certitude de son décès fût nécessaire, soit que, procédant à leur union avec une conscience douteuse, ils eussent cependant voulu la conclure de tout leur pouvoir.

Nul absolument est le nouveau mariage que des époux, bien persuadés l'un ou l'autre ou tous deux qu'ils ne pouvaient régulièrement s'unir, ont néanmoins contracté au mépris de la loi de Dieu, sans reculer devant un état de concubinage, alors même que, dans la suite, ce ne serait un secret pour personne qu'au moment de leur tentative d'union le premier conjoint était déjà mort. Car le consentement mutuel qu'ils ont échangé n'avait point pour objet un véritable contrat de mariage.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], Sup., q. LXIII, a. 1; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 901-903, 904; Cl. Marc, *Institutiones alphonsianæ morales*, Rome, 1885, t. II, n. 2014; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, Rome, 1887, t. II, n. 833-834; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. II, n. 740; Noldin, *Sum. theol. moralis*, Inspruck, 1911, t. III, *de Sacramentis*, n. 582-583; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918, n. 556.

A. THOUVENIN.

LIGARIDÈS PAISIOS, archevêque grec de Gaza, au XVIIe siècle, fut un des esprits les plus cultivés de sa nation. Malheureusement, son caractère et sa conduite ne furent pas à la hauteur de son intelligence. L'importance du personnage est surtout dans le rôle capital qu'il joua dans les événements religieux de la Russie. — I. Vie. — II. Ouvrages.

I. VIE. — Pantaléon ou Pantéléimon Ligaridès naquit à Chio, en 1609 ou 1610, de Jean Ligaridès et de Orietta Calaronis, tous deux du rite grec catholique, et fut baptisé dans ce même rite. A l'âge de treize ans, il fut envoyé par son père au Collège grec de Rome où il entra le 19 juin 1623 et fut admis définitivement le 7 juillet dans la classe de grammaire, où il passa une année; il fit ensuite ses humanités et sa rhétorique et, enfin, trois ans de philosophie et quatre de théologie. Il soutint brillamment ses thèses de philosophie et de théologie, le 27 septembre 1636, dans l'église de Saint-Athanase, en présence de nombreux cardinaux. Il reçut les ordres dans cette même église des mains de Raphaël Korsak, métropolitain ruthène de la Petite-Russie, dans le courant du mois de décembre 1639, à savoir, le 24 : les quatre ordres mineurs, le 27 : le sous-diaconat et le diaconat, et le 31 : la prêtrise. En 1637, il édita l'ouvrage d'Arcudius (mort en 1634) *De Purgatorioxigne adversus Barlaam*. En 1641, la Propagande l'envoya dans le Levant pour y travailler à la réunion des Églises. Elle lui assignait un traitement de 50 écus par an. On fondait de magnifiques espoirs sur la science et le zèle du nouveau missionnaire. Voir Legrand, *Bibliothèque hellénique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 13. La réalité, malgré quelques illusions du début, fut loin de répondre à l'attente. Ligaridès devait se rendre à Chio pour y propager la foi et l'obédience romaine. On le trouve installé à Constantinople en juin 1643. Il y obtient du patriarche œcuménique Parthénios Ier la permission de prêcher, de célébrer et de confesser et, pour ce fait principalement, il voit son traitement annuel, à partir de 1644 ou 1645, monter à 60 écus pour trois ans. Ces questions d'argent ne sont point un pur accident dans la vie de notre personnage. En 1647, le patriarche Joannice II lui créant des difficultés, il demanda à Rome et obtint d'étendre sa mission à la Valachie dont le prince, avait-il appris, montrait de bonnes dispositions. Celui-ci le nomma son prédicateur, son confesseur et son théologien. D'après Démétrius Procopius, *loc. cit.*, Ligaridès fut aussi didascale de l'école de Jassi fondée par Basile le Loup. Ces rapports d'intimité avec les orthodoxes ne l'empêchaient pas de rester en relations avec la Propagande et d'en recevoir les subsides. En Roumanie, il prêta son concours, de concert avec son compatriote Ignace Pétritzis, à la version roumaine du *Nomocanon*, exécutée par le moine Daniel et publiée en 1652. C'est dans ce même pays qu'il fit la connaissance de Païsios, patriarche de Jérusalem, qui y résidait plus souvent qu'en Palestine. Ce prélat l'emmena avec lui dans la Ville Sainte en 1651 et lui confera la tonsure monacale, le 16 novembre, dans l'église de la Résurrection, en changeant son premier nom de Pantéléimon en celui de Païsios. Le célèbre voyageur russe Arsène Souchanov fut le père spirituel du nouveau moine. C'est sans doute durant son séjour dans la Ville Sainte que Ligaridès écrivit une *Histoire des patriarches de Jérusalem*. Voir ci-dessous. Ligaridès allait bientôt adhérer au schisme d'une manière plus décisive encore. Le 14 septembre 1652, il reçut du patriarche de Jérusalem, Païsios, la consécration épiscopale avec le titre de métropolitain de Gaza, au grand scandale des catholiques et des frères mineurs qui assistèrent au rite dans l'église de la Résurrection. A la suite de la récitation du symbole de Nicée, ils l'entendirent prononcer son acte d'adhésion formelle aux quatre patriarches orientaux. Voir le texte de cette profession de foi dans Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. VI, 1902, p. 49-50. Aussitôt après la cérémonie, il courut chez les franciscains pour les assurer de son attachement à l'Église romaine. Comme bien on pense, cette solennelle apostasie fut rapportée à Rome. Quand il lui en fut demandé compte, il protesta qu'il n'avait point fait la profession de foi schismatique et s'étonna qu'on trouvât à reprendre dans sa conduite. De Chio, où il passa peu après sa consécration, il écrivait à Allatius et témoignait que le patriarche de Jérusalem est bon et catholique et se montrait surpris qu'on lui demandât de faire profession contre des catholiques. Legrand, *op. cit*, p. 56. L'année 1655, il ne craignait pas de s'adresser à la Propagande avec son titre d'archevêque de Gaza et de réclamer son traitement en retard; il renouvelait la même demande en 1658, en se faisant donner par l'archevêque de Sofia une attestation qu'il était bon catholique, malgré sa consécration par un patriarche schismatique. La Propagande jugea bon de le rappeler à Rome pour juger sa conduite. Naturellement, il n'eut garde de se présenter. Après son ordination épiscopale, il repartit pour la Roumanie, sans probable-

ment visiter son archidiocèse de Gaza, et en passant par Alep et Chio, son pays natal. C'est en Valachie qu'en 1656 le trouve Macaire, patriarche d'Antioche, revenant de Moscovie. *Travels of Macarius*, t. I, p. 342. Durant ce séjour en Roumanie ou le précédent, il composa des écrits pour convertir les protestants. En 1657, sur la recommandation de Souchanov, il reçoit du patriarche de Moscou, Nicon, l'invitation de se rendre auprès de lui. Le patriarche fondait de grands espoirs sur les lumières de Ligaridès et sur son appui dans l'œuvre qu'il avait entreprise de corriger les livres liturgiques slaves. Ligaridès ne répondit pas à cette invitation. Il n'alla en Russie que quatre ans plus tard, quand la situation de Nicon était très embarrassée, et ce ne fut que pour l'embarrasser davantage. Il n'avait probablement d'autre but en s'y rendant, d'après une de ses lettres, que d'y recueillir de l'argent avec plus d'abondance et de facilité. Il y fut reçu par le tsar Alexis comme un arbitre et un prophète, mais c'était un arbitre qui tranchait toujours en faveur du pouvoir, un prophète dont la voix était toujours agréable aux grands. Il avait dans l'arsenal de ses connaissances et la fertilité de son esprit de quoi rendre tous les services pour lesquels on l'aurait grassement rétribué. Il profita en outre de sa faveur auprès du tsar pour lui soutirer, par des moyens souvent malhonnêtes, le plus d'argent qu'il put. Il faut lire dans Kapterev, *Caractère des relations de la Russie avec l'Orient orthodoxe au XVIe et au XVIIe siècles* (en russe), Moscou, 1885, p. 181 sq, passage traduit dans Legrand, *op cit.*, p. 25-36, le récit de ses multiples escroqueries. Il joignait à cela le commerce très rémunérateur des zibelines.

A son arrivée en Russie, Ligaridès fut aussitôt sollicité par Nicon qui espérait trouver en lui un appui contre le concile qui l'avait condamné en 1660. Le métropolite de Gaza répondit que Nicon n'avait pas le droit de blâmer ce concile, encore moins le tsar qui exerçait une légitime surveillance sur l'Église et à qui il devait d'ailleurs d'être devenu métropolite, puis patriarche. Nicon, se voyant sans aucun appui en Orient, en appela alors au jugement du pape de Rome, en se fondant sur les canons du concile de Sardique. Un conseil se réunit au palais pour délibérer sur cet appel. Ligaridès, convoqué, prouva, à grands renforts de témoignages des historiens grecs, que les Russes avaient reçu le christianisme de Byzance et avaient toujours été sous sa juridiction, d'où il concluait que l'appel à Rome ne pouvait être légitime. Dès lors, Ligaridès devint l'oracle des boyards. L'un d'eux, Streschnev, parent du tsar, lui adressa par écrit trente questions concernant Nicon. Le métropolite grec y répondit. Questions et réponses furent répandues dans le public. Elles visaient dans l'ensemble à légitimer la tenue du concile malgré le patriarche, au nom de l'égalité des évêques, et à déclarer le tsar libre de convoquer le concile, à l'imitation de Constantin et des autres empereurs grecs, libre aussi d'accorder des privilèges, comme de les retirer, à qui il veut d'entre les évêques. Il fallait cependant sortir de l'imbroglio où l'on se trouvait depuis plusieurs années. Ligaridès proposa et persuada au tsar de convoquer un concile où prendraient part les quatre patriarches orientaux. Par ordre du souverain, il rédigea lui-même les lettres d'invitation à Nectaire de Jérusalem et à Denys de Constantinople. Ces deux patriarches décidèrent de ne pas aller en Russie et se contentèrent de signer et de faire signer aux deux autres patriarches un *tomos* qui déclarait d'une manière générale qu'un patriarche pouvait être jugé par un concile régulièrement assemblé. Nicon finit par signer son abdication en 1665, mais en même temps, instruit par un certain Agathangèle, [illegible], il informait le tsar des antécédents et de la situation anticanonique de Ligaridès. Celui, en effet, que l'on regardait comme l'arbitre des questions religieuses de Russie, avait reçu une éducation toute latine, et de plus se trouvait dans une situation tout à fait irrégulière vis-à-vis de son propre patriarche, et agissait en Russie au nom de l'Église grecque sans en avoir reçu aucun mandat. De fait, Ligaridès, peu après sa consécration épiscopale, avait été interdit par son propre consécrateur pour des lettres écrites de Chio où celui-ci se trouvait quelque peu maltraité, puis par le successeur de Païsios, Nectaire, pour avoir négligé de lui faire son obédience à son élévation au patriarcat. En Moldavie, notre personnage s'était fait fabriquer de fausses lettres par un certain Léontis et c'est avec elles qu'il s'était fait recevoir à Moscou. Accusé par Nicon, Ligaridès nia effrontément. Il offrit même de se soumettre à un tribunal d'évêques russes pour être jugé, bien que, disait-il, il relevât du patriarcat de Jérusalem. Le tribunal se tint. Le témoin Agathangèle fut produit et soutint énergiquement son accusation. Malgré cela, le rusé Païsios réussit à convaincre les évêques russes de son innocence. Sur ces entrefaites, on apprend que deux patriarches orientaux, Macaire d'Antioche et Païsios d'Alexandrie, sont en route pour Moscou. Ligaridès rêva-t-il alors de présider le concile qui allait bientôt s'ouvrir ? On le croirait, car, dans une lettre du 15 décembre 1665, il informe Alexis qu'il vient de recevoir par l'intermédiaire d'Étienne, envoyé de Denys de Constantinople, une lettre de ce patriarche qui l'établit son représentant en Russie. En même temps, il demande au tsar son congé, sans doute parce qu'il sait que le souverain ne peut se passer de lui. Ce dernier, voulant en avoir le cœur net, dépêche à Constantinople même un homme de confiance. Le résultat de l'enquête est que la pièce dont se prévaut Ligaridès n'est qu'un faux fabriqué par Étienne. Que fait notre prélat ? Il accuse tout simplement Étienne de l'avoir trompé. Soit naïveté, soit besoin de ses services, le tsar Alexis garda auprès de lui l'étrange métropolite. Les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche arrivèrent à Moscou, le 13 octobre 1666. Le jugement de Nicon commença le 7 novembre et comprit en tout huit sessions. Ligaridès dressa l'acte d'accusation et fut l'âme de toute l'assemblée. Le patriarche moscovite fut condamné et déposé le 12 décembre (8e session), tandis que l'orthodoxie de l'ancien élève des jésuites était lavée de tout soupçon. Ligaridès avait eu aussi la pensée de faire approuver par le concile un écrit composé à la demande du sieur de Lilienthal pour exposer la croyance des Grecs et des Moscovites touchant l'eucharistie. Mais cet opuscule un peu long n'ayant été achevé que le 2 novembre, le temps manqua pour le traduire du latin en grec, et du grec en slave. La situation de l'archevêque de Gaza était alors solidement établie. « Sans l'ignorance de la langue du païs, écrivait de lui M. de Pomponne le 10 septembre 1666, il aurait esté eleu patriarche en la place de celuy qui a esté déposé. » Legrand, *op. cit.*, t. II, p. 250. Le 28 mars 1668, le roi de Pologne, Casimir, s'adressa à lui dans une lettre pour l'inviter à travailler à la réunion de l'Église russe à l'Église catholique. Le 20 juin 1668, sur l'instance du nonce apostolique de Pologne, le P. Sierecki lui écrit pareillement pour l'engager à confirmer les deux patriarches d'Orient, ainsi que le tsar lui-même, dans leurs sentiments favorables au sujet de cette réunion. Theiner, *Monuments historiques de la Russie*, p. 53 et 60. Mais le temps approchait où le prestige de Ligaridès allait décliner et lui-même se trouver dans l'impossible de prêter le concours qu'on lui demandait. Le 29 juillet 1668, arrivait soudain à Moscou une lettre de Nectaire de Jérusalem, dans laquelle ce patriarche informait le tsar que son

prédécesseur Païsios avait excommunié Ligaridès, que lui-même l'avait excommunié aussi et que le soi-disant archevêque de Gaza s'était présenté au tsar avec de fausses patentes fabriquées en Valachie : « L'homme qui les lui a écrites est actuellement près de nous... il s'appelle Léontis. » Nectaire ajoutait que l'argent reçu du tsar pour le diocèse de Gaza était allé aux neveux de Ligaridès, qui habitent Chio, son pays natal. De plus, ce personnage était latin avec les latins, orthodoxe avec les orthodoxes et recevait du pape 200 écus par an. Kapterev, *Le patriarche Nicon et le tsar Alexis Mikhaïlovitch*, p. 504-505 (je corrige ici d'après la lettre de Ligaridès au P. Sciercki, la version de Kapterev, selon laquelle c'est le pape qui serait dit recevoir 200 écus de Ligaridès). Le 25 septembre 1668, l'archevêque de Gaza répondit au nonce en se plaignant des bruits répandus contre lui par le patriarche Nectaire qui s'efforce de couper tout le fil de son espérance d'arriver un jour au patriarcat.

Au sujet des deux cents écus qu'il était accusé de recevoir, il s'exprimait ainsi mélancoliquement : *quibus si veraciter fruerem, haud graviter ferrem, sed his omnibus careo, titulumque habeo sine vitulo.* Theiner, *op. cit.*, p. 61. Quant au tsar, il aurait dû, après les révélations faites par Nectaire, traiter l'imposteur comme il le méritait. Mais c'eût été discréditer toute son œuvre contre Nicon, car Ligaridès y avait joué le principal rôle. Il se laissa donc dire par l'astucieux archevêque que les accusations de Nectaire étaient inspirées par des ennemis personnels qui lui gardaient rancune de sa participation à l'affaire de Nicon et s'efforçaient de troubler son intimité avec le tsar. Il plaida même auprès du patriarche de Jérusalem la cause de son protégé et lui demanda de le rétablir dans son ancienne dignité. Après deux ou trois démarches, la dernière accompagnée d'un cadeau de onze cents roubles en fourrures pour le Saint-Sépulcre, avec promesse d' « un don plus considérable encore, lorsque nos désirs concernant l'archevêque de Gaza seront satisfaits », Dosithée, qui avait succédé à Nectaire, accorda dans une lettre au tsar, arrivée le 4 janvier 1670, l'absolution demandée ainsi que le rétablissement de Ligaridès dans son ancienne dignité. Mais, en même temps, il envoyait à ce dernier, dans une lettre privée, une bordée d'injures. Ce n'était pas de bon augure pour l'avenir. De fait, au mois d'avril de l'année suivante, Ligaridès était de nouveau interdit par son patriarche. Voir le texte de cette condamnation dans Legrand, *op cit.*, t. IV, p. 58, 59. Le tsar ne voulut pas abaisser une seconde fois sa dignité et pria Doucas, prince de Valachie, d'intercéder en faveur de son favori. Ce fut en vain. Païsios demanda alors, le 4 mai, au tsar, l'autorisation d'aller en Palestine, dans l'intention d'obtenir son absolution. Il le pria en outre de lui donner des icones et un vêtement patriarcal dont il se proposait de faire cadeau dans ce même but. La permission de partir ne fut accordée que le 13 février 1673. Païsios se mit en route mais, arrivé à Kiev, n'alla pas plus loin, sans doute à cause de mauvaises nouvelles qui lui vinrent d'Orient. Il veut retourner à Moscou, mais le tsar, qui a cessé d'avoir confiance en lui, ordonne de ne pas le laisser sortir de Kiev. En août 1675, un oukase enjoint de le ramener dans la capitale. Une audience même lui est refusée. Ligaridès expiait ses années de faveur. A la mort d'Alexis Mikhaïlovitch, les choses n'allèrent pas mieux car un fort mouvement d'antipathie se manifesta contre les Grecs en général dans les premières années du successeur Théodore. Ligaridès rendit pourtant à ce dernier un service appréciable en obtenant pour lui du pape en 1676 le titre de tsar qui avait été refusé à Alexis. Cette même année, il prie le souverain de le laisser partir pour son diocèse, mais Païsios n'alla pas plus loin que Kiev, où il mourut en 1678. Dans les dernières années de sa vie, il écrivit en latin deux ouvrages contre les catholiques, l'un sur la procession du Saint-Esprit, l'autre sur la primauté du pape. Le séjour de Ligaridès en Russie eut quelque bons résultats que nous signalons d'après un document de la Propagande de 1674 : « Il y corrigea beaucoup d'abus et particulièrement celui de rebaptiser ceux qui s'unissaient à l'Église moscovite, et réduisit à peu de choses les différences d'avec les catholiques, parce que, sur la procession du Saint-Esprit, ils se rapprochent beaucoup d'eux; et bien qu'ils ne confessent pas le purgatoire comme font les catholiques, ils accordent cependant qu'il y a un troisième lieu de purification entre cette vie et le paradis; par suite, à cause de ces opinions très reçues par le peuple, il fut accusé auprès du Grand-Duc d'être catholique, bien qu'il se montrât schismatique, et à présent, il est disgracié. » Legrand, *op. cit.*, t. IV, p. 61. Ligaridès, séparé de l'Église romaine, garda toujours l'empreinte de sa première éducation et, consulté comme un oracle par l'Église russe, dut se servir pour leur répondre de la science acquise au centre même de la catholicité.

II. Ouvrages. — 1° Il édita, en 1637, à l'imprimerie de la Propagande, en latin et en grec l'ouvrage de Pierre Arcudius, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, avec une dédicace à Urbain VIII, où il appelle celui-ci, les écrivains grecs se plaisent à le relever, ἐπίγειον θεόν. En outre, deux pièces de vers en l'honneur de ce même pape et de plus un éloge d'Arcudius en vers. Le tout comprend 8 pages non chiffrées au début, 411 pages chiffrées et 3 pages non chiffrées de *corrigenda*. — 2° Ἑρμηνεία τῆς ἱερᾶς λειτουργίας (inédite), donnée au Collège grec de Rome en 1841. Zaviras, Νέα Ἑλλάς, p. 513, à la suite de Dosithée, *op. cit.*, p. 1180, dit que cet écrit soutenait les nouveautés de l'Église romaine. Signalé par Sathas, en 1872, sous le n° *303* de la bibliothèque du Métoque du Saint-Sépulcre, à Constantinople ce document n'est plus mentionné dans le catalogue de Papadopoulos-Kérameus (1894). Il existe heureusement au monastère de Vatopédi, avec deux autres traités liturgiques du même auteur, S. Eustratiadès, Ἁγιορειτικὴ βιβλιοθήκη, t. A', n° 432, 21, p. 84. — 3° Quatre avertissements ou exhortations aux luthérocalvinistes de Valachie. Encore inédits, ils se trouvent à la bibliothèque du Métoque susdit, au n° *20*, anciennement *228*. — 4° Χρησμολόγιον Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης παρῳχημένον, ἐνεστὸς καὶ μέλλον, etc., ou *Recueil d'oracles sur le passé, le présent et l'avenir de Constantinople la nouvelle Rome*, ouvrage écrit en 1656 et dédié au tsar Alexis Mikhaïlovitch. Cet ouvrage, inédit, en grec, se trouve dans le *Hierosolymitanus 160*, voir Papadopoulos-Kérameus. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 255, et dans le *Codex 23* (anciennement *51*) du Métoque du Saint-Sépulcre à Constantinople, *ibidem*, t. IV, p. 36. Nicolas Spathar le traduisit en slave en y ajoutant des développements de son cru. Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 72, 73 et 92, 94. — 5° *Histoire de l'île de Chio*, mentionnée par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, col. 1657. — 6° Les (30) chapitres ou réponses de l'archevêque de Gaza aux questions qui lui ont été proposées. Cet écrit qui se trouve dans le *Hierosolymitanus 204*, voir Papadopoulos-Kérameus, *op. cit.*, t. I, p. 283-286, a été publié, ainsi que la lettre dédicatoire à Streschnev qui l'accompagne par Chrysostome Papadopoulos dans son ouvrage Οἱ πατριάρχαι Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγωγοὶ τῆς Ῥωσσίας κατὰ τὸν ΙΖ' αἰῶνα p. 102-124. Ces chapitres embrassent des objets assez variés depuis le premier qui blâme Nicon, déjà archevêque, d'avoir reçu l'imposition des mains à son élé-

vation au patriarcat, jusqu'au dernier qui juge injustifiée l'excommunication jetée contre Streschnev qui avait appris à son chien à imiter le geste de bénédiction du patriarche. L'ensemble vise à justifier la condamnation de Nicon par le concile réuni malgré lui et l'ingérence du tsar dans les affaires de l'Église. — 7° *Histoire de la condamnation du patriarche Nicon.* Le texte original grec de cet ouvrage est contenu dans les mss. *469* du Saint-Synode de Moscou et *371* de l'Académie Roumaine, catalogue de C. Litzica, 1909, p. 196, sous le titre : Βιβλίον συνοδικὸν περιέχον τὰ κατὰ Νίκωνος πατριάρχου Μοσχοβίας. Cet écrit a été traduit en anglais et publié dans le t. III de l'ouvrage de William Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, p. 15-311. Ligaridès, en 1668, dédia son travail au tsar qui ne voulut pas l'accepter, à cause sans doute des accusations dont l'auteur était alors l'objet de la part du patriarche de Jérusalem. — 8° Προβλήματα διάφορα τοῦ θεοστέπτου ἡμῶν βασιλέως κυρίου κυροῦ Ἀλεξίου Μιχαηλοβίτζη. C'est une série de 61 questions religieuses de l'empereur suivies des réponses de Païsios. Se trouve dans le manuscrit *623* de l'Académie Roumaine, Litzica, p. 323. — 9° Quatorze instructions sur les fêtes de la sainte Vierge et de Notre-Seigneur, que signale Démétracopoulos. Προσθῆκαι, p. 51, sans en indiquer le ms. Peut-être sont-elles contenues dans le codex *295* de la bibliothèque du Métoque du Saint-Sépulcre à Constantinople où se trouvent 66 instructions, ὧν αἱ πλείους αὐτόγραφοι Παϊσίου τοῦ Λιγαρείδου. Papadopoulos-Kérameus, *op. cit.*, t. IV, p. 268. A signaler également douze instructions religieuses (peut-être les mêmes que celles des Προσθῆκαι) sur divers sujets liturgiques, dont onze sont conservées dans le ms. *1327* de la bibliothèque de l'Université d'Athènes ; voir l'énumération de ces pièces par Dyobouniotès qui en a publié la préface et deux fragments dans Νέα Σιών, 1922, t. XVII, p 374-388. Le catalogue de Sakkelion, 1892, p. 240, ne mentionne que la première de ces instructions sous le titre : Παϊσίου τοῦ Χίου διδαχὴ εἰς τὸν Εὐαγγελισμὸν τῆς Θεοτόκου. Dans ce document, Ligaridès enseigne que la sainte Vierge n'a été délivrée du péché originel qu'à l'âge de douze ou quatorze ans, quand l'archange lui annonça que le Saint-Esprit surviendrait en elle — 10° *Histoire des patriarches de Jérusalem*, composée probablement durant son séjour à Jérusalem en 1651-1652. Dosithée qui s'en est servi, comme il le dit lui-même, nous apprend que cet ouvrage était écrit en vue de défendre la primauté romaine. La chose est fort douteuse, car Ligaridès à cette époque avait en somme déjà quitté l'Église catholique. Ce qui paraît plus vraisemblable, c'est qu'il exposa les faits d'une manière assez objective et utilisa les connaissances qu'il avait acquises dans ses longues années d'études à Rome : cela suffit pour expliquer le jugement de Dosithée. Celui-ci nous dit aussi que l'Histoire de Païsios fut condamnée par Méthode III de Constantinople (1168-1671). Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, p. 1180. Le ms. utilisé par Dosithée, et qui semble perdu sans retour, comprenait 83 cahiers. On ne trouve signalé nulle part d'exemplaire de cet ouvrage. — 11° Παϊσίου Λιγαρείδου ὁμολογία τῆς πίστεως κατὰ τὴν αὐτοῦ χειροτονίαν εἰς τὴν Γαζαίων Ἐκκλησίαν, publiée par Zerlentis dans le Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. IV, 1902, p. 49-50. — 12° *Écrit du métropolitain de Gaza, sur la créance des Grecs et des Moscovites touchant l'eucharistie.* Cet ouvrage, paru dans *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, édition Migne, t. I, col. 1199-1223, fut composé en 1666 à la demande du sieur de Lilienthal, résident de Suède à Moscou. Celui-ci, *ibid.*, col. 1197, avait posé à l'archevêque grec deux questions : la première : *utrum hæc* (*SS. eucharistia*) *contineat realiter post verba consecrationis corpus et sanguinem Jesu Christi, per mutationem substantiæ panis ac vini in substantiam corporis et sanguinis Dominici, an vero virtualiter tantum, symbolice ac repræsentative;* la seconde : *num post transsubstantiationem debeatur ei cultus Dei supremus, qui* λατρεία *dicitur.* Païsios négligea totalement cette dernière question et ne traita que la première. Sa réponse fut catégorique : « Nous n'admettons aucunement l'impanation, ouïe et prêchée seulement dans notre siècle de fer, nous n'embrassons point non plus la figure symbolique et la représentation typique, mais tant Grecs que Latins nous confessons unanimement la transsubstantiation réelle... C'est une transsubstantiation très véritable, μεταποίησις, puisque toute la substance du pain est changée en le corps du Seigneur, et toute la substance du vin est transformée dans le sang du Christ, *ita ut neque atomon quidem ullum sive panis sive vini remaneat ibi amplius essentialiter.* » Ce n'est pas seulement un changement comme celui de l'eau en vin qui eut lieu à Cana, où la matière de l'eau demeura : *ast in sacramento eucharistico orthodoxa nostra Ecclesia tenet... totum panem in altari totumque vinum commutari essentialiter, materialiter, necnon et formaliter in Christi corpus et ejus sanguinem; neque manet amplius panis materia, de qua factum est corpus dominicum... neque vinum de quo creetur et formetur sanguis, sed tota illa materia panis et vini quæ fuerat antea ferme annihilatur, transit et mutatur in substantiam carnis et sanguinis Christi Domini realiter.* Dans la suite, l'auteur expose les preuves scripturaires et liturgiques du dogme et réfute plusieurs objections des protestants. Il expose aussi certaines précisions sur l'eucharistie, par exemple, que le saint sacrifice a une valeur propitiatoire, mais non expiatoire, que la consécration des deux espèces est requise pour qu'il y ait véritable sacrifice. Quant aux divergences avec les Latins, il n'en indique qu'une, celle qui concerne la matière du sacrement. Il mentionne à ce sujet l'opinion de certains pour qui la différence d'azyme et de fermenté n'est qu'accidentelle. Il n'est fait aucune allusion à la question des paroles et du moment de la consécration. — 13° *De primatu papæ* et 14° *De processione Spiritus sancti ex Patre.* Ces deux ouvrages contre l'Église catholique ont été écrits en latin à Kiev. Chrysanthe affirme les avoir vus chez le métropolite de cette ville Barlaam Ghiasinski. Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων de Dosithée, col. 1181. — 15° *Lettres diverses.* Sathas signale deux lettres à Néophyte d'Andrinople, dans sa *Bibliotheca Medii Ævi*, t. III, p. 517-518. P. Zerlentis en a publié une adressée à Jean Caryophyllis dans les Ἐφημερίδες de Caryophyllis, Athènes, 1891, p. 17, 18. Jean Sakkélion en a publié une autre adressée à Cosmas le protosyncelle, dans le Παρνασσός, t. X, p. 482, 483. Augustin Theiner a publié une lettre latine de Ligaridès au P. Sierecki, dans ses *Monuments historiques relatifs aux règnes d'Alexis Michaïlowitch, Féodor III et Pierre le Grand*, Rome, 1859, p. 61. Au cours de sa notice sur Ligaridès, Legrand a publié de lui quatre lettres grecques et une italienne, *op cit.*, t. I, p. 12-15 et 54-56. De plus, trois lettres de Ligaridès ont été publiées dans l'Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, t. XVII, p. 82-85, et quatre autres dans Delicanis, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα, t. III, p. 73-93 et 183-188. On trouvera la référence de lettres manuscrites dans Νέος Ἑλληνομνήμων, 1907, t. IV, p. 207 et 1911, t. VIII, p. 364. — Mentionnons aussi 16° un Ἰαμβεῖον τοῦ Λιγαρείδους dans le ms *441* de la bibliothèque du Métoque du Saint-Sépulcre, Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. IV, p. 416, et un éloge en vers iambiques de l'ouvrage d'André Stavrinos, *De transsubstantiatione*, contre Corydalée, paru en tête de

cet ouvrage (1640). Le Νέος Ἑλληνομνήμων, 1908, t. v, p. 458, 459, signale en outre plusieurs épigrammes de Ligaridès dans le ms. Barberini n. *279*. Voir également Lampros, *Catalogue of the Greek manuscripts on mount Athos*, n. *2320* et *3770*, et S. Eustratiadès, *loco citato*, n° 432, 16. — A mentionner également 17° un prologue au Nomocanon de Mathieu Blastarès, Lampros, *op cit.* n° *1739*, et Eustratiadès, *op. cit.*, n° 557. Enfin, dans les relations qu'il eut avec Nicolas Heinsius, Ligaridès lui remit « une liste de plusieurs sermons de Photius, demeurés jusqu'alors inconnus des savants. Parmi ces sermons, il s'en trouvait deux de particulièrement remarquables, « que Photius avait prêchés à l'occasion de l'incursion des Russes contre Constantinople ». Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 23. Le n° *286* de la Bibliothèque nationale de Paris, supplément grec, à la page 454 porte ce titre : *Photii, CP. patriarchæ, epistolæ et homiliæ, ex notitia Paisii Ligaridis*. Omont, *Inventaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t. III, p. 243.

A.-P. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 213-214; C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 314-316; A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, 1872, p. 161-162; du même, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν ἑλληνικὴν φιλολογίαν K. Σάθα, Leipzig, 1871, p. 51; G. I. Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 512-514; S. I. Boutyra, Λεξικὸν ἱστορίας καὶ γεογραφίας, Constantinople, 1881, t. IV, p. 330, 331; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1896, t. IV, p. 8-61 (la seule notice en français dont nous ayons connaissance); William Palmer, *The Patriarch and the tsar*, t. III, *History of the condamnation of the patriarch Nicon*, Londres, 1873, contient d'abondants renseignements sur Ligaridès, p. XVII-LXIV et 1-14 ainsi que dans les divers suppléments à cette œuvre de notre auteur; N. Kapterev, *Caractère des relations de la Russie avec l'Orient orthodoxe* (en russe) Moscou, 1885; *Relations du patriarche de Jérusalem Dosithée avec le gouvernement russe* (en russe), Moscou, 1891, c. I et II, p. 1-86; *Le patriarche Nicon et le tsar Alexis Michaïlovitch*, 2 vol. (en russe), 1912, t. II, c. I-X, p. 256-547; Lavrosky, *Détails sur la biographie de Païsios Ligaridès, métropolite de Gaza*, dans le *Journal de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, 1889, p. 709 sq; *Travels of Macarius*, ouvrage écrit en arabe par Paul d'Alep et traduit en anglais par F.-C. Belfour, Londres, 1836, t. II, p. 342-344; Chrysostome A. Papadopoulos, Οἱ πατριάρχαι τῶν Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγωγοὶ τῆς Ῥωσσίας κατὰ τὸν ιζ' αἰῶνα, articles publiés dans la Νέα Σιών en 1906 et 1907, et réunis en une brochure parue à Jérusalem en 1907 sous le même titre. Il y est traité de Ligaridès de la p. 88 à la p. 175; Sakkélion, Παϊσίου μητροπολίτου Γάζης ἐπιστολή, dans le Παρνασσός d'Athènes, 1886, t. X, p. 477-483; Macaire, *Histoire de l'église russe* (en russe) 1re éd. 1883, 2e éd. 1910 : le t. XII traite au long toute l'affaire Nicon.

V. GRUMEL.

LIKHOUDÈS (LES FRÈRES), théologiens gréco-russes des XVIIe-XVIIIe siècles : JOANNICE (1633-1717); SOPHRONE (1652-Juin 1730). — I. Vie. II. Ouvrages.

I. VIE. — Joannice (Jean, dans le monde) et Sophrone (Spyridon, dans le monde) Likhoudès descendaient d'une ancienne famille aristocratique de Byzance, qui est signalée par les chroniqueurs, dès le milieu du XIe siècle, et qui se réfugia, après la prise de Constantinople par les Turcs, dans l'île de Céphalonie. C'est là que naquirent nos deux théologiens, là qu'ils reçurent leur première éducation, avant d'aller étudier en Italie, d'abord à Venise, puis à Padoue, où ils restèrent neuf ans, et obtinrent le diplôme du doctorat. Ils étaient de retour au pays natal en 1670. Jean se maria, mais, devenu veuf peu après, il embrassa la vie monastique sous le nom de Joannice. Spyridon l'avait précédé au couvent, et avait pris le nom de Sophrone. Ils ne tardèrent pas à être ordonnés prêtres, et s'occupèrent d'enseignement et de prédication jusqu'en 1683. A cette date, ils se trouvaient à Constantinople, et Dosithée, patriarche de Jérusalem, à qui le patriarche de Moscou, Joachim, avait demandé des professeurs grecs pour l'Académie naissante de Moscou, leur proposa d'aller porter en Russie le flambeau de la science hellénique. Ils acceptèrent avec joie cette mission honorable, sans se douter des tribulations qui les attendaient. A partir de ce moment, en effet, leur vie fut des plus agitées. Ils mirent, tout d'abord, près de deux ans pour arriver à destination. Partis de Constantinople le 3 juillet 1683, ils ne furent à Moscou que le 6 mars 1685. Les historiens russes racontent que les jésuites de Pologne firent tout le possible pour les empêcher de pénétrer en Russie. Pendant ces deux années de voyage, ils soutinrent avec les jésuites et d'autres force discussions sur les points controversés entre les deux Églises. La plus célèbre de ces joutes eut lieu le 5 août 1684, en présence de Jean Sobieski. D'après les historiens hétérodoxes, ce furent naturellement nos deux Grecs qui eurent le dessus.

Les débuts de l'Académie moscovite ouverte par les Likhoudès furent des plus humbles. On s'occupa tout d'abord de former des typographes. Les leçons proprement dites ne commencèrent qu'à l'automne de 1687. Les manuels donnés aux élèves avaient été composés ou traduits par les deux professeurs grecs. A cette époque, la controverse entre théologiens de Kiev et théologiens moscovites sur le moment de la transsubstantiation battait son plein. Cf. article ÉPICLÈSE, t. V, col. 261-263. Les frères Likhoudès prirent au débat une part très active, et soutinrent l'opinion de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Éphèse contre Medviedev, qui enseignait la doctrine catholique. Nous parlerons plus loin des ouvrages qu'ils composèrent à cette occasion.

En 1688, Joannice fut envoyé en mission diplomatique auprès du gouvernement de Venise. Il s'agissait de négocier une alliance avec la Sérénissime République contre les Turcs. Arrivé à Venise le 22 avril 1689, Joannice y resta jusqu'en 1691. Il était accompagné d'un de ses élèves, le diacre Pierre Artémiev, qui se convertit au catholicisme, et fit, plus tard, un rapport peu favorable sur nos deux Grecs. Entre temps, Sophrone continuait à enseigner à Moscou et s'occupait de polémique antilatine. S'ils eurent quelques protecteurs de marque dans l'entourage du tsar, les Likhoudès ne tardèrent pas à voir se lever contre eux des ennemis puissants. Le plus redoutable de tous fut celui-là même qui les avait envoyés en Moscovie, à savoir Dosithée de Jérusalem, furieux de rencontrer trop peu de reconnaissance en ses anciens protégés. Ses dénonciations, unies aux agissements de certains Moscovites, qui trouvaient ces Grecs insolents et cupides, finirent par rendre intenable la position des deux professeurs à l'Académie. En 1694, à la suite d'un esclandre du fils de Joannice, Nicolas, ils s'enfuirent subrepticement de Moscou. On les rattrapa à Smolensk, et on les ramena à la capitale. Comme leur orthodoxie avait été suspectée, ils ne furent plus professeurs, mais simples employés à l'imprimerie. Cependant, en 1697, un oukase les nomma professeurs de langue italienne. C'est pendant cette période qu'ils composèrent plusieurs discours et panégyriques. En 1698, ils furent compromis dans le procès canonique intenté au diacre Pierre Artémiev. On ne les toléra plus à l'imprimerie, et ils furent internés au monastère de Novospassky. Ils y restèrent jusqu'en 1704, occupant leurs loisirs à écrire des livres de polémique contre les luthériens et les calvinistes et à aider leur élève, Féodor Polycarpov, à rédiger son lexique trilingue (slavo-gréco-latin). En 1704, ils sont accusés de renseigner par lettres le sultan de Constantinople sur les affaires de Russie, et un oukase les exile au monastère d'Ipatiev, à Kostroma. Ils y terminent une grammaire

grecque développée, et y compilent un arsenal polémique contre les protestants. En 1706, un nouvel oukase les relègue dans un monastère de Novgorod, sous la surveillance du métropolite Job. Celui-ci a le bon esprit d'utiliser leur compétence, et leur confie une école, qui devient prospère, Le tsar lui-même leur demande des traductions d'ouvrages latins sur les sciences et l'art militaire. Dès 1707, Sophrone est rappelé à Moscou pour s'occuper de l'imprimerie impériale. Joannice reste à Novgorod jusqu'en 1716, époque où il rejoint son frère, et l'aide à corriger la traduction slavonne de la Bible. En cette même année, les deux frères unissent leur protestation à celle des théologiens moscovites contre l'élévation à l'épiscopat de Théophane Prokopovitch, imbu de doctrines protestantes. L'année suivante, Joannice mourut, et Sophrone fut appelé de nouveau à professer à l'Académie slavo-latine. Il occupa ce poste jusqu'en 1722. En 1723, il fut nommé archimandrite du monastère Solotchina, dans le diocèse de Riazan. Mais les moines reçurent fort mal ce vieillard impotent, et firent si bien qu'ils lui rendirent la vie impossible. Il s'enfuit à Moscou, en 1729, et on l'envoya mourir au monastère de Novospassky (1730).

II. Ouvrages. — Les Likhoudès furent avant tout des polémistes. Ils bataillèrent à la fois contre le catholicisme, contre le protestantisme et contre le Raskol russe.

Contre le catholicisme, ils composèrent deux ouvrages principaux. Le premier a trait à la controverse sur l'épiclèse, et porte, en grec, le titre suivant : Ἄκος ἀντιταττόμενον τοῖς ἰοβόλοις δήγμασι τοῦ ὄφεος πρὸς κοινὴν ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τῶν μὴ ὀρθοφρονούντων ἐν τῇ ἐκτελέσει τοῦ μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας. C'est un dialogue entre le maître et le disciple. Des 21 demandes et réponses qui le constituent, les trois premières regardent les sacrements en général et leur efficacité, les cinq suivantes, l'eucharistie, les IX-XI, les paroles du Seigneur, les XII-XVII, l'étude de la tradition sur la forme de l'eucharistie. Les quatre dernières questions se rapportent au baptême. D'abord écrit en grec entre les années 1685-1687, l'ouvrage fut traduit en slave. Il est resté inédit. Le second écrit antilatin, dû spécialement à la plume de Sophrone, date de 1690. Il est intitulé : *Dialogues entre un professeur grec et un jésuite*, ou encore : *Glaive spirituel* (slave). C'est une série de vingt et un dialogues sur les divergences entre l'Église gréco-russe et l'Église catholique. Le tout a été imprimé dans la Revue de l'Académie ecclésiastique de Kazan, le *Pravolavny Sobeciědnik* (années 1866-1867).

Contre les protestants, luthériens et calvinistes, les Likhoudès ont laissé : 1° un ouvrage intitulé : *L'hérésie luthérienne* (entre 1698 et 1704), où sont signalées dix-neuf divergences dogmatiques ou rituelles entre l'orthodoxie russe et le luthéranisme. D. Tsviétaev a inséré cet écrit dans ses *Monuments relatifs à l'histoire du protestantisme en Russie*, Moscou, 1888. — 2° Un *Discours sur la prédestination*, prononcé pendant le carême de 1701. — 3° Une longue compilation de 486 feuilles, contre les luthériens et les calvinistes, visant spécialement le *Catéchisme* de Joachim Kameraria, les *Mémoires* de Joachim Perker et la *Métaphysique* de Jean Makkobius. Composée pendant le séjour au monastère d'Ipatiev, cette compilation n'a pas eu et ne méritait guère les honneurs de l'imprimerie. 4° Une *Lettre à Pierre le Grand sur les hérésies de Luther et de Calvin*, publiée dans le *Strannik*, en 1861.

Au seul Sophrone appartient un écrit contre le Raskol russe, qui porte le titre bizarre de : *Collyre contre la terrible maladie de l'ophtalmie capitonique*, 1717. Ouvrage resté manuscrit.

Signalons encore, comme ayant quelque rapport avec la théologie, le farrago littéraire de Joannice, composé à Novgorod, en 1708, sous le titre : *Discours solennel sur la Sagesse de Dieu*. Il y est question à la fois du mystère de l'Incarnation et de l'église Sainte-Sophie de Constantinople.

Nous ne parlerons ni des œuvres oratoires, ni des œuvres didactiques des Likhoudès. Elles ne présentent rien de remarquable, et n'intéressent pas, d'ailleurs, la théologie. Nos deux Grecs rendirent aux Russes plus d'un service pour la correction des livres liturgiques, la traduction slavonne de la Bible, l'édition slave de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, publiée à Moscou, en 1696. Leur influence dans le domaine religieux fut incontestable, mais elle ne fut pas heureuse. Elle contribua à entretenir parmi le clergé russe l'esprit polémique byzantin. Alors que les théologiens de Kiev arrivaient à diminuer le nombre des divergences dogmatiques entre l'Église catholique et l'Église orientale par leur enseignement sur la forme de l'eucharistie, sur le purgatoire et sur l'Immaculée conception, les Likhoudès survinrent fort mal à propos pour remettre les Moscovites sur les vieux sentiers de la polémique antilatine de Byzance.

L'ouvrage capital sur la vie et l'activité théologique des frères Likhoudès est la monographie du russe Michel Smentsovsky : *Les frères Likhoudès*, Saint Pétersbourg, 1899. L'auteur a donné un bon résumé de son travail dans le *Dictionnaire biographique russe* publié par la Société impériale d'histoire, art. *Likhoudès*, Saint-Pétersbourg, 1914, t. XII, p. 499-510. Voir aussi les articles du *Dictionnaire encyclopédique* de Brokhaus-Ephron, Saint-Pétersbourg, 1897, t. XVII, p. 857-858, et de la *Grande Encyclopédie*, t. XII, p. 254-255. On trouvera dans la monographie de Smentsovsky un index complet des travaux russes et grecs sur nos deux théologiens jusqu'à 1889. Parmi les sources grecques, il faut signaler l'article de Lascaris dans le t. II de la revue Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος, 1864, p. 24-44; la notice de C. Sathas dans sa Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 358-371; le travail de Chr. A. Papadopoulos, dans la revue Νέα Σιών, 1907, t. V, p. 4-16, sous le titre : Οἱ πατριάρχαι Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγωγοὶ τῆς Ῥωσσίας, κατὰ τὸν ιζ' αἰῶνα. La part que les frères Likhoudès prirent à la controverse sur l'épiclèse entre théologiens de Kiev et théologiens moscovites est racontée dans l'ouvrage de G. Mirkovitch : *Sur le moment de la transsubstantiation des saints dons*, Vilna, 1886. Leur polémique contre les protestants est étudiée par Izviekow dans la Revue *Pravoslavnoie Obozrênie*, 1872, t. I, p. 731-770. Leur doctrine et leur influence littéraires à l'Académie naissante de Moscou ont été examinées par Smielovsky et Obraztov dans la *Revue du Ministère de l'Instruction publique* de Pétersbourg, 1845, t. XLV, p. 31-96; 1867, t. CXXXV, p. 735-753. Certains opuscules des Likhoudès et quelques documents les concernant ont été publiés par Smentzovsky dans un supplément à son étude sous le titre : *Matériaux ecclésiastico-historiques : Compléments à la dissertation sur les frères Likhoudès*, Saint-Pétersbourg, 1899.

M. Jugie.

LIMBES. — Ce mot désigne le séjour des âmes qui, n'ayant pas mérité l'enfer proprement dit, ou bien ne pouvaient, avant la rédemption, entrer dans le ciel, *limbus patrum*, ou bien en sont exclus éternellement par le fait du seul péché originel, non effacé, *limbus puerorum*.

I. Le mot. — Le mot de *limbes* vient du mot *limbus* qui signifie en latin « bordure d'un vêtement, zone ». Ce mot ne se lit ni dans l'Écriture, ni dans les anciens Pères : pour désigner, d'une façon générale, le séjour des âmes, qui ne sont point au ciel, on employait le mot *inferi* ou *infernus*. Voir dans ce sens le symbole romain : *descendit ad inferos*. Plus spécialement, pour désigner le séjour où les âmes des justes jouissaient du repos en attendant le bonheur du ciel, les contemporains de Notre-Seigneur et les anciens Pères employaient l'expression métaphorique de *sein d'Abraham*. Sur le sein d'Abraham désignant les limbes des

patriarches, voir art. ABRAHAM (*Sein d'*), t. I, col. 111.

Il est difficile de préciser à quelle époque le mot de limbes fut employé par les théologiens pour désigner un séjour particulier des âmes. On ne le trouve pas en ce sens dans Pierre Lombard, mais ses commentateurs s'en sont servis. Ainsi, par exemple, Guillaume d'Auvergne, vers 1230, dit : *De vitiis et peccatis*, édit. d'Orléans et Paris. 1674, t. I, p. 278, que les petits enfants ne sont pas dignes du *limbus inferni* où résidaient autrefois les patriarches. Albert le Grand *In I Vum Sent.*, dist. XLIV-XLV, édit. de Paris, t. XXX, p. 603, mentionne le *limbus sanctorum Patrum* et le *limbus puerorum;* ailleurs, *In I Vum Sent.*, dist. I, a. 20, t. XXIX, p. 36, il explique pourquoi le sein d'Abraham s'appelle *limbus Patrum. Limbus*, c'est la bordure d'un vêtement; le sein d'Abraham sera ainsi désigné parce que ce lieu était en bordure de l'enfer. *Limbus est ora vestimenti, sicut locus ille in ora fuit inferni.*

II. EXISTENCE DES LIMBES. — Si l'Écriture et la tradition ancienne ne fournissent que peu de lumière sur ce point, par contre la théologie a été amenée à certaines précisions, qu'il convient de relever.

1° *Écriture sainte.* — 1. L'*Écriture* parle du séjour des patriarches, Luc., XVII, 22, 23, voir art. ABRAHAM, mais elle ne fait aucune allusion au sort des enfants morts sans baptême ni à leur séjour. Elle affirme seulement que tous ceux qui ne sont pas renés de l'eau et de l'Esprit sont exclus du royaume de Dieu et de sa vie éternelle. Joa., III, 4.

En faut-il conclure qu'ils sont condamnés au feu éternel de l'enfer? Saint Augustin, dans la controverse pélagienne, croyait pouvoir tirer cette conclusion des textes évangéliques relatifs au jugement .

Ces textes, en effet, semblent exclure dans la vie future tout lieu mitoyen entre le royaume des cieux et lès supplices de l'enfer. Mais, il n'est pas difficile de montrer qu'il s'agit dans ces textes des adultes qui ont pu accepter ou refuser le message évangélique. Le jugement se fondera sur la qualité des œuvres que l'on a faites; c'est dire qu'il n'est point ici question de ceux qui n'ont pu agir moralement, opter entre le bien et le mal. La question du sort des enfants morts sans baptême reste en dehors de la perspective évangélique. Voir Card. Billot dans les *Études*, t. CXLIII, p. 18-20. Si l'on veut trouver un principe de solution pour cette question dans l'Écriture, c'est à l'affirmation si souvent répétée de l'éternelle justice divine qu'il faut le demander.

2° La *Tradition* éclaire la portée de ce principe. — Les Pères grecs, qui ont traité de la question des enfants morts sans baptême, favorisent l'idée d'un état à part pour leurs âmes, sans toutefois parler du séjour de ces âmes

Athénagore laisse entendre que les enfants qui n'ont fait aucun mal ni aucun bien ne seront pas jugés. *Legat., P. G.*, t. XI, col. 1001.

Saint Grégoire de Nazianze, ayant à traiter du sort de ceux qui n'ont pu recevoir le baptême, distingue parmi eux trois catégories : ceux qui ont refusé le baptême sont punis pour ce refus et pour leurs autres crimes, ceux qui ne l'ont point reçu, non pas tant par malice que par légèreté, ont à subir une peine, mais moindre, ceux qui ne l'ont pas reçu soit à raison de leur enfance, soit à raison d'un accident, ἢ διὰ νηπιότητα τυχόν, ἢ τίνα τελέως ἀκούσιον περιπέτειαν, ne sont, pense-t-il, *par disposition du juste juge ni dans la gloire ni dans les supplices non plus*, ἡγοῦμαι... τοὺς δὲ μήτε δοξασθήσεσθαι μήτε κολασθήσεσθαι παρὰ τοῦ δικαίου κριτοῦ. Celui qui ne mérite pas le supplice n'est pas par le fait digne d'honneur, de même que celui qui est indigne de l'honneur ne mérite pas par le fait même la peine. *Orat.*, XL, *In sanctum baptisma*, n. 23, *P. G.*, t. XXXVI, col. 389. C'est dire que la justice divine postule pour une certaine catégorie d'âmes un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer.

De même Grégoire de Nysse, dans son traité *De infantibus qui præmature moriuntur*, écrit que les âmes de ces enfants n'ont point de maladie dès le principe, qu'elles n'ont pas besoin de la santé qui vient de la purification μὴ δεόμενον τῆς ἐκ τοῦ καταρθῆναι ὑγιείας, et qu'elles commenceront à jouir dans la mesure de leur pouvoir, de la connaissance et de la participation de Dieu, vie naturelle de l'âme, jusqu'à ce que, par l'usage progressif de leur liberté, elles deviennent capables de connaître Dieu davantage et d'en être participantes dans une plus large mesure. D'après Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 142, *P. G.*, t. XLVI, col. 177-180.

L'opinion que Grégoire de Nysse émet ici est loin d'être nette en ce qui concerne la distinction du naturel et du surnaturel; on n'y voit point affirmée la privation des biens surnaturels du fait de la faute originelle. Retenons tout au moins ceci : qu'il ne met point en enfer les petits enfants, privés de baptême, que pour lui, ils ne sont pas diminués dans leur nature et qu'ils sont appelés à s'épanouir dans une connaissance de Dieu en rapport avec cette nature. — Une doctrine semblable se retrouve chez d'autres Pères grecs au Ve et VIe siècles et même au XIIe siècle. Voir art. BAPTÊME (*Sort des enfants morts sans*), t. II, col. 367.

La question des limbes ne semble pas avoir préoccupé les premiers Pères latins. — Tertullien fait allusion au sein d'Abraham que l'on appellera plus tard limbes des Pères : *De idololatria*, c. XIII, *P. L.*, t. I, col. 680. Il le place comme l'enfer dans les régions inférieures : *Sic et Lazarus apud inferos in sinu Abrahæ refrigerium consecutus.*

L'Ambrosiaster déclare qu'on va dans la géhenne, non pas à cause du péché d'Adam, mais à cause des fautes personnelles commises à l'occasion de ce péché. *In Rom.*, V, 12 : *Est et alia mors quæ secunda dicitur in gehenna, quam non peccato Adæ patimur sed ejus occasione propriis peccatis acquiritur. P. L.*, t. XVII, col. 92 D. On établissait donc une différence très nette entre les peines dues aux péchés personnels, et celles qui étaient la conséquence du péché originel.

Saint Augustin n'est-il pas d'accord, avant la controverse pélagienne, avec les Pères grecs et l'Ambrosiaster pour admettre au nom de la justice un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer? *Non enim metuendum est ne vita esse potuerit media quædam inter recte factum atque peccatum et sententia judicis media esse non possit inter præmium atque supplicium.* Il s'agit là, d'après le contexte des enfants morts sans baptême. *De libero arbitrio* (antérieur à l'épiscopat), l. III, c. XXIII, n. 66, *P. L.*, t. XXXII, col. 1304.

En face des pélagiens qui distinguaient arbitrairement entre le royaume des cieux et la vie éternelle, et assignaient aux enfants morts sans baptême la vie éternelle, saint Augustin fut amené à changer d'opinion. Ayant été amené à concevoir le péché originel comme une corruption positive, il dut admettre pour les enfants morts sans baptême une peine positive, et rejeta dès lors l'idée d'un état ou d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer. En conséquence, il condamna les enfants morts sans baptême au feu éternel de l'enfer. Voir textes cités art. BAPTÊME, col. 368. Il a toujours senti cependant qu'au nom de la justice il fallait faire une distinction entre le sort des adultes damnés et celui des enfants; aussi a-t-il toujours confessé son incertitude sur l'intensité de la peine de ces derniers et l'a déclarée *mitissima*. Voir art. BAPTÊME, col. 368.

Le concile de Carthage de 418, approuvé par le pape Zosime semble avoir fait écho à ces pensées sévères de saint Augustin, en condamnant ceux qui accordent

aux enfants morts sans baptême un lieu de salut et de repos même en dehors du royaume des cieux.

Can. 3. Item placuit ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, et intelligatur, quia in regno cœlorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum cœlorum, quod est vita æterna, intrare non possunt, A. S. Nam cum Dominus dicat : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum cœlorum*, quis catholicus dubitet participem fore diaboli eum, qui cohæres esse non meruit Christi? Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio partem incurret. Denzinger-B., *Enchirid.*, n. 102 *bis*, en note.

Quiconque prétend que les paroles du Seigneur : « *Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père*, doivent s'entendre en ce sens qu'il existe dans le royaume des cieux ou ailleurs un lieu intermédiaire où les enfants qui ont quitté cette vie sans le baptême vivraient heureux, alors que sans le baptême ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, qui est (proprement) la vie éternelle, qu'il soit anathème. Car le Seigneur a dit : *Quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit n'entrera point dans le royaume des cieux.* Dès lors quel catholique hésiterait à proclamer camarade du démon, celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ. Celui qui ne sera pas à la droite de celui-ci, sera inévitablement à sa gauche.

On ne peut douter de l'authenticité de ce texte. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II *a*, p. 191, n. 1. Saint Augustin n'affirme-t-il pas que les nouveaux hérétiques pélagiens ont été avec raison condamnés par les conciles catholiques et le Saint-Siège sur ce point : *Novellos hæreticos pelagianos justissime conciliorum catholicorum et Sedis apostolicæ damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum, etiam præter regnum cœlorum. De anima et ejus orig.*, l. II, c. XII, n. 17, *P. L.*, t. XLIV, col. 505. Quelle est la portée doctrinale précise de cette condamnation? D'après le texte même du canon et d'après le commentaire qu'en fait saint Augustin dans le texte cité, le concile vise l'*existence d'un lieu intermédiaire tel que le rêvent les pélagiens*. L'affirmation pélagienne impliquait équivalemment la négation de la coulpe, tout au moins celle de la peine due au péché originel chez les enfants. *Quod ausi non fuissent, nisi negarent eos habere peccatum originale, quod opus esset absolvi per baptismi sacramentum. Iste autem* (Vincentius Victor) *sicut catholicus dicit parvulos originali obstrictos esse peccato, et tamen eos ab hujusmodi vinculo sine lavacro absolvit, et post mortem in paradisum misericors mittit; post resurrectionem vero etiam in regnum cœlorum misericordior introducit.* S. Augustin, *ibid.* Elle impliquait l'entrée temporaire pour les enfants dans le paradis du bon larron, en attendant le royaume des cieux et la résurrection. *Non solum non eunt in* DAMNATIONEM *parvuli, etsi nullum eos christianæ fidei lavacrum a vinculo originalis peccati absolvat, verum etiam felicitate paradisi post mortem interim perfruuntur, post resurrectionem vero etiam regni cœlorum felicitatem possidebunt. Hæc iste contra catholicam fundatissimam fidem numquid dicere auderit. Ibid.*, col. 506. Ne pas exclure du ciel les enfants morts sans baptême, affirmer que le baptême n'est pas nécessaire pour arriver au royaume des cieux, voilà ce qui va contre la foi, ce que saint Augustin et le concile condamnent quand ils rejettent l'affirmation pélagienne sur un lieu intermédiaire entre l'enfer et le ciel.

Le concile approuvé par le pape Zosime établit, il est vrai, une association entre le démon et les enfants morts sans baptême : *quis catholicus dubitet participem fore diaboli eum qui cohæres esse non meruit Christi? Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio partem incurret.* Il les place à gauche. En cela, il est sans doute l'écho de saint Augustin, et, selon la vraisemblance historique, se représente l'état des enfants morts sans baptême sous le même aspect que le docteur d'Hippone. Mais il ne parle ni de tourments, ni de flammes, ni de douleurs. A tout prendre, ce texte peut se concilier avec l'affirmation de l'existence des limbes. Celui qui croit à cette existence reconnaît que l'enfant est exclu de l'héritage du Christ, par le fait qu'il n'est point à droite parmi les élus du Christ, et qu'il reste à gauche d'une certaine façon sous l'empire du démon.

Plus consciente de la distinction profonde qui existe entre la nature du péché originel et celle des péchés personnels, la tradition postérieure distinguera mieux entre les sorts différents faits à ceux qui sont exclus du royaume des cieux en conséquence du péché de nature, et ceux qui en sont chassés pour leurs péchés personnels. Conformément à l'idée commune dont témoignent saint Augustin et le concile de Carthage, elle continuera à affirmer que les enfants ne sont exempts ni de coulpe ni de peine, elle les exclura pour l'éternité du ciel; en ce sens privatif, elle les associera au malheur des damnés; ce faisant, elle ne rééditera jamais, comme on l'en accuse, la fable pélagienne. Mais au nom de la justice, elle assignera aux enfants en dehors du royaume des cieux un sort spécial en rapport avec les conséquences du péché originel.

L'opinion de saint Augustin n'est d'ailleurs qu'une conséquence logique d'une conception confuse de la nature de ce péché. Cette opinion fera sentir son influence dans l'Église latine aussi longtemps que la réflexion théologique n'arrivera point à une notion plus nette de la nature du péché originel. Elle régnera pendant sept siècles. Cependant, même pendant cette période, il faut citer chez des augustiniens l'affirmation de certains principes d'où, logiquement, on devait déduire un jour l'existence d'un état et d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, pour ceux qui meurent avec le seul péché originel.

Saint Grégoire le Grand affirme clairement comme saint Augustin la condamnation des enfants au feu éternel de l'enfer : *Perpetua quippe tormenta percipiunt et qui nihil ex propria voluntate peccaverunt. Moralium*, l. IX, c. XXI, *P. L.*, t. LXXV, col. 877. En dehors de l'enfer des damnés, il ne connaît que l'*infernus superior* pour les justes de l'ancienne Loi : *Nec tamen ita justorum animas infernum dicimus descendisse, ut in locis pœnalibus tenerentur. Sed esse superiora inferna loca, esse alia inferiora credenda sunt ut et in superioribus justi requiescerent, et in inferioribus injusti cruciarentur. Moralium*, l. XII, c. IX, col. 993. En cela, il est simplement l'écho de la tradition augustinienne. Mais voici le principe de justice qui implique l'affirmation des limbes comme sanction du seul péché originel : le péché originel n'a pas les mêmes conséquences que le péché actuel. Saint Grégoire applique ce principe aux justes de l'Ancienne Loi. Ils étaient retenus dans l'*infernus superior* en raison de la faute originelle, mais n'y souffraient pas de supplices parce qu'ils n'avaient pas de fautes personnelles. *Sancti adhuc ab inferni locis liberari non poterant, quia necdum venerat qui illuc sine culpa descenderet, ut eos qui ibi tenebantur ex culpa liberaret. Et quia in ipsis quoque inferni locis justorum animæ sine tormento tenebantur, ut et* PRO ORIGINALI CULPA *adhuc illuc descenderent, et tamen* EX PROPRIS ACTIBUS *supplicium non haberent, quasi in tenebris lectulum stravisse est in inferno sibi requiem præparasse. Moralium*, l. XIII, c. XLIV, col. 1038. Les enfants ne sont-ils pas dans le même cas que les patriarches? ils ont le péché originel sans faute actuelle. Il est logique d'en conclure qu'il y aura pour eux le même lieu intermédiaire que pour les justes. Saint Grégoire pose le principe, mais ne tire pas la conséquence.

3° *Les théologiens* se chargeraient par la suite de tirer les conséquences que renfermaient les principes posés.

Saint Anselme, en plaçant l'essence du péché originel dans la privation de la justice primitive, posait dès l'abord un principe fécond d'où l'on devait logiquement déduire un jour la conception purement privative des conséquences de la faute originelle.

Le grand théologien ne semble point pourtant avoir tiré lui-même la conclusion de ses principes. Sur le problème du sort des enfants morts sans baptême, il reste augustinien et ne connaît point les limbes. *In hoc tamen similis et personalis et originalis peccati damnatio quia nullus admittitur ad regnum Dei, nisi per mortem Christi... quamvis non omnes pariter in inferno torqueri mereantur. Nam post diem judicii nullus erit angelus aut homo nisi aut in regno Dei, aut in inferno. De concept. virg.*, c. XXIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 457.

La logique de la conception anselmienne du péché originel et sans doute la lecture des ouvrages du grand archevêque, amenèrent Abélard à déduire les conséquences qui dérivent naturellement des principes posés : « La peine des enfants, morts sans baptême, dit-il, nous est présentée par saint Augustin dans l'*Enchiridion* comme très douce. J'estime que cette peine ne consiste pas en autre chose, qu'en ce qu'ils souffrent les ténèbres; c'est-à-dire en ce qu'ils sont privés de la vision de la majesté divine, sans aucun espoir de récupérer cette vision. C'est, si je ne me trompe, ce tourment de la conscience que le bienheureux Augustin a désigné sous le nom de feu perpétuel. » *Expositio in Ep. ad Romanos*, II, 5, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 870. Abélard fausse la pensée de saint Augustin en interprétant au sens métaphorique ce que le docteur d'Hippone avait entendu au sens littéral, mais il reste qu'il conduit à ses conséquences légitimes la notion anselmienne du péché originel plus conforme aux exigences de la justice divine, en continuité d'ailleurs avec la tradition des pères grecs.

Par l'école d'Abélard, la doctrine dérivée de saint Anselme se répandit peu à peu. Pierre Lombard s'en fait l'écho dans les sentences, l. II, dist. XXXIII, n. 5. « Les petits enfants ne souffriront d'autre peine, en fait de feu matériel ou de ver de la conscience, que d'être privés pour toujours de la vision de Dieu. »

Dans une phrase d'une lettre écrite à l'archevêque d'Arles, *Epist.*, IX, 5, qui a été insérée au *Corpus Juris, Decretales Greg.* IX, l. III, tit. XLII, c. 3, Innocent III déclare que le péché actuel est puni par les tourments de l'enfer et que la peine de la faute originelle c'est la privation de la vision de Dieu. *Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei.* La distinction des peines du péché originel et du péché actuel, entrevue déjà par Grégoire le Grand, postulée par la conception de saint Anselme, proposée par Abélard, si nettement affirmée par l'autorité d'Innocent III impliquait la distinction des états et, partant, des lieux des âmes coupables seul péché originel, ou de péchés actuels. — Guillaume d'Auvergne, dans la première moitié du XIIIe siècle tira cette conséquence : *Collocati sunt.. in loco qui nec sit pœnæ actualis, nec gloriæ. De Universo*, I^a^ II^æ^, t. I, p. 684.

Le même dans le texte cité plus haut, déclare que les petits enfants ne sont pas dignes des limbes des patriarches. Albert le Grand, lui aussi, enseignera l'existence du *limbus puerorum*, voir col. 761

Saint Thomas, en conformité avec la conception privative du péché originel, et en partant du principe de justice nettement perçu que la peine du péché doit être exactement proportionnée à sa nature, a affirmé pour les enfants morts sans baptême l'existence d'un *état* et d'un *lieu* spécial dans lequel ces enfants vivront sans doute privés de la vie éternelle, séparés de Dieu quant à l'union qui procure la gloire, mais unis à lui par la participation aux biens naturels. *In II^um^ Sent.*, dist. XXXIII, q. XI, a. 2, et dist. XLV, q. I, a. 2; *De malo*, V, 2. L'opinion de saint Thomas devint celle des générations suivantes et Lessius, en l'exposant, pouvait se donner à bon droit comme l'interprète de ses contemporains et le continuateur des scolastiques, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIII, c. XXII, n° 145, p. 433, édit. Roh, 1861.

On objecte à cette doctrine la profession de foi qui fut proposée par le pape Clément IV en 1267 à la signature de Michel Paléologue, acceptée ensuite par celui-ci au IIe concile œcuménique de Lyon et textuellement reproduite au concile de Florence en 1439 :

Illorum animas qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere pœnis tamen disparibus puniendas. Denzinger-B., *Enchiridion*, n. 464.	Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel descendent sans retard en enfer, pour y être punies de peines qui seront d'ailleurs inégales.

Cette profession de foi, d'après Petau, *De Deo*, l. IX, c. XI, *Opera*, t. II, p. 117, ferait de l'enfer des damnés avec ses flammes le séjour commun aussi bien de ceux qui meurent en état de péché mortel, que de ceux qui meurent en état de péché originel. De cette profession de foi, Petau conclut : *Horum autem pœnæ sunt combustio ignis, ut Augustinus... Ut igitur quamvis eorum qui in lethali culpa pereunt dissimile sit in eadem concrematione supplicium, una est tamen cruciantium pœna flammarum, ita parvuli inæquali quidem flammarum cruciatu torquentur, sed torquentur tamen. Nam disparitas pœnarum earum naturam et qualitatem non tollit.* On le voit, Petau, impressionné par la tradition augustinienne, commente à la lumière du docteur d'Hippone le concile de Florence et conclut qu'il n'y a aux yeux du concile qu'une différence de degrés entre la peine des damnés et celle des enfants privés du baptême. L'exégèse que fait Petau des textes augustiniens est juste, mais n'a-t-il pas tort d'interpréter à leur lumière un document du XIIIe siècle. Pour saisir la pensée de Clément IV et des conciles de Lyon et de Florence, il faut éclairer cette pensée à la lumière de celle de l'époque. Le pape se représentait sans doute le sort des enfants morts sans baptême comme on se le représentait de son temps. En 1267, la théorie de saint Thomas était à peine connue à Rome; mais, quoi qu'il en soit, la croyance générale depuis longtemps ne plaçait plus les enfants dans les flammes; la croyance commune était celle de Pierre Lombard, d'Innocent III, d'Alexandre de Halès qui, en distinguant nettement la peine du péché originel et celle du péché actuel, excluait les enfants de la vision béatifique, mais les regardait comme exempts du feu de l'enfer. C'est la croyance sans doute enregistrée dans le formulaire de 1267. Conformément à cette pensée, le pape et le concile de Lyon, à plus forte raison le concile de Florence, par les mots *disparibus pœnis*, indiquent une différence d'espèce, non de degrés, entre les peines subies par les enfants et les adultes coupables.

En employant l'expression *in infernum descendere*, le concile laisse sans réponse précise la question de la localisation de ceux qui meurent avec le seul péché originel.

Il n'affirme nullement la communauté complète de leur séjour avec les damnés. Le mot *infernus* a pour lui la signification large qu'il a pour les théologiens de l'époque : celle d'un lieu opposé au ciel qui se trouve dans une situation inférieure à nous et où descendent tous ceux qui sont exclus soit temporairement (limbes des patriarches) soit éternellement du ciel.

D'ailleurs, les préoccupations du pape et du concile ne vont pas à la question des limbes : les documents

cités veulent surtout insister sur le caractère immédiat (*mox*) de la sanction après la mort. Ne leur demandons pas ce qu'ils ne veulent point nous dire : ils ne nous disent rien sur l'existence et la localisation des limbes *ut sic*; ils sont seulement par leur expression *disparibus pœnis* l'écho de la doctrine traditionnelle qui distingue entre la peine due au péché originel, et celle due au péché actuel.

Bellarmin, en s'appuyant sur la tradition augustinienne et celle des premiers scolastiques, crut devoir attribuer aux enfants morts sans baptême une certaine souffrance; il les place dans le séjour ténébreux des limbes, à l'abri des flammes sans doute, mais voués à une peine sentie, du fait de la privation de la vision béatifique. *De amissione gratiæ*, l. VI, c. II, *Opera*, Paris, Vivès, 1873, t. V, p. 458 : *Locus eorum est carcer inferni, locus horridus ac tenebricosus in quo qui degent sine dubio beati esse non poterunt;* et c. VI, p. 470 : *Dicimus igitur parvulos sine baptismo decedentes dolorem animi habituros quod intelligent se beatitudine privatos, a consortio piorum fratrum et parentum alienos in carcere inferni detrusos et in tenebris perpetuis vitam acturos.* Voir aussi c. IV-V. Solution intermédiaire qui ne peut se réclamer de saint Augustin, qui sans doute fait écho à la pensée des premiers scolastiques, mais qui s'oppose à celle de saint Thomas et par le fait à la conception purement privative de la nature et des conséquences du péché originel!

La solution de Bellarmin put bien rallier quelques augustiniens comme Estius et Bossuet. Le grand évêque controversiste n'arriva point à faire prévaloir sa manière de voir auprès d'Innocent XII. Le livre du cardinal Sfondrate : *Nodus prædestinationis solutus*, Cologne 1698, favorable à la solution thomiste, ne fut point condamné à Rome, malgré les pressantes instances de Bossuet.

De même les *Vindiicæ augustinianæ* du cardinal Noris ne trouvèrent que peu d'écho parmi les théologiens. Voir c. III, § 5, dans *P. L.*, t. XLVII, col. 630. — Ricci, évêque schismatique de Pistoie, en traitant dans son fameux synode de fable pélagienne la croyance aux limbes donna occasion à Pie VI d'exprimer nettement la pensée de l'Église sur le sort de ceux qui meurent avec le seul péché originel. Le pape déclare « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques la proposition selon laquelle doit être rejeté comme une fable pélagienne l'endroit des enfers, appelé vulgairement limbes des enfants, dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam sans la peine du feu, comme si écarter de ces âmes la peine du feu, c'était remettre en honneur la fable pélagienne d'après laquelle il y aurait un lieu et un état intermédiaire exempts de faute et de peine entre le royaume des cieux et la damnation éternelle. » Denzinger-B., n. 1526. De ce texte, il faut conclure que l'existence des limbes des enfants, tels que les fidèles les conçoivent, c'est-à-dire d'un état exempt de la peine du feu, mais laissant les âmes soumises à la faute originelle et à la peine du dam, n'est point une fable pélagienne, mais une croyance orthodoxe. Aussi, dans le schéma de la *Constitution dogmatique sur la doctrine catholique*, qui devait être soumise au concile du Vatican, est-il dit que ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés pour toujours de la vision béatifique, tandis que ceux qui meurent avec un péché actuel grave souffriront en outre les tourments de l'enfer : *Omnis igitur qui in actuali peccato mortali funguntur, a regno Dei exclusi cruciatus gehennæ in qua nulla est redemptio in æternum sustinebunt; etiam qui cum solo originali peccato mortem obeant, beata Dei visione carebunt. Acta et decreta Concilii Vaticani* dans la *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 565, voir Baptême, col. 372.

C'était vouloir consacrer le principe dogmatique d'où découle logiquement l'existence des limbes. Ainsi l'Église, en analysant de plus en plus, par le travail de réflexion de ses Pères et de ses théologiens, l'idée de justice divine, a de mieux en mieux distingué entre la nature et les conséquences du péché originel et celles du péché actuel. L'exigence d'un état intermédiaire entre la béatitude éternelle, et l'enfer au sens strict, comme postulat de la justice divine avait été reconnue explicitement par quelques Pères grecs, entrevue par saint Augustin avant la controverse pélagienne. Cette exigence a pu être méconnue pendant un certain temps sous l'influence d'une conception confuse et trop pessimiste de la nature et des conséquences du péché originel; ce fut un progrès des théologiens scolastiques d'avoir su remettre en évidence par leurs analyses ces exigences de l'idée traditionnelle de justice divine.

Innocent III, en consacrant par son autorité le résultat des analyses théologiques, a posé le principe doctrinal solide d'où découle logiquement la croyance catholique à l'existence des limbes.

III. Nature des limbes. — L'idée de limbes éveille en nous la pensée d'un état et d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer. En quoi consiste cet état? de ce lieu quels sont les habitants?

1° *État des âmes qui sont aux limbes.* — Les documents du magistère ecclésiastique nous obligent à reconnaître à cet état un caractère pénal. Innocent III parle de *pœna originalis peccati :* le concile de Lyon emploie l'expression : *pœnis disparibus puniendas*, et Pie VI, *pœna damni puniuntur.* La peine du péché originel consiste essentiellement dans la privation de la vision béatifique. En quoi consiste psychologiquement cette privation de la vision béatifique, les documents cités ne nous le disent point.

Les théologiens ont proposé deux solutions à cette question : l'une, au premier abord, plus conforme, semble-t-il, à la lettre du concile de Florence, c'est celle des anciens scolastiques reprise par Bellarmin, qui admet dans l'âme des enfants morts sans baptême une certaine souffrance, une certaine tristesse; l'autre, celle de saint Thomas et de l'ensemble des théologiens contemporains, plus conforme à l'ensemble de l'enseignement ordinaire sur le caractère purement privatif du péché originel : elle admet que ceux qui meurent avec le seul péché originel jouiront corps et âmes d'un réel bonheur. Voir art. Baptême, col. 373-376.

On peut faire à la thèse thomiste une objection : « Comment concevoir une peine qui ne serait pas afflictive? N'est-ce point joindre deux notions de tous points contradictoires? » Le cardinal Billot, en se faisant l'heureux interprète de saint Thomas, y répond dans les *Études*, t. CLXIII, 5 avril 1920, p. 30 sq. « S'il est essentiel à la peine ainsi entendue qu'elle soit une réelle privation, contraire à l'inclination naturelle de la volonté du sujet puni, il n'est pas nécessaire qu'elle soit toujours connue de lui et par là même sentie. Mais c'est assez que ce soit le retranchement d'un bien qui lui causerait du regret, s'il savait qu'on la lui retranche. » Voir *loc. cit.*, p. 31 et saint Thomas, *De malo*, q. I, a. 4.

La stricte justice même demande que la peine du péché originel ne soit pas sentie. Il n'est pas convenable, en effet, que pour une faute dérivée de la volonté de nature, et non de la conscience personnelle, il y ait un retentissement pénal *senti* dans la conscience propre de chaque individu. *Quia cum in pueris non est peccatum actuale quod est proprie peccatum personale, non debetur eis ut detrimentum aliquid patiantur in naturalibus bonis. De malo*, q. V, a. 3. Il y a, cependant, d'une façon objective, privation et peine grave. Le péché originel prive ceux qui en sont souillés de biens qui dépassent les exigences de leur nature : il a comme peine de

laisser la nature à ses propres ressources. Même restant dans l'inconscient, la privation de la vision béatifique est une peine grave. Saint Thomas l'explique ainsi : « Premièrement du côté du bien qu'elle retranche, et de cette manière, la privation de la vision de Dieu est de toutes la plus grave. Secondement, du côté de celui qui est privé, et de cette façon elle sera d'autant plus grande que le bien dont elle prive est plus propre et plus surnaturel à celui qui en est privé. C'est ainsi que nous disions qu'un homme est plus gravement puni par la privation de son patrimoine qui lui est dû, que si on l'empêchait de parvenir à la royauté, qui ne l'est pas. Et c'est sous ce dernier rapport que la privation de la vision de Dieu (quand elle est seule, comme dans les enfants, et non accompagnée d'afflictions, comme dans les adultes damnés) est de toutes les peines la plus légère, la vision de l'essence étant un bien entièrement surnaturel. » *De malo*, q. v, a. 1, ad 3um.

La perte de la béatitude est une peine objectivement immense quoique non sentie. « C'est pourquoi, en parlant du sort réservé aux enfants morts sans baptême, nous ne prononçons pas le mot de béatitude. Non pas que leur condition, prise intrinsèquement et considérée en soi, diffère le moins du monde de la béatitude qui eût été l'apanage de l'état de pure nature, puisque, dit saint Thomas, s'ils sont séparés de Dieu quant à l'admission de la gloire, ils ne le sont pas quant à la participation des biens naturels. Mais, c'est que, dans l'ordre présent, nous sommes élevés à la fin surnaturelle... et que, d'autre part, la béatitude est par définition un état de perfection... *omnium bonorum aggregatione perfectus*. Or, les enfants morts sans baptême sont en état de coulpe, ils sont frappés de déchéance, ils ont manqué la fin à laquelle les destinait l'ordre actuel de la Providence. Le mot de béatitude a donc une portée qui ne trouve pas en eux son application, et c'est la raison pour laquelle nous nous contentons de dire... qu'ils possèdent sans douleur les biens qu'ils ont par nature, *sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident.* » Card. Billot, *loc. cit.*, p. 32. Telle est la doctrine thomiste très cohérente sur l'état des âmes qui sont aux limbes. Elle reste une opinion théologique, celle du maître de l'École : elle possède aussi une valeur intrinsèque qui lui vient de la connexion logique avec l'enseignement traditionnel sur le caractère purement privatif du péché originel ; en fait, elle est reçue communément par l'ensemble des théologiens.

2° *L'état de ceux qui meurent avec le seul péché originel est-il éternel?* — L'exclusion du ciel pour ces âmes est-elle définitive? La tradition est unanime pour l'affirmer ; le nier serait aller contre la doctrine toujours reçue de la nécessité du baptême *saltem in voto* comme moyen de salut, contre les décisions d'Innocent III et du concile de Florence qui excluent l'idée d'une peine temporaire pour ceux qui vont aux limbes. Aussi faut-il écarter l'opinion de Minges : *Compendium theologiæ dogmaticæ specialis*, Ratisbonne, 1922, t. II, p. 141-144. D'après ce théologien, il serait peut-être possible que les enfants morts sans baptême arrivent un jour à la béatitude éternelle, si des hommes justes offraient ici-bas leurs mérites et ceux du Christ pour eux. *Forsitan possibile sit eos salvos fieri si homines justi viatores pro eis merita et pretiosum sanguinem Jesu Christi Deo offerunt.* Il s'agit donc ici de la justification possible de ceux qui sont aux limbes. *Forsitan per principia catholica etiam licet adscribere eis etiam beatitudinem cœlestem si alii justi pro eis dicto modo interpellant, loc. cit.*, p. 143. La raison, c'est qu'il faut ouvrir les portes du ciel aussi largement que le dogme catholique le permet. L'auteur en appelle à la tendance de l'Église à se faire une idée de plus en plus miséricordieuse du sort des enfants morts sans baptême pour espérer encore de nouveaux adoucissements. *Forsitan etiam parvulis in limbo detentis aperiat cœlum, a quo theologi usque adhuc eos passim excludunt. Ibid.*

Reconnaître l'évolution de l'enseignement ecclésiastique dans le sens de la distinction mieux comprise entre la peine du péché originel et celle du péché actuel, ce n'est pas nier la continuité de cet enseignement *in eadem sententia, in eodem sensu.* Or, ce qui fait cette continuité, c'est l'idée d'exclusion définitive du ciel par le fait du péché originel, affirmer, comme le veut le Dr Minges, la possibilité d'une admission à la béatitude céleste des âmes qui sont aux limbes, c'est briser cette continuité; c'est méconnaître l'homogénéité de l'évolution de la doctrine catholique sur ce point; c'est émettre une opinion qui ressemble fort à l'opinion que saint Augustin a condamnée dans le *De anima et ejus origine.* Voir les passages cités plus haut.

3° *Lieu.* Les documents du magistère ordinaire sont encore moins riches de renseignements sur le *lieu* des limbes que sur l'*état* des âmes qui s'y trouvent. Les conciles de Florence et de Lyon se contentent de dire que les âmes qui meurent avec le péché originel ou le péché mortel descendent *in infernum.* Le pape Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*, est un peu plus explicite; il repousse comme injurieuse aux écoles catholiques la doctrine qui rejette comme une fable pélagienne *locum illum inferorum quem limbi puerorum nomine fideles passim designant.* Denz.-Bannw., n. 1526.

Dans la perspective de la théologie scolastique, ce lieu des limbes fait partie de l'*infernus :* au-dessus de nous le ciel des élus, au-dessous, dans les profondeurs de la terre, l'enfer au sens de régions inférieures.

Les Pères et les théologiens n'ont pris conscience de la distinction des lieux au sein de l'enfer qu'après avoir pris conscience de la distinction des états des âmes qui y habitent. L'antiquité distinguait deux zones dans l'enfer : la zone inférieure, celle des damnés, et la zone supérieure, celle qui avait été le séjour des justes jusqu'à la venue du Christ. Dès que les scolastiques distinguèrent nettement la différence des états entre les enfants morts sans baptême et les damnés, ils essayèrent de se représenter les séjours différents attribués à ces âmes. C'est ainsi qu'Albert le Grand place le *limbus puerorum* au-dessus du *limbus patrum*, mais dans une région supérieure à l'enfer des damnés. *Opera*, édition citée, t. xxx, col. 503.

Saint Thomas, en partant du principe de la proportionnalité du lieu à la peine et à la faute des âmes qui l'habitent, établit la probabilité d'un lieu distinct pour le séjour de ceux qui meurent avec le seul péché originel. *Sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio, ita et originali peccato debebatur pœna temporalis in limbo patrum, et æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum et limbus patrum sunt idem. In. IVum Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 2.

En quoi consiste la distinction entre le *limbus patrum* et le *limbus puerorum?* Ces deux réceptacles diffèrent selon la qualité de la récompense et de la peine qu'on y reçoit. *Limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem præmii et pœnæ : pueris enim non adest spes beatæ vitæ quæ patribus in limbo aderat in quibus etiam lumen fidei et gratiæ refulgebat.* Quant à la situation du lieu, elle est probablement la même : *sed quantum ad situm loci, probabiliter creditur utrorumque idem locus fuisse; nisi quod requies beatorum adhuc erat in superiori loco quam limbus puerorum sicut de limbo et inferno dictum est. Ibid.*, a. 2, sol. 2. — Ainsi, le *limbus puerorum* est un lieu contigu d'une part à l'enfer des damnés qui est en dessous, et au *limbus patrum* qui se trouve au-dessus de lui. Avec beaucoup de prudence, saint Thomas ne donne cette géographie de l'au-delà que comme probable; en fait, il ne faut jamais oublier que de cette

géographie nous n'avons ni révélation ni connaissance expérimentale; les théologiens sur ce point ne peuvent apporter que des déductions fondées, d'une part, sur l'idée mystérieuse de la localisation des âmes séparées et, d'autre part, sur le principe de proportionnalité qu'on suppose exister entre la peine et le lieu. Aussi l'ensemble des théologiens contemporains sont-ils de plus en plus réservés sur cette question.

4° *Habitants des limbes.* — Ce sont tous ceux, quels qu'ils soient, qui meurent avec le seul péché originel. Cela ressort des documents du magistère cités plus haut qui mettent toujours dans une catégorie à part ceux qui meurent *avec le seul péché originel.* Quels sont-ils? Ce sont tout d'abord, selon l'enseignement traditionnel, les enfants morts sans baptême, ce sont aussi, selon l'avis commun des théologiens, les *amentes* ou *insensati*, non baptisés, ces pauvres créatures humaines en qui, d'une façon anormale, soit par hérédité, soit par maladie, la raison a été complètement et perpétuellement obscurcie, et qui, au point de vue intellectuel et moral, sont assimilables aux enfants.

Faut-il y joindre les adultes demeurés infidèles matériellement plutôt que formellement, adultes quant à l'âge, quant au développement physique et même quant à un suffisant discernement des choses temporelles et humaines, mais non quant à la raison supérieure et au *dictamen* de la conscience? — Le cardinal Billot le pense et le démontre, voir *Études*, 20 août, 5 et 20 décembre 1920, 5 mai et 20 novembre 1921, 5 septembre 1922. S'il existe, pense-t-il, des adultes d'âge, ne le devenant jamais de raison et de conscience, des hommes vivant dans l'ignorance invincible de Dieu, mis par conséquent dans l'incapacité absolue d'opter entre le bien et le mal, sans qu'il y ait de leur faute, simplement à raison des circonstances qui les ont empêchés d'arriver à l'éveil moral et religieux suffisant pour être adultes au sens complet du mot, ces adultes matériels, qui seront restés au spirituel en un état de perpétuelle enfance, seront incapables de péchés personnels, mourront avec le seul péché originel, par conséquent, devront, en stricte justice, partager le sort des êtres humains qui n'ont mérité ni le ciel, ni l'enfer.

Mais y a-t-il eu, y a-t-il en fait dans notre humanité une catégorie d'êtres de ce genre qui, excusés de tout péché personnel, ne sont point passibles des peines de l'enfer et vont aux limbes? Là est toute la question et il semble que les principes de la théologie doivent la faire trancher par la négative. Tout en faisant la part plus large que ne la fait le docte cardinal aux possibilités psychologiques de l'individu pour réagir sur son milieu et arriver avec l'aide de la grâce à la connaissance de Dieu, on reconnaîtra pourtant, avec le P. Harent, art. Infidèles, t. vii, col. 1928, que « le système des *limbes* par assimilation des adultes païens aux enfants est vrai en ceci que, chez beaucoup de païens, l'éveil moral ou éveil de la raison supérieure est fort retardé par les circonstances extérieures, en sorte qu'un bon nombre meurent à divers âges sans y être arrivés. » Avec ce dernier auteur on appliquera, si on le juge bon, ce principe surtout aux populations très inférieures soit de la préhistoire, soit même de l'époque actuelle.

En vertu du principe traditionnel, fondé sur le dogme de l'universalisation du salut : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, il faut rejeter l'opinion des théologiens qui faisaient descendre aux limbes des enfants les infidèles vertueux. Les limbes ne sont pas le ciel naturel où sont récompensés les œuvres naturellement bonnes des infidèles. Dieu ne manque à aucune âme capable de vie morale et lui rend possible l'option entre le ciel et l'enfer. Voir art. Infidèles, col. 1894.

En dehors des ouvrages signalés à l'art. Baptême (*Sort des enfants morts sans*), voir Cardinal Billot, *Études*, 20 octobre 1919, 20 janvier, 5 avril, 20 août, 5-20 décembre 1920, 5 mai et 20 novembre 1921, 5 septembre 1922; Dr Stockum, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder*, Fribourg-en-B., 1923; Turmel, *Histoire du dogme du péché originel*, Mâcon, 1904, parue d'abord dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900 à 1904.

A. Gaudel.

EIN (Saint), successeur immédiat de saint Pierre sur le siège de Rome. — Une tradition très ancienne, puisqu'elle se trouve déjà dans saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, III, *P. G.*, t. VII, col. 849, place Lin en tête de la liste des papes, désigné qu'il a été par les apôtres Pierre et Paul : Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακαρίοι ἀπόστολοι τὴν Ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν. Eusèbe qui cite ce passage d'Irénée, *H. E.*, V, VI, note aussi « qu'après le martyre de Paul et de Pierre, Lin, le premier, obtint la charge épiscopale de l'Église des Romains ». *H. E.*, III, II, *P. G.*, t. XX, col. 216. Toutes les listes épiscopales romaines, à commencer par le catalogue libérien, s'accordent sur ce même point, sauf d'insignifiantes exceptions ; le chiffre de douze ans d'épiscopat qu'elles accordent aussi à peu près toutes à Lin peut également être ancien et remonter aux calculs de Jules Africain. Quant aux dates consulaires fournies par le catalogue libérien et qui passeront dans les rédactions successives du *Liber Pontificalis*, elles méritent plus difficilement créance. Lin aurait siégé du consulat de Saturninus et Scipion (56) jusqu'à celui de Capiton et de Rufus (67). Ces dates ont pu être imaginées au moment où, sous l'influence des *Clémentines*, on a voulu considérer saint Clément comme le premier successeur de Pierre. Pour concilier cette donnée avec la vieille tradition qui mettait Lin en tête de la liste épiscopale romaine, on eut l'idée de faire de Lin et de Clet deux coadjuteurs ordonnés par saint Pierre pour faire de son vivant les fonctions ecclésiastiques, tandis que l'apôtre se réservait la prédication. Voir *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 118, et cf. Rufin, *Præfat. ad Recognitiones*, *P. G.*, t. I, col. 1207. C'est en ce sens qu'il faut interpréter ces mots de la notice de Lin : *Hic ex præcepto beati Petri constituit ut mulier in ecclesia velato capite introiret. Lib. Pont.*, p. 121. « Lin, dit Duchesne, agit comme vicaire de saint Pierre, et du vivant de l'apôtre. »

Irénée, et Eusèbe à sa suite, assimilent Lin au Λῖνος dont saint Paul envoie les salutations à Timothée, II Tim., IV, 21; est-ce conjecture, est-ce tradition ? On ne sait d'ailleurs absolument rien sur l'épiscopat de Lin. Fut-il martyr ? ni Irénée, ni Eusèbe ne le disent, et il est vraisemblable que la première édition du *Liber Pontificalis* ne le disait pas davantage; c'est plus tard que s'est introduite la mention *martyrio coronatur*. La *Depositio martyrum* qui se trouve dans le *Chronographe de 354* ne le signale pas, ni non plus le *Martyrologe hiéronymien*. — Le nom de Lin se lit en tête d'un des remaniements latin des *Actes de Paul* et des *Actes de Pierre*. Il n'y a aucun fond à faire sur cette attribution.

Liber Pontificalis, édit. Duchesne, p. LX et LXI, 2, 3, 14-41, 52-53, 121. Sur la chronologie des premiers papes, J.-B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, 1re partie, *S. Clément*, Londres, 1890, t. I, p. 201-345; Harnack, *Die Chronologie*, t. I, Leipzig, 1897, p. 70-202. — Sur le Pseudo-Linus, voir L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913, p. 22, 23 et *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922, p. 134-140; cf. aussi l'art. *Linus* du *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 726-729.

É. Amann.

LINDANUS (Van der Linden), **Guillaume-Damase**, controversiste catholique, évêque de Ruremonde, puis de Gand (1525-1588).

I. Vie. — Né à Dordrecht d'une famille riche, il étudia les humanités à Louvain, puis, désireux de se perfectionner dans la connaissance de l'hébreu et du grec, il vint à Paris, où il fut au Collège royal (Collège de France), l'élève de Mercier et de Turnèbe. De retour à Louvain, il reprit les études de théologie, fut promu licencié en 1552, après avoir reçu la prêtrise. Nommé professeur à l'Université de Dillingen tout récemment créée, il y enseigna l'Écriture sainte, mais, au bout de trois ans, il rentra à Louvain, où il prit le bonnet de docteur en 1556. L'évêque d'Utrecht ne tarda pas à l'appeler auprès de lui et le nomma vicaire général à Leeuwarden, tandis que le roi d'Espagne, Philippe II, l'appelait au conseil ecclésiastique des Pays-Bas et lui confiait les fonctions d'inquisiteur de la foi. Peu de temps après, le souverain le désignait pour le siège épiscopal de Ruremonde qu'il venait de fonder, et Van der Linden était sacré à Bruxelles en avril 1562. Très activement mêlé au mouvement de la contre-réforme dans les Pays-Bas, le nouvel évêque fut aussitôt en butte, de la part des protestants, aux plus rudes persécutions, et ne put guère résider dans sa ville épiscopale. On le trouve à Rome en 1578, où il se lie d'amitié avec Baronius; la même année, il est en Espagne; à Rome une seconde fois en 1584 et pour un assez long séjour. Finalement, en 1588, il fut nommé à l'évêché de Gand, laissé vacant depuis 1575 par la mort de Corneille Jansénius. Il n'y fit qu'une courte apparition, et mourut au bout de trois mois, 3 novembre 1588.

II. Œuvres. — Van der Linden est l'un des écrivains ecclésiastiques les plus féconds et l'un des plus habiles controversistes du xvie siècle. L'énumération de ses œuvres dans la *Biographie nationale de Belgique* ne comprend pas moins de soixante numéros. Si l'on veut mettre un peu d'ordre dans cette abondante littérature, on pourra distinguer les catégories suivantes :

1° *Travaux scripturaires.* — 1. *Questions d'introduction.* — *a*) *De optimo genere interpretandi Scripturas libri III, sive undenam solida Scripturarum sacrarum veritas sensusque germanus ac verus nunc temporis sit petendus, an ex hebraica quam dicunt veritate, num fontibus græcis hauriendus, an vulgata potius editione latina quærendus, uti in concilio Tridentino dudum definiebatur,* Cologne, 1558; justification du décret de Trente sur la Vulgate, mais où l'élève de Mercier et de Turnèbe se révèle par de très fines remarques sur les imperfections du texte latin. — *b*) *Cur necessaria sit sacrorum Bibliorum castigatio, ad Gregorium XIII;* inédit, revient sur l'idée que la correction de la Vulgate s'impose. — *c*) *Hebraicæ quæstiones ;* même sujet. — *d*) *De victoria Christi contra Judæos et judaisantes Bibliorum interpretes.* — 2 *Commentaires.* — Ils sont fort nombreux, et combinent d'une manière heureuse la critique textuelle et l'explication mystique : *a*) *Paraphrasis et castigationes in psalmum CXVIII cum isagoge et oratione parascevastica in eumdem.* — *b*) *Psalterium vetus a sexcentis mendis repurgatum et de Græco atque Hebræo fonte illustratum,* Anvers, 1567, 1568. — *c*) *Paraphrasis in psalmos triginta priores,* Anvers, 1573, dédié à Philippe II. — *d*) *Paraphrasis in psalmos ad laudes antelucanas decantari solitos,* Anvers, 1573. — *e*) *Paraphrasis in septem psalmos pœnitentiales.* Cologne, 1610. — *f*) *Paraphrasis in psalmum LXVII,* Exsurgat Deus. — *g*) *Paraphrasis in Cantico Canticorum cum annotationibus variarum lectionum et trium linguarum.* — *h*) *Mysticus Aquilo sive declaratio vaticinii Jeremiæ prophetæ :* ab aquilone pandetur omne malum (Jerem., I, 14), Cologne 1580; cet écrit touche davantage à la polémique, et réfute les fausses interprétations de l'Écriture sur lesquelles s'appuyaient les novateurs.

2° *Controverse.* — C'est en ce genre surtout que s'est exercé Lindanus, et il l'a fait en général avec un grand souci d'exactitude et avec une modération relative qui, à cette époque, a bien son prix. On peut ranger ses écrits de controverse sous les rubriques suivantes.

1. *Les fondements de la foi.* — *a*) *Panoplia evangelica sive de verbo evangelico libri V,* Cologne, 1560, souvent réédité; c'est l'œuvre capitale de Lindanus, dont le sous-titre décrit exactement l'objet : « où l'on montre par les écrits des prophètes et des apôtres le véritable caractère de la parole évangélique, où l'on explique les Pères, où l'on traite de la parole de Dieu écrite et non écrite, des traditions vraiment apostoliques, qu'il faut recevoir bien que non écrites avec la même foi, où ce verbe de Dieu non écrit, mais transmis, est défendu contre les traits empoisonnés des ennemis de l'Église de Jésus-Christ. » Ce livre suscita de nombreuses répliques de la part des protestants, spécialement de Martin Chemnitz. Vander Linden avait d'abord songé à intercaler dans sa *Panoplie* des réponses de détail aux critiques ainsi faites. Puis, se ravisant, il publia séparément sa réponse sous le titre : — *b*) *Stromatum libri III pro variis sacros. concilii Tridentini decretis ac potissimum de suscipiendis una cum divina Scriptura etiam apostolicis traditionibus,* Cologne, 1575 — *c*) *Diatriba analytica de vera Jesu Christi apud Romanos Ecclesia contra Wittenbergenses,* Cologne, 1572, elle est partiellement reproduite dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia,* t. xx, p. 463-477.

2. *Discussions des formulaires protestants.* — Van der Linden suivit de très près l'évolution qui se manifesta de bonne heure au sein du protestantisme, et qui amena des contaminations entre les différents formulaires de foi; il est, si l'on peut dire, un des premiers historiens des « variations » : *a*) *Apologeticum ad Germanos pro religionis catholicæ pace atque solida Ecclesiarum in vero Christi Jesu evangelio concordia,* Anvers, 1568, appel à l'union entre chrétiens, où l'auteur s'efforce de montrer qu'il serait possible de trouver un terrain d'accord entre catholiques et protestants; la seconde partie aurait dû être une pressante exhortation aux évêques d'Allemagne à prendre en main la cause de la réforme de l'Église, ce qui serait le vrai moyen de ramener la nation à l'unité de foi. Mais, remarquant deux ans plus tard les infiltrations calvinistes dans les nouvelles formules dogmatiques qui se succèdent durant les années suivantes, il remanie son apologétique et lui donne sa forme définitive : *Apologeticon libri III ad Germanos pro concordia cum catholica Ecclesia contra novam protestantium confessionem Augustanam ex lutherana calvinizantem,* Anvers, 1570, t. II, 1578. — *b*) D'inspiration analogue est la *Réfutation de la Confession d'Anvers,* en flamand, 1566 et l'*Apologie* de ce même ouvrage, aussi en flamand, 1566 — *c*) Mais l'ouvrage capital en ce genre de Lindanus est la *Concordia discors, sive quærimonia catholicæ Christi Jesu Ecclesiæ ad illustrissimos S. Romani imperii principes, et alios ad unum omnes, nomine semi-christianæ confessionis suæ Augustanæ temere gloriantes, qua liquido ipsis demonstrat simulatam ac vere personatam ipsorum Concordiam anno 1580 initam, non solum viros facere antichristianos, sed et minime solidis immo asystatis adeoque pugnantibus niti fundamentis; inserta est censuræ doctissimi viri Jeremiæ patriarchæ Constantinopolitani de Confessione Augustana epitome, qui illam gravissimorum plus minus XXXIII errorum catholicæ fidei concorditer condemnat,* Cologne, 1583. Le livre a été composé après l'apparition de la *Formule de Concorde* publiée par les luthériens en 1580, et où l'on s'efforçait de concilier les tendances diverses des écoles évangéliques. Van der Linden n'a pas de peine à montrer ce que vaut ce replâtrage. Quant à la condamnation portée contre la Confession d'Augsbourg par le patriarche de Constantinople, Jérémie II,

voir t. VIII, col. 886 sq., l'évêque de Ruremonde en a bien saisi l'importance. Signalons enfin le catalogue qu'il donne à la fin de son livre des divers remaniements et apologies de la susdite confession. Encore déclare-t-il que son dénombrement est incomplet, la bibliothèque, où il en avait rassemblé la collection, ayant été pillée par Guillaume de Nassau. — *d*) Dans le même genre rentrent enfin des travaux d'ordre plutôt historique : *Tabulæ grassantium passim hæreseon anascevasticæ atque analyticæ*, Anvers, 1558, 1562, Cologne. 1578; *Acta colloquiorum religionis per Germaniam conciliandæ causa habitorum potissimum anno 1530, Augustæ, 1540, Ratisbonæ, 1557, Wormatiæ*, inédit; *Discours en forme de dialogue ou histoire tragique en laquelle est vraiment dépeinte et décrite la source, origine, cause et progrès des troubles, mus par Luther, Calvin et leurs conjurés et partisans contre l'Eglise catholique*, Paris, 1566, et aussi en flamand. Bruges, 1567.

3. *Controverses sur des points de détail.* — *a*) *Responsio pro vero ac vivo Christi corpore in sancta eucharistia adversus J. Campani blasphemias*, Cologne, 1575. — *b*) *De apostolico virginitatis voto atque evangelico sacerdotum cœlibatu libri V*, Cologne, 1577, 1580. — *c*) *Contra carnivoras*, 1580, justification des préceptes ecclésiastiques relatifs à l'abstinence. — *d*) *Missa apostolica, seu Liturgia S. Petri apostoli cum annotationibus et apologia pro eadem*, Anvers, 1588, Paris, 1525; ce traité est reproduit dans la *Bibliotheca Patrum*, t. II, p. 14 sq. — *e*) *Pro decreto concilii Tridentini de purgatorio, contra I Vum tomum Examinis Chemnitii in idem Concilium Tridentinum*, inédit. — *f*) *Epistola apologetica pro concilio Tridentino, qua respondetur præfationibus Chemnitii, in suos Examinis III um et I Vum tomos*, inédit. — *g*) *Romanum pontificem vere ac merito appellari universalem episcopum Ecclesiæ Christi*, inédit. — *h*) *Christomachia calvinistica qua nunc Satanas christianos conatur semi-Turcas facere*, Cologne, 1584. — *i*) *Decuriæ locorum ab hæreticis nostri sæculi in Patribus qui edendis aut pervertendis depravatorum*, inédit. — *j*) Un dernier ouvrage est d'inspiration plus sereine et plus strictement historique : *Tabulæ naufragii Nicæni ubi aurea ss. canonum et actorum Nicænorum fragmenta ex variis veterum Patrum scriptis repræsentantur*, inédit.

3° *Œuvres pastorales.* — Sans parler des sermons publiés soit en flamand, soit en latin, parmi lesquels une *Oratio synodica habita in synodo Ruræmondensi, de officio pastorum*, d'un catéchisme édité lui aussi dans l'une et l'autre langue, d'opuscules de piété destinés, soit aux étudiants de Dillingen, soit aux fidèles, soit aux clercs, de tracts de propagande, généralement en flamand, il faut signaler : 1. *Des traités de spiritualité : De sapientia Christi ad Sophiam Lindanam, sanctimonialem Jesu Christi sponsam*, Anvers, 1567; *Speculum sacerdotale, sive meditationes quibus se sacerdotes quotidiano præparent sacrificio*, Cologne, 1575. — 2. *Des dialogues* sur les questions religieuses qui sont peut-être la partie la plus curieuse de l'œuvre de Van der Linden, les uns plutôt combatifs, les autres consacrés à l'exposition tranquille de tel point de la vie religieuse : *Dubitantius, dialogus de origine sectarum hujus sæculi*, Cologne, 1571 ; *Ruewardus, dialogus de animi tranquillitate, quo sectarii omnes ex suismet principiis ad catholicam revocantur Ecclesiam*, Cologne, 1567; traduction allemande à Cologne 1563; plusieurs éditions latines postérieures; *Eusebius sive de fugienda impœnitentia et de ingredienda serio angusta vitæ evangelicæ via, ad clericos Ecclesiæ catholicæ; Theophilus sive de officio pii viri, contra Cassandrum.* — 3. Enfin il faut signaler un recueil de lettres qui semble être resté inédit : *Epistolarum libri tres, politicarum, theologicarum et miscellanearum.*

Lindanus a aussi édité les œuvres de Ruard Tapper (voir ce mot).

Une *biographie* presque contemporaine de Lindanus a été rédigée par le chartreux Arnold Havens dans le *Commentarius de erectione novorum in Belgio episcopatuum*, Cologne, 1609. — Notices littéraires dans : Aubert Le Mire (Miræus), *Elogia Belgica sive illustrium Belgii scriptorum vitæ*, Anvers 1609, p. 11, 12; A. Possevin, *Apparatus sacer*, Cologne, 1608, t. I, p. 705, 706; Valère André, *Bibliotheca Belgica*, Louvain, 1643, p. 323-327; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Amsterdam, 1710, t. XVI p. 137, 138, où l'on trouvera une analyse complète de la *Panoplia;* Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739 t. I, p. 410-413; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 187-189; E. Varenberghe, art. *Lindanus* dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XII, Bruxelles, 1892, col. 212-216.

É. Amann.

LINEK Mathias, jésuite, né à Prague en 1722, consacra près de quarante ans de sa vie à l'étude et à l'enseignement de la philosophie et de la théologie. Il mourut à Prague en 1784 avec la réputation d'un remarquable professeur et d'un théologien de science profonde et sûre. Il a laissé de nombreux travaux qui intéressent surtout l'enseignement : *Commentationes theologicæ de legibus*, Prague, 1764; *De Verbi divini incarnatione*, Prague, 1765; *De sacramentis*, Prague, 1766; *De Pœnitentia, ibid.*, 1767; *De Deo uno et trino, ibid.*, 1768; *De præcipuis operibus divinis, ibid.*, 1769; *De gratia, ibid.*, 1770.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1843 sq; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 264.

P. Bernard.

LINGEN Burchard, jésuite hollandais, né à Zwolle en 1661, enseigna longtemps la philosophie et la théologie à Trèves et à Cologne, où il mourut en 1713. Son *Cursus philosophicus*, Cologne, 1705, qui eut plusieurs éditions, essentiellement scolastique, traite également toutes les questions philosophiques agitées au XVIIIe siècle.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1845; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 642.

P. Bernard.

LINGES SACRÉS. — On entend par linges sacrés proprement dits, le corporal, la pale et le purificatoire. Ce sont les linges dont on fait usage au saint sacrifice et qui ont avec les saintes espèces un contact plus immédiat. I. Origine. — II. Discipline actuelle.

I. Origine. — Selon toute vraisemblance, le premier corporal fut la nappe qui couvrait la table où Jésus-Christ célébra la Cène. Les plus anciens autels où le sacrifice eucharistique fut ensuite offert portaient aussi un linge étendu sur lequel les dons divins étaient déposés : quoique durant la période primitive toute description détaillée, toute mention formelle nous manquent, on ne peut guère en douter. Le *Liber pontificalis*, dans la notice qu'il lui consacre, attribue au pape Sylvestre († 335) un décret d'après lequel le sacrifice de l'autel devra être offert non sur la soie ou la pourpre, mais sur le lin, en souvenir du blanc linceul qui servit à ensevelir le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Si elle ne donne pas de renseignements sur le temps de Sylvestre, cette notice témoigne au moins de l'usage du temps où elle fut rédigée. Une lettre de saint Isidore de Péluse au comte Dorothée mentionne également le corporal, qu'il rapproche du suaire du Christ. *Epist.*, I, 123, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 93. L'*expositio brevis* de l'ancienne liturgie gallicane de Saint-Germain de Paris signale, en outre, que le corporal où l'oblation était déposée était de pur lin comme les linges qui enveloppèrent le corps du Seigneur au milieu des aromates. *P. L.*, t. LXXII, col. 93. Un texte intéressant est celui de saint Optat de Milève, vers 375 : *Quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri ? De schismate donat.*,

VI, I, *P. L.*, t. XI, col. 1067 B. Il ne semble pas que le corporal se distingue alors de la nappe et qu'il ait déjà les dimensions très réduites qu'on lui voit de nos jours. Voir dom Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, col. 2986, 2987.

Le corporal, bien que désigné parfois nommément, n'est pas distingué davantage des linges de l'autel, *linteamina altaris*, dans les divers *Ordines* romains de la fin du VIIIe ou du commencement du IXe siècle. Nous lisons dans un *Ordo* du ms. de Saint-Amand : *expanditur corporale super altare a diaconibus*. D'après le sacramentaire gélasien, c'est durant les cérémonies de la dédicace des églises, pratiquée selon le rite romain ou le rite gallican, que l'évêque bénissait, en même temps que les vases sacrés et par une prière spéciale, les linges de l'autel. Nous lisons, dans le sacramentaire d'Angoulême : *Post hæc benedicit lenteamina vel vasa templi :* de même dans le sacramentaire de Drogon, évêque de Metz : *Inde benedictio linteaminum et aliorum indumentorum necnon et vasorum sacro ministerio usui apta* (sic). Voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1889, p. 392 et 398; Appendice. 1°, 2°, 3°.

II. Discipline actuelle. — Depuis un temps immémorial, les linges sacrés sont l'objet d'une réglementation liturgique minutieuse. Elle se rapporte à la matière dont on les confectionne, à la bénédiction spéciale qu'ils requièrent, aux cas où il sont d'un usage obligatoire, au respect qu'on leur doit et à l'état de propreté dans lequel on est tenu de les maintenir.

1° *Matière.* — Le *corporal*, tel que le prescrit la rubrique, *Rit. serv.*, I, n. 1, et destiné à recevoir le corps de Notre-Seigneur ou les vases sacrés qui le renferment, doit être de lin (ni le chanvre ni le coton ne sont autorisés), complètement blanc, et non tissu de soie ou d'or au milieu. La prescription s'explique par la raison mystique du blanc linceul qui enveloppait le corps du Sauveur. Le corporal est ourlé tout autour. On tolère pourtant une dentelle qui lui sert de bordure. Il est de forme carrée et mesure à peu près 50 centimètres de côté. On peut y mettre une petite croix à deux doigts du bord sur le devant. D'ordinaire et pour plus de commodité, les corporaux sont empesés de façon à être bien consistants — La *pale*, qui était primitivement une réduction du corporal, ou même une portion du corporal que l'on ramenait sur le calice, sert à couvrir le calice qui contient le Précieux Sang. Elle doit être de toile de lin. Elle représente un simple carré de toile double, empesée et consistante, et mesure habituellement de 15 à 20 centimètres de côté. On obtient encore plus de consistance et de tenue en introduisant entre les deux pièces dont la pale se compose, un mince carton. Quoiqu'une grande simplicité soit préférable, on a pris l'habitude chez nous de couvrir la partie supérieure de la pale de fines broderies d'or ou de soie. La Congrégation des Rites tolère ces ornements pourvu qu'ils n'aient rien de funèbre. — Le *purificatoire* est ainsi nommé parce qu'il sert à essuyer le calice où le prêtre a communié sous l'espèce du vin, après les deux ablutions prescrites. Il se fait de toile plus forte que le corporal, ou de lin ou de chanvre fin, *ex pura et candida tela*, dit le rituel romain. Il mesure à peu près 50 centimètres de long; on se borne à l'ourler et à marquer au milieu une petite croix rouge ou bleue.

2° *Bénédiction.* — Une bénédiction est prescrite pour le corporal et la pale; elle est réservée à l'évêque ou au prêtre que l'évêque a délégué. La bénédiction du purificatoire n'est pas de précepte; il est mieux pourtant de le bénir, en même temps que la nappe d'autel ou séparément, mais en usant des mêmes oraisons que pour la nappe et en substituant au terme *altare* le mot *calix*.

3° *Nécessité.* — Pour la célébration de la messe, un corporal et une pale régulièrement bénits et un purificatoire sont exigés. Les théologiens observent communément qu'un prêtre commettrait une faute mortelle s'il célébrait sans un corporal régulièrement bénit; ils n'exceptent que le cas d'urgente et grave nécessité. Le péché serait moins grave, et il faudrait pour en excuser une raison moins considérable, si la pale ou le purificatoire manquaient; car ni l'une ni l'autre n'ont avec les saintes espèces un contact immédiat. Comme le corporal est destiné à recevoir le corps de Notre-Seigneur ou les vases sacrés qui le renferment, on ne peut se dispenser de mettre dans le tabernacle un corporal pour supporter le ciboire contenant les saintes espèces, ni de placer un corporal sous l'ostensoir exposé à l'adoration des fidèles. Et cette règle est préceptive et non pas seulement directive et *ad libitum*. S. C. Rit., 27 février 1847.

4° *Respect et état de propreté et de conservation.* — Tel est le respect dû aux linges sacrés qui ont servi au saint sacrifice, que personne, en dehors des clercs et des personnes qui en ont la charge, n'est autorisé à les toucher, si au préalable ils n'ont été passés à l'eau. *Codex*, can. 1306, § 1. Le Code défend également de confier à des laïques, même religieux, pour qu'ils les lavent, les corporaux, les pales et les purificatoires qui ont été employés à la célébration de la messe, s'ils n'ont été purifiés d'abord pas un clerc dans les ordres majeurs; l'eau de cette première lotion devra être jetée dans la piscine ou, à son défaut, dans le feu. *Ibid.*, 1306, §. 2. — Il est nécessaire de veiller à ce que les linges sacrés soient conservés propres et en bon état. On ne pourrait excuser d'une faute grave un prêtre assez négligent pour employer au saint sacrifice un corporal et une pale malpropres, tels qu'on aurait honte de s'en servir à une table commune. La nécessité seule, comme serait le devoir de célébrer un jour d'obligation, autoriserait un prêtre, surtout un prêtre de passage, à en user. Ce qui est vrai de linges sacrés malpropres, l'est aussi de linges sacrés usagés, troués. Si un corporal, en particulier, l'était au point de ne pouvoir plus recevoir la sainte hostie et le calice, ou au point de laisser échapper les parcelles consacrées, il perdrait sa bénédiction.

On consultera utilement les manuels de théologie au chapitre des rites à observer dans la célébration de la messe, ainsi que les manuels de liturgie.

A. Thouvenin.

LIPSE Juste, humaniste et publiciste flamand (1547-1606). — I. Vie. — Ce personnage qui occupe une place fort considérable dans l'histoire de l'humanisme n'a touché qu'accidentellement à des questions d'ordre théologique. On ne trouvera donc ici ni une étude détaillée de sa vie, ni une liste complète de ses ouvrages, ni une appréciation de son rôle littéraire et de son influence, mais seulement ce qui est indispensable pour comprendre la querelle théologico-politique à laquelle il fut mêlé.

Né à Overyssche, près de Bruxelles, le 18 octobre 1547, d'une famille catholique, il a fait ses humanités chez les jésuites de Cologne, et a même manifesté l'intention d'entrer dans la Compagnie. Rentré en Belgique, il se livre avec ardeur à l'étude de la philologie latine, obtient par un écrit qu'il compose à dix-neuf ans la protection du cardinal de Granvelle qu'il accompagne à Rome de 1567 à 1570. Louvain, où il retourne, ne lui ayant pas offert les avantages qu'il espérait, il se rend à Vienne, où la fortune ne lui sourit pas mieux, puis à Iéna où il entre en 1572 comme professeur de lettres latines à l'Université. Cet établissement étant strictement confessionnel, Lipse n'a pu y pénétrer qu'en donnant des gages au luthéranisme. Il a sans doute professé extérieurement le protes-

tantisme. Est-il allé plus loin ? a-t-il attaqué ouvertement le catholicisme ? Cela est au moins douteux, et l'authenticité des discours publiés sous son nom par des ennemis ne paraît pas absolument prouvée. Iéna, d'ailleurs, ne retint pas longtemps Juste Lipse. En 1575, après s'être marié à Cologne, il rentre en Brabant; en 1576, il enseigne l'histoire à Louvain; mais en janvier 1578, après les succès du duc d'Albe, il juge plus prudent, étant donnés les soupçons que laissait son séjour à Iéna, de passer à Leyde, où le 8 avril 1578 il est nommé professeur de littérature latine.

En ce pays, dans cette université calviniste, il s'accommode de la religion reformée. Mais peut-être sembla-t-il un peu tiède aux ministres qui avaient dans les Provinces-Unies, une assez considérable influence. Le bruit qui se fit autour de son livre intitulé : *Politicorum libri sex*, paru en 1583, où il touchait, c'était la première fois, à la question religieuse, n'était pas fait pour lui rendre agréable le séjour de la Hollande. Peut-être aussi son esprit était-il troublé par des scrupules d'ordre religieux. En 1591, simulant un voyage d'études, il se rend à Mayence et se réconcilie, dans le collège des jésuites de cette ville, avec l'Église catholique. Il n'y a pas, ce semble, à mettre en doute la sincérité de sa conversion. Cette démarche lui permit d'ailleurs de rentrer à Louvain où il est nommé, en septembre 1592, professeur d'histoire. Mais il va sans dire que certains membres de cette université profondément catholique suspectaient plus ou moins la sincérité du nouveau converti. Cette circonstance l'amena à donner du *Politicorum* et du *De una religione* une nouvelle édition. De même, quand parut à Zurich en 1600 un de ses principaux discours d'Iéna, le *De duplici concordia*, resté jusqu'alors inédit, et que Melchior Goldast eut la malice de publier, Lipse se trouva-t-il quelque temps dans l'embarras. Ses ouvrages sur deux pèlerinages de la sainte Vierge situés dans les environs de Louvain, celui de Halle (Hainaut) et celui de Montaigu (Brabant), s'ils n'ont pas été directement inspirés par le désir de couper court à toute polémique sur la sincérité de son catholicisme, témoignent au moins des sentiments de piété très profonds que nourissait l'auteur à l'endroit de la Mère de Dieu. Ils sont de 1604 et de 1605; Juste Lipse, mourait le 24 mars de l'année suivante, assisté dans sa dernière agonie par le jésuite Lessius.

II. Œuvres. — L'œuvre considérable de Lipse (elle comporte 4 vol. in-f°) est principalement d'ordre philologique. Outre plusieurs éditions critiques d'auteurs latins, il a donné de nombreux et volumineux traités sur les institutions tant publiques que privées des Romains (Il n'a pas touché à la philologie grecque dont il savait mal la langue). A ce genre de travaux se rattache un traité qui, en son temps, eut quelque intérêt pour les ecclésiastiques : *De cruce libri tres ad sacram profanamque historiam utiles*, qui parut en 1593, *Œuvres complètes*, édit. d'Anvers, 1637, t. III, p. 637, étude de détail sur le supplice de la croix dans l'antiquité. — Très versé dans l'étude de Sénèque, Lipse avait composé, dès 1583, un *De constantia libri duo, qui alloquium præcipue continent in publicis malis*, *Œuvres*, t. IV, p. 365-420, où il adaptait au langage chrétien les principes du philosophe romain. La raison nous enseigne que les calamités publiques envoyées par la Providence doivent être subies avec *constance*, comme nécessaires et inéluctables, personne ne pouvant s'échapper au *Fatum*, c'est-à-dire au décret de Dieu, cf. l. I, c. XIV-XV, XVII-XXII; mais comme Dieu agit avec le concours des volontés humaines, nous devons nous opposer de toutes nos forces aux malheurs de la patrie. Beaucoup plus tard et presque à la veille de sa mort, Juste Lipse composera *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri III, L. Annæo Senecæ aliisque scriptoribus illustrandis*, publiés en 1604, *Œuvres*, t. IV, p. 421-624 comme préface à une édition de Sénèque qui parut en 1605. Cet ouvrage considérable a certainement beaucoup contribué au regain de faveur dont jouira au début du XVIIe siècle la philosophie antique. Mais ces études de pure érudition ne touchent que très indirectement au domaine théologique.

Au contraire, un traité de politique achevé en 1589 aborde directement le problème de la tolérance religieuse qui avait, à ce moment tant de raisons de se poser, *Politicorum sive civilis doctrinæ libri sex qui ad principatum maxime spectant*, Anvers, 1589, Francfort, 1591. (Il est important de noter les éditions car, à partir de 1593, l'auteur a modifié quelques propositions importantes. Je suis ici l'édition de 1591). — C'est une sorte de manuel du prince où chaque point de doctrine est appuyé par des citations d'auteurs anciens surtout de philosophes et d'historiens latins, mais au besoin de Pères de l'Église. Il n'y a pas à insister sur les trois premiers livres, qui traitent des vertus nécessaires aux chefs d'État, des diverses formes de gouvernement, du choix des conseillers et des administrateurs, ni sur les deux derniers particulièrement consacrés à la question militaire. C'est au début du l. IV qu'est posé, à propos de la prudence nécessaire au prince, le problème de la tolérance religieuse.

Fidèle à l'idéal de son époque, idéal que poursuivaient également catholiques et protestants, l'auteur commence par poser le principe que le premier devoir du souverain est de promouvoir le bien de la religion; non qu'il faille attribuer au prince un droit absolu sur les choses saintes, mais plutôt un devoir de surveillance, *non principi liberum in sacra jus, absit, sed inspectio quædam ; idque tuendi magis quam cognoscendi causa*, c. II, p. 94. Et la religion que le prince doit protéger, c'est la religion traditionnelle, au dire même de Cicéron : *tenenda ex ritu veteri*, p. 96. L'autorité devra tout faire pour maintenir l'unité religieuse : *Ergo firmiter hæc nostra sententia est : unam religionem in uno regno servari*, c. III. Mais si l'unité est troublée, faudra-t-il en toute circonstance punir les dissidents, et tous les dissidents ? Ce n'est point ici, fait remarquer Lipse, question de pure curiosité, dans l'état présent de l'Europe, où les troubles religieux ont semé partout la désolation, où des milliers d'hommes ont péri *per speciem pietatis*. Sans se dissimuler la gravité du problème qu'il aborde, Lipse prétend essayer une solution. Il distinguera ceux qui pèchent contre la religion en public, et ceux qui le font en particulier; en public, *qui et ipsi male de Deo receptisque sacris sentiunt et alios ad sentiendum per turbas impellunt ;* en particulier, *qui pariter male sentiunt sed sibi*. Pour les premiers, pour les fauteurs de trouble, pas de pitié, et pour prendre une expression familière aux médecins il ne faut reculer ni devant le fer, ni devant le feu, *clementiæ non hic locus*, et, comme dit Cicéron, *ure, seca ut membrorum potius aliquid quam totum corpus intereat*, p. 31. Mais peut-être le désordre est-il devenu tel qu'on ne puisse en punir les auteurs sans l'augmenter ? Alors il faut prendre conseil des circonstances, *tempora paulisper inspicere*, et sans doute user de tolérance afin de ne pas irriter le mal par des remèdes inconsidérés. Quant aux dissidents tranquilles, il ne semble pas qu'il faille les punir. *Hicne talis etiam puniendus ? Non videtur*. Peut-être non plus ne faut-il pas trop les rechercher : *Fortasse nec nimis inquirendus*. Les procédés d'inquisition ne servent qu'à engendrer l'hypocrisie. Et il y a à l'égard de ces pauvres gens une voie plus sûre :

Docendi ac ducendi. Parcourez par la pensée les contrées de l'Europe; vous verrez que ces jugements rigoureux que l'on a exercés ont plutôt ravagé que corrigé les cités, p. 99.

On voudra bien ne pas oublier qu'au moment où il écrit ces pages, Lipse est professeur à l'université calviniste de Leyde; mais il parle dans l'abstrait, sans se préoccuper de catholicisme, ni de protestantisme, et il semble bien qu'il faille toujours mettre à l'arrière-plan de son argumentation le fameux axiome, *Cujus regio, ejus religio,* qui a semblé inspirer longtemps sa conduite pratique. Les principes qu'il expose sont valables en terres catholiques comme en terres protestantes.

Pourtant ces paroles, qui, dans l'ensemble sont sages, ne seraient du goût ni de tous les catholiques, ni de tous les protestants. Parmi ces derniers, plusieurs qui avaient souffert pour leurs croyances, s'étaient faits les apôtres de la tolérance absolue. C'était le cas d'un certain Dirck Coornhert, qui riposta aux propositions de Lipse par un opuscule flamand, où, sous forme de dialogue, il plaidait la cause de la liberté de conscience la plus grande : *Proces vant Ketterdoden ende dwang der conscientien,* Gouda, 1590. Comment, disait-il, les protestants pourraient-ils réclamer dans les États entièrement protestants des dispositions pénales pour le maintien de l'unité religieuse, et considérer d'autre part comme martyrs les victimes du duc d'Albe ? Sans doute Lipse ajoute qu'il faut maintenir l'unité religieuse quand la religion est bonne; mais il lui faudrait préciser quelle est la bonne religion.

Cette mise en demeure ne laissait pas de mettre Lipse dans un grand embarras. Dès ce moment, sans doute, il songeait à rentrer dans le catholicisme; pourtant, s'il se déclarait ouvertement pour celui-ci, sa position à Leyde devenait intenable. Il se tira d'affaire en publiant un livre qui restait, comme le premier, dans le domaine de la théorie : *Adversus Dialogistam liber de una religione, in quo tria capita libri IV Politicorum explicantur,* Francfort, 1591. (Je citerai d'après cette édition; il y a quelques différences notables dans l'édition des œuvres complètes). Reprenant mot par mot les attaques de son adversaire, Lipse ne fait guère en somme que rééditer, mais avec plus d'ampleur, les pensées développées dans la *Politique* ; et cette fois les arguments ne sont pas empruntés aux seuls auteurs anciens; les lois des empereurs chrétiens, la législation conciliaire, les citations patristiques viennent tour à tour appuyer le thèse de l'auteur. Qu'on ne prenne pas à la rigueur, dit-il, des termes comme ceux que j'ai employés. *Ure, seca,* ai-je écrit, mais qui connaît la phraséologie médicale ne manquera pas de voir ici une image, non un conseil à appliquer à la lettre. Quant à la question précise : « Quelle est la religion que doit maintenir le prince ? » Lipse s'en tirait prudemment : Il ne peut s'agir, à coup sûr, que de la religion chrétienne : *Nulla religio alia nisi unius Dei tenenda est, quæ est hæc? Christiana. Unde petimus ? e libris sacris. Et tenenda ex ritu veteri. Loc. cit.,* p. 46. Et que le *dialogiste* ne se hâte pas de triompher de ces derniers mots, comme si l'auteur de la *Politique* avait voulu par là incriminer les modifications religieuses apportées par la Réforme. Solennellement, Lipse s'adresse aux États généraux de Hollande à qui le livre est dédié et les adjure de bien comprendre ce qu'il a dit : *Retinere antiqua,* oui sans doute, mais avec cette restriction : *si proba.* Et il ajoute : « Je ne condamne donc point tout changement, il peut y avoir des abus à corriger. Qui le fera ? Ce ne seront point les particuliers, ni même le prince, sinon de l'avis de ceux que leur vie et leur doctrine rend aptes à le faire. C'est à quoi serviraient bien les conciles : *concilia huic rei utiliter reperta et crebrius quam nunc olim usurpata; quorum proprie hoc munus, videre si quid in doctrina aut disciplina Ecclesiæ labat et revocare ac reducere ad veteres suos purosque fontes.*

Les États de Hollande lurent ici l'approbation de la Réforme et des divers synodes protestants. A ce moment, au contraire, Lipse pensait déjà aux décrets de Trente. Sa défense contre Coornhert est en somme plus habile que loyale. Ajoutons que le professeur de Leyde ne négligea pas des moyens plus efficaces pour se débarasser d'une opposition gênante, et ne craignit pas de faire appel au bras séculier pour arrêter la diffusion de la réplique de son adversaire.

La conversion de Lipse au catholicisme devait l'amener à modifier quelque peu ses deux ouvrages. Si Coornhert avait attaqué la doctrine de l'auteur comme dure et cruelle, certains milieux catholiques, au contraire, ne la jugeaient pas assez rigoureuse. Lipse apprit au début de 1593 que la *Politique* avait été mise à l'Index; le catalogue n'était pas encore imprimé (il ne fut promulgué que le 17 mai 1593); Lipse écrivit aussitôt à ses amis de Rome, en particulier à Baronius et à Bellarmin, pour conjurer le danger, offrant de modifier, suivant les indications que l'on voudrait bien lui donner les passages fautifs. Sur l'avis de Bellarmin il retoucha donc le c. III du livre IV de la *Politique* (L'édition approuvée en 1593 ne parut qu'en 1596). Les allusions plus ou moins claires aux procédés inquisitoriaux disparurent; sans abandonner complètement sa modération première à l'endroit des dissidents tranquilles, Lipse n'osait pas s'inscrire en faux contre le droit du prince à les châtier, et rappelait un mot de saint Prosper sur les avantages que peut avoir la crainte. Il concluait : *Sed quid tempora, quid etiam pietas poscat, princeps videto, idque de piorum sententia. Tu, o benigne et miserator Deus (nam voto et suspirio locum hunc claudo) divisa hæc junge et effice, ut multitudinis credentium sit cor unum et anima una.* Voir le texte dans *Œuvres,* t. IV, p. 48.

En même temps, Lipse retouchait le *De una religione,* qui fut approuvé par Henri de Cuyck, chancelier de l'Académie, le 24 août 1593, avec cette remarque : « Tout ce que l'auteur a écrit de la religion unique doit s'entendre, d'après son propre aveu et d'après la suite même de la discussion, de l'Église orthodoxe catholique et romaine. » Afin de catholiciser ce livre rédigé par le professeur de l'Université calviniste de Leyde, il convenait de modifier quelque peu les affirmations relatives à la vraie et bonne religion. Ainsi fut fait; on lut dorénavant dans la discussion avec Coornherdt ce qui suit : *Nulla religio alia nisi unius Dei tenenda est. Quæ hæc est ? Christiana. Unde petimus ? E libris sacris, idque pro Ecclesiæ catholicæ sensu,* ce que confirmait un texte de Lactance, d'ailleurs fort bien choisi. Et cette petite addition permettait de donner au développement suivant : *Et tenenda ex ritu veteri* un sens pleinement catholique, bien que l'apostrophe aux États généraux n'en ait pas disparu.

On n'indiquera ici que les ouvrages indispensables pour une première orientation. Les biographies anciennes de Lipse, toutes faites du point de vue strictement catholique, sont rassemblées en tête du t. I des Œuvres : *Justi Lipsi V. C., opera omnia postremum ab ipso aucta et recensita,* édit. d'Anvers, 1637, 4. vol. in-f°. — Monographie complète avec une assez copieuse bibliographie par L. Rœrsch, dans *Biographie nationale de Belgique,* t. XII, Bruxelles, 1892, col. 239-289, qui vise à une impartialité de bon aloi; voir aussi C. Halm, dans *Allegemeine Deutsche Biographie,* t. XVIII, Leipzig, 1883, p. 741-745. — Du même : *Ueber die Aechtheit der dem Justus Lipsius zugeschriebenen Reden,* dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, 1882, fasc. 2.

p. 1-38 où est étudiée la question de l'authenticité des *Justi Lipsii orationes VIII Jenæ potissimum habitæ*, publiées après la mort de Lipse, Darmstadt, 1606. Cette question a quelque intérêt pour la sincérité de Lipse; en particulier, il est important de savoir si le IIe de ces discours est authentique; Lipse y déclame avec véhémence contre l'Église catholique, et ajoute que c'est au contact des vices romains que, par réaction, il est arrivé à la pure lumière de l'Évangile qu'il a vu briller à Iéna : *in illa sentina vitiorum et colluvie omnium scelerum primam lucem Evangelii, Deo bene juvante hausi, et aspectu tot flagitiorum didici quid esset vera virtus. Loc. cit.*, p. 30. C. Halm semble se prononcer pour l'authenticité de tous ces discours. Il y a là un petit problème qui ne nous paraît pas résolu. — Mgr Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. III, Fribourg-en-B., 1866, p. 159 sq. ne semble pas avoir senti toute la complexité du cas de Juste Lipse : on dira la même chose de l'art. du *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 2085 sq.

É. Amann.

LISCUTIN Alexandre, jésuite autrichien, né à Judenburg (Styrie) en1635, célèbre par le zèle qu'il déploya pendant le siège de Vienne par les Turcs. Il mourut à Leoben en 1708, après une vie consacrée à l'apostolat et à la publication de traités spirituels. Il reste de lui un intéressant ouvrage d'apologétique : *Messias digito demonstratus*, Klagenfurt, 1707, qui atteste une profonde connaissance de la littérature rabbinique.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1864; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 712.

P. Bernard.

L'ISLE (Joseph de), bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne (1690 ?-1766). — Né à Brainville (Haute-Marne), il suivit d'abord la carrière des armes, puis entra dans la congrégation de Saint-Vanne; ayant fait profession à Moyenmoutier, en 1711, il enseigna dans ce monastère puis dans celui de Saint-Maurice en Valais; il mourut à Saint-Mihiel le 24 janvier 1766. — Dom de l'Isle est surtout historien; le théologien retiendra de son œuvre : 1. *Traité dogmatique et historique touchant l'obligation de faire l'aumône, où on résout les difficultés qui se rencontrent sur cette matière*, in-8°, Neufchâteau, 1736. — 2. *Histoire du jeûne*, in-12, Paris, 1741.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 588, 589; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIII, col. 477, au mot *Delisle;* Michaud, *Biographie universelle*, t. X, p. 336, au mot *Delisle*.

É. Amann.

LISSOIR Remacle, théologien et publiciste français (1730-1806). — Né à Bouillon (Luxembourg belge), qui appartenait alors à la France, le 12 février 1730, Remacle Lissoir, que l'on avait d'abord destiné au barreau, entra à l'âge de dix-huit ans chez les prémontrés de l'abbaye de la Valdieu, au diocèse de Reims, où il fit profession en 1749; il fut successivement maître des novices, prieur, enfin abbé (12 février 1766), il fut même nommé visiteur de l'ordre. C'est en cette qualité qu'il fut chargé, en 1782, de reviser les livres liturgiques des prémontrés, qu'il fit paraître à Nancy, 1786-1787; il avait composé lui-même le nouvel office de la fête de saint Norbert et de la translation de ses reliques. A la veille de la Révolution, Lissoir se jeta dans la politique, fut envoyé en 1787 aux assemblées provinciales de Metz et de Sedan; en 1790, il est élu membre du directoire du département des Ardennes, et l'année suivante député suppléant à la Législative. Il prêta le serment à la Constitution civile du clergé et fut élu à la cure de Charleville, dont il se démit le 10 octobre 1793. Emprisonné pendant la Terreur, il fut rendu à la liberté après le 9 thermidor, vint dans la capitale où il collabora au *Journal de Paris*. Représentant du presbytère des Ardennes aux deux conciles constitutionnels de 1797 et de 1801, il s'y fit remarquer par son zèle pour les « libertés de l'Église gallicane », mais, après la signature du Concordat, il rentra dans l'Église romaine et accepta le poste modeste d'aumônier adjoint à l'Hôtel des Invalides; c'est là qu'il mourut le 12 mai 1806.

Lissoir était profondément imbu des principes fébroniens : il s'efforça de répandre ceux-ci dans une adaptation française de l'œuvre considérable de Jean de Hontheim ; c'est ainsi qu'il fit paraître à Bouillon en 1766 : *De l'état de l'Église et de la puissance légitime du pontife romain*, 2 vol. in-12, anonyme. Le titre est la traduction exacte de celui de Fébronius : *De statu Ecclesiæ et legitima potestate romani pontificis;* il y aurait intérêt à comparer le travail français avec le *Justinus Febronius abbreviatus et emendatus* i. e. *De statu Ecclesiæ tractatus... ab auctore ipso in hoc compendium redactus* que Hontheim fit paraître en 1777 à Cologne et Francfort. L'ouvrage de Lissoir fut censuré par la Sorbonne, comme celui de Hontheim avait été réprouvé par l'Assemblée du clergé de 1775. — Les biographies signalent divers articles de Lissoir dans les journaux et revues de l'époque. — Le bénédictin Théodore Lissoir, auteur d'une *Table géographique du Martyrologe romain*, Paris, 1777, est le frère de celui-ci.

Quérard, *La France littéraire*, t. V, 1833, p. 324; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 353; *Biographie nationale de Belgique*, t. XII, Bruxelles, 1892, p. 294, 295; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 792. Voir aussi l'art. Fébronius de ce dictionnaire, t. V, col. 1215 et la bibliographie qui y est donnée.

É. Amann.

LITINOS Jean, appelé aussi Agapios, mais à tort, par certains auteurs, né à Zante (Grèce) vers 1750, élève d'Antoine Katéphoros avec Eugène Boulgaris, Joasaph Cormélios, Nicéphore Théotokis, etc., devint prêtre et recteur de l'église Notre-Dame Hodéghétria à Zante. Ses connaissances linguistiques le firent nommer professeur de grec et d'hébreu à l'académie de Padoue, puis par le Sénat de Venise, censeur officiel des livres grecs, « charge qui n'avait jamais été confiée par les Latins à un Grec », remarquent les biographes. Il mourut à Venise vers 1805-1806. On a de lui un certain nombre d'ouvrages, dont le premier seul porte le nom de l'auteur à son frontispice, les autres, quoique anonymes, lui sont attribués par de sûrs témoignages contemporains.

1. Ἀσφαλὴς ὁδηγία τῆς κατὰ Χριστὸν ἠθικῆς ζωῆς, πόνημα Ἰωάννου Λιτίνου (= *Guide de la vie morale selon le Christ, œuvre de Jean Litinos*), Padoue, 1774, in-8°, 406 pages, qu'un biographe, Anastase d'Ampélakia, appelle μία Χριστιανικὴ θεολογία, « une théologie chrétienne ». — 2. Σύνταγμα γραφικῆς θεολογίας ἐν ᾧ ἐμπεδοῦται δι' ἰσχυρῶν ἐλέγχων ἡ ἀλήθεια τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, φιλοπονηθὲν παρὰ *** (= *Manuel de théologie scripturaire où est confirmée par de forts arguments la vérité de la foi chrétienne, composé par* ***), Venise 1795. Nicolas Logadès, Παράλληλον φιλοσοφίας καὶ χριστιανισμοῦ, Constantinople, 1830, p. 78, en note, cite et recommande cet ouvrage comme de Jean Litinos, mais sous ce titre : Σύνταγμα θεολογικῆς παιδείας τοῦ μακαρίτου Ἰωάννου Λιτίνου (= *Manuel d'enseignement théologique par feu Jean Litinos*), Venise, 1795. — 3. Ἐγχειρίδιον μεταφυσικο-διαλεκτικὸν ἢ ἐπιτομὴ ἀκριβεστάτη τοῦ δείγματος (et non pas δόγματος comme portent par erreur le Catalogue de Vrétos, Athènes, 1857, t. II, p. 100, n. 264, et après lui la *Bibliographie ionienne* de Legrand-Pernot, n. 533, t. I, p. 165) τοῦ κυρίου Λωκκίου περιδοήτου φιλοσόφου περὶ τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας μεταφρασθεῖσα ἐκ τῆς ἀγγλικῆς διαλέκτου, Venise, 1796, in-8°, XVI-316 pages. Que cet ouvrage soit de Jean Litinos, on en a le témoignage dans Ἐπιστολὴ ἀπολο-

γητικὴ ἑνὸς μαρκίωνος Φραγκίσκου Ἀλβεργάτου Καπακέλλου, Venise, 1802, p. 111; cf. A.-P. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1857, t. II, p. 100, n. 264. Ce *Manuel métaphysico-dialectique* est un résumé « très exact » de l'*Essai sur l'entendement humain* du célèbre philosophe anglais Locke. — 4. Λόγοι δεκαεπτὰ παιδείας, φυσικῆς θρησκείας καὶ χριστιανικῆς ὑψηλῆς θεολογίας ἀνάμεστοι (= *Dix-sept discours d'enseignements, sur la religion naturelle et la haute théologie chrétienne*), Venise, 1796. L'attribution à Litinos est affirmée par l'éditeur lui-même, Nicolas Glykys, dans son catalogue de librairie de 1805, p. 14. — 5. Ἡ βίβλος τῶν ἱερῶν ὕμνων κοινῶς λεγομένων ψαλμῶν νεωστὶ μεταφρασθεῖσα ἐκ τῆς ἑβραΐδος εἰς τὴν τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων διάλεκτον. Εἰς αὐτὴν προσετέθησαν αἱ ὑποθέσεις ἑκάστου ψαλμοῦ, ἔτι δὲ καὶ ὀλίγαι τινὲς σημειώσεις (= *Le Livre des hymnes saintes communément appelées Psaumes, nouvellement traduit de l'hébreu dans le dialecte des Grecs modernes. On y a ajouté les sujets de chaque psaume, et aussi quelques annotations*), Venise, 1804. Andronic Démétracopoulos dit tenir du savant Jean Beloudès l'assurance que ce recueil est de Jean Litinos

Anastase d'Ampélakia, Ἱστορικοκριτικὴ ἀπολογία, Trieste, 1812; N. Katramès, Φιλολογικὰ ἀνάλεκτα Ζακύνθου, Zante, 1880, p. 379-381; A.-P. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία ἤτοι κατάλογος.., Athènes, t. I, 1854, p. 94, n. 265, t. II, 1857, p. 100, n. 264; K. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 618; A. Démétracopulos, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν φιλολογίαν Κ. Σάθα, Leipzig, 1871, p. 109, 110, importantes additions aux renseignements de Sathas; Zaviras-Krémos, Νέα Ἑλλὰς ἢ ἑλληνικὸν θέατρον, Athènes, 1872, p. 328-329; E. Legrand et H. Pernot, *Bibliographie ionienne, description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs des Sept Iles ou concernant ces Iles, du XVe siècle à l'année 1900*, Paris, 1910, n. 434 et 533, t. I, p. 136, 161-165.

S. Salaville.

LITTA (Laurent de), cardinal italien (1756-1820). — Né à Milan d'une famille noble, le 23 février 1756, il fit ses études au Collège Clémentin à Rome, entra de bonne heure dans la prélature et fut nommé par Pie VI, le 23 février 1793, archevêque titulaire de Thèbes; bientôt après il partait pour la Pologne en qualité de nonce apostolique auprès du roi Stanislas-Auguste. Il arriva à son poste juste au moment où éclatait le soulèvement de mars 1794 contre les Russes qui, depuis le deuxième partage (juillet 1793), occupaient militairement le reste du royaume. Sans trop se compromettre dans les troubles, Litta essaya de jouer un rôle pacificateur et fut assez heureux pour sauver la vie, par une intervention personnelle auprès de Kosciuszko, à l'évêque de Chelm condamné comme russophile par le conseil de guerre polonais. Après l'écrasement définitif de la Pologne, le troisième partage et l'abdication de Stanislas (janvier 1795), sa mission de nonce apostolique prenait fin; Litta séjourna néanmoins quelque temps encore dans le pays, essayant, mais vainement, de sauver de la ruine dont les menaçait Catherine II les Églises catholiques, soit latines, soit uniates du territoire russe. A l'avènement de Paul Ier, il fut nommé par Pie VI ambassadeur extraodinaire du Saint-Siège pour assister aux fêtes du couronnement, janvier 1797, et il sut profiter de la faveur que lui témoignait le monarque pour travailler avec succès aux intérêts des communautés catholiques. Il fut l'agent le plus actif de la restauration des évêchés tant latins qu'uniates et des couvents basiliens de l'empire Russe soumis à Rome. Litta se trouva à Venise au moment du conclave de 1800, où fut élu Pie VII. Le nouveau pape, qui l'avait en grande estime, le nomma d'abord trésorier général des États de l'Église et le fit bientôt cardinal-prêtre du titre de Sainte-Pudentienne, le 23 septembre 1801. Conseiller très écouté de Pie VII, il partagea à partir de 1808 les épreuves de son maître. Lors de la dispersion du Sacré-Collège, il fut d'abord conduit à Milan, puis transporté à Paris, comme tous les cardinaux de curie valides. Lors du mariage de Napoléon avec Marie-Louise (1810), il fut des « cardinaux noirs » qui, pour avoir refusé de paraître à la cérémonie, furent privés de leurs insignes et de leur dotation. Relégué à Saint-Quentin, il y resta jusqu'à l'issue de la campagne de Russie, fin 1812; amené à Fontainebleau, il encouragea Pie VII dans sa résistance aux volontés de Napoléon, auxquelles le pape avait un instant cédé en signant le concordat de Fontainebleau. Au printemps de 1814 il rentrait à Rome, qu'il dut encore quitter avec le pape au moment de l'équipée de Murat. En 1814, il avait été nommé par Pie VII cardinal-évêque de Sabine, et préfet de la Propagande; en 1818, il était promu à la dignité de cardinal-vicaire. C'est en parcourant son diocèse de Sabine qu'il fut pris d'un accès de fièvre qui, en quelques jours, le conduisit au tombeau, 1er mai 1820.

Homme d'État beaucoup plus que théologien, le cardinal Litta a cependant contribué pour une part à faire revivre en France des idées plus saines sur les droits du Saint-Siège. Dans les loisirs de son exil à Saint-Quentin, et plus tard lors des négociations de Fontainebleau, il fut amené à réfléchir sur les objections qu'il convenait d'opposer aux « quatre articles ». Il composa donc sous forme de lettres une réfutation de ceux-ci où la modération du style s'allie à une rare vigueur de dialectique. Cet opuscule parut d'abord sous le titre suivant: *Lettres diverses et intéressantes sur les quatre articles dits du clergé de France par un professeur en théologie ex-jésuite, accompagnées d'une dissertation de Muzarelli*, Paris, 1809. (En fait l'édition est antidatée, et il faut lire Lyon, 1818). Il parut aussi une édition avec un titre un peu différent et sous la marque Bruxelles, 1818, (en réalité vient aussi de Lyon); Lamennais, en 1826, fit imprimer à nouveau l'ouvrage aux bureaux du *Mémorial catholique*, sous le titre : *Lettres sur les Quatre articles dits du Clergé de France par le cardinal Litta*, nouvelle édit., avec des notes et en tête une courte biographie du cardinal; autre édit. à Avignon, 1828, avec des notes de M. Robineau de Borsbeck.

Tout en critiquant avec beaucoup de verve le gallicanisme, l'auteur sait maintenir la doctrine ultramontaine en de sages limites. Voici comment il expose, lettre VI, son point de vue sur les droits respectifs du pape et des évêques : « Par rapport à l'autorité ecclésiastique, je ne pense pas que le pape seul tienne immédiatement son autorité de Dieu; je ne pense pas non plus que les évêques soient de simples vicaires du pape; je crois que le Saint-Esprit les a établis pour gouverner l'Église, mais que cependant ils sont subordonnés au pape, comme successeur de saint Pierre et chef de l'Église. Je ne pense pas non plus qu'il n'y ait que le pape qui ait le droit de décider les questions de foi. Je crois que les évêques sont juges de la foi et cela en plusieurs manières. Enfin, je ne suis pas d'avis non plus qu'il n'y ait que le pape qui puisse faire des lois ecclésiastiques; je crois que les évêques aussi peuvent faire toutes les lois qui n'excèdent pas leur compétence. » Édit. de 1826, p. 41-43. Pour ce qui est de la discussion du premier des quatre articles, après avoir rappelé les opinions en présence, indépendance absolue des deux puissances spirituelle et temporelle d'une part, théorie du pouvoir indirect de l'autre, Litta ajoute avec beaucoup de finesse : « Vous voulez savoir ce que j'en pense : Je voudrais bien sincèrement qu'on abandonnât ces questions qui ne sont pas nécessaires et qui ne sont d'aucune utilité et édification. Mais j'observe que la première opinion n'a

jamais été ni prohibée, ni condamnée. On prétendait trouver une autorité contraire dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, mais on a reconnu qu'il n'a rien décidé ni défini là-dessus. D'ailleurs, il est certain que plusieurs docteurs et plusieurs écoles l'ont enseignée et qu'elle n'a jamais été notée d'aucune manière : ainsi on ne peut pas dire qu'elle soit condamnée. Mais on pourrait encore moins condamner ou désapprouver l'autre opinion, qui a été suivie par un grand nombre de docteurs et d'écoles célèbres, comme nous verrons bientôt. » Lettre VII, p. 47-48. Cela ne veut pas dire que Litta fasse bon marché de la théorie du pouvoir indirect, car les trois lettres suivantes sont consacrées à en montrer le bien-fondé. — On pourrait multiplier les citations qui montreraient chez ce théologien, qui était aussi un homme d'État, une très grande largeur d'idées. Ce qui précède fera comprendre l'heureuse influence qu'a pu exercer en faveur des doctrines romaines l'opuscule du cardinal.

Quérard, *La France littéraire*, t. V, 1833, p. 325; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VII, 1834, p. 486; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, 1862, p. 367; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VIII, 1893, col. 13-19, insiste surtout sur l'action religieuse de Litta, nonce apostolique en Russie; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 635, 636.

É. Amann.

LITURGIE. — I. Préliminaires. II. Originalité de la liturgie chrétienne (col. 790). III. Le point de vue apologétique (col. 791). IV. Histoire, division des liturgies, évolution, classification (col. 794). V. Les livres liturgiques, leur autorité (col. 799). VI. Le cadre liturgique (col. 818). VII. Gestes et attitudes, éléments, formules, actes et rites (col. 821). VIII. Le magistère de l'Église sur la liturgie (col. 837). IX. Les hérétiques et les altérations de la liturgie (col. 840).

I. Préliminaires. — L'article *Liturgie*, dans un dictionnaire comme celui-ci, ne peut donner ni une histoire générale de la liturgie, ni une synthèse détaillée de cette science. Il doit se borner à montrer la place de la liturgie dans la théologie générale, et à fournir au théologien les indications qui lui sont nécessaires pour parler avec compétence de la liturgie; lui permettre, au moyen de références, d'approfondir telle ou telle question, enfin de donner à l'argument liturgique toute sa portée théologique.

1° *Définitions.* — La *Liturgie*, dans son acception actuelle qui n'est pas fort ancienne, peut se définir *le culte public et officiel que l'Église chrétienne rend à Dieu.* D'après cette définition, sont exclues du domaine de la liturgie proprement dite toutes les prières privées, quelle que soit leur popularité, toutes les dévotions qui n'ont pas l'approbation officielle, ou qui n'ont pas une place dans le culte public. Ces documents, du reste souvent curieux, peuvent servir à écrire l'histoire si intéressante de la dévotion privée, mais ils sont hors de notre domaine.

Il faut ajouter que des prières de dévotion privée peuvent prendre un caractère officiel, comme ce fut le cas pour les prières de l'offertoire et de la communion à la messe.

Le mot hébreu *aboda*, traduit dans les Septante par λειτουργία, signifie le service du temple (de λεῖτος = λέως, λαός, peuple, et ἔργω, arch. = faire). Il est employé sous ses diverses formes dans le Nouveau Testament λειτουργεῖν, λειτουργός, λειτουργία, avec le sens de service divin, service du temple, dévotion au service de Dieu. Le Christ est appelé τῶν ἁγίων λειτουργός, Hebr., VIII, 2, 6, le grand prêtre céleste. Cf. aussi Luc., I, 23; Hebr., IX, 21; Phil., II, 17; Rom., XV, 16, etc.

Depuis le XVIe siècle, le mot est employé couramment au sens actuel; Pamélius intitule son ouvrage *Liturgia latinorum*, Muratori écrit sa *Liturgia romana*, Mabillon sa dissertation *De liturgia gallicana*, etc. Chez les orientaux, le mot désigne la messe, qui est le service divin par excellence.

Notre définition s'accorde à peu près avec celle de Bergier : le culte rendu publiquement à la divinité, *Dict. de théol.* au mot *Liturgie*, et avec celle de Zaccaria, *Omnis Dei cultus Ecclesiæ auctoritate constitutus. Onomasticon*, t. I, p. 141. Dom Guéranger la définit d'une façon plus détaillée : l'ensemble des symboles, des chants et des actes au moyen desquels l'Église exprime et manifeste sa religion envers Dieu, *Institutions liturgiques*, t. I, p. 1, cf. aussi pour la définition de la liturgie, Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Fribourg-en-B., 1912, t. I, p. 4 sq.

2° *Signification générale.* — La liturgie de l'Église comprend des gestes, des paroles, des attitudes, des actes et des rites qui tous ont une portée théologique. Il est certain par exemple que les génuflexions et les prostrations sont un signe de l'adoration que l'on rend à Dieu, un et trine, ou au sacrement de l'eucharistie, ou même, dans une certaine mesure, à la croix. Une génuflexion devant les saints, ou même devant la sainte Vierge, serait considérée comme un acte d'idolâtrie. La génuflexion au saint chrême le jour du jeudi saint, la génuflexion au prélat dans l'office pontifical, et telles autres exceptions que l'on pourrait citer, s'expliquent par les circonstances spéciales et n'appartiennent pas du reste à l'usage de la liturgie ancienne. L'emploi de l'encens, d'ordinaire, a la même signification; le signe de la croix est un acte de foi en la sainte Trinité, en la divinité du Fils, en la vérité de la rédemption. Les lustrations d'eau bénite, l'usage des cierges, de l'eau, du sel, des cendres, des rameaux et, en général, de toutes les substances matérielles, ont leur symbolisme et expriment une croyance déterminée. La dédicace des églises, le service pour les morts, le sacre des rois, la consécration des vierges, sont des rites qui ont aussi un sens dogmatique.

Mais évidemment, dans l'Église chrétienne, ce sont surtout les paroles employées avec ces gestes et ces rites qui doivent attirer l'attention des théologiens. La liturgie s'exprime par les prières les plus variées, acclamations, doxologies, exorcismes, exhortations, lectures, chants, litanies, supplications, qui ont été recueillies dans les livres, lesquels forment une bibliothèque des plus riches. Le théologien y trouvera des arguments nombreux pour étayer les dogmes chrétiens, étudier la pratique et la discipline de l'Église aux différents siècles, découvrir la méthode ascétique et mystique que révèle l'application de la liturgie.

3° *La liturgie lieu théologique.* — C'est pourquoi la liturgie a été considérée de tout temps comme un lieu théologique et, si l'on peut s'étonner d'une chose, c'est que l'on n'en ait pas mieux saisi l'importance, car il faut bien dire que la place qui lui est faite dans la plupart des traités des lieux théologiques est des plus modeste. Si nous ne pouvons ici traiter la question avec toute l'étendue qu'elle demanderait, puisque l'espace nous est strictement limité, nous essaierons cependant de donner les indications essentielles qui mettront sur la voie de plus longs développements. Les lieux théologiques se réduisent en dernière analyse à l'Écriture et à la Tradition. La liturgie est une des manières dont s'exprime cette tradition, nous dirons la manière principale. On a quelque fois taxé d'exagération l'opinion bien connue de Bossuet : Le principal instrument de la tradition de l'Église est renfermé dans ses prières. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, traité I, l. VI, n. 1. Lire aussi ses *Explications de quelques difficultés sur les prières de la messe*, sa controverse avec Jurieu sur la communion sous les deux espèces, etc. Mais cette phrase nous paraît rigou-

reusement exacte. La liturgie doit venir tout de suite après l'Écriture, et avant les Pères, car son témoignage, qu'on le considère au point de vue de l'antiquité, de l'universalité, de la dignité, l'emporte sur tous les autres. Ce témoignage n'aura évidemment pas toujours le même poids. Toutes les liturgies n'ont pas la même valeur. Il faut distinguer entre ce que l'on pourrait appeler la liturgie universelle ou liturgie essentielle (les pratiques et les formules qui se retrouvent substantiellement dans toutes les liturgies) et les liturgies locales qui comportent des différences accidentelles. La liturgie romaine et les liturgies approuvées par Rome ont aussi une valeur toute spéciale, et de même les liturgies qui, durant de longs siècles, ont été celles d'églises orthodoxes. Nous reviendrons plus en détail sur ces questions dans les § IV, V, VIII.

Les *Principia theologiæ liturgicæ* de Gerbert, Saint-Blaise, 1759, font partie d'une théologie générale, *Principia theologiæ exegeticæ*, *Principia theologiæ mysticæ*, *Principia theologiæ canonicæ*, etc., qui est tombée dans un oubli mérité car elle est d'un caractère superficiel et ne contient aucune vue originale. Ses *Principia theologiæ liturgicæ* ne font pas exception. Ce n'est pas une théologie liturgique, mais plutôt un simple manuel de liturgie. La section la plus développée est celle sur le culte des saints, des images et des reliques, dirigée contre les protestants. Ce livre est composé d'une série de propositions appuyées sur des textes anciens (Pères ou conciles). C'est la partie intéressante et utile de cette œuvre.

Grég. Kœhler a composé un ouvrage, *Principia theologiæ liturgicæ ex selectissimis auctoribus*, in-12, Mayence, 1788, dont le titre est décevant aussi, car c'est comme celui de Gerbert une sorte de manuel de liturgie d'un caractère assez sommaire et où la théologie liturgique ne tient que bien peu de place. La dissertation de Ant. Zaccaria, *De usu librorum liturgicorum in rebus theologicis*, édité dans sa *Bibliotheca ritualis*, Rome, 1776-1781, et réédité dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1838, t. v, p. 207-310, répond beaucoup mieux à son titre et, sans être un livre définitif sur le sujet, contient d'utiles renseignements.

Avant eux et d'une façon plus détaillée, un théologien complètement oublié aujourd'hui, François Carrière, avait publié son ouvrage : *Fidei catholicæ digestum singula ejus dogmata et ritus Ecclesiæ juxta S.S. Patrum et conciliorum doctrinam exacte declarans*, Lyon, 1657, 2 vol., in-fol., où la question liturgique dans ses rapports avec le dogme est savamment traitée. Le t. II, qui est une sorte de commentaire de la profession de foi de Pie IV, défend contre les protestants les pratiques chrétiennes comme le signe de la croix, l'eau bénite, les rogations, les jeûnes, les fêtes, les hymnes, les heures canoniales, les cérémonies, les sacrements et les sacramentaux, le culte des saints et celui des images, les indulgences. Son livre est devenu rare, mais il mérite d'être étudié.

J.-B. Gener n'est guère moins oublié que Carrière, et c'est dommage, car il puise largement dans la liturgie pour ses démonstrations. Dans sa *Theologia dogmatico-scholastica... sacræ antiquitatis monumentis illustrata*, 6 vol. in-fol., Rome, 1767, il expose d'abord chacun des dogmes à la manière des théologiens scolastiques, puis il illustre sa thèse par des arguments tirés *e re lapidaria, e re liturgica, e re nummaria, e re sigillari*, etc. Son ouvrage témoigne d'un grand travail; il devrait être mis à profit aujourd'hui par tous ceux qui s'intéressent à la liturgie et par les théologiens qui croient que l'on pourrait faire un usage plus fréquent de la liturgie pour la démonstration du dogme chrétien.

Il faut dire, d'une façon générale, que les théologiens du XVIIe siècle et du XVIIIe ont mieux compris l'importance de la liturgie dans les questions théologiques, comme le prouvent les ouvrages d'Allatius, d'Assémani, d'Arnauld, de Martène, de Grancolas, de Trombelli, de Thiers, de Lamy, de Mabillon, de Zaccaria, et de tant d'autres dont on trouvera les noms à la bibliographie ou dans le courant de cet article.

Les théologiens modernes dans leurs traités des lieux théologiques ne font qu'effleurer la question ou la résumer en quelques lignes, comme Franzelin, Pesch, Van Noort, Lambrecht, pour n'en citer que quelques-uns. Seuls le P. Perrone, et mieux encore le P. Berthier, dans son *Tractatus de locis theologicis*, 1900, p. 429-440, nous paraissent avoir donné à la liturgie comme lieu théologique l'importance qu lui revient. Le P. Perrone, dans ses *Prælectiones theologicæ, ed. post secundam romanam diligenter emendata*, édit. Migne, Paris, 1842, t. II, col. 1238-1241, nous dit en des termes équivalents à ceux de Bossuet : *Maximi faciendam esse auctoritatem sacræ liturgiæ eamque habendam uti testem omni exceptione majorem traditionis et Ecclesiæ fidei, is solum inficias iverit, qui non adverterit in illa Ecclesiarum omnium exhiberi vocem ac testimonium episcoporum, presbyterorum et plebis ipsius suffragia, leges, ritus, effata, dogmata*, col. 1238. Il montre ensuite que la plupart des dogmes chrétiens sont proclamés dans la liturgie.

Parmi les théologiens modernes qui se sont aussi occupés de la question liturgique dans ses rapports avec le dogme, nous citerons encore une thèse assez originale, qui devrait être reprise et complétée, de P. Schoulza, devant l'Université de Lille, *Theses Insulenses*, n. 14 : *Liturgia catholica catholicæ fidei magistra*, in-8° de VII-184 p., Lille, 1901. Elle n'est pas dans le commerce. Plus récemment, Menghini et Callevaert apportent une utile contribution, le premier dans *Elementa juris liturgici seu prolegomena in sacram liturgiam*, Rome, 1907; le second, dans ses *Liturgicæ institutiones. Tractatus primus de S. Liturgia universim*, Bruges, 1919.

En dehors de ces théologiens qui ont traité directement de la question liturgique, il en est d'autres qui ont compris la portée de l'argument liturgique et ont puisé largement à ces sources pour l'exposition de leurs thèses, entre autres, le cardinal Van Rossum, Mgr Batiffol, les Pères de La Taille, d'Herbigny, Lebreton, d'Alès, Galtier, dont les ouvrages seront cités aussi au cours de cet article.

II. Originalité de la liturgie chrétienne; emprunts au judaisme, au paganisme. — 1° *Liturgie chrétienne et culte juif.* — Une première question se présente. Dans quelle mesure la liturgie chrétienne est-elle originale ? Elle a fait des emprunts à la religion de Moïse, au service de la synagogue et même au service du temple. Cela est indiscutable. Mgr Duchesne a dit : « La liturgie chrétienne procède, pour une très large part, de la liturgie juive et n'en est même que la continuation. » *Origines du culte chrétien*, p. 46. Il n'existe pas, je crois, de travail d'ensemble pour fixer exactement le nombre et la nature de ces emprunts, mais l'assertion de Mgr Duchesne demeure vraie dans une large mesure. Usage de l'encens, des cierges, lustrations, acclamations *(Amen, Alleluia, Hosanna)*, forme des prières (collectes, anaphores, préfaces, etc.), tout cela était en usage dans l'Ancien Testament. Les deux fêtes capitales, la Pâque et la Pentecôte, sont aussi devenues un des pivots du calendrier chrétien. Cf. nos *Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 48 sq.

Mais il y a un fait beaucoup plus considérable. Tous les livres de l'Ancien Testament sont entrés d'un coup dans la bibliothèque de la liturgie chrétienne. Tous sont lus durant le service, et les psaumes et les cantiques de l'Ancien Testament constituent l'essence même de la prière chrétienne. Si bien qu'à l'origine une Bible eût pu suffire à peu près, sans le secours d'aucun autre livre, pour le service divin. Qui ne voit l'importance d'un pareil fait ? C'est toute la théologie de l'Ancien Testament qui devient du même coup la base de la liturgie chrétienne.

De ce côté rien d'anormal ni d'inquiétant pour le théologien. Il sait que l'Église a succédé à la Synagogue, qu'elle est l'héritière de tous ses livres; que le peuple juif, rejeté pour son infidélité, a été remplacé par le peuple chrétien qui est devenu le peuple de Dieu. L'Église ne cesse de le répéter dans ses prières. *Plebs tua, populus tuus, familia tua, gens tua*, ces termes qui font partie de la plus ancienne terminologie liturgique, ont pour but d'insister sur ce fait de la substitution de la race chrétienne à la race juive. Le baptême fait du baptisé un fils d'Abraham, plus que cela, un enfant de Dieu. Ce thème revient sous bien des formes dans la liturgie antique et le choix de certaines lectures n'a pas d'autre origine.

Bien loin d'embarrasser le théologien, ce fait, qui

est à la base même du christianisme, est l'accomplissement du plan divin; il est une preuve de la continuité des desseins de Dieu. L'Église trouve dans l'Ancien Testament ses assises les plus solides; elle a toujours condamné les erreurs de Marcion et de tous ceux qui, à son exemple, voulaient la délester, comme d'un poids mort, des traditions mosaïques. La liturgie sur ce point, comme nous le verrons dans un paragraphe particulier, à propos des lectures de l'office, offre à la méditation du théologien un magnifique sujet.

Cela posé, il faut ajouter tout de suite que, malgré ces emprunts, la liturgie chrétienne conserve un caractère d'originalité bien accentué. Si les premiers disciples continuent d'aller au Temple pour un temps, ils célèbrent dans les maisons particulières un service dont le principal élément est la fraction du pain et qui va prendre de merveilleux développements; s'ils continuent à chanter les psaumes de David, ils admettent dans leurs réunions le chant de cantiques ou d'hymnes inspirés par l'Esprit de Dieu, d'exhortations, de prières d'où sortira toute l'hymnologie et l'eucholologie chrétiennes. Ils adressent leurs prières au Père, mais par l'intermédiaire du Fils. Bien plus, ils prient directement le Fils, et on a vu avec raison dans ce fait une preuve de la divinité du Christ et de son égalité avec le Père. Voir J. Lebreton, *La prière dans l'Eglise primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, février 1924, p. 5-32, et avril de la même année, p. 97-133, où il conteste quelques-unes des conclusions de von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901; cf. aussi sa discussion sur les ouvrages de Klawek, *loc. cit.*, mai-août 1924, p. 336. Avant eux, J.-W. Suringar, *De publicis veterum Christianorum precibus*, Leyde, 1833, réédité dans Volbeding, *Thesaurus commentationum*, Leipzig, 1846.

2° *Liturgie chrétienne et mystères païens.* — La question des rapports entre la liturgie chrétienne et les mystères païens est beaucoup plus compliquée. Une école de critiques, qui a fait en ces dernières années beaucoup de bruit, veut que saint Paul, saint Jean et les autres apôtres aient puisé quelques-unes de leurs principales conceptions sur le Logos, le Verbe de Dieu, le Christ pasteur, rédempteur, nourriture des fidèles, leur lumière et leur vie, dans les mystères païens. D'autres veulent qu'une partie de la liturgie vienne des gnostiques, et signalent dans le cours des siècles l'emprunt aux religions païennes de rites divers pour le baptême, l'eucharistie, pour tous les sacrements ou les sacramentaux en général, lustrations, purifications, bénédictions, encensements, onctions, etc. Selon Bousset et les historiens de son école, le culte du Christ est né du paganisme et du culte des héros. Voir plus loin, *Le point de vue apologétique.*

Cette question est trop importante et trop complexe pour être abordée ici de biais. Elle a été traitée partiellement dans quelques articles, voir notamment Baptême, Eucharistie, Extrême-onction. Elle le sera plus à fond dans un travail sur les rapports du Paganisme et du Christianisme. Nous nous contenterons donc ici de renvoyer à quelques articles où l'on trouvera une bibliographie plus complète. Cf. nos *Origines liturgiques*, *loc. cit.*, p. 47 sq.; notre article *Culte chrétien*, dans le *Dictionnaire apologétique*; nos articles, *Idolâtrie dans l'Église. Les origines du culte chrétien*, *le paganisme dans la liturgie*, dans *Revue d'apologétique*, 1er oct. 1907, p. 36-46; 15 nov. 1906, p. 209-223; 1er déc., p. 278-287.

III. Le point de vue apologétique. — Nous n'avons pas à traiter ici la question apologétique qui n'appartient pas, strictement parlant, à la théologie. Cependant, comme ce point de vue préoccupe singulièrement aujourd'hui tous ceux qui s'intéressent à la théologie, nous devons présenter, au moins sous une forme résumée, les divers aspects de la question.

1° *Les principales accusations* portées par nos adversaires contre le culte chrétien sont celles-ci : On accuse la liturgie, surtout la liturgie telle qu'elle existe aujourd'hui, de n'être pas contenue dans l'Évangile. C'est en vain, nous dit-on, qu'on y chercherait un vestige de nos rites dont la plupart sont d'origine postérieure. La liturgie n'est donc pas spécifiquement chrétienne.

On ajoute que le culte chrétien s'est laissé contaminer d'abord par les gnostiques auxquels il faudrait attribuer une partie de nos pratiques, puis, plus tard, par les mystères de l'hellénisme ou par les superstitions païennes, et même la magie. La mythologie elle-même, au IIIe et surtout au IVe siècle, entre dans l'Église, « jusqu'au fétichisme le plus naïf ».

Enfin, la liturgie attache une telle importance aux cérémonies extérieures que ces rites étouffent la piété intérieure et la véritable vie religieuse.

Telles sont les principales objections que l'on peut trouver dans les ouvrages de Renan, d'Auguste Sabatier, de Harnack, de William James, pour ne citer que les principaux.

Déjà Vigilance s'était élevé contre de nombreuses pratiques liturgiques, parce qu'elles n'étaient pas dans l'Écriture sainte. Saint Jérôme, qui est peut-être le premier apologiste de la liturgie, répondit à ses arguments. Voir t. VIII, col. 916.

Renan, *Origines du christianisme*, t. VI, p. 154-156 et *alibi passim*; Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897, p. 234 sq.; Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1900, trad. française : *L'essence du christianisme*, Paris, 1902, p. 155, 175, etc.; W. James, *L'expérience religieuse*, *passim*. Quelques-unes de ces objections sont reprises et présentées, mais sous une forme plus bienveillante, il faut le reconnaître, par Friedrich Heiler, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, Munich, 1923, et *Das Gebet*, Munich, 1921, qui admire franchement l'esprit et la forme des livres de la liturgie romaine. Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten u. N. Testaments*, 1913.

2° La première tâche de l'apologiste serait donc d'abord de *répondre à ces accusations.* — Nous avons dit dans notre § II que cette question est trop importante et trop compliquée pour être traitée en passant. Pour ce qui concerne les influences gnostiques et païennes, nous renvoyons à nos *Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 56 sq., et à différents articles cités dans le paragraphe précédent. Dans notre article *Culte chrétien*, du *Dictionnaire apologétique*, nous croyons avoir démontré que la thèse des influences gnostiques sur le culte chrétien n'est appuyée sur aucune preuve sérieuse; nous avons dit que, si certaines superstitions ont pu se glisser dans le culte, elles sont le fait d'un paganisme toujours latent dans les foules converties, et que l'Église l'a du reste combattu par ses décrets et précisément souvent par l'institution de fêtes liturgiques.

Nous avons, pensons-nous, répondu aux adversaires qui relèvent dans la liturgie des pratiques de superstition, d'idolâtrie ou de magie. Il est possible que l'on découvre des sources et des fontaines païennes devenues chrétiennes, des *saints successeurs des dieux*, etc. Tout cela est curieux, intéressant pour l'histoire du folk-lore, mais ne touche pas à la question de principe. Ce sont des coutumes locales que l'on doit condamner, et qui n'ont jamais, que je sache, été approuvées par l'autorité compétente. Au surplus un bon nombre d'entre elles ont été relevées et condamnées par les théologiens catholiques comme Lebrun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les*

peuples, etc., 2e édit., Amsterdam, 1733-1736, 4 vol.; J.-B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent tous les sacrements, selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des Pères*, etc., 4e édit., Avignon, 1777, 4 vol.

Nous avons montré de plus que le culte a ses origines les plus profondes dans l'Évangile, que le Christ lui-même n'a pas condamné les pratiques du culte extérieur, qu'il s'est soumis aux diverses prescriptions du culte juif; il reçoit le baptême de Jean, il impose les mains aux malades, il bénit les pains en rendant grâces, il chasse les démons par des exorcismes, etc. Nous avons montré aussi que les pratiques essentielles de la liturgie sont d'origine apostolique et dans quel sens il faut entendre l'évolution des rites. Nous ne reprendrons pas ici cette démonstration.

En somme, toute la question ici est celle de la tradition. La liturgie tout entière repose sur la tradition, elle en est l'expression et le témoignage. Si l'on rejette l'existence de la tradition, on est amené logiquement à rejeter la liturgie, comme dénuée d'autorité. Existe-t-il en dehors de l'Écriture une tradition qui remonte au Christ et aux apôtres ? Toute la règle de foi est-elle contenue dans l'Écriture, ou bien y a-t-il des règles et des traditions que le Christ et les apôtres ont instituées et que l'Église se fait un devoir de suivre ? Cette question sera traitée à fond au mot TRADITION. Mais, dès à présent, nous pouvons dire que la thèse protestante est indéfendable surtout aujourd'hui. Il serait plus facile de prouver que l'Écriture n'est qu'une des formes par lesquelles s'est exprimée la tradition, que de nier l'existence d'une tradition. Ici, le théologien est sur un terrain solide, la liturgie lui fournit des armes. Il y a des institutions comme celle du dimanche, des rites de la messe et du baptême, et d'autres sacrements, que la plupart des protestants admettent avec nous, dont l'existence se trouve confirmée par le témoignage de toutes les liturgies, et qui ne reposent que sur une tradition liturgique. Saint Basile disait déjà de son temps : *Ex asservatis in Ecclesia dogmatibus et prædicationibus alia quidem habemus e doctrina scripto prodita, alia vero nobis in mysterio tradita recepimus ex traditione apostolorum, quorum utraque vim eamdem habent ad pietatem, nec iis quisquam contradicet.... Invocationis verba cum conficitur panis eucharistiæ et poculum benedictionis, quis sanctorum in scripto nobis reliquit ?... Benedicimus autem et aquam baptismatis et oleum unctionis, immo ipsum etiam qui baptismum accipit; ex quibus scriptis ? De Spiritu sancto*, c. XXVII, n. 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188. Ce texte admirable, qui est à méditer tout entier, s'appuie, on le voit, surtout sur l'argument liturgique.

3° Mais il ne suffirait pas de répondre à ces objections. Il faudrait encore étudier la liturgie dans ses rites, dans ses formules, dans ses fêtes, pour montrer l'*efficacité du culte chrétien sur la formation de l'âme* et sa sanctification; la pureté de la piété qu'elle inspire; enfin la beauté de ses différentes manifestations. Tous ces sujets ont été traités avec plus ou moins de succès par les apologistes chrétiens. Il est inutile de rappeler ici l'influence qu'a exercée au commencement du XIXe siècle le *Génie du christianisme* de Chateaubriand qui s'est efforcé presque uniquement de célébrer la beauté et les harmonies du culte chrétien. Nous avons nous-même traité ce sujet de l'esthétique de la liturgie dans les *Origines liturgiques*, *loc. cit.*, p. 3 sq.

Pour l'importance de la liturgie dans la vie chrétienne, il nous suffira de renvoyer à l'*Année liturgique* de dom Guéranger et à la dissertation de dom Festugière, *La liturgie catholique, Essai de synthèse*, Maredsous, 1913. Nous ne croyons pas utile de nous arrêter davantage ici sur cet aspect apologétique de la liturgie. Du reste, quelques-unes des questions soulevées ci-dessus se représenteront au cours de cet article.

IV. HISTOIRE, ÉVOLUTION LITURGIQUE, CLASSIFICATION. — Une autre question qui se pose dès le début, c'est celle de l'histoire et de la classification des liturgies. Les familles liturgiques sont fort nombreuses. On entend parler de liturgie romaine, liturgie gallicane, liturgies celtiques, liturgie mozarabe, liturgies byzantine, syriaque, copte, éthiopienne, etc. De telle sorte que le théologien, qui aborde ce sujet pour la première fois, se trouve débordé et comme submergé au milieu d'une telle accumulation de matériaux. Il faudrait quelques phares sur ces rivages pour diriger son esquif.

Cette division des liturgies est la conséquence des tendances nationales et séparatistes qui se firent jour du IVe au VIe siècle. La liturgie chrétienne est une à l'origine, et l'on peut même dire qu'elle reste une malgré ces divisions. Mais quelques distinctions sont nécessaires et voici la classification que nous proposons.

1° Avant le IVe siècle, on peut dire que les distinctions liturgiques ne se sont pas encore affirmées et la division en familles liturgiques n'existe pas.

2° Du IVe au VIIIe siècle, les différences liturgiques s'accentuent et les liturgies s'organisent d'après les différences nationales et surtout d'après les circonscriptions ecclésiastiques.

3° Du IXe au XIe siècle, l'Orient demeure dans un état à peu près stationnaire, tandis qu'en Occident s'affirme, sous l'influence de Rome, une tendance à l'unification.

4° Du XIe au XVIe siècle, la prépondérance de la liturgie romaine s'est établie, tout en laissant une large place aux divergences locales.

5° Du XVIe au XXe siècle, l'unité romaine, établie dans l'Église, est combattue par quelques tendances séparatistes. Création de liturgies nouvelles et sans traditions chez les protestants, les hérétiques, les schismatiques et les gallicans.

Il ne faut voir ici que les grandes lignes d'une classification commode et, si quelques faits ne rentrent pas dans ce cadre, c'est le plus pratique et, croyons-nous, celui qui répond le mieux à la réalité.

Nous devons maintenant reprendre cette division par le détail pour en donner les caractères généraux.

1° *Avant le IVe siècle.* — On dit généralement qu'avant le IVe siècle l'unité liturgique a régné, et que la liturgie, durant cette période, se caractérise par la simplicité des rites. C'est vrai en général, mais il faut s'entendre sur la portée de ces termes. Il est exact que les divisions en familles liturgiques n'existent pas encore, mais cela ne veut pas dire que la liturgie fût partout uniforme. Jamais, en un sens, il n'y eut plus de variété, car jamais il n'y eut plus de liberté dans la forme de la prière. C'est la période de l'*improvisation*. Saint Paul nous a décrit l'aspect de ces premières communautés chrétiennes où le prophète, le didascale, le glossolale, prennent successivement la parole. La *Didachè* nous dit qu'il faut laisser au prophète la liberté d'improviser. Saint Justin, Tertullien et plusieurs autres écrivains anciens nous parlent en termes analogues de cette liberté d'improvisation. On improvise non seulement des hymnes et des cantiques, mais encore l'anaphore ou prière eucharistique et les autres prières. Si l'on compare la rédaction des anaphores et autres prières antiques qui nous ont été conservées dans Clément de Rome, la *Didachè*, saint Hippolyte, Sérapion, les *Clémentines*, les Actes de Thomas, etc., on trouve les plus grandes divergences dans la forme. On peut dire que chaque Église, à peu près, organise son service liturgique comme bon lui semble.

Il n'en est pas moins vrai que la liturgie présente dès ce moment, autant qu'on peut s'en rendre compte,

à peu près dans toutes les Églises, des caractères identiques. Le sacrement de baptême, la confirmation, le rite de la pénitence, celui de l'eucharistie, les synaxes, les formes mêmes de prières ont partout des traits de ressemblance frappants. C'est ce que nous verrons plus en détail dans les paragraphes suivants.

De plus, la tendance à l'unité s'affirme déjà et le magistère de l'Église, notamment de celle de Rome sur la liturgie, se traduit par des faits nombreux. Le *Liber pontificalis* pour les premiers siècles est rempli des prescriptions des papes concernant la liturgie, et, quoique l'on soit autorisé à faire souvent les plus expresses réserves sur l'authenticité absolue de ces décrets, il est certain que quelques-uns au moins pourraient être confirmés par des témoignages anciens. Voir l'article *Le Liber pontificalis et la messe romaine*, où l'abbé P. Lejay a étudié la valeur de ces témoignages, *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1897, t. II, p. 182-185.

Il est hors de doute, par exemple, que dans la controverse de la Pâque, les papes, notamment Victor, sont intervenus pour imposer la pratique de célébrer cette fête au dimanche qui suit le 14e jour de la lune de mars. Le *Liber pontificalis* attribue au pape Sixte (119-128) la coutume de chanter le *Sanctus* après la préface; le *Sanctus* se trouve en effet à cette place dans la plupart des liturgies. Dans la rebaptisation, les papes condamnèrent la manière de voir des Africains et défendirent de réitérer le baptême, même donné par les hérétiques. Ce magistère s'affirmera par de nombreux textes à partir du IVe siècle. Voir le § VIII.

Un autre caractère de la liturgie de ces premiers siècles est la simplicité. Les rites du baptême, de la confirmation, de l'ordination, décrits dans les Actes des apôtres, sont des plus sommaires. Mais bientôt les rites s'ajoutent aux rites pour mettre en relief toute la portée du sacrement. Les exorcismes ont pour but de faire comprendre au fidèle qu'il est arraché à la puissance du démon; on lui fait apprendre le *Pater* et le symbole; on lui livre les évangiles; l'*apertio aurium*, les onctions, des exercices divers, le préparent au baptême. Mêmes développements pour l'eucharistie et les autres sacrements. L'anaphore d'Hippolyte présente la prière eucharistique réduite à sa plus simple expression. Les liturgies postérieures développeront tous ces éléments. Les synaxes ont, elles aussi, ce caractère de simplicité; c'est à partir du IVe siècle que se multiplieront ces réunions, qu'elles prendront toute leur solennité. La prière liturgique est tout entière, pour le moment, dans la vigile et la synaxe eucharistique.

Les formules liturgiques, dès ce moment en usage, lectures, chants, anaphores, litanies, hymnes et collectes, se développeront aussi. Les processions, les heures canoniales, les grandes démonstrations religieuses, la célébration publique les fêtes, les pèlerinages, qui sont aussi un des éléments importants de l'histoire liturgique, datent, en grande partie, du IVe siècle.

2° *Du IVe au VIIIe siècle.* — 1. *Caractères généraux.* — La paix rendue à l'Église par Constantin fut donc le signal d'un développement extraordinaire dans la plupart des institutions chrétiennes. Malgré les périodes assez longues de paix, on peut dire que, dans la plupart des provinces, le christianisme, étant une religion prohibée et toujours exposée aux retours violents d'une persécution, fut obligé de supprimer d'ordinaire les manifestations extérieures du culte. Il n'en fut plus de même à partir de la paix de l'Église, qui se présenta plutôt comme un triomphe pour la religion persécutée la veille. La plus grande solennité fut donnée aux cérémonies du culte. Pèlerinages, processions, dédicaces d'églises purent s'étaler tout à leur aise. Les conciles réuniront des centaines d'évêques. On se rend compte par la *Peregrinatio Etheriæ* à Jérusalem, au IVe siècle, de la liberté dont jouissait le culte chrétien dans une grande ville. Un peu plus tard, au Ve et au VIe siècles, Rome elle-même présentait les mêmes spectacles.

Le christianisme devint sous Constantin la religion officielle; cette profession officielle du christianisme et l'entrée dans l'Église de foules nombreuses allaient amener de grands changements dans la discipline. Il fallait que l'Église, par la pompe extérieure, ne restât pas inférieure au culte païen qui se célébrait, on le sait, dans des temples magnifiques au milieu du déploiement d'un luxe inouï. De plus, le danger de contamination qu'on avait redouté dans les premiers siècles n'existant plus, l'Église ne se fit pas faute d'emprunter pour le clergé les vêtements consulaires, de pratiquer des lustrations, des encensements, des processions, des fêtes, qui ont fait croire, à un examen superficiel, que la liturgie chrétienne procédait des liturgies païennes. Mais ces emprunts, quand emprunt il y a, ne portent que sur quelques détails. La liturgie est constituée dans son essence avant le IVe siècle, et, comme nous l'avons dit plus haut, elle a son originalité.

Un autre élément, à partir du IVe siècle, contribua au développement de la liturgie, ce sont les hérésies. Plusieurs rites, nous le verrons, ont pour but de réfuter telle ou telle erreur, de prémunir les fidèles et de les fortifier dans la profession de tel article de foi nié par les hérétiques.

Les doxologies, depuis le IVe siècle, deviennent plus précises, elles mentionnent désormais presque sans exception les trois personnes de la Trinité sur un pied d'égalité pour affirmer la foi orthodoxe contre les ariens; Mgr Duchesne croit que l'insertion attribuée par le *Liber pontificalis* à saint Léon (440-461), *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, est dirigée contre les manichéens; cf. *Revue d'hist. et de littérature religieuses*, t. II, p. 183. Le *Deus in adjutorium* au commencement des offices vise probablement les pélagiens ou les semi-pélagiens. Les oraisons des messes au temps pascal et au temps après la Pentecôte dans le missel romain condamnent une à une toutes les erreurs des semi-pélagiens, même des semi-pélagiens mitigés, si bien qu'elles semblent mettre en formules liturgiques les décrets des conciles gaulois du Ve siècle. La récitation de plus en plus fréquente des symboles de foi, symbole des apôtres, symbole de Nicée-Constantinople, symbole de saint Athanase, sont la réaction de la liturgie contre les erreurs diverses des ariens, des macédoniens, des nestoriens, des eutychiens. Voir § IX.

L'affaiblissement de l'idée d'un empire romain, les invasions barbares, la naissance des nationalités du IVe au VIe siècle eurent leur retentissement aussi dans la liturgie. C'est à ce moment que l'Orient se sépare de l'Occident, qu'une division s'établit entre ces deux parties de l'empire et, quoique les relations fussent encore fréquentes et que tout lien politique ne fût pas rompu, cependant les tendances divergentes s'affirment de plus en plus et les différences que l'on remarque entre la théologie orientale et la théologie occidentale se manifestent aussi dans la liturgie. Constantinople, Jérusalem, Antioche, Alexandrie forment des circonscriptions ecclésiastiques qui tendent en toutes choses à se singulariser. Les mêmes effets se produisent à Milan, en Espagne, en Gaule, en Angleterre; seule l'Afrique, qui forme pourtant avec Carthage comme centre, une circonscription ecclésiastique très puissante, reste fidèlement attachée à Rome et il semble que la liturgie de cette province soit à peu près la même que celle de Rome.

2. *Classification.* — Voici le schéma que l'on peut

donner pour la classification liturgique durant cette période :

Une première grande division : liturgies orientales; liturgies latines ou occidentales.

Les liturgies orientales forment deux groupes principaux, les liturgies qui descendent de celle d'Antioche; les liturgies qui descendent de celle d'Alexandrie (pour le détail, voir plus loin col. 817-818).

Les *liturgies latines* se divisent en liturgie romaine, liturgie gallicane, liturgie mozarabe, liturgie ambrosienne, liturgies celtiques.

Nous n'insisterons pas pour justifier cette division. Nous nous contenterons de remarquer qu'elle est adoptée à peu près par tous, même par ceux qui croient à l'origine orientale des liturgies gallicane, ambrosienne, mozarabe et celtiques. Il serait plus logique pour ces derniers de placer ces liturgies dans la classe des liturgies orientales et de mettre à part la liturgie romaine.

Pour nous, notre classification est logique et nous pouvons dire réaliste, elle a la portée d'un tableau généalogique parce que, sans nier les infiltrations orientales dans les liturgies latines, y compris la liturgie romaine, infiltrations qui dans la question d'origine ne prouvent rien, nous croyons que les liturgies latines forment un groupe étroitement apparenté dont la place centrale est occupée par la liturgie romaine. Cette parenté est démontrée pour nous par l'analogie du vocabulaire, des rites principaux, des formules, du lectionnaire et de quelques autres particularités que nous avons relevées ailleurs. Du reste, ces considérations sont sans importance pour le théologien car, en dehors des anglicans qui autrefois y cherchèrent un moyen d'attaquer les privilèges de l'Église romaine, on a vu des hommes comme dom Guéranger et Dulac défendre l'origine orientale des liturgies mozarabe et gallicane. La question doit donc rester dans le domaine historique. Nous aurons à y revenir du reste.

3° *Du IXe au XIe siècle.* — Nous pouvons pour cette période laisser de côté l'Orient où peu de changements liturgiques se produisent, pour étudier les destinées des liturgies occidentales. La tendance à l'unité qui s'était manifestée plus d'une fois dans la période précédente s'accentue encore. Sous l'influence de Pépin le Bref et surtout de Charlemagne, la liturgie romaine s'établit en France, et supplante les liturgies gallicanes. La liturgie ambrosienne est réduite à une aire de plus en plus restreinte, et subit largement l'influence de Rome. Les liturgies celtiques perdent aussi du terrain, et, sur la fin de cette période, sous Alexandre II et saint Grégoire VII, vient le tour de la liturgie mozarabe. Quant aux pays anglo-saxons, évangélisés par des moines romains envoyés par saint Grégoire Ier, ils suivent naturellement la liturgie romaine et refoulent les usages celtiques vers le pays de Galles et la Cornouaille.

4° *Du XIe au XVIe siècle.* — La liturgie romaine domine à peu près exclusivement sur l'Occident, sauf une petite enclave où est encore tolérée la liturgie ambrosienne .Mais les Églises particulières conservent une grande liberté, et c'est pendant cette période que les usages locaux présentent la plus grande variété. Hymnes, proses, drames liturgiques, *Kyrie* et autres chants farcis, fêtes locales, cérémonies de tout genre prennent le plus grand développement et l'étude de ces créations donne à l'histoire de la liturgie locale, dans cette seconde partie du Moyen Age, un grand intérêt. En France, en particulier, le mélange des anciennes coutumes gallicanes et des usages locaux est tel que l'on peut appeler, sans exagération, notre liturgie une liturgie romano-française. Rome adopta plus tard plusieurs de ces usages et ce serait une question intéressante, mais en dehors de notre cadre, d'étudier ce que la liturgie romaine doit à la France.

5° *Du XVIe au XXe siècle.* — La liturgie romaine est définitivement établie dans toute l'Église latine. Les usages locaux tendent à disparaître. Le concile de Trente a vu la nécessité de corriger les livres de la liturgie romaine et c'est durant cette période, spécialement sous les papes saint Pie V, Grégoire XIII, Clément VIII, Paul V, Urbain VIII, que le missel, le bréviaire, le rituel, le martyrologe, le pontifical et le cérémonial des évêques seront édités par Rome dans leur forme définitive. Quelques efforts seront faits en France et en d'autres pays pour rompre cette unité et créer des liturgies nouvelles, mais ils aboutiront à un échec lamentable. Seuls, les pays protestants inventeront des liturgies qui font litière de toutes les traditions du passé et qui vraiment ne méritent plus de garder une place dans le domaine de la liturgie chrétienne.

Ce résumé historique répond encore à la question de l'évolution dans la liturgie.

On a vu, par l'exposé qui précède, que la liturgie n'est pas restée immuable comme le dogme. Des changements, et des changements considérables se sont produits au cours des âges. La liturgie romaine aujourd'hui n'est pas ce qu'elle était au ve siècle, dans le gélasien primitif, moins encore au temps où Hippolyte rédigeait son ἀποστολικὴ παράδοσις. Les divergences entre la liturgie romaine et les liturgies gallicane ou mozarabe ne sont pas moins grandes; elles sont plus considérables encore si on les compare aux liturgies orientales.

Pour comprendre et expliquer ces différences et ces changements au point de vue théologique, il faut distinguer soigneusement en liturgie les caractères essentiels des caractères accidentels.

La comparaison des liturgies n'a pas encore été poussée assez à fond pour que les solutions paraissent pleinement claires et qu'il ne reste pas des difficultés à éclaircir. Cependant, dès maintenant, on peut dégager dans toutes les liturgies un ensemble de traits généraux qui se retrouvent dans toutes; ceux-ci peuvent être considérés comme essentiels et à peu près immuables. Tels sont, par exemple, l'existence de la messe, son caractère sacrificiel, sa valeur propitiatoire; l'existence des sacrements et leurs rites essentiels, les diverses formes de la prière, la distinction entre les ministres du culte et le peuple chrétien, etc.

C'est le point de vue développé par certains théologiens ou liturgistes que nous avons cités, col. 789. Nous pouvons dire que ces caractères se révéleront mieux par une étude plus approfondie et plus méthodique des liturgies. Ainsi, les travaux de dom Cagin et ses tableaux de comparaison sur les diverses anaphores font éclater aux yeux des analogies souvent inattendues entre les diverses liturgies. C'est une voie où devraient s'engager les jeunes liturgistes dont les travaux pourraient rendre ainsi à la théologie les plus grands services. Ils trouveront, pour les y aider, les travaux d'Arnauld, de Renaudot, de dom Martène, de Lebrun et de nos liturgistes et théologiens du XVIIe et XVIIIe siècles, qui avaient si bien compris l'importance de ces études.

Mais à côté de ces caractères communs, universels, essentiels et immuables, caractères du reste peu nombreux, il y a place pour les plus grandes variétés que nous avons appelées les caractères accidentels, soit dans les formules, soit dans les rites.

On a insisté avec raison sur la différence entre le style de la liturgie romaine, celui des liturgies gallicanes et celui des liturgies orientales. Pour ne citer qu'un seul rite, celui de la fraction, les plus grandes divergences existent entre la liturgie romaine, la

liturgie mozarabe et certaines liturgies orientales. Certains rites n'existent que dans quelques liturgies et sont absents dans les autres. C'est au théologien liturgiste à insister sur ces différents points de vue, à distinguer ce qui est essentiel de ce qui est accidentel et à donner par la comparaison et l'étude des différentes liturgies à chaque rite sa portée.

V. Les livres liturgiques, leur degré d'autorité. — La plupart des liturgies que nous avons citées, liturgie romaine, liturgie ambrosienne, liturgie gallicane, liturgies orientales, etc., ont leurs livres ; si plusieurs sont perdus pour les liturgies anciennes, au moins reste-t-il quelques fragments qui nous permettent de nous rendre compte dans une certaine mesure de l'état de ces liturgies. Quelle est la valeur dogmatique de ces livres ? On peut dire qu'il n'y a de livres liturgiques d'une autorité incontestable en théologie que ceux de la liturgie romaine ou les livres des liturgies revisés ou approuvés par Rome. Ceux-là seuls engagent la responsabilité de l'Église. Les Églises anciennes, celles qui ont conservé pendant des siècles leur liturgie, ont aussi à faire valoir des titres tout spéciaux.

Pour les autres, les liturgies gallicane, celtiques, la plupart des liturgies orientales, elles peuvent être étudiées comme des témoins de la foi de ces Églises, comme des documents historiques qui ont pour un théologien la valeur des Pères de l'Église ou des écrivains ecclésiastiques ou encore des conciles, et qu'il faut traiter d'après les mêmes règles. L'unanimité des liturgies sur un point a la même valeur que l'unanimité des Pères enseignant la même doctrine; une liturgie ancienne et longtemps en usage a plus d'autorité que tel fragment dont l'âge et l'origine sont à peu près inconnus.

Des exemples sont nécessaires pour mieux expliquer notre pensée. Les livres de la liturgie gallicane sont si mal connus, si fragmentaires, si peu garantis contre des erreurs de copistes, que leur témoignage en théologie n'a qu'une valeur assez relative. Quelques-uns de ces fragments contiennent certaines erreurs, comme nous le verrons en nous occupant plus en détail de ces liturgies.

Les livres de la liturgie mozarabe, au contraire, ont une autorité très supérieure parce qu'ils sont plus au complet, mieux conservés, qu'ils ont été en usage pendant des siècles, et qu'ils ont pour garants l'Église d'Espagne, qui les considéra comme siens et même, dans une certaine mesure, l'Église romaine qui les approuva. Cependant, la controverse de l'adoptianisme, au IXe siècle, semble prouver qu'ils contenaient l'erreur subordinatienne.

Il est donc nécessaire de dresser le catalogue de ces livres et de fixer, dans la mesure possible, leur autorité. Voici la division que nous croyons devoir proposer :

1° Documents de la liturgie ancienne, *Didachè*, anaphore d'Hippolyte, etc., du Ier au Ve siècle;

2° Livres de l'ancienne liturgie romaine;

3° Livres des liturgies gallicane, celtiques, mozarabe, ambrosienne;

4° Livres de la liturgie romaine actuelle; leur degré d'autorité;

5° Livres des liturgies orientales.

1° *Documents de la liturgie ancienne.* — Sous ce titre, nous groupons tous les documents, quelle que soit leur origine, antérieurs au Ve siècle.

Les textes du Nouveau Testament et des Pères, avant le Ve siècle, qui font allusion à la liturgie, se trouvent réunis dans l'ouvrage suivant : Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1900-1903, t. I, pars I et pars II, *Reliquiæ liturgicæ vetustissimæ*. Les t. V et VI sont consacrés à la liturgie mozarabe.

G. Rauschen, sous un format plus abordable, et, il faut le dire, d'une façon moins complète, a recueilli les *Testimonia sacræ Scripturæ* sur la liturgie, quelques textes des Pères et les principaux documents liturgiques anciens : *Florilegium patristicum*, fasc. VII, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1909. Ce fascicule contient, outre les textes des quatre évangélistes et de saint Paul sur l'eucharistie, les passages de saint Justin, de la *Didachè*, les épitaphes d'Abercius et de Pectorius, l'anaphore de Sérapion, les catéchèses mystagogiques de saint Cyrille, des extraits du *Liber de mysteriis* de saint Ambroise et du *De sacramentis*, de la liturgie clémentine (Constitutions apostoliques) et de la Didascalie et quelques textes de Pères, sous ce titre, *Loci eucharistici breviores*. Il faut ajouter le fasc 1er de la même collection : *Monumenta ævi apostolici*, Bonn, 1904, qui contient la *Didachè*, et des extraits des Pères apostoliques, et le fasc. 3, qui contient le fragment de Muratori, l'épitaphe d'Abercius, des extraits des évangiles apocryphes et des Actes des martyrs : *Monumenta minora sæculi secundi*, Bonn, 1909. Il faudrait compléter cette collection par l'anaphore désormais célèbre du manuscrit de Vérone et dont l'auteur est vraisemblablement saint Hippolyte (voir col. 801) et aussi par l'édition des diverses Constitutions apostoliques *(Church orders)* de Funk dont nous parlerons plus loin, par les *Odes de Salomon*, recueil d'hymnes d'inspiration chrétienne qui remontent au commencement du IIe siècle, cf. J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon, une œuvre chrétienne de l'an 100-120*, Paris, 1911, in-8°.

Hans Lietzmann a exécuté une entreprise de même genre dans ses *Kleine Texte fur theologische u. philologische Vorlesungen*, Bonn, 1906-1909. On y trouve le fragment de Muratori, les trois plus anciens martyrologes, les textes pour l'histoire de la messe et du baptême en Orient *(Didachè*, Justin, les Constitutions apostoliques, Cyrille de Jérusalem) les papyrus grecs, les symboles anciens, les plus anciennes hymnes, et même les anciennes prières juives et les liturgies protestantes.

Le P. Rouët de Journel, dans son *Enchiridion patristicum*, Fribourg-en-B., 1911, réunit aussi, sous un format commode, quelques-uns des textes liturgiques anciens. Cf. aussi C. Kirch, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ antiquæ*, Fribourg, 4e édit., 1923. La collection Hemmer et Lejay, *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, donne aussi quelques-uns de ces textes avec la traduction et des introductions. E. Hennecke, sous ce titre plutôt trompeur, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e édit., Tubingue, 1923, donne en traduction les Constitutions, Didascalie, Tradition apost., hymnes, symboles, etc.

1. La *Didachè* est probablement le document liturgique le plus ancien que nous possédions. La seconde partie, qui est la plus importante, est toute liturgique. Elle contient les règles pour l'administration du baptême, pour les prières, les jeûnes, l'agape, l'eucharistie, les ministres itinérants et les ministres stables. Il y a sur ces différents points les renseignements et témoignages les plus utiles pour un théologien. Les efforts faits récemment pour démontrer que la prière anaphorique se rapporte non à l'eucharistie mais à l'agape (Armitage Robinson, dom Cagin), ne paraissent pas concluants. La forme de cette prière a paru dérouter les liturgistes. Je ne sais trop pourquoi, car du moment où il est reconnu, et cela ne peut être nié, que la prière eucharistique fut improvisée à l'origine, il ne faut pas s'étonner que celle-ci semble s'écarter de certains thèmes connus. Il y a d'autres cas semblables, notamment dans les *Acta Thomæ*, et, si la prière de saint Clément romain a pu être considérée aussi comme liturgique, elle ne s'écarte guère moins des formes traditionnelles. Voir art. Apôtres (*La doctrine des*), t. I, col. 1680-1687.

2. Il y a, en dehors de la *Didachè*, toute une famille de documents canoniques qui ont entre eux certaines analogies et même des relations étroites, qui prétendent à peu près tous, au moins par leur titre, remonter aux apôtres et qui contiennent tous des textes intéressant la liturgie. Ils ont été composés aux IIe, IIIe, IVe, même Ve siècles, mais on accorde en général que même les rédactions les plus tardives contiennent des documents représentant la discipline et la liturgie des trois premiers siècles.

On peut les grouper ainsi :

a) Une première famille où il faut réunir les *Fragments de Vérone* en latin, édités par E. Hauler, sous ce titre : *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina, accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Ægyptiorum reliquiæ*, 1900, p. 101 sq.; la *Constitution égyptienne*, appelée parfois aussi *Statuts des apôtres*, en copte, en arabe et en éthiopien, éditée par G. Horner, *The statutes of the apostles*, 1904, p. 138 sq., 244 sq. et 306 sq. Tous ces textes sont la traduction en latin, en copte et en éthiopien d'un règlement ecclésiastique qui remonte au commencement du IIIe siècle, et dont le texte original est perdu. D'après la découverte de dom R. H. Connolly, cette constitution n'est autre chose que l'œuvre de saint Hippolyte, qu'il faudra désormais appeler de son vrai nom l'ἀποστολικὴ παράδοσις, ou *Tradition apostolique*. Dom R. H. Connolly, *The o called Egyptian Church Order, and derived documents*, Cambridge, 1916, dans la collection *Texts and Studies*, d'Armitage Robinson, t. VIII; cf. une étude de dom Wilmart sur cette découverte : *Un règlement ecclésiastique du début du IIIe siècle. La « tradition apostolique » de saint Hippolyte*, dans la *Revue du clergé français*, 1918, t. XCVI, p. 81 sq. G. Schwartz, indépendamment de ce travail, et d'une façon du reste moins complète, était arrivé à quelques-uns des résultats de dom Connoly, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910. La *Tradition apostolique* peut avoir été composée dès 218. Voir art. HIPPOLYTE, t. VI, col. 2502. On trouvera un essai de restitution de la première partie dans L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5e édit., 1920, appendice, p. 543-560.

b) Une autre famille, dérivée de la précédente, comprend les documents suivants :

Les *Canons d'Hippolyte* en arabe, dont on s'est beaucoup occupé depuis Haneberg qui les a publiés le premier, traduits en latin par Haneberg et Achelis et reproduits en appendice dans les premières éditions des *Origines du culte chrétien* de Mgr Duchesne, mais qui, par suite de la découverte de dom Connolly, perdent beaucoup de leur intérêt. Ils ne remontent sans doute pas au delà de la fin du IVe siècle;

Les *Canons des apôtres*, sont une autre collection de même genre attribuée aux apôtres, voir CANONS DES APOTRES, t. II, col. 1605 sq.

Les *Constitutions apostoliques*, qui ont mis à contribution la plupart des documents cités ci-dessus, peuvent être considérées comme le terme d'une évolution. On peut les situer dans le dernier quart du IVe siècle. Le VIIIe livre contient la fameuse liturgie clémentine, dont l'importance a été exagérée au XIXe siècle, mais qui n'a peut-être jamais été suivie, si ce n'est dans quelque église locale. On y trouve toutefois des éléments anciens et elle doit être étudiée sérieusement par tous les liturgistes. Cf. art. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, t. III, col. 1520-1537, et art. CANONS DES APOTRES, t. II, col. 1615, en se rappelant que ces articles sont antérieurs à la découverte de dom Connolly, qui apporte quelque bouleversement dans les classifications et les conclusions antérieures. L'*Epitomè* des Constitutions contient aussi quelques parties anciennes.

Le *Testamentum D. N. I. C.*, découvert par Mgr Rahmani en 1899, dans une version syriaque d'après un original grec perdu, nous donne des règlements pour la construction des églises, pour le service liturgique, les ordinations, le baptême, les fêtes, l'agape, les prières et les chants. Le premier éditeur lui assignait comme date la fin du IIe siècle, mais il faut descendre au moins au milieu du IVe siècle et même plus bas (Mgr Batiffol et Funk le mettent au Ve siècle). Ce qui n'empêche pas que certaines parties, comme dans la plupart de ces documents, puissent être beaucoup plus anciennes.

Comme on le voit par ce qui précède, ces documents sont d'ordinaire des compilations dérivées les unes de autres, dont l'origine, sauf pour l'ἀποστολικὴ παράδοσις, n'est pas connue et dont la date est incertaine. Leur autorité est donc médiocre. Il faut ajouter que quelques-uns de ces documents ont été composés ou interpolés par des ariens, des subordinatiens, des apollinaristes, etc. Le fait que l'ἀποστολικὴ παράδοσις a été composée à Rome, au commencement du IIIe siècle, par un docteur éminent comme saint Hippolyte, à qui, malgré ses torts comme schismatique, on ne peut refuser une connaissance sérieuse de la tradition, donne aux formules liturgiques de son ouvrage une importance capitale et il ne faut pas s'étonner de l'admiration professée pour son anaphore par dom Cagin qui a consacré à son étude tout un volume, *L'Eucharistie, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Paris, 1912; des fragments de la IIIe partie de cet ouvrage ont été aussi publiés : *L'Eucharistia, fragments offerts au congrès eucharistique de Lourdes*, Lille, 1914, in-4°. La découverte de dom Connolly a changé ici aussi les perspectives, cf. dom Cagin, *L'anaphore apostolique et ses témoins*, Paris, 1919, et notre article *Hippolyte et son œuvre liturgique*, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*.

Ces divers documents canoniques ont été édités par le cardinal Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, 2 vol. in-fol., Rome, 1864-1868; par Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 vol., Paderborn, 1905, dont l'édition est utile mais dont la théorie sur la date et la généalogie de ces documents ne peut être maintenue, cf. Brightman, *Journal of theological Studies*, t. XII, p. 324; Maclean, *Ancient Church orders*, 1910, p. 150-154; par G. Horner, *The statutes of the apostles (Egyptian and Ethiopic Church orders)*, Londres, 1904; par Achelis, Maclean et Hauler dont nous avons cité les ouvrages. Cf. sur ces travaux, J.-H. Srawley, *The early History of the Liturgy*, 1913; F.-E. Warren, *Liturgy and ritual of the Ante-Nicene Church*, Londres, 1912; R. Maxwell Woolley, *The liturgy of the primitive Church*, Cambridge, 1910; A.-J. Maclean, *Recent discoveries illustrating early christian Life and Worship*, Londres, 1915.

3. Le *Livre de prière* (*Euchologe*) *de Sérapion*, évêque de Thmuis, au IVe siècle, publié par G. Wobbermin, *Texte und Untersuchungen*, nouvelle série, t. II, fasc. 3, et réédité par Brightmann, *Journal of theol. Studies*, 1900, t. I, p. 88 sq., contient une anaphore dont l'épiclèse est censée accomplir la transformation du pain et du vin au corps et au sang du Christ, des prières pour les vivants et pour les morts, des prières pour la communion, pour la bénédiction de l'huile et de l'eau, pour le baptême, pour les ordinations, par la seule imposition des mains, des diacres, des prêtres et des évêques, prières pour les malades et les morts, prières proanaphoriques, prières pour l'Église, prière des diptyques et diverses bénédictions. La connaissance exacte de la date et de l'auteur, un ami de saint Athanase et un adversaire des ariens, donne à ce document liturgique une valeur de premier ordre.

4. Comme documents liturgiques de cette première période du Ier au Ve siècle, il faudrait encore citer le *Pèlerinage aux lieux saints d'Éthérie* publié pour la première fois par Gamurrini en 1888, le pseudo Athanase, *De virginitate*, les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem; enfin, pour être complet, on doit faire mention de certaines inscriptions qui ont un sens liturgique, comme celles de Pectorius d'Autun et d'Abercius. Sur cette dernière voir t. I, col. 57 sq.

2° *Les livres de l'ancienne liturgie romaine.* — C'est à savoir, le léonien, le gélasien, le grégorien avant le pape Hadrien.

1. Le *Sacramentaire léonien* a été publié d'abord par Bianchini, dans le t. IV de son édition d'Anastase le Bibliothécaire en 1735, puis par Muratori dans le t. I,

de sa *Liturgia romana vetus*, Rome, 1746, puis dans Migne, *P. L.*, t. LV, et plus récemment par Feltoe, *Sacramentum leonianum*, Cambridge, 1896. On l'a attribué à saint Léon, à Gélase, à d'autres papes, etc. On a discuté aussi sur sa date. Mgr Duchesne croit pouvoir établir qu'il fut écrit à Rome, pendant le siège de Vitigès, 537-538, *Origines du culte chrétien*, 4e édit., p. 139; mais cette date nous paraît trop basse, au moins pour l'ensemble du sacramentaire.

Ce qui est certain, c'est qu'il est d'origine romaine, qu'il n'est pas inférieur en date au VIe siècle, qu'il est par conséquent antérieur au gélasien et au grégorien, au moins sous leur forme actuelle. Il n'y a pas beaucoup d'ordre dans sa rédaction. On se demande même s'il faut y voir un livre liturgique proprement dit et si l'on s'en servit jamais dans le service divin. Il semble plutôt que ce fut un recueil dans lequel l'auteur a réuni un certain nombre de formules liturgiques pour en faire usage dans des circonstances données. Ces remarques sur l'origine de ce sacramentaire seraient plutôt de nature à diminuer son autorité en lui enlevant tout caractère officiel. La personnalité de l'auteur, qui fut très probablement un pape, se trahit parfois de la façon la plus vive et la plus pittoresque dans certaines préfaces où il se défend contre ses adversaires et les attaque sans ménagement. Mais ceci ne doit pas nous faire méconnaître l'intérêt dogmatique que présente ce recueil. Il est de premier ordre. On y trouve des préfaces, des collectes ou autres oraisons, qui s'expriment dans les termes les plus précis sur la Trinité, sur les attributs de Dieu, sur l'incarnation et la rédemption, sur la grâce, sur la vie surnaturelle, sur le culte de la sainte Vierge, sur celui des saints (martyrs et confesseurs), sur la procession du Saint-Esprit et son habitation dans l'âme des justes, sur l'unité de l'Église, sa catholicité, son infaillibilité, sur la primauté du pape, sur la communion des saints, etc.

Nous ne citerons comme exemple que cette collecte bien connue pour la fête des martyrs Pasteur, Basile, Jovien, etc., qui est devenue dans notre missel la bénédiction de l'eau :

Deus qui humanæ substantiæ dignitatem et mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti da quæsumus nobis (Jesu Christi Filii tui) *ejus divinitatis esse consortes qui humanitatis nostræ fieri dignatus es particeps*, Feltoe, p. 159.

Et cette autre, moins connue, pour les Quatre-temps de décembre :

Præsta quæsumus Domine Deus noster sacramentum hoc in Ecclesiis indiffidenter (Mur. et Ball. *indifferenter*) *intellegi ut unus Christus in Dei atque hominis veritate nec a nostra divisus natura nec a tua discretus adoretur essentia, ib.*, p. 171, ligne 25.

Que d'autres on pourrait citer d'une expression aussi exacte et d'une théologie aussi profonde!

Une autre considération, qui est de nature à donner par une sorte de *jus postliminii* un plus grand crédit à ce sacramentaire, c'est qu'une bonne partie de ses formules ont été reprises par la liturgie romaine et se trouvent aujourd'hui dans le missel ou le pontifical, par exemple plusieurs préfaces d'ordination, consécration des vierges, etc. Le relevé de ces comparaisons est donné dans Feltoe.

On peut consulter encore sur le léonien, outre les Ballerini, Muratori et Feltoe, G. Acami, *Dell'antichità, autore e pregi del sacramentario Veronese...*, Rome, 1748; L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, 1886, p. 65; A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Missale Romanum*, Fribourg-en-B., 1896, p. 286; Lejay, *Chronique de littérature chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 190-192; F. Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, Munster, 1892, p. 46-143; Dufourcq, *De manicheismo apud latinos*, Paris, 1900; Martin Rule, *Journal of theological Studies*, juillet et oct. 1908.

2. *Le sacramentaire gélasien.* — Ce sacramentaire attribué à Gélase, qui fut pape de 492 à 496, existe dans un certain nombre de manuscrits dont les principaux sont ceux du Vatican, *Reg. 316*, de la Bibliothèque nationale de Paris, *Latins 816* (sacramentaire d'Angoulême) et *12 048* (sacramentaire de Gellone); il a été édité par Tommasi, *Opera*, édit. Vezzosi, Rome, 1751; Muratori, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. I; Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ Alemannicæ*, Saint-Blaise, 1777; Wilson, *The gelasian sacramentary*, Oxford, 1894; Cagin, *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, 1920, Angoulême. La publication de ce dernier manuscrit, l'existence du manuscrit de Gellone et d'autres manuscrits ou fragments signalés rendraient possible et désirable une édition critique du gélasien.

Selon Mgr Duchesne, dont l'opinion a prévalu quelque temps, l'original romain du gélasien devrait se placer entre 628 et 731, *Origines du culte chrétien*, 4e édit., p. 131 sq. Il ne faut pas hésiter à dire qu'énoncée en ces termes, cette opinion est erronée. Il est vrai que le sacramentaire gélasien n'est pas pur et qu'il a reçu des additions aux VIe, VIIe et même VIIIe siècles, et que les mss. que nous avons cités ne remontent pas au delà du IXe-VIIIe siècle. Mais l'attribution de la partie principale du sacramentaire à Gélase, fin du Ve siècle, reste vraisemblable; c'est l'opinion des plus sérieux liturgistes, Bishop, Probst, dom Wilmart, dom Morin, dom Cagin, Grisar, Callevaert, sans parler des anciens liturgistes Tommasi, Muratori, Lebrun, Martène, etc.

Le sacramentaire gélasien peut être considéré comme un livre officiel de l'Église romaine; il a été en usage en Italie, dans les Gaules, en Angleterre et ailleurs, voir Bishop, *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 47 sq, et notre article *Gélasien (Sacramentaire)*, dans *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 757. A ce point de vue, son autorité est encore supérieure à celle du léonien. Du reste, nous dirons tout à l'heure que le sacramentaire grégorien et, par suite, le missel romain actuel sont des compilations liturgiques dont presque tous les matériaux sont tirés du gélasien. Cependant, il faut se rappeler que, quoi que l'on pense de son origine, le sacramentaire gélasien et tous les mss. que nous avons, ont reçu des additions gallicanes. Ceci est sensible, surtout dans l'office des morts, et c'est sans doute la raison pour laquelle, tandis que la doctrine de la rétribution immédiate des âmes est proclamée dans plusieurs passages, quelques expressions semblent favoriser l'opinion de la rétribution tardive qui est une erreur des liturgies gallicanes. Voir notamment dans l'édition de Tommasi, p. 216, 217, 218, 225, 228.

Mais, d'ordinaire, la doctrine théologique est très pure et très élevée. Citons cette secrète de la vigile de la Nativité : *ut sicut homo genitus idem præfulsit et Deus, sic nobis hæc terrena substantia conferat quod divinum est... Thomasii opera*, t. VI, p. 4.

On ne peut qu'admirer aussi sa doctrine sur la Trinité, sur l'incarnation, sur le Saint-Esprit, sur la circumincession *(loc. cit.*, p. 94), sur la Providence, sur les sacrements (notamment le baptême, l'ordre et la pénitence), sur la justification, l'adoption divine, sur la grâce, la vocation des gentils, l'universalité du salut (on a pu employer plusieurs de ces textes contre le jansénisme), sur les privilèges de Marie, le culte des anges et leur rôle sur la terre, sur les fins dernières et le purgatoire, sur l'intercession des saints et la communion des saints, sur l'Église, sur la primauté du pape. Les doctrines sur l'eucharistie et la transsubstantiation sont si clairement enseignées dans cer-

taines oraisons que les protestants, en particulier Basnage, Pfaff et Buddée, pour se débarrasser de ce témoin gênant, en reculèrent la composition jusqu'au xe siècle.

Le gélasien est donc un document de première importance pour les théologiens. Il est même à ce point de vue plus riche que le sacramentaire grégorien qui n'est parfois qu'un résumé du gélasien et qui a laissé se perdre bien des formules d'un haut intérêt dogmatique.

Sur le sacramentaire gélasien, voir Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, Paris, 1886; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e édit.; Ebner, *Quellen und Forschungen*, 1896, p. 374; Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, 1892, p. 143 sq.; et aussi notre article *Gélasien (Sacramentaire)*, dans *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, 1924, t. VI, col. 747-777 et *Gellone (Sacramentaire de)*, *ibid.*, col. 777-794.

3. La question du *sacramentaire grégorien* est encore plus compliquée que celle du gélasien. Nous ne pouvons que la résumer ici en quelques lignes, renvoyant pour le détail à notre article *Grégorien (Sacramentaire)* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VI, col. 1776-1796. Nous avons sous ce titre un sacramentaire qui a été dès le IXe et même dès le VIIIe siècle attribué à saint Grégoire Ier (pape de 590 à 604). Cette thèse a été très attaquée au XIXe siècle, notamment par Gevaert dans un discours à l'Académie de Belgique sur le chant liturgique de l'Église latine; cf. *Le Bien public*, 23 et 24 décembre 1889, et par Mgr Duchesne, qui considère ce texte comme un représentant de la liturgie romaine au temps du pape Hadrien Ier (772-795) et lui donne couramment le nom de sacramentaire d'Hadrien.

Il est certain qu'il ne peut pas être question de revendiquer pour le sacramentaire grégorien, tel que nous le possédons dans les mss, la paternité de saint Grégoire. Nous n'avons pour ce sacramentaire (sauf une exception pour les fragments du Mont Cassin) que des mss. du IXe siècle lesquels ont été fortement retouchés et ont reçu des additions. La tradition manuscrite a conservé l'exemplaire envoyé par Hadrien à Charlemagne entre 784 et 791, auquel une main, dans laquelle il faut reconnaître celle d'Alcuin, a fait des additions considérables. L'auteur de ces additions a, du reste, reconnu loyalement le fait dans une préface (la fameuse préface *Hucusque* conservée dans certains manuscrits). Après nous avoir dit qu'il a copié scrupuleusement l'exemplaire envoyé par Hadrien, il reconnaît que ce sacramentaire est incomplet et qu'il va y ajouter un certain nombre de pièces, oraisons, bénédictions, préfaces, choisies du reste avec le plus grand soin. En fait, ces pièces sont tirées du gélasien et parfois des livres gallicans. Dans plusieurs mss. on supprima la préface *Hucusque* et en même temps disparut toute distinction entre les pièces du sacramentaire d'Hadrien et celles ajoutées par Alcuin.

C'est de cette combinaison qu'est né ce que nous appelons aujourd'hui le missel romain. Il faut toute la finesse des liturgistes pour faire le départ dans cet amalgame entre les additions diverses depuis le VIe siècle jusqu'à Alcuin et le sacramentaire attribuable à saint Grégoire.

Il ne paraît pas douteux en effet aux liturgistes de nos jours, qui suivent Varin et Bishop, que saint Grégoire n'ait eu en mains un sacramentaire qui n'est autre que celui de Gélase : qu'il n'ait retranché de ce missel tout ce qui lui paraissait inutile et démodé et ne l'ait présenté dans un autre ordre. En un mot, il a simplifié et résumé le sacramentaire gélasien et y a même fait quelques additions.

Laissant de côté la discussion de ces faits qui intéressent surtout les liturgistes, les critiques et les archéologues, nous dirons que les théologiens ont dans le sacramentaire grégorien un document qui contient en substance l'œuvre de saint Grégoire avec les diverses additions qui y furent faites au VIIIe et au IXe siècles, notamment celles d'Alcuin. Comme il est devenu plus tard sous cette forme le missel romain, son autorité théologique est incontestable, quoi que l'on pense de sa composition. Au point de vue de l'originalité, sa portée est cependant inférieure, car l'œuvre de saint Grégoire lui-même était puisée à peu près tout entière dans le gélasien; encore celui-là a-t-il retranché de l'œuvre de son prédécesseur bien des formules qui lui paraissaient périmées (notamment pour les catéchumènes), mais qui cependant avaient leur importance théologique. Il nous paraît donc inutile de signaler ici autrement les points principaux de doctrine du grégorien. Il suffira de se reporter à ce que nous avons dit du gélasien. Nous y reviendrons du reste en parlant du missel romain actuel.

Pamelius (Jacques de Pamèle) fut le premier à éditer le sacramentaire grégorien dans le t. II de son *Liturgicon*, publié en 1571 et réédité en 1609, 1610, 1675. Jugée très favorablement pendant longtemps, cette édition est aujourd'hui assez discréditée. Celle de Tommasi, *Opera*, t. V (édit. Vezzosi), Rome, 1750, conserve aujourd'hui encore toute sa valeur. Nous ne ferons que mentionner les éditions de Georgi, de Rocca, d'Hugues Ménard, de Muratori, de Gerbert (celle-ci reproduite dans Migne, *P. L.*, t. LXXVIII), qui n'ont pas grande valeur. Voir notre article *Grégorien (Sacramentaire)* déjà cité. La dernière édition, et jusqu'ici la meilleure, est celle de H.-A. Wilson publiée en 1915, *The gregorian sacramentary under Charles the Great edited from three mss. of the ninth century*, 1 vol. in-8°, Londres, 1915.

Alban Dold a récemment édité le palimpseste du séminaire de Mayence : *Ein vorhadrianisches Gregorianisches Palimpsest Sakramentar*, Beuron et Leipzig, 1919; c'est un *codex aureus* de la première moitié du VIIIe siècle au dire de l'éditeur, qui croit que ce ms. représente le sacramentaire grégorien antérieur à Hadrien, mais cette opinion ne paraît pas soutenable et nous n'avons ici que des fragments de la famille bien connue des grégoriens d'Hadrien.

De son côté, Hans Lietzmann éditait le manuscrit de Cambrai, dont il semble qu'on ait fait aussi trop grand cas : *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Munster-en-W., 1921, in-8°, dans *Liturgiegeschichtliche Quellen*.

Voir aussi Edm. Bishop, *On some early manuscripts of the Gregorian*, dans *Journal of theological Studies*, t. IV, (1903), p. 411, et *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 62; Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, Paris, 1886; dom Germain Morin, *Le rôle de saint Grégoire le Grand dans la formation du répertoire musical de l'Église latine*, dans *Revue bénédictine*, 1890, t. VII, p. 62 sq.; *En quoi consista précisément la réforme grégorienne du chant liturgique*, *ibid.*, p. 193 sq.; *Le témoin de la tradition grégorienne*, *ibid.*, p. 289; *Examen du système substitué par M. Gevaert à la tradition grégorienne*, p. 337 sq.; dom Wilmart, *Un missel grégorien ancien*, *ibid.*, 1909, p. 281-300; ce sont des fragments du seul exemplaire jusqu'ici connu d'un missel grégorien antérieur à celui d'Hadrien; Varin, *Des altérations de la liturgie grégorienne en France avant le XIIIe siècle*, dans *Mémoires présentés... à l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, Ire série, t. II, p. 577-668; Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien*, Münster, 1892 et notre article *Grégorien (Sacramentaire)*, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. VI, col. 1776-1796.

4. *Les Ordines romani.* — Il existe sous ce titre des cérémoniaux romains qui ont été rédigés du IXe au XVe siècle. Ils ont été publiés par divers érudits, Cassandre, Hittorp, Muratori, mais surtout par Mabillon qui a retrouvé les plus importants en Italie. De Rossi et Mgr Duchesne ont trouvé d'autres *ordines* qui complètent la collection. Ces recueils, qui sont d'une grande importance pour la connaissance de la liturgie romaine et qui nous permettent de l'étudier à différentes époques, n'ont pas pour le théologien le même intérêt que les formulaires. Le texte de Mabillon,

publié dans le *Musæum italicum*, a été reproduit dans Migne, *P. L.*, t. LXXVIII. Les textes trouvés par M. de Rossi et par Duchesne ont été reproduits dans les *Origines du culte chrétien*, Appendice.

Le rouleau de Ravenne publié par Ceriani, et les oraisons publiées par M. Chatelain peuvent aussi se rattacher au type de la liturgie romaine.

Le rouleau de Ravenne a été publié sous ce titre *Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoia*, in-fol., Milan, 1883, réédité dans l'*Archivio storico Lombardo*, 1884, p. 1 sq. Les oraisons trouvées par M. Chatelain ont été publiées dans l'*Introduction à la lecture des notes tironiennes*, Paris, 1900, pl. XIII, p. 229, et ensuite par Mgr Mercati, qui les a commentées, dans *Studi e Testi*, fasc. 7, p. 35. Les oraisons du rouleau de Ravenne, qui remontent peut-être au Ve siècle, contiennent une doctrine très élevée sur l'incarnation avec des allusions à l'enseignement proclamé au concile d'Éphèse. Cf. notre article : *L'avent liturgique*, dans *Revue bénédictine*, déc. 1905, p. 484-495, et *Avent* dans le *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, col. 3223 sq.

Nous aurons à revenir plus loin sur les livres de la liturgie romaine actuelle, voir col. 814.

3° *Livres des liturgies gallicane, celtiques, mozarabe, ambrosienne.* — 1. *La liturgie gallicane.* — On entend par liturgie gallicane une liturgie qui fut en usage en Gaule avant Charlemagne. Il est presque inutile de rappeler que cette liturgie n'a aucune relation avec les liturgies composées en France du XVIIe au XIXe siècle, et qu'on a appelées à tort liturgies gallicanes. On devrait maintenir le nom de néo-gallicanes qui les distingue de l'ancienne liturgie gallicane. Celle-ci exista légitimement en Gaule, au même titre que la liturgie mozarabe en Espagne, et la liturgie ambrosienne à Milan, jusqu'au jour où elle fut abolie, non par une intervention directe des papes, mais par Pépin et Charlemagne. Nous nous occuperons plus loin des liturgies néo-gallicanes qui furent créées d'ordinaire sous la poussée des aspirations gallicanes ou même jansénistes et furent abolies au XIXe siècle par un accord entre le pape et les évêques français et sous l'influence irrésistible d'un mouvement vers l'unité romaine.

Il est assez difficile d'établir le bilan de la liturgie gallicane. Elle n'existe qu'à l'état fragmentaire, mais ces documents nous donnent une idée assez satisfaisante de ce que fut la liturgie en Gaule du IVe ou Ve siècle jusqu'au IXe.

Les principaux de ces documents sont les *Messes de Mone*, le *Lectionnaire de Luxeuil*, le *Missale gothicum* le *Missale gallicanum vetus*, le *Missale Francorum*.

Il existe en outre quelques autres documents gallicans de moindre importance, du moins pour notre propos, et dont on trouvera l'énumération très détaillée dans dom Leclercq, *Gallicane (Liturgie)* du *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VI, col. 493 sq. Sur les lettres de saint Germain de Paris, voir dans le même dictionnaire l'article de dom Wilmart, *Germain de Paris (Lettres attribuées à saint)*, t. VI, col. 1049 sq., qui démontre que ces lettres sont d'un anonyme qui ne saurait être antérieur à la fin du VIIe siècle, ce qui diminue singulièrement la valeur de leur témoignage.

a) Les messes de Mone. — Le ms. *CCLIII* de la bibliothèque de Carlsruhe, qui provient de l'abbaye de Reichenau, contient, entre autres fragments palimpsestes, les débris de onze messes déchiffrées et publiées par Fr.-Jos. Mone. Son opinion, qui fait remonter ces messes au IIe siècle, est dénuée de tout fondement, il est à peine nécessaire de le dire. Dom Wilmart, qui a rétabli l'ordre de ces messes, nous dit que ces feuillets furent un petit missel gallican complet en sept messes; savoir six messes dominicales et une messe propre de saint Germain d'Auxerre. Cette messe le localise en Bourgogne, d'après dom Wilmart, et l'écriture nous ramène au VIIIe siècle. Le texte ne saurait remonter beaucoup plus haut mais, pour la liturgie gallicane, il est peut-être le plus intéressant et le plus curieux que nous possédions, parce qu'il est purement gallican et ne contient pas d'additions romaines comme les autres documents gallicans.

C'est donc dans ce document qu'il faudrait étudier surtout la doctrine de l'Église gallicane. Or, cette doctrine est très remarquable et d'ordinaire très exacte. Sur la Trinité, elle distingue avec beaucoup de précision l'unité de substance dans la Trinité des personnes, cf. p. 19, 20, 22, etc., et paraît viser les erreurs ariennes; elle enseigne que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, p. 19, 20. Ses doxologies sont particulièrement remarquables.

Elle insiste sur la dualité des natures en J.-C. dans l'unité de la personne du Verbe, conformément à l'enseignement des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. *Per Christum qui cum Deus esset æternus homo fieri... unus idemque et Deus summus et homo perfectus et pontifex maximus*, p. 17, cf. p. 26.

Sa doctrine sur le péché originel, sur la rédemption, sur la grâce, n'est pas moins précise et s'oppose aux conceptions pélagiennes, p. 20.

On pourrait citer encore quelques belles pages théologiques sur Dieu créateur, p. 25, 26. Sous leur forme modeste, les messes de Mone constituent donc un document dogmatique important pour l'histoire de l'Église de France.

Fr.-J. Mone, *Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrh.*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1850, V-170 p., texte reproduit dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 863-882; elles l'ont été ensuite par J.-M. Neale et Forbes, dans *The ancient liturgies of the gallican Churches*, in-8°, Burntisland, 1855, p. 1-31; Bunsen, *Analecta antenicena*, 1851, avait reproduit les messes 4 et 5. Voir aussi dom A. Wilmart, *L'âge et l'ordre des messes de Mone*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 390 sq.

b) Le Missale gothicum. — Sous ce titre, Tommasi a édité, le premier, un missel gallican qui, écrit vers l'an 700, peut remonter un peu avant la fin du VIIe siècle. Il contient déjà des éléments romains et semble avoir pour origine la Bourgogne. Il a été récemment réédité par Bannister, *Missale gothicum. A gallican sacramentary*, in-8°, Londres, 1917, t. LII de la *Henry Bradshaw Society*. Cf. *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. VI, col. 532, et l'art. *Gothicum (Missale)*, *ibid.*, col. 1393-1425.

Le *Missale gothicum* est une œuvre beaucoup plus considérable comme étendue que le petit missel gallican de sept messes qui constitue ce qu'on appelle les messes de Mone. On y sent, comme dans les messes de Mone, le désir d'affirmer la doctrine de l'Église sur les points qui avaient été contestés par les hérétiques au IVe et au Ve siècles. Nous y retrouvons, comme dans le précédent, une doctrine très précise sur la Trinité. Tommasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 240, 242, 243, 259, 274.

Souvent la prière, même la prière anaphorique, est adressée directement au Christ, ce qui est un caractère particulier des liturgies gallicanes. Ainsi la prière suivante : *Suscipe, Domine Jesu, omnipotens Deus, sacrificium laudis oblatum, quod pro tua hodierna incarnatione a nobis offertur, et per eum sic propitiatus adesto, ut superstitibus vitam, defunctis requiem tribuas sempiternam. Nomina quorum sunt recitatione complexa, scribi jubeas in æternitate, pro quibus apparuisti in carne, salvator mundi.* Tommasi, p. 235. Cf. aussi l'*Immolatio*, p. 241 et les oraisons, p. 246, 252, etc.

On insiste aussi sur la doctrine du péché originel, de l'incarnation, de la nécessité de la grâce, p. 272, 275.

Les allusions aux effets de l'eucharistie, à la transsubstantiation, *transformatio*, sont aussi explicites qu'il est possible de le souhaiter, et ont déjà été rele-

vées par quelques théologiens, p. 236, 245, 247, 251, 254, 256, 271, 338.

La dévotion envers la vierge Marie (puissance de son intercession, différents mystères, notamment assomption), est telle qu'on pouvait l'attendre dans ce pays qui s'est dès longtemps distingué par son culte pour la sainte Vierge, p. 233, 238, 254, 256.

La primauté du pape, successeur de Pierre, est proclamée avec beaucoup de netteté dans la fête de saint Pierre, dans celle de la chaire, p. 260, 268, 306, etc., dans celle de saint Saturnin, qui tient ses pouvoirs de Pierre, p. 262, et dans la messe de saint Sixte, p. 315, 316.

L'article de la descente du Christ aux enfers, qui est une autre caractéristique des liturgies gallicanes, est souvent enseigné, p. 280, 291, 294, 300, etc. Cf. notre article sur la *Descente du Christ aux enfers*, dans *Dict. d'archéologie*, t. IV, col. 685 sq.

L'enseignement sur le purgatoire est aussi assez net, mais il y a des passages qui peuvent donner à penser que les notions sur le jugement immédiat et la rétribution des mérites, aussitôt après la mort, sont encore assez vagues (rétribution tardive). Cf. p. 277, 278, 264, 268, 250 (cependant p. 258), 311, 337.

Quoique l'épiclèse soit exprimée d'ordinaire en termes qui laissent aux paroles de la consécration toute leur efficacité, il se trouve cependant telle de ces formules qui pourrait donner le change, comme dans certaines liturgies orientales, p. 323. La doctrine sur le culte des saints est aussi très orthodoxe, p. 313, 318.

c) Le Missale gallicanum vetus. — Il présente des analogies nombreuses avec le précédent. On a pu conjecturer, non sans raison, qu'ils ont tous les deux tiré parti d'un archétype aujourd'hui perdu, qui contenait une partie d'un sacramentaire autunois et des *libelli missæ* venus d'Espagne, du sud-ouest de la France et de Rome. Il contient, comme le *gothicum*, beaucoup d'éléments romains. Édité d'abord par Tommasi, puis par Muratori, il a été l'objet, au point de vue paléographique surtout, d'un grand nombre de dissertations. Il peut remonter, comme le précédent, à la fin du VIIe siècle ou au commencement du VIIIe. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 153; *Dict. d'archéol.*, art. *Gallicane (Liturgie)*, t. VI, p. 529.

Le *Gallicanum vetus*, qui est si étroitement apparenté, liturgiquement parlant, au *Missale gothicum*, ne lui cède en rien pour la richesse, l'élévation et, d'ordinaire, la précision de la doctrine. Nous y retrouvons le même enseignement sur la Trinité, p. 380, 386, sur le péché originel et la réparation de la nature, p. 375-400, sur l'incarnation et l'union des deux natures, p. 405, sur le Verbe dans la Trinité, p. 392, sur la nécessité de la grâce, p. 413, sur le dogme de l'eucharistie, p. 388, 386.

Plusieurs oraisons, adressées directement au Christ, sont très remarquables aussi par la doctrine et surtout par l'onction, le ton de tendresse et d'intimité dont on a fait avec raison ressortir la différence avec le style plus précis et plus austère des formules romaines. Parfois, hélas! ce style gallican, tombe dans la préciosité, le raffinement, la prolixité, p. 272, 316, 377, 383, 388, 392, 393, 411.

A remarquer aussi les formules sur la sainte Vierge, p. 375, sur le pape, p. 389, sur la descente aux enfers, p. 393, 395. Malheureusement, on trouve ici la trace de cette erreur qui paraît spécifiquement gallicane (en Occident, s'entend), que le corps du Christ au tombeau fut abandonné par la divinité *relicto paulisper corporis templo inferorum claustra confringens*, etc., p. 412.

d) Le Missale Francorum. — Il est d'un caractère tout différent et ne contient que des fragments, prières d'ordination, de consécration des autels et onze messes. Il est tellement saturé d'éléments romains, que Mgr Duchesne l'a enlevé au dossier gallican, pour le verser dans celui des livres romains. Mais il garde assez d'éléments gallicans pour qu'on le laisse à la place que lui ont donnée Tommasi, Mabillon et Muratori qui l'ont édité tour à tour. On a discuté beaucoup sur son lieu d'origine; il semble que l'hypothèse la plus vraisemblable est celle qui lui donne comme patrie Poitiers, ou du moins la province du Poitou. Cf. *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 524, où l'on trouvera la mention des travaux dont il a été l'objet.

Comme on l'a dit, ses emprunts aux documents romains sont nombreux et, si l'on en était réduit à ce missel pour apprécier la liturgie gallicane, on serait embarrassé pour porter un jugement sur sa valeur dogmatique. Cependant, ici encore, on trouve quelques oraisons d'un caractère bien gallican. Par exemple, l'oraison adressée au Christ : *Rex Regum, Dominus dominantium, Sacerdos omnium, Pontifex universorum per quem una cum Patre Sanctoque Spiritu*, etc., p. 355.

La doctrine de la transsubstantiation y est aussi nettement enseignée que dans le *Gothicum* et le *Gallicum Vetus*, notamment p. 347, 364.

e) Le Missel ou sacramentaire de Bobbio n'est pas non plus un témoin parfaitement pur de la tradition gallicane. On y trouve des éléments celtiques, mozarabes, surtout romains, si bien que l'on a hésité longtemps pour fixer son lieu d'origine, les uns préférant Bobbio et un milieu irlandais, les autres désignant la Bourgogne ou la Suisse ou même la province de Milan. Dom Morin a proposé en dernière analyse la Narbonnaise Première ou, plus exactement, la Septimanie. Cf. *Dict. d'archéol.*, *Bobbio (Missel de)*, t. II, col. 939 sq. et t. VI, col. 523, 524, où l'on trouvera aussi la mention des derniers travaux sur ce missel. Après Mabillon, qui l'a découvert et le premier édité, il a été reproduit en fac-similé par la *Bradshaw Society*, *The Bobbio Missal. A gallican Mass-book*, in-4°, Londres, 1917.

Mais, quoi qu'il en soit de son origine, il porte, dans un grand nombre de ses oraisons et de ses *contestations*, la marque des doctrines liturgiques gallicanes que nous avons relevées dans les livres gallicans; cf. les contestations adressées au Christ, p. 389, 391; l'insistance sur la doctrine du péché originel, sur la réparation de la nature humaine, sur l'universalité et la nécessité de la grâce, la descente aux enfers, p. 294, 333, 366, etc.

L'erreur sur la rétribution tardive est aussi enseignée en termes assez nets, p. 359 (surtout dans la *contestatio*, p. 385). Il proclame que l'Esprit procède du Père, sans mention du *Filioque*, p. 313, 376.

La *contestatio* sur la rédemption par la croix est fort curieuse, p. 333; on peut remarquer aussi la teneur des préfaces sur les personnages de l'Ancien Testament. Il est bon de signaler encore la *contestatio* sur le jugement universel : *O magnam vallem Josaphat*, p. 371, 372.

Le style et le ton de toutes ces formules, en dehors des emprunts à la liturgie romaine, est très nettement gallican. Il en a les qualités, comme aussi les défauts.

En somme, au point de vue théologique, comme nous l'avons vu, l'autorité de cette liturgie est diminuée par ce fait que nous ne la connaissons que dans un état fragmentaire, que les mss. que nous avons révèlent souvent des copistes ignorants et, enfin, parce que nous n'avons pas de garants officiels pour attester son usage. Chacun de ces livres, pris en lui-même, n'engage guère que la responsabilité d'un compilateur ou de l'Église qui l'a employé. Tels qu'ils sont cependant, ces documents nous permettent d'affirmer qu'il y a eu du IVe au IXe siècle une liturgie en Gaule, différente de la liturgie romaine et ses formules nous

donnent une idée des croyances de l'Église gallicane sur un certain nombre de points.

2. *Liturgies celtiques.* — On range sous cette dénomination un certain nombre de documents qui représentent une liturgie suivie par les Celtes chrétiens soit en Irlande, soit en Grande-Bretagne, soit dans les autres pays où les entraîna leur humeur voyageuse. Le pluriel est employé ici parce que toutes les Églises celtiques ne possédèrent pas, au Moyen Age, une liturgie identique.

Les principaux représentants de ces liturgies sont : le *Missel de Bobbio* (voir col. 810) qui contient, quoi que l'on pense de ses origines, des éléments irlandais en assez grand nombre; le *Missel de Stowe*; l'*Antiphonaire de Bangor* ; des hymnaires et différents livres de dévotion privée. Il existe, en outre, un certain nombre de fragments de moindre importance que l'on trouvera signalés dans l'article *Celtiques (Liturgies)* du *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 2969 sq., et qui ont été édités soit par F.-E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, soit par H. Bannister, par Mac Carthy, Warner et d'autres (même article).

Quoique le *Book of Cerne* ne soit qu'un livre de dévotion privée, nous pouvons l'ajouter à ces documents parce qu'il renferme quelques prières de la liturgie officielle et, en tout cas, il nous donne une juste idée de la piété celtique.

Il est assez difficile, avec des éléments aussi incomplets, de reconstituer la « liturgie celtique » et plus encore de nous rendre compte de la théologie qu'elle représente. Les fragments que nous avons étudiés sont assez peu originaux; on y retrouve la trace de la liturgie romaine, des liturgies gallicane et mozarabe et même des liturgies orientales. Ce qui est spécifiquement celtique se réduit à quelques formules de bénédiction ou d'exorcisme, à des litanies, à des apologies ou confessions, à quelques hymnes.

La thèse, soutenue par des théologiens anglicans, qui prétendait reconnaître dans cette liturgie ses origines orientales, la rattacher à Éphèse et à saint Jean, en faisait une liturgie *éphésienne* par opposition à une liturgie *pétrine*, est désormais discréditée. Il est bien impossible de savoir quelle fut la liturgie d'Éphèse ou de saint Jean, et les formules et les rites des liturgies celtiques, tels que nous les connaissons, ne sauraient être antérieurs au IVe siècle; en tout cas, ils sont plutôt latins qu'orientaux dans l'ensemble. L'opinion qui présente les Celtes chrétiens comme des séparatistes, opposés à Rome, à tout le moins indépendants au point de vue doctrinal de toute influence romaine, est plutôt contredite par les caractères des liturgies celtiques si pénétrées au contraire d'éléments romains.

Pour la liturgie des Anglo-Saxons, qui est la liturgie romaine, voir notre article *Bretagne (Grande-), Liturgie*, dans *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 1229-1245.

3. *La liturgie mozarabe.* — Elle fut en usage chez les Wisigoths chrétiens et les chrétiens espagnols depuis le VIe siècle environ jusqu'au temps d'Alexandre II et de Grégoire VII, qui la supprimèrent pour lui substituer la liturgie romaine. Ximénès remit cette liturgie en usage et fit éditer un missel et un bréviaire mozarabe (réédités dans Migne, *P. L.*, t. LXXXV, avec les savantes notes de Lesley). Mais ces livres inspirent quelques doutes à cause des retouches qu'ils ont pu subir, aussi faut-il leur préférer certains textes anciens qui ont été plus récemment publiés, tels : le *Liber comicus*, le *Liber Ordinum*, le *Liber mozarabicus*; le *Libellus orationum* peut être cité aussi à cette place.

Le *Comes* ou *Liber comicus* contient les leçons de la Messe avec des rubriques intéressantes. Il a été publié par dom Germain Morin, dans *Anecdota Maredsolana*, t. I.

Le *Liber ordinum*, publié par dom Férotin sur un ms. de Silos de 1052 dans nos *Monumenta liturgica*, 1904, t. V, peut être considéré à la fois comme un pontifical, un rituel et un missel.

Le *Liber mozarabicus*, publié aussi par dom Férotin dans nos *Monumenta liturgica*, 1912, t. VI, est en réalité le sacramentaire mozarabe, le *Liber sacramentorum* de Tolède. Ces deux documents sont de la plus haute importance et nous fournissent pour l'étude de cette liturgie les matériaux les plus riches et les plus abondants.

Le *Libellus orationum*, publié par Bianchini dans son édition des œuvres de Tommasi dont le premier volume, en deux tomes, a seul paru, Rome, 1741, in-fol., contient une série d'oraisons pour l'office des fêtes et des féries de l'année qui sont d'une doctrine très riche et complètent la synthèse théologique qui se présente à nous dans le *Liber ordinum* et le *Liber mozarabicus*. La plupart de ces oraisons sont adressées au Fils. Nous n'en donnerons qu'un seul exemple, *oratio in die apparitionis Domini* (Épiphanie) : *A et ω, initium et finis, Deus et homo, infinitus et præfinitus; in quo et principium Deitatis, et ultimum sentitur humanitas : excedens omnia, vivificans cuncta, et continens universa ; miserere nobis, qui dignatus es nasci pro nobis, dum in te permanes et nobis appares : dum in te subsistis et nobis subvenis ; dum nunquam a Patre potentialiter dees, et ad salvandos miseros clementialiter ades : dum cœlestia reples, et terrena non deseris, perfice in nobis, quæsumus, benefitium piissimi redemptoris, dum conservas gloriam inestimabilis Conditoris : ut pietate, qua redemtor adsistis, indultor quoque criminum sentiaris. Loc. cit.*, p. 47.

La discussion au sujet de l'orthodoxie de la liturgie mozarabe est encore à l'ordre du jour. Au VIIIe siècle, les adoptianistes, et à leur tête Élipand de Tolède, prétendirent appuyer leur erreur sur des textes de cette liturgie. Dans sa lettre à *Albinus* (Alcuin), de 793, Élipand cite plusieurs passages où il retrouve les termes *adoptio, adoptivus. P. L.*, t. XCVI, col. 870-880; cf. aussi *Monumenta Germaniæ historica, Epistolæ*, t. IV, p. 301-308. Alcuin et les évêques francs s'efforcèrent de démontrer que ces textes étaient mal compris. Mais il faut noter soigneusement le témoignage que ces évêques, et en particulier Alcuin, rendent par deux fois, à ce propos, à la liturgie romaine. Les Pères du concile de Francfort, en 794, disent aux Espagnols : *Et si Ildefonsus vester in orationibus suis Christum adoptivum nominavit, noster vero Gregorius, Pontifex romanæ Sedis, et clarissimus toto orbe doctor, in suis orationibus semper eum unigenitum nominare non dubitavit.* Labbe, t. VII, p. 1034. Et Alcuin : *Nos enim romana plus auctoritate quam hispana, veritate adsertionis et fidei nostræ fulciri desideramus... Romana igitur Ecclesia quæ a catholicis et recte credentibus sequenda esse probatur, se per verum Filium Dei et in missarum solemniis, et in cæteris quoque omnibus scriptis suis, vel in epistolis fateri solet*, etc. *Contra Felicem Urgelitanum*, l. VII, *P. L.*, t. CI, col. 226, 227. Voir sur cette question les art, ADOPTIANISME, t. I, col. 403 sq.; ÉLIPAND DE TOLÈDE, t. IV, col. 2333 et l'étude de M. P. Vuillermet, *Élipand de Tolède, étude de théologie historique*, 1911. L'éditeur du *Liber ordinum* et du *Liber mozarabicus*, qui nous a rendu un si grand service en nous permettant de juger cette liturgie sur des textes authentiques, se prononce énergiquement en faveur de son orthodoxie.

« Les théologiens y (dans les textes édités) chercheront, dit-il, l'expression authentique et officielle des croyances de l'antique Église d'Espagne. En dépit du témoignage intéressé de quelques hérétiques et de plus d'un catholique trompé par leurs affirmations ou en quête d'arguments pour expliquer la

suppression du vieux rite national, ils y trouveront une doctrine parfaitement saine, pure de toute erreur et exprimant avec une admirable précision, parfois dans un merveilleux langage, les mystères les plus élevés de la foi orthodoxe. » *Liber ordinum*, p. XXIII. Dans son *Liber mozarabicus sacramentorum*, p. XXIX, dom Férotin revient sur cette question : « La liturgie antique de Tolède est-elle pure de toute hérésie ? Pour quiconque a étudié dans leur ensemble les textes de cette liturgie et s'est familiarisé avec l'enseignement doctrinal qu'ils renferment, pour tout lecteur qui a eu la loyauté d'aborder ce sujet sans idées préconçues, la réponse est facile. Il s'agit seulement de ne pas isoler un mot de son contexte, d'éclairer par la comparaison les passages obscurs, de se rappeler que ces prières liturgiques ne sortent pas du cerveau d'un saint Thomas d'Aquin, encore moins d'un théologien du XXe siècle : en un mot, de traiter les documents mozarabes comme une œuvre littéraire, quelle qu'elle soit, a droit d'être traitée. » Il étudie ensuite les textes invoqués par Élipand et montre que le mot *adoptio* doit être pris dans le sens de *adsumptio* si commun dans les documents mozarabes. *Adoptivus homo*, *adoptata caro*, répondent à *assumptus homo*, *assumpta caro*. *Loc. cit.*, p. XXXI, XXXII.

Cette démonstration n'a pas convaincu tout le monde, en particulier Edmond Bishop, dans les *Liturgica historica*; dom Guéranger admet aussi l'erreur adoptianiste dans cette liturgie, *Institut. liturg.*, *loc. cit.*, t. I, p. 202 sq. et 268.

En 918, après que la dispute sur l'adoptianisme se fut apaisée, un concile romain qui eut à examiner le missel mozarabe, se prononça pour sa parfaite orthodoxie. Baronius, *Annales*, an. 918; Morales, *Chron. hispan.*, l. XV, c. XLVII, cf. *Liber ordinum*, p. IX, XIX.

Plus tard, au XIe siècle, lorsque Alexandre II et Grégoire VII voulurent abolir la liturgie mozarabe pour la remplacer par la liturgie romaine, la question d'orthodoxie se posa à nouveau. On raconta que deux chevaliers, l'épée au vent, furent chargés de soutenir l'un le rit mozarabe, l'autre celui de Rome. La victoire se prononça en faveur de ce dernier. Mais on recourut à un autre jugement; dans l'épreuve du feu à laquelle furent soumis les deux rits opposés, le livre de l'office gallican (romain) fut consumé, tandis que l'office de Tolède s'élança du bûcher, intact, exempt de toute trace de brûlure. Il est inutile de dire que ces récits sont sujets à caution. Quoi qu'il en soit du reste, après le concile de Jacca en Aragon, en 1063, et après celui de Barcelone en 1068, et l'intervention d'Alexandre II et de Grégoire VII, le rit mozarabe fut aboli en Espagne. Le cardinal Ximénès, comme nous l'avons dit, au commencement du XVIe siècle, restaura dans l'église de Tolède, avec l'approbation de Jules II, la liturgie mozarabe. Les deux bulles du pape de 1508, louent l'office mozarabe comme très ancien, rempli de dévotion, et ne font aucune réserve sur son orthodoxie.

Pour dire toute notre pensée, il nous semble que le dernier mot n'a pas encore été dit et qu'il y aurait avantage à voir tout cette question reprise par un théologien doublé d'un critique, aujourd'hui surtout que les éditions de dom Férotin et les recherches d'Ed. Bishop, de Mercati et de dom de Bruyne ont mis à jour de nouveaux documents.

Nous nous contenterons ici d'appeler l'attention sur quelques points de doctrine. Dans l'ensemble, nous constatons que cette liturgie se rapproche de la liturgie gallicane, non seulement par le style, l'ampleur et la prolixité des développements, la ferveur du ton, surtout dans les *inlationes* (préfaces) qui ont parfois plusieurs colonnes, le mauvais goût, mais aussi par l'exposition des mêmes thèses théologiques.

La doctrine sur la Trinité, sur l'incarnation, sur le péché originel, sur l'universalité du salut, sur la grâce, sur la rédemption par la croix offrent souvent les mêmes développements. Nous retrouvons ici une grande variété de doxologies, dirigées évidemment contre des ariens (on notera dans le *Liber ordinum* l'appendice VI dans lequel le diligent éditeur a réuni les doxologies diverses qui sont d'un grand intérêt théologique). La prière est fréquemment adressée au Fils. Le fameux texte sur lequel s'appuyait surtout Élipand, *et quos fecisti adobtionis participes*, se trouve cité dans le *Liber ordinum*, p. 422. Il faut ajouter que l'on y trouve de nombreux textes qui s'expriment avec toute la précision désirable, sur la filiation divine, notamment. *Liber ordinum*, p. 317, 367, 391, 414, etc.

Il y a aussi quelques textes sur le purgatoire et plusieurs autres sur les morts qui donnent à penser que, chez les mozarabes comme chez les gallicans, on s'imaginait que les fidèles après leur mort allaient dans un lieu qui semble les limbes, où ils attendaient dans la paix et la joie le moment de la résurrection qui les introduirait définitivement dans le ciel. *Liber ordinum*, p. 134, 138, 278, 396, 401, 408, 421, 422, etc. Il y a cependant d'autres textes qui peuvent s'interpréter de la rétribution immédiate, *ibid.*, p. 300, 396, 398, etc. Cette apparente contradiction, sur ce point comme sur d'autres, s'expliquera facilement, si l'on se rappelle que la plupart des livres liturgiques sont des compilations où l'éditeur n'a guère fait que choisir dans diverses collections, les pièces qui lui convenaient. La descente du Christ aux enfers est enseignée ici avec la même fréquence et le même détail que dans les livres gallicans, p. 78, 122, 196, 202, 271, 395, etc.

Les oraisons *post nomina* dont quelques-unes sont aussi longues que les *inlationes*, développent parfois ce thème : le fidèle, qui présente son offrande à l'offertoire, demande à Dieu qu'en récompense il inscrive au livre de vie, quand ce serait sur ses dernières pages, les noms que nous inscrivons ici-bas au livre des diptyques, *ibid.*, p. 308, 309, cf. 331, 332. Certaines épiclèses semblent aussi attribuer au Saint-Esprit la transformation des éléments, cf. *Liber ordinum*, p. 265 et 430 et la note de l'éditeur, p. XXII sur les *post pridie* et les épiclèses.

On trouvera une bibliographie assez complète de la liturgie mozarabe dans dom Férotin, *Liber ordinum*, p. X, et dans l'article de H. Jenner, *Mozarabic Rite* (auquel dom Férotin a collaboré), dans *Catholic Encyclopedia*, t. X, p. 611-623. Il y faut ajouter les travaux de Bishop et de Mercati, cf. *Liturgica historica*. Les travaux les plus considérables et les plus utiles pour la question théologique sont ceux de Pinius, dans les *Acta sanctorum*, juillet, t. VI, réimprimé dans Bianchini, *Thomasii opera omnia*, Rome, 1741, avec d'autres travaux sur la liturgie mozarabe; ceux de Florez, *España sagrada*, Madrid, 1847; ceux de Lesley, dans *P. L.*, t. LXXXV-LXXXVI. Cf. aussi dom de Bruyne, *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes*, dans la *Revue bénédictine*, oct. 1912, p. 421 sq.

4. *Liturgie ambrosienne.* — Au mot AMBROSIEN *(Rite)*, t. I, col. 954 sq., le sujet a été traité; nous nous contenterons d'y renvoyer.

4° *Les livres de la liturgie romaine actuelle.* — Les livres officiels de la liturgie romaine actuelle sont le missel, le bréviaire, le pontifical, le rituel, le cérémonial des évêques et le martyrologe.

Ces livres, à l'époque du concile de Trente, étaient dans un assez triste état par suite de la négligence des copistes et des imprimeurs ou par diverses autres causes. L'attention avait été ramenée vers la liturgie par les attaques des protestants. Les évêques pensèrent que, dans cet ensemble de réformes encouragées par le concile, un de leurs premiers devoirs était une revision de ces livres. Ils en confièrent naturellement le soin au Saint-Siège qui avait du reste, déjà, com-

mencé cette correction, *Decretum de indice librorum et catechismo, breviario et missali*, sess. xxv. Le bréviaire et le missel furent les premiers corrigés sous saint Pie V, bulle *Quod a nobis*, 1570; Grégoire XIII, qui avait réformé le calendrier en 1582, publia aussi l'édition du nouveau martyrologe, 1584; Clément VIII, le pontifical en 1596, et, en 1600, le cérémonial des évêques, et une nouvelle édition du bréviaire et du missel; Paul V donna le rituel en 1614, et corrigea la liturgie monastique. En 1634, Urbain VIII revoyait le missel.

Ces livres engagent donc la responsabilité de cette Église de Rome qui ne saurait errer en matière de foi, et ils doivent donc être mis par les théologiens au premier rang des documents sur lesquels ils peuvent appuyer leurs thèses.

Mais ici des distinctions s'imposent et on ne saurait dire *a priori* que tout témoignage tiré de ces livres est revêtu du caractère d'infaillibilité. Le Saint-Siège lui-même a reconnu, même après les revisions dont ces livres furent l'objet sous les papes que nous avons cités, que certaines parties exigeaient encore des corrections. C'est dire que toutes n'ont pas la même valeur. Ainsi, pour le missel, toutes les affirmations dogmatiques, notamment en ce qui concerne l'eucharistie, nous paraissent au-dessus de toute discussion. D'autres conclusions ne s'imposent pas avec la même clarté. Le fait est que, dans la fête de sainte Marie-Madeleine, l'évangile, celui de la femme pécheresse, ne paraît pas, même aux yeux des théologiens les plus orthodoxes dirimer la question; les deux fêtes de la *Chaire de saint Pierre*, l'une à Rome, l'autre à Antioche, ont laissé place aussi à la controverse sur le sens et l'origine de ces fêtes. Cf. notre article *Chaire de saint Pierre* dans le *Dict. d'archéol.*, t. III, col. 76-90. L'application à la sainte Vierge des textes de la Sagesse n'est donnée que dans un sens accommodatice ; la preuve en est qu'ils sont ailleurs appliqués au Christ.

Il faut, en un mot, appliquer ici les mêmes règles que pour les autres documents pontificaux où l'on distingue de l'affirmation dogmatique en termes exprès, les considérations historiques ou mystiques qui les précèdent ou les accompagnent. Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907, notamment p. 11 ; et J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905, notamment, p. 114, 115, 128 et 129 qui s'appliquent aux questions discutées ici.

Pour le bréviaire, on ne saurait non plus tirer argument, comme on l'a fait parfois à tort, dans la controverse sur l'apostolicité des églises des Gaules, de la teneur de certaines légendes. Il est un fait indéniable, c'est que plusieurs de ces légendes sur l'initiative même des papes, notamment de Benoît XIV et de Léon XIII ont été supprimées ou corrigées. La réforme, si radicale du bréviaire et du psautier romain par Pie X, prouve que quelques-unes des traditions liturgiques les plus anciennes ne sont pas considérées par le Saint-Siège comme sacro-saintes. Dom Morin a publié une liste des fausses attributions de textes dans le bréviaire, liste qui a été reproduite souvent, cf D. Morin, *Études, textes et découvertes*, 1913, p. 487, 501.

Voir D. del Corro, *Dissertatio theologico-critica de argumenti ex breviario romano in rebus historicis petiti valore*, Séville, 1739; E. de Sousa, *Dissertatio de gravissima auctoritate romani breviarii in re historica*, in append. II à son livre *De expeditione hispanica S. Jacobi*, t. II, Lisbonne, 1727, in-fol. Le P. de Smedt, bollandiste, a donné une dissertation *De legendis sanctorum in breviario romano*, dans son *Introductio generalis ad Historiam ecclesiasticam*, Gand, 1876, p. 156-192. Il y démontre que, si l'insertion d'un saint au martyrologe ou au bréviaire est un signe du culte rendu à ce saint, la teneur de la légende n'est pourtant pas indiscutable, et il cite à l'appui Baronius, Papebroch, Benoît XIV, qui relèvent des erreurs dans le bréviaire. Il donne en appendice un exemple des corrections apportées à ces légendes par les papes. Cf. aussi Bainvel, *loc. cit.*, p. 114 sq. et Bäumer-Biron, *Histoire du bréviaire romain*, t. II p. 452-460.

Il y aurait à faire sur le martyrologe les mêmes réflexions que sur le bréviaire, et les récents travaux des bollandistes et de dom Quentin ouvrent la voie à des corrections et modifications nouvelles.

Pour le rituel et le pontifical, ainsi que pour le cérémonial des évêques, certaines corrections sont également à prévoir, comme on le voit, par les réponses et interprétations données parfois par la S. Congrégation des rites.

La question de l'obligation des rubriques concerne la théologie morale, elle est traitée dans tous les manuels. Voir en particulier Menghini, *Elementa juris liturgici seu prolegomena in sacram liturgiam*, 2e édit., Rome, 1907.

Quoi qu'il en soit de ces remarques qui étaient nécessaires, elles ne diminuent en rien l'importance et la valeur de la liturgie romaine qui reste pour le théologien un arsenal où il trouvera les textes les plus riches et les plus précis pour démontrer les dogmes chrétiens.

On ne peut donc regretter que la liturgie romaine ait remplacé en Occident toutes les autres, sauf les rares exceptions que nous avons dites. Quelque admiration que l'on professe pour les beautés des liturgies mozarabe ou gallicane, celtiques ou orientales, on ne saurait dissimuler les graves lacunes qu'elles présentaient et les erreurs auxquelles elles étaient exposées et dans lesquelles elles sont parfois tombées.

« Chaque église, dit Mgr Duchesne, avait son livre de canons, son usage liturgique; nulle part de règle, mais l'anarchie la plus complète, un désordre qui eût été irrémédiable, si les souverains carolingiens n'eussent fait appel à la tradition et à l'autorité de l'Église romaine. » *Les origines du culte chrétien*, p. 97-98. Mgr Batiffol, qui arrive aux mêmes conclusions, célèbre d'autre part les qualités de cette liturgie romaine « où vivait l'âme de Rome! » Rome, en effet, y avait mis (il s'agit du *cursus*), le meilleur de sa littérature et de son histoire : son psautier, sa Bible, ses Pères et ses martyrs. Elle y avait mis la marque de sa piété directe et simple, etc. *Histoire du bréviaire romain*, 3e éd., p. 172.

C'est la thèse même défendue par dom Guéranger, par Dulac et par d'autres et qui devait amener tôt ou tard le triomphe de la liturgie romaine. L'anarchie liturgique qui règne chez les anglicans, dans toutes les branches du protestantisme et chez les sectes orientales, apporterait un nouvel argument en faveur de ce fait.

5° *Les liturgies orientales.* — Des collections comme celles de Renaudot, d'Assémani, de Denzinger, de Brightman, qui contiennent les liturgies de saint Jacques, de saint Marc, de saint Pierre, de saint Jean, des Douze apôtres, du pape saint Xyste, de saint Clément de Rome, de saint Denys d'Athènes, de Maruthas, de Dioscore, de Philoxène et de tant d'autres, sont de nature, au premier aspect, à jeter la confusion et peut-être le découragement dans l'esprit des profanes. Mais cette impression se dissipe à une étude plus approfondie et une classification les ramène à quelques types. Il faut remarquer aussi que liturgie a souvent ici, comme chez les orientaux, le sens d'anaphore ou prière de la messe. La racine de toutes ces liturgies est une liturgie de Jérusalem qui fut en usage aux deux premiers siècles, mais qui n'est représentée par aucun monument, car la liturgie hiérosolymitaine, que nous trouvons dans les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, n'est déjà plus la liturgie primitive, mais une liturgie issue de celle d'Antioche.

De la liturgie primitive de Jérusalem sortent la liturgie d'Antioche, qui se constitue entre 250 et 400, et celle d'Alexandrie, qui se constitue au IIIe siècle. De la famille d'Antioche se forment les liturgies syriaques et les liturgies byzantines; de celle d'Alexandrie sortent les liturgies égyptiennes et la liturgie éthiopienne. On ne manquera pas cependant de remarquer des analogies surprenantes entre la liturgie d'Alexandrie et celle de Rome, analogies déjà relevées par quelques érudits, mais qui mériteraient d'être étudiées de plus près.

Voici donc le schéma que nous proposons.

LITURGIE PRIMITIVE DE JÉRUSALEM (Hypothétique)

FAMILLE D'ANTIOCHE [1]					FAMILLE D'ALEXANDRIE [2]		
LIT. SYRIAQUES			LIT. BYZANTINES		LIT. ÉGYPTIENNES		
Syriaque, proprement dite, fixée entre le IVe et le VIe siècle en langue syriaque.	*Maronite*, VIIe siècle, en langue syriaque.	*Syro-chaldéennes*, a. *persane*, Ve ou VIe siècle, en syriaque. b. *malabare*, siècle ? en syriaque.	*Byzantine*, proprement dite, fixée vers la fin du IVe siècle, langue grecque [3].	*Arménienne*, fixée vers la fin du IVe s., langue arménienne.	*Égypto-grecque*, IVe siècle, type semble fixé sous Cyrille d'Alexandrie († 444). *(Liturgie de S. Marc).*	*Copte*, IVe siècle, langue copte, *liturgies de S. Cyrille d'A., de S. Grégoire de Nazianze, de S. Basile.*	*Lit. Éthiopienne ou Abyssine*, Ve siècle au plus tôt, langue éthiopienne.

[1] Représentée par Cyrille de Jérusalem, par les *Constitutions apostoliques*, par les ouvrages de S. Jean Chrysostome, de là provient la liturgie grecque de S. Jacques et autres liturgies syriaques.

[2] Cette famille est représentée par l'*Anaphore* de Sérapion, par le fragment Borgia et par celui de Balizeh. La liturgie grecque de S. Marc appartient aussi à cette famille. Après le concile de Chalcédoine, la liturgie de cette église se divise en deux branches, l'une orthodoxe qui sera plus tard absorbée par celle de Constantinople, et l'autre hérétique (monophysite) qui remplace la langue grecque par le copte.

[3] La liturgie byzantine originairement en grec est actuellement célébrée en grec, syriaque, arabe, slavon, géorgien, roumain, allemand, russe, turc, serbe. A ces langues correspondent des usages nationaux qui diffèrent entre eux. Ainsi en Russie, il y a des usages liturgiques très différents, église patriarcale, vieux croyants, église vivante, église des travailleurs, etc.

Ces liturgies offrent le plus grand intérêt au théologien. On peut voir, par les quelques travaux que nous avons cités de Renaudot, d'Assémani, d'Allatius, de Pitra, de Tondini, etc. le parti que l'on peut tirer de cette étude. Plusieurs de ces liturgies représentent un stage chronologique antérieur aux liturgies occidentales, et, grâce à leur caractère de stabilité, leur témoignage pour la théologie historique a une plus grande valeur. Mais l'étude détaillée des liturgies orientales est, à elle-même, un sujet qui demande à être traité à part.

VI. Le cadre liturgique. — La liturgie, comme toutes les institutions humaines, subit l'influence de l'espace et celle du temps, ou, si l'on veut, pour mieux comprendre la portée de la liturgie, il faut la placer dans son cadre géographique et chronologique.

1° La connaissance du *cadre géographique* est nécessaire pour se rendre compte des divisions et des classifications liturgiques. La liturgie suit la marche de l'Église; elle se diversifie suivant les contrées; il y a, nous l'avons vu, une liturgie de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie, de Rome, de Constantinople. On pourrait dire qu'il y a une liturgie des capitales, ou plutôt des métropoles et des patriarcats. Ce groupement des liturgies est très important dans l'histoire liturgique parce que c'est dans ces centres et, la plupart du temps, sous des influences locales que se constitua la liturgie. Les Églises voisines et de moindre importance formèrent leurs usages et leurs institutions sur le modèle de ces grandes Églises. Au point de vue théologique qui nous occupe en ce moment, ces groupements n'ont pas la même portée. Cependant il est bon de remarquer que cette question implique celle de juridiction. Il n'est pas facile de prouver, comme on a prétendu le faire, que chaque évêque se soit jamais reconnu un droit souverain sur la liturgie dans son Église. La liberté n'était pas sans limites. Saint Paul se réserve déjà le règlement de ces questions.

Les plus anciens documents, comme la *Didachè*, les Didascalies et les Constitutions canoniques, contiennent aussi des règlements sur le culte; on vit bien, dès le IIe siècle, dans la question de la Pâque, l'importance

Sur ces liturgies, voir E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vol., Paris, 1716, Francfort, 1847; F.-E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896, seul paru; F.-C. Conybeare and A.-J. Maclean, *Rituale Armenorum and the East Syrian Epiphany rites*, 1 vol. in-8°, Oxford, 1905; A.-B. Mercer, *The ethiopic liturgy*, Milwaukee, 1915; H. Denzinger, *Ritus orientalium, coptorum, syrorum, armenorum in administrandis sacramentis*, 2 vol., Wurzbourg, 1863-1864; Prince Maximilien de Saxe, *Prælectiones de liturgiis orientalibus*, 2 vol., Fribourg-en-B., 1908-1913; C. Callevaert, *Liturgicæ institutiones*, t. I, p. 48 sq.; Bruges, 1919; dom F.-J. Moreau *Les liturgies eucharistiques*, Bruxelles, 1924, in-8°, il s'agit surtout des liturgies grecques; dom de Master, *Grecques, (Liturgies)*, dans *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 1591-1662.

A. Fortescue, *The lesser eastern Churches*, Londres, 1913, 1 vol. in-8°; *The uniate eastern Churches, the byzantine rits in Italy, Sicily, Syria and Egypt*, édit. J.-D. Smith, Londres, 1923, in-8°; *The orthodox earstern Church*, Londres, 1907; Raymond Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, s. d. (1922) ; une bibliographie plus complète des différents rits orientaux dans Janin, Moreau, Fortescue ; J.-G. Pitzipios, *L'Église orientale*, Rome, 1855; Tondini, *La primauté de S. Pierre prouvée par les titres que lui donna l'Église russe dans la liturgie*, Paris, 1867; Cardinal Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867; Allatius (Leo), *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, et autres ouvrages pour prouver l'unité entre les rits orientaux et le rit romain, cf. *Allatius*, dans *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 1220-1226; J. Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, Paris, 1913; Aurel. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa* (Ecclesia græco-russica) *ad lumen catholicæ doctrinæ examinata et discussa*, 2 vol., 1911.

qu'attachaient les papes à établir l'uniformité dans certaines questions qui touchaient à la liturgie. Il est certain, en tout cas, qu'à mesure que se fondèrent les circonscriptions ecclésiastiques, l'Église qui formait la tête de ces groupements imposa ses usages, et les Églises de moindre importance durent s'y conformer. C'est ainsi que se formèrent les principales familles liturgiques dans les Églises que nous avons nommées, Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Rome, Constantinople, Milan. Pour l'Occident cette question a une importance capitale, au point de vue qui nous occupe, et pendant des siècles, Rome revendiqua le droit de régler la question liturgique dans le patriarcat d'Occident; la liturgie ambrosienne et la liturgie mozarabe ne durent qu'à une tolérance de se maintenir.

En Occident plus encore qu'en Orient, les nationalités exercèrent leur action sur la formation des liturgies. Il fallut des siècles pour ramener les Goths ariens à l'unité liturgique; les liturgies gallicanes, les liturgies celtiques, la liturgie mozarabe, les liturgies des maronites, des coptes, des arméniens doivent leur existence à des influences nationales.

2° Les divisions du *temps* n'exercèrent pas sur la formation de la liturgie une influence moindre que les divisions géographiques. La journée, la semaine, l'année civiles, furent le cadre naturel dans lequel s'inséra la liturgie. Les divisions liturgiques du jour répondent à peu près aux divisions civiles de la journée romaine. L'heure de la réunion fut d'abord l'heure des vigiles de la nuit. Puis on eut les heures de prime, tierce, sexte, none et vêpres. Dans la semaine, le dimanche eut, dès l'origine, une place à part et sacrée, voir art. Dimanche, t. iv, col. 1308; le mercredi, le vendredi et même le samedi furent aussi des jours liturgiquement privilégiés.

Le mois lunaire fut observé pour les calculs de la Pâque. Quant au mois solaire, il fut à peu près ignoré par la liturgie ancienne. Les Grecs cependant en tiennent compte dans leurs calendriers; leurs saints sont catalogués d'après les mois de l'année, comme l'indique le nom de leurs *ménées* (μήν). Il en fut ainsi pour quelques autres liturgies orientales. Voir Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, Inspruck, 1897. Le léonien suit cet exemple. Les Quatre-temps répondent aussi à la division par mois. Mais ce n'est que dans les temps tout modernes que la division par mois tend à prendre une importance de premier ordre dans la liturgie. Nous avons déjà le mois du Sacré-Cœur, le mois de Marie, le mois du Rosaire, celui de saint Joseph, etc. Quoi que l'on pense de l'opportunité de ces développements, il faut reconnaître qu'ils n'ont pas de caractère traditionnel.

Pour l'année, la liturgie emprunta tout simplement le cadre de l'année civile, comme elle avait emprunté celui de la semaine. Mais l'ajustement comporta toujours quelques différences. Le commencement de l'année liturgique varia quelque peu, mais ne concorda jamais avec le début de l'année civile. Aujourd'hui encore, dans l'Église romaine, l'année liturgique commence avec le premier dimanche de l'Avent.

La fête de Pâques fut la première fête et la fixation de cette date donna lieu aux débats les plus vifs dès le IIe siècle. Elle a été le noyau autour duquel se sont peu à peu groupées la plupart des autres fêtes. D'un autre côté se formait un autre groupe qui semble, à première vue, indépendant, bien que le 25 décembre doive probablement être mis en relation avec le 25 mars qui fut d'abord la date de Pâques. De même que la fête de Pâques avait entraîné comme satellites d'autres fêtes et des époques de préparation, Noël eut son Avent, et des fêtes dépendant d'elle, comme l'Épiphanie, la Purification, etc. Les deux fêtes de Noël, celle du 25 décembre et celle du 6 janvier, au lieu d'entrer en lutte, comme les deux dates de Pâques, se combinèrent et devinrent deux fêtes distinctes.

Quelques autres dates prirent aussi de bonne heure une grande importance dans l'année liturgique, par exemple le 25 mars, le 25 décembre, le 2 février, le 25 avril, le 1er août, etc. Mais ces questions, qui ont une grande importance pour l'histoire de la formation du calendrier ecclésiastique, sont à peu près sans intérêt pour le sujet que nous traitons. La question de la coïncidence des dates de fêtes des saints avec certaines dates païennes, est renvoyée ailleurs. Voir notre article *Fêtes* dans le *Dict. d'archéol.*, t. v, col. 1403-1452.

Pendant que le propre du temps se constituait autour des fêtes de Pâques et de Noël, le propre des saints s'organisait de son côté. On honora les martyrs sur le lieu de leur tombeau, puis les confesseurs et les vierges. Quelques dates, comme celles de saint Pierre et saint Paul au 29 juin, celle de saint Jean-Baptiste au 24, etc., remontent à une haute antiquité. Les fêtes des saints, d'abord assez rares au calendrier liturgique, finirent par se multiplier à un tel point qu'elles annulèrent à peu près l'importance du propre du temps, et de nos jours une réaction se dessine pour supprimer quelques-unes de ces fêtes.

On peut distinguer aujourd'hui dans la série de ces fêtes : les fêtes de Notre-Seigneur, celles de la sainte Vierge, celles des martyrs, des confesseurs, des docteurs, des vierges, des saintes femmes; les fêtes locales; les fêtes des saisons; les fêtes qui remplacent des anniversaires païens.

Ce n'est pas le lieu de traiter longuement cette question. Nous nous contenterons de dire que les fêtes de Notre-Seigneur célèbrent les principaux mystères de sa vie et l'année liturgique devient ainsi un commentaire mystique et détaillé du symbole : *incarnatus est, crucifixus, passus, sepultus, resurrexit, ascendit in cœlos.*

La plupart des mystères de la vie de Notre-Seigneur ont aujourd'hui leur fête sur le cycle. Après la nativité, la passion, la résurrection et l'ascension, qui ont été les premières célébrées comme fêtes, nous avons eu la présentation au temple, le Précieux Sang, la transfiguration, la circoncision, les fêtes de la croix, celles du Saint-Sacrement, du Sacré-Cœur, sans parler de celles qui sont des fêtes votives, comme la fuite en Égypte, la sainte couronne, la sainte lance, le saint suaire, etc. La plupart de ces fêtes ont une portée dogmatique et les formules employées, oraisons, préfaces, lectures précisent cet enseignement. Nous n'aurions ici que l'embarras du choix. Il est clair, par exemple, que dans la fête de l'Ascension ces mots de la préface, *qui* (Christus) *post resurrectionem suam omnibus discipulis suis manifestus apparuit, et ipsis cernentibus est elevatus in cœlum, ut nos divinitatis suæ tribueret esse participes*, et ceux du *Communicantes, et diem sacratissimum celebrantes, quo Dominus noster, unigenitus filius tuus, unitam sibi fragilitatis nostræ substantiam in gloriæ tuæ dextera collocavit*, nous donnent la pensée et la doctrine de l'Église sur l'union de la nature divine et de la nature humaine en la personne du Fils, et de notre élévation à l'ordre surnaturel. Dans la fête du Saint-Sacrement, nous avons tout un traité sur l'eucharistie; la fête du Sacré-Cœur contient aussi un enseignement très circonstancié sur le mystère de la rédemption. La fête de la Trinité, qui ne fut reçue qu'assez tard dans l'Église, se présente comme une thèse sur ce mystère.

L'importance et le nombre des fêtes de la sainte Vierge dans l'année liturgique est une preuve solide et ancienne du culte d'hyperdulie qui fut rendu à Marie dans toutes les Églises. Quelques-unes, comme celles de l'Immaculée conception ont fourni à la définition dogmatique leur base la plus solide, voir la bulle *Ineffabilis* lue à l'office et l'art. Immaculée Conception,

t. VII, col. 979 sq. La fête de l'Assomption, son antiquité et son universalité, est devenue aussi un argument de premier ordre aux mains des théologiens. La fête de la Toussaint et celle des morts nous donnent un enseignement populaire sur la communion des saints, sur l'Église militante, souffrante et triomphante. Nous ne pouvons sur ce sujet que renvoyer à l'*Année liturgique* de dom Guéranger et aux ouvrages similaires dont le but est précisément d'exposer aux fidèles la doctrine de l'Église au moyen de la liturgie.

Les fêtes des martyrs et des confesseurs, antérieures au Ve siècle, sont aussi un témoignage de sa croyance à l'intercession des saints et au culte de *dulie*, dont les limites sont scrupuleusement tracées par l'enseignement chrétien. Sur ce point aussi il y a accord parfait entre la pratique de la liturgie et l'enseignement de l'Église.

Il faut insister aussi sur l'enseignement que nous donne l'année liturgique au point de vue mystique et ascétique. La classification qui correspond aux époques liturgiques : l'Avent, la Septuagésime et le Carême représentant la vie purgative, Noël et Pâques, la vie illuminative, le temps après la Pentecôte, la vie unitive, est peut-être un peu artificielle; il n'en est pas moins vrai que l'intention de l'Église est de conduire l'âme chrétienne au moyen de l'année liturgique par les étapes de la vie spirituelle et de l'élever ainsi jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation. Toutes ces questions ont été traitées avec beaucoup d'originalité et de profondeur dans la thèse de dom Festugière à laquelle nous renvoyons, *La liturgie catholique, essai de synthèse*, Maredsous, 1913.

VII. Attitudes et gestes liturgiques, signes, formules, actes et rites. — Les différents rites dont se compose la liturgie chrétienne peuvent se classer sous l'un ou l'autre des titres que nous venons d'énumérer. D'ordinaire, plusieurs de ces éléments sont réunis pour former un rite. Ainsi, dans le baptême et dans la plupart des sacrements et des sacramentaux, on trouve un signe sensible, c'est-à-dire une substance matérielle, l'eau, l'huile, le vin, le sel, les cendres, avec une parole ou formule pour déterminer le sens du symbole, un geste ou un acte, bénédiction, signe de la croix, imposition des mains. C'est le mot de saint Augustin, *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Nous nous en tiendrons à cette classification pour la commodité de l'exposition.

1° *Attitudes et gestes liturgiques.* — Pendant la prière, le fidèle est debout, à genoux ou prosterné. La première attitude, qui était la plus ordinaire dans l'antiquité chrétienne indiquait le respect, l'attention, la supplication. La génuflexion et la prostration sont prescrites quand la prière devient plus humble, plus suppliante; c'est aussi un signe d'adoration qui ne saurait s'employer en principe que dans la prière au Père ou à l'une des personnes de la Trinité.

Parfois, surtout dans l'antiquité, on étendait les mains en forme de croix, pour rappeler l'attitude du Christ sur la croix, ou on les élevait vers le ciel, comme les orantes, ce qui est un autre signe de supplication.

L'attitude pendant la lecture de l'évangile avait aussi son importance. D'après l'usage romain, le diacre se tournait vers le midi; dans l'usage gallican, il se tournait vers le Nord, d'où les discussions dont on trouve des traces dans le *Micrologue*, c. IX.

L'habitude de prier les mains jointes qui est si répandue aujourd'hui paraît moins ancienne. On a dit qu'on n'en trouve pas d'exemple avant le XIIe siècle sur les monuments chrétiens.

Adam Rechenberg, *De χειραρσία orantium*, Leipzig, 1688, reproduit dans Volbeding, *Thesaurus commentationum selectarum*, Leipzig, 1847, t. I; dom L. Gougaud, *La prière les bras en croix*, dans *Rassegna gregoriana*, sept.-oct. 1908, p. 343-354; sur la génuflexion, le même, *Some liturgical and ascetic traditions of the celtic Church*, dans *Journal of theological Studies*, 1908, t. IX, p. 556-561.

Un théologien du XVIIe siècle, Jean Le Lorrain, a écrit tout un traité sur la coutume de prier debout pour réfuter Basnage, Claude, de Larroque et autres protestants qui prétendaient tirer de cette habitude la preuve que les premiers chrétiens ne croyaient pas à la présence réelle dans l'Eucharistie. Voir art. Le Lorrain.

Plus récemment, un archéologue et théologien allemand, F.-J. Dölger, publiait une thèse non moins intéressante sur l'ancienne coutume chrétienne de prier en se tournant vers l'orient qui, elle aussi, examine une croyance des premiers chrétiens en Jésus, soleil de justice, ressuscité et assis à la droite de Père, d'où il reviendra sur la terre pour juger tous les hommes : *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlischen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet u. Liturgie*, Münster-en-W., 1920. Voir aussi du même, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religiongeschichtlische Erforschung zum Taufgelöbniss, ibid.*, 1918. Il y a souvent aussi des remarques ingénieuses et fines dans dom Claude de Vert, *Explications des cérémonies de l'Église*, Paris, 1720, 4 vol., mais elles sont souvent gâtées par l'esprit de système.

Les gestes en liturgie ont aussi leur signification comme les attitudes : la génuflexion est un signe d'adoration; l'imposition des mains, employée dans plusieurs rites, signifie tantôt la communication d'une grâce d'en haut (confirmation, ordination), tantôt une élection, tantôt l'absolution des péchés, tantôt une simple bénédiction. C'est un des gestes les plus importants dans la liturgie, cf. Imposition des mains, t. VII, col. 1302-1425. Le baiser de paix n'a pas besoin d'être expliqué, il est un signe de la charité, de l'amour et de la fraternité qui doit régner entre tous les chrétiens. Le lavement des mains ou des pieds est un signe de purification, et aussi d'hospitalité, de charité.

Le signe de la croix, un des plus fréquents parmi ces gestes liturgiques, est employé à la messe, dans l'administration des sacrements, dans la plupart des prières. Il peut être considéré comme une doxologie puisqu'il est à la gloire de la Trinité, et il est en tout cas une confession de ce mystère, de l'égalité des trois personnes, de la divinité du Fils et du mystère de la rédemption par la croix. Cf. *Croix (Signe de la)*, dans *Dict. d'archéol.*, t. III, col. 3139 sq.

Dans l'Église de Milan, le catéchumène, avant de recevoir le baptême, crachait vers l'Occident, où le diable était supposé se tenir. Ce rite existe encore en Orient, mais il n'y en pas d'autre trace en Occident, que je sache. Cf. *La sputation rite baptismal de l'Église de Milan au IVe siècle*, par dom Morin, dans *Revue bénédictine*, t. XVI, p. 414.

Il est dit dans l'Évangile que Jésus souffla sur ses disciples pour leur donner le Saint-Esprit. Le souffle encore aujourd'hui est un des rites du baptême, mais il a une autre signification; on le trouve aussi dans la bénédiction de l'eau baptismale et dans la consécration des saintes huiles.

L'élévation de l'hostie et du calice à la messe a une signification sur laquelle il est presque inutile d'insister. Les cérémonies qui accompagnent cette élévation sont une preuve de la foi de l'Église romaine en la réalité de la transsubstantiation. C'est le corps et le sang du Christ qui sont ainsi présentés à l'adoration des fidèles. Cette question a donné lieu récemment à des études et à des discussions sur lesquelles nous n'avons pas à revenir ici. Nous nous contentons de renvoyer à l'article *Élévation*, dans le *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 2662, où nous avons résumé la controverse.

L'onction avec l'eau, l'huile, ou le saint chrême est aussi employée dans plusieurs sacrements ou sacramentaux et unie au signe de la croix.

Cf. F. W. Culman, *Das Salben im Morgen-u. Abendlande*, 1876; les articles *Oil* et *Anointing*, dans Hastings, *Dictio-*

nary of Religions and Ethics ; l'article *Salbe*, dans *Real-encyclopädie für pr. Theologie*, et notre article *Huile*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

3° *Les signes sensibles ou éléments.* — L'Église emploie dans la liturgie diverses substances matérielles ou éléments, le pain, le vin, l'huile, les cendres, le chrême, l'eau, le feu et les cierges, le sel, la terre, les rameaux, le lait et le miel, etc. Ce sont des signes sensibles, comme il est dit dans la définition des sacrements, ou des symboles déterminés par des formules et qui signifient la grâce que l'Église entend conférer. Nous ne parlons pas ici du pain et du vin dans le sacrement de l'eucharistie qui ne sont plus seulement des signes de la grâce, mais qui perdent leur substance première et deviennent le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Quant aux autres éléments, ils sont un symbole expressif et en même temps ils ont, dans certaines circonstances, le privilège de conférer la grâce.

C'est ce que l'Église nous enseigne dans bien des oraisons. Nous ne citerons que celle-ci qui est une oraison du jour des Rameaux : *Deus qui miro dispositionis ordine, ex rebus etiam insensibilibus, dispensationem nostræ salutis ostendere voluisti.*

Chacun de ces éléments a un sens particulier qui est déterminé soit par l'usage général, soit par une formule.

Ainsi le pain et le vin, dans le sacrement eucharistique, signifient, sous la forme des aliments les plus universels et les plus substantiels, la nourriture spirituelle de l'âme qui les reçoit; ils soutiennent la vie, ils nous fortifient. Ils ont aussi un sens symbolique que l'on trouve déjà indiqué dans la prière de la *Didachè* et qui, depuis, a été souvent repris par les Pères : *sicut hic panis dispersus erat supra montes et collectus factus est unus, ita colligatur Ecclesia tua a finibus terræ in regnum tuum...* Fr.-X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, p. CLXI. De même pour le vin, on rappelle que les grains recueillis sur la vigne sont réunis ensemble, foulés sous le pressoir, pour devenir un breuvage sacré, et signifient ainsi, comme le froment, l'union des chrétiens dans le Christ. Cf. Ps. Dionys., *De eccles. hierarch.*, c. III, § 12, *P. G.*, t. III, col. 444 ; *Beatus et Heterius ad Elipandum*, l. I, 72, *P. L.*, t. XCVI, col. 938.

Le lait et le miel offerts aux baptisés après l'eucharistie ont pour but de leur faire mieux goûter la douceur de cet aliment spirituel.

Le lait est aussi un symbole fréquemment employé et du sens le plus élevé. Il rappelle que le Christ est pasteur et qu'il nourrit de lait ses brebis. Le lait est la nourriture qui convient aux enfants, parce qu'ils ne sont pas assez forts pour supporter un aliment plus substantiel. La mère transforme pour eux en lait les aliments plus solides qu'elle prend. De même le Verbe, pour nous faire participer à sa divinité que nous n'aurions pu atteindre, s'est fait chair. Nous avons pu le voir, le toucher et l'entendre et ainsi il a transformé pour nous en un aliment accessible la divinité incommunicable; cf. S. Augustin, *In Epist. Joha.*, tract. III, 1; cf. *Enarr. in psalm.*, CXLIII, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1998, t. XXXVII, col. 1857.

Une oraison du léonien, qui a beaucoup préoccupé les critiques récemment, nous donne l'explication authentique de ce symbolisme : *Benedic, Domine, et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis et pota famulos tuos ex hoc fonte, qui est spiritus veritatis, et enutri eos de hoc lacte et melle quemadmodum patribus nostris Abraham, Isaac et Jacob promisisti introducere te eos in terram promissionis, terram fluentem melle et lacte. Conjunge ergo famulos tuos, Domine, Spiritui sancto, sicut conjunctum est hoc mel et lac, quo cœlestis terrenæque substantiæ significatur unitio in Christo Jesu Domino nostro, per quem omnia.* Messe du samedi de la Pentecôte pour les nouveaux baptisés, éd. Feltoe, p. 15.

Au sujet de cette coutume, et en particulier pour l'explication de ce passage très discuté du léonien, cf. Usener, *Milch und Honig*, dans *Rheinisches Museum*, t. LVII, p. 188; dom Connolly, *An ancient prayer in the medieval euchologia*, dans *Journal of theological Studies*, 1918, p. 142, et P. Galtier, *La tradition apostolique d'Hippolyte, particularités et initiatives liturgiques*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, t. XIII, p. 511 sq., notamment p. 517. Un canon d'un concile de Carthage recommande de ne consacrer pour l'eucharistie que du pain et du vin mêlé d'eau, et de bien distinguer de la consécration de ces éléments la bénédiction du lait et du miel. IIIe concile de Carthage, 397, can. 24; cf. concile d'Hippone, 393, can. 23, etc. Mansi, t. III, col. 734.

Parfois aussi, l'eucharistie est présentée avec le sel qui est un symbole d'incorruptibilité et aussi de la sagesse de la doctrine. Cet usage est mentionné dans les Clémentines, *homil.* XIV, 1, *et homil.* XIII, 8; voir sur ces textes, Mgr Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e édit., Paris, 1913, p. 192. L'imposition du sel bénit est, selon Mgr Duchesne, une caractéristique du rit romain, *Origines du culte*, 4e édit., p. 303, 304. L'Église d'Afrique donnait aussi le sel bénit aux catéchumènes, IIIe conc. de Carthage, 397, canon 5.

L'eau qui est employée fréquemment dans tous les rites de lustration, est le symbole de la purification. Le sens de ce *sacramentum* est développé tout au long dans la préface de la bénédiction des fonts que nous avons encore au missel et surtout dans la bénédiction de l'eau pour la dédicace des églises, *sanctificare per Verbum Dei unda cœlestis*, qui est au pontifical. Ces documents remontent, quant à leur substance, à une haute antiquité, IVe-Ve siècle. Cf. notre article *Eau* (*usage de l'eau dans la liturgie*), dans le *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 1680 sq.

L'huile, sous la forme naturelle ou sous celle de chrême, joue aussi un rôle essentiel dans plusieurs sacrements. Signe de force, elle rappelle l'huile dont s'oignaient les athlètes; mais elle est aussi le signe de l'onction, elle sert de remède, ou alimente le feu. C'est ce qu'un théologien du siècle dernier résumait ainsi : *Oleum enim sanat, lenit, recreat, penetrat, ac lucet.* Dens, *Theologia moralis*, 1832, t. VII, p. 3. Voir notre art. *Huile*, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*.

4° *Les formules.* — L'Église dans son euchologie se sert de formules qui peuvent se ranger sous les catégories suivantes : acclamations; prières litaniques et prières collectives; prières anaphoriques ou eucharistiques; formules de bénédictions; exhortations; exorcismes; symboles de foi; doxologies; hymnes et cantiques; psalmodie et chants.

Enfin, il y a des lectures ou leçons tirées de l'Écriture ou des auteurs ecclésiastiques, qui ne sont pas des prières proprement dites, mais qui sont une des parties essentielles de la liturgie.

1. *Acclamations.* — Il faudrait reprendre ici le long article que nous avons consacré à ces formules dans le *Dict. d'archéol*, t. I, col. 240-265; nous y avons montré l'importance de ces prières dont quelques-unes sont d'origine juive, *Alleluia, Amen, Hosanna*, et aussi leur signification théologique. — AMEN, qui est la plus usitée, est un acte de foi, le signe de l'adhésion des fidèles au rite que le prêtre vient d'accomplir ou à la formule qu'il a prononcée. L'*in nomine Domini nostri Jesu Christi* et formules analogues sont aussi un acte de foi en la divinité de Jésus-Christ, seul et nécessaire médiateur entre nous et Dieu le Père. Voir aussi nos articles *Alleluia, Amen, Deo Gratias, Dominus vobiscum, ibid.*, t. Ier, col. 1229-1246; 1554-1573; t. IV, col. 649-652; 1387. A un moment, le *Deo gratias* est opposé par les catholiques aux donatistes qui

avaient adopté le *Deo laudes*, *loc. cit.*, art. *Deo gratias*, *Deo laudes*, t. IV, col. 652.

2. La *prière litanique* est l'une des plus usitées dans la liturgie antique. Mgr Duchesne la décrit ainsi : un des ministres sacrés invitait à haute voix l'assemblée à prier à diverses intentions qu'il énumérait successivement. A chaque intention il faisait une pause et tout le monde prononçait une courte formule de supplication : *Kyrie eleison*, *Te rogamus audi nos*, etc. En Orient, cette forme de prière tient encore une grande place dans la liturgie de la messe. En Occident, elle en a presque disparu mais elle y a figuré autrefois. *Origines du culte chrétien*, p. 106, 107. Mais il ne faut pas croire que la prière litanique se présente toujours sous une forme aussi déterminée, et on doit compléter cette définition par ce que dit plus loin le même auteur : « Les litanies sont des supplications solennelles, instituées pour appeler la protection céleste sur les biens de la terre. » *Ibid.*, p. 293. Les litanies, rogations ou supplications, sont en effet un genre de prière qui se présente sous les formes les plus diverses. Les processions avec invocations du 25 avril, celles des trois jours des Rogations, les oraisons solennelles du vendredi saint, le *Kyrie eleison* de la messe, la *deprecatio sancti Martini* du missel de Stowe et plusieurs autres prières celtiques, les *Loricæ* elles-mêmes, toutes ces prières appartiennent au genre litanique. C'est une forme de prière tellement populaire et naturelle que l'on en a cherché l'origine soit dans les cultes païens, soit chez les Juifs, où l'on trouve en effet des prières analogues.

Il existe aujourd'hui dans la liturgie romaine six espèces principales seulement de litanies approuvées, les litanies des saints et celles des agonisants qui sont d'une origine antique, celles de la sainte Vierge qui peuvent remonter, au moins sous leur forme la plus ancienne, au XIIe siècle, puis les litanies du Sacré-Cœur, celles du Saint-Nom de Jésus et celles de saint Joseph qui sont modernes. La sévérité avec laquelle l'Église romaine a repoussé les autres formes de litanies, les difficultés qu'elle a faites avant d'admettre les autres dans sa liturgie officielle, nous prouvent, mieux que tout autre exemple, la valeur dogmatique de cette prière. Elle comporte une affirmation de la foi de l'Église dans la puissance d'intercession de la prière, dans l'action de la grâce, dans la toute-puissance de Dieu et sa miséricorde, dans l'intercession des saints, etc.

Les litanies des saints sont aussi, semble-t-il, une directive pour la dévotion populaire envers les saints. Ceux qu'elle a admis dans les litanies des saints sont les saints dont l'intercession lui a paru la plus puissante, et par suite ceux dont elle nous recommande le culte. Enfin l'usage liturgique que fait l'Église de ces grandes litanies dans les cérémonies les plus importantes, rogations, grandes litanies, prières officielles de pénitence, ordinations, consécrations, etc., nous est une nouvelle preuve de leur éminente dignité et doit les rendre plus chères à la piété catholique.

Pour les travaux sur les litanies, voir la note à la fin de la prière collective.

3. La *prière collective* ou *collecte* se rapproche beaucoup de la précédente et, dans la liturgie ancienne, il n'est pas toujours facile de distinguer l'une de l'autre. Plus tard, la collecte ou oraison proprement dite forma un genre à part. L'officiant invite les fidèles à prier Dieu d'ordinaire par le terme *oremus*, d'autres fois par une formule un peu plus longue, comme l'*orate fratres* de l'offertoire ou la petite exhortation qui précède les oraisons du vendredi saint. Cette invitation est plus détaillée encore dans les liturgies gallicanes; elle devait être suivie d'un silence pendant lequel les fidèles priaient les bras élevés, les mains étendues, d'autres fois à genoux et la face contre terre. Puis l'officiant élevait la voix comme pour résumer la prière de tous, d'où probablement le nom de collecte, et les fidèles répondaient *Amen* à la fin de la prière.

Nous rappellerons ici quelques textes bien connus des liturgistes qui montrent l'importance théologique que l'on attachait dans l'antiquité à ce genre de prière. Saint Augustin s'adressant au pélagien Vital fait allusion à une prière de l'Église d'Afrique dont la forme devait se rapprocher de la nôtre : *Exsere contra orationes Ecclesiæ disputationes tuas, et quando audis sacerdotem Dei orare pro incredulis ut eos convertat ad fidem, et pro catechumenis, ut eis desiderium regenerationis inspiret, et pro fidelibus, ut in eo quod esse cœperunt, ejus munere perseverent, subsanna pias voces... Numquid orare prohibetis Ecclesiam pro infidelibus, ut sint fideles, pro iis qui nolunt credere, ut velint credere*, etc. *Epist.* 217 *ad Vitalem*, n. 2 et 26, *P. L.*, t. XXXIII, col. 978, 988.

C'est aussi sur le thème de la prière litanique que raisonne le pape Célestin Ier pour en tirer un argument en faveur de la doctrine de l'Église sur la grâce : *Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quæ ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica universaliter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi. Cum enim sanctorum plebium præsules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam et tota secum Ecclesia ingemiscente, postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus, ut Judæis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivæ caritatis accipiant, ut lapsis pœnitentiæ remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis cœlestis misericordiæ aula reseretur.* Dom Constant, *Epist. Roman, Pontif.*, 1193, *P. L.*, t. L, col. 535.

On rapprochera tout naturellement de ce texte celui des prières que nous chantons encore au vendredi saint.

Célestin.	Missel romain.
ut Judæis ablato cordis velamine lux veritatis appareat..	ut auferat (Deus) velamen de cordibus eorum...
ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant....]	ut omni hæretica pravitate deposita errantium corda resipiscant....

Sur ce texte fameux, voir notre article *Célestin Ier (Saint)* dans *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 2794 sq.

L'auteur du *de Vocatione gentium* se sert du même argument : *Præcepit itaque apostolus... fieri obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus, pro iis qui in sublimitate sunt. Quam legem supplicationis ita omnium sacerdotum et fidelium devotio tenet, ut nulla pars mundi sit, in qua hujusmodi orationes non celebrentur a populis christianis. Supplicat ergo ubique Ecclesia Deo non solum pro sanctis et in Christo jam regeneratis, sed etiam pro omnibus infidelibus, pro Judæis, pro hæreticis, et schismaticis. De vocatione gentium*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LI, col. 664.

Il faut sans doute entendre cette uniformité dans un sens large, car les prières litaniques, même celles du vendredi saint, présentent une grande variété; cf. les prières litaniques du *Missale gothicum*, celles du *Gallicanum vetus*, celles du Missel de Bobbio, celles des livres mozarabiques, etc.

L'attention des liturgistes dans ces dernières années s'est portée sur ces prières litaniques et collectives pour en démêler l'origine et en fixer la valeur. Cf. entre autres : dom Bäumer, *Ein Beitrag zur Erklärung von Litanien und Missæ in capp.* 9-17 *der heiligen Regula*, dans *Studien und*

Mittheilungen aus dem Benediktiner und dem Cistercienses Orden, 1886, p. 285 sq. ; Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 108, 110, etc., Ed. Bishop, *Kyrie eleison, a liturgical consultation*, dans *Liturgica historica*, p. 116; *The litany of the sancts in the Stowe missal, ibid.*, p. 137, et dans son appendice aux homélies de Narsaï éditées par R. H. Connolly, *The liturgical Homelies of Narsai*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1909; dom Cagin, *Te Deum ou Illatio*, 1906, notamment, p. 202, 211, 347, 557, etc.; cf. notre article *Diptyques*, dans *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 1045-1094, et l'art. *Litany*, dans Hastings, *Dictionary of Religions and Ethics*, t. VIII, p. 78-81.

Les secrètes et les post communions de la messe peuvent rentrer dans la même catégorie que les collectes; elles n'en diffèrent, comme forme extérieure que par la place qu'elles occupent.

La secrète suit l'offertoire. Après que les fidèles ont offert le pain et le vin du sacrifice avec des aumônes pour le clergé et pour les pauvres, le prêtre résume leurs demandes dans la secrète. C'est un échange touchant, une sorte de *divin commerce* entre Dieu et sa créature. Celle-ci offre des biens terrestres et demande en échange les dons surnaturels. *Hæc hostia, Domine quæsumus, emundet nostra delicta et ad sacrificium celebrandum subditorum tibi corpora mentesque sanctificet.* Cette demande varie à l'infini. On comprend l'importance dogmatique de ces formules. On peut établir contre les protestants, à l'aide des secrètes, que dès la plus haute antiquité l'Église a cru que la messe est vraiment un sacrifice en même temps qu'un repas sacré, que le pain et le vin sont transformés au corps et au sang du Christ, que ce sacrifice est souverainement efficace, que toute l'Église s'unit pour l'offrir à Dieu, et autres vérités dogmatiques de même importance. Bossuet se sert souvent de ces textes dans ses controverses avec les protestants.

Dans la postcommunion s'exprime une requête qui puise sa force dans l'union qui s'est consommée à la communion entre Dieu et sa créature, car les termes de cette prière supposent toujours que les fidèles se sont unis dans la réception du sacrement divin, comme ils se sont unis dans l'offrande. Dans cette formule se multiplient aussi les témoignages à la croyance de la présence réelle du Christ dans le sacrement, *divina sacramenta, alimenta cœlestia, divinum remedium, divina libatio, sancta tua, alimentum vitæ, mysterium immortalitatis* ou *æternitatis*, etc.

A la même classe appartiennent encore l'oraison qui termine chaque office; elle est aujourd'hui la même que la collecte de la messe. Aux IVe et Ve classes, au moins chez les solitaires dont nous parle Cassien, chaque psaume était suivi d'une oraison. Il existe encore dans quelques bibliothèques des psautiers anciens qui sont les représentants de cet usage. Chaque psaume y est suivi d'une oraison.

On peut voir le parti que certains théologiens ont su tirer de ces oraisons; cf. J. Pierdot, *Revista eccles.* (d'Espagne), 30 sept. 1910, p. 255 sq. et J.-V. Bainvel *De magisterio vivo*. Un des plus mémorables exemples est le vieux psautier publié par Tommasi, *Psalterium cum canticis*, t. I, pars II, de l'édition des *Opera omnia*, par Bianchini, Rome, 1740.

4. La *prière anaphorique* ou *eucharistique* est la prière la plus auguste de la liturgie. C'est celle qui a pour but de consacrer à la messe les éléments du pain et du vin. La forme en est établie depuis le IIIe siècle au moins. Saint Cyprien y fait allusion. Elle débute par le dialogue fameux entre le célébrant et le peuple : *Dominus vobiscum, Sursum corda*, etc. Puis le prêtre rend grâces à Dieu pour ses bienfaits, et en particulier pour l'incarnation et l'institution de l'eucharistie. Nous avons indiqué quelques-unes des formes les plus anciennes de cette prière eucharistique dans Clément de Rome, la *Didachè*, les *Acta Thomæ*, les Clémentines. L'anaphore de saint Hippolyte est, de toutes, la plus curieuse. Voir ci-dessus, col. 801.

Cette anaphore est appelée dans les liturgies latines préface, *Actio, Canon Actionis, Contestatio, Illatio, Immolatio*. Cf. notre article *Actio, Dict. d'archéol*, t. Ier, col. 446-449 et dom Cagin, *Les noms latins de la préface eucharistique* dans *Rassegna gregoriana*, août-oct. 1906. A l'origine, c'était une prière qui se développait jusqu'à la fin sans interruption, et le peuple fidèle répondait par un *Amen* qui était un acte de foi et comme une approbation de la prière du prêtre ou plutôt un acquiescement. De très bonne heure, elle fut interrompue par le chant du *Trisagion* ou *Sanctus*, qui fut adopté dans toutes les liturgies et peut remonter au IIIe siècle ou même au delà.

Notre canon romain témoigne d'un stage plus avancé. Il peut se diviser en plusieurs prières, la préface terminée par le *Sanctus*, le *Te igitur*, le *Memento* des vivants, le *Communicantes*, la consécration, l'anamnèse, le *Memento* des morts, la fraction, le *Pater*, l'*Agnus Dei*, les oraisons de communion. Dans les liturgies orientales et dans les liturgies gallicane et mozarabe, le *Vere Sanctus* et l'épiclèse sont des éléments importants du canon.

La prière anaphorique a été l'objet de grands travaux parmi les liturgistes; malheureusement, il reste encore beaucoup d'obscurité sur ces questions. Pour le théologien, ces formules, qui sont le centre de la messe, ont la plus grande importance; elles témoignent de la foi de l'Église en l'eucharistie. La place et les termes même de la consécration, les cérémonies qui l'accompagnent, élévation, prostration, sonneries, etc., l'anamnèse qui énumère les principaux mystères de la vie de Jésus-Christ, l'épiclèse qui fait encore l'objet de tant de discussions entre théologiens, les formules de la communion, tout cet ensemble avertit le théologien qu'il doit en étudier tous les éléments avec le plus grand soin, et que la liturgie peut lui fournir les matériaux les plus riches pour ses démonstrations. Le nombre et la variété de ces préfaces, notamment dans les liturgies gallicanes, est considérable. Le *Liber ordinum* en contient plusieurs centaines.

Mais il existe en liturgie, en dehors de la préface eucharistique, un grand nombre d'autres prières qui affectent la même forme, dialogue, début *Vere dignum*, mais qui, au lieu d'aboutir au *Sanctus*, se terminent par une doxologie. Les préfaces des ordinations, celles de la bénédiction des fonts, de la réconciliation des pénitents, des saintes huiles, de l'*Exultet*, sont antiques et méritent aussi d'attirer l'attention du théologien.

Le sujet qui ne peut être qu'indiqué ici sera traité dans toute son ampleur au mot Messe. Voir nos articles *Anaphore, Anamnèse, Épiclèse*, dans le *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 1880-1896; 1898-1918; t. V, col. 142-184, et dans celui-ci, les mots Canon, Épiclèse, etc., t. II, col. 1540; t. V, col. 194-300. Dans notre article *Anaphore*, nous avons donné les plus anciennes anaphores, et dans l'article *Canon* du *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 1847-1905, nous reproduisons intégralement, col. 1881 sq., les fragments du papyrus de Balizeh qui contiennent une prière litanique et une anaphore d'une ancienne liturgie d'Égypte.

5. *Bénédictions*. — Ce terme désigne le rite qui consiste à consacrer à Dieu, soit par un geste, d'ordinaire le signe de la croix ou l'imposition des mains, soit par une formule, les personnes, les animaux et même les objets inanimés. Le nombre de ces formules dans la liturgie est considérable. Le missel et le pontifical en contiennent quelques-unes, mais c'est surtout dans le rituel qu'on les trouve. Dans l'ancienne liturgie il y avait des recueils particuliers sous le nom de *Bénédictional* ou *Bénédictionnaire* dont quelques-uns ont été édités.

La bénédiction que l'évêque donnait autrefois à la fin de la messe peut être considérée comme formant une classe à part. Voir le *Dict. d'archéol.*, aux mots *Bénédiction*, *Bénédictions de l'eau*, *Bénédictions épiscopales*, *Bénédictionnaire*, t. II, col. 670, 685, 716, 727.

La bénédiction est fondée sur ce principe bien souvent rappelé dans la liturgie que la création tout entière peut être consacrée d'une façon spéciale à Dieu. L'homme par le péché originel s'étant éloigné de Dieu, et ayant entraîné dans sa chute tous les êtres créés, peut revenir à son créateur par un acte de conversion, rentrer, par la grâce de Dieu, dans l'ordre surnaturel et y ramener avec lui les autres êtres. C'est pourquoi tous les biens de la terre, les champs, les arbres, les fruits, les maisons, tous les animaux, peuvent être bénits. Aussi le champ de ces bénédictions est en quelque sorte illimité et l'on trouve aujourd'hui dans les rituels des bénédictions pour un chemin de fer, pour le télégraphe, etc. Par la bénédiction, qui se rapproche par là de l'exorcisme, les démons qui, par le péché, avaient pris possession de la terre sont chassés de ces éléments.

Il va sans dire que les protestants et, d'une façon générale, tous les hérétiques qui n'admettent pas les principes que nous avons exposés de la déchéance originelle, du pouvoir des démons sur la nature, qui en est la conséquence, et de la régénération surnaturelle, ont attaqué avec violence toutes les pratiques et les formules du rituel chrétien comme empreintes d'idolâtrie. Mais tout en admettant qu'il peut se rencontrer parmi ces bénédictions, comme parmi les exorcismes des formules qui sentent la superstition et la magie, il faut se rappeler que ces rites remontent à la plus haute antiquité et déjà dans le *Sacramentaire de Sérapion* et avant lui dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, et dans les autres recueils de Constitutions, c'est-à-dire au IVe et au IIIe siècle, on lit des bénédictions pour l'eau, pour l'huile, pour les fruits, etc.

Le premier, je crois, qui ait traité la question d'une façon un peu étendue est le jésuite J. Gretser, qui dans ses *Libri duo de benedictionibus et tertius de maledictionibus*, Ingolstadt, 1615, a répondu à Hospinianus, Daneau et autres protestants. Son ouvrage a quelque peu vieilli, mais il est encore utile. Paul-Maria Quarti a écrit un livre : *De processionibus ecclesiasticis et de litaniis sanctorum et de sacris benedictionibus*, Rome, 1664. Le sujet a été repris et traité avec son érudition ordinaire par F. Probst, *Kirchliche Benediktionen u. ihre Verwaltung*, Tubingue, 1857. Cf. *Bénédiction*, dans notre *Dict. d'archéologie et de liturgie*. Postérieurement à cet article, en 1909, A. Frank a publié sur le même sujet deux gros volumes in-8°, qui véritablement semblent épuiser la matière : *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Fribourg-en-B., 1909, 2 vol. in-8°. Voir aussi les articles *Cendres*, *Cierges*, *Eau bénite*, dans le *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 3037-3044; t. III, col. 1613-1622; t. IV, col. 1680-1690; et les traités sur les superstitions de Thiers et de Lebrun cités plus haut.

6. *Exorcismes.* — L'exorcisme, comme la bénédiction, contient d'ordinaire un rite accompagné d'une formule. Le mot ἐξορκίζω, faire jurer, adjurer, conjurer, a dans le langage chrétien un sens spécial, celui de chasser le diable. L'antiquité nous a transmis, soit dans les inscriptions, soit dans le texte des Pères et des auteurs anciens, une quantité considérable de formules d'exorcismes, dont un bon nombre se retrouvent dans nos livres liturgiques, surtout dans le rituel. Voir *Exorcisme*, *Exorciste*, dans le *Dict. d'archéol.*, t. V, col. 964-978 où l'on trouvera plusieurs inscriptions antiques et ici même les art. Exorcisme, Exorciste, t. V, col. 1767-1786, où l'exorcisme est étudié chez les païens, chez les juifs, dans le Nouveau Testament, dans l'Église primitive, dans l'usage actuel.

L'exorcisme prouve la foi de l'Église à l'existence des démons, à leur influence sur les hommes, au pouvoir qu'elle a reçu et qu'elle exerce de chasser les démons, de leur commander. On comprend donc l'importance de l'étude de ces formules pour déterminer chacun des points de cette doctrine.

L'exorcisme est souvent accompagné d'un geste liturgique, le signe de croix, l'imposition des mains, la sputation, le souffle.

7. *Les symboles de foi.* — Il existe un grand nombre de symboles de foi ou de formules résumant les principaux articles de la doctrine chrétienne. Quelques-uns de ces documents sont antérieurs au IVe siècle. On en trouvera la collection complète dans les recueils que nous citerons, avec des introductions historiques et des commentaires. Mais nous n'avons à nous occuper ici de ces formules que dans la mesure où elles ont une place dans la liturgie. Les principales, à ce point de vue, sont le *symbole des apôtres*, le *symbole de Nicée-Constantinople*, le *symbole de saint Athanase* et, dans une certaine mesure, la *profession de foi de Pie IV*. Ces documents, qui sont des témoignages de premier ordre pour établir la foi de l'Église, sont avant tout des formules liturgiques.

Ainsi, il paraît établi que le symbole des apôtres fut institué tout d'abord pour les catéchumènes qui devaient, avant de recevoir le baptême, professer la foi de l'Église en la Trinité. « Il semble donc que les parties essentielles de cette profession de foi ont fourni le cadre et le noyau du symbole des apôtres. » Voir Apotres (*Symbole des, son histoire, son origine, son autorité*), t. Ier, col. 1660 sq.

C'est le symbole des apôtres qui est donné d'abord dans la *traditio symboli*, rite de la préparation au baptême qui a lieu à l'une des féries de carême. Le symbole de Nicée-Constantinople lui fut substitué en certains lieux.

Le texte de celui-ci appartient à la fin du IVe siècle. Les articles sur Jésus-Christ furent composés à Nicée. On y ajouta à la fin du siècle les articles sur le Saint-Esprit. Il n'est pas certain cependant que le texte de ce symbole ait été composé au concile de Constantinople, 381. Il semble plutôt d'origine hiérosolymitaine et antérieur à 374. Il fut peut-être adopté par le concile de Constantinople et sûrement par celui de Chalcédoine, en 451. Il jouit de la plus haute autorité et, s'il n'est plus récité au baptême, son adoption à la messe, dans certaines circonstances, lui donne le caractère d'un document officiel.

Le symbole dit de saint Athanase a tenu moins de place en liturgie et n'a été adopté qu'assez tard. Il était récité à prime, tous les dimanches, dans l'office romain. Aujourd'hui, il n'est plus récité que le dimanche de la Trinité et aux dimanches mineurs après l'Épiphanie et après la Pentecôte. On discute encore sur son origine et son auteur. En tout cas, on ne saurait plus l'attribuer à saint Athanase. Voir Athanase (*Symbole de saint*), t. Ier, col. 2178.

Ses articles cependant sont d'un grand intérêt, car ils visent les hérésies des IVe et Ve siècles, sur la Trinité et sur la personne du Christ, et c'est une belle page de théologie dogmatique.

La profession de foi de Pie IV est imposée aux évêques et aux abbés, avant leur ordination aux curés pour la prise de possession. Son admission au pontificat romain en fait donc un document liturgique de haute valeur. François Carrière, dont nous avons cité l'ouvrage, en fait le commentaire dans la dernière partie de son ouvrage.

Enfin, aujourd'hui, le serment contre les erreurs modernistes tend à jouer un rôle analogue avant les ordinations. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 2145 sq.

Le texte du symbole des apôtres, celui des symboles de Nicée-Constantinople, de saint Athanase et, d'une façon

générale, la question des anciens symboles ont été étudiés avec beaucoup de soin par les critiques du XIXe et du XXe siècle. Des travaux de première importance ont été publiés sur ce sujet. Nous renvoyons aux articles APOTRES *(Le symbole des)*, t. I, col. 1660-1680 et ATHANASE, col. 2178, où ces travaux sont cités. On trouvera le texte de tous ces symboles établi d'une façon critique dans l'ouvrage de Denzinger déjà cité, *Enchiridion symbolorum*, et pour ce qui concerne les anciens formulaires dans L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, 3e édit., Breslau, 1897.

8. *Doxologies.* — La plupart des prières que nous avons décrites, prières litaniques, collectives, anaphores, etc., se terminent par une doxologie, c'est-à-dire par une louange en l'honneur de Dieu et plus particulièrement de la Trinité. La doxologie est donc en général une prière *dépendante* d'une autre. Cependant, elle peut aussi, à elle seule, former une prière; c'est le cas pour la plus célèbre des doxologies, le *Gloria in excelsis Deo*, que l'on appelle la *grande doxologie*, et aussi pour le *Te decet laus* conservé dans la liturgie bénédictine et qui se lit au l. VII, c. XLVIII des *Constitutions apostoliques*.

Cette forme de prière, qui paraît si exclusivement chrétienne, puisqu'elle fait d'ordinaire mention des trois personnes de la Trinité ou au moins de l'une d'elles, a cependant existé chez les juifs. On la rencontre souvent à la fin des psaumes, notamment à la fin du dernier des psaumes de chacun des cinq livres : ps. XL : *Benedictus Dominus Deus Israel et usque in sæculum. Fiat, Fiat;* ps. LXXI : *Benedictus Dominus... et benedictum nomen majestatis ejus in æternum*, etc. Cf. aussi Gen., IX, 26; XXIV, 27, Ex., XVIII, 10, etc. Parfois la doxologie, chez les juifs, est sous forme de simple acclamation, comme du reste chez les chrétiens. Sur la *doxologie* chez les juifs, cf. *The Jewish Encyclopedia*, t. VIII, col. 134, au mot *Liturgy*.

En passant chez les chrétiens, la doxologie est baptisée. Ainsi saint Paul : *Soli sapienti Deo per Jesum Christum, cui honor et gloria in sæcula sæculorum, amen.* Rom., XVI, 27. Cf. Jude, 24, 25.

Cependant, on rencontre encore dans saint Paul des doxologies adressées au Père seul. Gal. I, 4-5; Rom., XI, 36. Mais aussi quelques-unes sont adressées au Fils seul, ainsi la doxologie tant discutée, mais dont le sens nous semble cependant si clair : *Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.* Rom., IX, 5; et encore Hebr., XIII, 21; cf. aussi II Petr., III, 18, Apoc., I, 5, 6; V, 13, etc. Même emploi de la doxologie aux temps apostoliques dans saint Clément de Rome, dans la *Didachè*, qui termine le *Pater* par une doxologie, dans le martyre de saint Polycarpe (dont l'authenticité a été contestée précisément à cause de la forme de la doxologie).

Les documents que nous avons cités donnent des exemples de la doxologie chrétienne dont la forme dans la liturgie variera presque à l'infini. On voit aussi, par là même, quelle peut être la portée dogmatique de cette formule. Elle est en général une confession de la Trinité, de l'égalité des personnes dans l'unité de la nature divine.

Aussi, dans les disputes avec les hérétiques, notamment avec les ariens, les doxologies leur furent opposées, et ils essayèrent soit de les altérer, soit d'en contester le sens. A la doxologie courante, Arius substituait cette formule : *Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit.* C'est à l'occasion de la lutte contre les ariens que la doxologie ordinaire : *Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit* se répandit et prit dans la liturgie une place si importante. On voit dans les traités anonymes publiés par Maï et dont les passages liturgiques ont été réédités par Mercati, comment les ariens se servaient des formules de la liturgie, oraisons et préfaces. Cf. notre article *Ariens*, dans *Dict. d'archéol.*, t. Ier, col. 2814 sq., et Mgr G. Mercati, *Studi e Testi*, n. 7, *Antiche reliquie liturgiche*, Rome, 1902, p. 47 sq; *Paléographie musicale*, t. VI, p. 20.

Parmi les doxologies principales, il faut citer celle qui termine le canon. Elle est aujourd'hui conçue en ces termes : *Per ipsum* (Christum) *est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia sæcula sæculorm. Amen.* Les signes de croix au-dessus du calice avec l'hostie consacrée qui accompagnent ces paroles, l'élévation de l'hostie et du calice, qui fut longtemps l'élévation principale de la messe, enfin la réponse *Amen* par les fidèles qui, ici encore, est une confession de foi, un acquiescement aux paroles du canon, donnent à cette doxologie finale une importance de premier ordre. On trouve cette doxologie sous une forme ou sous une autre dans toutes les liturgies.

Sur la doxologie aux temps apostoliques, cf. F.-H. Chase, *The Lord's Prayer in the early Church*, Londres, 1891, p. 168-178; Hastings, *The Dictionary of the Apostolic Church*, 1915, t. I, p. 312-313 au mot *Doxology;* cf. aussi Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, février et avril 1924, p. 5-32 et 97-133.

9. *Exhortations.* — On peut lire dans le pontifical, pour les ordinations, des exhortations sous forme d'homélie qui prennent place d'ordinaire au commencement de la cérémonie et dans laquelle le prélat consécrateur expose à l'ordinant la nature de l'ordre qu'il va recevoir et les dispositions qu'il y doit apporter. Il y a aussi des exhortations de même genre dans le sacre des rois, dans la réconciliation des pénitents, *Adest, o venerabilis Pontifex*, etc. Dans les sacramentaires les plus anciens, on trouve des exhortations adressées aux catéchumènes et, dans la liturgie gallicane, les oraisons sont parfois précédées d'une invitation qui semble revêtir le même caractère que l'exhortation de l'évêque. Cette classe de formules est beaucoup moins riche que les précédentes et ne peut fournir au théologien que de rares indications.

10. *Chants et psalmodie.* — Les diverses oraisons, les préfaces, les acclamations, les hymnes, les proses, les lectures même, sont souvent chantées dans le service divin. Mais nous parlons dans ce paragraphe plus spécialement des antiennes, des répons, des versets, des psaumes et des cantiques, qui forment une catégorie spéciale parmi les prières liturgiques. Les textes de ces introïts, graduels, traits, *alleluias*, communions, *Sanctus, Agnus Dei*, sont d'ordinaire tirés de l'Écriture sainte. Cependant il y a des exceptions : ainsi le IVe livre (apocryphe) d'Esdras a fourni les introïts *Accipite jucunditatem*, et *Requiem æternam*, le verset alleluiatique *Crastina die*, le répons et l'antienne *Lux perpetua*, le répons *Modo coronantur*. Voir J. Labourt, *Le cinquième livre d'Esdras*, dans *Revue biblique*, 1909, p. 413 sq.; cf. dom G. Morin, *Revue bénédictine*, 1890, p. 343 sq. Le cantique de Manassé et d'autres livres apocryphe sont aussi laissé dès traces dans notre liturgie. Ces passages sont indiqués dans Marbach, *Carmina scripturarum*, Strasbourg, 1907.

Il ne suffit pas, pour se rendre compte du sens de ces formules, d'en étudier le texte, il faut encore remarquer la place qu'elles occupent dans la liturgie. Il est certain, par exemple, que le fait pour le *Sanctus* qu'il suit la préface et qu'il fait partie primitivement du canon (voir notre article, *Canon*, (*Les limites du*) dans *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 1848), qu'il remonte aux premiers siècles, qu'il est dans toutes les liturgies, augmente singulièrement sa portée dogmatique. C'est une confession de la Trinité, de la divinité du Fils. Dans la liturgie romaine, le répons *Duo seraphim* qui lui fait pendant, avec le verset *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo*, souligne encore l'importance de ce témoignage.

L'offertoire de la messe des morts sur lequel on a tant discuté : *Domine Jesu Christe*, etc., et bien d'autres textes que nous pourrions citer ici, suffisent à montrer que, dans le graduel, dans le vespéral, dans le responsorial et dans tous nos livres de chant, le théologien trouvera aussi à glaner.

Il faut aussi remarquer que l'Église de tout temps, en employant dans son service le texte des Écritures, s'est réservé le droit de les interpréter et même de les modifier. On verra plus loin, *lectures*, que dans les lectionnaires on trouve le texte de la Bible combiné de diverses façons. Ces pratiques sont appliquées surtout dans le chant. Nous ne citerons que cet introït :

Nos autem gloriari oportet in cruce Domini nostri J.-C. in quo est salus, vita et resurrectio nostra : per quem salvati et liberati sumus.	S. Paul. Gal., VI, 14. Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri J.-C., per quem mihi mnudus crucifixus est et ego mundo.

Mais nous pourrions multiplier ces exemples. On en trouvera quelques autres réunis dans le livre de Marbach déjà cité, *Carmina scripturarum*.

11. *Lectures*. — Les lectures, qui ne sont pas à proprement parler des prières, sont une partie essentielle de la liturgie. On peut dire qu'elles prennent place dans la plupart des offices, à la messe des catéchumènes, à l'office de matines et dans les autres offices sous forme de capitules. On ne lit pas seulement les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais encore les actes des martyrs, les légendes des saints, les Pères et les auteurs ecclésiastiques. Ces lectures étaient autrefois contenues dans des livres spéciaux qui tiennent dans la bibliothèque liturgique une grande place, les lectionnaires, les épistoliers, les évangéliaires, les passionnaires, les homiliaires, les légendaires, etc., et qui ont fait l'objet dans ces derniers temps de travaux remarquables. Cf. les articles *Épîtres* et *Évangiles*, dans notre *Dict. d'archéol.*, t. v, col. 245-344, 852-923.

Ils méritent aussi d'être étudiés par les théologiens qui doivent fixer la valeur de ces différents recueils. Il semble bien que le canon des Écritures dans l'Église ait été composé avant tout pour les besoins liturgiques. L'Église n'adopta pas seulement les livres du canon de la synagogue de Jérusalem, connus aujourd'hui sous le nom de protocanoniques, mais encore ceux du canon d'Alexandrie, c'est-à-dire les deutérocanoniques. Elle ne fait aucune distinction entre les uns et les autres et leur accorde la même autorité divine. Bien entendu on n'arriva pas sans peine à établir cet accord. A l'origine, certaines Églises admirent à la lecture des livres comme la *Didacchè*, le *Pasteur* d'Hermas, la lettre de saint Clément, l'évangile de Pierre, etc.

D'autres en rejetèrent quelques-uns pour la lecture, comme l'Apocalypse, la seconde épître de saint Pierre, l'épître aux Hébreux, ou telle partie des évangiles. On trouvera le détail de ces controverses au mot CANON. DES LIVRES SAINTS, t. II, col. 1550 sq.

Les mêmes difficultés se présentèrent pour le choix des actes des martyrs, des légendes et des textes ou homélies des Pères.

Le canon de Muratori et surtout le décret de Gélase (voir art. *Gélasien* du *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 722-747), montrent la vigilance qu'exerça l'Église pour rejeter certains livres peu orthodoxes.

Le concile *in Trullo* ordonnera de brûler ces livres : *quæ a veritatis hostibus falso conficta sunt martyrum historiæ, ut Dei martyres ignominia afficerent, et qui eas audituri essent ad infidelitatem deducerent, in ecclesia non publicari jubemus, sed eas igni tradi, qui eas admittunt anathematizamus*, canon 63, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 971.

Certains textes des Pères ou des conciles que nous allons citer parlent dans le même sens.

Gennade nous dit que Musæus, prêtre de l'Église de Marseille, *hortatu sancti Venerii episcopi* (Massiliensis) *excerpsit ex sanctis scripturis lectiones totius anni festivis aptas diebus, responsoria etiam et psalmorum capitula temporibus et sectionibus congruentia : quod opus tam necessarium in Ecclesia comprobatur ut expeditum. De vir. ill.*, 79, *P. L.*, t. LVIII, col. 1104.

L'auteur de la vie de saint Césaire d'Arles († 544), nous apprend que celui-ci recueillit les homélies des Pères pour l'office, *ut nihil nisi pietati conciliandæ aptum in ecclesia legeretur*, l. I, c. XXXI.

Saint Augustin fait cette remarque à propos de la fête de saint Étienne, que l'on peut lire ses actes à l'église en toute sûreté puisqu'ils sont dans la sainte Écriture, *cum aliorum martyrum gesta vix inveniamus, quæ in eorum solemnitatibus recitare possimus, hujus passio in canonico libro est. Serm.*, 315, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1426.

Grégoire de Tours nous dit que les actes du martyre de saint Polycarpe sont lus en sa fête, à la messe, avant l'évangile, *De gloria Mart.*, l. Ier, c. LXXXVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 781; mêmes témoignages pour la lecture des actes des martyrs en leur fête dans d'autres sermonnaires du Ve et du VIe siècle.

Nous citerons plus loin, col. 838, le texte du concile de Laodicée, *nihil a plebe editum legatur in ecclesia*, qui concerne les lectures aussi bien que les chants.

Le concile de Milève, can. 12, permet de lire les *passiones martyrum in eorum anniversario*.

Un ordo publié par Tommasi nous dit à propos du pape Hadrien : *Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque Hadriani tempora tantummodo ibi legebantur ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat. Ipse vero a tempore suo recitari jussit et in ecclesia sancti Petri legendas esse constituit.* Ordo rom., publié par Tommasi, p. 404, 405.

Un autre pape, Zacharie (741-752), faisait garder précieusement ces livres des lectures : *Hic in ecclesia prædicti principis apostolorum omnes codices domus suæ proprios qui in circulo anni leguntur ad matutinum, in armarii opere ordinavit.*

Saint Benoît n'est que l'écho de ces précautions, quand il dit dans sa règle, c. XI : *Codices legantur in vigiliis tam Veteris Testamenti quam Novi divinæ auctoritatis ; sed et expositiones earum quæ a nominatissimis et orthodoxis et catholicis Patribus factæ sunt.*

On voulait même établir une certaine uniformité partout pour ces lectures, alors que longtemps le président du chœur choisissait lui-même la lecture et l'arrêtait par un geste ou par une des acclamations connues, comme *Tu autem, domine, miserere nobis.* Ainsi ce texte du concile de Braga, a. 563, can. 2 : *Placuit ut per dierum solemnium vigilias vel missas omnes easdem et non diversas lectiones in Ecclesia legant.*

L'étude des péricopes nous montre en effet que de bonne heure, au moins dans l'Église latine, un certain canon s'établit qui fixait telle lecture d'épître ou d'évangile à telle fête ou telle férie. La coïncidence de ces lectures dans les différentes Églises est un des faits les plus suggestifs pour l'histoire des liturgies et doit être étudié de près. Voir les articles *Épîtres* et *Évangiles*, déjà mentionnés du *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturgie*.

L'autorité ecclésiastique avait donc à s'exercer sur ce terrain. Rien de plus délicat que ce sujet et, pendant longtemps, l'accord ne put se faire entre théologiens sur la valeur que confère à un texte (actes des martyrs, légende de saint, homélie d'un Père) son insertion dans un livre liturgique, surtout quand il s'agit du martyrologe et du bréviaire romains. Voir plus haut ce que nous avons dit sur l'autorité de ces livres.

La présence et l'importance de ces lectures nous donnent une autre leçon, trop souvent méconnue. Que l'office ait tout d'abord pour but l'édification, c'est une vérité incontestable, mais nous y devons trouver aussi une instruction. Longtemps il fut admis que l'on devait lire toute l'Écriture durant l'*anni circulum*, et l'on y joignait les commentaires des Pères qui expliquent ces passages. Si bien que le bréviaire devenait ainsi pour les clercs et les moines une petite encyclopédie qui contenait la Bible, des commentaires, et, au moins, sous une forme abrégée, l'histoire des martyrs et de saints.

Une autre conclusion à tirer de ce qui précède, c'est que le principe proclamé à certaines époques, notamment par des jansénistes et des gallicans et même par certains liturgistes, comme Agobard de Lyon, que dans l'office divin tout doit être extrait de l'Écriture sainte, est démenti par la pratique générale de l'Église. Sur ces divers points cf. dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. I, p. 247, et Bäumer-Biron, *Histoire du bréviaire*, t. II, p. 130-133.

12. *Hymnes et proses.* — Il faudrait distinguer deux époques pour ce genre de composition. La période qui précède le IXe siècle, et celle du IXe siècle au XVIe et au delà.

Comme nous l'avons dit, il y eut des cantiques et des hymnes dès l'origine de l'Église. Le Nouveau Testament contient trois cantiques qui ont une importance de premier ordre dans la liturgie. Voir notre article *Cantiques évangéliques* du *Dict. d'archéolog.*, t. II, col. 1994-1999, où nous avons étudié surtout ce côté de la question. Les allusions à ces chants, où l'on célébrait le Christ comme Dieu, sont assez nombreuses dans les trois premiers siècles, voir plus haut, col. 831. Nous possédons encore les *Odes de Salomon* qui sont probablement du IIe siècle et quelques autres fragments qui remontent peut-être au IVe siècle.

Nous savons que saint Ambroise, Prudence, saint Grégoire de Nazianze, Damase, saint Jérôme, saint Grégoire et d'autres écrivains du IVe au IXe siècle, s'adonnèrent à ce genre de composition. La liturgie en adopta quelques-unes que nous avons encore conservées.

A partir du IXe siècle, ce genre est devenu une des catégories les plus abondantes de la liturgie. La plupart des grandes églises ou des abbayes célèbres eurent leurs hymnaires ou leurs prosaires. Pour se rendre compte de cette richesse extraordinaire, il suffira de consulter les recueils qui donnent le texte même de ces pièces, Mone, Daniel, Blume, etc., ou même les catalogues qui ne font que citer l'*incipit* ou une notice sur ces pièces, comme le *Dictionary* de Julian, le catalogue d'U.Chevalier, etc.On ajouta au *Kyrie* et aux autres chants de la messe, on eut des *Kyrie* farcis, des épîtres farcies, etc; de la prose on passa au drame liturgique et la plupart des mystères n'ont pas d'autre origine.Le théâtre est sorti de la fête liturgique. Très intéressants pour l'histoire littéraire, ces essais n'ont pas la même importance pour la théologie.

Quant aux pièces liturgiques proprement dites, leur valeur théologique n'est généralement pas plus considérable que leur valeur littéraire. Tout n'est pas or dans ces recueils, tant s'en faut. En dehors d'un certain nombre d'hymnes et de proses qui ont surnagé, la plupart des autres sont tombées dans l'oubli. Beaucoup de ces pièces n'ont pris place que dans des bréviaires ou livres de liturgie locale et n'engagent que la responsabilité d'une Église ou d'un monastère. Le nombre considérable de ces pièces est une preuve de la liberté dont jouirent les Églises du Moyen Age dans le domaine liturgique. L'Église romaine qui n'admit que tardivement l'usage de ces pièces dans sa liturgie, n'a gardé que cinq proses à la messe, et à peine cent cinquante hymnes dans tous ses offices.

Quelques-unes parmi ces dernières, notamment les hymnes des féries, sont aussi remarquables par leurs qualités littéraires que par leur caractère théologique. Cf. Pimont, *Les hymnes du bréviaire romain*, 2 vol., in-8°, Paris, 1874-1878.

D'autres, par exemple, celles du commun des apôtres au temps pascal, celles du commun des martyrs, etc., sont d'un caractère assez banal et pourraient être avantageusement remplacées.

3° *Actes ou rites proprement dits.* — Le rite est pris quelquefois dans un sens général pour signifier l'ensemble des prières et des cérémonies qui composent une liturgie ; on dit indifféremment la liturgie byzantine ou le rit byzantin, la liturgie ambrosienne ou le rit ambrosien, etc. Dans ce cas, le mot est ordinairement écrit sans *e*. — *Rite*, ainsi écrit, signifie toute cérémonie liturgique, comme les bénédictions, les ordinations, la messe, même les exorcismes. Au premier rang des rites, il faut compter les sacrements; après eux prennent place les sacramentaux, ainsi appelés parce qu'ils sont comme les sacrements des signes sensibles institués par l'Église et qui sont destinés à produire des effets spirituels ou temporels. La différence essentielle est qu'ils n'ont pas été institués par Notre-Seigneur (du moins n'est-il pas nécessaire qu'ils aient été institués par lui) et, en second lieu, qu'ils n'opèrent pas *ex opere operato*, mais *ex opere operantis*. Ils peuvent effacer les péchés véniels, remettre la peine due au péché, chasser les démons, etc. Les principaux sont désignés sous ce mauvais hexamètre :

Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens,

Ils comprennent donc des prières, des lustrations (surtout par l'eau bénite), des eulogies ou pain bénit, des formules de pardon, certaines aumônes et des bénédictions. On peut même ranger dans cette catégorie les ordinations qui ne font pas partie du sacrement de l'ordre, sacre des rois, consécration des vierges, bénédiction des abbés, des abbesses, des chevaliers; les dédicaces; les rites pour les morts. C'est dire qu'à peu près tous les rites qui ne sont pas des sacrements peuvent être considérés comme sacramentaux.

Tous ces rites ont leur intérêt pour le théologien. Ainsi la dédicace et la consécration des églises est l'un des rites les plus richesau point de vue doctrinal. Elle contient sur la nature et les attributs de Dieu, sur le pouvoir des démons, sur le culte des saints et des reliques, sur l'autel et la nature du sacrifice, des notions qu'il faut recueillir précieusement; la consécration des vierges nous résume un enseignement mystique d'une haute élévation; tandis que le couronnement des rois nous expose les vues de l'Église sur l'autorité civile et le pouvoir temporel.

Mais nous ne parlerons pas en détail de ces différents rites par la raison que chacun des sacrements et les principaux parmi les sacramentaux ont leur article spécial dans ce dictionnaire, où leur portée dogmatique est appréciée, cf. Baptême, Confirmation, Eucharistie, Extrême-Onction, etc.

Nous ferons cependant cette remarque : bien que plusieurs théologiens, que nous citerons tout à l'heure, accordent à l'argument liturgique une plus large place, dans l'ensemble cependant on n'a pas encore compris l'avantage qu'on en pourrait tirer pour les études doctrinales. A commencer par le baptême et la confirmation, quelle magnifique synthèse théologique nous présente ce rite, non pas dans son rituel un peu étriqué d'aujourd'hui, mais dans les sacramentaires anciens, notamment dans le gélasien, avec la longue préparation du carême, les onctions, les exorcismes, le signe de la croix, l'*apertio aurium*, la tradition des évangiles, du *Pater* et du *Credo*. — L'eucharistie tient le premier

rang parmi les sacrements, non seulement par sa dignité intrinsèque, mais encore par son importance liturgique. On peut dire que la messe est devenue un élément dans l'accomplissement de tous les sacrements et des plus importants parmi les sacramentaux. Il est certain que chacun des sacrements a son autonomie et peut exister indépendamment de la messe, mais en fait, au moins dans la liturgie ancienne, ils étaient rattachés au rite de l'eucharistie, comme le baptême et la confirmation qui s'incorporaient dans le sacrifice de la messe, ainsi que nous pouvons le constater à la vigile de Pâques et de la Pentecôte. Il faudrait raisonner de même pour l'ordre et le mariage, les funérailles, pour la consécration des vierges, la bénédiction des abbés, le sacre des rois et autres sacramentaux qui comportent la célébration de la messe. Pour avoir la notion complète de l'eucharistie dans la liturgie, il faut donc l'étudier d'abord en elle-même, puis dans ses relations avec les autres sacrements et les sacramentaux, puis dans les cérémonies du jeudi saint, du vendredi et du samedi saints, et encore dans la fête du Saint-Sacrement, les saluts et les adorations, etc.

La liturgie, si je ne me trompe, nous fait aussi pénétrer plus avant dans la notion du sacrement de pénitence. Le rite de la pénitence dans le rituel actuel est des plus simples; mais si on étudie la pénitence dans ses origines, dans la liturgie des pénitents, au mercredi des cendres et, pendant le carême, dans le rite de la réconciliation des hérétiques et les divers pénitentiels, elle prend une tout autre signification.

Pour l'extrême-onction, on trouverait de nombreuses données dans les rituels qui contiennent tant de prières et de rites divers pour les malades. Nous en dirons autant pour le mariage qui, il faut l'avouer, dans la liturgie romaine actuelle est réduit à un rite assez pauvre, mais qui, dans les liturgies anciennes, reçut de riches développements.

Enfin, pour l'ordre, il suffira de rappeler que la controverse récente sur les ordinations anglicanes a porté presque entièrement sur l'argument liturgique, et de citer les traités comme ceux du cardinal Van Rossum, de l'abbé Saltet, ou de l'abbé Many, pour voir le parti que certains théologiens ont su tirer de l'étude des rites anciens. Il faudrait ajouter à leurs noms ceux du P. de La Taille et de Mgr Batiffol, pour l'eucharistie, ceux du P. Galtier, et du P. d'Alès, pour la pénitence. Le P. Juenin, au XVIIIe siècle, avait déjà donné l'exemple dans son commentaire historique et dogmatique sur les sacrements, *De sacramentis, editio novissima* (tertia), Venise, 1761, et en français, *Théorie et pratique des sacrements*, Paris, 1736.

VIII. Le magistère de l'Église sur la liturgie. — Les textes que nous citerons dans ce paragraphe (textes du Nouveau Testament, des Pères et des écrivains ecclésiastiques, des conciles et des papes) prouvent que l'Église s'est toujours reconnu le droit d'exercer son magistère sur la liturgie, quelle qu'ait été d'ailleurs la liberté laissée, surtout à l'origine, à l'inspiration des prophètes ou des spirituels, et à tous ceux qui célébraient les mystères.

Le texte de saint Paul est classique. Il règle dans un chapitre bien connu, I Cor., XIV, l'ordre à suivre dans les réunions chrétiennes, alors même que les charismes étaient répandus dans la plupart des fidèles : *Omnia honeste et secundum ordinem fiant.* C'est ce que Paul répétera dans d'autres épîtres. Il se reconnaît le droit d'établir des règles pour le service divin, même avec les prophètes inspirés.

La *Didachè* de son côté, établit des règles pour le service divin. Nous avons de nombreux textes qui prouvent durant des siècles la liberté de cette improvisation dans l'Église. Voir *Improvisation* dans notre *Diction. d'archéol.*

Mais ces textes mêmes démontrent que cette liberté a ses limites, et que l'Église, en ayant expérimenté les dangers, s'est efforcée de la restreindre et d'établir dans l'exercice du culte une discipline à laquelle chacun devait se soumettre.

Ces règlements s'étendirent d'abord aux lectures qui étaient un des éléments essentiels des synaxes. Nous avons dit comment l'Église intervint par la fixation d'un canon pour déterminer quels livres devaient être lus, quels autres supprimés. Voir *Lectures*, col. 833.

La même préoccupation d'orthodoxie et d'unité dicta d'autres mesures. C'est ce que prouvent les textes suivants.

Non oportet ab idiotis psalmos compositos et vulgares in Ecclesiis dici, neque libros qui sunt extra canonem legere, nisi solos canonicos novi et veteris Testamenti. Conc. Laod., a. 343-381, can. 59, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 590. Ce décret visait Bardesane, Paul de Samosate, Apollinaire qui employaient de ces chants.

Un synode d'Hippone, a. 393, can. 21, porte ce décret.

Ut nemo in precibus, vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et quum ad altare assistitur semper ad Patrem dirigatur oratio. Et quascumque sibi preces aliquis describit, nòn eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit. Cf. *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ*, Madrid, 1808, col. 963.

Et un autre, celui de Milève en 402 :

Placuit etiam et illud, ut preces vel orationes, seu missæ quæ probatæ fuerint in concilio, seu traditiones [al. præfationes] sive commendationes seu manus impositiones ab omnibus celebrentur : nec aliqua ex his omnino dicantur in ecclesia nisi quæ a prudentioribus tractata et comprobata in synodo fuerint, ne forte aliquid contra fidem vel per ignorantiam vel per studium sit compositum. *Coll. canon. Ecclesiæ Hispanæ*, Madrid, 1808, col. 185.

Le can. 103 du *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* s'exprime en des termes analogues :

Placuit etiam hoc ut preces quæ probatæ fuerint in concilio sive præfationes, sive commendationes, seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur, nec aliæ omnino contra fidem præferantur; sed quæcumque a prudentioribus fuerint collectæ dicantur. Mansi, *Concilior.*, t. III, col. 807.

Même recommandation dans le can. 23 du IIe concile de Carthage, 397.

Une autre preuve que la liberté d'improvisation qui avait régné à l'origine était limitée, c'est le soin avec lequel se transmettent certaines formules. L'auteur du *De sacramentis* longtemps attribué à saint Ambroise et qui, en tout cas, est de son temps et de sa province, rapporte tout au long les prières du canon, *ne varietur. Vis scire*, dit-il, *quia verbis cælestibus consecratur ? Accipe quæ sunt verba : dicit sacerdos : Fac nobis, inquit, hanc oblationem, adscriptam, ratam, rationabilem*, et le reste.

On peut remarquer à cette occasion qu'il ne reste pas de trace d'un canon de la messe ni dans la liturgie gallicane, ni dans la liturgie ambrosienne, ni dans les liturgies celtiques. On peut dire évidemment, surtout pour les liturgies gallicanes, que nous ne les avons qu'à l'état fragmentaire, mais il est curieux de voir que, même dans les livres de ces liturgies, on trouve le canon romain. N'est-ce pas une preuve que, pour cette partie, la plus importante de toute la liturgie, une formule s'était imposée qui était considérée comme obligatoire ? du reste c'est ce que vont nous montrer d'autres textes.

La lettre du pape Vigile à Profuturus, évêque de Braga en 538, témoigne dès ce moment du zèle des

papes pour établir l'unité au moins dans les formules essentielles :

Ordinem quoque precum in celebritate missarum multo nos tempore, nulla festivitate significamus habere diversum ; sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecrare. Quoties vero paschatis aut ascensionis Domini, vel pentecostes, et epiphaniæ, sanctorumque Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subjungimus, quibus commemorationem sanctæ solemnitatis aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus; cetera vero ordine consueto prosequimur. Quapropter et ipsius canonicæ precis textum (le canon) direximus subter adjectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus. Et ut caritas tua cognoscat, quibus locis aliqua festivitatibus apta connectimus, paschalis diei preces simul adjecimus. *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ ex probatissimis ac pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita*, Madrid, 1808; *Epistolæ decretales ac rescripta romanorum pontificum*, Madrid, 1821, p. 155.

Il faut y joindre les can. 4 et 5 du Ier concile de Braga, en 563, *loc. cit.*, p. 603.

Les textes de saint Augustin, du *De vocatione gentium*, et celui surtout de saint Célestin, que nous avons cités plus haut, complètent cette démonstration. Voir col. 823.

La lettre d'Innocent Ier à Décentius d'Eugubium, n'est pas moins décisive. Il faudrait la citer tout entière; nous en donnerons au moins les passages principaux car ils montrent bien quelles étaient à cette époque les intentions des papes :

Si instituta ecclesiastica, ut sunt a beatis apostolis tradita, integra vellent servare Domini sacerdotes, nulla diversitas, nulla varietas in ipsis ordinibus et consecrationibus haberetur. Sed dum unusquisque non quod traditum est, sed quod sibi visum fuerit, hoc æstimat esse tenendum, inde diversa in diversis locis vel ecclesiis aut teneri, aut celebrari videntur; ac fit scandalum populis, etc. Quis enim nesciat aut non advertat, id quod a principe apostolorum Petro Romanæ Ecclesiæ traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari; nec superduci aut introduci aliquid, quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum ? præsertim cum sit manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam, et insulas interjacentes, nullum instituisse Ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerunt sacerdotes.

Il faut donc que toutes ces églises gardent les règles et les usages de l'église fondatrice. En conséquence, le pape engage l'évêque d'Eugubium à se conformer pour la liturgie à l'église de Rome. Il entre dans le détail. L'évêque donne la paix *avant* les mystères, (ce qui est la coutume gallicane et orientale); elle doit être donnée *après*, comme dans la liturgie romaine. Mêmes observations pour la lecture des diptyques, pour la confirmation, *de consignandis infantibus*, pour le jeûne du samedi; pour le *fermentum*, etc. *P. L.*, t. xx, col. 551sq.

Cette lettre qui demanderait de longs commentaires, n'est apportée ici qu'en confirmation de ce fait, que l'Église, et en particulier l'Église romaine, se reconnaît le droit d'exercer son magistère sur les choses de la liturgie.

Ce magistère est, on peut le dire, une nécessité, sans cela la liturgie serait vite menacée d'anarchie, chacun corrigeant, abrégeant ou modifiant selon son caprice. On l'a vu en Gaule, au viiie et au ixe siècles, et il fallut l'intervention de Pépin et de Charlemagne pour rétablir l'ordre et l'unité; on l'a vu au xive et au xve siècles pour la liturgie romaine, où le concile de Trente et les papes eurent à corriger et à réformer les livres romains; on l'a vu plus encore dans la France du xviiie et du xixe siècles; et enfin, on peut le constater, aujourd'hui même, chez les anglicans et dans les pays protestants où aucune autorité ne peut s'imposer pour régler les divergences liturgiques.

Nous avons constaté pour la liturgie mozarabe et pour la liturgie gallicane l'intervention des papes au xie siècle. Nous ne pousserons pas plus loin cette histoire. Les papes et les conciles continuèrent à intervenir pour régler certaines questions. On en verra le détail dans Schoulza, *op. cit.*, voir ci-dessus col. 790.

La liturgie romaine une fois établie en Gaule et dans les autres pays, on peut dire que le Saint-Siège, à partir du xie siècle surtout, laissa aux Églises la plus grande liberté. Les papes semblent avoir pris pour règle la réponse de saint Grégoire Ier à saint Augustin de Cantorbéry qui s'étonne de constater des différences entre les usages romains et ceux des Églises des Gaules :

Novit fraternitas tua, dit le pape, Romanæ Ecclesiæ consuetudinem, in qua se meminit nutritam. Sed mihi placet, sive in Romana, sive in Galliarum, seu in qualibet Ecclesia, aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas, et in Anglorum Ecclesia, quæ adhuc ad fidem nova est, institutione præcipua, quæ de multis ecclesiis colligere potuisti, infundas. Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda sunt. Ex singulis ergo quibusque ecclesiis quæ pia, quæ religiosa, quæ recta sunt, elige; et hæc quasi in fasciculum collecta, apud Anglorum mentes in consuetudinem depone. *Epist.*, xi, 56, dans Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxvii, *P. L.*, t. xcv, col. 52,

L'authenticité de cette lettre a été quelquefois contestée, mais sur des arguments trop fragiles. Cf. Mommsen, *Neues Archiv.*, t. xvii, p. 390-395; Grisar, *Civiltà cattolica*, 1892, t. ii, p. 46; B. Hartmann, *Monum. Germ. Histor., Epistolæ S. Gregorii*, t. ii, p. 331.

Aussi les églises et les monastères du xie au xvie siècle usèrent-ils de cette liberté, et parfois en abusèrent, et créèrent, tout autour de la liturgie romaine, un ensemble de coutumes, de cérémonies, de fêtes et d'usages qui rendent si intéressante l'étude de ces liturgies locales du ixe au xvie siècle.

Durant la controverse sur l'autorité des liturgies néo-gallicanes toutes ces questions du droit des évêques sur la liturgie et du magistère de l'Église de Rome furent discutées et traitées à fond, surtout par dom Guéranger.

IX. Les hérétiques et les altérations de la liturgie. — On peut donner une autre preuve de l'importance dogmatique de la liturgie, c'est que la plupart des hérétiques commencèrent par l'altérer pour la rendre conforme à leurs erreurs et que l'Église fut obligée de condamner ces efforts. Ce paragraphe est donc un complément du précédent en ce qu'il montre le magistère de l'Église s'exerçant contre ces entreprises.

C'est ce que Bona résume en ces termes : *Sectariorum hoc proprium fuit ut, cum a fide deficerent, libros quoque rituales vel suis erroribus inficerent, vel privata auctoritate immutarent. Quid ausi sint in hoc genere gnostici, adamitæ, peputiani et alia hujusmodi monstra turpe est enarrare. Rer. lit.*, I, vii, 2. Nous avons déjà cité quelques exemples de ces altérations mais c'est l'histoire de toutes les hérésies qu'il faudrait reprendre pour signaler au passage les points de la liturgie qu'elles ont altérés. Cela sortirait évidemment de notre cadre, mais nous nous contenterons de signaler les cas les plus typiques qui pourront servir d'exemples ou qui donneront l'idée d'une généralisation plus complète.

Nous laissons de côté les gnostiques qui, dans toutes les questions de dogme, se donnèrent de telles libertés qu'on s'étonnerait qu'ils n'en eussent pas agi de même avec la liturgie. Leur culte, comme leur discipline et leur théologie, présente les fantaisies les plus audacieuses. Voir *Origines liturgiques*, *loc. cit.*, p. 56 sq.

Eusèbe cite un auteur du iie siècle qui, pour réfuter l'erreur d'Artémon que le Christ est un homme, mais non pas Dieu, en appelle aux cantiques par lesquels les chrétiens louaient le Christ comme Dieu. Eusèbe, *H. E.*, V, xxviii, *P. G.*, t. xx, col. 512.

Paul de Samosate au IIIe siècle, qui niait aussi la divinité de Jésus-Christ, fait supprimer ces cantiques pour les remplacer par d'autres de sa composition. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXX, *ibid.*, col. 713.

La querelle de la Pâque, nous l'avons dit, porte tout entière sur une question liturgique, et ceux qui ne voulurent pas accepter la date fixée par l'Église, se séparèrent d'elle et furent appelés quartodécimans parce qu'ils continuèrent à célébrer la Pâque le 14e jour de la lune de mars, avec les juifs.

Les aquariens tirent leur nom de leur prétention de ne consacrer à la messe que de l'eau, à l'exclusion du vin. Voir Mgr Batiffol art. *Aquariens* dans *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 2648-2654, et *L'Eucharistie*, 5e édit., p. 238, 242, 249.

Saint Cyprien accuse les hérétiques ou schismatiques de son temps d'établir une liturgie qui n'est pas celle de l'Église : *Constituere audent aliud altare, precem alteram illicitis verbis facere. De unit. Ecclesiæ*, édit. Hartel, p. 83.

Saint Ignace avait déjà insisté vivement sur ce point dans ses lettres.

La controverse sur la rebaptisation au IIIe siècle dépend aussi d'une coutume liturgique.

Nous avons constaté, en parlant des doxologies, que les ariens se servirent de la liturgie pour colporter leurs erreurs. Cf. col. 831, et notre article *Ariens*, dans *Dictionn. d'archéol.*, t. I, col. 2814-2819.

Les nestoriens conservèrent avec le plus grand soin leur liturgie qui est en substance, celle du Ve siècle. Ils refusèrent énergiquement d'admettre les additions et les modifications qui furent apportées plus tard dans la liturgie. Le témoignage de leur liturgie est donc d'une importance particulière comme preuve d'antiquité. C'est ce qui a été démontré en particulier par l'abbé Paulin Martin. Cf. *Saint Pierre et saint Paul dans l'Église nestorienne. Offices en leur honneur*, in-8°, Amiens, 1875, et du même, *Les origines de l'Église d'Édesse et des Églises syriennes*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LVIII, 1888, p. 304.

Les eutychiens, qui ne croient pas aux deux natures en Jésus-Christ, ont altéré le rite de la *commixtio*, après la fraction, avec des paroles qui favorisent leur hérésie. Neale, *East-Church*, introd., t. I, p. 521. Les Arméniens eutychiens célèbrent aussi avec le vin sans mélange d'eau, ce rite signifiant les deux natures en Jésus-Christ. *Ibid.*, t. I, p. 475.

On se rappelle que nous avons déjà cité cette oraison de la liturgie romaine, empruntée au léonien, et qui souligne l'importance de mélange de l'eau au vin dans l'eucharistie, *Deus qui humanæ substantiæ*.

Au Ve siècle, saint Augustin prouvera l'existence du péché originel contre les pélagiens par les exorcismes du baptême, la nécessité de la grâce et la doctrine de la prédestination par les prières de l'Église. *Ep.*, XCV, CCXVII, etc. *P. L.*, t. XXXIII, col. 352 sq., 978 sq. Voir ci-dessus, col. 808, les autres textes liturgiques que l'Église oppose aux pélagiens et aux semi-pélagiens.

Pierre le Foulon, patriarche d'Antioche, ayant ajouté au Trisagion que nous chantons au vendredi saint : *Deus sanctus, fortis, immortalis*, les mots *qui crucifixus est pro nobis*, une violente controverse s'éleva sur ce point; ce n'est qu'après de vives résistances que Rome laissa passer le formule *Unus de Trinitate passus est*. Voir art. HORMISDAS, t. VII, col. 171, JEAN II, t. VIII, col. 595.

L'hérésie iconoclaste attaquait le culte rendu aux saints, aux images et aux reliques dans la liturgie. L'erreur adoptianiste fut une controverse presque exclusivement liturgiste, Félix et Élipand s'appuyant surtout sur des expressions de la liturgie mozarabe pour défendre leur subordinatianisme. Cf. plus haut, col. 812.

Les discussions entre grecs et latins, qui durèrent pendant tout le Moyen Age, portent principalement, on le sait, sur des divergences liturgiques, l'insertion du *Filioque* au symbole, la portée de l'épiclèse, les azymes et divers rites de la messe et du baptême.

Les sectes du Moyen Age sorties du manichéisme, pauliciens, vaudois, cathares, albigeois, se montrèrent ennemis de la liturgie, comme de toute la tradition chrétienne. C'est l'hérésie que dom Guéranger appelle l'hérésie *antiliturgique*.

Mais ce furent surtout les protestants qui s'attaquèrent à la liturgie et leur réforme de la liturgie fut plus radicale que ne l'avait été celles d'aucune hérésie. Les précurseurs de la Réforme, Wiclef et Jean Huss, avaient déjà condamné plusieurs pratiques catholiques. C'est une page curieuse de l'histoire du protestantisme, et qui mériterait d'être étudiée en détail que la façon dont les protestants se sont comportés envers la liturgie.

Les premiers réformateurs ne la rejetèrent pas en bloc. La réforme de la messe par Luther, en 1523, conserve encore les parties essentielles. La confession d'Augsbourg retient aussi la plupart des éléments. Mais elle commence à mêler, au chant et aux prières latines, les prières en allemand pour l'instruction du peuple. L'opinion de Mélanchthon est qu'il fallait changer le moins possible dans le culte extérieur. Calvin se montra beaucoup moins conservateur.

A partir de ce moment, le protestantisme obéit à la logique de l'erreur. Rejetant toute autorité, surtout celle de Rome, abandonnant de plus en plus les dogmes et les traditions catholiques, chaque secte protestante se créa une liturgie suivant sa fantaisie et l'on pourrait écrire une histoire des variations de la liturgie protestante comme on a écrit celle de ses variations dogmatiques. Rien n'a résisté à la critique protestante, ni les fêtes, ni la prière canonique, ni le rituel, ni la messe, ni les rites les plus sacrés et les traditions les plus vénérables. Leur service divin consiste dans le chant des psaumes en langue vulgaire, dans une prédication et dans une « cène » et quelques autres prières la plupart du temps sans aucune base traditionnelle. On trouvera les renseignements les plus essentiels à l'art. *Kirchenagende*, de la *Protestantische Realencyclopädie*, t. X, p. 344-354, voir aussi à la table, t. XXII, p. 235.

En Angleterre, l'histoire de la réforme liturgique présente des caractères particuliers. Henri VIII maintint par acte du parlement les prières et cérémonies catholiques. Il se contenta de retrancher du pontifical le serment au souverain pontife que tous les évêques prêtent à leur sacre. Édouard VI, son fils et son successeur, introduisit une réforme beaucoup plus radicale, et donna aux anglicans un ordinal et un livre de prières communes, *Book of common Prayer;* Élisabeth, Jacques Ier et leurs successeurs y ont apporté quelques changements. On sait l'importance qu'ont eue ces variations sur les ordinations anglicanes qui ont perdu par là leur validité.

Bossuet, *Histoire des variations*, l. VII, n. 84; Bergier *Dictionnaire de Théologie*, au mot *Anglicans;* Le Brun, *Liturgie des Luthériens, Liturgie d'Angleterre*, etc., dans *Explication de la Messe*, Paris, 1726, t. IV; Abbé Bertrand de La Tour, *Entreprises des hérétiques sur la liturgie* (il vise surtout les jansénistes et les liturgies néo-gallicanes) dans *Mémoires liturgiques*, s. l. n. d., (vers 1772), réimprimés dans les *Œuvres complètes*, par Migne, 1855, 7 volumes. Cf. L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. III, p. 172-184; Dom Guéranger, *Institutions liturgiques. De la Réforme protestante du XVIe siècle*, t. I, p. 388 sq.; M. Du Lac, *Liturgie romaine et liturgies françaises*, Paris, 1849, p. 179 sq.; Ed. Bishop et F.-A. Gasquet, *Edward VI and the Book of common Prayer*, 1890.

La question des *Ordinations anglicanes* sera traitée à part

Mais c'est en France aux XVIIe, XVIIIe, et XIXe siècles que la question liturgique a soulevé les plus vives controverses et que le droit liturgique a trouvé occasion de s'affirmer avec le plus de vigueur. Nous ne pouvons que résumer ici en quelques lignes cette dispute. On a vu par l'histoire, dont nous avons donné le sommaire, que les vieilles liturgies gallicanes avaient disparu au temps de Charlemagne et avaient été remplacées par une liturgie romaine adaptée par Alcuin pour nos régions. Cette liturgie avait régné sans conteste jusqu'au XVIIe siècle, tout en admettant de nombreux usages particuliers. Entre les autres, la liturgie de Lyon était célèbre pour garder avec plus de fidélité d'anciennes traditions.

Sous l'influence du gallicanisme et du jansénisme, quelques évêques au XVIIe siècle s'arrogèrent le droit de réformer la liturgie de leur diocèse. C'est surtout au XVIIIe siècle que leur exemple fut suivi dans un grand nombre de diocèses et que les tendances jansénistes s'accusèrent dans la liturgie. Les noms de Mésenguy, Coinard, Coffin, Santeuil même ont laissé de mauvais souvenirs.

La Révolution mit un terme à ces discussions. Mais après le concordat, les divers diocèses reprirent leurs liturgies, et quelques-uns, continuant l'œuvre commencée au XVIIIe siècle, composèrent de nouveaux missels et de nouveaux bréviaires. La confusion avait atteint une limite qu'on imaginerait difficilement aujourd'hui. Non seulement de diocèse à diocèse, mais souvent encore dans le même diocèse, par suite des circonscriptions nouvelles établies par le concordat, les prêtres avaient des missels et des bréviaires différents! C'est dans ces conditions que dom Guéranger commença la lutte contre ces abus. Ses divers travaux, et en particulier ses *Institutions liturgiques*, ont pour but de démontrer que les liturgies néo-gallicanes heurtent de front les plus anciennes traditions liturgiques, que plusieurs contiennent les erreurs gallicanes et jansénistes, et qu'enfin un évêque n'a pas le droit de réformer la liturgie de son diocèse, depuis le concile de Trente, sans l'approbation de Rome. L'attention, d'abord distraite, fut attirée sur la question liturgique. Des polémiques s'engagèrent dans lesquelles prirent part quelques-uns des évêques les plus connus, Mgr d'Astros, Mgr Fayet, Mgr Gousset, Mgr Parisis. L'histoire de la controverse liturgique est l'une des pages les plus instructives de l'histoire de l'Église de France au XIXe siècle. Le résultat fut que, peu à peu, tous les diocèses de France revinrent à la liturgie romaine que la plupart avaient abandonnée. Malheureusement cette réforme se fit trop souvent sans discernement, et les diocèses, en même temps qu'ils rejetaient les liturgies sans autorité, par lesquelles on avait remplacé la liturgie romaine, ne s'avisèrent pas de conserver des usages locaux, consacrés par des siècles de possession et qu'ils auraient pu garder légitimement. Un certain nombre de textes et d'usages furent postérieurement autorisés par Rome, mais l'interruption qui suivit le retour à l'uniformité romaine fut fatale à beaucoup, qui ne retrouvèrent jamais leur ancienne popularité.

Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 2e édit., Paris, 4 vol. 1880-1885. Les autres ouvrages et articles de dom Guéranger, ayant trait à la controverse ont été édités dans cette 2e édit. Voir ici GUÉRANGER (*dom*), t. VI, col. 1894-1898, et aussi dans *Dict. d'archéologie*, t. VI, col. 1875-1879; Abbé J.-Fr. Bergier, *Études liturgiques*, IIe partie, 4e étude, *Histoire de la controverse et de la réforme liturgiques en France au XIXe siècle*, in-8°, de 323-LXXXVIII p. (La première partie sur le *Droit liturgique*, Besançon, 1860, se rapporte aussi aux liturgies néo-gallicanes.) Abbé B. de La Tour. *Entreprises des hérétiques sur la liturgie*, cité ci-dessus.

Il est un autre aspect qui n'est pas moins intéressant dans l'histoire des hérésies, c'est l'influence que l'erreur a exercée sur la liturgie par choc en retour. La plus souvent, l'Église oppose dans sa liturgie une formule nouvelle à l'hérésie — le symbole de Nicée-Constantinople est composé pour répondre aux erreurs sur la divinité du Fils et sur le Saint-Esprit; la doxologie affirme la foi de l'Église en la Trinité; les oraisons des messes du gélasien et du grégorien, au temps de la Pentecôte semblent écrites selon les décrets des conciles du Ve siècle pour répondre aux pélagiens et aux semi-pélagiens. Que d'autres allusions on trouverait dans la liturgie contre les hérésies de tous les temps!

Enfin, une autre remarque non moins importante, c'est que certaines liturgies des hérétiques, par là même que ceux-ci ont abandonné l'Église, doivent être étudiées avec soin, parce qu'elles n'ont accueilli aucune des modifications ou réformes qui ont été introduites postérieurement et qu'elles ont gardé intacte la liturgie qu'elles avaient quand elles se sont séparées de l'Église. Ceci s'applique principalement aux nestoriens dont la liturgie porte des caractères si antiques.

La question de la réconciliation des hérétiques est une question intéressante et très discutée en liturgie, mais que nous n'avons pas à traiter ici. Les formules de la réconciliation des hérétiques, notamment dans le *Liber ordinum* contiennent une confession de foi, comme le baptême, et des articles sur l'unité de l'Église. Voir notre article *Hérétiques* dans *Dictionn. d'archéol.*, t. VI, col. 2551-2558.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — Nous ne donnerons pas ici la liste des auteurs que nous avons cités dans le cours de cet article, nous nous contenterons de signaler, par ordre alphabétique, quelques ouvrages d'ensemble.

Arnauld, *La perpétuité de la foi sur l'eucharistie*, 1669-1672, rééditée souvent. Les ouvrages de Renaudot, d'Allatius, d'Assemani, etc. sont cités ci-dessus, col. 817. Jos. Braun, *Liturgisches Handlexikon*, Ratisbonne, 1922; Bona (cardinal), *Rerum liturgicarum libri duo*, Turin, 1747, édit. Sala; François Carrière, *Fidei catholicæ digestum singula ejus dogmata et ritus Ecclesiæ*, etc., Lyon, 1657, in-fol.; Denzinger, *Ritus orientalium omnium in administrandis septem sacramentis*, Wurzbourg, 1863; Gerbert, *Principia theologiæ liturgicæ quoad divinum officium, Dei cultum et sanctorum*, Saint-Blaise, 1759 ; [Grancolas], *Les anciennes liturgies ou la manière dont on a dit la sainte messe dans chaque siècle*, par ***, un vol. in-8°, Paris, 1704; du même, *Commentaire historique sur le bréviaire romain*, Paris, 1727, 2 vol., édité aussi ensuite en latin; dom Guéranger, *Institutions liturgiques, du droit en liturgie*, etc.; voir ici t. VI, col. 1894-1898; Muratori, *De rebus liturgicis dissertatio*, dans *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. I; Pfaffius, *De liturgiis disquisitio*, Tubingue, 1721 ; Jos. Prill, *Liturgik, Eine Einführung in das Verständnis des kirchl. Gottesdienstes*, Bonn, 1921; Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 vol., in-8°, Fribourg-en-B., 1912; Fr. Ant. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, Rome, 1776; le t. I, contient le traité *De jure liturgico* ; la dissertation *De usu librorum liturgicorum in rebus theologicis; De libris ad sacros utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis ritus pertinentibus ; De liturgia hæreticorum*; le t. II, contient l'ouvrage de Jean Maldonat, *De cæremoniis tractatus*, et celui de Zaccaria sur les livres et les auteurs liturgiques. Le même Zaccaria a aussi publié un *Thesaurus theolog. dissertationum*, Venise, 1762, qui contient, avec la dissertation déjà citée *De usu*, etc., une autre dissertation *De veterum christianorum inscriptionum usu*. Ces dissertations sont rééditées dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. V, p. 207 sq.

La plupart des points qui n'ont pu être que résumés dans notre article sont traités plus en détail dans les articles suivants :

ABJURATION, ABSOLUTION, ADORATION, ALLELUIA, AQUARIENS, ARCANE, ARMÉNIE (*Liturgie*), ASSEMANI, ASSOMPTION, AUTEL, AZYMES, BAPTÊME, BÉNÉDICTIONS, CANON DE LA MESSE, CARÊME, CATÉCHÈSE, CATÉCHUMÉNAT, CÉRÉMONIES, CHRÊME (*Saint*), COMMUNION, CONFIRMATION, CROIX, CULTE, DIMANCHE, EAU BÉNITE, ÉLÉVATION, FÊTES, ÉPICLÈSE, EUCHARISTIE, EXORCISMES, EX-

TRÊME ONCTION, FILIOQUE, GÉORGIE (*Rit gréco-georgien*), GOAR, ICONOCLASME et IMAGES (*culte des*), IMMACULÉE CONCEPTION, IMPOSITION DES MAINS, JEÛNES.

F. CABROL.

LIZET ou **LISET Pierre**, magistrat, puis ecclésiastique français (1485-1554). — Né à Clermont, en Auvergne, inscrit au barreau du parlement de Paris, il devint sur la fin du règne de Louis XII conseiller au même parlement, puis avocat général, enfin en 1529 premier président. Les intrigues des Guises l'obligèrent en 1550 à donner sa démission; il reçut alors en commende l'abbaye de Saint-Victor à Paris, entra dans les ordres et devint prêtre; il mourut le 7 juin 1554. — Pierre Lizet n'a pas été seulement un jurisconsulte éminent et dont un ouvrage en français sur la procédure a été imprimé en 1555; comme président du Parlement de Paris, il a agi vigoureusement contre la Réforme. Voir Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme en France*, t. III, p. 226 sq.; 268 sq. Ceci l'amena à composer contre les protestants plusieurs ouvrages de controverse, qu'il fit imprimer en deux volumes : *Petri Lizetii Alverni Montigenæ, utroque jure consulti, primi præsidis in supremo regio Francorum consistorio, abbatisque commendatarii S. Victoris, adversus pseudo-evangelicam hæresim libri seu commentarii IX, duobus excusi voluminibus*, Paris, 1551. Lizet y développe les thèmes généraux de la controverse d'alors; valeur de la tradition, usages ecclésiastiques, autorité de l'Église de Rome, dont la foi n'a jamais été ni corrompue, ni altérée; les décisions du pape, dit-il, dans le troisième traité, sont infaillibles pourvu qu'ils les fasse dans un concile général, quand ce sont des questions de foi difficiles et qui n'ont pas encore été décidées. Cet auteur avait beaucoup d'érudition, mais sa théologie était un peu courte, et les protestants ne se sont pas privés de relever nombre de ses bévues. C'est ainsi qu'une lettre macaronique de Bèze, d'ordinaire imprimée à la suite des *Epistolæ obscurorum virorum* (par exemple, édit. de Londres, 1742, p. 291), donne une analyse assez plaisante des traités de controverse de Lizet. Du Pin est, lui aussi, sévère pour ce vénérable parlementaire.

La Croix du Maine et du Verdier, *Bibliothèque française*, édit. Rigoley de Juvigny, Paris, 1772, t. II, p. 293; t. V, p. 288; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVI, Paris, 1710, p. 25, 26; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VI, p. 346.

É. AMANN.

LLAMAZARES Thomas, de Valladolid, frère mineur observant de la province de la Conception (XVIIe siècle), décoré du titre de *lector bis jubilatus*, que l'on méritait après vingt-quatre ans de professorat, laissa pour continuer ce long enseignement les ouvrages suivants : *Cursus philosophicus, sive philosophia ad mentem Scoti*, in-4°, Lyon, 1670; *Quæstiones sive disputationes theologicæ, scholasticæ, dogmaticæ et morales ad mentem Scoti*, in-fol., *ibid.*, 1679; on a encore de lui : *Cornucopia sacro-prophana*, in-4°, Burgos, 1685; *Instructio concionatorum, ibid.*, 1688; enfin un ouvrage en espagnol : *Apophthegmas en romance, notables dichos y sentencias de santos Padres de la Iglesia, de filosofos, y otros varones illustres*, in-8°, Lyon, 1670.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1788; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 361.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LOARTE Gaspard, jésuite espagnol, né à Médina del Campo, admis dans la Compagnie de Jésus en 1552, mort à Valence, en 1578. Ses ouvrages ascétiques, publiés en Italie, ont eu de nombreuses éditions et ont été traduites dans diverses langues. Les plus connues sont : *Essercitio della vita christiana*, Venise, 1765, et *Avisi di sacerdoti et confessori*, Parme, 1583, fort répandu sous sa forme latine : *Instructio sacerdotum et confessariorum*, Pont-à-Mousson, 1603; Cologne, 1603.

Sommervogel, *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1879-1886.

P. BERNARD.

LOBBET de LANTHIN Jacques, jésuite belge, né à Liége en 1592, enseigna la philosophie et la théologie morale à Douai et mourut à Liége en 1672. Ses traités de morale et d'ascétisme ont été réunis en six volumes : *Opera omnia*, Liége, 1667, in-fol. Ils ont surtout pour objet la pratique de la vie.

Sommervogel, *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1887-1890; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 152.

P. BERNARD.

LOBERDOS ou **LOVERDOS Agapios**, prêtre et moine grec, né en 1710, dans l'île de Céphalonie. Après être allé terminer ses études à l'Université de Padoue, il retourna quelque temps dans son pays, y embrassa la vie monastique, fut ordonné prêtre et remplit avec éclat le ministère de la prédication. Des affaires de famille l'amenèrent à quitter de nouveau Céphalonie. Il se retira à Venise, où la communauté grecque le choisit pour prédicateur en 1763. En 1765, le gouvernement vénitien le nomma reviseur des livres grecs édités par l'imprimerie Demetriou Theodosiou. En 1766, il fut élu directeur du collège Phlanginianos, et professeur de grec et de latin. Il mourut le 22 janvier 1795.

Outre des éditions des *Ménées* dont Loverdos s'occupa à Venise en 1774, A.-P. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 17, n. 42; E. Legrand et H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, Paris, 1910, t. I, p. 136, n. 435, deux volumes méritent d'être spécialement signalés ici, pour leur importance dans la controverse entre orthodoxes et catholiques, bien qu'ils ne soient qu'une traduction ou adaptation, faite sur la version italienne, d'un ouvrage français :

1° Διδασκαλία περὶ τοῦ ἱεροῦ θρόνου τῆς Ῥώμης κατὰ τὴν γνώμην τῶν Φρανδζέζων, μεταφρασθεῖσα πρῶτον μὲν ἐκ τῆς γαλλικῆς εἰς τὴν ἰταλικὴν, νῦν δὲ ἐκ τῆς ἰταλικῆς εἰς τὴν ἡμετέραν ἁπλῆν διάλεκτον παρὰ Α. Λ, τύποις δὲ ἐκδοθεῖσα καὶ ἐπιμελῶς διορθωθεῖσα. Ἐν Πετρουπόλει τῆς Ῥουσίας, ἔτει τῷ σωτηρίῳ 'αψξε', καὶ πωλεῖται ἐν Βενετίᾳ παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίου, Venise, 1765, in-8°, de six feuillets, 270 pages. D'après A.-P. Vrétos, *op. cit.*, t. I, p. 84, n. 233, cet ouvrage n'a pas été imprimé à Pétrograd, mais à Venise; la mention de la capitale russe aurait été à mise à dessein par l'imprimeur en vue d'éviter des poursuites « de la part de l'Église catholique ». — 2° Διδασκαλιά τῆς Ἐκκλησίας τῶν Γάλλων, ἤτοι Φραντζέζων, μεταφρασθεῖσα πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ γαλλικοῦ εἰς τὸ ἰταλικόν, νῦν δὲ ἐκ τοῦ ἰταλικοῦ εἰς τὸ γραικικὸν ἰδίωμα παρὰ Α. Λ. Τύποις ἐκδοθεῖσα, καὶ μετ'ἐπιμελείας διορθωθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχοις κυρίου κύρ. Ἀγαπίου Λοβέρδου, ἱεροκήρυκος καὶ διδασκάλου ἐν τῷ Φλαγγινιανῷ μουσείῳ, Venise, 1766, in-8°, de deux feuillets non chiffrés et 320 pages. Au bas de la première page de chaque cahier, on lit, en signature, Τόμ. δευτ. Il est probable que la Διδασκαλία περὶ τοῦ ἱεροῦ θρόνου τῆς Ῥώμης doit être considérée comme formant le t. I. Les deux volumes contiennent un exposé des doctrines gallicanes sur le siège romain, sur la constitution de l'Église, sur le pape, sur les évêques et sur les libertés de l'Église gallicane. On conçoit que le théologien oriental ait mis de la complaisance à répandre parmi ses compatriotes les idées professées par le gallicanisme touchant la distinction entre le siège romain et l'homme qui l'occupe, l'infaillibilité de l'un et la failli-

bilité de l'autre, la supériorité du concile sur le pape, etc. A remarquer que Loverdos emploie, pour traduire *infaillibilité, infaillible*, les, termes ἀναμαρτησία, ἀναμάρτητος, v. g., t. II, p. 33 sq. dont la signification immédiate est *impeccabilité, impeccable*, et qui, de ce fait, ont toujours occasionné et occasionnent encore dans les esprits des dissidents les confusions les plus regrettables. Toujours est-il, et c'est peut-être là la véritable importance doctrinale de l'ouvrage de Loverdos, que dans la situation créée par le schisme entre l'Orient et l'Occident certaines affirmations gallicanes sur « le siège romain centre de l'unité », en dépit des atténuations et des discussions historiques bien connues, offriraient à maints théologiens orientaux matière à utiles réflexions. Voir, par exemple, t. II, p. 118-125, où l'on peut lire en propres termes des propositions de ce genre : « Le Saint-Siège est la chaire de l'apôtre Pierre et le centre de l'unité auquel nous devons obéir sans résistance (εἰς τὴν ὁποίαν πρέπει χωρὶς ἀντίστασιν νὰ πεισθῶμεν), reconnaissant la primauté d'un tel siège. Il nous faut vivre dans la communion de l'Église de Rome, laquelle est toujours à Rome, même si elle venait à être transportée en un autre endroit. De telle sorte que le Saint-Siège est principalement l'évêché de Pierre, qui est tenu pour le premier évêché, et l'Église le regarde comme le centre de l'unité... Le Saint-Siège est le centre et le lien de l'unité... » Bien que ces assertions si nettes soient aussitôt affaiblies par la prétendue opposition entre le Saint-Siège et la « cour romaine », il serait à souhaiter que cette formule « le Saint-Siège centre et lien de l'unité » soit acceptée par les dissidents. A ce titre au moins, les deux volumes de Loverdos méritent d'être connus et étudiés. A signaler aussi quelques pages très fermes, p. 110 sq., sur « l'hérésie des protestants ».

Loverdos a laissé beaucoup de discours. Un seul a été imprimé : c'est l'oraison funèbre de Grégoire Phatsea, métropolite de Philadelphie, prononcée à l'église Saint-Georges de Venise, le 9 juillet 1768, et imprimée cette même année à Venise. A.-P. Vrétos, *op. cit.*, t. I, p. 87, n. 244; E. Legrand et H. Pernot, *op. cit.*, t. I, p. 125, n. 399. On trouvera le texte de cette oraison funèbre dans la revue Νέα Σιών de Jérusalem, t. XI, 1911, p. 777-782, où l'archimandrite Ézéchiel Bélanidiotès l'a publiée d'après une copie faite par lui sur l'original de l'auteur, sans mentionner que ce discours eût été déjà imprimé. — Signalons enfin, pour mémoire, une édition de l'Histoire byzantine de Jean Stanos en six volumes in-4°, faite par Loverdos à Venise, en 1767, sous ce titre : Βίβλος χρονικὴ περιέχουσα τὴν ἱστορίαν τῆς Βυζαντίδος μεταφρασθεῖσα ἐκ τοῦ ἑλληνικοῦ εἰς τὸ κοινὸν ἡμέτερον ἰδίωμα παρὰ Ἰωάννου Στάνου, τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων· νῦν δὲ πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα καὶ ἐπιμελῶς διορθωθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἱερεῦσι κυρίου κυρίου Ἀγαπίου Λοβέρδου... Voir la description de chacun des six volumes dans E. Legrand et H. Pernot, *op. cit.*, t. I, p. 122, n. 392.

Pour d'autres travaux d'histoire politique contemporaine et de lexicographie, voir Zaviias-Krémos, Νέα Ἑλλάς Athènes, 1872, p. 137; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία Athènes, 1868, p. 579; A. Mazaraki, Βιογραφίαι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν τῆς νήσου Κεφαλληνίας, Venise, 1843, p. 313-319.

S. Salaville.

LOCHON Étienne naquit à Chartres vers 1650; il fut docteur en théologie le 2 mars 1674, et devint curé de Bethonvilliers, près de Nogent-le-Rotrou; on le trouve à ce poste en 1685 et 1702; à cette date, il donna sa démission et vint à Paris où il mourut en février 1718.

Tous les écrits de Lochon ont quelque rapport avec la théologie et abordent les questions alors discutées. Le premier en date est *Le vrai dévot en toutes sortes d'états*, selon l'Écriture sainte et les Pères de l'Église, in-12, Paris, 1679 et 1710; cet ouvrage est dédié à Mme de Guise. — *Les illusions du faux zèle*, où l'on fait voir que le zèle et plus ardent et le plus éclatant qui paraît dans les œuvres de piété n'est souvent que l'effet de l'amour-propre qui conduit les personnes dévotes par des voies opposées aux maximes du christianisme, avec des exemples tirés de l'Écriture et des Pères, in-12, Paris, 1696, ouvrage écrit en forme de dialogue et assez vivant. — *Abrégé de la discipline de l'Église* tiré d'un grand nombre de canons, choisis et dressés pour l'instruction des ecclésiastiques, avec des réflexions sur l'état présent du clergé, 2 vol., in-8° dont la première partie parut en 1702 et la seconde en 1705. L'auteur cite et commente la bulle d'Innocent XII contre le népotisme. Cf. *Journal des savants* du 24 juillet 1702, p. 502 et du 15 juin 1705, p. 358, 359; *Journal de Trévoux* d'avril 1702, p. 22-29 et de sept. 1705, p. 1595-1602. — L'écrit le plus célèbre de Lochon est le *Traité du secret de la confession*, pour servir d'instruction aux confesseurs et pour rassurer les pénitents, in-12, Paris, 1708, avec un supplément paru en 1710. Le secret relatif à la confession est absolu et il s'appuie sur les lois naturelles, divines et humaines; ce secret s'étend aux laïques qui pourraient avoir entendu la confession et à ceux auxquels le prêtre l'aurait révélée, à ceux qui auraient servi d'interprète ou qui auraient trouvé une confession écrite. Un confesseur, interrogé par un juge, doit assurer, même par serment, qu'il ignore ce qu'il a entendu en confession. Celui qui apprend par confession qu'on le vole, qu'on le calomnie, qu'on a résolu sa mort, doit même sacrifier sa vie, s'il devait violer le secret de la confession, en prenant des moyens pour éviter qu'on le vole ou qu'on attente à sa vie. On ne peut pas donner des avis généraux en s'appuyant sur des connaissances acquises en confession. Cf. *Journal de Trévoux*, d'août 1708, p. 1352-1357; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. II, p. 437-490. Dans le *Supplément en forme d'addition au Traité du secret de la confession*, in-12, Paris, 1710, Lochon montre la nécessité et l'usage de la confession, *Journal de Trévoux*, de déc. 1711, p. 2099-2103. — *La mort du pécheur dans l'impénitence*, sur des exemples tirées de l'Écriture, avec des réflexions, des confessions courtes, des retours à Dieu et des prières pour éviter une mauvaise mort, in-12, Paris, 1709; c'est un recueil d'exemples qui montrent les funestes effets des passions, *Journal de Trévoux*, d'oct. 1709, p. 1719-1720. — *Les entretiens d'un homme de cour et d'un solitaire sur la conduite des grands*, histoire morale où non seulement les grands, mais tous les pères de famille connaîtront, d'une manière nouvelle et familière, l'obligation de leurs principaux devoirs, in-12, Paris, 1712. Lochon suppose qu'un comte de *** a été converti par les conversations qu'il a eues avec le célèbre réformateur de la Trappe, l'abbé de Rancé. — On a aussi attribué à Lochon, l'*Esprit d'Yves de Chartres*, in-12, Paris, 1701, mais cet écrit est très probablement l'œuvre de Varillas.

Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 332; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, 2e partie, p. 350, 351; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel*, t. X, p. 180; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 239, 240; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VII, p. 497; Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. II, p. 437-490; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 963, 964; dom Liron, *Bibliothèque chartraine*, in-4°, Paris, 1719, p. 281, 321; Lucien Merlet, *Bibliothèque chartraine antérieure au XIXe siècle*, Orléans, 1882, p. 271, 272; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres; Époque moderne*, t. VII, 1910, p. 323-328.

J. Carreyre.

LOCKE John, philosophe anglais, 1632-1704. — I. Vie. II. Principales publications (col. 849). III. Système de philosophie religieuse : domaine du naturel (col. 851). IV. Système de philosophie religieuse : domaine du surnaturel (col. 858).

I. Vie. — Fils d'un avocat qui exerçait les fonctions de clerc de la justice de paix, John Locke, né à Wrington, près de Bristol, en 1632, fut élevé dans la religion puritaine et destiné tout d'abord à l'état ecclésiastique. A l'âge de quatorze ans, il entra à la célèbre école de Westminster. Les événements politiques qui bouleversèrent le pays à cette époque, la guerre civile ainsi que l'exécution de Charles Ier donnèrent au jeune étudiant l'horreur de ces luttes continuelles et durent favoriser en lui cet esprit de tolérance qui devint dans la suite la caractéristique de toutes ses entreprises.

En 1652, il alla faire ses études philosophiques et théologiques à Christ-Church, collège d'Oxford, où il fut rebuté par un enseignement trop formaliste, qui, par réaction, fit naître en lui cette passion pour les idées claires et ce sens de la réalité qui sera le trait dominant de sa doctrine. Reçu bachelier ès arts en 1655, maître ès arts en 1658, il prit un engagement comme *senior student* et devint successivement lecteur de grec, de rhétorique et censeur de philosophie morale.

Son libéralisme naissant fut développé par ses rapports avec les théologiens de Cambridge. A l'âge de vingt-sept ans, il lut Descartes. Cette philosophie fut pour lui une véritable révélation, moins par son côté doctrinal que par l'indépendance qu'elle revendiquait pour la raison. Elle lui donna le goût de la pensée personnelle qui s'affranchit de toute idée préconçue.

Malgré l'intérêt que Locke portait aux problèmes religieux, il se sentait de moins en moins la vocation ecclésiastique. Sous la direction d'un des savants les plus renommés de l'époque, Robert Boyle, il s'initia aux sciences expérimentales et, en particulier, à la médecine. En 1666, lord Ashley l'attacha à sa maison comme médecin particulier et conseiller intime. Cet engagement fut décisif; car lord Ashley, devenu peu après comte de Shaftesbury, était appelé à jouer un rôle politique considérable auquel Locke fut désormais associé. A partir de ce moment, on le trouve également occupé de questions religieuses et morales, scientifiques et politiques. Sa correspondance à cet égard présente un très grand intérêt. Voir Ollion, *Notes sur la correspondance de John Locke*, Paris, 1908.

En 1675, des raisons de santé l'amenèrent à s'installer en France, où il séjourna jusqu'en 1679. C'était l'époque où paraissaient les ouvrages de Malebranche. Locke eut pour le philosophe français une affection toute particulière. De même il s'intéressa aux œuvres de Nicole, de Gassendi et des maîtres de Port-Royal. De retour en Angleterre, il eut à souffrir de la disgrâce politique qui atteignit lord Shaftesbury. Après la mort de celui-ci, Locke se réfugia en Hollande, où il fit la connaissance de Limborch et Le Clerc, membres de la petite Église libre des Remontrants. Leur sympathie pour les écoles d'Oxford et de Cambridge, avec lesquelles ils cherchaient à entrer en communauté religieuse, explique le bon accueil qu'ils firent au philosophe anglais. C'est grâce à eux que Locke se décida à ses premières publications. La Révolution de 1689, qui amena Guillaume d'Orange sur le trône d'Angleterre, permit à Locke de retourner dans son pays natal. A partir de 1700, il vécut presque absolument retiré du monde à Oates où il mourut en 1704.

II. Principales publications. — De très bonne heure, Locke avait pris l'habitude de noter et parfois de rédiger ses réflexions. C'est ainsi que nous trouvons dans ses *Common-Place Books* toute une série de petits écrits qui nous permettent de juger de ses sentiments en matière de religion. *Error*, *Sacerdos*, *Scriptura sacra*, *Ecclesia*, *Traditio*, *Unitaria*, *Trinity*, sont les titres des plus intéressantes parmi ces études qui sont comme une ébauche de son système religieux. On les complétera par le petit traité *Infallibilis Scripturæ interpres non necessarius*, 1661, ainsi que par des esquisses ultérieures : *Religio*, *Deus*, *Resurrectio*, *Enthusiasm*. — *Virtue and vice*, voir *Common-Place Book*, ainsi que *Thus I think* et *Of Ethics in general*, voir *Miscellaneous Papers*, nous font connaître ses idées morales à cette époque; un *Essay concerning toleration*, 1667, voir *Shaftesbury Papers*, ainsi que la *Defence of Non-Conformity*, nous révèlent en lui un défenseur ardent de la paix et de la liberté religieuses.

Ce n'est qu'en 1689, pendant son séjour en Hollande, qu'il fit paraître son premier écrit, sa célèbre *Epistola de tolerantia*, adressée à Limborch. L'année suivante, après son retour en Angleterre, il publia, dans le but de justifier les événements politiques, *Two treatises of government*, dont l'un est une réfutation de l'absolutisme qui assimile le pouvoir politique au pouvoir paternel, tandis que l'autre traite de l'origine, de l'étendue et du but du gouvernement civil.

La même année vit la publication intégrale de son ouvrage principal, *An essay concerning human Understanding*, « Essai sur l'entendement humain ». Voyant les hommes se diviser dans le domaine de la connaissance, division qui allait jusqu'à menacer la religion et la morale dans leurs bases, Locke entreprend « d'examiner les différentes facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les divers objets qui se présentent à son esprit ». Et il s'attache à faire voir « par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses » et à marquer « les bornes de la certitude des connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes ». Avant-propos. — Chose étrange! La consolidation des bases de la religion et de la morale lui était apparue comme une des raisons les plus décisives pour justifier son entreprise et c'est d'avoir porté atteinte à la religion qu'on lui reprocha avec le plus d'amertume. Stillingfleet, évêque de Worcester, redoutait que cette *new way of reasoning* n'imposât à la pensée des limites trop étroites de façon à mettre en danger les articles de foi concernant la Trinité, l'incarnation, la résurrection des corps, l'immatérialité de l'âme. Locke se défendit dans *A letter to the R. Rev. Edward, lord bishop of Worcester, concerning some passages*, etc. (1697), en protestant de sa fidélité à l'égard de la révélation divine. Il y eut deux répliques de l'évêque et deux du philosophe : 1697, 1699. Cette polémique nous fait assister au conflit qui devait inévitablement se produire entre deux conceptions de la révélation dont l'une réclamait pour critère de sa divinité un examen rationnel que l'autre repoussait.

L'*Essai sur l'entendement humain* fut suivi de près par une deuxième (1690) et troisième (1692) *Lettre sur la tolérance*, ainsi que du célèbre traité de l'éducation, *Some thoughts concerning education*, 1693, dont Rousseau s'est inspiré. Locke y fait la critique d'une instruction trop exclusivement littéraire et formaliste qu'il voudrait voir remplacée par l'étude des langues, des sciences, de l'histoire et de la philosophie en vue de former des membres utiles de la société.

A cette même époque se placent aussi les *Adversaria theologica* (vers 1694), qu'on peut considérer comme donnant une orientation sommaire sur certaines opinions théologiques du philosophe anglais.

Lorsque Guillaume III projeta la réunion de toutes les sectes protestantes en Angleterre, Locke entreprit de leur fournir une base de ralliement dans son traité *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695). Il y reprend le système conciliant

ébauché dans sa jeunesse, voir *The fundamental constitutions for the government of Carolina* (1669), et l'article *Error*, système d'après lequel la foi en la messianité de Jésus-Christ ainsi que la repentance et la résolution de vivre saintement suffiraient pour assurer à tout homme son salut. Ce nouvel écrit exerça une grande influence sur la pensée de Voltaire, qui s'est déclaré lui-même un grand admirateur de Locke, « le seul métaphysicien raisonnable ». A ces grands ouvrages, qui contiennent l'essentiel du système de philosophie religieuse de Locke, il faut ajouter deux publications posthumes : un examen critique de la doctrine de Malebranche, *An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all things in God* (1693), ainsi que les *Remarks upon some Mr Norris's books* (1693), où Locke dévoile le défaut fondamental de la doctrine de la vision en Dieu. Un autre petit traité, *Of the conduct of the Understanding* (1697), est un complément de l'*Essai sur l'entendement humain*. — *A Discourse of miracles* (1703), où il analyse la notion du miracle en tant qu'il peut servir de témoignage à l'origine divine de la Révélation, offre un intérêt plus particulier pour le théologien. Ajoutons encore, pour compléter cet aperçu des œuvres religieuses de Locke, *A paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul* (1703) ainsi qu'une *Fourth Letter concerning toleration*, qui est restée fragmentaire.

De sa correspondance, il faut surtout consulter ses Lettres à Molyneux, dans lesquelles il reprend l'explication de certains passages de l'*Essai sur l'entendement humain*, celles à Limborch avec lequel il s'entretient des problèmes concernant la tolérance, ainsi que celles à Richard King où des questions religieuses se trouvent discutées.

On peut dire que les écrits de Locke, tout en étant dictés par les circonstances, trahissent une doctrine qui, pour donner quelquefois l'impression du décousu, ne possède pas moins l'unité d'un système. C'est ce qui ressort déjà de ses propres déclarations. Dans son *Essai*, il parle de son système comme d'un « bâtiment uniforme et dont toutes les parties sont jointes ensemble ». Et il ajoute : « Si l'on montre en le minant que c'est un château bâti en l'air, je ferai du moins en sorte qu'il soit tout d'une pièce et qu'il ne puisse être enlevé que tout à la fois. » *Essai*, l. I, c. III, § 25.

De ce système il nous reste à dégager les principaux traits.

III. Système de philosophie religieuse : domaine du naturel. — 1° *Caractéristique générale*. — D'après la classification assez artificielle qui distribue les philosophes du XVIIe siècle en rationalistes et empiristes, Locke est communément rangé parmi ces derniers. Cependant, la complexité de la pensée philosophique à cette époque ne saurait s'accommoder d'un cadre aussi étroit et, pour le cas particulier de Locke, les discussions qui s'élèvent entre ses interprètes en fournissent la meilleure preuve.

Déroutés par le prétendu empirisme absolu qu'on lui impute, les uns n'ont pas manqué de se voir bientôt en face de tels « abîmes de paralogismes et d'innombrables inconséquences », qu'ils ont cru devoir renoncer à tenter plus longtemps « de saisir une pensée qui nous fuit et se fuit éternellement elle-même ». Cousin, *La philosophie de Locke*, Paris, 1876, p. 259, p. 108. Voir aussi Lyon, *L'idéalisme en Angleterre*, 1888; Manly, *Contradictions in Locke's theory of knowledge*, Leipzig, 1885. D'autres, frappés par le rationalisme incontestable qui traverse tout le système de Locke, mais considérant ce rationalisme comme un élément d'emprunt, se sont mis à la recherche de l'influence que notre philosophe aurait subie. D'où longues discussions sur les rapports de Locke avec Descartes, voir de Fries, *Die Substanzenlehre Lockes mit Beziehung auf die cartesianische Philosophie kritisch entwickelt und untersucht*, Brême, 1879; Sommer, *Lockes Verhältnis zu Descartes*, Berlin, 1887; Geil, *Ueber die Abhängigkeit Lockes von Descartes*, Strasbourg, et l'appréciation de ces derniers par Benno Erdmann, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 99 sq., — ou avec l'école platonicienne des théologiens de Cambridge, voir Hertling, *J. Locke und die Schule von Cambridge*, Fribourg, 1892. Mais ces rapprochements, si suggestifs soient-ils, n'ont guère contribué à faire ressortir la cohérence intime du système du philosophe anglais. Du reste, celui-ci déclare ouvertement qu'il doit bien à Descartes sa première délivrance du jargon inintelligible de l'École, mais qu'il ne voudrait pas que ses erreurs ou imperfections fussent imputées à ce maître, puisque ce n'est pas de lui, mais seulement de ses propres pensées, qu'il a tiré son *Essai sur l'entendement*. Voir *Lettre à l'évêque de Worcester*. *Œuvres*, t. I, p. 369, Londres, 1759.

Récemment, on a attiré l'attention sur l'influence considérable que la philosophie scolastique a dû exercer sur la pensée de Locke. Voir W. Kuppers, *John Locke und die Scholastik*, Berlin, 1895 et Édouard Krakowski, *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*, Paris, 1915.

Il paraît plus exact de voir dans le système de Locke une synthèse de rationalisme chrétien et d'empirisme, analogue à des synthèses franciscaines de même type et de même inspiration au Moyen Age, qui est due à la survivance de l'augustinisme et au prestige des méthodes d'expérience qui allait grandissant depuis que les conquêtes scientifiques dévoilaient, l'un après l'autre, les secrets de la nature.

Les rayons lumineux par où Dieu se manifeste aux hommes semblaient de plus en plus venir des choses d'expérience, alors que la conception traditionnelle en philosophie et en théologie, qui ne s'alimentait pas aux données scientifiques, croyait à une illumination directe du Ciel. Ce sont les représentants de cette dernière que Locke a en vue en parlant des « partisans des idées innées », selon lesquels Dieu ou la « nature » aurait gravé dans l'esprit humain des vérités toutes faites, qui lui seraient « communiquées d'une manière aussi nécessaire et aussi réelle qu'aucune des facultés inhérentes qui se rencontrent dans tous les hommes ». *Essai*, l. I, c. I, p. 2, trad. franç. par Coste que nous citons ordinairement. Et c'est encore la même attitude qu'il rencontre parmi les théologiens sous la forme de « l'enthousiasme », qui consistait à se vanter de révélations particulières en refusant de les soumettre à une vérification rationnelle. Voir *Essai*, l. IV, c. XIX.

Aux yeux de Locke, c'était méconnaître le véritable rôle de la raison et en déprécier la valeur, ce qui ne pouvait manquer d'entraîner des conséquences funestes. Non seulement cette théorie rendait la pensée confuse et le langage indécis et favorisait ces discussions interminables qui divisaient les esprits, mais encore elle menaçait la religion et la morale en leur base, en les soustrayant à tout contrôle rationnel, et déchaînait un mysticisme qui ne pouvait que multiplier les sectes déjà trop nombreuses.

C'est à ce double danger que Locke voulut faire face par sa propre théorie de la connaissance au moyen de laquelle il se proposa de rendre justice tout à la fois à la raison en lui restituant son véritable rôle et à l'expérience, dont les conquêtes scientifiques ne cessaient de proclamer l'importance.

Comme pour tout rationalisme chrétien, c'est bien Dieu qui est, chez Locke, la source de toute connaissance naturelle. Seulement, au lieu d'infuser à l'homme des vérités toutes faites, il lui a donné avec la raison la faculté de les chercher et de les trouver. La raison

est donc bien un don de Dieu, *the candle of Lord*, ou encore une « étincelle divine » qui est en l'homme et qui le rend en quelque sorte participant de la nature divine. Voir *Reasonabl.*, c. XIV. La connaissance par la raison est, selon Locke, une *natural revelation*, « par où le Père des lumières communique aux hommes cette portion de vérité qu'il a mise à la portée de leurs facultés naturelles ». *Essai*, l. IV, c. XIX, § 4. Et, comme telle, elle est capable de nous donner, dans certains cas, la plus grande certitude, que Locke n'hésite pas à comparer à celle des anges et des bienheureux, « s'il est permis, ajoute-t-il, de hasarder des conjectures sur des choses inconnues ». *Essai*, l. IV, c. XVII, § 14.

Mais, au lieu de lui venir directement du ciel, les rayons lumineux viennent à l'homme par le détour de l'expérience. C'est pourquoi l'esprit reste une « chambre obscure », tant qu'il n'a pas été éclairé par l'expérience; mais il a porte et fenêtres sur le dehors, par où la lumière peut entrer et provoquer le déclenchement des énergies actives de la raison.

Locke reconnaît que sa théorie trace à la connaissance humaine des limites plus étroites que l'ancienne conception de l'illumination. Mais il estime que, si les hommes sont loin d'avoir une connaissance universelle et parfaite de tout ce qui existe, ils n'ont pas lieu de s'en plaindre; car Dieu leur a accordé la lumière « avec beaucoup plus de profusion qu'aux autres habitants de ce bas monde », et celle qu'ils ont « suffit pour démêler ce qu'il est absolument nécessaire de savoir, puisque, à la faveur de cette lumière, ils peuvent parvenir à la connaissance de Celui qui les a faits et des devoirs sur lesquels ils sont obligés de régler leur vie ». *Essai*, Avant-propos.

Guidé par ces principes, Locke aborde l'examen de l'entendement humain avec l'intention de donner une base solide à la connaissance dans ses divers domaines et de contribuer par là à la réalisation d'une entente commune parmi les hommes. Il résulte de son analyse que toute connaissance a pour éléments indispensables les « idées simples », qui ne sont autres que les données primitives et immédiates de l'expérience. C'est par elles que toute connaissance, sans en excepter les vérités révélées, se trouve être forcément limitée en étendue et en perfection. Voir *Essai*, l. IV, c. III, § 6. « Toutes ces pensées sublimes, qui s'élèvent au-dessus des nues et pénètrent jusque dans les cieux, tiennent de là leur origine, et dans toute cette grande étendue que l'âme parcourt par ses vastes spéculations qui semblent l'élever si haut, elle ne passe point au delà des idées que la sensation et la réflexion lui présentent pour être les objets de ses contemplations. » *Essai*, l. II, c. I, § 24.

Or, à l'égard de ces « idées », l'esprit est essentiellement réceptif et « passif », en ce sens qu'il n'est pas en son pouvoir « d'avoir ou de n'avoir pas ces rudiments et pour ainsi dire ces matériaux de connaissance ». *Essai*, l. II, c. I, § 25. « Lorsque ces idées particulières se présentent à l'esprit, l'entendement n'a pas la puissance de les refuser ou de les altérer lorsqu'elles ont fait leur impression, de les effacer ou d'en produire de nouvelles en lui-même, non plus qu'un miroir ne peut point refuser, altérer ou effacer les images que les objets tracent sur la glace devant laquelle ils sont placés. » *Essai*, l. II, c. I, § 25.

Ce qui n'empêche pas qu'une activité intense de la raison soit requise pour la connaissance. Car, outre que la perception des « idées simples » fournies par la sensation et la réflexion représente déjà une activité de l'esprit, celle-ci entre surtout en jeu dans la connaissance proprement dite, qui est la perception de la convenance ou de la disconvenance entre deux idées.

Or, l'esprit perçoit ce rapport tantôt sans prendre aucune peine, « comme l'œil voit la lumière dès là seulement qu'il est tourné vers elle » : c'est la connaissance intuitive, *Essai*, l. IV, c. II, § 1; tantôt à l'aide d'intermédiaires qui la lui montrent « comme l'image d'un visage réfléchi par plusieurs miroirs », et qui perd de sa clarté à mesure que les miroirs qui se renvoient l'image sont plus nombreux : c'est la connaissance démonstrative. *Essai*, l. IV, c. II, § 6. Quant à l'existence des objets particuliers, l'esprit la perçoit en vertu « de ce sentiment intérieur que nous avons de l'introduction actuelle des idées qui nous viennent de la part de ces objets » : c'est la connaissance sensitive. *Essai*, l. IV, c. II, § 14. En dehors de ces trois sortes de connaissances, qui comportent des degrés différents d'évidence et de certitude, il n'y a que probabilité, foi, opinion, mais pas de connaissance proprement dite.

2° *Bases philosophiques de la religion.* — 1. *La spiritualité de l'âme.* — On a beaucoup discuté sur la doctrine de Locke sur ce point. Ceux qui ont formulé contre lui le reproche de matérialisme n'ont pas suffisamment tenu compte de la façon dont le problème se posait pour lui. Ce n'est pas tant la spiritualité de l'âme qu'il contestait que la certitude de la connaissance que nous en avons.

C'est ainsi que, selon lui, nous aurions de l'existence de notre propre âme une connaissance intuitive, qui est accompagnée de la certitude de sa nature spirituelle. « Chaque acte de sensation, à le considérer exactement, nous fait également envisager les choses corporelles et spirituelles. Car dans le temps que, croyant ou entendant, je connais qu'il y a quelque être corporel hors de moi qui est l'objet de cette sensation, je sais d'une manière encore plus certaine qu'il y a au dedans de moi quelque être spirituel qui voit et qui entend. Je ne saurais.... éviter d'être convaincu en moi-même que ce n'est point là l'action d'une matière purement insensible et que cela ne pourrait jamais se faire sans un être pensant et immatériel. » *Essai*, l. II, c. XXIII, § 15.

Mais cette certitude n'appartient qu'à la connaissance que nous avons de nous-mêmes et non pas à celle que nous avons de l'âme des autres; connaissance qui ne saurait être ni intuitive, ni démonstrative. Il est vrai que chaque homme a sujet d'être « persuadé par les paroles et les actions des autres hommes qu'il y a en eux une âme, un être pensant aussi bien que dans soi-même ». *Essai*, l. IV, c. III, § 24. Mais il reste que nous ne saurions résoudre cette question de fait, savoir « si un être purement matériel pense ou non », parce qu'il nous est impossible « de découvrir par la contemplation de nos idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière, disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il n'a pas uni et joint à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. » *Essai*, l. IV, c. III, § 6.

Mais cet aveu d'impuissance n'équivaut pas à nier l'immatérialité de l'âme. Locke fait même remarquer expressément que les matérialistes n'ont aucune raison de crier victoire, vu que l'impossibilité d'aboutir à une connaissance démonstrative existe pour eux aussi bien que pour les autres. Il faut que le philosophe fasse ici un acte d'humilité et qu'il se contente d'une simple foi ou probabilité, là où la certitude démonstrative lui est refusée. Du reste, « toutes les grandes fins de la morale et de la religion sont établies sur d'assez bons fondements sans le secours des preuves de l'immatérialité de l'âme tirées de la philosophie, puisqu'il est évident que celui qui a commencé à nous faire subsister ici comme des êtres sensibles et intelligents et qui nous a conservés plusieurs années dans cet état, peut et veut nous faire jouir encore d'un pareil état de sensibilité dans l'autre monde, et nous y rendre capables de recevoir la rétribution qu'il a destinée aux hommes selon qu'ils se seront conduits dans cette vie.

C'est pourquoi la nécessité de se déterminer pour ou contre l'immatérialité de l'âme n'est pas si grande que certaines gens trop passionnées pour leurs propres sentiments ont voulu le persuader. » *Essai*, l. IV, c. III, § 6. Voir aussi *Lettre à l'évêque de Worcester* dans *Œuvres*, Londres, 1759, t. I, p. 361.

2. *Les esprits.* — Ce que l'on vient dire de l'âme humaine s'applique aux esprits en général. Nous en avons bien une idée et, partant, nous les connaissons de quelque façon. Mais n'ayant pas à leur sujet une « connaissance sensitive », la seule qui pourrait nous donner la certitude, nous n'avons aucun moyen de connaître leur existence. « Et par conséquent, sur l'existence des esprits aussi bien que sur plusieurs autres choses, nous devons nous contenter de l'évidence de la foi. » *Essai*, l. IV, c. XI, § 12.

Celle-ci nous donne tout au moins une probabilité. « Quiconque n'aura pas la vanité ridicule de s'élever au-dessus de tout ce qui est sorti de la main du Créateur, mais considérera l'immensité de ce prodigieux édifice qu'on nomme le monde, et la grande variété qui paraît dans cette petite et si peu considérable partie où il se trouve placé... sera porté à croire que, dans d'autres habitations de cet univers, il peut y avoir d'autres êtres intelligents dont les facultés lui sont aussi peu connues que les sens et l'entendement de l'homme sont connues à un ver caché dans le fond d'un cabinet. Une telle variété et une telle excellence dans les ouvrages de Dieu conviennent à la sagesse et à la puissance de ce grand ouvrier. » *Essai*, l. II, c. II, § 3. Dans tous les cas, il n'est ni inconcevable ni déraisonnable d'admettre « qu'il puisse y avoir plusieurs espèces d'esprits », bien que nous n'ayons aucune idée des propriétés qui les distinguent. *Essai*, l. III, c. VI, § 12. Mais, « quelque véritable qu'il puisse être que tous les esprits intelligents que Dieu ait jamais créés continuent encore d'exister, cela ne saurait pourtant jamais faire partie de nos connaissances certaines. » *Essai*, l. IV, c. XI, § 12. Voir aussi l. IV, c. III, § 17, § 27 et l. I, c. III, § 9.

Dans son *Traité sur l'éducation*, § 196, Locke insiste sur l'importance capitale de l'enseignement concernant les esprits. « Si nous n'admettons pas des esprits, notre philosophie sera imparfaite et défectueuse dans l'une de ses plus considérables parties, puisque par là nous serons privés de la contemplation des êtres les plus excellents et les plus puissants que Dieu ait créés. » Cette connaissance doit précéder l'étude de la physique, afin de prévenir le danger de dénier l'existence à tout être différent de la matière et qui ne frappe pas incessamment nos sens comme celle-ci. *Ibid.*, § 198.

3. *Existence et nature de Dieu.* — Si la raison est incapable de nous donner la certitude au sujet de l'existence des esprits créés, il n'en est pas de même pour ce qui concerne l'existence de Dieu. Et c'est ici « un point si fondamental et d'une si haute importance que toute la religion et la véritable morale en dépendent ». *Essai*, l. IV, c. X, § 7.

A cet égard Dieu n'a « pas négligé les hommes, quoiqu'il n'ait pas imprimé dans leur âme ces idées et ces caractères originaux de connaissance (idées innées), parce qu'il leur a donné d'ailleurs des facultés qui suffisent pour leur faire découvrir toutes les choses nécessaires à un être tel que l'homme, par rapport à sa véritable destination. Et je me fais fort, ajoute-t-il, de montrer qu'un homme peut, sans le secours d'aucuns principes innés, parvenir à la connaissance d'un Dieu et des autres choses qu'il lui importe de connaître s'il fait un bon usage de ses facultés naturelles ». *Essai*, l. I, c. III, § 12. Voir aussi § 9; § 27.

L'existence de Dieu est même la vérité la plus aisée à découvrir par la raison; « son évidence égale... celle des démonstrations mathématiques. » *Essai*, l. IV, c. X, § 1. Elle dépasse en certitude la connaissance de l'existence des choses hors de nous. *Ibid.*, § 6. Car celle-ci est une « connaissance sensitive », alors que celle-là est une « connaissance démonstrative ». Comme telle, elle exige que l'esprit s'applique à tirer l'existence de Dieu « de quelque partie incontestable de nos connaissances par une déduction régulière ». *Ibid.*, § 1. Voir aussi l. I, c. III, § 16.

Pour point de départ, on pourra prendre ou bien « la réflexion sur nous-mêmes et sur la connaissance indubitable que nous avons de notre propre existence », *ibid.*, § 1; § 7, ou bien « la considération de ce monde et des causes de tout ce qu'il contient ». *Essai*, l. I, c. III, § 11; l. IV, c. X, § 7.

Au fond, tous les arguments en faveur de l'existence de Dieu ont leur valeur, sans même en excepter l'argument ontologique. Locke regrette seulement qu'on attache une si grande importance à ce dernier, alors que l'idée de Dieu, qui en forme le point de départ, est loin de se rencontrer chez tous les hommes et avec le même contenu. Voir *Essai*, l. I, c. III, § 13. Locke se rallie à l'enseignement classique de saint Paul, Rom., I, 20.

Par ces considérations et surtout par la connaissance « que nous avons de nous-mêmes et de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature », nous pouvons conclure à la nature spirituelle de l'Être premier et tout-puissant. « Car il est aussi impossible de concevoir que la simple matière non pensante produise jamais un être intelligent qui pense, qu'il est impossible de concevoir que le néant pût de lui-même produire la matière. » *Essai*, l. IV, c. X, § 10. Et en considérant bien cette idée d'un Être très puissant et très intelligent, « il sera aisé d'en déduire tous les autres attributs que nous devons reconnaître dans cet Être éternel. » *Essai*, l. IV, c. X, § 6.

Il en résulte que notre idée de Dieu ne diffère que par le caractère d'infinité de celle que nous avons des esprits. « Autant que je puisse concevoir la chose, fait observer Locke, il me semble que, dans nos idées, nous ne mettons aucune différence entre Dieu et les esprits par aucun nombre d'idées simples que nous ayons de l'un et non des autres, excepté celle de l'infinité. Comme toutes les idées particulières d'existence, de connaissance, de volonté, de puissance, de mouvement procèdent des opérations de notre esprit, nous les attribuons toutes à toutes sortes d'esprits avec la seule différence de degré jusqu'au plus haut que nous puissions imaginer et même jusqu'à l'infinité, lorsque nous voulons nous former, en tant qu'il est en notre pouvoir, une idée du Premier Être, qui cependant est toujours infiniment plus éloigné par l'excellence réelle de sa nature, du plus élevé et du plus parfait de tous les êtres créés que le plus excellent homme ou plutôt que l'ange et le séraphin le plus pur est éloigné de la partie la plus contemptible et qui, par conséquent, doit être infiniment au-dessus de ce que notre entendement borné peut concevoir de lui. » *Essai*, l. III, c. VI, § 12.

3° *Application pratique : la morale.* — Pour Locke, comme pour la scolastique, la connaissance n'est pas un jeu de l'esprit qui se contente d'élaborer un système théorique; elle est avant tout un guide dans la vie pratique. C'est pourquoi la théorie de la connaissance s'achève en une morale.

Les idées morales méritent d'être étudiées avec un soin tout particulier, « puisqu'il n'y a aucune partie de nos connaissances sur quoi nous devions être plus soigneux de former des idées déterminées et d'éviter la confusion et l'obscurité, autant qu'il est en notre pouvoir. » *Essai*, l. II, c. XXVIII, § 4.

Ce qui importe ici en premier lieu, c'est de savoir quelles actions sont moralement bonnes et lesquelles

mauvaises. Pour l'établir, on ne saurait, bien moins encore que dans le domaine de la spéculation, s'en rapporter à des principes gravés naturellement dans notre âme dès le début et qui serviraient de règles à notre conduite. Et cela pour la simple raison que nous ne disposons pas de pareils principes innés. Bien plus, des principes pratiques nous n'avons pas même la connaissance intuitive que nous avons des principes spéculatifs; nous sommes obligés de nous contenter ici d'une certitude démonstrative. Voir *Essai*, l. I, c. II, § 1; § 4. Tout ce qu'on peut dire, c'est que « la nature a mis dans tous les hommes, l'envie d'être heureux et une sorte d'aversion pour la misère ». *Ibid.*, § 3; voir aussi *Of Ethics in general*, n. 1. Mais ces tendances, qui ont de fait une influence continuelle sur toutes nos actions, sont « des inclinations de notre âme vers le bien », et non pas des principes de connaissance. *Ibid.*, § 3. Nos connaissances pratiques, elles aussi, se terminent « à ces idées simples que nous recevons par sensation ou par réflexion et qui en font le dernier fondement ». *Essai*, l. II, c. XXVIII, § 14.

Ce qui imprime à nos actions un caractère moral, c'est le rapport qu'elles ont avec une règle, appuyée sur la volonté d'un législateur ou la coutume du pays. En observant ce rapport et en jugeant si l'action lui est conforme ou non, nous obtenons la notion du bien et du mal moral.

« Le bien et le mal, considéré moralement, n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires et une certaine loi », *Ibid.* § 5, à laquelle nous rapportons nos actions volontaires « comme à une pierre de touche par où nous puissions les examiner, juger de leur bonté et leur donner, en conséquence de cet examen, un certain nom qui est comme la marque du prix que nous leur assignons », *ibid.*, § 14 : conformité et opposition qui nous attirent du bien et du mal par la volonté et la puissance du législateur; et ce bien et ce mal qui n'est autre chose que le plaisir ou la douleur qui par la détermination du législateur accompagnent l'observation ou la violation de la loi, c'est ce que nous appelons récompense et punition. » *Ibid.*, § 5.

Locke distingue trois sortes de ces règles ou lois morales, auxquelles les hommes rapportent généralement leurs actions et par où ils jugent si elles sont bonnes ou mauvaises; et ces trois sortes de lois sont soutenues par trois différentes espèces de récompense ou de peine qui leur donnent de l'autorité. *Ibid.*, § 6. Ce sont la loi divine, la loi civile et la loi d'opinion ou de réputation. Lorsque les hommes rapportent leurs actions à la première de ces lois, ils jugent par là si ce sont des péchés ou des devoirs; en les rapportant à la seconde, ils jugent si elles sont criminelles ou innocentes, et à la troisième, si ce sont des vertus ou des vices. *Ibid.*, § 7.

La loi divine est celle « que Dieu a prescrite aux hommes pour régler leurs actions, soit qu'elle leur ait été notifiée par la lumière de la nature ou par voie de révélation ». Dieu a évidemment le droit de donner une telle règle aux hommes puisque nous sommes ses créatures. « D'ailleurs sa bonté et sa sagesse le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur; et il est puissant pour nous y engager par des récompenses et des punitions d'un poids et d'une durée infinie dans une autre vie. » « C'est la seule pierre de touche par où l'on peut juger de la rectitude morale, et c'est en comparant leurs actions à cette loi que les hommes jugent du plus grand bien ou du plus grand mal moral qu'elles renferment, c'est-à-dire si, en qualité de devoirs ou de péchés, elles peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du Tout-Puissant. » *Ibid.* § 8.

« En second lieu, la loi civile, qui est établie par la société pour diriger les actions de ceux qui en font partie, est une autre règle à laquelle les hommes rapportent leurs actions pour juger si elles sont criminelles ou non. Personne ne méprise cette loi; car les peines et les récompenses qui lui donnent du poids sont toujours prêtes et proportionnées à la puissance d'où cette loi émane, c'est-à-dire, à la force même de la société qui est engagée à défendre la vie, la liberté et les biens de ceux qui vivent conformément à ces lois et qui a le pouvoir d'ôter à ceux qui les violent la vie, la liberté ou les biens; ce qui est le châtiment des offenses commises contre cette loi. » *Ibid.*, § 9.

La loi d'opinion ou de réputation consiste dans l'approbation ou le mépris, l'estime ou le blâme « qui se forme par un secret et tacite consentement parmi les différentes sociétés et assemblées d'hommes, par où différentes actions sont estimées ou méprisées parmi eux selon le jugement, les maximes et les coutumes de chaque lieu. Car, quoique les hommes réunis en sociétés politiques aient résigné entre les mains du public la disposition de toutes leurs forces, en sorte qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun de leurs concitoyens au delà de ce qui est permis par la loi du pays, ils retiennent pourtant toujours la puissance de penser bien ou mal, d'approuver ou de désapprouver les actions de ceux avec qui ils vivent et entretiennent quelque liaison, et c'est par cette approbation, et ce désaveu qu'ils établissent parmi eux ce qu'ils veulent appeler vertu et vice. » *Ibid.*, § 10.

Pour l'ordinaire, les hommes se tiennent bien « à la règle invariable du juste et de l'injuste qui a été établie par la loi de Dieu; car rien dans ce monde n'assure et n'avance le bien général du genre humain d'une manière aussi directe et aussi visible que l'obéissance aux lois que Dieu a imposées à l'homme et rien, au contraire, n'y cause tant de maux et tant de désordres que la négligence de ces mêmes lois. C'est pourquoi, à moins que les hommes n'eussent renoncé tout à fait à la raison, au sens commun et à leurs propres intérêts auxquels ils s'attachent si constamment, ils ne pouvaient pas, en général, se méprendre jusqu'à ce point que de faire tomber leur estime et leur mépris sur ce qui ne le mérite pas réellement. » *Essai*, l. II, c. XXVIII, § 11.

C'est ainsi que Locke demande à la raison d'établir par ses seuls moyens les éléments de la religion et de la morale naturelles.

IV. Système de philosophie religieuse : domaine du surnaturel. — 1° *Théorie de la révélation.* — La préoccupation de soustraire la connaissance naturelle à toute illumination divine n'empêche pas Locke de reconnaître la révélation au sens proprement dit de connaissance surnaturelle qui vient directement de Dieu. Mais il s'applique à soumettre cette connaissance au contrôle de la raison.

Car il faut tout d'abord avoir une assurance bien fondée du fait de la révélation. Pour la « révélation originale », c'est-à-dire « la première impression qui est faite immédiatement par le doigt de Dieu sur l'esprit d'un homme », il n'y a pas de difficulté : elle est accompagnée, comme on le voit dans l'Écriture pour les prophètes, d'attestations telles que son origine divine est mise hors de doute. Elle ne saurait cependant surpasser la certitude de notre connaissance naturelle telle que celle de notre propre raison. D'où il suit qu'on ne saurait jamais avoir aucun motif d'écarter la raison sous prétexte de communication surnaturelle.

A plus forte raison en est-il ainsi dans le cas d'une révélation médiate, ce que Locke appelle *traditional revelation.* Ici, la raison doit tout d'abord intervenir pour s'assurer de l'origine divine de la révélation. Les miracles, il est vrai, peuvent servir de lettre de créance aux envoyés de Dieu. Mais le vrai miracle, à son tour, a besoin d'une marque d'authenticité. Il la possède dans

la force avec laquelle il triomphe de ses contrefaçons. Les cas où il est besoin de miracles pour confirmer la révélation sont du reste très rares. Voir *Discourse of Miracles*, *Œuvres*, t. III, p. 432 sq. Cette vérification ne peut jamais atteindre la certitude que produisent en nous les perceptions de l'intelligence et des sens. En outre, la révélation ne peut se faire que par le moyen de nos connaissances antérieures. Voir *Essai*, l. IV, c. XVIII, § 3. Elle ne peut nous enrichir d'idées nouvelles; elle doit se conformer à celles qu'elle rencontre et par conséquent en subir les limites. Enfin ces idées se revêtent de mots et ceux-ci obscurcissent bien souvent les vérités les plus importantes; c'est pourquoi la théologie a multiplié les commentaires et les controverses sur la parole divine, qui n'ont servi qu'à en rendre le sens plus douteux. *Essai*, l. III, c. X, § 12. A la raison revient la tâche de préciser les mots en vue d'en faire disparaître toute ambiguïté.

C'est ainsi que la raison devient la norme suprême même de notre connaissance surnaturelle. « Celui qui proscrit la raison pour faire place à la révélation éteint ces deux flambeaux tout à la fois et fait la même chose que s'il voulait persuader à un homme de s'arracher les yeux pour mieux recevoir, par le moyen d'un télescope, la lumière éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours des yeux. » *Essai*, l. IV, c. XIX, § 4.

Locke applique ces principes à l'interprétation même de l'Écriture. Quoique tout son contenu soit infailliblement véritable, le lecteur peut se tromper dans la manière dont il l'explique. C'est seulement dans les matières où la raison n'est capable que de conjectures que la révélation règne en maîtresse.

En conséquence, la révélation n'empêche pas que la religion naturelle ne soit le régime normal de l'humanité et nous devons exalter la bonté de Dieu de ce qu'il « a accordé au genre humain une assez grande mesure de raison pour que ceux qui n'ont jamais entendu parler de sa parole écrite ne puissent point douter de l'existence d'un Dieu ni de l'obéissance qui lui est due, s'ils appliquent leur esprit à cette recherche. » *Essai*, l. III, c. IX, § 23. La révélation, quand elle s'y ajoute, reste essentiellement soumise à la raison.

Il en résulte qu'étant donné que « les préceptes de la religion naturelle sont clairs et tout à fait proportionnés à l'intelligence du genre humain, qu'ils ont rarement été mis en question et que, d'ailleurs, les autres vérités révélées qui nous sont instillées par des livres et par le moyen des langues sont sujettes aux obscurités et aux difficultés qui sont ordinaires et comme naturellement attachées aux mots, ce serait... une chose bienséante aux hommes de s'appliquer avec plus de soin et d'exactitude à l'observation des lois naturelles et d'être moins impérieux et moins décisifs à imposer aux autres le sens qu'ils donnent aux vérités que la révélation nous propose. » *Essai*, l. III, c. IX, § 23.

En réclamant ainsi, dans l'intérêt même de la révélation et de la paix religieuse, un contrôle de la révélation, Locke finit par plaider en faveur d'une religion naturelle. Néanmoins, il ne reconnaît à personne le droit de contester l'existence de ce qui échappe à notre connaissance rationnelle. « C'est avoir trop bonne opinion de nous-mêmes que de réduire toutes choses aux bornes étroites de notre capacité et de conclure que tout ce qui passe notre compréhension est impossible, comme si une chose ne pouvait être, dès là que nous ne saurions concevoir comment elle peut se faire. » En vertu de ce principe, il admet pour son propre compte les principaux dogmes chrétiens : Trinité, voir les discussions avec l'évêque de Worcester, *Œuvres*, t. I, p. 347 sq.; Incarnation, voir *Second reply*, *Œuvres*, t. I, p. 483 sq.; existence des esprits, voir *Essai*, l. IV, c. III, § 27; c. XI, § 12, *Traité de l'éducation*; chute des anges, voir *Essai*, l. IV, c. XVIII, § 7; immortalité de l'âme, voir *An answer to Remarks upon an Essay concerning human Understanding*, *Œuvres*, t. I, p. 431; *Second reply*, t. I, p. 565, 567, 571; *Vita æterna*, dans Lord King, t. II, p. 103; résurrection des morts, *Essai*, l. IV, c. XVIII, § 7; *Second reply*, *Œuvres*, t. I, p. 483 sq.; jugement, *Second reply*, *ibid.*, p. 573; vie d'outre-tombe, voir *Happiness*, dans Lord King, t. I, p. 216.

2° *Théorie du « christianisme raisonnable »*. — Le désir de contribuer à l'unification des confessions chrétiennes, qui se divisaient surtout sur le problème de la justification, ainsi que la fragilité des systèmes à ce sujet, tel fut le double motif qui engagea Locke à écrire son traité : *The reasonableness of christianity as delivered in the Scriptures*. Il a conscience de s'éloigner de la doctrine traditionnelle, mais aussi de puiser à l'unique source de la religion chrétienne, l'Écriture sainte.

1. *Le problème de la justification*. — La question fondamentale est de savoir ce qui est absolument nécessaire pour la justification.

Dieu a donné aux hommes dès le début une loi qui est la règle et la mesure de la justice. C'est la loi de Moïse pour les Juifs, ou la loi de la nature ou loi des œuvres; en réalité elle n'est autre que la loi de la raison qui oblige tout homme à suivre « cette lumière naturelle qui est au dedans de lui », c. II. Dieu ne commande rien qui ne soit entièrement conforme à la raison.

L'observation fidèle de cette loi a pour récompense la vie éternelle; la sanction pour ceux qui l'auront violée sera la perte de l'immortalité. Or Adam a transgressé la loi et après lui tous les hommes; aucun ne peut donc avoir part à la vie éternelle.

Mais Dieu a établi un autre moyen de justifier les hommes en leur donnant la loi de la foi. Elle ne remplace pas l'autre, elle la laisse subsister tout entière et la prend même pour base. Toute la différence entre les deux lois se réduit à ceci que la loi des œuvres ne fait aucune grâce si l'on vient à violer ses préceptes, tandis que la foi est donnée pour suppléer au défaut d'une entière obéissance; de sorte que ceux qui croient sont mis en possession de la vie et de l'immortalité comme s'ils étaient véritablement justes, c. III.

La loi de la foi renferme, d'un côté, à l'égard de chaque homme en particulier une obligation de croire ce que Dieu lui a imposé et, de l'autre, une confiance aux promesses de Dieu qui l'empêche de douter de leur accomplissement, *ibid.* Il importe donc de savoir ce que Dieu veut que nous croyions pour profiter des avantages que nous offre la loi de l'alliance évangélique.

La première condition qu'elle nous impose, en dehors de la croyance en un Dieu, c'est tout d'abord de croire que Jésus est le Messie. Les apôtres n'exigeaient pas autre chose des premiers fidèles, ni le Christ lui-même de ses disciples, c. IV-X. Mais il est tout aussi nécessaire de se repentir de ses péchés et de s'engager à mener une vie nouvelle, c. XI. Voilà tout ce qui est requis pour jouir des privilèges et des biens du royaume de Dieu, une fois qu'on y est comme naturalisé et incorporé solennellement par le baptême.

Quant à ceux qui n'ont jamais entendu parler du Messie, Dieu n'exigera pas d'eux ce qu'ils n'ont pas. Pour eux la loi de la raison est la seule règle pour établir leur justice. Dieu avait par la lumière de la raison révélé pour ainsi dire à tous les hommes qu'il est bon et miséricordieux. La même étincelle de connaissance qui est dans l'homme et qui le rend en quelque sorte participant de la nature divine, cette même étincelle qui, le faisant homme, lui faisait voir la loi à laquelle

il est soumis en qualité d'homme, lui découvrait en même temps le moyen d'apaiser l'auteur de son être lorsqu'il avait transgressé cette loi. De sorte que quiconque se servait de ce rayon de lumière jusqu'à découvrir ses devoirs ne pouvait manquer de trouver aussi le moyen de se réconcilier avec l'Être souverain, lorsqu'il venait à s'écarter de son devoir. D'autre part, s'il n'employait pas la raison à cet usage et qu'il vînt à étouffer ou à négliger cette lumière, peut-être n'avait-il plus d'autre ressource, c. XIV.

Au total, Locke conserve la terminologie reçue de la théologie protestante, en la mettant au service de son système de religion naturelle.

2. *Problème du Christ et de son rôle.* — Bien que la doctrine de la justification soit l'objet principal de ce traité, Locke touche, chemin faisant, la question du Christ et de son rôle.

Si la lumière naturelle pouvait suffire, pourquoi Dieu a-t-il envoyé le Messie ? Tout d'abord pour répandre la connaissance du seul vrai Dieu dans le monde. Car, bien que la raison ait parlé assez clairement aux hommes intelligents et vertueux, elle n'a jamais eu assez d'autorité pour prévaloir sur l'esprit de la multitude. Depuis la venue du Messie la croyance en un seul Dieu a prévalu et s'est répandue sur la terre.

Un autre avantage que nous devons à l'arrivée du Messie, c'est de connaître plus clairement nos devoirs. Autrefois, prêtres et philosophes se partageaient la besogne : les premiers s'attachaient à apaiser les dieux par des cérémonies, les autres faisaient connaître au peuple Dieu et la vertu. *Sacerdos*, dans Lord King, t. II, p. 82 sq. Mais les prêtres faisaient croire au peuple que sacrifices expiatoires et autres cérémonies étaient suffisants pour contenter les dieux. Les philosophes insistaient bien sur les principes de la morale. Cependant, à voir le peu de résultat obtenu dans cette matière, on devrait dire que c'est une entreprise qui passe les forces de la raison que de bâtir un système complet de morale. Du moins est-il certain qu'à l'égard du simple peuple il serait plus sûr et plus court qu'une personne envoyée de la part de Dieu et qui eût des preuves sensibles de la vérité de sa mission vînt à eux en qualité de roi et de législateur. Le grand progrès réalisé par la morale depuis l'avènement du christianisme est précisément dû aux vérités dont la révélation est venue l'enrichir, « quoique ces vérités soient d'une nature telle que, dès qu'on les entend et qu'on les examine, on les trouve si conformes à la raison qu'on ne saurait les contredire », c. XIV.

C'est ainsi que la « morale devient une règle infaillible que la révélation autorise et que la raison ne saurait détruire ni rendre suspecte : toutes deux conspirent, au contraire, à témoigner qu'elle vient de Dieu, le souverain législateur. »

Enfin, la venue du Messie offre encore cet avantage que Jésus-Christ a rendu le culte plus simple, spirituel et conforme à sa nature, qu'il a facilité la pratique de la vertu par la perspective d'une vie immortelle et qu'il nous a promis le secours du Saint-Esprit.

En somme, Locke ne s'intéresse ni à la personne même du Christ ni à sa mission religieuse; il se contente d'analyser son influence et son rôle dans l'ordre moral. Cette christologie sommaire est complétée par un passage des *Adversaria theologica*. Locke y range sur deux colonnes les arguments favorables à la divinité du Christ et ceux qui la contredisent. Il ne tire lui-même aucune conclusion; mais on constate sans peine que son Christ n'est pas véritablement Dieu. Il n'est qu'un être divin introduit par Dieu dans le monde pour arracher les hommes à l'anéantissement. Sa divinité est uniquement fondée sur sa naissance miraculeuse. Voir Milhac, *Essai sur les idées religieuses de Locke*, p. 58 sq.

3. *Eschatologie.* — Dans un fragment intitulé *Resurrectio et quæ sequuntur*, Locke expose longuement sa conception eschatologique. Commentant I Cor., XV, il parle d'abord de la résurrection des justes qui porteront l'image de l'Adam céleste et qui passeront à l'état de l'incorruptibilité. Quant aux méchants, ils seront jetés dans un enfer, mais leur tourment n'est pas sans fin. Locke s'étonne qu'on ait donné au mot mort qui caractérise leur état final le sens d'une éternité de tourments; c'est dans le sens littéral d'une mort définitive, d'un anéantissement qu'il faut l'entendre. Voir Lord King, *Miscellaneous papers : Resurrectio et quæ sequuntur;* voir aussi la *Seconde réplique à l'évêque de Worcester*, *Œuvres*, t. III, p. 491 sq. Locke est un des premiers témoins du système conditionaliste assez répandu chez les protestants actuels.

3° *Application pratique : la tolérance.* — De toutes les préoccupations de Locke nulle autre ne lui tenait plus à cœur que le problème de la tolérance. Problème religieux et politique tout à la fois, il était à l'ordre du jour en un moment où l'Angleterre se débattait en pleine guerre religieuse. La solution de Locke ne présente guère d'autre originalité que d'être la conclusion pratique de son système.

L'état de nature assurant à chaque homme une parfaite indépendance, chacun a droit à la liberté dans la mesure où le permettent les droits des autres. Telle est, pour Locke, la base philosophique de toute tolérance.

Si Locke est toujours resté fidèle à ce principe, il a changé d'idée quant à sa réalisation. Son rêve avait tout d'abord été l'union des diverses sectes dans une seule Église d'État avec des cadres assez larges pour les embrasser toutes, qui leur imposerait l'entente cordiale et garantirait par force la liberté de conscience. Mais il dut se convaincre que l'intervention de l'État en matière religieuse, loin d'assurer l'union, menaçait plutôt de la troubler. Alors il crut devoir recourir à la séparation des Églises et de l'État. Cette doctrine se trouve exposée dans différents écrits, tels que *Sacerdos*, *Essay concerning toleration*, *Constitution of Carolina*, *On the difference between civil and ecclesiastical power*, *indorsed excommunication*, *A defence of non-conformity;* elle a trouvé son expression la plus complète dans sa première *Epistola de tolerantia.*

L'esprit de charité étant une marque caractéristique du vrai chrétien, quiconque, d'après Locke, s'emploierait à propager la foi chrétienne au moyen de la contrainte ou de la persécution, renierait par le fait même un principe fondamental du christianisme.

Le pouvoir de l'État se réduit à mettre en sûreté et à conserver à chacun les biens matériels. Il ne doit ni ne peut s'étendre au salut des âmes, et cela parce que ni Dieu ni les hommes ne l'ont donné aux magistrats, vu que la contrainte, en laquelle consiste toute leur action, n'est pas de mise en matière religieuse et qu'il serait indigne de Dieu de faire dépendre le sort éternel des hommes de la doctrine que professe accidentellement le chef de l'État.

L'Église de son côté a pour unique but de s'occuper du culte public que les hommes jugent à propos de rendre à Dieu. Elle est une société essentiellement libre et volontaire. Rien de plus absurde que d'être lié à une secte par sa naissance. Chacun a le droit de choisir librement l'Église qui lui convient et d'en sortir à son gré.

Le pouvoir législatif que possède l'Église comme toute société ne requiert pas une hiérarchie. Les seules sanctions admises sont les conseils et avertissements et, s'ils sont inutiles, l'excommunication. Les ministres du culte n'ont pas le droit d'exercer une contrainte sur leurs fidèles, sous prétexte qu'ils négligent le salut de leur âme. Au total, il faut abandonner à la conscience de chacun tout ce qui concerne son salut.

Tolérance de l'État à l'égard des Églises, des Églises entre elles et des membres d'une Église envers leurs coreligionnaires, voilà donc la liberté individuelle assurée, du moins en principe.

Mais l'application de la tolérance dans la vie pratique impose cependant certaines restrictions. Il importe de distinguer le domaine des rites et celui de la doctrine. Pour les rites, l'État n'a aucun droit de les commander ni de les interdire. Quant aux doctrines en tant qu'elles sont d'ordre spéculatif, l'État n'a pas à s'en mêler; mais, en tant qu'elles regardent la morale, elles intéressent l'État et l'Église tout à la fois. Ici l'autorité civile peut tracer des limites à la tolérance. N'ont, pour Locke, aucun droit à être tolérés ni ceux qui menacent les bases morales de la société et, partant, la paix publique, ni une Église vouée, comme l'Église catholique, à la protection et au service d'un prince étranger, ni ceux enfin qui nient l'existence de Dieu parce que les promesses, contrats et serments, qui sont les liens de la société humaine, n'ont pas de prise sur un athée. C'est ainsi que Locke réalise ce paradoxe de sauver, sous le pavillon de la religion naturelle, toutes les religions sauf la religion catholique et de fonder sur la tolérance sa propre intolérance vis-à-vis de cette dernière.

Conclusion. — Dans l'ensemble, la pensée de Locke offre bien des points de contact avec le déisme qui remplissait alors l'atmosphère intellectuelle de l'Angleterre. Mais le ranger purement et simplement dans cette école nous est déjà interdit par le fait qu'il a trouvé des disciples et des admirateurs parmi les adversaires du déisme.

C'est qu'au fond il poursuivait un tout autre but. Alors que le déisme s'attachait à établir l'inutilité d'une révélation surnaturelle et à combattre la religion officielle, Locke croyait apporter à celle-ci l'appui le plus efficace. D'une part, il a assuré les bases philosophiques du déisme en rendant exclusivement rationnelle la connaissance de Dieu, et en soumettant pratiquement la révélation au contrôle suprême de la raison, ce que le déisme après lui n'a pas manqué de souligner. D'autre part, tout en accordant qu'une religion naturelle peut suffire à ceux qui ne connaissent pas le Christ, il insiste néanmoins sur la nécessité de la mission du Christ, qui a d'abord réalisé dans sa plénitude la religion naturelle, et en outre élevé la morale naturelle à une perfection où elle ne serait jamais arrivée sans le christianisme.

Au total, si Locke diffère du déisme classique par une attitude moins hostile à l'égard du christianisme, il n'en a pas moins contribué à accréditer, surtout parmi les théologiens, la supériorité de la raison sur les révélations positives, et par là c'est dans le sens général du déisme que son influence s'est exercée. Voir Déisme, t. iv, col. 232-243 et Christianisme rationnel, t. ii, col. 2415-2417.

I. Éditions. — Les œuvres complètes de Locke ont été éditées à Londres en 1714, puis en 1722 en trois volumes, ensuite en 1777 en quatre volumes par l'évêque Edm. Law; d'autres éditions ont suivi en 1801, 1812, 1823, etc. Malgré ses lacunes, cette dernière édition reste toujours la meilleure.— Une autre édition en neuf volumes a paru à Londres en 1853. — Les œuvres philosophiques ont paru dans une édition annotée par St. John en deux volumes, Londres, 1854. — En outre il existe de nombreuses éditions des divers traités. L'ouvrage principal, *An essay concerning human Understanding*, en quatre livres, parut d'abord à Londres en 1690, puis en 1694, 1697, 1700, etc. L'édition de Campbell Fraser, deux volumes, Oxford, 1894, donne seule les variantes et additions successives des quatre premières éditions. — Coste a traduit l'*Essai* en français d'après la quatrième édition et sous la direction de l'auteur, Amsterdam, 1700, 1729, etc. — *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, édité en 1695; une traduction française a paru à Amsterdam en 1691 et a été rééditée depuis à plusieurs reprises. Voir aussi Thurot, *Œuvres philosophiques de Locke*, 7 tomes, Paris, 1821-1825. — *Some thoughts concerning education*, Londres, 1693, etc.; traduction française par Coste, Amsterdam, 1705. — La première des *Epistolæ de tolerantia* parut à Gouda (Hollande) en 1689, en latin; la deuxième en 1690, la troisième en 1692. La quatrième, rédigée en 1704, a été publiée en 1706 dans les Œuvres posthumes.

Les *Posthumous Works*, Londres, 1706, contiennent entre autres : *A discourse of miracles*, *An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God*, *The conduct of the Understanding*, *some familiar letters between Mr Locke and several of his friends*.

Il faut compléter les *Œuvres* par les fragments et les lettres publiés par King, *Life and Letters of John Locke*, Londres, 1829 et 1830; Fox Bourne, *Life of John Locke*, Londres, 1876; enfin la *Collection of several pieces of J. Locke* éditée par Desmaizeaux, Londres, 1720; Thom. Forster, *Original letters of Locke, Sidney and Shaftesbury*, 2e édit., Londres, 1847; *Lettres inédites de John Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et Edw. Clarke*, publiées par H. Ollion, avec la collaboration du Dr. F. de Boer, La Haye, 1912.

On trouvera la liste complète des ouvrages de Locke dans H. Marion, *J. Locke, sa vie et son œuvre*, Paris, 1878, et dans Ed. Fechtner, *John Locke*, Stuttgart, 1898.

II. Études. — On consultera : 1° pour les diverses interprétations du système de Locke : V. Cousin, *La philosophie de Locke*, 4e édit., Paris, 1861; de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, Paris, 1875, voir t. ii; Kuno Fischer, *Bacon und seine Nachfolger*, 2e édit., Leipzig, 1875; Leslies Stephen, *History of the english Thought in the XVIII cent.*, Londres, 1876, voir t. i; A. Riehl, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Leipzig, 1876, voir surtout t. i; E. Lyon, *L'idéalisme en Angleterre*, Paris, 1888; du même, *Enseignement et religion*, Paris, 1907; G. v. Hertling, *Locke und die Schule von Cambridge*, Fribourg, 1892; W. Kuppers, *John Locke und die Scholastik*, Berlin, 1895; E. Krakowski, *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*, thèse, Paris, 1915.

2° Parmi les études analytiques : E. Worcester, *The religious opinions of Locke*, Leipzig, 1800; K. Fischer *Die Religionsphilosophie des John Locke*, Berlin, 1893; H. Ollion, *La philosophie générale de John Locke*, Paris, 1908; E. Crous, *Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit*, Halle, 1910, dans *Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*, t. xxxiv.

A. Bœhm.

LOE (Godefroid de), dans le monde Godefroid Matthieu, théologien carme du xve siècle, fut nommé de Loe ou de Loo, parce qu'il naquit à Tessenderloo, village du Limbourg belge. Un fait d'histoire, qu'il s'agit d'éclaircir, exige la liste complète des dates qui vont suivre.

En 1412, Godefroid prit l'habit de carme au couvent de Malines, le XVIe dimanche après la Trinité (18 sept.); l'année suivante, il prononça ses vœux et fit ses études à Malines, à Bruxelles et à Cologne; en 1422, IVe dimanche après Pâques, le chapitre provincial l'élut maître des étudiants à Cologne, où il devint, en 1423, sous-prieur et maître des novices; ensuite, il fut lecteur des *Sentences* au couvent de Trèves en 1424 et 1425 et au couvent de Boppard (Hunsrück) en 1426; en 1427, il devint prieur du couvent de Malines et, en 1428, lecteur de théologie à Cologne En 1430, il occupe la chaire d'Écriture sainte à l'université de Cologne et est promu au baccalauréat biblique. En 1432, il est élu second définiteur provincial de la province de l'Allemagne inférieure (qui comprenait les couvents rhénans, belges et hollandais); en 1433, il devint premier lecteur de théologie au couvent de Kreuznach (Hunsrück); l'année suivante (1434), il revint à Malines en qualité de prieur et de régent, puis alla se présenter à l'université de Cologne pour les grades de licencié et de docteur en théologie qu'il obtint au cours de cette même année de 1434. Au chapitre provincial, tenu à Cologne le 1er mai 1435, il est

élu premier définiteur et confirmé dans les charges de prieur de Malines et de régent du même couvent. En 1439, il fut élu pour la quatrième fois prieur de Malines. Dans le chapitre provincial d'Aix-la-Chapelle, 1440, fête de la division des apôtres, il est élu prieur et régent de Bruxelles et troisième définiteur provincial; pendant les années 1441-1443, il continua à être régent à Bruxelles et définiteur, et y contribua beaucoup au progrès des études théologiques. De 1444 à 1456, il fut provincial d'une partie de la province de l'Allemagne inférieure pendant la majeure partie du temps que dura le schisme qui désola cette province importante et eut sa répercussion sur tout l'ordre. En effet, François Faci, neveu du général de l'ordre, Jean Faci, coupable de vol commis pendant qu'il était étudiant au couvent de Cologne, s'efforça de se disculper canoniquement; sa défense fut jugée insuffisante par les uns, suffisante par les autres. Le général vint personnellement et convoqua, en 1442, le chapitre provincial à Tirlemont; le provincial, Pierre de Nyenhuys († 1467), y fut déposé et Jean Struver élu à sa place. L'ex-provincial et son parti résistèrent; le général porta l'affaire au Saint-Siège. Entre temps, le parti adverse tint un chapitre provincial à Cologne et confirma Pierre de Nyenhuys en sa charge de provincial; le schisme se trouva du coup accompli, car une partie des couvents obéissait à Jean Struver et l'autre à Pierre de Nyenhuys. Le 10 juillet 1442, le grand pénitencier du Saint-Siège confirma les censures portées par le général contre les récalcitrants. Afin de rétablir la paix dans la province, les deux partis convinrent de convoquer un chapitre provincial complet sous la présidence des provinciaux d'Angleterre (Jean Kenynghale) et de France (le bienheureux Jean Soreth). Pierre de Nyenhuys y fut élu provincial et Jean Struver son assistant, avec deux définiteurs de chaque parti, parmi lesquels Godefroid de Loe. La paix aurait été définitive, si le général, n'écoutant que son népotisme, n'eût rouvert la blessure en nommant Godefroid de Loe commissaire général avec le pouvoir de convoquer un chapitre provincial où la cause criminelle de François serait de nouveau examinée. De fait, au chapitre provincial que Godefroid de Loe réunit à Aix-la-Chapelle en 1444, il fut élu lui-même provincial, le voleur François Faci fut disculpé définitivement et le parti adverse condamné. Le chapitre général de Chalon-sur-Saône, 1444, convoqué et présidé par Jean Faci, approuva les résolutions du chapitre d'Aix-la-Chapelle renchérissant encore sur les condamnations et mettant le couvent de Cologne directement sous le gouvernement du général. Le bienheureux Jean Soreth, devenu général de l'ordre, se rendit en personne à Cologne, 1452, remit le couvent sous le gouvernement du provincial, convoqua le chapitre provincial, qui élut Pierre de Nyenhuys provincial. Enfin, en 1456, au chapitre général de Paris, Godefroid de Loe, resté provincial, résigna son office et fut nommé à vie régent du collège de Louvain, tandis que Pierre de Nyenhuys fut élu provincial de toute l'Allemagne inférieure. Ainsi, de nouveau, grâce au bienheureux Jean Soreth, la paix fut définitivement rétablie dans la province après quatorze ans de schisme.

Philippe le Bon, comte de Flandre et duc de Bourgogne et du Brabant, de concert avec le magistrat de la ville de Louvain et le corps professoral de la jeune université de Louvain (fondée en vertu de la bulle de Martin V, 1425), obtint d'Eugène IV, par bulle du 7 mars 1432, la permission d'adjoindre une faculté de théologie aux facultés déjà existantes. On appela à cet effet quelques docteurs de l'Université de Cologne, car les docteurs et les bacheliers de Paris, auxquels on avait eu recours d'abord et dont on n'avait pas eu à se féliciter, ne firent qu'y passer. Aussi peut-on considérer comme fondateurs de la faculté de théologie de Louvain les cinq docteurs qui vont suivre et qui y enseignèrent de longues années, à savoir les trois docteurs de Cologne : Jean Winningen, dominicain; Heiméric de Campo (Van de Velde), prêtre séculier, et le carme Godefroid de Loe, que l'université s'attacha les 13 déc. 1433, 31 mai 1435 et 17 janvier 1442; et les deux jeunes docteurs de Louvain : André Horenbort de Capella, prêtre séculier, promu docteur le 28 nov. 1441 et le dominicain Pierre Welle, (Van der Wellen), promu docteur le 16 janvier 1442. Nous en concluons que J.-B. de Lezana *(Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 887), Daniel de la V. Marie *(Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 505, n. 906) et Pierre Wemmers *(Chronycke*, Anvers, 1666, p. 684), etc., se trompent lorsqu'ils disent que Godefroid de Loe commença la faculté de théologie en 1431. En effet, la bulle d'érection elle-même n'est datée que du 7 mars 1432; de plus, à cette date, Godefroid de Loe n'était encore que bachelier en Écriture sainte (1430) et ce n'est qu'en 1434 qu'il conquit les grades de licencié et de docteur en théologie à l'université de Cologne. D'après Reusens et De Jongh (qui se basent sur un ms. du XVe s., le ms. *975* de la biblioth. de l'université de Louvain, avant l'incendie de celle-ci par les Allemands en 1914), Godefroid de Loe aurait accepté, le 17 janvier 1442, une chaire de théologie à l'université de Louvain; il est certain qu'au commencement de 1443 il en occupait une effectivement, car le chapitre provincial de Tirlemont, présidé par le général Jean Faci et célébré le dimanche de *Lætare* 1443, permit aux carmes d'acquérir les grades jusqu'à celui de docteur inclusivement sous la conduite de Godefroid de Loe, professeur à la dite faculté de théologie. Déjà, au cours de cette même année de 1443, le carme bruxellois Jean de Bruyne y était lecteur des *Sentences* pour le baccalauréat formé et y acquit le grade de licencié. Les étudiants carmes affluèrent à Louvain et, comme ils n'avaient pas encore de demeure propre, Godefroid de Loe acheta une maison en 1454 et l'aménagea pour y installer son collège; ce qui fut approuvé et confirmé par le général, le bienheureux Jean Soreth, en 1455, et confirmé par la bulle de Pie II, *Injunctum Nobis*, du 13 février 1461, bulle qui stipulait que le dit collège pourrait être incorporé à l'université et à la faculté de théologie; cette incorporation fut exécutée en 1469 par le légat apostolique avec le plein assentiment de l'autorité académique. Cette même bulle accordait à Godefroid de Loe la régence à vie du dit collège avec le droit de nommer son successeur. Il gouverna donc le collège jusqu'au jour de sa mort, le 25 février 1470; son corps fut transporté à son couvent de Malines et enseveli devant le maître-autel de l'église.

Ses œuvres, formant trois volumes in-fol., furent d'abord conservées au collège des carmes de Louvain et ensuite au couvent de Malines; notamment : 1° des *Commentaires sur les épîtres de S. Paul*, composés à Cologne en 1430, c'était le cours donné à l'université de cette ville en cette même année; 2° des *Quodlibeta theologica*, composés vers 1443 et sq., qui n'étaient autres que ses leçons données à l'université de Louvain durant ces mêmes années; 3° des *Determinationes theologicæ;* 4° des *sermons* et quelques autres écrits, entre autres la *supplique* qu'il adressa à Pie II en faveur de son collège et qui obtint satisfaction par la bulle *Injunctum Nobis* du 13 février 1461.

Jean Oudewater (Paléonydore), *Fasciculus tripartitus*, dans Daniel de la V. M., *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 268 *a*, n. 1107; Valère André, *Fasti academici studii generalis Lovaniensis*, Louvain, 1650, c. IX, § 2, p. 83; c. XIV, § 29, p. 331; Nicolas Vernulæus, *Academia Lovaniensis*, édit. Langendonck, Louvain, 1667, l. II, c. I, p. 42; l. III, c. VIII, p. 133, 134; J.-B. de Lezana, *Annales*,

Rome, 1645-1656, t. IV, p. 886, 887; Pierre Wemmers, *Chronycke*, Anvers, 1666, p. 683, 684; Daniel de la V. M., *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 505, n. 906; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 970, n. 3409; Élisée Monsignani, *Bullarium Carmel.*, Rome, 1715, t. I, p. 267 *b*-269 *a*; Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 565, 566, n. 83; Goyens, *Authores prætermissi in Bibliotheca Carmelitana* (de Cosme de Villiers), ms. de l'Université de Gand, p. 141 *b*; Norbert de Sainte-Julienne, C. D., *De scriptoribus belgicis ex ord. Carmel.*, ms. *16 492* de la Bibl. royale de Bruxelles, fol. 51, 52, 58-63 *a*, n. 43; H. H. Koch, C. C., *Die Karmelitenklöster der Niederdeutschen Provinz*, Fribourg-en-B., 1889, p. 29, 120-123, 136; E. Reusens, *Documents relatifs à l'histoire de l'Université de Louvain*, 1881 sq., t. II, p. 165; H. De Jongh, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1910, t. XI, p. 271, 279, 288, 308; André de Sainte-Marie, C. D., *L'ordre de N.-D. du Mont Carmel*, Bruges, 1910, part. I, c. IV, p. 41; Benedict Zimmerman, C. D., *Acta cap. general. O. Fr. B. V. Mariæ de Monte Carmelo*, Rome, 1912, t. I, p. 198, 202-208, 218, 220, 221, 223, 224.

P. Anastase de S. Paul.

LOEN ou **de LOE Henri**, théologien chartreux, né à Louvain en 1406. Il entra de bonne heure dans l'état ecclésiastique et fut le premier maître ès arts de la nouvelle université de sa patrie (1428). Il fonda dans cette ville le célèbre collège appelé *Porcense*, dont il garda la direction jusqu'à son entrée à la chartreuse de La Capelle, près d'Enghien (1441). A peine avait-il terminé son noviciat, que son prieur, dom Laurent Muchesele, le nomma vicaire, et lorsque les infirmités le forcèrent à se démettre (1445), la communauté élut Loen prieur à l'unanimité des suffrages. L'ordre confirma ce choix, et le chargea aussi de l'office de covisiteur de la province belge (1449-1459). Appelé, en 1457, à gouverner la nouvelle maison de Bruxelles, il y resta vingt ans, et la fit admirablement prospérer tant au spirituel qu'au temporel. En 1477, il obtint la faveur de retourner à la maison de La Capelle, où il termina ses jours par une sainte mort, le 3 février 1481. Dom Henri Loen appelé, de son vivant, le « Père des Pères », *Pater Patrum*, reçut, après sa mort, le plus grand éloge que l'ordre des chartreux a coutume de décerner à ses sujets les plus méritants par cette formule : *laudabiliter vixit in ordine!* Il composa un commentaire sur les Psaumes, et un autre sur l'*Éthique* d'Aristote, ainsi qu'un recueil de sermons. Dans les œuvres de Charlier, *Sportula fragmentorum*, imprimées au XVe siècle, cf. Hain, n. 4513, on trouve la réponse, *De redditibus ad vitam*, à une question que lui avait posée dom Henri de Loen. Mais, à la Bibliothèque Mazarine de Paris, parmi les opuscules mss. de Charlier, n. *1337*, il y a deux réponses à la même question.

Arnold Bostius, *De præcipuis aliquot Cartus. familiæ patribus*, c. XXXIV; Dorlandus, *Chronicon Cartus.*, l. VII, c. XXXI; Petrejus, *Biblioth. Cartus.*; Raissius, *Origines Cartusiarum Belgii*, *passim*, et dans ses additions au martyrologe de Molanus; Le Vasseur, *Ephemer. Ord. Cart.*, t. I, p. 152, etc.

S. Autore.

LOGADÈS Nicolas, né au bourg bithynien de Kourion, entre Nicomédie et Nicée, en 1779, fit d'excellentes études sous les meilleurs maîtres de l'époque, dans les écoles grecques de Rysion, de Chio, de Patmos. Nommé en 1804 professeur de grammaire et de rhétorique à l'académie patriarcale de Constantinople, il collabora de 1814 à 1821 à la rédaction du grand lexique connu sous le nom de Κιβωτός (= *Arche*), reprit ensuite l'enseignement à la grande école nationale grecque au quartier de Kouroutchesmé, sur le Bosphore, jusqu'en 1825, date où l'école fut transportée au Phanar. Logadès en prit la direction en 1830 jusqu'à sa mort, septembre 1835.

Outre ses ouvrages religieux, qui seront signalés ci-dessous, l'activité littéraire de Logadès eut une grande part dans la rédaction d'importants documents patriarcaux. Il fut honoré du titre de δικαιοφύλαξ de la grande Église. Il jouissait de l'estime universelle pour sa science et pour sa vertu, comme il ressort du témoignage de plusieurs contemporains, notamment de Néophytos Doukas, Ἐπιστολαί, t. I, p. 29.

Parmi les écrits inédits de Logadès, ses biographes mentionnent une Théologie dogmatique, δογματικὴ θεολογία. — Des ouvrages publiés, deux ont leur place ici : 1° Παράλληλον φιλοσοφίας καὶ χριστιανισμοῦ, ἀθεϊσμοῦ καὶ δεισιδαιμονίας, ἤτοι Ἐγκώμιον τοῦ ἀληθινοῦ φιλοσόφου, Μακαρισμὸς τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ, Ψόγος τοῦ ἀθέου, Ταλανισμὸς τοῦ δεισιδαίμονος, Constantinople, 1830, in-8°, ιε (= XV), 113 pages. La traduction du titre indiquera suffisamment le contenu. *Parallèle de la philosophie et du christianisme, de l'athéisme et de la superstition, ou : Éloge du vrai philosophe et du chrétien orthodoxe, Blâme de l'athée et du superstitieux.* A la fin du volume, se trouve une lettre jusque-là inédite, d'Eugène Boulgaris; puis un poème moral de Logadès, sous le titre de Σκολιὸν εἴτουν Ὠδάριον ἠθικόν. L'ouvrage, qui s'ouvre au début par une dédicace au patriarche Agathange (1826-1830), se ferme sur une autre dédicace à son successeur Constantin Ier (1830-1834). L'édition de 1830 contient un παραπομπεῖον μερικόν, répertoire ou index partiel, qui atteste à sa manière le sérieux de ce livre et son utilité. Une 2e édition en a été faite en 1869 à Hermoupolis (Syra) par le diacre Daniel Libanos, in-12, XX-132 pages, sans l'index final et sans les deux bizarres épigrammes que l'auteur avait fait imprimer à la dernière page de l'édition *princeps*, ἵνα μὴ μένῃ κενὴ ἡ σελίς, uniquement pour ne pas la laisser en blanc! Ajoutons que, d'après le témoignage de Logadès, cet opuscule n'est qu'un remaniement, d'ordre surtout littéraire, d'un ms. venu entre ses mains en 1794 dans un grec rempli de vulgarismes et d'incorrections.

2° Un ouvrage plus personnel de Logadès fut publié en 1833 : Ἀληθοφωνήσεις μητρικαὶ πρὸς ψευδοφωνήσεις ἀντιμητρικάς, in-8°, VIII-70 pages. Ces « véridiques assertions maternelles, opposées aux menteuses déclarations antimaternelles », sont en réalité, du point de vue de l'orthodoxie, un bref et clair exposé des principaux points de doctrine battus en brèche par la propagande protestante : la tradition et le respect qui lui est dû, la Mère de Dieu, la croix et le culte de la croix, les images saintes, l'intercession des saints et la prière pour les vivants et les défunts, la vie ascétique, la transsubstantiation (μετουσίωσις) du pain et du vin au saint sacrifice. Chacun de ces sept chapitres est la démonstration méthodique, par alinéas numérotés, d'une proposition inscrite en tête : nous citons celle du chapitre V : « Que les saints intercèdent pour nous auprès du Seigneur et que nous, nous devons dans l'Église prier pour les vivants et pour les défunts. »

Ajoutons que Logadès revisa l'édition faite à Constantinople, 1834, de l'office liturgique de Marc d'Éphèse composé par Nicodème l'Hagiorite : Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μάρκου ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου τοῦ Εὐγενικοῦ, petit in-4°, VI-33 pages. Voici le contenu de cet opuscule : prologue de Logadès, épigramme du même « à saint Marc », autre épigramme au même par Grégoire Studite; puis le texte de l'office, le seul aujourd'hui en usage, affirme A. Papadopoulos Kérameus, Μᾶρκος ὁ Εὐγενικὸς ὡς πατὴρ ἅγιος τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας,, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1902, t. XI, p. 68; suit la « décision synodale sur la sainteté de Marc d'Éphèse, sous forme de lettre envoyée à l'île de Céphalonie en 1534 »; enfin, le poème funèbre dédié à Marc d'Éphèse par son contemporain, le diacre Théodore Agallianos. Voir aussi, à propos de cette édition de l'Acolouthie de Marc d'Éphèse, la mention élogieuse de Logadès par Cons-

tantin Œconomos, dans Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα, Athènes, 1862, t. I, p. 560, 561, en note.

Une biographie de Nicolas Logadès par Élie Tantalidès et Sophocle Œconomos a été publiée dans Ἐθνικὸν ἡμερολόγιον de Marinos P. Vrétos, 1859, t. X, p. 621 sq.; Manuel Gédéon, l'a résumée dans Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, Constantinople, 1883, p. 191-193. On peut voir dans la revue athénienne Παρνασσός, 1888, t. XII, p. 539-546, Ἡ πρὸς τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει μεγάλην τοῦ Γένους σχολὴν ἀνταπόκρισις τοῦ ἐν λογίοις Κεφάλληνος Γιάγκου Λογάδη, publiées par N. Petrès, des lettres échangées entre Jean, un fils de Nicolas Logadès, alors établi à Céphalonie, et le patriarcat, et contenant, entre autres choses, les noms des principaux condisciples de Jean aux leçons paternelles.

S. Salaville.

LOHER ou **LOER Bruno**, frère du suivant, alla le rejoindre à la chartreuse de Cologne, où il fit sa profession le 6 octobre 1530. Ayant été formé à la vie intérieure par les vénérables dom Pierre Bloemenvena et dom Jean Juste Lansperge, il devint un très bon maître des novices et, pendant dix-sept ans il remplit cette charge avec celle de vicaire. Le célèbre dom Laurent Surius fut un de ses disciples. En 1555, Bruno fut nommé procureur et, deux années après, le 30 juin (ou juillet) 1557, il s'endormit dans le Seigneur, non sans laisser la réputation d'une haute piété. Il avait gagné l'amitié du bienheureux Pierre Le Fèvre et contribua à faire accorder à saint Ignace et à la Compagnie de Jésus la participation aux biens spirituels de tout l'ordre des chartreux.

Lorsque dom Bruno quitta le monde, son frère Thierry avait déjà entrepris la publication des œuvres de Denys le Chartreux. Il arriva donc opportunément pour l'aider, et son premier secours fut de faire imprimer à ses frais, en 1531, un recueil complet d'opuscules de Denys et d'autres auteurs sur la vie monastique et sur la perfection chrétienne. Cf. Rosenthal, *Bibliotheca Cartusiana*, p. 27, n. 449. Ce travail de revision d'ouvrages ascétiques entrait fort bien dans les dispositions intérieures du jeune religieux et les publications suivantes témoignent qu'il s'y adonna avec goût et persévérance. — 1° En 1555, il écrivit la lettre dédicatoire de la nouvelle édition des commentaires de Denys sur les Livres sapientiaux, et l'année suivante il composa la lettre dédicatoire publiée en tête de la réimpression des œuvres attribuées à saint Denys l'Aréopagite expliquées par Denys et par plusieurs autres auteurs. — 2° *Theologia mystica cum speculativa tum præcipue affectiva Henrici Harphii, Ordinis S. Francisci, tribus libris*, etc., Cologne, 1538 et 1545, in-fol., avec une lettre dédicatoire de dom Bruno à Mgr Georges de Scotborgh, Cologne, 1553, in-fol.; les éditions suivantes portent une lettre dédicatoire à saint Ignace et à ses confrères, Cologne, 1555, 1556, in-fol.; Rome, 1585, 1586, in-4°; Brescia, 1601, in-4°; Cologne, 1611, in-4° ; 1656, in-fol.; traduction allemande du IIe livre, Cologne, 1660, in-12; trad. franç. par J.-B. Machault, Paris, 1617, in-4° ; Lyon, 1630, in-12; Harphius, *De la paix de l'âme*, etc., Paris, 1687, in-12. La doctrine de Harphius ayant été censurée à Rome, on ne peut lire en toute sécurité que les éditions faites depuis 1585 à Rome même. Cf. *Index expurgatorius in libros Theologiæ mysticæ Henricii Harphii*, Paris, 1588 et 1698, in-8°. — 3° Dom Bruno, écrivit la vie de son maître spirituel, dom Jean Juste Lansperge, et le catalogue de ses œuvres. Cette vie, depuis 1554, a été réimprimée plusieurs fois. Cf. l'art. Lansperge, t. VIII, col. 2606. Il traduisit de l'allemand en latin les ouvrages de cet écrivain intitulés : *Demonstratio cum primis dilucida et elegans quænam videlicet revera Evangelica sit religio ; quid item de monasteriis ac eorumdem incolis sit sentiendum, liber unus. De veritate, antiquitate, incremento, habitu, votis, cæremoniis et exercitiis monasticæ religionis ...dialogus.* — Il compléta les paraphrases de Lansperge sur les épîtres et les évangiles des solennités de l'année, et il fit espérer (1554) qu'il traduirait aussi en allemand la suite des *Homélies sur la Passion* de Lansperge, dont il donnait alors le texte latin. En publiant, en 1554, un recueil de six ouvrages de Lansperge, il composa une lettre dédicatoire au général des chartreux et aux définiteurs du chapitre général. Cette lettre a été réimprimée dans le tome X de l'histoire de Tromby. Enfin, c'est grâce au zèle de dom Bruno, qui recueillit les œuvres éparses de Lansperge, que l'on put, en 1620, en donner une édition presque complète.

Petrejus, *Bibliotheca Cartusiana*; Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.*, t. II, p. 417; Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis;* Valère André; Morezzo; Tromby, etc.

S. Autore.

LOHER ou **LOER Thierry**, savant chartreux, naquit à Hoogstraeten, dans la province d'Anvers, vers 1490, et de bonne heure embrassa l'état ecclésiastique. Vers la fin de l'année 1518, il entra à la chartreuse de Cologne où il fit ses vœux le 10 janvier 1520. Ses jeunes frères, Bruno et Hugues, attirés par ses conseils, vinrent le rejoindre et embrassèrent le même genre de vie. En 1530, dom Thierry succéda au célèbre Lansperge dans la charge de vicaire et, en 1539, il fut élu prieur de la chartreuse d'Hildesheim, dans la Saxe. A cette époque, il était déjà connu dans toute l'Europe pour la part principale et très active qu'il avait prise à l'édition des œuvres de Denys le Chartreux. Il s'illustra davantage en souffrant la persécution des hérétiques, en maintenant la discipline régulière et la pureté de la foi dans les chartreuses d'Allemagne et en faisant restituer à l'ordre plusieurs monastères tombés au pouvoir des luthériens. En 1542, il assista deux fois au pillage de la maison d'Hildesheim, et fut maltraité par les partisans de la Réforme. L'année suivante, le chapitre général l'institua prieur de Buxheim, dans la Souabe, et visiteur de la province de l'Allemagne inférieure. En lui donnant le titre de commissaire général des trois provinces d'Allemagne, on s'en remit entièrement à lui pour la réparation des ruines causées à l'ordre par l'hérésie et pour la conservation des monastères exposés au danger d'une suppression. Dom Thierry n'était pas moins estimé en dehors de l'ordre des chartreux. L'empereur Charles-Quint le manda à la cour et aimait ses entretiens. Il voulut l'avoir pour confesseur dans un séjour qu'il fit à Augsbourg. L'évêque d'Augsbourg, Othon Truchsess, voulant réformer son diocèse, fit appel à son zèle et n'eut pas à regretter l'autorité qu'il lui avait accordée pour cette œuvre difficile. De tous côtés, les évêques, les princes et les grands seigneurs recouraient à ses conseils. Il avait le don de satisfaire à tous et rendit ainsi de grands services à la cause de l'Église en Allemagne. C'est au milieu de tant d'affaires que la mort vint le surprendre, le 26 août 1554, à la chartreuse de Wurtzbourg, où il se trouvait pour la visite régulière. En témoignage de vénération particulière, on ensevelit son corps dans le chœur de l'église.

1° *D. Dionysii Cartusiani, Doctoris ecstatici, vita simul et operum ejus fidissimus catalogus*, Cologne, 1530, 1532, etc. Voir l'art. Denys le Chartreux, t. IV, col. 436 sq. — 2° *Monotessaron, id est unum continuum Evangelium quatuor Evangelistarum olim a M. Johanne Gersone conscriptum, nunc vero omissis quibusdam historiæ minus necessariis, in Enchiridion concinne contractum*, Cologne, 1531, 1546, 1586, in-12. — 3° *Præstantissima quædam ex innumeris miracula, quæ Bruxellis... circa venerabilem eucharistiam, hactenus multis ab annis ad Christi gloriam fiunt*, Cologne, 1532, in-12. Dom Thierry Loher est l'éditeur de ce recueil, dont le texte flamand, envoyé à Cologne par le prieur de la chartreuse de Bruxelles, fut traduit en

latin par un anonyme. — 4° *Die groote evangelische Peerle*, etc., Utrecht, 1535; Anvers, 1539, 1639, in-12, ouvrage de piété composé par une servante de Dieu et publié d'abord par dom Thierry, augmenté ensuite par Nicolas Eschius, traduit en latin par le chartreux dom Laurent Surius, Cologne, 1545, Dillingen, 1610, in-8°, traduit en français d'après la version latine par un chartreux de Paris, dom Richard de Beaucousin, Paris, 1602 et 1608 in-8°, et traduit en allemand par le P. Héribert Hobbusch, franciscain, Cologne, 1689, in-8°. — 5° *Psalterium lat. et germ. fideliter traductum cum expositione e Dionysio Cartusiano et aliorum. Simul et cantica V. et N. Testamenti collecta a fratribus Ord. Cartus. Coloniæ*, Cologne, 1535, in-8°. Même ouvrage, avec titre allemand : *Der Psalter latein und teutsch*, etc., Cologne, 1535, 1536, in-8°; 1562, in-4°; D. Thierry est l'auteur de la lettre dédicatoire. — 6° *Prototypon veteris Ecclesiæ continens vitas, gesta dictaque sanctorum Dei amicorum utriusque sexus, authore seu rhapsodo sancto Hieronymo partim, partim aliis atque aliis*, etc., Cologne, 1547, in-fol. Cette édition, dédiée au cardinal-évêque d'Augsbourg, renferme aussi la paraphrase des œuvres de Cassien et de saint Jean Climaque, *Vitæ Sanctorum Patrum*, etc., Cologne, 1548, in-fol.; dans cette nouvelle édition, dédiée à l'abbé de Wiblinghen, la paraphrase indiquée ci-dessus est remplacée par *la Vie de Barlaam et Josaphat*. En 1605, un anonyme publia à Paris, chez Guillaume Chaudière, une traduction française des quatre premiers livres des *Vies des Pères*; cf. Rosweyde, *Vitæ Patrum, P. L.*, t. LXXIII-LXXIV, prolegomena, XX, XXII, et aussi Georges Garnefelt, chartreux, *Elucidationes sacræ*, Cologne, 1621, p. 623-631. — 7° En 1553, dom Thierry publia à Cologne, in-fol., le texte latin de la *Vie de sainte Catherine de Sienne* par le bienheureux Raymond de Capoue avec la traduction latine du *Dialogue* de la même sainte et vingt-deux prières qu'on lui attribue. *Theologiæ mysticæ mirabilium scilicet et inscrutabilium operum Dei lucida demonstratio in libros duos distributa.*, Cologne, 1569, in-fol. D'après Quétif et Echard, cette édition ne contient pas la *Vie*. Probablement, il en est de même dans les éditions d'Ingolstadt, 1583, in-8°; Cologne, 1601, in-8°; Venise, 1611, in-8°, etc. En revanche, la *Vie* se trouve dans les *Acta sanctorum* des bollandistes, au 30 avril. C'est d'après le texte latin du *Dialogue* édité par dom Thierry, qu'ont été faites les traductions françaises, Paris, 1587, 1602, 1648, etc. — 8° En 1538, dom Thierry, publia les quatre livres *De bonitate divina*, ouvrage posthume de son ancien prieur, dom Pierre Bloemenvena. Dans la lettre dédicatoire et dans l'appendice, il raconte la vie de l'auteur, que Petrejus a reproduite dans sa *Bibliotheca Cartusiana*, p. 256-266. — 9° D. Thierry a écrit les lettres dédicatoires de la plupart des œuvres de Denys le Chartreux. Plusieurs d'entre elles se trouvent dans les appendices de l'histoire des chartreux de dom Benoît Tromby. La nouvelle édition des mêmes œuvres les a opportunément reproduites. — C'est aussi notre auteur qui composa les lettres dédicatoires des ouvrages de Lansperge intitulés : *Sermones concionesve in præcipuis anni festivitatibus*, Cologne, 1536, et *Insinuationum divinæ pietatis libri quinque*, Cologne, 1536, in-8°.

Possevin; Petrejus, *Bibliotheca Cartus.*; Morozzo, *Thearum chronol. S. Ord. Cartus.*; Hartzheim, *Biblioth. Coloniensis;* Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cart.*, t. III, p. 142-149; Tromby; Foppens; Mougel, *Denys le Chartreux*, 1896.

S. AUTORE.

LOIS. — Dans les cours de théologie, le traité des lois fait ordinairement suite au traité des actes humains dont la loi doit être la règle que la conscience appliquera.

Les philosophes moralistes ont beaucoup parlé des lois. Platon en a traité en douze livres que Cicéron a ramenés à trois. Bien qu'Aristote n'ait pas composé un ouvrage spécial sur les lois, il en a parlé beaucoup dans ses écrits, de même Sénèque, Plutarque et tant d'autres. Cependant, sauf quelques aperçus très beaux sur la loi éternelle et la loi naturelle, leurs œuvres exposent plutôt des principes de jurisprudence et ne traitent pas de la loi entendue comme elle sera définie plus loin. Ils ne parlent que des lois humaines en tant que susceptibles de maintenir la république et la cité dans la justice et la paix ; ils ne s'occupent que de l'honnêteté naturelle des actes, des vertus naturelles pratiquées pour atteindre une fin naturelle.

La morale évangélique donne à l'homme une autre fin qu'il doit atteindre en pratiquant des lois imposées directement ou indirectement par Dieu. Sur les données révélées, les écrivains ecclésiastiques ont travaillé : les Pères de l'Église, saint Augustin en particulier, ont exposé des vues très justes et très profondes, mais sans le souci de composer un traité coordonné.

Parmi les scolastiques, Alexandre de Halès († 1245) peut être considéré comme le premier initiateur du *Traité des lois*, saint Thomas l'a développé; son principal commentateur Cajetan († 1534), l'a longuement expliqué. On doit citer aussi Grégoire de Valencia, le t. III de la théologie de Salamanque, dont le traité *De bonitate et malitia actuum humanorum*, l. VI, a été composé par Dominique de Sainte-Thérèse. L'œuvre de Suarez († 1617) est très importante, non seulement à cause de son ampleur, mais aussi de la précision avec laquelle les questions sont étudiées. On ne peut ensuite se dispenser de citer Billuart († 1757) et surtout saint Alphonse de Liguori († 1787) qui, dans sa *Theologia moralis*, donne des principes importants relatifs à la loi éternelle, à son mode d'obligation, etc... Il sert de base à toutes les théologies modernes.

Les divisions seront les suivantes : I. Notion et espèces de loi. — II. La loi éternelle (col. 876). — III. La loi naturelle (col. 878). — IV. La loi divine positive (col. 887). — V. La loi ecclésiastique (col. 889). — VI. La loi civile (col. 899).

I. NOTION ET ESPÈCES DE LOIS. — 1° *Notion générale.* — Quelle que soit l'origine du mot loi : *legere*, comme le veut Varron, parce que la loi existait selon lui quand on l'avait lue au peuple pour la lui faire connaître; *legare*, donner mandat, selon Mommsen; *eligere*, *legere*, cueillir, choisir, comme le dit Cicéron, parce qu'elle *choisit* ce qui est mieux; *ligare*, selon saint Thomas parce qu'elle *lie*, qu'elle oblige à agir, tout le monde se représente la loi comme une règle qui dirige le mouvement de l'activité d'un être, qui lie par conséquent son action pour la conformer à un ordre déterminé.

Dieu, en réglant de toute éternité que le monde serait créé, en le créant dans le temps, ou mieux avec le temps, pour sa manifestation et sa glorification extérieure, a nécessairement voulu que l'ordre y régnât, ordre *matériel* pour les êtres non doués *d'intelligence*, ordre *moral* pour ceux à qui il a donné la liberté avec la raison. Il veut les conduire tous par des moyens conformes à leur nature; lois physiques de la gravitation, etc., pour les êtres matériels, lois d'ordre biologique pour les plantes qui ont la vie sans le mouvement, lois d'ordre physiologique pour les animaux qui jouissent de la vie et du mouvement. Ces êtres accomplissent leurs lois nécessairement et fatalement, *faciunt verbum ejus*, par le seul jeu de leurs puissances et fonctions matérielles.

Mais, à côté et au-dessus de ces êtres, Dieu a créé deux séries d'êtres raisonnables — les anges et les

hommes — qui ne subissent pas seulement l'ordre dans lequel ils sont engagés, mais qui sont capables de coopérer à cet ordre pour le développer et le consommer par la *libre obéissance*, le libre choix de leur intelligence et de leur volonté. La première définition est celle de la loi improprement dite, il faut une autre définition de la loi qui s'adresse à des êtres conscients pour les aider à atteindre leur fin : *ordinare in finem ejus*, comme dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. xc, a. 3. De là résulte pour eux une obligation *morale*.

Nous n'avons pas à nous occuper des anges que Dieu s'est bien associés dans le gouvernement de notre monde tant matériel que spirituel, mais seulement comme des *instruments* et non comme des *représentants* doués d'initiative et de puissance propre; les commandements portés par eux ne constituent pas pour nous un *droit angélique* distinct du *droit divin*.

Pour éviter toute confusion, écartons aussi les sens figurés ou partiels du mot loi s'appliquant à la nature humaine : 1. instinct et inclination qui porte à faire quelque chose : « Je vois dans mes membres, dit saint Paul, une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison. » Rom., VIII, 22; 2. toute règle d'opération nécessaire ou libre, morale, artistique ou scientifique auxquelles on doit se conformer sans quoi il y a *faute* au sens large, mais non *péché*. Après cela, on appelle encore loi : 3. une chose qui arrive à tous : la mort est notre loi commune; 4. ce qui se produit habituellement, même quand il y a des exceptions : c'est une loi qu'on a à souffrir de s'être marié hors de sa condition; 5. le pouvoir, l'autorité, le gouvernement même illégitime; on dit : ranger les peuples sous sa loi; 6. l'obligation qui résulte d'un état, d'une condition : la loi conjugale; 7. la volonté arbitraire de quelqu'un : subir la loi d'un autre, être condamné à passer par ses caprices; 8. la règle de conduite qu'on s'est imposée à soi-même : se faire une loi de l'exactitude parfaite; 9. après cela on dit : lois de l'honneur, du devoir, lois d'amour où le sens s'écarte plus ou moins de la notion véritable.

2° *Définition*. — Avec saint Thomas, Ia-IIæ, q. xc, a. 4, on définit le plus souvent la loi : *Rationis ordinatio — ad bonum commune — ab eo qui curam habet communitatis — promulgata*. Quatre choses sont à expliquer :

1. *Rationis ordinatio*, ordonnance de la raison. — Les thomistes rapportent le mot *ordinatio* plus à la raison qu'à la volonté et le réfèrent à *ordo*, ordre établi, fixé, et disent : Bien que la loi soit vraiment un précepte, saint Thomas n'emploie pas le mot *ordinatio* dans le sens de précepte mais dans celui de *ordo*, ordre au sens passif, et cette habitude est conforme à l'usage de la langue latine dans laquelle *ordo*, *ordinatio* ne signifie pas précepte. Ce qu'il voit surtout dans la loi, c'est que l'ordre, *ordo*, est imposé, et cette direction indiquée par la loi consiste en deux choses : tendance vers la fin dernière et cela par des moyens proportionnés. Et, en effet, pour que les choses soient ordonnées, *ordinatæ*, il faut : *a*) qu'elles soient disposées vers leur fin. Ce qui arrive par hasard sans être dirigé vers une fin ou ce qui n'est pas fait sérieusement mais par manière de jeu, nous disons que cela n'est pas ordonné, *inordinatum*; *b*) que ce qui tend vers une fin doit être proportionné à cette fin, *Ratio eorum quæ sunt ad finem sumitur ex fine*, dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. CII, a. 1, comme la raison d'être d'une scie, c'est d'être disposée de façon à scier.

D'autres, avec Suarez, *De legibus*, I, 12, voyant avant tout dans la loi un précepte, traduisent le mot *ordinatio* par ordonnance et font davantage ressortir la part de la volonté qui impose. Ils prétendent aussi traduire la pensée de saint Thomas et disent, ainsi Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, n. 601, note 3. que le Maître a emprunté le mot à la Vulgate, Rom., XIII, 2, où il répond au grec διαταγή et signifie l'action par laquelle Dieu a fait l'ordre social, en établissant des puissances et des sujets. Le commentaire que le Docteur angélique donne de ce texte de saint Paul ne laisse selon eux, aucun doute sur la signification active de cette expression Cf. *In Epist. ad Rom.*, c. XIII, lect. 1. De même que Dieu a fait l'ordre social, les princes institués par l'*ordination* divine sont chargés de parfaire eux aussi l'ordre social en le défendant contre ses ennemis, en l'adaptant aux circonstances. Mais comment pourront-ils le faire? Par des *ordres*, par des *ordonnances* soit transitoires comme des préceptes, soit durables comme des lois. Suarez dira : *Lex est commune præceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum, De legibus*, I, 12, donnant ainsi une part prépondérante à la volonté sur la raison, mais si, pour ses disciples, l'essence de la loi est dans la volonté, elle suppose toujours l'exercice d'une raison droite.

L'essentiel, c'est que la loi soit un ordonnancement, une coordination, une *ordonnance*, comme disaient nos anciens rois, une *ordinatio*, comme dit le Docteur angélique. Quelle que soit la traduction qu'on adopte, il faut voir dans la loi avec le P. Castelein, *Morale*, 1904, p. 389, une *ordonnance efficace de la raison*, un ordre de la volonté, issu primitivement de la raison comme règle de cette volonté. Qu'on y voie d'abord un *ordo* conçu par la raison, ensuite par la volonté, ou d'abord une *volonté* conforme au bien que la raison approuve, la part des deux facultés est très grande, leur action nécessaire, car la loi n'est pas seulement d'une part dans la raison qui *juge* que telle loi est nécessaire, ni dans la volonté *seule* qui impose en dehors de toute raison, mais dans les deux réunies. Il est à remarquer que l'ordre se transmet de deux façons ; l'une où la part de raison paraît plus grande : Vous avez ceci à faire; l'autre où celle de la raison n'est pas indiquée, mais seulement celle de la volonté : Faites cela.

2. *Ad bonum commune*. — La fin des créatures étant leur bien, ce bien ne peut être autre que le bien en général, le bien conforme à leur nature, c'est-à-dire Dieu connu, aimé, glorifié, et plus tard possédé. L'ordre réel que poursuit la loi n'existe que pour le bien et à cause du bien; il faut donc que cette ordonnance soit en vue du bien. Ce qui doit servir à connaître ce bien, c'est avant tout la raison; on n'ajoute donc pas beaucoup en disant que la loi issue de la raison doit être en vue du bien, et saint Thomas est bien inspiré quand il écrit que la loi est dans son essence un acte de l'intelligence et non de la volonté. Si la volonté du prince était opposée au bien, *magis esset iniquitas quam lex*. Ia-IIæ, q. xc, a. 1, ad 3um.

Ce bien est le *bien commun*, non celui d'une partie, non celui d'une communauté religieuse dans l'Église, d'une secte, d'une association quelconque, mais d'une société complète comme l'Église, comme la société française, etc.; autrement, la loi s'appellerait précepte. Et, en effet, comme le dit saint Thomas, *Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum ex eo quod est regula et mensura. Ibid.*, a. 2. Or, le principe qui doit diriger ou mieux inspirer les actes, c'est l'ordre, la fin ultime en quoi consiste le bonheur, et la loi seule peut le procurer. Les lois particulières et les préceptes ne participent à la nature de la loi que dans la mesure où elles sont pour le bien commun, bien spirituel ou temporel. Remarquons toutefois que ce qui est prescrit en vue du prince ou de quelques-uns peut être pour le bien commun. C'est à la sociologie qu'il appartient de déterminer en détail quel est ce bien commun. Est juste, en général, ce qui fait et conserve le bonheur de la société et des individus, soit *principaliter* comme les vertus, soit *ins-*

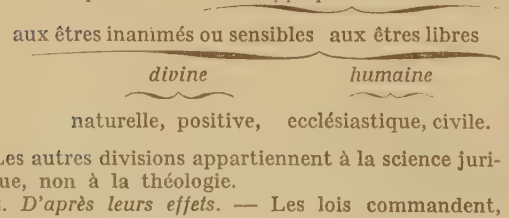
trumentaliter comme les richesses et autres biens extérieurs. On peut même supposer qu'une loi procure le bien commun indépendamment de la volonté du législateur; elle est cependant une loi.

3. *Ab eo qui curam habet communitatis.* — Comme la loi existe pour le bien commun, c'est à celui qui a la charge de la multitude ou à la multitude elle-même de procurer ce bien commun, car en tout, dit saint Thomas, il appartient de diriger les choses vers leur fin à celui dont c'est la fin propre, *ibid.*, a. 3; mais, puisque la loi doit conduire à la vertu et, par conséquent, contrarier les penchants mauvais de la nature humaine, il faut qu'elle ait une force coactive. Or le particulier ne peut pas l'exercer, la multitude ne peut le faire que par son représentant, donc Dieu seul peut faire des lois et, avec lui, ceux à qui il a confié la puissance de régir la société.

4. *Promulgata.* — Il faut que la loi soit intimée aux inférieurs par le législateur, puisque l'obligation morale qui en résulte provient de la volonté efficace du législateur d'obliger ses sujets et que la volonté ne peut être efficace si elle n'est pas exprimée par un moyen suffisant. On discute la question de savoir si la promulgation est de l'essence de la loi, en sorte que la loi ne puisse se concevoir tant qu'elle n'est que dans la volonté non manifestée du législateur. Billuart, diss. I, a. 3, dit qu'il y a plutôt là une question de mots et qu'on peut considérer la loi *in actu primo* non promulguée encore, mais apte en elle-même à diriger et obliger sans obliger encore, ou *in actu secundo* promulguée, et alors elle oblige et dirige en fait. On doit au moins la considérer comme une condition absolue de la valeur de la loi, car la loi est « la règle et la mesure des actes ». Ia-IIæ, q. XC, a. 4. Il faut donc que cette mesure soit appliquée à l'acte; elle ne peut l'être que par la promulgation : *Leges instituuntur cum promulgantur. Codex juris canonici*, can. 8.

Ce qui ne veut pas dire que, pour avoir force de loi, elle doive être connue, il suffit qu'elle *puisse* être connue. Celui qui l'ignore sans qu'il y ait de sa faute ne pèche pas s'il y manque; mais, comme en droit civil, nul n'est censé ignorer la loi, il pourra être condamné et obligé, même en conscience, à accomplir la peine, et cela pour le bien commun. S'il s'agit d'une loi qui invalide un acte, l'ignorance invincible ne pourra empêcher que l'acte ne soit nul, v. g. un mariage clandestin. Une loi qu'on ignore a donc quelque valeur.

3° *Diverses espèces de loi.* — On peut distinguer les lois : 1. *D'après leur origine.* — La loi est éternelle, existant de toute éternité ou temporelle, faite dans le temps. Elle est naturelle, si l'obligation qu'elle impose dépend de la nature des choses, positive, si cette obligation dépend de la volonté positive et libre du législateur. La loi positive est divine si elle est portée directement par Dieu, ou humaine, portée par l'homme au nom de Dieu, ecclésiastique ou civile. Le schéma suivant rendra les distinctions plus claires :



Les autres divisions appartiennent à la science juridique, non à la théologie.

2. *D'après leurs effets.* — Les lois commandent, défendent ou permettent, enfin elles punissent. Et en effet, dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. XCII, a. 2, « il y a trois différences dans les actes humains : 1. les uns sont bons en eux-mêmes, comme les actes de vertu, et la loi les commande; 2. d'autres sont mauvais en eux-mêmes, ce sont les actes vicieux, la loi les défend; 3. d'autres sont indifférents par eux-mêmes, la loi les permet; 4. comme la loi doit se faire obéir, il faut qu'elle inspire la crainte, son effet est aussi de punir. »

3. *D'après la forme sous laquelle elles sont énoncées.* — La loi est *négative* quand elle défend; elle le fait, comme on dit, *Semper et pro semper*, toujours et sans dispense possible; il est toujours défendu de mentir; elle est *affirmative* quand elle ordonne un acte, elle peut souffrir dispense. La loi négative est *prohibante* quand elle se contente de défendre l'acte en lui gardant sa validité (mariage après vœu simple); *prohibante et irritante* à la fois quand l'acte contraire est déclaré nul (mariage après vœu solennel).

II. La loi éternelle. — 1° *Notion.* — S'il n'y a de loi que celle qui est conforme à la raison divine : *tota communitas universi gubernatur ratione divina*, dit Saint Thomas, Ia-IIæ, q. XCI, a. 1, il faut admettre une loi qui existe de toute éternité, *quia ratio divina nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum... inde est, quod hujusmodi legem oportet dicere æternam.* Avec lui, nous pouvons définir la loi éternelle : *Ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Ibid.* Saint Augustin avait déjà dit dans le même sens : *Lex æterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans. Contra Faustum*, l. XXII, c. XXVII, *P. L.*, t. XLII, col. 418. Cicéron, en montrant que les lois ne viennent pas des hommes, mais de Dieu, la définit aussi très bien : *Æternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut agentis aut vetantis Dei ex quo illa lex quam dii humano generi dederunt recte est laudata... Erat enim ratio profecta a rerum natura... Orta est autem simul cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta Summi Jovis. De legibus*, l. II, c. IV.

C'est elle que décrit à grands traits la sainte Écriture sous le nom de raison et de sagesse divine quand elle dit : « Lorsque Dieu posa les fondements de la terre, j'étais à l'œuvre auprès de lui. » Prov., IX, 29. « La sagesse atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur. » Sap., VIII, 1. Lire aussi à ce point de vue : Job, XXXVIII, XXXIX; Prov., VIII-IX; Sap., VI-XII; dans le psaume CXVIII, il est davantage question de la loi divine positive. Cf. Corluy, *La sagesse dans l'Ancien Testament*, *Congrès scient. catholique*, 1888, t. I, p. 61-91.

Dieu voulant créer des êtres, les uns matériels ou sensibles, les autres doués de raison, a dû vouloir aussi, en raison de son infinie *sagesse*, que chacun d'eux fût dirigé vers la fin suprême de la création par des actes conformes à sa nature. Cette volonté, restée en puissance jusqu'à la création effective, et devenue *volonté absolue* le jour où les êtres ont été créés, règle l'ordre de la nature nécessitée à agir, l'homme y est soumis comme les autres êtres dans sa partie matérielle et sensible.

En raison de sa *sainteté* infinie, Dieu aime d'un amour parfait la liberté humaine bien réglée et constituant par des actes conformes à sa fin la glorification de ses attributs. Cet amour et cette sainteté devaient naturellement produire en Dieu la volonté réelle, efficace et immuable, de voir inviolablement gardé l'ordre moral qui règle la liberté humaine, pour que l'être raisonnable fasse lui-même sa félicité ou son malheur, en poursuivant ou ne poursuivant pas sa fin véritable. Cette volonté *éternelle* et *efficace* de voir

inviolablement gardé l'ordre moral est la loi éternelle en tant que s'adressant aux êtres doués de volonté libre. Elle existe en puissance sans promulgation jusqu'à la création du premier homme, elle est promulguée par la loi naturelle dont elle est comme la source, comme elle l'est de toutes les autres lois qui, pour être de vraies lois, doivent se ramener à la loi éternelle.

Elle est donc : 1. la cause *exemplaire* de toutes les autres, la première règle sur laquelle elles se modèlent : *Cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur a lege æterna regulentur et mensurentur*, Ia-IIæ, q. XCI, a. 2; 2. leur cause *efficiente*. C'est Dieu qui fait les lois par l'intermédiaire du législateur : *Non est enim potestas nisi a Deo; quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt.* Rom., XIII, 1. C'est évident pour la loi divine : Dieu lui-même et lui seul la conçoit, la veut, la promulgue; pour les lois humaines, une volonté procédant de Dieu, mais distincte de lui les conçoit, les veut, les promulgue; 3. leur cause *dirigeante*, pour indiquer au législateur quelles lois doivent être faites, dans quelles circonstances : *Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt.* Prov., VIII, 15. *In temporali lege*, dit saint Augustin, *nihil est justum ac legitimum quod non ex hac æterna sibi homines derivarint. De libero arbitrio*, l. I, c. VI, n. 15. *P. L.*, t. XXXII, col. 1229.

Elle est donc plus que l'idée divine, exemplaire des choses à faire ou à créer; la loi éternelle est l'ordre, *ordo*, des choses à gouverner, ou lui imposant la nécessité comme dans les choses matérielles, ou une obligation morale comme dans les créatures intelligentes. Supposé que Dieu n'eût point résolu de créer, il eût été nécessaire d'une *nécessité spéculative* que les enfants honorassent leurs parents; le jour où l'existence du monde est décrétée, cette nécessité devient d'ordre pratique, elle est la loi éternelle (*idea, exemplar*); elle devient tout à fait pratique le jour où il y a des parents et des enfants (loi naturelle).

2° *Existence.*— Elle est en relation avec les dogmes de la Création dont elle dépend et de la Providence (voir ces mots) qui en est une conséquence : *In Deo lex æterna non est providentia sed providentiæ quasi principium.* S. Thomas, *De verit.*, q. V, a. 1, ad 6um. La Providence prévoit en détail les choses contingentes, son acte se rattache à la loi éternelle, comme le cours de la délibération et l'acte de décision se rattachent à leurs principes indémontrables : *Convenienter legi æternæ attribuitur actus providentiæ; sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.* S. Thomas, *Ibid.*

Les uns admettent avec saint Thomas qu'elle est une loi véritable, qu'elle est suffisamment promulguée pour mériter ce nom : *Promulgatio fit et verbo et scripto et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis quia et Verbum divinum est æternum et scriptura libri vitæ est æterna; sed ex parte creaturæ aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.* Ia-IIæ, q. XCI, a. 1, ad 2um.

D'autres, après Suarez..., Didiot, Tanquerey, Castelein, etc., ne consentent à y voir qu'une loi *lato sensu* parce que : 1. les êtres privés de raison lui sont soumis et aucune créature privée de raison n'est susceptible de recevoir une loi proprement dite; 2. parce qu'il y manque une communauté à qui s'adresser, par conséquent la promulgation. L'adage *leges instituuntur cum promulgantur* est vrai de la loi éternelle comme des autres lois. Tanquerey ne voit dans la promulgation faite par le Verbe divin et le livre de vie écrit de toute éternité, dont parle saint Thomas, qu'une manière de parler métaphorique. Il faut du moins reconnaître avec Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 280, que, si elle est complète dans sa cause qui est Dieu (*causaliter*), elle ne l'est pas dans son terme (*terminative*) puisque ce terme n'existe pas encore et avec le P. Castelein, p. 390, qu' « une loi réelle et effective apparaît à la raison comme un acte de gouvernement et de juridiction. Or tout gouvernement ou toute juridiction suppose des subordonnés. Donc la loi éternelle n'est devenue en Dieu loi réelle et effective que par la libre décision qu'a prise Dieu de se créer des sujets ».

III. La loi naturelle. — 1° *Notion.* — Les êtres sans raison sont régis par la loi éternelle mise en acte dans la création; la loi naturelle ne s'adresse qu'aux êtres doués de volonté libre, c'est pour cela qu'on peut la définir avec saint Thomas : *Participatio legis æternæ in rationali creatura.* Ia-IIæ, q. XCIV, a. 2, ou plus explicitement : « l'ordonnance divine de la créature raisonnable vers sa fin dernière, gravée dans la nature humaine et aperçue par la lumière de la raison. » Elle est donc divine, puisqu'elle est voulue et promulguée directement par Dieu, mais on l'appelle naturelle, en opposition à la loi positive, parce qu'elle n'est pas écrite par des lettres visibles à des yeux humains. Son nom complet serait loi divine naturelle.

Elle est vraiment une loi naturelle : 1. parce qu'elle n'impose que des choses qui sont dans la nature humaine raisonnable, commandées parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes, défendues parce qu'elles sont mauvaises en elles-mêmes, blasphème, mensonge, etc... La loi positive, comme telle, impose des actes devenus nécessaires non point à cause de la nature des choses, mais à cause de la volonté de Dieu qui les impose; ils sont bons parce qu'ils sont commandés; — 2. parce qu'elle est connue par la lumière intérieure de notre raison indépendamment de toute science acquise, de toute loi positive.

Pour l'analyser davantage, disons : 1. qu'elle n'est pas seulement un acte de l'intelligence divine qui voit l'ordre moral à réaliser par une volonté libre. « Dieu n'est pas seulement un *docteur* de moralité exposant un système moral très beau, très élevé, très avantageux. Il n'est pas seulement un *prédicateur* de moralité recommandant une morale sublime... Il est véritablement un *auteur* de moralité, auteur par création, auteur par commandement. » Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, p. 592. — 2. Elle n'est pas la seule volonté libre de Dieu comme prétendent les *nominalistes*. Étant donnée la nature de l'homme tel qu'il l'avait créée, Dieu n'était plus libre de permettre ce qui est contraire à cette nature. — 3. Elle n'est pas non plus un impératif catégorique de la raison autonome, car notre raison dépend toujours de celle de Dieu qui la régit. — 4. Elle n'est pas proprement un *habitus* de l'âme, car l'*habitus* est un principe d'action, la loi naturelle est plutôt quelque chose placé dans notre âme par la raison, *aliquid per rationem constitutum*, Ia-IIæ, q. XCIV, a. 1, elle est l'œuvre de la raison, elle en est un effet.

La promulgation s'est faite au moment de la création; jusque-là, il y avait projet de loi, si l'on peut dire, mais projet ne liant personne, puisque Dieu seul existait et que Dieu ne peut pas être obligé, lié au sens rigoureux du mot. Quand Dieu créa les hommes capables de connaître la moralité, il leur notifia qu'il est la fin suprême en face de laquelle tout être créé n'est que moyen et que la fonction essentielle du moyen est de tendre à la fin. Cette promulgation initiale se continue par l'acte divin créateur des âmes, et par l'acte de la génération qui produit les corps. Le moment où chaque homme, arrivant à l'usage de sa raison, reconnaît qu'il a une fin, comme il a une cause efficiente qui est Dieu dont il dépend toujours, est celui de l'intimation individuelle qui applique à chacun la promulgation générale.

2° *Existence.* — Que l'homme possède cette loi morale, appelée justement naturelle parce que Dieu la met dans notre âme en nous créant et qu'elle peut être connue par la raison seule sans le secours de la révélation, c'est ce qui résulte de l'enseignement de la sainte Écriture, de l'étude de la conscience, fortifiée par un grand nombre de témoignages.

1. Lorsque saint Paul, Rom., II, 14-16, parle des païens qui ne connaissent pas la Loi mosaïque, il dit d'eux « qu'ils accomplissent *naturellement* ce que la Loi commande; n'ayant pas la Loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes; ils montrent que ce que la Loi ordonne *est écrit dans leurs cœurs*, etc.; » il suppose clairement l'existence dans tous les hommes de cette lumière morale naturelle.

2. Dieu se devait à lui-même et devait aux êtres qu'il créait libres de les conduire sans violenter leur liberté, par conséquent par un principe intérieur devant lequel ils se trouveraient responsables. Or « la conscience se révèle de fait et d'une manière claire et invincible pour tous, non seulement comme interprète de maximes morales qui plaisent à la raison, mais comme *interprète de règles absolues et souveraines* qui, au nom de l'autorité divine, s'imposent à la volonté ». Castelein, *Morale*, p. 391. Cela ne peut s'expliquer par le fait d'une révélation primitive qui, là où elle s'est conservée, a subi trop d'altérations, ni par la raison humaine toute seule, incapable de savoir sans erreur quel est son bien. Il faut donc recourir à une *transmission* directe de la raison et de la volonté divine à la nature humaine, à une *transcription*, comme dit saint Augustin, faite dans les âmes humaines, de la loi éternelle même. Qu'elle le veuille ou qu'elle ne le veuille pas, la saine raison humaine trouve en elle quelque chose de plus fort, de plus élevé qu'elle, un impératif auquel elle peut désobéir, mais qu'elle ne peut nier : « Tu dois faire ceci, éviter cela. »

3. La preuve par le témoignage est plus complexe, parce que la plupart des peuples ont manqué à quelque point grave de la loi naturelle : sacrifices humains, etc. Mais si l'on interroge avec sincérité l'histoire de l'humanité, on est forcé de reconnaître que, malgré les erreurs et les superstitions qui ont obscurci la conscience humaine, le plus grand nombre d'entre les principaux devoirs religieux, moraux et sociaux ont été reconnus par les peuples et dans les pays les plus différents. C'est une preuve suffisante pour admettre qu'une loi divine naturelle a été déposée dans le cœur de tous les hommes.

En tout cas, les témoignages écrits sont en faveur de l'existence de cette loi. Nous ne citons que pour mémoire quelques-uns des Pères de l'Église, leur témoignage se confond avec celui de la révélation. Tertullien se réfère en effet au texte de saint Paul quand il dit : *Quæris igitur legem ? habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis ad quas et Apostolus solet provocare. De corona*, *P. L.*, t. II, col. 83. Saint Ambroise la décrit avec complaisance : *Ea igitur lex non scribitur, sed innascitur; nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur. Epist.*, LXXIII, n. 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1251. Ce qu'en ont écrit les païens nous intéresse plus ici, est même plus concluant pour nous.

L'Antigone de Sophocle traduit la pensée de l'antiquité quand, amenée devant Créon dont elle a bravé les ordres en donnant la sépulture à son frère Polynice, elle lui dit : « Je n'ai pas cru que tes édits, émanés d'un mortel, eussent la puissance d'annuler les lois *non écrites*, mais immuables des dieux. Ces lois, ce n'est pas hier qu'elles ont été promulguées, elles sont en vigueur de tout temps et nul ne sait quand elles furent données. » *Antigone*, v. 446-460. Voir aussi *Œdipe-roi*, v. 863-871. « De ces lois, l'Olympe seul est le père, ce n'est pas l'homme qui les a faites... » Platon, si porté cependant à donner trop de droits à l'État, fit parler ainsi Socrate devant ses juges : « Si vous disiez : Socrate, nous te renvoyons absous, mais c'est à condition que tu cesseras de philosopher,... je vous répondrais sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai aux dieux plutôt qu'à vous. » *Apologie de Socrate.* On retrouve la même pensée exposée çà et là dans la *République* et le *Gorgias*. Dans le texte cité plus haut, Cicéron fait dépendre la loi naturelle de la loi éternelle : *Hanc video*, dit-il, *sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominis ingentis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum se dæternum quiddam. De legibus*, l. II, c. IV. Il la décrit avec complaisance dans le *Pro Milone*, IV, 10. *Est enim hæc non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.* Voir aussi XIe *Philippique*, XII, et un fragment cité par Lactance : *Instit. divin.*, l. VI, c. VIII, *P. L.*, t. VI, col. 660, 661 : *Est quidem vera lex, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna... Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quærendus explanator, aut interpres ejus alius. Neque erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac : sed et omnes gentes, et omni tempore, una lex et sempiterna et immutabilis continebit.*

3° *Objet.* — La loi naturelle a pour objet tout ce qui est bon en soi, *præceptum quia bonum*, dans nos devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers nous-mêmes. Ces devoirs trouvent leur expression :

1. *Dans des principes tout à fait universels*, comme celui-ci : il faut faire le bien et éviter le mal, que saint Thomas dit être le premier de tous. Ia-IIæ, q. XCIV, a. 2. En effet, comme la notion de l'être est la première de toutes, qu'elle est incluse dans toutes les autres, la notion de bien est la première dans l'ordre pratique, elle est incluse dans toutes les autres notions d'ordre pratique. Ce principe comprend tous les biens naturellement connus comme biens humains, il a l'avantage : *a*) de n'être réductible à aucun autre; *b*) d'être tout à fait universel, puisqu'il est l'expression commune de tous les préceptes; *c*) très simple et par conséquent intelligible à tous; *d*) raison implicite des autres qui sont variés quant à la matière et quant à la forme. On l'exprime quelquefois autrement : Il faut aimer le souverain bien; il faut vivre conformément à la droite raison; ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qui te soit fait à toi-même. Mais ces formules, vraies et universelles aussi, exigent déjà pour être comprises un peu plus de réflexion. D'autres sont intéressantes et méritent d'être citées : Vivez conformément à la nature humaine considérée dans toutes ses relations essentielles; — celle-ci qu'on peut rapporter à saint Augustin : « Aimez Dieu comme une fin et tout le reste pour lui. » *Sermo de disciplina christiana*, 3, 5, 6, *P. L.*, t. XL, col. 670. Cette autre, plus explicite encore : Faites resplendir dans vos actions libres l'image d'un Dieu absolument saint imprimée en vous sous la forme d'une nature raisonnable. Carl Æger, *Moralphilosophie*, 1873, p. 63 sq. Ou bien celle-ci : Gardez l'ordre conforme à votre nature raisonnable comme étant divinement saint. Meyer, *Institutiones juris naturalis*, t. I, n. 284. Plus ou moins parfaites et complètes en elles-mêmes, plus scientifiques aussi, elles ne sont pas assez simples pour être facilement comprises. Les formules : Observer l'ordre, agir selon la raison, agir selon la vertu, sont suffisantes et ont le même sens.

2. *Dans des préceptes généraux* qui en découlent immédiatement par un raisonnement facile à faire, comme celui-ci : Honorez votre père et votre mère. Le Décalogue, sauf la fixation au jour du sabbat du repos liturgique, en est l'expression claire et solennelle donnée par Dieu lui-même.

3. *Dans des préceptes plus particuliers*, conclusions des autres qu'on ne peut déduire que par une patiente étude et par des raisonnements qu'il est difficile de faire sans se tromper, par exemple : on ne doit pas, dans une société bien réglée, se faire justice à soi-même. Que permet le droit de légitime défense ? Les conclusions dernières sont bien contenues dans les principes de la loi naturelle, mais ceux qui n'ont pas suffisamment étudié ne peuvent le voir sans crainte d'erreur; il faut le plus souvent que des lois positives les rendent plus claires et plus certaines.

4° *Caractère immuable.* — En thèse générale, les principes de la loi naturelle sont immuables et sans dispense :

1. *Immuables.* — La nature humaine étant restée la même dans son fonds depuis Adam avec ses facultés de sensibilité, d'intelligence, de volonté, ne variant que superficiellement selon le degré de civilisation, le climat, etc..., est et sera toujours régie par les mêmes principes. La différence, qui paraît d'abord très grande, est en réalité plus apparente que réelle, les mêmes lois la régissent, ce qui n'empêche pas quelques changements eux aussi apparents : *a*) d'abord des lois positives ont été ajoutées, la possibilité n'est donc pas en question; *b*) il y a eu des changements plus profonds, non pas que la loi naturelle puisse cesser d'exister, être abrogée en tout ou en partie, mais dans ce sens que tel acte obligatoire cesse pour une raison particulière d'être la matière et l'objet de la loi. Saint Thomas, Ia-IIæ, q. XCIV, a. 4, donne l'exemple du dépôt qu'on doit rendre à moins que celui qui l'a confié ne veuille s'en servir contre sa patrie. Il y a plus, et les théologiens distinguent les principes premiers absolument immuables parce que sans eux l'ordre moral est impossible : le blasphème, le meurtre d'un innocent, le faux témoignage sont et seront toujours défendus; les principes secondaires, très utiles aussi, considérés même comme nécessaires, en ce sens que l'ordre moral ne peut subsister, est du moins très compromis, si leur violation est générale; si elle n'est que transitoire et assez rare, l'ordre peut continuer de durer, avec une certaine difficulté toutefois. Dieu lui-même, *ad duritiam cordis* il est vrai, toléra pour un temps le divorce, tout à fait aboli par la loi évangélique.

2. *Sans dispense.* — La question est si complexe que des théologiens de valeur, comme Gerson, voir ce mot, t. VI, col. 1312, Pierre d'Ailly, voir le mot AILLY, t. I, col. 651, ont admis que Dieu pouvait dispenser de tous les préceptes de la loi naturelle; cela était conforme au *nominalisme* d'Ockam; Duns Scot admet que les commandements de la seconde table, au lieu d'être imposés par la loi naturelle, ont seulement une très grande conformité avec ses invariables et nécessaires principes, et que Dieu peut en dispenser. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII. Voir la réfutation dans Cajetan, *In Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. c, a. 8. D'après Billuart, qui traite longuement cette question, Diss. II, art. 4, on ne peut admettre aucune dispense même indirecte dans les principes premiers. Dans les principes secondaires, il ne peut y avoir de dispense proprement dite, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir abrogation de la loi ou de l'obligation qu'elle impose par celui qui détient le pouvoir, législateur ou supérieur, tant que la matière de la loi reste la même : *Præcepta decalogi mutari per dispensationem non possunt*, dit saint Thomas, q. c, a. 8. *Negaret seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret cum ipse sit sua justitia; et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his, secundum quæ homines ad invicem ordinantur.* Dieu lui-même ne peut suspendre, ne serait-ce que pour un instant, les obligations résultant des rapports qui relient le fini à l'infini, la créature au créateur, le moyen à la fin suprême, l'homme à ses parents et à sa famille, le citoyen à son peuple, le prochain à son prochain; il ne peut autoriser personne à être injuste ou imprudent, lâche ou intempérant, parce qu'il ne peut permettre des actes destructifs de la moralité, individuelle, familiale ou sociale.

Mais, dans les principes secondaires, il peut y avoir dispense improprement dite, en ce sens que le législateur ou un autre peut changer la matière de la loi qui cesse ainsi d'être comprise sous la loi. La dispense proprement dite est faite par le législateur comme tel ou par le supérieur comme son remplaçant. La dispense improprement dite est faite par le propriétaire, maître de la matière de la loi, qu'il soit ou non législateur. Ainsi, disent les anciens exégètes, lorsque Dieu permit aux Israélites d'emporter les richesses des Égyptiens, il ne dispensa point de la loi qui interdit le vol, il agit comme propriétaire de tous biens et, pour le bien public, comme compensation, il en fit le transfert. La dispense proprement dite a son effet sur la loi qui cesse d'obliger; la dispense improprement dite a son effet sur la matière. Après une dispense proprement dite, du jeûne par exemple, on peut être dispensé à tout jamais; après une dispense improprement dite, on est toujours tenu par la loi qui défend de voler, ordonne de payer ses dettes, de rendre un dépôt. Les exemples de violation apparente de la loi naturelle qu'on rencontre dans la Bible ou dans l'histoire de l'Église, ont été expliqués par cette distinction : ou bien, ils constituent des exceptions aux *conclusions* dérivées du droit naturel, mais non à celui-ci; ou bien, il a pu survenir dans les personnes, les choses, les circonstances relevant de ces principes, des changements considérables par suite desquels elles n'en relevaient plus; ou bien il s'agissait d'une loi positive issue d'une loi naturelle, mais non du droit naturel lui-même. Ainsi, dans le fait des enfants d'Adam s'épousant entre eux, on a cru voir une dispense du droit naturel, alors qu'il s'agissait d'une exception, très justifiée du reste, à un droit positif. Dans le cas de la polygamie permise aux anciens patriarches, les uns ont vu une exception à la loi positive, très importante, il est vrai, de l'unité dans le mariage, et cela en vue du bien commun pour la propagation plus rapide du genre humain par des familles fidèles; tandis que d'autres disent que Dieu, maître des corps comme des biens, avait donné aux patriarches pouvoir sur plusieurs femmes au lieu de le donner sur une seule. Si les Juifs ont donné quelquefois *le libellum repudii*, il semble bien qu'ils n'en eurent jamais le droit abolu, mais que Dieu le toléra seulement *ad duritiam cordis*. Matth., XIX, 8, pour éviter de plus grands maux.

Le serment, le vœu obligent devant le droit naturel puisqu'on doit fidélité à la parole donnée, et qu'on ne peut prendre Dieu à témoin d'une parole contraire à la vérité, et cependant l'Église en dispense, comme elle invalide le *matrimonium ratum sed non consummatum* : il s'agit ici non de *prescriptions formelles* du droit naturel, mais de *conséquences* émanées de lui et promulguées seulement par le droit positif. Car le droit naturel ne statue pas que vœux et promesses sont irrévocables, aussi bien quand ils sont au détriment que quand ils sont à l'avantage de ceux qui les ont faits. C'est le droit *positif*, ecclésiastique surtout,

qui proclame l'inviolabilité des vœux, des serments, des mariages etc., dont l'obligation peut être contrebalancée par de très graves raisons d'intérêt général ou particulier, reconnues par le droit naturel lui-même. Pour les différentes réponses que faisaient les scolastiques à ces difficultés, voir Ballerinit-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. I, p. 377-385.

Sans doute on est embarrassé pour dire si tel principe appartient au droit naturel premier ou secondaire, s'il peut y avoir dans tel cas dispense improprement dite. On ne peut que donner ici une réponse générale, chaque question doit être étudiée en particulier. Il y faut de la science, de la prudence pour juger, interpréter; c'est une question de savoir pour discerner, et non d'autorité pour dispenser.

5° *Sujet de la loi naturelle.* — En parlant du sujet de la loi naturelle après avoir parlé de son objet, nous n'avons pas l'intention d'établir une différence réelle entre le contenant, élément subjectif de la loi, et le contenu objectif; en ce sens le sujet et l'objet se confondent, la loi naturelle est notre raison même. La question est celle-ci : quels sont les êtres soumis à la loi naturelle ?

Tout homme actuellement doué de l'usage de la raison est soumis à la loi naturelle parce que : 1. cette loi est la loi éternelle qui oblige tous les êtres, transcrite pour la nature raisonnable; 2. elle est une propriété de l'humanité : par conséquent, personne d'effectivement raisonnable ne peut s'y soustraire.

Les enfants, les fous, qui possèdent la raison en principe, y sont soumis en principe, *in actu primo*; mais, comme ils n'en ont pas connaissance, et qu'ils ne peuvent prendre conscience de l'obligation morale, ils ne pèchent pas en la violant, on dit qu'ils n'y sont pas tenus *in actu secundo*. Seulement, comme l'acte qu'ils pourraient accomplir en la violant est matériellement mauvais et qu'ils y sont soumis *in actu primo*, on ne doit jamais les porter à accomplir les actes qu'elle défend : blasphémer, mentir etc., il faut même les empêcher autant qu'on le peut.

En fait, la question revient donc à celle-ci : quelles sont les données de la loi naturelle qui sont connues immédiatement? Voici ce que l'on peut dire ici de plus général :

1. Les principes premiers et tout à fait universels ne peuvent être ignorés par l'adulte qui jouit de sa raison. Cela est évident; celui qui les nierait ressemblerait à celui qui, sachant ce que veut dire tout et ce que veut dire partie, n'arriverait pas à admettre que le tout est plus grand que la partie; on pourrait douter s'il a l'usage de sa raison; de même, celui qui sait ce que veut dire bien et mal doit chercher l'un, éviter l'autre.

2. Les conclusions immédiates ne peuvent être ignorées longtemps et invinciblement par celui qui a la raison suffisamment développée : on doit respecter ses parents, éviter le meurtre, etc. Cette connaissance est naturelle, elle ne vient point d'une révélation; il faut donc qu'elle se trouve dans une nature non déformée. Il arrive toutefois, dit saint Thomas, que : *aliqui habent depravatam rationem ex passione sua seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, ut refert Julius Cæsar, in libro De bello gallico.* Iª IIæ, q. XCIV, a. 4. Ainsi, saint Augustin raconte le fait d'une femme qui, avec la permission et même sur l'ordre de son mari, se donna à un autre pour obtenir la somme d'argent à l'aide de laquelle elle pourrait le délivrer de la captivité et de la mort et il conclut : *Nullo modo judicaverant sub istis circumstantiis actum illum esse adulterium. De sermone Dom. in monte*, l. I, c. XVI, n. 50, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1254. Mais, en général, les applications qui ont pour objet la connaissance de nos devoirs généraux à l'égard de Dieu, du prochain, de nous-mêmes jettent dans la raison privée assez de lumière pour qu'il ne puisse y avoir là-desssus ni erreur, ni doute invincible pour l'ensemble des hommes; l'étude des premiers principes révèle des arguments clairs, concluants qui les justifient.

3. A mesure qu'elles s'éloignent des premiers principes, les applications de la loi naturelle s'obscurcissent rapidement. Il y a de cela beaucoup de raisons : les unes viennent du sujet, défaut d'intelligence, de temps, de volonté...; les autres viennent de la loi elle-même : les conclusions dernières sont obscures, incertaines; les théologiens eux-mêmes hésitent, à plus forte raison les fidèles; Duns Scot a pu croire que les préceptes de la seconde table n'étaient pas de droit naturel.

6° *Erreurs sur le sens du mot loi.* — C'est ici, avant de commencer l'étude des lois positives, qu'il convient de donner un aperçu des erreurs sur la loi. Toutes dépendent de l'idée qu'on se fait de Dieu, de l'homme et de leurs rapports. Autour de ce concept de la loi naturelle, loi dont toutes les autres dépendent, s'accumulent toutes les erreurs, soit traditionalistes d'une part, soit panthéistes, idéalistes, rationalistes, juridiques, matérialistes, positivistes d'autre part. Ce concept de loi est tellement important qu'il influence non seulement les sciences morales, mais encore toutes les autres sciences physiques et naturelles, etc. Les différents sens du mot loi sont plus ou moins rapprochés de la vérité selon que l'idée qu'on se fait de Dieu est plus ou moins juste, ils s'échelonnent pour ainsi dire « en séries continues ou reliées par des transitions étroites entre deux sens limités : celui de *règle impérative*, antérieure aux faits qu'elle régit et celui de *formule générale*, établie *a posteriori*, par l'étude des faits dont elle est la loi. » Valensin, *Traité de droit naturel*, p. 176. Il n'est, ici, possible de dire que ce qui peut servir à une meilleure compréhension de la loi.

1. *Les traditionalistes*, diminuant la valeur de la raison humaine, affirment que, dans l'état actuel de l'homme déchu, les préceptes de la loi naturelle ne peuvent être connus que par la lumière surnaturelle de la foi ou par la tradition. C'est une erreur; il est essentiel à une loi que l'on dit naturelle de pouvoir être connue sans qu'il soit besoin de recourir à une révélation. La tradition peut bien confirmer la loi, elle n'est pas le moyen de la connaître.

2. *Les rationalistes* qui, non seulement croient en la raison humaine, mais en exagèrent la valeur, au détriment de la puissance de Dieu sur l'homme, font de la loi naturelle quelque chose de purement humain. L'homme ne dépend plus de Dieu : on sépare alors le droit de la moralité, on paraît encore admettre une loi naturelle, mais à titre seulement de loi humaine autonome, la morale ne dépend plus de la théodicée. Les principales formes sont le subjectivisme et l'individualisme de Kant et de Fichte, le panthéisme objectiviste de Schelling et de Hegel : la raison humaine a toutes les prérogatives de la raison divine, indépendance, être absolu, jugements nécessaires, etc.

—L'école de Savigny s'en tient au simple positivisme juridique en subordonnant les principes aux faits, ce qui doit être à ce qui est, l'idée à la vie. — D'autres écoles rationalistes s'attachent à considérer la nécessité des substances, des vérités métaphysiques pures jusqu'à leur attribuer une sorte de subsistance indépendante (raison impersonnelle de Cousin), et, de la sorte, voient en elles une loi, règle suprême, arbitre de la moralité, antérieurement à tout vouloir divin. Cette conception est à la base, non seulement de nombreux systèmes rationalistes, mais encore altère la

pureté de la doctrine ou du moins en obscurcit l'exposé chez certains auteurs catholiques. Pour eux, en dernière analyse, l'obligation morale proviendrait de l'essence des choses conçue indépendamment de la pensée divine. Telle semble être la pensée de Gerdil; quoiqu'il ne l'exprime nulle part, elle paraît se dégager de ses développements abondants. Cf. *Discours philosophiques sur l'homme*, dans Migne, *Démonst. év.*, t. XI, col. 1366, 1374. « D'une part, il semble ériger en principe suprême l'ordre idéal des actions humaines; d'autre part, il attribue aux maximes de la droite raison, fondées sur les considérations de cet ordre, le caractère d'un principe d'obligation absolue : ainsi, la loi naturelle contenue dans ces maximes a la force d'obliger ceux mêmes qui auraient le malheur de ne pas connaître l'auteur de leur existence. » De La Barre, *La Morale*, p. 77. Une autre formule : l'obligation morale, qui provient de la convenance ou disconvenance de nos actions humaines avec notre nature raisonnable, peut paraître équivoque. Le point capital en cette question difficile est « de ne reconnaître en aucune façon une obligation formelle antérieure à la loi éternelle *in signo priori*. » De La Barre, *ibid.* Voir aussi Schiffini, *Philosophia moralis*, n. 57, II, et n. 67. A l'extrême opposé, « les écoles contingentistes, méconnaissant le caractère nécessaire des vérités premières et essentielles, attribuent à la libre volonté divine une souveraine disposition, une pleine indépendance relativement à la constitution de l'ordre moral et de ses lois ». *Ibid.*

3. *Les évolutionnistes* écartent plus ou moins de Dieu la notion de la loi. Selon eux, on a commencé par pratiquer ce que nous appelons loi par nécessité, par utilité. Peu à peu, il s'est formé dans les consciences, une liaison entre les actes reconnus socialement utiles et ceux reconnus comme socialement nuisibles. Ces associations d'idées se sont comme soudées ensemble par une longue habitude d'où résulta une sorte de contrainte. Ainsi l'on s'est cru obligé, lié par une loi, cette idée s'est transmise par l'hérédité, et la loi véritable a pris naissance. Peu à peu, les rapports mutuels aidant, l'idée d'altruisme remplace l'égoïsme instinctif, l'autorité sociale cesse d'être obligée de s'imposer avec contrainte, elle s'adoucit, s'efface, laisse plus de liberté et l'on accomplit tout à fait librement ce que l'on accomplissait par contrainte. Par la suite, on oublie l'origine tout empirique des idées et des sentiments qui, d'un commun accord, guident la conduite. Chacun les trouve inscrits dans son cœur et les croit nécessaires, absolus, sacrés; on se figure qu'ils expriment les conditions de la vie non dans un état transitoire, mais suivant l'ordre éternel du monde. On invente au-dessus de l'humanité un auteur et gardien de la morale, un législateur, un juge qui récompense et punit, etc. On finit par appeler cela autonomie de la raison.

4. L'évolutionnisme n'est pas loin, s'il ne se confond pas avec eux, du *matérialisme*, du positivisme avec leur multitude de formes : matérialisme de Hobbes, Bentham; positivisme, plus ou moins agnostique, d'Auguste Comte, Spencer, etc., utilitarisme de Stuart Mill, etc. Il n'y a déjà plus, dans le système qui précède, de loi au sens vrai de ce mot, puisqu'il n'y a nul moyen d'en imposer l'obligation; du moins on essaie encore de s'appuyer sur la raison humaine, la tradition... Encore quelques négations, et naturalistes, agnostiques, relativistes ne distingueront plus entre les lois de la nature qui régissent les êtres inférieurs et la loi morale qui s'impose à la volonté humaine. La morale n'est plus qu'une histoire naturelle, une description purement *a posteriori* de ce qui se fait, elle est devenue « une science des mœurs ». On définit toute espèce de loi « un rapport constant entre des quantités variables », ce qui est vrai pour les êtres matériels; mais si on l'applique à l'homme, cela permet à l'esprit de passer du concept de loi *impérative* au concept de loi *énonciative* sans distinction et de jouer avec les équivoques. C'est ce que font souvent, et plus ou moins consciemment, les auteurs très nombreux qui ont écrit là-dessus depuis quelques années. « Pressés entre la logique de leur système et les répugnances du sens moral, les positivistes formulent tour à tour les maximes les plus corruptrices d'un épicuréisme raffiné et les sentences les plus pompeuses d'un stoïcisme âpre et hautain. » Guthlin, *Les doctrines positivistes en France*, c. XII : *Les doctrines positivistes et les lois morales*, p. 237; voir aussi Valensin, *op. cit.*, p. 180. C'est, comme le disait Brunetière en 1894, la faillite de la morale ou de la loi, ou bien, selon l'expression de Faguet, la morale, et par conséquent la loi dans son vrai sens, donne sa démission.

Il est impossible de donner ici une analyse même très abrégée des nombreux ouvrages où cette doctrine se trouve exprimée; les plus importants seront signalés à la bibliographie. On ne peut qu'en donner une idée très succincte, par conséquent très incomplète. Elle revêt deux formes principales : *a*) Une, qu'on peut appeler timide, s'appellera assez bien Morale de la solidarité, Marion, *De la solidarité morale*, Paris, 1880; Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, 1896. Du *fait* de la solidarité, de ce que nous dépendons les uns des autres comme les pierres d'un édifice, on conclut au *devoir* qu'impose cette solidarité sans s'apercevoir que l'on réintroduit la vraie notion de loi. — *b*) Dans l'autre forme plus extrême, on s'efforce de ne plus voir dans toute loi morale qu'un fait comme dans les lois physiques; la morale devient une science comme les autres, on hésite pour la désigner entre les mots science des mœurs, science morale, art moral pratique.

Pour M. Durkheim, l'explication des faits moraux ou sociaux doit être exclusivement sociologique, il n'y a pas à tenir compte de la causalité efficiente du facteur individuel, non plus que de l'influence des causes finales. Le fait moral est un fait *sui generis* comme la société est une réalité à part. L'individu est subordonné à la société dont M. Durkheim fait une fin en soi : cela est moral qui est pratiqué par la société : « Des actions et des réactions qui s'échangent entre les individus se dégage une vue mentale entièrement nouvelle qui transporte nos consciences dans un monde dont nous n'aurions aucune idée si nous vivions isolés. »

Pour M. Lévy-Bruhl également, la morale ne se fait pas, elle est une réalité, une chose que l'on peut constater, décrire, modifier peut-être, mais qui ne saurait donner lieu ni à une théorie philosophique, ni à un système d'ordre pratique. On nomme moraux les hommes qui vivent conformément aux mœurs, et immoraux ceux qui ne s'y conforment pas; le moral, c'est ce qui se dit et ce qui se fait, l'immoral, ce qui ne se dit et ne se fait pas. La science morale ne peut être normative, elle constate ce qui se fait et ne peut commander ce qui doit se faire. Tout au plus peut-on tirer de la science des mœurs, une sorte d'art moral rationnel qui permettrait de modifier la réalité morale donnée, comme le médecin peut modifier par sa connaissance de la physiologie l'état des organes. L'humanité marche sur une route réglée par des lois, la science se borne à jeter une lueur sur la route pour éclairer, non pour diriger.

M. Bayet se met docilement à l'école de Durkheim et de Lévy-Bruhl et tire les conséquences de la doctrine dont il est pour ainsi dire l'enfant terrible. Le bien est aujourd'hui ce que les consciences jugent être bon : il sera demain ce qu'elles voudront et les jugements de demain pourront être la contradiction des

jugements d'aujourd'hui. De même que l'on découvre des êtres nouveaux, qu'on invente de nouveaux produits dans l'industrie, de nouveaux procédés de médecine, la société découvre des nouveautés morales qu'il s'agit de faire accepter. Il faudra alors se livrer à un travail, analogue à celui de la réclame qui fera entrer dans l'usage un nouveau sel. Le divorce était interdit, il est devenu licite; l'homicide est défendu aujourd'hui, peut-être sera-t-il permis demain. Le juge, en face d'un criminel, ou réputé tel, n'a qu'à se prononcer sur des faits ou sur ce fait : quelle est la viabilité de cette idée de bien ? C'est, on le voit, la porte ouverte, d'une part à toutes les libertés, d'autre part à toutes les tyrannies.

M. Belot raisonne à peu près de la même façon, il écarte résolument du principe de la morale toute autorité et tout préjugé, et cela pour concilier l'autonomie de la conscience moderne avec la rigueur des exigences scientifiques. L'autorité, la tradition, l'habitude, l'impulsion instinctive ne sauraient être par elles-mêmes des principes de moralité. La morale n'est morale que si elle est fondée sur la vérité, une loi ne peut commander à la conscience que si elle exprime la vraie nature des choses. Est moral ce qui sert à une fin bonne, est immoral ce qui produit une fin mauvaise, ce que la conscience collective seule est capable de savoir. La moralité donc est un ensemble de règles imposées par chaque collectivité à ses membres en vue du bien présumé de la collectivité. Le moral est donc identique au social et c'est le social seul qui justifie et conditionne le moral. C'est une affaire d'éducation et d'habitude que de rendre efficace une régulation morale quelconque et non une affaire de doctrine.

On peut encore citer Le Dantec († 1917) qui, dans une vingtaine de volumes, développe un système d'évolution universelle soumise à la seule loi de l'assimilation chimique; Sollier, pour qui la morale « est l'ensemble des règles d'action qui paraissent à la majorité d'une société donnée les plus conformes aux sentiments et aux idées que cette société a des hommes entre eux ». *Morale et société*, Paris, Alcan, 1912, p. 95.

En face de ces négations fondamentales, des auteurs catholiques, qui savent concilier leurs croyances avec les exigences de leur raison, disent qu'en toute loi spéculative ou pratique s'exprime la condition vraie et bonne d'un progrès de l'être qui a à la subir ou à y consentir : « La loi est donc à la fois la traduction tâtonnante d'un ordre virtuel, la prospection d'un idéal transcendant, la réalisation progressive d'une perfection immanente. Ainsi comprise, elle est à la fois raison, volonté impérative, amour. Si onéreux que puisse paraître le commandement, il est pour le bien de qui doit se soumettre : et l'hétéronomie la plus dure, la plus réelle, doit préparer le triomphe de l'autonomie véritable. » Maurice Blondel, *Bulletin de la Société française de philosophie, Vocabulaire*, p. 182, Colin, 1910. Voir Albert Valensin, *Traité du droit naturel*, p. 177.

IV. La loi divine positive. — 1° *Notion.* — Ce que nous avons dit de la certitude des premiers principes de la loi naturelle n'a pas rendu inutile une loi positive donnée aussi par Dieu : « Pour que les hommes, dit saint Augustin, ne pussent prétendre que la loi était incomplète, Dieu a écrit sur les tables de la loi ce que les hommes ne lisaient pas dans leurs cœurs. Assurément ces préceptes y étaient écrits, mais ils ne voulaient pas les y lire. Dieu les mit sous leurs yeux, pour qu'ils fussent contraints de les voir dans leur conscience; et la voix de Dieu s'approchant en quelque sorte d'eux extérieurement, les hommes furent comme refoulés dans leur intérieur. » *In Ps. LVII*, 1, *P. L.*, t. XXXVI, col. 675.

Il faut entendre par loi divine positive celle que Dieu de sa libre volonté a donnée aux hommes par une promulgation extérieure. Dans l'état actuel de l'homme, cette promulgation a été faite par une révélation surnaturelle dont on prouve l'existence dans l'apologétique. Voir ce mot, t. I, col. 1511; nous n'avons à parler ici que des vérités révélées qui doivent servir à la direction de la vie.

Ce terme positif s'oppose, si l'on veut, au mot naturel, mais non dans ce sens qu'il n'y aurait pas de préceptes négatifs dans les lois positives et que le droit naturel serait seulement négatif ou qu'il consisterait en quelque chose de vague, d'indécis, de conjectural, qu'il a fallu confirmer par les précisions du droit positif.

2° *Nécessité.* — 1. Étant donné que l'homme devait être élevé à un état surnaturel, les lumières de sa raison, et par conséquent de la loi naturelle, étaient insuffisantes pour le diriger; il fallait que Dieu lui-même lui traçât une ligne de conduite par des préceptes positifs.

2. Même dans l'ordre simplement naturel, une loi positive était encore nécessaire ou du moins très utile pour suppléer à l'insuffisance des autres lois : *a*) En morale, où il faut toujours s'opposer aux passions humaines, aucun doute ne doit exister sur les obligations principales. Or, sitôt que l'on s'éloigne des premiers principes, qu'on arrive aux choses contingentes, les jugments humains sont différents, une loi faite par Dieu est seule capable de s'imposer. — *b*) Les actes intérieurs mêmes doivent être soumis à la loi pour que l'homme soit réglé dans tous ses actes comme il doit l'être. Or la loi humaine est impuissante, elle ne peut juger que des actes extérieurs que seule par conséquent, elle peut commander. — *c*) Rien ne doit échapper à l'ordre voulu de Dieu; or la loi humaine ne peut punir ou empêcher tout ce qui est mal; en voulant faire disparaître tout le mal, elle arrêterait le bien, le bien public ne pourrait se produire, etc.

Saint Thomas résume bien ces pensées quand il dit en commentant le ps. XVIII : *Lex Domini immaculata, id est nullam peccati turpitudinem permittens; convertens animas quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; testimonium Domini fidele, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; sapientiam præstans parvulis, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.* I^{a}-II^{æ}, q. XCI, a. 4.

3° *Existence.* — Dieu a précisé en trois circonstances ces préceptes du droit naturel :

1. *La loi primitive* qui d'abord, dans le paradis terrestre, détermine les conditions du travail et du repos : *ut operaretur...*, *requievit die septimo;* l'égalité de l'homme et de la femme, *hoc nunc os ex ossibus meis;* les obligations de la famille, *crescite et multiplicamini.* Ces obligations sont renouvelées à Noé après le déluge, Dieu ajoute la défense de manger les viandes étouffées : « Vous ne mangerez pas la chair avec le sang, » Gen., IX; il prescrit la circoncision à Abraham, etc.

2. *La loi mosaïque*, donnée aux Hébreux sur le mont Sinaï pour promulguer le Décalogue, promulguer les préceptes moraux, liturgiques, judiciaires qu'Israël devait observer au désert, dans la terre promise, jusqu'à la venue du Messie. Elle pose comme fondement de tous les autres le précepte de l'amour de Dieu et du prochain : *Diliges Dominum...*, Deut., VI, 5; *Diliges amicum sicut teipsum*, Levit., XIX, 18; elle défend les péchés intérieurs : *Non concupisces domum proximi tui*, etc., Ex., XX, 17; exige une sainteté intérieure : *Sancti estote, quia ego sanctus sum*, Levit., XI, 44. Les promesses et les menaces qui servaient de sanction étaient le plus souvent d'ordre temporel.

Les prescriptions cérémonielles et juridiques ont cessé d'être obligatoires à la Pentecôte. Voir ABROGATION DE LA LOI MOSAIQUE, t. I, col. 129 sq., et *Dictionnaire de la Bible, Loi mosaïque.*

3. *La loi évangélique.* — Les préceptes moraux de la loi mosaïque ne pouvaient être abrogés, puisqu'ils sont dans la loi naturelle; Notre-Seigneur, en les promulguant de nouveau, surtout dans le *Sermon sur la montagne*, les précise, insiste sur les péchés de pensée, sur l'amour fraternel : *in hoc cognoscent omnes..., mandatum novum*, ajoute les conseils évangéliques. Donnée, non par le ministère des anges, mais par Jésus-Christ lui-même, elle est tout à fait spirituelle : elle doit être gravée *non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis*, II Cor., III, 3; ses prescriptions doivent être accomplies *in spiritu et veritate*, Joa., IV, 24, à l'exemple de Jésus-Christ qui *cœpit facere et docere*, Act., I, 1; *Exemplum dedi vobis*, Joa., XIII, 15. Les sanctions sont avant tout d'ordre spirituel : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, Væ vobis divitibus, Beati pauperes, Merces vestra copiosa est in cœlis, Ne justitiam vestram faciatis coram hominibus.* On doit obéir à Dieu non comme à un maître, mais comme à un père, Jésus doit être aussi comme un frère, *primogenitus in multis fratribus.* Rom., VIII, 29, etc. Voir le mot DÉCALOGUE et *Dict. de la Bible, Loi évangélique.* Cette loi s'impose à tous les chrétiens et doit durer jusqu'à la fin des temps; l'Église est instituée pour en faire l'application; l'interprétation libre telle que la rêve le protestantisme est condamnée à l'avance.

V. LA LOI ECCLÉSIASTIQUE. — D'après la définition donnée de la loi, celui qui a la charge de la communauté a le pouvoir de faire des lois. Ce pouvoir, Dieu l'a exercé par la loi éternelle pour tous les êtres soit matériels, soit raisonnables; par la loi naturelle, il l'a exercé pour l'humanité entière; une fois pour toutes, il a donné lui-même une loi positive qui ne sera pas renouvelée. Mais la loi naturelle n'est pas toujours suffisamment comprise, la loi évangélique ne s'impose qu'aux chrétiens, il faut des lois humaines, en ce sens qu'elles sont édictées par des hommes : *Necesse est*, dit saint Thomas, *quod ratio humana procedat ad aliqua particulariter disponenda et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur leges humanæ.* Ia-IIæ, q. XCIV, a. 3. La loi naturelle procède de la loi éternelle, la loi divine positive est une précision de la loi naturelle, les lois humaines sont une application aux circonstances de temps et de lieu, avec les sanctions nécessaires, de la loi naturelle et de la loi divine positive : *In tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturæ derivatur. Ibid.*, q. XCV, a. 2. Or Dieu a fondé lui-même deux sortes de sociétés : une société spirituelle qui est l'Église, des sociétés temporelles dont les représentants font des lois en son nom.

1° *Nécessité d'une loi ecclésiastique.* — En raison de son universalité dans le temps et dans l'espace, de la généralité de ses prescriptions, de la différence trop peu sensible entre les préceptes et les conseils, de l'absence de sanction autre que la sanction éternelle, la loi divine devait être complétée par des lois humaines qui détermineraient le mode, le temps, le lieu, etc., indiqueraient les sanctions. Notre-Seigneur a donné ce pouvoir à son Église. Sur ce pouvoir législatif de l'Église, voir t. IV, col. 2137 sq., 2200 sq.

2° *Auteur de la loi ecclésiastique.* — Le *Codex juris canonici* a précisé et confirmé de sa haute autorité le pouvoir du pape, des évêques, etc., en matière de loi : 1. Le pape peut faire des lois pour l'Église universelle et pour les Églises particulières : *Romanus pontifex, beati Petri in primatu successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quæ ad fidem et mores, tum in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent. Hæc potestas est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas Ecclesias tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens.* Can. 218, § 1 et 2. Voir GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE, t. VI, col. 1532 sq. — 2. Le Concile œcuménique convoqué par le pape qui indique l'ordre des questions à traiter, etc., *suprema pollet in universam Ecclesiam potestate*, can. 228, § 1, mais les décrets qu'il porte « n'ont force obligatoire qu'après avoir été approuvés par le souverain pontife et promulgués par son ordre » : *vim definitivam obligandi non habent, nisi a romano pontifice fuerint confirmata et ejus jussu promulgata.* Can. 227. — 3. Le légat a les pouvoirs qui lui sont donnés par le pape. Can. 266. — 4. Les patriarches, primats, métropolitains n'ont, en tant que tels, qu'un droit de préséance : *Patriarchæ aut primatis titulus præter prærogativam honoris et jus præcedentiæ, nullam secum fert specialem jurisdictionem, nisi jure particulari de aliquibus aliud constet.* Can. 271. — 5. Les conciles pléniers et provinciaux peuvent porter des décrets qui obligent la province, mais « le président doit transmettre actes et décrets au Saint-Siège, et ces actes ne peuvent être promulgués avant d'avoir été examinés et reconnus par la Sacrée Congrégation du Concile ». Can. 291 — 6. Les vicaires et préfets apostoliques « jouissent dans leur territoire des mêmes droits et pouvoirs qui appartiennent aux évêques résidentiels dans leurs propres diocèses, sauf réserves établies par le Saint-Siège ». Can. 294. — 7. L'administrateur apostolique « nommé d'une manière permanente jouit des mêmes droits et honneurs qu'un évêque résidentiel, et est tenu aux mêmes obligations ». Can. 315. — 8. L'abbé ou le prélat qu'on appelle *nullius* qui a juridiction sur le clergé et le peuple d'un endroit « a les mêmes pouvoirs ordinaires et les mêmes obligations, avec les mêmes sanctions, qui reviennent aux évêques résidentiels dans leur diocèse ». Can. 323. — 9. Les évêques jouissent dans leur diocèse d'un pouvoir ordinaire soumis à l'autorité du souverain pontife : *Jus ipsis et officium est gubernandi diœcesim tum in spiritualibus, tum in temporalibus cum potestate legislativa, judiciaria, coactiva ad normam sacrorum canonum exercenda.* Can. 335. Le coadjuteur peut avoir les mêmes droits que l'évêque auquel il est donné. Can. 351. Dans le synode, « le seul législateur est l'évêque, les autres membres n'ont que voix consultative; seul l'évêque signe les constitutions synodales et, si elles sont promulguées en synode, ces constitutions commencent d'obliger par le fait même, à moins que le contraire n'ait été spécifié ». Can. 362. Les supérieurs généraux d'ordres religieux peuvent porter des décrets soit seuls, soit en assemblée générale. On doit plutôt regarder ces décrets comme des préceptes.

3° *Objet de la loi ecclésiastique.* — Ce que dit saint Isidore de la loi en général convient plus encore à la loi ecclésiastique : *Lex erit omne quod ratione constiterit dumtaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat. Etymol.*, l. V, c. III, *P. L.*, t. LXXXII, col. 199.

1. — Tout ce qui peut procurer le bien spirituel des fidèles est l'objet naturel de ses prescriptions : *Quidquid est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animarum cultumve Dei pertinet sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiæ.* Léon XIII, *Immortale Dei*, 1er novembre 1885. Ce bien, l'Église le procure par des préceptes *moraux* qui précisent les obligations du

décalogue, comme l'obligation d'assister à la messe le dimanche, ou bien prévoient les moyens propres à développer la pénitence par le jeûne et l'abstinence (voir ces mots), ou bien en formulent les sanctions; par des préceptes *liturgiques* : sanctification de certains jours de fête, communion, confession au moins une fois l'an; par des préceptes d'ordre juridique.

Les six commandements de l'Église, voir COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE, t. III, col. 388, constituent le code canonique du fidèle; le *Codex juris canonici* contient une foule de prescriptions minutieuses pour les clercs, les religieux et religieuses, pour tous les ordres qui composent la société chrétienne. Se trouvent ainsi réunis et approuvés par l'autorité suprême ce qu'on appelle le *Jus antiquum*, lois portées avant le décret de Gratien (1140-1150); le *Jus novum* qui allait depuis le décret de Gratien jusqu'au concile de Trente (1545-1563); le *Jus novissimum* depuis le concile jusqu'à nos jours. Voir dans la préface du *Codex* l'énumération des différentes collections auxquelles il fallait recourir avant sa publication.

2. — Une condition admise par tous, c'est que les lois de l'Église ne doivent prescrire rien de trop difficile; puisqu'elles doivent chercher le bien des fidèles, elles doivent être proportionnées à la nature humaine. Dieu lui-même, souverain maître de tous, *impossibilia non jubet*, dit saint Augustin. *De natura et gratia*, 43, *P. L.*, t. XLIV, col. 271. Le concile de Trente sess. VII, c. 11, fait sienne cette déclaration du grand docteur. Mais l'Église, en acceptant différents états dans son sein, comptant sur la puissance de la grâce *quæ operatur in nobis et velle et perficere*, Phil., II, 13, peut : exiger davantage de ceux qui veulent faire profession d'une forme de vie supérieure : elle demande le vœu de chasteté à ses ministres, les trois vœux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance aux religieux et religieuses; obliger à des actes héroïques quand le bien de la société le demande : interdire le divorce, bien que de graves intérêts temporels le conseillent, prescrire de soigner les malades, de leur donner les sacrements malgré le danger de contagion, etc. C'est aux supérieurs seuls, et non aux sujets de la loi, qu'il appartient de juger de la trop grande difficulté des lois, autrement c'en serait fait de toute obligation.

3. — Une question plus complexe est celle de savoir si la loi ecclésiastique peut commander des *actes internes*. On pose cette question à l'occasion de la loi ecclésiastique seulement; car à peu près tout le monde est d'avis que la loi civile ne peut commander que des actes extérieurs, parce que son rôle est d'assurer la paix, la tranquillité extérieures.

Il ne s'agit pas du for interne au sacrement de pénitence, où le confesseur juge de l'intérieur et peut commander des actes purement internes pour lesquels, bien entendu, il n'y a pas de sanction extérieure, mais du for externe, c'est-à-dire de la puissance législative de l'Église, telle qu'elle s'exerce par le pape, les évêques et autres.

a) Tout le monde admet que l'Église peut commander des actes internes nécessairement unis à l'acte externe. Ces actes internes peuvent ou bien être liés par accident seulement à l'acte externe : l'Église peut les commander, elle peut commander d'avoir l'intention d'expier ses péchés en demandant de faire une aumône. Ou bien l'acte interne est nécessairement lié à l'acte externe, soit comme cause : la volonté de réciter l'office jointe au fait de la récitation; soit comme condition : la contrition unie à la confession sacramentelle, la volonté de faire un contrat, etc. A plus forte raison l'Église peut-elle dans ce cas exiger l'acte interne, car, sans cette intention, l'acte extérieur ne serait même pas un acte humain : celui qui peut commander une chose a évidemment le droit de commander ce sans quoi l'acte ne peut exister dans son intégrité; autrement, il n'aurait qu'une puissance chimérique. Contre les exagérations de certains casuistes, Alexandre VII a revendiqué ce droit de l'Église en condamnant cette proposition : *Qui facit confessionem voluntarie nullam satisfacit præcepto Ecclesiæ;* de même, Innocent XI en réprouvant celle-ci : *Præcepto communionis annuæ satisfit per sacrilegam Domini manducationem.* Denzinger-Bannwart, n. 1114 et 1205. Le Code traduit ceci en un texte positif : *Præcepto communionis non satisfit per sacrilegam communionem.* Can. 861.

b) Pour les actes purement internes, la question est controversée : *a.* Les uns, à la suite de saint Thomas, Iª IIæ, q. XCI, a. 4, de Suarez, *De legibus*, IV, 12-13, avec Billuart, Diss. II. a. 1, Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. IX, c. IV, n. 4, qui le disent catégoriquement, avec S. Alphonse de Liguori, *De leg.*, n. 264, qui dit l'opinion plus probable, pensent que l'Église ne peut commander des actes purement internes, c'est-à-dire qui n'ont pas de connexion avec des actes extérieurs; ils disent : *De his potest homo legem facere, de quibus potest judicare; judicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus qui latent, sed solum de exterioribus motibus qui apparent : et tamen ad perfectionem virtutis requiritur, quod in utrisque actibus homo rectus existat; et ideo lex humana non potest cohibere et ordinare sufficienter interiores actus.* Iª-IIæ, q. XCI, a. 4. Le pouvoir judiciaire et coercitif de l'Église ne pouvant atteindre les actes purement internes, elle ne peut les commander.

Ils ajoutent que le pouvoir au for interne a pour fin la sanctification intérieure; le pouvoir au for externe a pour fin l'ordre extérieur de l'Église et n'atteint qu'indirectement les actes internes par les actes externes.

b. D'autres, tels Sylvius, *Comm. in Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. XCIV, a. 4; Ballerini-Palmieri, *Opus theol., De leg.*, n. 308; Noldin, *De principiis*, n. 138, Lehmkuhl, n. 131; Didiot, n. 636 sq., Bouquillon surtout, *Theol. mor. fundam.*, n. 114, admettent que l'Église peut commander des actes purement internes. Voici les arguments qu'ils allèguent, avec les réponses qu'on leur fait. La loi divine peut commander des actes purement internes. On répond que Dieu, pouvant juger des actes intérieurs, peut les commander, l'Église ne le peut pas. — L'Église peut mettre comme condition à l'obtention d'une faveur spirituelle un acte purement interne, comme la méditation sur la Passion pour gagner une indulgence. On peut répondre qu'elle ajoute habituellement un acte extérieur. — En condamnant les propositions citées plus haut, elle entend bien juger des dispositions purement intérieures. Sans doute, mais l'acte visé n'est pas purement interne. — Comme les sociétés civiles n'ont d'autre fin que le bien commun, elles n'ont pas à commander d'actes internes, mais l'Église doit veiller au bien individuel auquel importe l'accomplissement d'actes internes. On répond qu'il lui suffit d'actes externes accomplis avec les dispositions voulues. — Dans le décret *Lamentabili*, n. 7, Denzinger, n. 2007, l'Église déclare que l'assentiment extérieur ne suffit pas et elle exige *internum assensum.* Oui, mais comme elle ne peut voir si l'assentiment est intérieur, elle fait prononcer une profession de foi extérieure.

c. On résout quelquefois cette controverse par une distinction que n'admettent pas, il est vrai, tous les théologiens. Voir Didiot, *op. cit.*, n. 636 : α) L'Église peut être considérée comme une société spirituelle sans doute, ayant charge de conduire les fidèles à une fin surnaturelle, mais vivant dans le temps comme les autres sociétés, soumise par conséquent comme elles à toutes les contingences, aux nécessités

temporelles de toutes sortes; elle est, par conséquent, obligée de sanctionner l'exécution de ses lois sous peine de les voir méprisées et inutiles. Les sanctions qu'elle impose, les mesures que doit prendre l'*organe du pouvoir social ecclésiastique* ne peuvent être qu'extérieures, elle ne peut punir ou récompenser que des actes extérieurs, et, en cela, elle ressemble assez aux sociétés civiles qui ne peuvent faire davantage. Elle peut exiger que l'acte extérieur soit accompagné de l'acte interne qui le rend humain, bon, utile pour la fin dernière qu'elle doit faire atteindre, ce dont les autres sociétés n'ont pas beaucoup à se préoccuper. Mais cet acte interne, même lié nécessairement à l'acte externe, échappe à sa juridiction et le mot de saint Thomas reste vrai : *De his potest homo legem facere, de quibus potest judicare.* — β) Mais avant tout, l'Église continue auprès des *âmes* l'œuvre de son Fondateur et Maître, leur distribuant ses grâces, *déclarant* ses volontés de miséricorde pour le salut de tous et de chacun en particulier. En raison de cela et comme instrument de la volonté divine, elle peut non seulement exiger des actes internes ou unis nécessairement à l'acte externe, comme la volonté de contracter en prononçant la formule du contrat, etc., ou unis accidentellement à l'acte externe comme la volonté de racheter ses péchés en faisant l'aumône; mais encore elle peut demander et elle demande des actes purement internes comme les actes de foi, d'espérance, de charité, voir ALEXANDRE VII (*Propositions condamnées par*), t. I, col. 731, prop. 1, et aussi les propositions 5, 6, 7, 16, 17 condamnées par Innocent XI, Denzinger, n. 1155 sq.; elle ordonne au prêtre d'appliquer la messe *pro populo*, elle prescrit l'oraison mentale, etc. Mais alors, ce n'est plus à l'Église législatrice qu'on obéit, mais à Dieu même. Si un roi donnait à un gouverneur de province le droit de faire des règlements en se réservant d'en surveiller lui-même, d'en sanctionner l'exécution, le gouverneur ne serait pas vraiment législateur, ce n'est pas à lui qu'on obéirait en accomplisant la loi, mais au roi : *In his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo.* Iª-IIæ, q. CIV, a. 5.

4. — Pour les actes déjà accomplis, la loi ne peut les atteindre en eux-mêmes; puisqu'elle en est la règle, il faut qu'elle les précède : *Leges respiciunt futura, non præterita, nisi nominatim in eis de præteritis caveatur.* Code, can. 10. La loi peut cependant avoir un effet rétroactif : en imposant une peine pour un acte défendu déjà, mais non encore sanctionné; en invalidant un acte qui pouvait être valide, mais auquel manquait une condition : un contrat fait sous l'empire de la crainte. Si l'acte accompli est irrévocable de droit naturel ou divin, une loi postérieure n'y peut rien : c'est le cas du mariage *ratum et consummatum* entre chrétiens. Pour les cas d'impuissance physique ou morale, pour les irrégularités, voir ces mots.

5. — La loi peut atteindre aussi les actes indifférents; ils ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais et peuvent devenir bons s'ils sont commandés, mauvais s'ils sont défendus par elle : *mala quia prohibita.* Car ce qui est de soi indifférent peut, en raison des circonstances et de sa relation avec la fin, devenir bon ou mauvais, et même ce qui est bon peut empêcher un autre bien plus grand ou plus nécessaire et cesser d'être commandé. Voir Suarez, *De legibus*, l. XIII, c. XII, n. 17-19.

4° *Promulgation de la loi ecclésiastique.* — Pour ce qui est des lois générales, le Code prévoit ce qui suit : « Les lois portées par le Saint-Siège sont promulguées par le fait de leur insertion dans les *Acta apostolicæ Sedis*, à moins qu'en des cas particuliers un autre mode de promulgation n'ait été prescrit; elles ne sortent leur effet que trois mois pleins après le jour de leur insertion aux *Acta*, à moins que, par la nature même de leur objet, elles ne lient immédiatement, ou que la loi ne prévoie elle-même d'une façon expresse un délai plus long ou plus court. » Can. 9. Sur les divers modes de promulgation, voir ce mot.

5° *Acceptation de la loi ecclésiastique.* Voir ACCEPTATION DES LOIS, t. I, col. 295 sq.

6° *Sujet de la loi ecclésiastique.* — 1. Le *principe général* est celui-ci : « Les lois purement ecclésiastiques n'obligent pas ceux qui n'ont pas reçu le baptême, ni les baptisés qui n'ont pas l'usage suffisant de la raison, ni ceux qui, bien qu'ayant l'usage de la raison, n'ont pas encore sept ans accomplis, à moins d'une disposition expresse du droit en sens contraire. » Code, can. 11. La formule du concile de Trente : *Si quis dixerit baptizatos liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ præceptis..., a. s.*, Sess. VII, can. 8, semble viser les hérétiques et les schismatiques baptisés réellement et volontairement séparés; et, en effet, ils ne peuvent être exemptés d'obéir à des lois contre lesquelles ils se sont révoltés et l'on trouve dans le *Corpus juris* de nombreuses lois portées contre eux. Voir *Decretales Greg.* IX, l. V, tit. VII et IX. On a rappelé à plusieurs reprises que les hérétiques sont soumis aux lois sur les empêchements du mariage, ainsi Benoît XIV dans la constitution *Singulari* et plus récemment le Saint-Office, 20 mars 1860. Pie X, dans le décret *Ne temere*, a déclaré qu'il n'avait pas l'intention d'obliger les hérétiques à contracter mariage *coram parocho.* On admet généralement que les lois qui ont pour but la *sanctification personnelle*, comme le jeûne, l'abstinence, l'assistance à la messe, etc., ne les obligent pas. Ceux qui sont nés dans l'hérésie et y demeurent de bonne foi sont soumis en principe aux lois de l'Église, mais, comme en général ils les ignorent, ils ne peuvent y être tenus effectivement.

2. *Pour ce qui est du territoire.* — Le Code déclare, can. 13, § 1 : « Les lois générales obligent en tout lieu tous ceux pour qui elles ont été portées. — § 2. Aux lois portées pour un territoire particulier, ceux-là sont soumis pour qui elles ont été portées, qui y ont domicile ou quasi-domicile et qui, en même temps, y résident de fait. » Voir DOMICILE, t. IV, col. 1651.

Le cas des voyageurs ou des étrangers, *peregrini*, est ainsi réglé, can. 14, § 1 : « *a*) Ils ne sont point astreints aux lois particulières de leur territoire, tant qu'ils en sont absents, à moins que la transgression de ces lois ne soit préjudiciable dans leur territoire, ou que les lois soient personnelles. — *b*) Ils ne sont point soumis non plus aux lois du territoire où ils passent, celles-là exceptées qui sont faites pour le bien public ou qui déterminent la solennité de certains actes. — *c*) Mais ils sont astreints aux lois générales, même quand celles-ci ne sont pas en vigueur dans leur territoire, mais non si elles n'obligent pas dans le territoire où ils sont de passage. » Voir ÉTRANGERS, t. V, col. 984 sq.

Quant à ceux qui n'ont pas de domicile fixe, *vagi*, « ils sont astreints aux lois tant générales que particulières en vigueur dans l'endroit où ils se trouvent. » *Idib.*, § 2. Le Code tranche ainsi la controverse qui existait sur les lois particulières auxquels il les soumet; c'est juste, les *vagi* n'ayant aucun point d'attache, ne dépendant de l'évêque d'aucun diocèse, seraient exemptés de toutes les lois autres que les lois universelles, sauf toutefois de celles qui les visent personnellement.

Ceux qui sont exempts de la juridiction épiscopale ne sont pas tenus aux lois particulières du diocèse où ils habitent, *præterquam in casibus a jure expressis.*

Can. 615. Toutefois, en raison du bien commun, ils peuvent s'y trouver obligés, pour éviter le scandale, ou bien s'ils ont accepté une charge pastorale; mais alors, c'est comme pasteurs, non comme réguliers, qu'ils doivent s'y soumettre.

3. *Cas particuliers.* — Ceux qui n'ont pas l'usage de la raison peuvent être atteints de quelque façon par certaines lois : celles, par exemple, qui rendent un acte invalide. Mais ils ne sont pas soumis à toutes le jour où ils en jouissent : les impubères, c'est-à-dire les garçons qui n'ont pas quatorze ans, les filles qui n'ont pas douze ans, ne sont pas soumis aux lois pénales. Can. 2230. Voir IMPUBÈRES, t. VII, col. 1426.

Le législateur n'est pas lié, au moins directement, par les lois purement ecclésiastiques, car nul ne peut se commander à lui-même et exercer juridiction sur lui-même. Mais indirectement et par voie de conséquence, le législateur peut être obligé de mettre en pratique ses propres lois, pour donner l'exemple en vue du bien commun, pour éviter le scandale. Il ne peut être soumis à ses propres lois pénales. Ainsi pensent saint Thomas, Iª IIæ, q. XCVI, a. 5, ad 3um, et saint Alphonse, *Theol. mor.*, t. I, n. 154.

Les lois faites en assemblée réunie, comme un concile provincial, obligent ceux qui les ont rédigées parce que chacun d'eux pris isolément n'avait pas le droit de les porter. Elles obligent par conséquent tous les évêques, même le métropolitain. Can. 272. Le souverain pontife n'est pas soumis aux lois du concile œcuménique.

Le fidèle, à moins de preuves contraires, doit *présumer* qu'il est atteint par la loi. Voir Code, can. 1825-1828.

7° *Accomplissement de la loi.* — La loi doit être accomplie de la manière prévue explicitement ou implicitement par le législateur : *a*) Elle doit être accomplie — par un acte humain, par conséquent avec advertance et liberté; — par un acte juste, honnête, c'est-à-dire non vicié sous le rapport au nom duquel il est prescrit. On ne satisfait pas au précepte par une confession *sacrilège*, ni par une messe où l'on va pour y trouver l'objet de sa passion. Il n'est pas nécessaire qu'on soit en état de grâce à moins que la nature de l'acte ne l'exige. — Au temps fixé, *quam primum moraliter*. Si la loi fixe la limite au delà de laquelle on ne peut remettre, elle oblige toujours même quand le temps fixé est écoulé : communion pascale; quand la loi détermine l'époque, le jour, l'époque une fois passée elle n'oblige plus : abstinence du vendredi, du samedi des Quatre-temps. — *b*) La loi qui *interdit* un acte n'exige que la soumission à la loi sans l'intention explicite. Si l'on s'est abstenu de viande le vendredi parce qu'on n'en avait pas, on n'a pas manqué à la loi de l'abstinence. — *c*) Lorsque la loi *prescrit un acte* positif, si la loi est ce qu'on appelle *réelle*, elle est accomplie dès que l'acte est fait de quelque façon que ce soit : un tribut à payer; — si la loi est *personnelle*, il faut que l'acte posé soit humain. Celui qui assiste à la messe par dévotion, sans savoir qu'il y a obligation, satisfait au précepte, mais non celui qu'on porterait à l'église sans qu'il le sache. — Si on ne peut tout accomplir, on n'est tenu à rien si l'acte est indivisible comme un jeûne, mais bien à une partie de ce qui est divisible comme la récitation de l'office : si on ne peut réciter tout l'office, on doit, si on le peut, en réciter une partie. On peut satisfaire par le même acte à plusieurs préceptes, si les divers préceptes ordonnent la même chose : la communion reçue en viatique au temps pascal compte pour les pâques; mais non s'ils prescrivent des actes répétés : une aumône exigée à la fois pour un jubilé et promise par vœu. On peut satisfaire à plusieurs obligations en même temps si elles ne s'excluent pas : par ex. réciter l'office pendant la messe, à moins que le législateur ne l'ait défendu.

7° *Gravité de son obligation.* — En donnant à son Église le pouvoir de faire des lois, Notre-Seigneur a eu l'intention d'obliger les fidèles à obéir en conscience : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise. » Luc., X, 16. C'est bien une faute, en conscience, de mépriser Notre-Seigneur, de ne pas se soumettre à sa parole, c'en est une par conséquent de ne pas se soumettre à la loi ecclésiastique. Saint Paul, en recommandant aux premiers chrétiens l'obéissance aux pouvoirs civils, dit que c'est une obligation de conscience : *Subditi estote, non solum propter iram, sed propter conscientiam*, Rom., XIII, 5, à plus forte raison quand il s'agit de l'obéissance aux chefs spirituels : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis; ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri.* Hebr., XIII, 17. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2115.

Malgré des textes aussi formels, non seulement des hérétiques, comme les vaudois, les wicléfites, Luther, Calvin, ont nié que les lois humaines obligeaient en conscience, mais même des catholiques comme Gerson : « L'omission des heures canoniques, dit-il, la transgression des jeûnes ecclésiastiques et, en général, des statuts, décrets et canons n'est jamais péché mortel, à moins qu'elle ne soit opposée à un précepte de la loi divine; par conséquent, c'est en proportion de la violation du droit divin, et pas davantage, qu'une trangression peut être mortellement coupable. » *Vie spirituelle de l'âme*, l. IV, corol. 4.

Dans les choses que prescrit la loi naturelle, la gravité de l'obligation dépend de la gravité de la matière; il en est un peu de même dans les lois ecclésiastiques, avec cette différence toutefois que la volonté du législateur, puisqu'il s'agit de choses qui ne sont pas mauvaises en elles mêmes, ni obligatoires en elles-mêmes, *bona quia præcepta*, peut rendre l'obligation plus ou moins grave selon que l'auteur de la loi le juge utile au bien public. On dit : 1. qu'il ne peut pas imposer *sub gravi* une chose de soi légère; il serait en effet contraire à la raison qu'une chose peu importante sous tous les rapports soit commandée ou défendue sous peine de péché mortel : les consciences s'y perdraient, on multiplierait le nombre des fautes, et la loi serait plus nuisible qu'utile. On peut reconnaître que la matière est grave quand la chose est d'importance en elle-même, comme ce qui intéresse directement le culte divin, les rubriques principales de la messe, l'observance des fêtes, etc., ou importante à cause de la fin que l'Église en attend, comme l'assistance à la messe le dimanche, l'abstinence à certains jours, la récitation de l'office. Certaines prescriptions, comme la récitation du bréviaire à certaines heures, des matines avant la messe, des petites heures dans la matinée, etc., n'empêchant pas d'atteindre la fin voulue par le législateur, ont moins de gravité. — S'il y avait mépris de la loi et, par conséquent, de l'autorité légitime, la trangression, légère en elle-même, pourrait, de ce fait, devenir grave.

Mais 2. le législateur peut n'imposer que *sub levi* une chose importante en elle-même; puisque de sa libre volonté il fait la loi, il peut rendre l'obligation moins grave à son gré : le jeûne est de soi matière grave, on peut en demander un pour une raison spéciale sans obliger *sub gravi*, il en serait de même pour un jour d'abstinence supplémentaire.

Pour connaître l'intention du législateur, on doit s'en référer : *a*) à ses paroles. S'il dit : *præcipimus, stricte, sub indignatione Dei, in virtute sanctæ obedientiæ*, l'obligation doit être considérée comme grave. *Mandamus* est un ordre moins sévère, etc. *b*) Aux peines imposées : la menace d'excommunication, d'interdit, de suspense, etc., montre qu'il veut obliger gravement; — *c*) à l'interprétation des

docteurs, des fidèles qui ont la conscience droite, timorée.

Il va sans dire que, si la loi est obligatoire, les moyens pour s'y soumettre obligent aussi. Par conséquent, on doit faire en sorte de la connaître; on doit se procurer ce qui est nécessaire pour la pratiquer : un bréviaire si on est tenu à l'office; ne pas poser volontairement un obstacle à l'accomplissement de la loi : aller à la chasse un jour de jeûne si cela doit rendre le jeûne impossible.

La loi ecclésiastique peut sanctionner son obligation par des peines. Voir ce mot, le Code, les mots Censures, Excommunication, Suspenses, etc.

8° *Interprétation de la loi ecclésiastique.* — Il est impossible que le législateur prévoie tous les détails d'application d'une loi; les circonstances changent, les habitudes ne sont plus les mêmes, etc. On est obligé d'interpréter la loi. Le Code prévoit cette interprétation : « L'interprétation authentique de la loi est faite par le législateur, son successeur ou celui qui a reçu d'eux commission d'interpréter. » Can. 17, § 1.

1. L'interprétation est *authentique* quand elle est faite par le législateur lui-même ou son successeur, elle a force de loi : *Interpretatio authentica, per modum legis exhibita eamdem vim habet ac lex ipsa; et si verba legis in se certa declaret tantum, promulgatione non indiget et valet retrorsum; si legem coarctet vel extendat aut dubiam explicet, non retrotrahitur et debet promulgari. Ibid.*, § 2. On prévoit le cas d'une interprétation simplement déclarative, qui explique la loi, *declaret tantum* : elle n'a pas besoin d'être promulguée et vaut pour le passé. Cela se comprend, car elle n'est autre que la loi elle-même plus clairement exprimée. Ainsi on a *déclaré* que le terme *filius* désigne aussi le fils adoptif, que *legitimus* peut s'entendre du *legitimatus*. — Si l'interprétation ajoute à l'obligation de la loi, *coarctet*; si elle l'étend à d'autres cas, *extendat*; si elle l'applique à des cas douteux, *dubiam explicet*, la déclaration est appelée supplétive : elle ne peut avoir d'effet rétroactif et doit être promulguée de nouveau. Ainsi Pie X *a étendu*, appliqué aux personnes privées l'excommunication qui atteint *cogentes clericos ad tribunal sæculare*, déclarant que tel était le sens de la bulle *Apostolicæ sedis*.

Le souverain pontife peut interpréter la loi ou par lui-même, ou par des congrégations nommées à cet effet : ainsi Pie IV a établi la S. Congrégation du Concile pour expliquer les décrets du concile de Trente; saint Pie V a établi la S. Congrégation des Rites pour les questions relatives au culte. Le Code, can. 243-257, détermine les droits des diverses congrégations qui peuvent rendre leurs décrets en forme solennelle, en forme commune, ou répondre aux questions particulières comme fait souvent la S. Congrégation des Rites.

2. L'interprétation est *judiciaire* quand elle est faite par les juges ecclésiastiques qui appliquent la loi à tel cas particulier : ainsi le Tribunal de la Sacrée Pénitencerie dont la juridiction s'exerce au for interne, la *Sacra romana Rota*, qui est surtout un tribunal d'appel, etc. Leurs sentences obligent ceux qui leur ont soumis la cause, à moins qu'ils ne puissent encore porter le débat devant un autre tribunal. Can. 18. Les décisions n'ont qu'une valeur *doctrinale* pour les autres que les intéressés, elles forment la jurisprudence de l'Église qui a plus d'autorité que l'interprétation faite par un simple docteur. — L'interprétation *usuelle* est connexe à celle-là, c'est celle qui se fait par la coutume, *optima legum interpres*. Code, can. 29. Voir Coutume, t. III, col. 1988.

3. L'interprétation est *doctrinale* quand elle est faite par les docteurs, canonistes, moralistes... Elle n'a d'autre autorité que celle de la science du docteur qui la donne. Le Code pose quelques règles : *Leges ecclesiasticæ intelligendæ sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quæ si dubia et obscura manserit, ad locos Codicis parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum.* Can. 18.

On peut ajouter : *a*) Les mots généraux doivent être pris dans le sens général : si l'on dit *omnes*, c'est tout le monde, *nullus*, aucun, *homines* désigne habituellement les femmes aussi bien que les hommes, *omnes baptizatos* désigne tous les baptisés, les hérétiques aussi bien que les fidèles. *Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus.* — *b*) La loi est contenue dans son dispositif, non dans les raisons apportées pour la légitimer; ainsi quand le IVe concile de Latran (1215) restreignit au quatrième degré l'empêchement de consanguinité pour le mariage, can. 50, on ajouta cette raison qui manque de fondement : parce qu'il y a quatre humeurs dans le corps, humeurs composées des quatre éléments. *Decretales, Greg.* IX, l. IV, tit. XIV, c. 9, *Non debet.* C'est ce qu'exprime l'adage : *Ratio legis non est lex.* Mais il faut ajouter : *Ubi eadem ratio, ibi eadem currit legis dispositio.* La loi prévoit que la clôture peut être violée en cas d'incendie, on peut la violer aussi en cas d'inondation : *Ratio legis est anima legis.* — *c*) Le Code prévoit que : *Leges quæ pœnam statuunt, aut liberum jurium exercitium coarctant, aut exceptionem a lege continent, strictæ subsunt interpretationi.* Can. 19. Cette règle, qui est fort précise, indique dans quel sens il faut prendre certains adages dont on est quelquefois tenté d'abuser : *Odia restringi et favores convenit ampliari*: il faut qu'il y ait vraiment doute sur la peine imposée pour qu'on juge en être exempté. Si l'interdit est porté *contre le peuple*, il n'atteint pas le clergé; si un privilège est accordé à une nation, *populus*, le clergé peut en profiter. *In obscuris minimum est sequendum.* Quand le texte est vraiment obscur, que le contexte, le sujet traité, la coutume ne peuvent pas renseigner sur la volonté du législateur, on peut adopter le sens qui favorise le plus la liberté. Si on restreint les droits des religieux sans parler des religieuses, la loi n'atteint pas celles-ci. Et la raison, c'est que le supérieur qui veut obliger doit parler clairement.

4. L'interprétation qui est une restriction apportée à la loi dans un cas particulier où elle serait impraticable dans sa teneur générale s'appelle épikie. Voir ce mot, t. V, col. 358.

9° *Cas dans lesquels la loi cesse d'obliger.* — Il peut arriver que la loi cesse d'obliger tout en continuant d'exister; il peut aussi arriver qu'elle disparaisse en tout ou en partie :

1. *L'obligation de la loi cesse* : *a*) quand on ne peut pas l'observer, voir Impuissance physique et morale, t. VII, col. 1441; — *b*) quand on en est dispensé, voir Dispenses, t. IV, col. 1428 sq.; le Code, can. 80-86, et Privilège.

2. *La loi cesse d'exister* : *a*) par l'abrogation, voir ce mot, t. I, col. 126; — *b*) par la dérogation, voir ce mot, t. II, col. 532; — *c*) par la coutume, voir ce mot, t. III, col. 1988; — *d*) par la cessation même de la fin pour laquelle la loi a été faite.

L'abrogation et la dérogation sont accomplies par l'autorité elle-même qui supprime sa loi en tout ou en partie; la coutume, pour être légitime, doit être contrôlée par elle. La cessation survient par le fait même de l'incapacité complète et perpétuelle des inférieurs à pratiquer la loi : si, par exemple, lorsqu'il était interdit d'assaisonner les aliments avec la graisse aux jours d'abstinence, on n'eût pu trouver aucun autre condiment, et cela pour toujours, la loi aurait cessé par l'impossibilité de l'appliquer. La loi aussi peut devenir inutile, elle ne s'adapte plus à des conditions

nouvelles devenues définitives, il y a disproportion évidente, considérable entre les préceptes et les personnes auxquelles ils étaient imposés. C'est ainsi qu'en matière de loi civile, les transformations industrielles et commerciales amènent fréquemment de ces changements législatifs qui font passer les codes et les gloses des jurisconsultes au rang de simples curiosités historiques. Le concile de Jérusalem avait interdit aux chrétiens le sang et les viandes étouffées *ut abstineant se... a suffocatis et sanguine*, Act., xv, 20. La loi a tellement bien cessé d'exister à cause de son inutilité qu'on ne peut dire à quel moment elle a disparu.

Mais il faut que toutes les raisons pour lesquelles la loi a été faite aient disparu : donc, — *a*) que la fin ait cessé totalement; si un des motifs existe toujours, la loi garde sa vigueur : si en demandant des prières pour la croisade contre les Turcs, saint Pie V en avait demandé pour la paix intérieure, les prières devaient continuer après la bataille de Lépante; — *b*) qu'elle ait cessé dans toutes ses parties : un jeûne est prescrit en même temps que des prières, le jeûne est définitivement impossible, l'obligation de faire des prières reste; — *c*) qu'elle ait cessé pour la généralité et d'une façon permanente, autrement ce serait l'épikie, ou la suspension de la loi.

VI. La loi civile. — « Dieu, dit Léon XIII, a divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile : celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune d'elles en son genre est souveraine; chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. » Encycl. *Immortale Dei*, du 1er novembre 1885. L'Église peut donc faire des lois pour le bien spirituel des fidèles, la société temporelle peut en faire directement pour son bien temporel, indirectement pour son bien spirituel, car l'ordre et le bien-être matériels favorisent la vertu. Dans toutes les lois, c'est toujours Dieu qui commande : *Non est enim potestas nisi a Deo*, Rom., xiii,1. Dans la loi éternelle, il commande sans promulgation; dans la loi naturelle, la promulgation est faite sans forme visible; dans la loi divine positive, la promulgation est faite par les paroles mêmes de Dieu; dans la loi ecclésiastique, la constitution est donnée par Dieu même, l'Église applique la législation aux circonstances de temps, de lieu; dans la loi civile enfin, Dieu laisse la société libre de choisir, la constitution, la forme de gouvernement, voir État, t. v, col. 887 sq., libre de faire des lois sur tout ce qui l'intéresse pourvu qu'elles ne soient pas en opposition avec celles qu'il a données ou que l'Église a faites sur son ordre : « Dieu seul est le vrai et souverain Maître des choses; toutes, quelles qu'elles soient, doivent nécessairement lui être soumises et lui obéir, de telle sorte que, quiconque a le droit de commander ne tient ce droit que de Dieu, chef suprême de tous... De même que, dans l'ordre des choses visibles, Dieu a créé les causes secondes, en qui se reflètent en quelque façon la nature et l'action divines, et qui concourent à mener au but où tend cet univers; ainsi a-t-il voulu que, dans la société civile, il y eût une autorité dont les dépositaires fussent comme une image de la puissance que Dieu a sur le genre humain, en même temps que de sa Providence. » Léon XIII, *ibid.*

1° *Auteur de la loi civile.* — La faculté de porter des lois en ce qui concerne les affaires temporelles réside dans les supérieurs légitimes qui diffèrent selon la constitution : « Réserve faite des droits acquis, il n'est pas interdit aux peuples de se donner telle forme politique qui s'adaptera mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes. » Léon XIII, encyclique *Diuturnum*, 29 juin 1881. Dans une monarchie, c'est le roi avec ou sans le parlement; dans une aristocratie, c'est le sénat, les nobles, les lords; dans une démocratie, c'est l'assemblée élue par la communauté. A ces trois formes, saint Thomas préfère un régime *ex istis commixtum, quod est optimum : et secundum hoc sumitur lex, quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt.* Ia-IIæ, q. xcv, a. 4. Il est donc plutôt pour ce qu'on peut appeler une république royale. Voir Pègues, *La théorie du pouvoir dans saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, octobre 1911. Dans la plupart des sociétés modernes, les lois sont proposées par les ministres ou l'assemblée législative, discutées en public et votées, sanctionnées enfin par l'autorité suprême.

L'usurpateur est celui qui se substitue injustement, par la violence ou la ruse, au pouvoir existant de droit par hérédité ou par élection. On peut distinguer quatre moments dans l'attitude à garder à l'égard de ses lois : *a*) Pendant le trouble qu'occasionne la révolution ou la guerre, l'usurpateur n'a pas le droit de faire des lois, le peuple n'est pas tenu d'obéir même à celles qui sont justes, à moins qu'il n'y ait souscrit pour le temps de l'invasion.

b) Quand l'usurpateur jouit paisiblement du pouvoir avec l'acceptation tacite du peuple, et devient ainsi gouvernement de fait, on doit *propter necessitatem* obéir à ses lois justes. Léon XIII l'a rappelé après Pie IX et Grégoire XVI. Voir *Lettre... à tous les catholiques de France* du 16 février 1892 et *Lettre aux cardinaux français* du 3 mai 1892 : « Le critérium suprême du bien commun et de la tranquillité publique impose l'acceptation de ces nouveaux gouvernements établis en fait, à la place des gouvernements antérieurs qui, en fait, ne sont plus. »

c) Tant que le souverain reste usurpateur, qu'il n'a pas ce que Léon XIII appelle des *droits acquis*, il n'a de pouvoir qu'en raison de la nécessité et ce pouvoir peut lui être enlevé par des moyens *légitimes;* ces moyens peuvent être légitimes sans être *constitutionnels*, tant que le pouvoir n'est pas agréé par le peuple.

d) Un moment arrive où la nation, *dans son ensemble*, accepte le nouveau pouvoir; alors il n'est plus permis de changer la forme du gouvernement qu'en usant de moyens *constitutionnels*.

2° *Promulgation de la loi civile.* — Pour être faite *publici juris* et devenir obligatoire, la loi civile doit être officiellement promulguée. Le mode le plus habituel est l'insertion au *Journal officiel*. En France, d'après un décret du 5 novembre 1870 encore en vigueur : « Une loi nouvelle est exécutoire dans chaque arrondissement un jour franc après que le numéro du *Journal officiel* qui la contient est parvenu au chef-lieu de cet arrondissement. » Voir le mot Promulgation.

Régulièrement, la loi, pour être exécutoire, ne doit pas être soumise à l'acceptation du peuple, sauf le cas, prévu par certaines constitutions, d'un *referendum*, etc.

3° *Objet de la loi civile.* — La société existe surtout pour le bien temporel des peuples; ses lois doivent donc procurer le bien commun : *Quod est ad finem, oportet quod sit proportionatum fini.* Ia-IIæ, q. xcii, a. 1. Le bien commun véritable ne peut être réalisé s'il est en opposition avec le bien spirituel; par conséquent, la loi civile ne peut être rédigée indépendamment de la loi ecclésiastique qui procure le bien spirituel, ni traiter seule les questions mixtes : *Erit lex*, dit saint Isidore, *honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco, temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate*

civium scripta. Etym., l. V, c. XXI, *P. L.*, t. LXXXII, col. 203.

1. *Son objet propre* est le bien temporel commun; elle doit donc tendre à procurer : *a*) la *fortune*, favoriser par conséquent l'agriculture, l'industrie, le commerce, les différents arts; — *b*) le *bien du corps*, donc tout ce qui peut augmenter le nombre des citoyens, leur conservation, leur santé, etc., l'intéresse; — *c*) le *bien de l'intelligence* en surveillant l'éducation, créant de hautes écoles, etc.; — *d*) le *bien moral* en aidant à la pratique des vertus, empêchant et punissant le vice; — *e*) les biens proprement *sociaux* par une bonne constitution mise loyalement en pratique, en surveillant et punissant les ennemis du dedans et du dehors.

On pourrait augmenter cette liste sur laquelle tout le monde est d'accord. Mais le bien commun est en définitive en vue du bien de chacun. Et dès lors, jusqu'à quel point l'État peut-il travailler au bien commun sans léser celui des particuliers ? Bien des opinions ont été soutenues. Les individualistes, qu'on appelle quelquefois libéraux, pensant que le bien public se confond avec les biens individuels, disent que l'État doit chercher le bien général de la société sans se préoccuper de procurer le bien des individus : la part de l'État serait donc très restreinte; les socialistes demandent tout à l'État et lui donnent pour mission de s'occuper des intérêts particuliers de tous : État maître de pension, État père de famille. L'exposé des systèmes et la discussion de ces questions appartient à la sociologie. Il suffit de dire ici que la loi doit chercher le bien commun sans nuire au bien des particuliers qu'il ne lui appartient pas de procurer directement. On peut en pratique accepter ces formules :

a. L'État doit protéger les droits, c'est là sa fonction naturelle et primaire, qu'il ne doit céder à aucun autre. Droits des individus ou des groupes (familles, associations, communes, provinces); droit à l'existence, à la propriété, à la réputation, à la religion; droits naturels ou acquis. Il doit donc *assurer l'exercice des droits naturels*, empêcher la violence et la ruse; défendre les faibles par les moyens que l'expérience montre le plus efficaces; il doit protéger contre les dangers qui les menacent les mineurs, les travailleurs de nuit, les femmes qui vont à l'atelier; il doit procurer le repos hebdomadaire, interdire la pornographie, etc. Il doit *déterminer ces droits* par des lois, c'est-à-dire en fixer l'exercice dans des cas particuliers, par des règlements sur la transmission de la propriété, par vente, donation, succession, etc. — Il doit *résoudre les conflits* par la répression des crimes, sans quoi la loi serait lettre morte. Ce pouvoir est absolu, souverain, indépendant.

b. L'État doit aider les intérêts dans l'ordre économique, soit en écartant les obstacles (impôts injustement répartis), soit en favorisant, en stimulant l'activité privée par les moyens jugés convenables; par des voies de communication, des conventions commerciales avec les autres nations; en aidant les compagnies d'assurance, les coopératives, etc., mais régulièrement il ne doit pas les gérer lui-même. C'est une erreur de penser qu'on n'a rien à demander à l'État, mais il ne faut pas lui permettre de tout faire.

Dans l'ordre moral, l'État doit faire en sorte, dit saint Thomas, que les choses nécessaires à une existence convenable soient en quantité suffisante, promouvoir le bien, *ut sit de promotione sollicitus*, corriger ce qui est défectueux, perfectionner ce qui est bien. *De regimine principum*, I, 15. Ainsi le grand docteur pose le principe souvent rappelé par les papes : « Parmi les principaux devoirs du chef de l'État se trouve celui de protéger et de défendre la religion car il importe à la prospérité sociale que les citoyens puissent librement et facilement tendre à leur fin dernière. » Léon XIII, Encycl. *Immortale Dei*. « De cette nécessité d'assurer le bien commun dérive, comme de sa source propre et immédiate, la nécessité d'un pouvoir civil qui, s'orientant vers le but suprême, y dirige sagement et constamment les volontés multiples. » Léon XIII, *Lettre aux cardinaux français*, 3 mai 1892. Pie X condamne *rempublicam cujusvis religiosi cultus expertem*, Encycl. *Vehementer nos*, 11 février 1906. L'État a donc en cela des devoirs *négatifs :* réprimer les actes contraires à la morale, à la religion; des devoirs *positifs :* établir, développer, fortifier ce qui peut favoriser la moralité publique; il ne doit pas en cela s'occuper des individus.

Ce devoir d'aider les intérêts est seulement *conditionnel*, parce que l'influence excitatrice de l'État n'est demandée que s'il s'agit de biens nécessaires ou du moins très utiles à la société et si l'État tient compte, en l'exerçant, de droits antérieurs innés ou acquis; *supplétif*, parce que l'État ne doit intervenir que pour aider l'initiative privée absente ou insuffisante. Il doit la compléter sans la restreindre et l'empêcher.

La formule adoptée est assez juste pour marquer ce qu'il convient de faire et ce qu'il faut éviter. On ne peut prétendre résoudre avec elle théoriquement, et moins encore pratiquement, toutes les difficultés qui peuvent surgir. Voir Antoine, S. J., *Cours d'économie sociale*, 2e édit., p. 38 sq. Voir aussi le mot ÉTAT et l'encyclique de Léon XIII, *Rerum novarum*.

2. *Dans les choses purement temporelles*, l'État peut légiférer indépendamment de l'Église, mais non contrairement aux lois de Dieu. Non seulement il doit respecter la loi naturelle, mais il doit la sanctionner par des prescriptions positives : forcer les enfants à s'occuper de leurs parents; la déterminer par des règlements qui en assurent l'exercice : lois sur la validité des ventes, donations; y ajouter des précisions : ordonnances sur la pêche, la chasse, etc.

3. *Dans les choses mixtes*, l'État ne peut feindre d'ignorer l'Église. Voir l'art. ÉGLISE, t. IV, col. 2210 sq. Pour chacun des deux pouvoirs « il y a donc comme une sphère circonscrite, dans laquelle chacun exerce son action *jure proprio*. Toutefois, leur autorité s'exerçant sur les mêmes sujets, il peut arriver qu'une seule et même chose, bien qu'à un titre différent, mais pourtant une seule et même chose ressortisse à la juridiction et au jugement de l'une et l'autre puissance... Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux puissances un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps... Des temps arrivent parfois où prévaut un autre mode d'assurer la concorde et de garantir la paix et la liberté : c'est quand les chefs d'État et les souverains pontifes se sont mis d'accord par un traité sur quelque point particulier... Cette constitution de la société politique n'a rien qui puisse paraître peu digne ou malséant à la dignité des princes. Loin de rien ôter aux droits de la majesté, elle les rend au contraire plus stables et plus augustes. » Encycl. *Immortale Dei*.

4. L'État n'a pas mission pour s'occuper des choses purement *spirituelles*, il ne peut que favoriser l'Église dans son action pour le bien.

5. Pour l'exposé des erreurs sur la loi civile, voir le mot ÉTAT, t. V, col. 887.

4° *Obligation de la loi civile.* — Sur cette question particulièrement délicate, il y a lieu d'établir d'abord le principe général qui déclare que les lois civiles obligent en conscience; après quoi on étudiera les cas particuliers, et spécialement celui des lois pénales.

1. *Principe général.* — Si la loi civile ne fait qu'appliquer la loi naturelle ou la loi divine, si elle est

determinativa juris, il n'y a aucune difficulté, elle oblige en conscience au même titre, elle est en réalité divine. Si elle est *pure positiva*, malgré toutes les négations et toutes les pratiques contraires, on doit affirmer qu'une loi civile, pourvu qu'elle soit juste, oblige vraiment en conscience *per se sub gravi* quand elle commande ou défend :

a) *L'Écriture sainte* le dit en termes formels. Les textes de saint Paul déjà cités ont en vue les princes temporels dont il dit : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit, qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem incurrunt, subditi estote non solum propter iram, sed propter conscientiam.* Rom., XIII, 2-5. On ne peut rien dire de plus clair : l'obligation existe en conscience, elle est grave puisqu'on peut en y manquant attirer sur soi la condamnation. Le prince est ministre de Dieu pour notre bien : *Dei minister est tibi in bonum. Ibid.*, V, 4. Il faut conclure avec saint Pierre : « Soyez donc soumis *à toute institution humaine* à cause du Seigneur, soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs comme délégués par lui pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien. » I Pet., II, 13.

b) *La doctrine des Pères et des théologiens* est constante sur ce sujet : saint Augustin, après avoir dit que ceux qui, à l'exemple des trois Hébreux jetés dans la fournaise, désobéissent aux ordres *injustes* des empereurs auront une grande récompense, ajoute : *Quicumque legibus imperatorum, quæ pro Dei veritate feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande supplicium. Epist.*, CLXXXV *ad Bonifacium*, 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 795. Et cela, parce que les princes qui portent des lois justes servent Dieu en favorisant le bien, en empêchant le mal.

Saint Bernard, pour recommander l'obéissance aux moines : *Sive enim Deus, sive homo vicarius Dei mandatum quodcumque tradiderit pari profecto obsequendum est cura, pari reverentia deferendum, ubi tamen Deo contraria non præcipit homo. De præcepto et dispensatione*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 871.

Saint Thomas, qui dit des lois injustes : *hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges*, dit de celles qui sont justes : *Siquidem justæ sunt, habent vim obligandi in foro conscientiæ.* I^{a}-II^{æ}, q. XCVI, a. 4.

Et Suarez affirme, en alléguant le témoignage de l'École, que « le gouvernement, s'il n'est armé du pouvoir de contraintre, est inefficace et facilement exposé à la révolte. D'ailleurs le pouvoir de contraindre sans le pouvoir d'obliger en conscience est moralement impossible, car la contrainte, pour être juste, suppose une faute; tout au moins est-il très insuffisant. Dans un grand nombre de cas, en effet, il ne suffirait pas à sauvegarder la liberté. » *De legibus*, l. III, c. XXI, n. 8.

L'Église a fait sien cet enseignement et l'a rappelé en diverses circonstances : « Ceux qui administrent la chose publique doivent pouvoir exiger l'obéissance dans des conditions telles que le refus de soumission soit pour les sujets un péché. Or il n'est pas un homme qui ait en soi ou de soi ce qu'il faut pour enchaîner par un lien de conscience le libre vouloir de ses semblables. Dieu seul, en tant que créateur et législateur universel, possède une telle puissance; ceux qui l'exercent ont besoin de la recevoir de lui et de l'exercer en son nom... Dès lors, les sujets devront obéir aux princes comme à Dieu même, moins par la crainte du châtiment que par le respect de la majesté, non dans un sentiment de servilité, mais sous l'inspiration de la conscience. » Léon XIII, encycl. *Diuturnum*, 29 juin 1881.

Le même pape fait remarquer, *ibid.*, que, pendant les persécutions, « l'erreur religieuse empêchait les empereurs païens de s'élever jusqu'à l'idéal du pouvoir que nous avons retracé. Tant que les rênes du gouvernement furent entre leurs mains, l'Église a dû se borner à insinuer dans l'esprit des populations une doctrine qui pût devenir la règle de leur vie le jour où elles adopteraient les institutions chrétiennes. Aussi les pasteurs des âmes, renouvelant les exemples de l'apôtre saint Paul, s'attachaient-ils avec le plus grand soin à prêcher « la soumission aux princes et aux puissances », Tit., III, 1; la prière offerte à Dieu pour tous les hommes, mais nommément « pour les rois et les personnes constituées en dignité, selon qu'il est agréable à Dieu notre Sauveur ». I Tim., II, 1-3. Les premiers chrétiens nous ont donné à cet égard d'admirables leçons : tourmentés avec autant de cruauté que d'injustice par les empereurs païens, ils n'ont jamais failli au devoir de l'obéissance et du respect, à ce point qu'une lutte semblait engagée entre la barbarie des uns et la soumission des autres. »

c) Cette conduite et cet enseignement sont confirmés par d'*excellentes raisons* : *a*. La loi civile en effet comme la loi ecclésiastique, dérive de la loi éternelle d'où elle tire sa force et sa vigueur : *Per me reges regnant.* Prov., VIII, 15. Comme elle, elle a pour mission de nous faire tendre à Dieu, elle doit comme elle avoir le droit d'obliger en conscience.

b. La loi naturelle et la loi divine ne peuvent pas déterminer tout ce qui est utile ou nécessaire, il faut qu'une autre loi les applique aux circonstances de temps, de lieux, de personnes. La loi civile s'assimile en quelque sorte, promulgue, rend plus pratiques ces lois; elle détermine les conditions dans lesquelles la propriété peut être transférée avec sécurité, ce qu'on doit faire pour éviter les accidents, etc. Il faut que celui qui légifère ait le pouvoir d'obliger en conscience.

c. La loi naturelle et la droite raison nous ordonnent d'obéir aux lois portées pour le bien commun, nous sommes donc tenus d'y obéir en conscience. Les ordres d'un père à ses enfants, d'un maître à ses serviteurs obligent en conscience en raison du bien commun, de même ceux d'un prince à ses sujets.

d. Le nier serait la ruine de la société : « L'autorité est ce qui relie la terre au ciel..., elle est l'âme des sociétés et des familles, le secret de la vie de tous et de chacun. Y toucher méchamment, se lever à l'encontre, la contester, et surtout la vouloir détruire, c'est la grande *impiété.* » Gay, *De l'obéissance*, vers la fin de la Ire partie.

L'obligation est *per se sub gravi*, ce qui veut dire que le péché est grave si : *a*. la matière est grave, ce qui dépend de la chose demandée, de la fin pour laquelle elle est demandée...; *b*. si l'intention du législateur est d'obliger gravement. On peut en juger par l'insistance dans les paroles, la sanction; par le sentiment commun; par l'interprétation des hommes prudents.

Ce serait une erreur de croire que la loi n'oblige pas en conscience parce que le législateur ne croit pas en Dieu, ne croit pas à la conscience morale, car il est certain (sauf les cas des lois purement pénales) qu'il veut imposer ses lois par les meilleurs moyens qu'il connaît, donc, implicitement du moins, il veut obliger en conscience; qu'il l'admette ou ne l'admette pas, il est toujours investi du pouvoir par Dieu qui commande par ses lois justes : « Si l'autorité de ceux qui gouvernent est une dérivation du pouvoir de Dieu même, aussitôt et *par là même* elle acquiert une dignité plus qu'humaine : ce n'est pas sans doute cette grandeur faite d'absurdité et d'impiété que rêvaient les empereurs païens quand ils revendiquaient les honneurs divins; mais une grandeur vraie, solide, et communiquée à l'homme à titre de don et de libéralité céleste. » Encycl. *Diuturnum.*

Peu importe aussi que le législateur ne puisse pas juger et punir au for de la conscience. Toutes les autorités humaines en sont là : elles commandent l'acte qui oblige en conscience. Dieu, qui leur a donné ce pouvoir, se réserve celui de juger et de punir au for de la conscience. Les parents peuvent certainement obliger en conscience, ils ne peuvent, comme la loi civile, punir que l'acte extérieur. Celui qui fait un vœu s'oblige certainement en conscience, il n'a plus le pouvoir de se délier lui-même.

Sur cette question, spécialement en ce qui concerne l'impôt, voir Vermeersch, *Quæstiones de justitia*, 1901, p. 94-132; la question générale de l'impôt sera traitée au mot Tribut. Pour l'obligation relative au service militaire, voir Noldin, *De præceptis*, n. 320; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 1175.

2. *Cas particuliers.* — *a) Lois qui rendent un acte invalide.* — On peut dire qu'en général les lois qui commandent ou défendent un acte obligent en conscience *avant la sentence du juge*, même en *matière de justice*. Et la raison en est qu'elles sont *determinativæ juris proprietatis*, elles déterminent ce qui est laissé indécis par le droit naturel : ainsi la loi détermine que les objets trouvés continuent d'appartenir à celui qui les a perdus, que ce qui a été abandonné par le propriétaire appartient au premier occupant; elle déclare quels sont les droits d'un auteur sur son livre, etc. On peut ajouter que l'État est chargé de la haute administration des biens : quand il traite ces questions d'une manière équitable, il est sur son terrain, ses règlements doivent être observés en conscience avant même qu'aucun jugement ne soit rendu.

Il arrive que la loi civile (comme la loi ecclésiastique) déclare certains actes invalides. Son droit va-t-il jusqu'à obliger la conscience à reconnaître la nullité de ces actes, même avant la sentence du juge ? On peut répondre :

a. Que la loi naturelle elle-même rend certains actes invalides : quand le droit qu'on veut acquérir par cet acte ou plutôt l'usage de ce droit contient quelque chose qui est et sera perpétuellement malhonnête, comme un mariage entre la mère et le fils, peut-être aussi — ce qui cependant n'est pas aussi clair — quand cet acte, s'il était valide, léserait inévitablement et d'une façon irréparable le droit d'autrui.

b. La loi positive, même civile, peut déclarer invalides des actes, valides devant le droit naturel, comme les contrats faits par des mineurs, faits avec une certaine crainte, ou manquant des formes légales. La société civile a le droit de régler dans son for ce qui est nécessaire pour procurer le bien public, elle peut donc restreindre les droits privés et la liberté de chacun et elle doit avoir des moyens pour y arriver. Il peut donc être nécessaire que l'acte soit déclaré invalide en conscience et avant la sentence du juge.

c. Mais la loi peut prévoir que l'acte soit invalide *ipso facto* et en conscience, pour protéger les mineurs, les faibles, pour diminuer le nombre des procès; elle peut prévoir que l'acte valide peut être *annulé* par la sentence du juge, à laquelle il faudra se soumettre en conscience, etc. Les cas particuliers doivent être étudiés en détail.

Remarquons seulement que l'invalidation d'un acte est *materia odiosa*, par conséquent on ne doit point présumer facilement que la loi le déclare nul *ipso facto* et en conscience, il faut en être certain : on pourrait donc considérer comme valide un testament qui ne serait pas revêtu de toutes les formes légales et entrer en possession de l'héritage, quitte à le rendre après la sentence du juge.

b) Lois pénales. — On peut se poser deux questions : Est-on obligé de subir la peine prévue par la loi ? Existe-t-il des lois purement pénales ?

a. Que la loi civile puisse imposer des peines à ceux qui la violent, nul ne le conteste. Cette peine oblige-t-elle? Est-on obligé de s'y soumettre en conscience? Avant ou après la sentence du juge? — Il faut d'abord distinguer les peines qui supposent une faute en conscience, un vrai péché, et les fautes juridiques où il y a accident, non péché. Tout le monde admet que la peine imposée pour une *faute simplement juridique* comme un homicide tout à fait involontaire n'oblige jamais avant la sentence du juge. Après la sentence du juge, la conscience peut être engagée selon les cas.

Quand il s'agit de fautes *commises en conscience*, il faut distinguer les peines *privatives* qui ne demandent aucun acte positif et consistent dans la suppression d'un droit, d'un privilège, et les peines *actives* pour lesquelles une action est requise : exil, mise en prison, etc. Les peines privatives peuvent être portées *ipso facto* comme la suspense pour les clercs. Le clerc doit s'abstenir avant toute sentence des fonctions dont il est suspendu.

La loi civile ne semble pas connaître cette peine *ipso facto;* elle prive bien des droits d'électeur, etc., mais c'est toujours après la sentence du juge. Une fois la sentence portée, on ne peut plus en conscience user de ses droits.

Les peines appelées *actives* n'obligent jamais avant la sentence du juge : on n'est pas obligé de se constituer prisonnier. Celui qui a volé, dit saint Thomas, *antequam sit condemnatus per judicem non tenetur restituere plus quam accepit, sed postquam est condemnatus tenetur pœnam solvere.* IIª-IIæ, q. LXII, a. 3. Et en effet, les lois doivent être proportionnées à la condition, à la fragilité humaine, elles ne peuvent demander des actes héroïques comme est celui de se livrer au juge pour être condamné à mort, à la confiscation des biens, etc. Aucun coupable n'aura le courage de le faire et l'opinion commune ne le lui demande pas. Les ministres de la justice doivent le rechercher, le condamner,... il n'est pas tenu de se soumettre à la peine avant la sentence du juge. Si même il a pu échapper à la prison, se sauver, il est difficile de dire qu'en se sauvant il ait commis un péché.

b. Existe-t-il des *lois purement pénales* ? Y a-t-il dans la société civile des lois qui n'obligent pas en conscience, des lois qui se présentent sous cette forme : Ou bien vous accomplirez ou éviterez tel acte, ou bien vous subirez telle peine, vous paierez telle amende, *disjonctive*; vous pouvez choisir l'un ou l'autre ?

Nous disons : dans la société civile, car, dans l'Église, aucune loi ne peut être considérée comme purement pénale, rien ne permet de le supposer. Si les règles des religieux n'obligent pas directement sous peine de péché, il est habituel cependant qu'on n'y manque pas sérieusement sans qu'il y ait faute de paresse, d'orgueil, etc. Ou du moins, ces règles obligent, et cela en conscience, à subir humblement les réprimandes, à accepter les punitions infligées par l'autorité régulière. Saint Thomas ne semble pas connaître les lois purement pénales au sens que nous disons; il n'hésite pas à considérer comme « dérivées de la loi éternelle » toutes les lois (proportionnellement tous les préceptes) qui ne sont pas injustes en raison de leur fin, de leur auteur, de leur forme. Iª-IIæ, q. XCVI, a. 4. Avec lui, les anciens docteurs nommaient loi pénale toute loi munie d'une sanction répressive et, au temps de Suarez, l'expression de *loi purement pénale* semblait nouvelle ou puérile, creuse et inutile à plusieurs moralistes de grand renom comme Navarre, Sylvius, Armilla. *De legibus*, l. V, c. IV, 2. Ce n'est donc pas sans difficultés que la notion a été acceptée et, aujourd'hui encore, des théologiens de valeur trouvent que « les moralistes...

ne devraient pas discuter entre eux la question de savoir s'il y a des commandements qui n'obligent pas en conscience. De tels commandements n'en seraient vraiment pas. Une loi, un précepte, qui ne coordonnent pas à Dieu, ne sont pas une loi, un précepte; ils ne sont que des conseils ou des prières ou des mouvements de rhétorique, ou des impulsions sentimentales et physiques vers un but plus ou moins élevé. » Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, n. 666. Et, pensant à certaines obligations sociales, à certains impôts, il ajoute : « Les commandements distributifs ...obligent la conscience à respecter tout au moins les répartitions directes ou indirectes des charges et des avantages sociaux, et par conséquent l'existence même et la valeur juridique de ces commandements. »

Cependant, c'est une nécessité pratique d'admettre des lois purement pénales, et des théologiens comme Suarez, l. V, c. IV, Lehmkuhl t. I, n. 311, disent que le législateur n'est pas tenu d'exercer toujours d'une manière parfaite sa puissance législative : α) De même qu'il peut commander, *sub veniali* seulement, des choses graves, il ne répugne pas qu'il se contente d'un autre mode imparfait de commandement en exigeant uniquement la peine. A toute loi il faut une sanction, mais dans les choses qui sont *seulement utiles* au bien commun, on peut imposer seulement l'amende, etc., sans qu'on veuille taxer l'acte de péché. — β) La conscience humaine serait écrasée sous la multitude des prescriptions légales si elles obligeaient toutes en conscience. On peut trouver des exemples où la même loi intéresse ou n'intéresse pas la conscience selon les cas : on ne doit pas chasser sans port d'armes, loi purement pénale; on ne doit pas chasser avant l'âge de seize ans, loi qui oblige en conscience. Dans beaucoup d'impôts indirects, on peut faire la même différence : on peut sans péché fumer du tabac de contrebande; est-il toujours aussi inoffensif d'exercer le métier de contrebandier ? Voir TRIBUT.

Pour savoir si une loi est purement pénale, il faut voir : α) Si le texte de la loi établit l'une ou l'autre alternative : on fera ceci ou l'on paiera telle amende; le cas est très rare et n'existe pas en France, il existe, dit-on, aux États-Unis; — β) si l'objet en apparaît comme seulement utile à la fin de la société; — γ) si la sanction (amende très forte, prison même) est sans proportion avec le délit considéré par tous comme peu grave : le gouvernement fraudé se paie lui-même, et largement, par l'amende et la confiscation; — δ) si l'estimation commune, la coutume, *optima legum interpres*, autorisent cette interprétation.

c) Les lois injustes. — Ce que nous avons dit s'applique à la loi qui est juste : Elle l'est, dit saint Thomas, quand elle doit procurer le bien commun; qu'elle est portée par le législateur légitime; qu'elle n'excède pas les forces de ceux à qui elle est imposée. Si une seule de ces conditions manque, la loi n'en mérite plus le nom, saint Thomas la flétrit sous le nom de violence : *Hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges.* Iª-IIæ, q. XCVI, a. 4. Il va sans dire qu'une telle prescription n'oblige en aucune façon. La conduite à tenir peut cependant être différente :

a. La loi commande des actes contraires à la loi naturelle ou défend d'accomplir ce qu'elle prescrit : comme était la loi spartiate qui prescrivait le meurtre des faibles, la loi des empereurs romains qui ordonnait de blasphémer le vrai Dieu, de rendre des hommages aux idoles; comme serait une loi qui interdirait le respect des parents, tout culte de Dieu. A de telles lois, il faut désobéir au péril de sa vie. Toute la tradition est constante : *Tales leges nullo modo licet observare*, dit saint Thomas, *quia sicut dicitur*, Act., IV, *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Iª-IIæ, q. XCVI, a. 4. Voir dans Bélanger, *Une loi injuste oblige-t-elle en conscience ?* p. 9-33, un grand nombre de témoignages sur ce sujet.

La raison aussi nous le dit : « L'obéissance est due à chacun selon son degré; et il ne faut point obéir au gouverneur au préjudice des ordres du prince... Pour la même raison... on doit encore moins obéir au roi contre les ordres de Dieu. » Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, l. VI, art. 2, pr. 2. « Les princes dont la volonté est en opposition avec la volonté et les lois de Dieu dépassent en cela les limites de leur pouvoir et renversent l'ordre de la justice; dès lors, leur autorité perd sa force, car, où il n'y a plus de justice, il n'y a plus d'autorité. » Léon XIII, Encycl. *Diuturnum.* Voir aussi les arguments donnés par Suarez. *De legibus*, l. I, c. IX, n. 4.

L'expérience aussi le confirme. Dans l'Ancienne Loi, nous voyons les sages-femmes juives résister aux ordres injustes du roi d'Égypte qui voulait faire tuer les enfants mâles et l'Écriture, marque qu'elles agirent ainsi par crainte de Dieu. Ex., I, 17. Lorsque Antiochus ordonna d'immoler aux idoles, Mathathias et ses fils firent cette superbe déclaration : « Quand toutes les nations qui font partie du royaume d'Antiochus lui obéiraient, chacune abandonnant le culte de ses pères, et se soumettraient volontiers à ses ordres, moi, mes fils, et mes frères, nous suivrons l'alliance de nos pères. » I Macch., II, 16-20. Dans la Nouvelle Loi, l'histoire des martyrs fournit de nombreux et admirables exemples de cette résistance.

b. La loi ne commande pas des actes mauvais en eux-mêmes, mais elle est injuste parce qu'elle manque à une des trois conditions nécessaires : comme un impôt injustement réparti, exigé d'une communauté qui paie déjà comme tout le monde. Il faut qu'elle soit certainement injuste pour qu'on soit autorisé à lui résister et ce n'est pas aux particuliers à en juger; s'il y a doute, « la présomption est en faveur du législateur dont le droit est plus élevé et qui est en possession. » Suarez, *De leg.*, l. I, c. IX, n. 11.

α) Si elle est vraiment injuste, elle n'oblige certainement pas en conscience, du moins par elle-même : *Tales leges non obligant in conscientia nisi forte.* Iª-IIæ, q. XCVI, a. 4. Suarez. *De legibus*, l. I, c. IX, saint Alphonse de Liguori, *Homo apost.*, tract. II, c. I, n. 3, *Theol. mor.*, l. I, Tract. II, c. 1, disent la même chose. Voir un grand nombre de témoignages dans Bélanger, *op. cit.*, p. 37 sq. — La loi fût-elle approuvée par le sentiment de la multitude, elle n'en resterait pas moins injuste et impuissante : qu'on multiplie des kilogrammes de fer, on n'aura jamais un gramme d'or, que l'on additionne toutes les prescriptions injustes possibles, on n'obtiendra jamais une loi.

β) Mais des circonstances extérieures peuvent imposer l'obligation que la loi injuste est incapable de produire : *Nisi forte ad vitandum scandalum vel turbationem*, ajoute saint Thomas dans le passage cité plus haut, et il continue : *Ad quod* (à de telles lois) *etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit. Ibid.*, ad 3um. On peut donc admettre une obligation qui ne résulte pas de la loi elle-même, mais des sérieux inconvénients que la résistance peut entraîner : scandale, amende, confiscation, exil, prison. La solution relève du volontaire indirect.

γ) Quelquefois cependant on peut être obligé de résister à la loi, bien qu'elle n'impose rien de contraire en soi à la loi de Dieu : la soumission perpétuelles des bons encourage l'audace des législateurs injuste, une

virile et prudente résistance leur donnerait à réfléchir; il y a des scandales utiles; il faut savoir sacrifier son intérêt personnel, même très légitime, à l'intérêt général.

La meilleure conclusion de cette étude est la parole de Notre-Seigneur : *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo.* Matth., XXII, 21.

1° *Traité des lois en général.* — Alexandre de Halès *Summa*, III[a], q. XXVI-LX; S. Thomas, *Summ. theol.*, I[a],-II[æ], q. XC-CVIII, et ses principaux commentateurs, Cajetan, Billuart, *Tract. de legibus*, Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Toulouse, t. VI; Sertillanges, *saint Thomas d'Aquin*, t. II, l. VI; Suarez, *De legibus*; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, t. I, n. 90-208; Ærtnys, SS. Redempt., *Theologia moralis juxta doctrinam Alphonsi de Lig.*, l. I, n. 122-217; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. I, p. 236-480; Bouquillon, *De theologia morali fundamentali*, n. 52-252; Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, n. 581-782; Laymann, S. J., *Theologia moralis*, t.IV, l. I; Lehmkuhl, S. J., *Theologia moralis*, t. Ier, n. 140-320; Cl. Marc, SS. Red., *Institutiones morales Alphonsianæ*, t. Ier, n. 109-268; Noldin S. J., *Summa theologiæ moralis*, t. Ier, n. 104-204; Prummer, O. P., *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg, 1915, t. I, n. 141-301; *Salmanticenses*, *Cursus theologicus*, traité XI; Tanquerey, *Theologia moralis fundamentalis*, n. 206-348.

2° *Notion des lois.* — Bautain, *Philosophie des lois*, Paris, 1860, c. I-II; de La Barre, S. J., *La morale d'après S. Thomas d'Aquin et les théologiens scolastiques*, Paris, 1911; Castelein, S. J., *Morale*, 1904, p. 87 sq.; Cathrein, S. J., *Philosophia moralis*, Fribourg-en-B., 1907; de Cepeda, *Éléments du droit naturel*, Paris, 1890; Fonsegrive, *Morale et société*, Paris, 1907; Fouillée, *L'idée moderne du droit*, Paris, 1878; D'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, année 1891 sq.; P. Janvier, *Conférences de Notre-Dame*, année 1909, *La Loi;* Lehu, O. P., *Philosophia moralis et socialis*, Paris, 1914; Schiffini, *Ethica generalis*, Turin, 1891.

3° *Loi naturelle et manière dont elle fut connue et appliquée.* — Castelein, S. J., *Le droit naturel*, 2e édit., Bruxelles, 1912; Gény, *Imprescriptible droit naturel*; Gounod, *Autonomie de la volonté en droit privé;* Meyer, S. J., *Institutiones juris naturalis*, Fribourg en-B., 1900; *Jus naturale*, l. Ier, p. XXVI; de Lehen, *Institutes de droit naturel*; de Pascal, S. J., *Philosophie morale et sociale*, Paris, 1893; Taparelli, *Essai théorique sur le droit naturel*, Palerme, 1840; Albert Valensin, *Traité du droit naturel*, Paris, 1922; A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, 1907; *La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés*, Paris, 1909; *Les primitifs*, dans le manuel de J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* 1911, p. 49-91; Th. Mainage, O. P., *La préhistoire et la méthode ethnographique*, dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, 1920, p. 72-102; Lemonnyer, O. P., *La religion primitive et les données actuelles de la science*, Paris, 1914 ; de Quatrefages, *L'Espèce humaine*, 2e édit., Paris, 1877; Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs. Études sur l'histoire des religions*, Paris, 1909.

4° *Loi ecclésiastique et explication du Code.* — Gui Coccli, Cong. missionis, *Commentarium in Codicem juris canonici ad usum scholarum*, 6 vol., Turin, 1924; Louis Fanfani, O. P., *Dejure parochorum ad normam Codicis juris canonici*, Turin, 1925; Mothon, O. P., *Les Institutions canoniques*, 3 vol. in-12, 1924; P. X. Werns, S. J., *Jus canonicum ad normam Codicis exactum*, publié par F. Vidal, S. J., Rome, 1925.

5° *Loi civile.* — Léon XIII; l'ensemble de ses encycliques, surtout *Diuturnum*, *Immortale Dei*, *Rerum novarum*, *Sapientiæ christianæ*, *Libertas præstantissimum;* saint Thomas d'Aquin, *De regimine principum*; Antoine, S. J., *Cours d'économie sociale*, 3e éd., Paris, 1905; Pègues, O. P., *La théorie du pouvoir dans S. Thomas*, *Revue thomiste*, 1911, p. 591-616; Schwalm, O. P., *Leçons de philosophie sociale*, Paris, 1912; Sertillanges, O. P., *La philosophie morale de saint Thomas; La sanction morale dans la philosophie de S. Thomas*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912, p. 213-235; Waffelaert, *Étude de théologie morale sur l'obligation en conscience des lois civiles*, Tournai, 1884; Zeiller, *L'Idée de l'État dans S. Thomas d'Aquin.*

6° *Théories de l'école dite sociologique.* — A. Bauer, *La conscience collective et la morale*, Paris, Alcan, 1912; Albert Bayet, *La morale scientifique, Essai sur les applications morales des sciences sociologiques*, Paris, 1905; *L'idée du bien, Essai sur le principe de l'art moral rationnel*, Paris, 1908; Belot, *Études de morale positive*, 1907, (à qui répond Fonsegrive dans *Morale et société, Morale religieuse et morale laïque*, Paris, 1914) et *L'obligation morale, Hétéronomie, Autonomie, Contractualité*, dans *Journal de psychologie*, 15 juin 1920, p. 593; Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, 1907; Durkheim († 1917), *Science de la morale*, trois articles de la *Revue philosophique*, 1887; *Règles de la méthode sociologique*, 1895; *L'année sociologique* depuis 1897; Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1896; Le Dantec, *L'Égoïsme seule base des sociétés*, 1912; Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Paris, 1903; Marceron, *La Morale par l'État*, Paris, 1912; Roussel-Despierres, *La hiérarchie des principes et des problèmes sociaux*, Paris, 1912; Sollier, *Morale et société*, Paris, 1912.

De nombreuses réponses ont été faites : S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, dans *Revue néo-scolastique*, novembre 1905; février, mai, août 1906; août 1907 paru en volume, Paris, 1911, réponse à *La morale et la science des mœurs* de Lévy-Brühl; Davy, *La sociologie de M. Durkheim*, dans *Revue philosophique*, juillet-août 1911; L. Desers, *Les morales d'aujourd'hui et la morale chrétienne*, Paris, 1907; A. Farges, *La liberté et le devoir, foudements de la morale et critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris, 1902; Fonsegrive, *Recherche sur la théorie des valeurs*, dans *Revue philosophique*, juillet 1910; *De la morale chrétienne à la démission de la morale*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1911; Gillet, O. P., *La valeur éducative de la morale catholique*, Paris, 1911; *Les jugements de valeur et la conception positive de la morale*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912, p. 5-31, et *Les jugements de valeur et la conception théologique de la morale*, *Ibid.*, p. 433-464, réponse à un art. de Durkheim intitulé, *Les jugements de valeur et les jugements de réalité*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1911, p. 437-453; Grasset, *La morale scientifique et la morale de l'Évangile devant la sociologie*, dans *Études*, 20 novembre 1908, p. 433-454; Henri, *Bergsonisme et morale*, dans *Revue néo-scolastique*, mai 1923; Lahy, *De la valeur pratique d'une morale fondée sur la science*, dans *Revue philosophique*, janvier 1912, p. 140-166; Pailhoriès, *La morale et la sociologie*, dans *Revue néo-scolastique*, novembre 1910, p. 510-540; *Nouvelles orientations de la morale*, Paris, 1911; Piat, *La morale du bonheur*, Paris, 1909; Richard Gaston, *La sociologie générale et les lois sociologiques*, Paris, 1912; P. Roure, *Doctrines et problèmes*, Paris, 1900; *Anarchie morale et crise sociale*, 1903; Schmidt, *Recul de l'évolutionnisme dans la sociologie et dans l'histoire des religions au cours des dix dernières années*, dans *Recherches de science religieuse*, octobre 1923, p. 385-396.

Parmi les non-catholiques, on dénonce aussi l'impuissance d'une méthode exclusivement sociologique à fonder la morale : Davies, *The moral Life*, Baltimore, 1909; Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris, 1911; Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, 3e édit., Paris, 1893; *Tempérament et caractère*, 1895; *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, 1905; *Sociologie théologique et sociologie pratique*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1911, p. 374-392; Sarlo et Giovanni Carlo, *Principie de scienza etica*, Milan, Saudron, 1911.

A. Molien.

LOLLARDS. — I. En Allemagne. — II. En Angleterre.

I. Les Lollards en Allemagne. — Le *Dictionnaire universel* de Richard et Giraud, t. XV, p. 273, définit ainsi les lollards : « Hérétiques ainsi nommés de Lolhard Valter, ou Vautier, ou Gautier, qui commença à dogmatiser en Allemagne vers l'an 1315 et fut brûlé à Cologne l'an 1321 ou 1322. » Il attribue à ce prétendu chef de secte une doctrine nettement antinomiste qui justifiait des pratiques répugnantes ; à côté de cette accusation figurent les griefs que l'on fait communément aux sectaires du Moyen Age : négation de l'Église hiérarchique, des sacrements, etc. Puis il passe sans transition aux lollards d'Angleterre adhérents de Wiclef.

Cette notice reproduit l'état de la science aux XVIIe et XVIIIe siècles; ce sont les mêmes idées qu'on retrouverait, en somme, dans Pluquet, Jean Hermant et les autres hérésiologues de l'époque, et récemment

encore dans H.-C. Lea, *A history of the Inquisition*, 1888, t. II, p. 368. Elles dérivent, par Raynaldi, *Annales*, an. 1318, n. 44, de Henri de Sponde, *Annal. Baron. continuatio* (1re édition 1637), an. 1315, n. 5. On y lit ceci : « A cette époque, sévissait en Autriche et dans les régions voisines une hérésie dont l'auteur était un certain Lolhard Gautier, hérésie contenant de multiples blasphèmes sortis de l'enfer et que Trithème rapporte en détail à cette année même, en taisant le nom de leur auteur.... Que Lolhard ait vécu à ce moment, cela est tout à fait certain par le témoignage de Jean de Hocsem, un contemporain; Trithème, Sanders et Génébrard confirment qu'il a été brûlé à Cologne en 1322, quoi qu'en pense du Préau qui fait de celui-ci la souche de Wiclef et dès lors le fait beaucoup plus jeune. »

Cette notice en a imposé à du Cange, qui écrit dans le *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis* : LOLLARDI, LULLARDI, *ita nuncupati hæretici quidam qui sub initium sæculi XIV in Germania exorti sunt*, renvoie à Jean de Hocsem, an. 1309 (voir ci-dessous) et fait dire à Trithème que les lollards ont été ainsi appelés *a Gualtero Lolhard Germano quodam*. En d'autres termes, du Cange accroît la confusion créée par de Sponde et donne à l'étymologie de *Lollard* une fermeté qu'elle n'avait pas encore.

Chose remarquable, du Préau, *Prateolus*, que blâment successivement de Sponde et Raynaldi, s'était gardé de ces confusions : il écrit simplement au mot *lollard : Ex Anglia et Vuiclephistarum secta originem duxerunt quanquam sui authoris errori per omnia non adhæserint... Emerserunt autem Caroli IV imp. germani et Innocentii VI papæ temporibus, circa annum Domini 1360. De vitis, sectis et dogmatibus omnium hæreticorum*, Cologne, 1569, p. 253.

La notice du cardinal de Sponde repose en effet sur une lecture tout à fait hâtive des deux seules sources qu'il cite, Jean de Hocsem et Trithème. (Il va de soi que Sanders et Génébrard ne comptent pas.) Reportons-nous à ces deux textes.

Jean de Hocsem, écolâtre de Saint-Lambert de Liège, puis prévôt de l'église de Saint-Pierre dans la même ville (1278-1348), écrit à l'année 1309 : *Eodem anno quidam hypocritæ girovagi, qui Lollardi sive Deum laudantes vocabantur, per Hannoniam et Brabantiam quasdam mulieres nobiles deceperunt.* Sponde, et tous ceux qui l'ont suivi sans se reporter au texte, ont compris que ces hypocrites vagabonds répandaient des erreurs religieuses parmi les dames de la noblesse en Hainaut et en Brabant. Or la suite du texte ne dit pas du tout cela. Les vagabonds en question circulaient dans le pays sous un costume de pénitent et cherchaient à se faire passer pour de nobles chevaliers échappés à la bataille de Courtrai (1302); ils parvinrent ainsi à épouser des personnes qui, à la suite de ce désastre, étaient ou se croyaient veuves. L'un d'eux même réussit à se faire reconnaître par l'une de ces dames comme étant son mari légitime. Voir le texte dans Chapeaville, *Gesta pontificum Tongrensium, Trajectens. et Leod.*, Liége, 1613, t. II, p. 350. On voit qu'il s'agit non pas d'hérétiques, mais de chevaliers d'industrie; on notera qu'ils portent un costume qui les fait reconnaître pour des lollards, le mot est un mot connu dans le pays, l'institution aussi, et l'étymologie du mot est donnée : *lollardi sive Deum laudantes*. Nous reviendrons sur cette étymologie. Retenons seulement que Jean de Hocsem connaît des lollards, mais sans parler le moins du monde d'hérésie.

Trithème (1462-1516) lui, le deuxième garant de Sponde, parle bien d'hérésie dans le passage cité, mais ne semble pas connaître le nom de lollard, au moins dans le sens d'hérétique. On lit en effet, dans ses *Annales Hirsaugienses*, an. 1322, l'histoire d'un hérétique nommé Gautier, *Walterus*, qualifié expressément de chef des fraticelles, qui, après avoir séduit bien des simples, finit par être arrêté à Cologne (nous sommes loin de l'Autriche) et brûlé par sentence de justices Trithème ne juge pas nécessaire de donner à nouveau les griefs que l'on fait aux fraticelles et renvoie simplement à ce qu'il en a dit précédemment. (C'est à cet endroit que de Sponde est allé chercher toutes les accusations qu'il met au compte de ses lollards.) Puis notre chroniqueur ajoute : « LOHAREUS *autem iste Walterus, natione Hollandinus latini sermonis parvam habebat notitiam*, aussi avait-il composé plusieurs petits livres en langue germanique, qui lui servirent à répandre ses erreurs. » Le texte dans l'édit. de Saint-Gall, 1690, t. II, p. 155. Ce mot de *Lohareus* est évidemment la source de toutes les confusions. Sponde a lu *Lolhardus*, l'a compris comme un nom propre, l'hérésiarque en question s'appelait Gautier Lolhard, d'où le nom donné à ses partisans. Ces partisans, on les a découverts jusqu'en Autriche. Or, comme les chroniques signalent vers le même moment à Passau une épidémie hérétique de LUCIFÉRIENS, voir l'art. ci-dessous, on a finalement porté au compte des lollards aussi bien les doctrines spécifiques des fraticelles que les pratiques répugnantes attribuées, à tort ou à raison, à ceux que l'on a baptisés du nom de luciférien.

Il est facile de voir que toute cette construction repose sur une base très fragile : la lecture *Lolhardus* et l'explication de ce mot comme un nom propre que l'on a rapproché *au XVIIe siècle*, du nom de *Lollard*, donné à partir de la fin du XIVe siècle à des hérétiques qualifiés d'Angleterre. Nous n'avons pas les moyens d'établir ici le texte critique de Trithème; de quelque façon qu'il faille lire le mot litigieux, qu'il faille le prendre pour le nom de famille de Gautier (?), pour le nom de son pays d'origine, ou même pour le nom commun *lollard*, qui, nous allons le voir, avait dans les pays du Rhin inférieur une signification assez précise au XIVe siècle, il reste que le texte de Trithème ne dit nullement ce que Sponde a cru pouvoir en tirer. Et il nous semble facile maintenant de voir comment s'est fabriquée la définition des lollards donnée plus haut.

Par contre, deux textes intéressants, presque contemporains (début du XVe siècle) et provenant tous deux de la région du Rhin inférieur vont nous montrer que le mot lollard y était usité avec un sens qu'il n'est pas très difficile de déterminer. Écrivant la vie de Florent Radewin de Leerdam, prieur des clercs de la vie commune à Deventer († 1400), Thomas à Kempis raconte de son héros, comment, après sa conversion, il voulut pratiquer une vie d'humiliation et de pauvreté. Il allait *grisea tunica indutus et longa toga palliatus*, méprisant les avances qu'on lui faisait. *Elegit namque potius abjectus* LULLARDUS *cum fratribus suis vocari... quam magnus dominus et magister nominari.* Ce vocable de lollard qu'on appliquait au saint lui était venu évidemment et de son costume et de son genre de vie; car il avait retranché de son existence tout luxe, toute superfluité ne voulant garder que *simpliciora et plana quæ humilitatem prætenderent et sæculares non offenderent. Vita Florent.*, c. IX, dans *Opera omnia*, édit. de Cologne, 1660, t. II, p. 52-53.

C'est presque dans les mêmes termes que Jean Busche parle d'un pieux personnage qui, après avoir fréquenté la maison de ce Florent Radewin à Deventer, entra plus tard chez les augustins de Windesheim : *ut simplex frater cum ceteris incessit, longa usque ad pedes tunica vestitus, nigro capucio cum gracili liripipio* (la queue du capuchon d'après du Cange) *collo indutus, toga oblonga semirotunda usque ad talos desuper contectus.* Tout cela, dit Jean Busche, scandalisait quelque peu tous ses amis : *qui hujusmodi fratres devotos a mundo tunc despectos tanquam lullardos reputabant.*

Chronic. canonic. regularium... capituli Windesheimensis, l. III, c. XLI, édit. d'Anvers, 1621, p. 440, 441.

Ces deux textes montrent que les *Frères de la vie commune* étaient facilement assimilés aux *lollards*. Ces derniers étaient donc connus dans le pays. Ce qui amenait la confusion, c'était aussi bien le costume, que le genre de vie. On donnait en effet, depuis le début du XIVe siècle, le nom de lollards, à des personnes qui, lors des grandes épidémies de l'époque, s'étaient groupées en confréries pour soigner les malades et surtout pour enterrer les morts; ce sont les mêmes que l'on appelait *Frères de Saint-Alexis*, du nom de leur patron, ou *Frères cellites*, sans doute à cause des *cellæ*, des caveaux, des tombes où ils enterraient les morts. Le nom de *lollard*, ou plutôt *lullard*, de l'allemand *lüllen* (chantonner à voix basse surtout pour endormir un enfant) faisait allusion à la psalmodie dolente dont ils accompagnaient les convois mortuaires, *lollardi sive Deum laudantes*, dit Jean de Hocsem. Voir col. 911. Confrères, plutôt que religieux proprement dits, ils avaient quelque ressemblance avec les béguins ou béghards, avec qui ils ont pu être confondus. Les deux textes de Thomas à Kempis et de Jean Busche indiquent assez que des gens mal disposés pouvaient leur trouver un air d'hérétiques, et il n'est pas impossible que, dans les confréries lollardes comme dans les béguinages, il ne se soit glissé des erreurs de divers genres spéculatives en pratiques. Voir à ce sujet la bulle de Boniface IX du 31 janvier 1395, dans Mosheim, *De Beghardis*, Leipzig 1790, p. 652 sq. Mais retenons que l'on est lollard, aux yeux du peuple (surtout dans les régions de Hollande et de Basse-Allemagne), par le costume que l'on porte (un costume de pénitent), par le genre de vie que l'on mène (vie très austère et très détachée), bien que l'on n'appartienne pas à l'un des grands ordres mendiants. — Cette vue est confirmée par toute une série de documents qui se publient en ce moment, 1926, dans le *Messager belge des Maisons religieuses*.

II. Les Lollards en Angleterre. — Les confréries de lollards avaient-elles pénétré en Angleterre, c'est vraisemblable, bien que nous ne puissions absolument l'affirmer. Nous savons seulement que, de bonne heure, le nom fut appliqué aux *premiers prédicateurs des doctrines wicléfistes*. La première mention officielle se rencontre en 1387 dans un arrêt de l'évêque de Worcester contre cinq prédicateurs vagabonds, *instigatione diabolica conspirati in collegio illicito et a jure reprobato, nomine seu ritu lollardorum confœderati*. Voir le texte au complet dans Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. III, p. 202. Le signalement que l'évêque en donne correspond très bien à ce que nous savons des prédicateurs wiclefistes, et l'on comprend comment le nom de lollards leur a été donné, soit qu'ils l'aient pris eux-mêmes, comme semble l'indiquer le mandement épiscopal, soit qu'il leur ait été appliqué par les fidèles. Leur costume, leur genre de vie, les rapprochaient tout à fait des confrères lollards. Par une généralisation facile, le mot est bientôt passé des prédicants wiclefistes à leurs adeptes, et finalement a désigné toute espèce d'hérétiques. En somme, les lollards anglais sont tout simplement les adhérents de Wiclef, et il suffirait de renvoyer à ce mot, si le mouvement lollard n'avait pris une ampleur sur laquelle il convient d'attirer l'attention.

1° *Esquisse générale du mouvement.* — 1. *Causes générales.* — Il provient, de manière lointaine, des difficultés entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil, qui présentent en Angleterre une acuité particulière. Les grands dignitaires ecclésiastiques, tant séculiers que réguliers, possédant des fiefs, deviennent à ce titre d'importants personnages politiques. D'où le grand intérêt des princes à les tenir sous leur dépendance et à nommer aux évêchés et aux abbayes leurs partisans les plus dévoués. Les souverains font ainsi parvenir aux hautes charges de l'Église des créatures qui ne possèdent pas toujours assez les mœurs ecclésiastiques et qui scandalisent les fidèles. De son côté le peuple, non content de blâmer le luxe exagéré et l'immoralité de certains prélats, condamne sans restriction toute propriété ecclésiastique et veut revenir à la pauvreté absolue de l'Église primitive.

La papauté est obligée d'intervenir pour maintenir l'indépendance des dignitaires du clergé et la liberté des nominations épiscopales. Elle est alors accusée d'ambition et d'immixtion abusive dans la politique intérieure, accusation qui froisse au plus haut degré l'amour-propre national.

Cette cause générale explique les conflits entre Grégoire VII et Henri IV, entre Boniface VIII et Philippe le Bel, comme en Angleterre entre Alexandre III et Henri II, puis Innocent III et Jean sans Terre. Le triomphe d'Innocent III fut presque trop complet, puisque Jean sans Terre consentit à recevoir la couronne en fief de la main du pape et s'engagea à lui payer un tribut annuel de 20 000 livres. Un pareil succès ne pouvait que provoquer une réaction. Occam, disciple de Duns Scot à Oxford, prendra ouvertement, la défense de Philippe le Bel et de Louis de Bavière dans leur lutte contre la papauté. Non seulement il refuse d'admettre la supériorité des papes sur les rois, mais il se demande si la primauté du Saint-Siège est vraiment d'institution divine. Marsile de Padoue composera peu après un ouvrage intitulé: *Le défenseur de la paix contre la juridiction usurpée du pape*.

2. *Le mouvement en Angleterre.* — Vers 1360, parut en Angleterre un poème allégorique très lu du peuple, sous le nom de « *Vision de Pierre le laboureur* ». Il reproche à l'Église la simonie et l'orgueil, se plaint de ce que le pape nomme trop d'étrangers aux bénéfices d'Angleterre; il dénonce l'avarice des ecclésiastiques et la rapacité des envoyés du Saint-Siège chargés de recueillir le denier de Saint-Pierre.

Ce sont ces doléances, en partie fondées, que Wiclef formulera avec plus de rigueur en leur donnant la cohésion d'un système. Par ailleurs, le schisme d'Occident fournira une occasion favorable aux attaques dirigées contre le chef de l'Église.

Wiclef, professeur à Oxford, connut l'apogée de son influence au moment où il fournit les arguments de complaisance que réclamait Édouard III pour se justifier de ne point acquitter le tribut promis par Jean sans Terre (1366). Il en fut aussitôt récompensé, car il fut envoyé à Bruges pour conférer avec les représentants du Saint-Siège, puis il reçut la riche cure de Lutterworth, comté de Leicester, 1374, sans cesser d'enseigner à Oxford.

Mais Wiclef ne se contenta pas d'attaquer la papauté, ce en quoi il restait d'accord avec beaucoup de ses contemporains et de ses compatriotes, il contredit ouvertement le dogme de la sainte eucharistie (1381), ce qui le mit en conflit avec les religieux mendiants qu'il avait ménagés jusque-là pour les opposer aux prélats richement dotés. Alors, renié par le clergé, il en appela aux laïques et voulut les gagner par l'autorité de l'Écriture. Pour cela, il chercha à faire une traduction de la Bible, claire, populaire, à la portée de tous.

Mécontent de voir l'esprit mondain envahir l'Église, il voulut, sans tenir compte de la différence des temps et des circonstances, la ramener à la pauvreté apostolique et interdire absolument la possession des biens terrestres aux différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Il ira jusqu'à nier la légitimité de la propriété des clercs et prétendra que le souverain a le droit d'en priver ceux qui vivent dans le péché. Ce

principe qui fondait la légitimité de la propriété sur l'état de grâce, c'est-à-dire sur un élément spirituel intérieur, de soi indiscernable, sera gros de conséquences et amènera les pires perturbations sociales en Angleterre et plus tard en Bohème.

3. *Institution de prédicateurs ambulants.* — Pour répandre ses doctrines, il rassembla un corps de prédicateurs qui prirent le nom de « pauvres prêtres ». A l'exemple des franciscains, ils étaient vêtus d'une robe de bure des plus grossières, toujours pieds nus, menaient une vie ascétique, prêchaient partout, dans les foires, les marchés, les cimetières et s'engageaient à ne jamais recevoir de bénéfice. Voici comment les décrit le Chroniqueur de S. Alban : *talaribus indutos de russeto, in signum perfectionis amplioris, incedentes nudis pedibus, qui suos errores in populo ventilarent.*

Wyclef indique les trois raisons de cette pauvreté volontaire : 1. la crainte de la simonie ; 2. le danger de mal dépenser les revenus qui n'appartiennent qu'aux pauvres ; 3. l'espoir de faire plus de bien en allant de ville en ville. Ces missionnaires d'un nouveau genre se mirent à décrier les curés, les accusant de ne pas prêcher l'Évangile et de ne pas résider.

A l'origine, ils étaient tous prêtres, mais plus tard, et du vivant même de Wiclef, ils s'associèrent des laïques qui prêchaient comme eux. Dans les derniers sermons, Wiclef appelle ses prédicateurs non plus *poor priests* (pauvres prêtres), mais *hommes évangéliques* ou *apostoliques*. Il déclare que, pour remplir une charge dans l'Église, l'appel de Dieu suffit ; il y a consécration par Dieu lui-même sans l'imposition des mains d'un évêque. Dans son *Speculum militantis Ecclesiæ*, c. XXVIII, il disait : « Il paraît certain qu'un seul prêcheur non lettré (*ydiota*) fait plus par la grâce de Dieu pour le bien de l'Église que plusieurs qui ont des grades scolaires, car il sème plus humblement et plus fructueusement tant par ses œuvres que par ses discours. » Il avait d'ailleurs publié la règle de saint François avec un commentaire dans lequel il prétendait que les franciscains s'étaient écartés des prescriptions de leur saint fondateur, ce qui les avait entraînés à persécuter les Spirituels (fraticelles, béghards) qui, eux, avaient gardé fidèlement la lettre de la règle.

Le thème favori des prédicateurs était la parole de Dieu, la loi de Dieu. Leurs discours étaient composés avec des passages de la Bible. Ils attaquaient l'enseignement de l'Antéchrist et de ses disciples ; ils dénonçaient avec brutalité les péchés en honneur dans les divers rangs de la société, l'hypocrisie, la sensualité, l'avarice, l'ambition du clergé.

Dans l'espace de deux ou trois ans, tout le diocèse de Cantorbéry était parcouru par ces *hommes apostoliques*. A la fin de mai 1382, William de Courtenay, dans un mandement adressé à l'évêque de Londres, parle de certains prédicateurs ambulants non autorisés, enseignant des propositions erronées et hérétiques, non seulement dans les églises, mais encore dans les squares ou autres lieux profanes, sans aucune autorisation épiscopale ou papale, et cela sous le masque d'une grande sainteté. Une annexe au mandement contient 24 articles qui leur sont imputés et qui reproduisent la doctrine de Wiclef. Texte dans Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. III, p. 158, 159.

Wiclef, dans le 37e de ses sermons *De sanctis*, justifie ses prédicateurs contre la blâme de Courtenay : *Hic enim Christus non solum in synagogis, sed in castellis constantius prædicabat. Locus enim non facit sanctum populum, sed e contra.*

En 1377, à la requête de Guillaume de Courtenay, alors évêque de Londres, Wiclef avait été cité devant le tribunal ecclésiastique. Dix-neuf propositions sont envoyées à Grégoire XI qui les condamne et ordonne des mesures de rigueur. Les bulles arrivent au moment de la mort d'Édouard III. Richard II est mineur ; son oncle, le duc de Lancastre, exerce le pouvoir, il a toujours été favorable au réformateur. Celui-ci, cité à Lambeth au début de 1378, trouve le moyen d'expliquer ses propositions, il est relâché.

4. *Révolte des paysans.* — Elle eut lieu en 1381. Quoique les causes de cette révolution aient été surtout économiques (peste noire, taxe frappant toute personne au-dessus de seize ans), l'influence des idées répandues dans le peuple par les prédicateurs lollards est indiscutable. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. VI, p. 1413, remarque prudemment : « il est difficile de dire jusqu'à quel point les idées de Wiclef ont soulevé le peuple. » Lingard, *History of England*, t. IV, 4e édit., p. 174, constate que « des prédicateurs ambulants inculquaient avec zèle le principe de l'égalité naturelle du genre humain et de la tyrannie des distinctions artificielles. »

L'explosion éclata dans plusieurs comtés à la fois, comme obéissant à un mot d'ordre. En peu de jours, toutes les communes de l'Essex furent en état d'insurrection sous le commandement de Jack Straw (Jacques Paille) qui proposait de résoudre la question sociale en exterminant les seigneurs, les évêques, les moines, les chanoines, les curés. Les habitants du Kent suivirent, soulevés par Walter Tyler (le tuilier) qui avait fait la guerre en France. Le prédicateur ambulant John Ball haranguait la multitude, disant que la nature faisait naître tous les hommes égaux, que la distinction de servage et de liberté était une invention de leurs oppresseurs et contraire aux vœux du Créateur ; que Dieu leur offrait maintenant les moyens de recouvrer leur liberté, qu'il était nécessaire de se défaire de l'archevêque, des comtes, des barons, des juges, etc. Il ajoutait :

Lorsqu'Adam bêchait et qu'Ève filait
Qui donc en ce temps gentilhomme était ?

A Blackheath, les insurgés étaient cent mille. Ils marchèrent sur Londres, s'emparèrent de Newgate, brûlèrent le palais de Jean de Gand, se précipitèrent dans la Tour, massacrèrent l'archevêque Simon Sudbury, sir Robert Hales, William Apuldore, confesseur du roi, Legge, le fermier de l'impôt et trois de ses associés. La tête de l'archevêque fut portée en triomphe dans les rues au bout d'une lance, exposée sur le pont de Londres et, pour qu'elle fût mieux reconnue, le chapeau qu'elle portait fut cloué au crâne.

Richard II convia les chefs à une conférence à Smithfield, et comme Walter, en parlant au roi, affectait de jouer avec son poignard, le lord maire William Walworth le perça de son épée. Les archers se disposaient à venger leur chef ; mais Richard galopa droit vers eux et les déconcerta par sa présence d'esprit. La nouvelle de la mort de Walter effraya les mutins. Le 20 juin, l'insurrection pouvait être considérée comme terminée. La répression commença. John Ball et Jack Straw furent pendus, ainsi que quinze cents de leurs partisans.

Wiclef désapprouva la révolte dans plusieurs écrits, ou tout au moins les cruautés qu'il trouva exagérées. Cependant sa complicité semble résulter du témoignage de John Ball. Ce dernier, au moment où il fut condamné par Robert Tresilian à être pendu et écartelé, fit venir l'évêque Courtenay, sir Walter Lee, chevalier, et le notaire John Profit, et déclara en leur présence que, pendant deux ans, il avait été l'auditeur de Wiclef et qu'il tenait de lui ses doctrines, surtout au sujet de l'eucharistie. Il nomma Wiclef comme le premier instigateur de l'insurrection et, après lui, Nicolas Hereford, John Aston et Lawrence Bedeman. Ce témoignage paraît bien décisif. Voir cependant, en sens contraire, Wattier, *John Wycliff*, p. 101 ; il rappelle

que Ball prêchait depuis 1360 que « personne ne devait payer les dîmes au prêtre paroissial, que tout homme pouvait enlever les biens des prêtres paroissiaux, si le paroissien vivait mieux que le prêtre » et qu'il avait été déjà dénoncé en 1366 par Simon Langham, archevêque de Cantorbéry; ce qui prouverait que certaines des erreurs de Wiclef étaient déjà dans l'air avant lui, mais ne supprimerait pas sa responsabilité.

De son côté, Jack Straw, en prison, requis d'avouer le but de son parti, fit cette curieuse déclaration : «Nous aurions terminé par la mort du roi et l'extermination de tous les lords possesseurs, évêques, moines dotés, prêtres paroissiaux. Seuls les religieux mendiants seraient restés et auraient suffi pour le service divin du pays.» Pour le récit détaillé des événements, voir Thomas Walsingham, *Historia anglicana*, t. I, p. 450 sq., t. II, p. 1-10.

5. *La répression.* — Le nouvel archevêque de Cantorbéry, William de Courtenay, était un homme énergique; de plus il était fort puissant, en relation avec les hautes familles du royaume. Il réunit un concile au couvent des Frères Prêcheurs de Londres, le 17 mai1382 (10 évêques, 16 docteurs en droit, 30 docteurs en théologie, 4 bacheliers en droit). Loin de s'effrayer du tremblement de terre qui coïncida avec la réunion du concile, l'archevêque déclara avec esprit que c'était un heureux présage et y vit le gage de la purification du royaume des doctrines erronées.

Parmi les propositions enseignées par les prédicateurs ambulants, dix furent condamnées comme hérétiques, les voici :

1° Que la substance du pain matériel et celle du vin restent dans le sacrement de l'autel après la consécration.

2° Que les accidents ne restent pas sans sujet dans le même sacrement après la consécration.

3° Que le Christ n'est pas dans le sacrement de l'autel identiquement, vraiment et réellement en sa propre présence corporelle.

4° Que si un évêque ou un prêtre est en état de péché mortel, il n'ordonne, ne consacre, ni ne baptise.

5° Que si un homme est véritablement contrit, toute confession extérieure est superflue ou inutile.

6° Qu'on ne peut prouver par l'Évangile que le Christ a institué la messe.

7° Que Dieu doit obéir au diable.

8° Que si le pape est réprouvé et méchant et par conséquent membre du diable, il n'a sur les fidèles du Christ aucun pouvoir si ce n'est celui qu'il tient de César.

9° Que depuis Urbain VI on ne doit reconnaître aucun pape, mais que la chrétienté doit vivre à la façon des Grecs, d'après ses lois propres.

10° Qu'il est contraire à la sainte Écriture que les clercs possèdent des biens temporels.

Quatorze articles furent condamnés comme erronés et contraires au sens de l'Église.

1° Qu'aucun prélat ne doit excommunier un homme qu'il ne le sache d'abord excommunié de Dieu.

2° Que celui qui excommunie ainsi est par là-même, lui aussi, hérétique ou excommunié.

3° Qu'un prélat ou évêque excommuniant un clerc qui en a appelé au roi ou au concile du royaume est, ce faisant, traître au roi et au royaume.

4° Que ceux qui manquent de prêcher ou d'entendre la parole de Dieu par crainte d'une telle excommunication sont déjà excommuniés et au jour du jugement seront comptés comme traîtres à Dieu.

5° Qu'il est permis à un diacre ou à un prêtre de prêcher la parole de Dieu sans l'autorisation ou la permission du Siège apostolique ou d'un évêque catholique ou de quelqu'autre autorité reconnue.

6° Qu'un homme n'est ni lord temporel, ni évêque, ni prélat tant qu'il est en état de péché mortel.

7° Que les seigneurs temporels peuvent à volonté enlever leurs biens temporels aux clercs habituellement coupables ou que les tenanciers peuvent corriger à leur volonté leurs maîtres coupables.

8° Que les dîmes sont de pure aumônes et que les paroissiens peuvent, pour les fautes de leurs curés, les retenir ou les donner à d'autres suivant leur gré.

9° Que les prières accordées à quelque personne par des prélats ou des religieux ne profitent pas plus à cette personne que les prières générales, *cæteris paribus.*

10° Que quiconque entre dans un ordre religieux (*religio privata*) est rendu, par là même, plus impropre à l'observation des commandements de Dieu.

11° Que les saints qui ont fondé des ordres quels qu'ils soient, ordres possédants ou ordres mendiants, ont péché en faisant cette fondation.

12° Que les religieux vivant dans ces ordres ne sont pas de la religion du Christ. — Erreur pernicieuse, ajoute le texte.

13° Que les moines sont tenus de gagner leur vie par le travail de leurs mains, et non par la mendicité. Condamnée par Alexandre IV.

14° Que quiconque donne des aumônes à des religieux qui prêchent est excommunié et aussi celui qui les reçoit. — Le texte latin dans Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. III, p. 157, 158. Pour l'exégèse de ces textes, voir l'art. WICLEF.

Pour donner plus de publicité à ces conclusions du concile, une procession solennelle parcourut les rues de Londres en signe d'expiation (20 mai 1382). Au parlement, l'archevêque essaya d'obtenir du chancelier du royaume des ordres d'emprisonner les prédicateurs ambulants. Les Lords acceptèrent, mais non les Communes. Malgré cette opposition, le jeune roi signa une ordonnance selon le désir de l'archevêque. Celui-ci publia le 30 mai une condamnation des prédicateurs non approuvés. Le carme Pierre Stokes fut chargé d'exécuter la sentence synodale. Ce fut en juin 1382 que le cistercien Henry Cromp, dans un cours à Oxford, attaqua les adhérents de Wiclef et les appela publiquement lollards pour la première fois.

Par un décret du 13 juillet, le roi chargea le chancelier et les professeurs de l'Université d'Oxford d'expulser de cette ville Wiclef et ses principaux partisans, Hereford, Repyngton, Bedeman et Aston, tous véhémentement et notoirement suspects d'hérésie. Ceux-ci, abandonnés par le duc de Lancastre qui les avait secrètement soutenus jusqu'alors, finirent par se résigner à une soumission plus ou moins sincère. Wiclef fut suspendu de sa charge de professeur et se retira dans sa paroisse de Lutterworth. Il y composa son fameux *Trialogus* et mourut en 1384.

Ces condamnations officielles ne purent empêcher la doctrine de garder des partisans plus ou moins avérés. Des seigneurs, tels que les lords Montaigu et Salisbury, prirent des lollards comme chapelains privés et les protégèrent contre les poursuites; de même firent Sir Thomas Latimer de Braybrooke et Sir Richard Stury. Des commerçants et des bourgeois les entretenaient de leurs deniers. Des tracts et des pamphlets continuèrent à circuler en dépit des édits qui prohibaient tous ces écrits.

6. *Nouvelles manifestations des lollards.* — En 1395, les lollards, devenus très puissants, se crurent assez forts pour afficher aux portes de Westminster et de Saint-Paul des placards diffamatoires contre le clergé. En même temps, ils faisaient réclamer au parlement par Latimer et Stury la réforme de l'Église. Voici la substance de leur enseignement d'après Thomas Netter de Walden, *Fasciculi Zizaniorum*, édit. Shirley, p. 360-363 : *Sequuntur conclusiones lollardorum in quodam libello porrectæ pleno parliamento regni Angliæ* : « Les propriétés temporelles ruinent l'esprit de l'Église et font perdre les trois vertus théologales; le sacerdoce de l'Église en communion avec Rome n'est pas le sacerdoce communiqué par le Christ à ses apôtres; le vœu de célibat imposé aux prêtres ne devrait pas être exigé et a pour conséquence les vices contre nature; la transsubstantiation est un miracle imaginaire et conduit le peuple à l'idolâtrie; les prières récitées sur le vin, le pain, l'eau, l'huile, le sel, la

cire, l'encens, les pierres d'autel, les murailles d'église, les vêtements, les mitres, les croix, les crosses, sont superstitieuses et doivent être interdites; les rois doivent avoir la juridiction épiscopale et maintenir un bon gouvernement de l'Église; on ne doit pas faire de prière spéciale pour les morts; les pèlerinages, prières, oblations faites à certaines croix, à certaines statues sont parentes de l'idolâtrie et détournent de l'aumône; la confession faite à un prêtre et déclarée nécessaire au salut est la source de l'arrogance du clergé, le motif de coupables indulgences et autres abus; toutes les guerres sont contraires aux principes du Nouveau Testament et ne sont qu'un prétexte au massacre des peuples pour la gloire des rois; le vœu de chasteté imposé aux religieuses aboutit à l'infanticide, à l'avortement, aux crimes contre nature; la plupart des industries somptuaires, telles que celles des orfèvres et des armuriers, sont inutiles et entraînent un luxe abusif. » — Ce document étrange se termine par ces mots : *Hæc est nostra ambasciata* (ambassade) *quam Christus præcepit nobis prosequi, isto tempore maxime acceptabili pro multis causis.*

Le roi, qui jusqu'alors avait tenté de paralyser l'action du clergé contre les lollards, s'éleva fortement contre la pétition et ses partisans. Il ordonna d'emprisonner les prédicateurs lollards et s'il était nécessaire de les brûler à vue de tout le peuple.

En 1399, Henri IV de Lancastre (1399-1413) détrôna Richard II Plantagenet et se montra encore plus opposé au mouvement lollard. Il résista à la Chambre des communes qui lui demandait la confiscation des biens du haut clergé en prétextant que ces biens auraient suffi pour entretenir 15 comtes, 1 500 chevaliers, 6 200 écuyers et cent hôpitaux. Il promulgua en 1401 le fameux édit *de hæretico comburendo* qui condamnait à la peine du feu les hérétiques opiniâtres. C'est ainsi que le prêtre William Sawtrey (Chartris), ayant refusé d'abjurer, fut brûlé à la Croix de Saint-Paul (mars 1401). En 1410, l'artisan John Badby fut condamné au feu; le prince de Galles essaya en personne de lui faire abjurer ses erreurs, mais inutilement.

L'archevêque de Cantorbéry, Arundel, poursuivit les lollards avec zèle et essaya de purger l'Université d'Oxford de ses tendances hérétiques. En 1408, il fit adopter dans une assemblée les célèbres « Constitutions d'Arundel »; elles interdisent de prêcher sans l'autorisation de l'évêque, défendent de dénoncer devant les laïques les désordres du clergé et ordonnent que toutes les œuvres des lollards, ainsi que leurs traductions de la Bible, soient recherchées et détruites. Texte dans Wilkins, *op. cit.*, t. III, p. 314-319.

Henri V (1413-1422) ayant succédé à son père dut poursuivre les gentilshommes campagnards qui protégeaient l'hérésie. Il essaya vainement de ramener à la vérité Sir John Oldcastle, qui s'appelait, par sa femme, lord Cobham. N'ayant pas réussi, il le fit citer publiquement comme hérétique. Reconnu comme tel, Cobham fut emprisonné quarante jours dans la Tour de Londres. Il parvint à s'échapper et appela ses coreligionnaires à son aide. Il disparut quelque temps et prépara en Galles une insurrection. Reconnu coupable de haute trahison, il fut pendu et brûlé (1417). Voir les actes du procès ecclésiastique, dans Wilkins, *op. cit.*, t. III, p. 353-357, et dans *Fasciculi Zizaniorum*, p. 433-452; la confession d'Oldcastle dans les *Fasc. Zizan.*, p. 414-416. Sur le personnage on trouvera d'abondants renseignements dans le *Dictionary of national Biography*, au mot *Oldcastle*.

Le peuple anglais, absorbé par sa guerre contre la France, ne manifesta pas grande sympathie pour la victime; les sentiments guerriers étaient alors au paroxysme et l'on éprouvait moins de sympathie pour les idées pacifistes émises par les lollards. Ceux-ci continuaient néanmoins leur campagne de pamphlets : *La prière du Laboureur*, *La torche de lumière*. On y voit combien, à la suite de la persécution qui les atteignait, les lollards s'étaient peu à peu éloignés de l'enseignement traditionnel. Ils étaient particuliè ement nombreux dans les comtés de Somerset, Norfolk, Suffolk, Essex, Lincoln et Buckingham.

7. *Après le concile de Constance.* — Cependant le concile de Constance (1414-1418) avait mis fin au schisme d'Occident, il voulut proclamer la foi traditionnelle contre les nouveautés hérétiques. L'exécution de Jean Huss et de Jérôme de Prague, ainsi que la condamnation solennelle des erreurs de Wiclef, eurent leur écho en Angleterre et ranimèrent le zèle contre les lollards. Ceux-ci durent quelque temps dissimuler leur propagande; ils ne purent continuer leurs prédications publiques, mais tenaient des *conventicula occulta* dans les maisons particulières, les cabanes des paysans, même des cavernes; on y lisait la Bible et on réchauffait le zèle des fidèles. Malgré tout, l'archevêque de Cantorbéry pouvait déclarer en 1428 que les lollards étaient aussi nombreux que jamais et que leurs écrits clandestins continuaient à se répandre aussi largement que dans le passé. Beaucoup de prêtres de campagne leur étaient secrètement affiliés et, en maints endroits, les processions étaients upprimées et le culte des saints abandonné. Voir dans Wilkins, *op. cit.*, t. III, p. 493-503, le procès-verbal de la « Convocation » de la province de Cantorbéry de 1428, où furent interrogés un certain nombre de suspects.

D'Angleterre la secte essaima en Écosse; Knox reconnaîtra les lollards de Kyle et d'Ayrshire comme les véritables précurseurs de la Réforme.

2° *Erreurs professées par les lollards.* — Nous pouvons retrouver les erreurs des lollards dans le *Repressor* composé en anglais, vers 1449, par Réginald Pecock, évêque de Chichester, contre ceux qu'il appelait « les hommes de la Bible. » Il ramène leur doctrine à onze chefs : condamnation de la possession et de l'usage des saintes images dans les églises, des pèlerinages aux lieux consacrés par les saints, des possessions temporelles par le clergé, de la hiérarchie ecclésiastique, de la promulgation des lois et ordonnances papales ou épiscopales, de l'institution des ordres religieux, de l'invocation des saints, du luxe des pompes et cérémonies religieuses pour la messe et les sacrements, de l'usage du serment, du maintien des guerres et de la peine capitale. Sauf ce dernier point qui est nouveau, toutes ces doctrines se trouvent déjà chez Wiclef.

Pecock fait dériver toutes ces erreurs de cette fausse opinion que nul chrétien ne peut être lié par une loi qui n'est pas clairement indiquée dans la sainte Écriture et que, d'autre part, le plus humble des chrétiens, homme ou femme, est capable de trouver sans crainte d'erreur le véritable sens de l'Écriture.

Voici une formule d'abjuration, tirée du registre de William d'Alnwick, évêque de Norwich (1426-1436), puis de Lincoln (1436-1449), et datée de 1439, elle renferme à peu près l'ensemble des hérésies des lollards: « Je, Stephen Swallow, fermier... confesse que.. pendant la durée de trente ans et plus... j'ai cru que dans le saint sacrement de l'autel la substance matérielle du pain subsiste et que le Christ n'est pas réellement présent avec son corps dans ledit sacrement... Aussi que le baptême, la confirmation, l'ordre, la pénitence, le mariage, la confirmation et tous les sacrements de l'Église sont de nul effet... Aussi, qu'un homme contrit dans son cœur et s'étant confessé secrètement et humblement à Dieu est absous, donc que la confession orale est inutile... Aussi que le pape est un vieil imposteur ayant dans sa main une coupe de poison... En conséquence, je, Stephen, abjure toutes les hérésies ci-dessus et autres damnables opinions. »

Voir W. Capes, *The English Church in the XIV and XV centuries*, p. 94.

Si les lollards s'entendaient pour nier les sacrements et désirer la confiscation des biens ecclésiastiques, ils se divisèrent très vite en une infinité de sectes interprétant chacune la Bible selon sa fantaisie. Quelques-uns condamnaient la guerre, la peine capitale et se refusaient à prêter serment. D'autres prohibaient le commerce des articles de luxe. Swinderby condamnait la prison pour dettes. D'autres, conséquents avec leurs principes relatifs à l'autorité de la Bible, réclamaient l'observation du sabbat juif et l'interdiction de la viande de porc. Ils condamnaient comme idolâtrique le culte des saintes images. Beaucoup n'admettaient pas le chant d'Église et déclaraient nul tout baptême donné par un prêtre en état de péché mortel. Ils en appelaient à des textes de la Vulgate mal compris pour justifier leur doctrine, prétendant que saint Paul enseigne qu'il faut être ignorant pour être sauvé et que Dieu n'admet pas les savants au salut.

Exagérant encore le principe de Wiclef qui considérait la sainte Écriture comme unique règle de la vie religieuse, ils repoussaient tout enseignement ecclésiastique officiel et admettaient que le premier venu peut compter sur l'inspiration suffisante pour comprendre les paroles inspirées. Ils versèrent dans les pires extravagances d'une exégèse parfois bouffonne et ne surent se garder des superstitions les plus puériles.

La lutte de l'Église officielle contre les lollards continua jusqu'au règne de Henri VIII. Quand les écrits de Luther apparurent en Angleterre, le clergé fut effrayé du renouveau qu'ils allaient fournir aux hérétiques qu'il poursuivait depuis plusieurs générations. En 1523, l'évêque Tunstall écrivait à Érasme : « Ce n'est pas une pernicieuse nouveauté, ce sont de nouvelles armes fournies à la nombreuse légion d'hérétiques héritiers de Wiclef. »

3° *Les lollards et la Réforme protestante.* — On s'est demandé jusqu'à quel point le mouvement lollard a préparé la Réforme du XVIe siècle. Dom Gasquet, *La veille de la Réforme en Angleterre*, trad. fr. par D. Bourgeois, Louvain, 1914, t. I, p. 237, combat la tentative de certains protestants qui voudraient faire commencer la Réforme avant Henri VIII et considèrent son divorce avec Catherine comme un simple accident qui eut tout au plus pour effet de précipiter les conséquences et de faire éclater subitement ce qui était depuis longtemps inévitable.

Tout en reconnaissant qu' à cette époque il se trouvait un peu partout en Angleterre des esprits mécontents, que d'autres y étaient prêts à saisir avec empressement toute occasion favorable pour se libérer de contraintes que ne reconnaissaient plus leurs consciences et d'un enseignement qu'ils en étaient venus à considérer comme un pur formalisme ecclésiastique, il cite un voyageur vénitien, intelligent observateur, qui visitait le pays au commencement du XVIe siècle et qui était frappé des pratiques catholiques et des manifestations générales de piété dont il était témoin tout en constatant qu'il se trouvait « nombre de gens différant d'opinion sur les questions religieuses ». *Camden Society*, p. 163.

De ce témoignage il résulte que, dans l'ensemble de la contrée, bien peu d'inquiétude religieuse, au vrai sens du mot, devait exister. Il est en effet impossible de supposer qu'une proportion notable du peuple ait pu rejeter ouvertement l'enseignement de l'Église ou être au moins de secrets lollards, sans qu'un pareil fait soit venu à notre connaissance.

La ressemblance des doctrines adoptées par les réformateurs anglais du XVIe siècle avec plusieurs des enseignements professés par les disciples de Wyclef devait conduire plusieurs écrivains à supposer entre les uns et les autres un lien qui, en réalité, n'a pas existé. *Au moins pour l'Angleterre*, rien ne vient justifier la prétention de chercher l'origine de la Réforme dans une certaine forme de lollardisme anglais. Il est impossible d'étudier le siècle qui précède la ruine du vieux système religieux de l'Angleterre sans aboutir à cette conclusion, que la secte des lollards avait depuis longtemps disparu, et que le petit nombre de ceux qui demeuraient encore les adhérents des doctrines de Wiclef, dispersés de tous côtés dans le pays, sans aucun principe effectif de cohésion, étaient impuissants à opérer le moindre changement d'opinion dans la masse de la population, où ils demeuraient comme perdus.

Le lollardisme était alors taxé d' « hérésie », et tout essai pour le répandre était énergiquement réprimé par l'autorité ecclésiastique, soutenu par la force du bras séculier ; et comme cette doctrine blessait le sentiment commun du public, il est hors de doute que cette répression avait l'approbation du peuple. Le génie de Milton lui fit voir que « la propagande wicléfiste avait été étouffée et écrasée par le pape et les prélats pour six ou sept siècles ».

M. James Gairdner en arrive à la même conclusion : « En dépit des ténèbres qui entourent tout ce qui se rapporte à l'histoire du XVe siècle, nous pouvons nous aventurer, à peu près à coup sûr, à affirmer que le lollardisme ne fut en aucune façon la source du protestantisme moderne. Si plausible qu'il puisse paraître de regarder Wiclef comme « l'étoile du matin de la Réforme », cette comparaison donne une impression parfaitement erronée. L'influence de Wiclef ne survécut pas beaucoup à l'époque où il vivait, et loin que le lollardisme ait enfoncé de profondes racines parmi le peuple anglais, ses traces avaient entièrement disparu bien longtemps avant la grande révolution dont on le croyait l'avant-coureur. Quoi qu'il en soit, dans la riche collection de documents que nous possédons sur le commencement du règne de Henri VIII, et que viennent encore éclairer les correspondances du même temps, c'est en vain qu'on chercherait la trace de quelque chose ressemblant à la secte des lollards. Le mouvement s'était éteint de sa mort naturelle. Depuis Oldcastle, il devint insignifiant. Pendant quelque temps il eut encore le nombre, mais il ne compta plus parmi ses adhérents un seul homme remarquable ; et quand une génération eut disparu, les soucis plus sérieux de la guerre civile ne laissèrent aucune place aux billevesées du fanatisme. »

Gairdner écrit au *Guardian* (1er mars 1899) : « Naturellement on vous dira que le germe de la Réforme avait été semé avant le temps de Henri VIII, et que ce fut particulièrement Wiclef qui provoqua ce grand mouvement. Je serais désolé de déprécier Wiclef, qui a produit indubitablement un grand ébranlement à son époque, quoiqu'un jugement étudié et circonspect sur ce fait historique reste un *desideratum*. Même au point de vue théologique, la doctrine fondamentale de la Réforme, — la justification par la foi — n'existe pas dans Wiclef, j'ose l'affirmer. Mais quelle que soit la dette que l'Angleterre actuelle ait pu contracter vis-à-vis de Wiclef, au point de vue théologique, vingt Wiclefs, si populaires qu'on les suppose, n'auraient pas mené à bien, aux XVe et XVIe siècles, une Réforme comme celle à l'ombre de laquelle nous avons vécu pendant ces derniers siècles. C'est une chose qui ne pouvait être réalisée que par le pouvoir royal, comme en Angleterre, ou par le triomphe d'une rébellion renversant l'autorité royale, comme en Écosse. »

A cette importante déclaration je n'opposerai qu'une remarque qui, d'ailleurs, n'en affaiblit nullement la portée. Quand on dit que la doctrine de la justification par la foi est fondamentale dans la Réforme, on dit vrai si l'on se place au point de vue historique,

pour la Réforme *luthérienne*, mais si l'on se place au point de vue *absolu des idées*, il faut reconnaître que cette doctrine de la justification par la foi est adventice et secondaire, si bien qu'elle est rejetée ou passée sous silence par la majorité des protestants modernes qui se croient néanmoins fidèles à l'esprit de la Réforme. Wiclef aurait donc pu ne pas enseigner cette doctrine et être néanmoins un précurseur de la Réforme.

Autant qu'il est possible d'arriver sur ce point à une certitude, l'étude du règne de Henri VII et de celui de Henri VIII jusqu'à sa rupture avec Rome nous amène à conclure que le peuple anglais, pris dans son ensemble, n'avait pas encore appris à douter des doctrines reçues dans l'Église. C'est aux sectateurs allemands et à la poignée de leurs disciples anglais que l'on doit attribuer l'introduction des germes des discordes religieuses.

Très peu de temps après que la révolte religieuse se fut établie en Allemagne, quelques signes de sérieuses tentatives pour miner la foi traditionnelle de l'Église d'Angleterre ne tardèrent pas à se manifester dans ce pays.

Roger Edgeworth, *Sermons*, Londres, 1557, préface, dit : « Lorsque j'étais jeune étudiant en théologie, les hérésies de Luther s'élevèrent et elles furent répandues ici dans ce royaume, et en moins de temps qu'on ne peut l'imaginer, tout le troupeau chrétien en fut si malade — la jeunesse d'abord, puis les plus anciens, les enfants faisant la leçon à leur père — que Sa Majesté le Roi et tous les clercs du royaume avaient grand'peine à arrêter ce fléau. Ils n'y purent réussir si complètement que depuis, quand ces hérétiques eurent pour appui des hommes et des femmes de grand pouvoir, une flamme n'éclatât de plus belle, comme du feu dans la paille même. »

En 1532, Thomas Morus, alors chancelier, attribuait la rapide diffusion de ce qu'il regardait, ainsi que la plupart de ses compatriotes, comme une hérésie, à l'inondation de littérature répandue sur le pays par le moyen de la presse.

En 1526, l'évêque Tunstall condamne plusieurs livres : ce sont quelques ouvrages de Luther, trois ou quatre de Tyndale, deux de Zwingle et la *Supplication of Beggers* ainsi que le *Dyalogue betwen the Father and the Son*.

En 1530, le roi défendit de lire ou de conserver quatre-vingt-cinq ouvrages de Wiclef, Luther, Œcolopande, Zwingle, Pomeranus, Bucer et Wesselius. Dans sa proclamation, Henri VIII parle de la détermination prise autrefois par la nation anglaise de garder loyalement la foi catholique et de défendre le pays contre les « misérables sectes d'hérétiques et lollards, qui, en pervertissant la sainte Écriture, introduisent des opinions erronées, sèment la sédition parmi les chrétiens, comme il est arrivé récemment dans quelques parties de l'Allemagne, où, par les entreprises séditieuses de Martin Luther et autres hérétiques, furent tués un nombre infini de chrétiens. » Par commandement du roi, la Convocation de Cantorbéry dressa une liste des livres prohibés. Dans le premier catalogue contenant trente-cinq volumes, il n'est fait mention d'aucun livre de Wiclef; ce sont tous des livres de Luther et de ses disciples.

Tous ces faits semblent prouver que le lollardisme avait cessé d'exister quand parut la Réforme.

Les protestants se prétendent au moins les continuateurs de Wiclef au sujet de la traduction de la Bible en langue vulgaire; il ne sera donc pas sans intérêt de citer à ce propos le témoignage de Thomas Morus : « Il n'existe aucune loi qui prohibe toute version anglaise de la Bible, cela est certain. Il y a, il est vrai, une Constitution qui traite de cette matière, mais non pas dans ce sens. Car il faut que vous sachiez que lorsque le grand hérésiarque Wiclef prit sur lui de faire une traduction de la Bible à sa façon, il y avait longtemps que la Bible entière avait été traduite en anglais par des hommes vertueux et instruits, et qu'ainsi elle était lue avec profit et respect, avec dévotion et sagesse, par le bon et pieux public. Dans sa traduction, Wiclef corrompit à dessein le texte sacré, en y introduisant perfidement des paroles propres à établir aux yeux du lecteur les hérésies qu'il s'en allait semant partout. Ce n'était pas seulement dans le texte même de sa traduction qu'il glissait ses erreurs : c'était aussi dans certaines préfaces et gloses qu'il y ajouta; il y donnait à ses raisonnements un tour de probabilité et de vraisemblance bien fait pour séduire les laïques et les gens peu instruits; en un mot, il s'y prit si bien qu'il corrompit en ce temps-là beaucoup de fidèles du royaume. On vit alors quel mal faisaient au public les traductions, préfaces et gloses de Wiclef et de ceux qui l'aidèrent à grossir sa secte; pour ce motif donc, et aussi à cause des dangers qui se présentent dès qu'on essaie de faire passer le texte de l'Écriture d'une langue dans une autre, pour ces motifs, un concile tenu à Oxford défendit sous des peines graves à qui que ce fût de traduire désormais l'Écriture en anglais ou toute autre langue de sa propre autorité en un livre, petit livre ou tract, de lire ouvertement ou secrètement ces sortes de livres faits récemment au temps du dit John Wiclef, ou depuis, ou qui seraient faits dans la suite, jusqu'à ce que la dite traduction ait été approuvée par l'évêque diocésain, ou s'il était nécessaire par le concile provincial. Telle est la loi au sujet de laquelle un si grand nombre de gens ont tant parlé, tandis que si peu s'inquiètent de savoir s'ils disaient ou non la vérité. Car j'espère que vous ne voyez dans une telle loi rien de déraisonnable, puisqu'elle ne défend pas de lire les bonnes traductions qui étaient déjà faites autrefois avant l'époque de Wiclef et que, si elle condamne celle de ce novateur, c'est parce qu'elle est *mauvaise* et non parce qu'elle est *nouvelle*. De même elle ne défend pas de faire de nouvelles traductions, mais elle prend soin que celles qui seraient mal faites ne puissent être lues avant d'avoir été tout au long examinées et corrigées; hors le cas assurément où il s'agirait de factums dans le genre de ceux de Wiclef et de Tyndale où l'esprit mauvais du traducteur s'est exercé de telle façon qu'on perdrait vraiment son temps à s'essayer de les corriger. » *Dyalogue, English Works*, éd. 1557, p. 233, 234.

C'est donc à tort que George Macaulay Trevelyan déclare : « Nous avons preuve positive que les évêques dénoncèrent la propagation de la Bible anglaise parmi les classes et les personnes disposées à l'hérésie, en brûlèrent les exemplaires et persécutèrent cruellement les lollards pour l'avoir lue. » *England in the age of Wycliffe*, p. 131.

Concluons qu'il n'y a pas de filiation immédiate entre les lollards et les tenants de la Réforme, car les premiers avaient disparu quand apparurent les seconds. Mais il y a des analogies indéniables entre les doctrines des uns et celles des autres, notamment sur les points suivants : subordination du pouvoir spirituel au pouvoir civil, lutte contre les possessions ecclésiastiques, nécessité d'une traduction populaire de la Bible et lecture de celle-ci en dehors de tout contrôle de la hiérarchie. Ces points de ressemblance, nous les reconnaissons loyalement; mais les protestants, qui veulent se donner des ancêtres, sont tentés de les exagérer, et voilà pourquoi les anglicans appellent Wiclef « l'étoile du matin de la Réforme », oubliant que l'étoile avait cessé de luire bien avant que la Réforme eût commencé.

I. Sources. — Elles seront indiquées à l'art. Wiclef; on signalera simplement ici : Les textes publiés dans Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. III, Londres, 1737.

dont plusieurs sont reproduits dans Mansi, *Concil.*, t. XXVI; Henri Knighton, *Chronicon*, dans les *Rerum britannicarum medii ævi scriptores* (Rolls Series), t. XCII, en deux volumes; Thomas Walsingham, *Historia anglicana*, *ibid.*, t. XXVIII en deux volumes; Thomas Netter de Walden, *Fasciculi zizaniorum M. J. Wicleficum tritico*, édit. Shirley, *ibid.*, t. V; Reginald Pecock, *The Repressor of over much blaming of the Clergy*, édit. Babington, *ibid.*, t. XIX, en deux volumes.

II. TRAVAUX. — (Ant. Varillas), *Histoire du Wiclésianisme*, Lyon, 1682, in-12; Louis Maimbourg, *Hist. du Wiclésianisme*, La Haye, 1683, in-12; P. M. Grassi, *Narratio historica de ortu ac progressu hæresium J. Wicleſi*, 1707, in-fol.; V. Wattier, *John Wyclyff, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Paris, 1886; J. Richard Green, *History of the English people*, Londres, 1877, t. I, p. 457 sq.; W.W. Capes, *The English Church in the fourteenth and fifteenth centuries* (*1272-1486*), Londres, 1900, in-16, (c'est le t. III de *A History of the English Church*, publiée par W. R. W. Stepheens et W. Hunt), voir surtout, c. IX, p. 178-196; S. Gardiner, *Manuel d'histoire d'Angleterre*, Paris, 1905; James Gairdner, *Lollardy and the Reformation in England*, 4 vol., in-8°, Londres, 1908-1913.

R. HEDDE.

1. LOMBARD Jean, controversiste, né à Fribourg (Suisse) en 1648, entré au noviciat des jésuites de Lyon, en 1669, prêcha à la cour l'avent de 1696 et le carême de 1703, s'adonna tout entier aux travaux du ministère et spécialement de la controverse. Son *Abrégé des controverses de la Religion*, Nancy, 1723, plusieurs fois réimprimé, a été inséré dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, Paris, 1843, t. XIV, col. 1070-1178. Le P. Lombard, était membre de l'Académie de Lyon. Il mourut à Vienne en 1727.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1918 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV. col. 1105.

P. BERNARD.

2. LOMBARD Pierre, voir PIERRE LOMBARD.

LONGO François, de Corigliano, en Calabre, frère mineur capucin, né vers 1562 et mort à Rome en décembre 1625, appartenait par sa profession à la province romaine, où il remplit les fonctions de lecteur et de définiteur. Il s'en éloigna quelques années pour administrer la province de son pays d'origine, 1612-1615, nous le voyons encore, l'année suivante, visiteur de la province de Lyon, et profitant de ce séjour en France pour confier à un éditeur lyonnais l'impression de son premier ouvrage. Nous avons de lui : *Tractatus de casibus reservatis juxta regulam decreti a fel. record., S. D. papæ Clementis VIII regularibus præscriptam*, Lyon, 1616, in-12; Cologne, Toul, 1618; Rouen, 1619; *Tractatus... in hac secunda editione adeo multis in locis auctus et locupletatus maxime in quinti casus explicatione, cum brevi tractatu de judicio regulari, ut novum opus... jure vocari possit*, Cologne, 1619; Milan, 1620; Venise, 1622; *Tractatus...in hac tertia editione adeo... auctus et locupletatus, maxime cum explicatione bullæ* IN CŒNA DOMINI..., Lyon, 1623; Milan, 1634; *Sancti Bonaventuræ... Summa theologica ad instar Summæ D. Thomæ Aquinatis. In qua non solum ea quæ sparsim docet Seraphicus Doctor in suum ordinem redacta et cum Angelici Doctoris summa conformata sunt, verum etiam et omnia dubia et quæstiones theologicæ præcipuæ breviter dilucidantur*, in-fol., Rome, 1622. Bien que l'auteur, à la fin de ce volume, dénommé *primus tomus primæ partis*, annonçât que le second volume était déjà sous presse, l'ouvrage demeura incomplet. Il devait être divisé en sept tomes. Le P. Longo avait été pressé de l'entreprendre pour donner une suite au projet qu'avait commencé à exécuter son confrère, le P. Trigoso († 1599) qui n'avait publié que le premier volume de sa *Summa theologica S. Bonaventuræ*, mais il semblerait avoir été plus occupé de ses autres travaux personnels. Ce sont le *Breviarium chronologicum pontificum et conciliorum omnium quæ a S. Petro ad hæc usque nostra tempora celebrata sunt. In quo annuatim pontificum vitæ eorumque constitutiones,... hæreticorum quoque... damnationes confutationesque, schismata, persecutiones..., denique quæcumque insignia in ipsa Dei Ecclesia hucusque acciderunt, breviter sed clare enarrantur*, in-fol., Lyon, 1623; *Summa conciliorum omnium quæ a S. Petro usque ad Gregorium XV papam celebrata sunt*, in-fol., Anvers, 1623. Après la mort de l'auteur, l'ouvrage reparut avec un *appendix omnium conciliorum Galliæ, desumptum ex tribus tomis Conciliorum R. P. Syrmondi...*, Paris, 1639, 1645. La somme de Longo est une des sources dont se servit Louis Bail pour sa *Summa conciliorum*, Paris, 1659. L'auteur en fit un extrait intitulé *De conciliis generalibus approbatis ac reprobatis breve compendium, cui etiam accessit bullæ* IN CŒNA DOMINI *brevis explicatio*, in-12, Rome, 1624. On possède encore du P. François de Corigliano deux ouvrages spirituels : *Orologio spirituale intorno alla Passione di N. S. Giesu Christo*, in-12, Venise, 1621; *Orologio spirituale, overo venti quattro meditazioni sopra tutti i principali misteri della vita della gloriosa vergine Maria madre di Dio*, in-8°, Rome, 1625; *Le sacré chariot de l'aurore de grâce, ou Horloge spirituel roulant sur vingt-quatre heures, qui sont vingt-quatre considérations sur les principaux mystères de la vie de la Reine des cieux*, in-8°, Lyon, 1628. Le traducteur anonyme était un confrère de l'auteur, le P. Michel-Ange de Bergon, qui traduisit également d'autres ouvrages italiens.

Silvestre de Milan, *Appendix ad tomum III Annalium fr. min. capuccinorum*, Milan, 1737; Bernard de Bologne. *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 647.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LONGUERUE (Louis du Four de), célèbre érudit et ecclésiastique français (1652-1733). — Né à Charleville, de Pierre du Four, seigneur de Longuerue, il manifesta de très bonne heure une très grande facilité pour les disciplines les plus diverses. Enfant prodige, n'ayant guère plus de quatre ans, il est présenté à Louis XIV, lors d'un voyage du roi à Charleville; à quatorze ans il commence l'étude des langues orientales. Destiné à l'état ecclésiastique, il reçoit en commende l'abbaye de Sept-Fontaines de l'ordre de Prémontré au diocèse de Reims, en 1674, à laquelle il joignit, dix ans plus tard, celle de Saint-Jean-du-Jard, de l'ordre de saint Augustin au diocèse de Sens. Il avait sans doute été ordonné prêtre peu après la collation de ce premier bénéfice; mais l'on ne voit pas qu'il ait pris les grades théologiques, bien qu'il ait poussé très loin les études proprement ecclésiastiques. Il a passé à Paris la plus grande partie de sa vie, travaillant sans relâche aux sujets les plus divers, mais spécialement à l'histoire sacrée et profane, où il était passé maître. Sa maison était le rendez-vous de plusieurs savants, et l'on y parlait fort librement de toutes sortes de sujets. L'abbé de Longuerue (c'est ainsi qu'on l'appelait d'ordinaire), n'était pas avare de ses connaissances, il se plaisait au contraire à donner avec une extrême libéralité des renseignements de toute sorte aux savants qui recouraient à lui. C'est ainsi qu'il entretint un commerce extrêmement suivi avec le cordelier Antoine Pagi et qu'il lui suggéra nombre de remarques qui ont pris place dans les *Annotationes criticæ* ajoutées par cet érudit aux *Annales* de Baronius. Le Quien était aussi en fort bon termes avec l'abbé de Longuerue et lui dut bien des remarques précieuses. Par contre, Richard Simon n'eut jamais le don de lui plaire, et Longuerue exprime plus d'une fois sur le compte de l'illustre critique des remarques fort déplaisantes. D'ailleurs, si l'abbé prodiguait volontiers son érudition, il possédait un sentiment très vif de sa supériorité et

n'admettait pas volontiers la contradiction. Il eut la sagesse de ne pas se mêler aux querelles religieuses, qui troublèrent si vivement la fin du XVIIe siècle et le début du XVIIIe siècle; strictement cantonné dans les matières d'érudition, il sut ne pas prendre parti entre molinistes et jansénistes. Est-ce la raison pour laquelle on lui a reproché quelquefois la tiédeur même de ses sentiments catholiques ? Ami de plusieurs ministres protestants et tout spécialement de Pierre Allix, voir ici t. I, col. 894, il passait pour avoir sur le dogme de la transsubstantiation, sur la pratique de la confession auriculaire, sur le canon de la sainte Écriture, le mariage des prêtres, des idées qui le rapprochaient des huguenots. En fait, on trouve dans les *Longueruana* plusieurs boutades au sujet de la confession, par exemple, t. I, p. 87; t. II, p. 130, qu'il convient sans doute de ne pas prendre trop au sérieux. Il est vrai encore que l'on attribue à l'abbé le fameux *Traité d'un auteur de la communion romaine touchant la transsubstantiation, où il fait voir que, selon les principes de son Église, ce dogme ne peut être un article de foi*, publié à Londres, en 1686, par les soins de P. Allix. Mais Longuerue n'a jamais avoué cet écrit, et il y a là un petit problème historique qui reste à tirer au clair. L'abbé de Longuerue mourut à Paris le 22 novembre 1733.

Bien qu'il ait considérablement écrit, la production qui reste de cet auteur n'est pas très considérable. L'éditeur du travail le plus volumineux qu'on connaisse de lui, le fait remarquer dans l'avertissement : « L'étendue et la profondeur de ses connaissances ne sont ignorées de personne; il les a puisées dans les sources, et il n'y a point de science qu'il n'ait embrassée. Mais on sait aussi, en même temps, qu'autant il se rend facile à communiquer de vive voix les découvertes qu'il a faites dans tous les genres de littérature, autant aussi a-t-il de répugnance à les publier lui-même. » *Description... de la France*, Avis au lecteur. Et de même Schöpflin, en présentant au public les *Annales Arsacidarum* de celui qu'il appelle le Varron de notre époque, fait remarquer : *Incomparabilis hujus viri variæ lucubrationes, insigni doctrina et eruditione refertæ jam pridem per orbem literatum volitant sed omnes fere manuscriptæ*. Nous en sommes restés, pour ce qui concerne la publication des œuvres de Longuerue, presque au même point que Schöpflin. Mais nous pouvons dresser un catalogue plus exact des œuvres tant éditées que manuscrites laissées par cet auteur. Il est publié en tête des *Longueruana*, et doit être complété par un certain nombre de numéros.

L'œuvre de l'abbé de Longuerue ne touchant qu'indirectement à la théologie, nous ne signalerons ici que les travaux qui ont quelque rapport avec cette discipline. Parmi ceux qui sont imprimés, signalons : 1. *Dissertatio in Tatianum*, publiée dans l'édition de Tatien donnée par Guillaume Worth, Oxford, 1700. — 2. *Remarques sur la vie du cardinal Wolsey, contraires à ceux qui ont écrit contre sa réputation*, insérées dans les *Mémoires de littérature et d'histoire*, du P. Desmolets, Paris, 1729, t. VIII, partie 2, p. 265 sq. — 3. *Annales Arsacidarum*, publiées par les soins de Schöpflin, professeur à Strasbourg, Strasbourg, 1732. — 4. *Chronologie des gouverneurs de Syrie pour les Romains, des pontifes des Juifs, et des procureurs de Judée*, publiée à la fin du t. II des *Longueruana*. — 5. *Dissertation sur le passage de Josèphe en faveur de Jésus-Christ*, (*Antiq. jud.*, l. XVIII, c. IV), imprimée dans la *Bibliothèque ancienne et moderne*, de Jean Le Clerc, t. VII *b*, p. 237-288; Longuerue est d'avis que le fameux passage est interpolé et accuse Eusèbe d'avoir falsifié le témoignage de l'historien juif : cette courte dissertation est un vrai chef-d'œuvre d'esprit critique. — 6. *Dissertationes de variis epochis et anni forma veterum orientalium; de vita sancti Justini*, Leipzig, 1741. — 7. *Traité des Annates*, où l'on examine aussi si les secrétaires des évêques... peuvent sans simonie exiger pour leurs expéditions au delà de ce que les lois canoniques leur permettent de recevoir pour leur travail, Amsterdam, 1718; l'ouvrage anonyme est de l'abbé Béraud, aidé de l'abbé de Longuerue, selon une note manuscrite de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale, *E. 4418*. — 8. *Opuscules de M. Louis du Four de Longuerue*, abbé de Sept-Fontaines, 2 vol., Yverdon, 1784.

Quant aux œuvres inédites de l'abbé de Longuerue elles remplissaient six vol. in-folio dont il n'est plus possible de retrouver la trace. Nous signalons pourtant ici quelques-uns des titres les plus intéressants pour la théologie, afin de donner une connaissance plus complète de l'auteur : 1. Dans le 1er et le 2e volume se trouvaient *Soixante-cinq lettres écrites au P. Pagi touchant la critique des Annales de Baronius, de l'an 1686 jusqu'à la mort du P. Pagi arrivée au mois de juin 1699;* on relève à ce propos au *Longueruana*, t. II, p. 11, les remarques suivantes. Après avoir rapporté le commerce qu'il eut avec le savant cordelier durant qu'il séjourna à Paris, Longuerue ajoute : « Quand il fut parti, notre commerce continua; je lui envoyais continuellement des morceaux, comme par exemple tout ce qui avait rapport aux Arabes et aux autres peuples qui lui étaient inconnus. En transcrivant et abrégeant, il a fait quelques fautes qu'il aurait évitées s'il avait continué à demeurer ici. Jamais je ne vis un si bon homme, si docile, si dévoué à l'étude, si amateur de la vérité... Il ne faisait qu'étudier. Il y avait encore un homme qui ne faisait que cela, c'était Tillemont qui aurait été bien plus loin et se serait épargné bien des fautes si, à l'étude, il avait joint le secours de la conversation et des hommes. » Longuerue signale qu'il a donné des renseignements à Pagi, sur les Cagots ou Capots, sur l'histoire du célibat ecclésiastique, sur la définition des provinces suburbicaires, etc. *Ibid.*, t. II, p. 28, 73, 86. Une copie de cette correspondance se trouve à la Bibliothèque Nationale, *Nouv. acq. franç. mss. 21 786, 21 787*. — 2. Au t. III, se trouvait toute une série de dissertations et de remarques roulant autour du *De mortibus persecutorum* récemment découvert et que Longuerue refusait énergiquement d'attribuer à Lactance. Ces remarques et dissertations épluchaient tous les points de la chronologie du *De mortibus*. Voici d'après *Longueruana*, t. II, p. 37, les idées essentielles de notre abbé sur ce point si controversé : « Le livre *De mortibus* n'est point de Lactance. Aussi le ms. sur lequel on a imprimé ce livre ne le lui donne-t-il pas : il est d'un homme outré et peu instruit. Il vous dit que depuis Domitien jusqu'à Décius exclusivement l'empire n'avait eu que de bons princes qui n'avaient pas persécuté l'Église. Il ignorait donc que Trajan, M. Aurèle et Sévère l'avaient persécutée. Il avance que Dioclétien fut forcé à quitter l'empire malgré lui; Constantin dit tout le contraire *Ad sanctorum cœtum*. Il fait une triste description de l'état de misère et de mépris où, selon lui, était Dioclétien dans sa solitude, et Euménius parlant à Constantin en fait une description tout opposée. Il y a bien d'autres preuves de fausseté, sans compter qu'aucun auteur n'a attribué cet ouvrage à Lactance dont le style était bien au-dessus de celui de cet écrivain. » — Au même volume, se lisait une *Dissertation sur les trois témoins du ciel* (I Joa.) *dans laquelle il est prouvé que ce passage n'est point de saint Jean;* une série de dissertations sur l'ancienne littérature chrétienne : *Vita sancti Justini martyris; Dissertatio in Tatianum* (voir ci-dessus); *Diss. in Athenagoram; Diss. de origine hæreseon Valentini, Cerdonis et Marcionis; De tempore quo nata est Montani hæresis; De hæreticorum rebaptisatione*. (Je ne sais s'il faut rapporter à ce dernier traité ce qui est dit *Longueruana* t. II, p. 31. « Jusqu'à Urbain II on reconfirmait et on

réordonnait ceux qui avaient été confirmés et ordonnés par les hérétiques, schismatiques et simoniaques. Il y en a un beau trait dans Béade au sujet de l'évêque Sadéal. J'en ai fait aussi un traité où les exemples ne manquent pas. ») — Le t. IV contenait à peu près exclusivement des dissertations ou des éditions relatives au Moyen Age. Autant en dira-t-on du t. V, où l'on relèvera seulement dans la seconde partie des paraphrases sur les cantiques de Débora, d'Habacuc, de Moïse (Deut., XXXIII), de David (I Reg., XXIII) des *Remarques sur Marcel pape, où l'on fait voir qu'il est le même que Marcellin;* des dissertations *De prohibitione sanguinis et suffocati apud veteres christianos*, et *De fermento sive eucharistia.* — Le t. VI, consacré surtout à des questions relatives à l'histoire de France, contenait aussi une *Dissertation sur le canon des saintes Écritures*, où l'auteur faisait voir « combien il était difficile d'accorder la définition du concile de Trente avec la tradition », des *Annales des Macchabées*; un *De excidio Seleucidarum in Syria.* — Enfin l'abbé, de Longuerue avait constitué un *Recueil des lettres des papes Innocent VI, Urbain V, Grégoire XI, et autres papes qui ont tenu le Saint-Siège à Avignon, avec des remarques.*

La source principale pour connaître l'abbé de Longuerue est le *Longueruana ou recueil de pensées, de discours et de conversations de feu M. Louis du Four de Longuerue*, Berlin, 1754, 2 petits volumes, in-12; le recueil, extrêmement intéressant, a été fait par un des amis de l'abbé, qui consignait au jour le jour ce qu'il lui avait entendu dire. C'est à ce recueil et à la *Vie de l'abbé de Longuerue* qui se trouve en tête du *Catalogue* de sa bibliothèque publié par Barrois, Paris, 1735, que les auteurs de biographies ont emprunté le plus clair de leurs renseignements : Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VI, p. 383-385, qui analyse au complet les six in-fol. mss. de Longuerue; Feller, *Biographie universelle*, nouvelle édit., Paris, 1834, t. VII, p. 515; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, Paris, 1862, col. 580-583; l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, Paris, 1880, p. 366, 367. — Voir aussi Le Long, *Bibliothèque historique de la France*, table, à *Four (du)*.

É. AMANN.

LONGUEVAL Jacques, jésuite français, né en 1680 à Bacquencourt ou à Fouquescourt (Somme), admis au noviciat en 1699, enseigna la théologie positive et l'Écriture sainte. Il publia un *Traité du schisme*, Bruxelles, 1718, qui fit grand bruit, souleva les colères des jansénistes et s'attira les foudres du Parlement. L'auteur qualifiait de schisme l'attitude des théologiens et des évêques qui refusaient d'accepter la constitution *Unigenitus* de Clément XI. Le P. Longueval est surtout connu par son *Histoire de l'Église gallicane*, 8 vol., in-4°, Paris, 1730. Il mourut à Paris en 1735, laissant ce grand ouvrage inachevé.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1934-1937; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1212.

P. BERNARD.

LONGUEVILLE (Anne-Geneviève de BOURBON-CONDÉ, Duchesse de), naquit le 29 août 1619, au château de Vincennes, où son père était emprisonné et elle eut comme frères le grand Condé et le prince de Conti. En 1642, elle épousa le duc de Longueville; alors elle fut assidue à l'Hôtel de Rambouillet; elle se lança dans la politique, se mit à la tête de la Fronde contre Mazarin et elle dut changer souvent de résidence pour échapper à la prison. Puis, surtout après la mort de son mari, en 1663, elle se jeta dans le jansénisme et se lia étroitement à Port-Royal où elle fit construire un logis afin de s'y retirer; elle se partagea désormais entre Port-Royal et les carmélites du faubourg Saint-Jacques. Elle travailla à la paix de Clément IX (1668-1669); les Solitaires de Port-Royal se donnaient rendez-vous chez elle. Arnauld resta caché chez la duchesse de Longueville durant un assez long temps. La duchesse mourut chez les Carmélites le 15 avril 1679, et son cœur fut porté à Port-Royal.

La duchesse de Longueville a servi le jansénisme, surtout par ses bons offices, mais cependant elle a laissé un écrit où elle exprime ses sentiments d'une manière très agréable et qui se trouve imprimé dans le *Nécrologe de Port-Royal.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXV, p. 82-86; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 587-597; Feller, *Biographie universelle*, t. VII, p. 516, 517; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel*, t. X, p. 215, 216; les *Mémoires* du temps, en particulier, ceux de Montpensier, Retz, La Rochefoucauld et Mme de Motteville; les *Mémoires sur la guerre civile* de Lenet et les *Mémoires sur la minorité de Louis XIV*, de La Châtre; les *Lettres* de Mme de Sévigné et de Godeau; Villefore, *La vie de la duchesse de Longueville*, 2 vol., in-12, s. l., 1738 (*Journal des Savants* de nov. 1738, p. 692-698) et *La véritable vie d'Anne de Geneviève de Bourbon, duchesse de Longueville*, par l'auteur des *Anecdotes sur la Constitution Unigenitus* (Villefore), 2 vol., in-8°, Amsterdam, 1739; Lemontey, *Notice sur la vie de Mme de Longueville*, dans la 3e livraison de la *Galerie française; Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. I, p. 178-180; Cousin, *Madame de Longueville; nouvelle étude sur les femmes illustres et la société du XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1853, 1855, 1859; du même, *Madame de Longueville pendant la Fronde*, in-8°, Paris, 1859; Éliacin Jourdain, *La duchesse de Longueville à Dieppe*, dans les *Récits dieppois*, in-16° Dieppe, 1864.

J. CARREYRE.

LOOS Corneille, dont le nom flamand a été traduit Callidius, théologien des Pays-Bas (1546-1595). — Né à Gouda (Hollande méridionale), il fit ses études d'humanités et de philosophie à Louvain, y commença la théologie, après 1564, mais la continua à Mayence où il prit le bonnet de docteur. Rentré dans sa ville natale, il en fut chassé par les troubles religieux de l'époque; Loos reprit donc le chemin de Mayence où il séjourna quelque temps, sans que l'on puisse dire à quel titre; on le trouve ensuite à Trèves, où l'on voit que de graves difficultés lui furent suscitées en 1592 à cause de ses opinions trop libérales sur la sorcellerie et la magie. Emprisonné par ordre du nonce apostolique, Ottavio Frangipani, il dut faire le 15 mars une solennelle rétractation de ce qu'il avait dit et écrit sur ce chapitre. Contraint de chercher sa vie ailleurs, il se retira à Bruxelles où il exerça les fonctions de vicaire dans la paroisse Notre-Dame de la Chapelle. Accusé d'être retombé dans son ancien délit, il fut arrêté comme relaps, parvint néanmoins à retrouver sa liberté; il mourut à temps pour éviter un troisième procès, 3 février 1595.

A une époque où les procès de sorcellerie, s'étaient multipliés à un point incroyable, où les exécutions se succédaient d'une manière effrayante, Corneille Loos s'était fait sur la question une opinion raisonnée et était arrivé à la conviction qu'il n'y avait rien, ou à peu près rien, de fondé dans les griefs, pour lesquels une foule de malheureux étaient exécutés tant par les protestants que par les catholiques. Il le dit autour de lui, et il voulut l'écrire; un livre qu'il composa sous le titre *De vera et falsa magia* fut envoyé clandestinement à un libraire de Cologne et imprimé; mais la publication en fut aussitôt arrêtée. La rétractation suivante imposée à l'auteur donnera l'idée de ce qu'avait soutenu Corneille Loos, car le livre a si bien disparu que l'on n'en connaît point d'exemplaire. Cette pièce est imprimée par Del Rio, au l. V, des *Disquisitiones magicæ*, appendice, édit. de 1606, t. III, p. 315 sq. : « Moi, Corneille Loos Callidius, né à Gouda, en Hollande, pour l'instant arrêté et détenu au monastère impérial de Saint-Maximien près Trèves, par ordre du Rme et Illme nonce apostolique, Octavius, évêque de Tricara, à cause de quelques traités *De vera et falsa magia* écrits par moi témérairement et présomptueusement à

l'insu et sans la permission des supérieurs locaux, communiqués par moi, et envoyés à l'impression à Cologne; étant pour lors informé que dans les livres susdits, dans certaines de mes lettres adressées au clergé et à la cour souveraine (*senatus*) de Trèves, et dans d'autres missives adressées pour empêcher le cours de la justice contre les sorciers et les sorcières (*magos et veneficas*), sont contenus de nombreux articles qui sont non seulement erronés et scandaleux, mais même suspects d'hérésie, et frisant le crime de lèse-majesté, en tant qu'ils sont séditieux, et téméraires, contraires à l'enseignement commun des docteurs en théologie, aux décisions et bulles des souverains pontifes, à la pratique et aux lois et décrets des magistrats et des juges, tant de cet archidiocèse de Trèves que des autres provinces et principautés; pour cette raison je rétracte, condamne et rejette ces mêmes articles, dans l'ordre où ils sont rapportés ci-dessous, et veux qu'ils soient tenus pour n'avoir été dits ni affirmés par moi.

1. En premier lieu je rétracte, condamne, rejette et réprouve, ce que j'ai affirmé avec pertinacité, de vive voix et par écrit, près de beaucoup de personnes, et que j'ai voulu faire considérer comme le chef et l'essentiel de mon argumentation à savoir : qu'il faut regarder comme imaginaire et tenir pour une vaine superstition et pour commérages ce qu'on a écrit sur le compte du transfert corporel des sorciers et sorcières (*magorum et sagarum*). Car mon opinion subodore tout à fait la dépravation hérétique, et, pour autant qu'elle peut donner lieu à des séditions, elle sent le crime de lèse-majesté.

2. Car (et je le rejette en second lieu) j'ai, par lettres secrètes envoyées à divers, divulgué avec pertinacité à l'encontre de la magistrature et sans raisons solides que les courses (nocturnes) des sorciers étaient fausses et imaginaires; j'ai affirmé de plus que c'est la rigueur de la torture qui a contraint des malheureuses à avouer des crimes qu'elles n'avaient jamais commis, à confesser qu'elles avaient répandu le sang innocent, et que, dans la nouvelle alchimie, on tire du sang humain de l'or et de l'argent.

3. Et c'est pourquoi, soit dans des entretiens privés, soit dans des lettres adressées à l'une et l'autre magistratures, j'ai répandu l'opinion que les supérieurs et les juges étaient des tyrans.

4. Et conséquemment, étant donné que le Rme et Illme archevêque et prince-électeur de Trèves, non seulement laisse punir des supplices convenables dans son diocèse sorciers et sorcières, mais a réglé lui-même la procédure et les frais judiciaires des procès en question, par une incroyable témérité j'ai tacitement accusé de tyrannie le dit électeur de Trèves.

5. Je rétracte en outre et condamne ces miennes conclusions : Il n'existe point de sorciers qui renient Dieu, rendent un culte au démon, déchaînent les orages par l'action du diable, et perpètrent des forfaits semblables; mais tout cela sont des rêveries (*somnia*).

6. Et encore : magie n'est pas maléfice, *magus* n'est pas *maleficus* et il faut entendre le passage d'Ex., XXII, *Maleficos non patieris vivere*, de ceux qui tuent par un poison naturel naturellement appliqué.

7. Il n'existe point et ne peut exister de pacte entre le démon et l'homme.

8. Les démons ne prennent point de corps.

3. La vie d'Hilarion, écrite par saint Jérôme n'est pas authentique (c'est-à-dire véridique).

10. Il n'y a point commerce charnel entre le démon et l'homme.

11. Ni les démons, ni les sorciers, ne peuvent déchaîner les orages, la pluie, la grêle; tout ce qu'on raconte à ce sujet n'est que rêverie.

12. Les esprits, les formes séparées de la matière peuvent être vus par l'homme.

13. Il est téméraire d'affirmer que, tout ce que peuvent les démons, les sorciers le peuvent aussi par l'aide de ceux-ci.

14. L'idée qu'un démon supérieur peut chasser un inférieur est erronée et fait injure au Christ, Luc., XI, 18 sq.

15. Les papes dans leurs bulles ne disent pas que les sorciers et les faiseurs de maléfices perpètrent les crimes sus-indiqués.

16. Les papes qui ont donné pouvoir de rechercher les sorciers, l'ont fait pour ne pas être eux-mêmes, s'ils l'avaient refusé, accusés de magie, comme certains de leurs prédécesseurs en ont été en fait accusés (allusion, je pense, à Sylvestre II).

Toutes et chacunes de ces affirmations avec d'innombrables calomnies, mensonges, fausses accusations contre les magistrats tant séculiers qu'ecclésiastiques, répandus avec pétulance, sans respect et faussement et dont pullulent mes écrits sur la magie, je les condamne et retire expressément et sciemment, demandant humblement pardon à Dieu et à mes supérieurs et promettant avec sincérité que dorénavant je n'enseignerai plus rien de tel, ne divulguerai, défendrai, affirmerai verbalement, ou par écrit, par moi ou par d'autres, à quelque endroit que je me puisse trouver. Si je contreviens, je me soumets d'ores et déjà à toutes les peines de droit contre les hérétiques relaps, les réfractaires, séditieux, coupables de lèse-majesté, convaincus publiquement d'être sycophantes, et contre les parjures. Je me soumets également à la correction arbitraire tant de l'archevêque de Trèves que de tous autres magistrats, au pouvoir desquels je pourrais me trouver, et qui auraient acquis certitude de ma rechute et de la violation de ma parole, afin qu'ils me punissent selon mon mérite, dans mon honneur, ma renommée, mes biens et mon corps. »

Les propositions avancées par Corneille Loos, bien qu'il les ait rétractées, témoignent d'un sens critique peu ordinaire à cette époque quand il s'agissait de diableries. On relèvera aussi chez ce théologien curieux le souci d'écrire en un latin élégant et de débarrasser la langue de l'École des vocables barbares dont elle s'était peu à peu encombrée. De ce souci les *Scopæ latinæ ad purgandam linguam a Barbarie*, Mayence, 1582, sont un intéressant témoignage.

Loos est d'ailleurs surtout un controversiste et la majeure partie de son œuvre est dirigée contre les protestants : 1. *De tumultuosa Belgarum rebellione sedanda sive spiritus vertiginis utriusque Germaniæ in Religionis dissidio (unde cunctæ calamitates) vera origo, progressus, ac indubitatus curandi modus, cum rejectione inefficacium ad hoc remediorum*, Mayence, 1579, 1582; composé sur les conseils de Ruart Tapper et de Lindanus, voir ci-dessus, col. 772, ce livre attaque aussi bien les hérétiques que les *conciliateurs*. — 2. D'inspiration analogue est l'*Apologia in orationem Philippi de Marnix... Wormatiano conventu habitam mense maio 1578*, Luxembourg, 1579; l'auteur s'y élève avec véhémence contre les reproches que le dit Philippe de Marnix avait faits, lors de la diète de Worms en 1578, à l'administration du duc d'Albe dans les Pays-Bas. — 3. *Annotationes in Ferum super Joannem*, édition expurgée du commentaire de Jean Férus (ou Féri) sur saint Jean; cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2210. — 4. *Urbis et orbis defensio et vindicatio adversus Christianum Franckenium cœterosque sectarios* ἀρτολατρείαν (adoration du pain) *impie afferentes*, Mayence, 1581, est dirigé contre le protestant Francken, qui, d'abord jésuite à Rome, en 1568, était passé au luthéranisme, puis au calvinisme, pour finir dans le socianisme. — 5. *Duellum fidei et rationis : Si in*

eucharistiæ sacramento vere sit corpus Domini ? adversus paradoxa sex Christiani Franckenii, Mayence, 1581. — 6. *Thuribulum aureum sanctarum precationum*, Mayence, 1581, livre de prières, tiré en partie de l'*Hortulus precationum* de Pierre Bacherius, O. P.; on rapprochera l'*Apparatus mensæ dominicæ*, recueil de prières et de méditations, Cologne, 1581, et l'*Officium SS. Sacramenti cum precibus aliisque exercitiis*, Cologne, 1581. — 7. *Institutionum sacræ theologiæ libri IV, seu epitome Melchioris Cani de locis theologicis*, Mayence, s. d.; comme le titre l'indique c'est un abrégé du traité classique de Melchior Cano, voir col. 739. — 8. Important pour la connaissance des sympathies de Corneille Loos est le petit volume intitulé : *Illustrium Germaniæ scriptorum catalogus, quo doctrina simul et pietate illustrium vita et operæ celebrantur, quorum potissimum ope litterarum studia Germaniæ ab anno M. D. usque LXXXI sunt restituta et sacra fidei dogmata a profanis sectariorum novitatibus et resuscitatis veteribus olim damnatis hæreseon erroribus vindicata*, Mayence, 1581, abrégé de la vie de 83 écrivains allemands et flamands avec un catalogue, souvent peu exact, de leurs ouvrages; on y lira avec intérêt, feuillet M 3*b* sq. un éloge bien senti de Baius et de ses méthodes.

A. Possevin, *Apparatus sacer*, Cologne, 1608, t. I, p. 383; Valère André, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 257, 258; Foppens, *Biblioth. belg.*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 212; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des... Pays-Bas*, t. XIV, Louvain, 1768, p. 428-448; P. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, c. III, dans *Œuvres diverses*, La Haye, t. III, 1737, p. 507.

É. Amann.

LOPATINSKY Théophilacte, archevêque russe orthodoxe, né vers la fin du XVIIe siècle, mort en Wolhynie, le 17 mai 1741. Après avoir terminé ses études à l'Académie ecclésiastique de Kiev, il fréquenta les universités d'Occident, où il apprit le latin, le grec et prit contact avec saint Thomas d'Aquin. De retour en Russie, il fut nommé successivement recteur de l'Académie ecclésiastique de Moscou, où il enseigna selon l'esprit de saint Thomas, puis, en 1725, archevêque de Tver et vice-président du Saint-Synode. C'était le temps où Pierre le Grand réformait l'Église orthodoxe. L'instrument dont il se servit pour son action fut Théophane Procopovitsch, ancien professeur de théologie dogmatique de l'Académie de Kiev. Par suite de la haine qu'il portait au catholicisme, Procopovitsch pencha ouvertement du côté du protestantisme. Lopatinsky, avec un petit nombre d'autres évêques, essaya bien de s'opposer à cet envahissement de l'hérésie. Mais l'opposition fut bien vite comprimée sous le règne de l'impératrice Anna, surtout sous la tyrannie du ministre Birew. Avec lui les protestants furent maîtres absolus de l'empire et bientôt commença la persécution. Lopatinsky, en fut la première victime. Ses ouvrages *Apocrisis ou Réponse à la réplique de Fr. Buddei*, et *Du joug aimable du Seigneur*, contre l'écrit *Du joug insupportable*, composé par Procopovitsch, lui valurent un emprisonnement de cinq ans à Viborg. En outre il perdit la vice-présidence et son archevêché (1738). La chute de Birew le rendit à la liberté (1740). Lopatinsky devint célèbre par la traduction des Septante en slave, qu'il fit de concert avec Sophrony Litchouda et le moine Théologue sous la direction de Zaworschi, métropolite de Riazan (1735-1739). Parmi ses écrits polémiques, le plus remarquable est *Le mensonge raskolnik démasqué*, ouvrage posthume, édité en 1745 par ordre du Saint-Synode.

Pokrowskij, *T. Lopatinsky*, dans *Prawoslawarje Obozrenye*, in-12, 1872; F.-L. Moroszkin, *Ruskaja Starina*, 1886; Daniel et Gagarin, *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, Paris, 1857-1859, t. I; Nielka, *Encyclopédie générale illustrée* (en polonais), Varsovie, 1910, t. XLV.

J. Sznuro.

LOPEZ Louis, théologien dominicain, né à Madrid, professeur pendant de longues années dans la province d'Espagne, mort vers l'an 1595. On a de lui deux ouvrages de droit et morale pratique, dont le premier jouit en son temps d'un certain succès. Echard se fait l'écho de la réputation de moraliste large que certains lui faisaient. *Instructorium conscientiæ duabus contentum partibus, ubi ad instructionem conscientiæ pene innumeræ continentur tradunturque materiæ, quæ ex egregiis quibuslibet doctoribus tam antiquis quam modernis veluti ex floribus pro mellificio conficiendo sunt resolutiones casuum selectæ*, Salamanque, 1585, 1592-1594; Lyon, 1588, 1592; Brescia, 1594, 1596, 1603; version italienne, Venise, 1590; *Tractatus de contractibus et negotiationibus, sive Instructorium negotiantium*, Salamanque, 1592; Lyon, 1593; Brescia, 1596.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, qui met au point les informations maladroites des biographes antérieurs.

M.-D. Chenu.

LORCA (Pierre de), théologien espagnol de l'ordre de Cîteaux (1561-1612). — Né dans la petite ville de Belmonte del Teio (au sud de Cuenca), qui fut aussi la patrie de Vasquez et de Luis de Léon, Pierre fut envoyé à l'âge de quatorze ans, à l'Université d'Alcala, où il prit pension au collège des cisterciens. Attiré dans cet ordre, il fait son noviciat au monastère de Vallebona (Vallis bona) et, après sa profession, commence à Salamanque les études de théologie, il les continue à Alcala, où bientôt il enseigne la philosophie au collège des cisterciens; instruites de ses qualités de professeur, les autorités académiques le demandèrent à son ordre, il eut finalement la première chaire de théologie. Salamanque chercha vainement à l'attirer; il resta toujours fidèle à l'Université d'Alcala, où il remplissait les fonctions de recteur du collège des cisterciens. Son ordre lui confia de plus la charge de supérieur général de la congrégation d'Espagne. Très en faveur auprès du roi Philippe III, il mourut en se rendant à la cour pour y régler diverses affaires, le 26 décembre 1612. — Il reste de lui des *Commentaria in omnes partes Summæ S. Thomæ*. Il a fait paraître lui-même les t. I et II : *In I^am^-II^æ^*, Alcala, 1609; les trois tomes suivants ont été publiés par son confrère Denys Cuchus, qui a donné : t. III, *De fide, spe et charitate, ad II^am^-II^æ^ libri III*, Madrid, 1614; t. IV, *De notis Ecclesiæ*, Madrid, 1614; t. V, *In III^am^ partem, De incarnatione*, Alcala, 1616. Denys se proposait aussi de publier les parties relatives aux sacrements et un commentaire sur la I^a^. Nous ne saurions dire si tout cela a vu le jour.

Ch. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1788, t. II, p. 209; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. III, col. 393.

É. Amann.

LORENS ou LAURENT d'ORLÉANS, dominicain du XIIIe siècle, de qui Echard le premier fit connaître l'identité et les œuvres. Grâce à la perspicacité du P. Mandonnet, on peut désormais établir une biographie suffisante de ce frère prêcheur. Dès avant 1270, il était prieur du couvent de Paris; Philippe III le Hardi le choisit bientôt comme confesseur et directeur; le testament de Pierre d'Alençon, frère du roi, qui le comptait parmi les exécuteurs testamentaires, le désigne encore en 1282 comme confesseur du roi. D'après l'épitaphe composée par Fra Remigio Girolami, O. P., Laurent avait été ensuite inquisiteur et lecteur à Tours. Il mourut entre 1296 et 1300.

C'est sur la demande de son royal pénitent que Laurent composa en 1277 sa fameuse *Somme-le-Roi*, ouvrage ainsi dénommé, à cause de son instigateur, et dont les qualités, dit Gaston Paris, « auraient dû lui valoir, de nos jours mêmes, parmi les productions du

Moyen Age, une réputation supérieure à celle qu'il a obtenue jusqu'ici. » *La littérature française au Moyen Age*, Paris, 1890, p. 229. Cette *Somme des Vices et des Vertus* est un exposé en français de la doctrine morale chrétienne. Son succès et sa diffusion furent, dès le vivant de l'auteur, et pendant plusieurs siècles, vraiment extraordinaires; manuscrits, éditions, traductions en toutes langues et dialectes, en témoignent; la qualité théologique et littéraire de l'œuvre les explique. Inspiratrice de nombreux *Miroirs*, elle est elle-même bâtie selon le procédé septénaire, cadre classique au XIIIe siècle, dans lequel on disposoait la matière morale d'après les sept demandes du *Pater*, les sept vertus, les sept péchés capitaux, les sept dons du Saint-Esprit, les sept béatitudes, etc. Cf. *Dict. théol. cath.*, t. II, col. 1900.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris 1719, t. I, p. 386-388, dont la notice est reprise par l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 397-405. Le P. Mandonnet a su reconnaître, et a mis en valeur, l'épitaphe de Laurent, publiée, au milieu d'autres écrits de Remigio Girolami, par G. Salvadori, dans *Scritti vari di filologia*, dédiés à E. Monaci, Rome, 1901, p. 455-508 : *Laurent d'Orléans auteur de la Somme-le-Roi*, dans *Revue des langues romanes*, 1913, t. LVI, p. 20-23. Sur la *Somme*, outre les manuels d'histoire littéraire, voir G. Bertoni, *Ricerche sulla Somme-le-Roi di frère Laurent*, dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, 1904, p. 344-365.

M.-D. CHENU.

LORICHIUS, en allemand **LURKAEUS** ou **LORICH Josse**, célèbre théologien, naquit vers 1540, à Trarbach, au diocèse de Trèves, et suivit d'abord la doctrine de Luther. Entré ensuite dans l'Église catholique, il enseigna avec éclat et pendant longtemps la théologie à l'université de Fribourg-en-Brisgau, et y exerça à plusieurs reprises la charge de recteur et de doyen. Ses grandes donations au Collège de la Paix, à Fribourg, lui méritèrent le titre de fondateur. Il fut aussi bienfaiteur insigne de la chartreuse de Saint-Jean-Baptiste, située près de la même ville, où son frère dom Simon Lorich, ancien supérieur de plusieurs chartreuses, était décédé en 1587. Arrivé à la vieillesse, le savant professeur se retira dans ce couvent et y prit l'habit de chartreux. Il fit son testament le 16 mars 1611, probablement peu de jours avant sa profession monastique, et décéda en 1613. Il publia un grand nombre d'ouvrages concernant la théologie et l'ascétisme,et en a dressé le catalogue dans son avant-dernier livre intitulé : *Thesaurus novus utriusque theologiæ theoreticæ et practicæ*, Fribourg-en-B., 1609, 2 tomes in-fol., afin, dit-il, de compléter la liste que le P. Possevin en avait imprimé dans son *Apparatus sacer*. Cependant son catalogue est loin d'être complet, et d'après la notice de Henri Schreiber, publiée en 1830 et différentes recherches particulières on peut encore y faire des additions et des corrections.

1° Επινικιον *theologici studii*, 1570, in-4°. — 2° *Catenula præcipuorum articulorum fidei ac religionis christianæ*, Cologne, 1576, in-8°. L'auteur y ajouta une très courte étude de la doctrine de la justification. — 3° *Disputatio de adoratione ejusque speciebus*, Fribourg, 1576, in-4°, *Ejusdem disputationis apologia contra N. Herebrandum Tubingen.*, Fribourg, 1576, in-4°; *Defensio ejusdem Apologiæ adversus hyperaspisten et spongiam disputationis, de precatione prædicti Herebrandi*, Ingolstadt, 1577, in-8°. — 4° *Tract. de vera et falsa libertate credendi ex sacris Scripturis*, etc., Ingolstadt, 1577, in-8°. —5° *Tract. de traditionibus ecclesiasticis et voluntario Dei cultu in genere contra duo paradoxa hæreticorum nostri temporis : Nihil esse credendum quod non sit expresse scriptum in Bibliis; et nihil esse observandum quod non sit in iisdem Bibliis expresse præceptum ? Additus est indiculus de notis seu proprietatibus Ecclesiæ*, etc., Ingolstadt, 1579, in-4°. — 6° *Kurzer Begriff* etc., ou courte exposition des notes ou propriétés de la véritable Église, en allemand, Fribourg, 1579, in-8°. — 7° *Disputatio de horis canonicis*, Fribourg, 1579, in-8°. — 8° *Disputatio de aliquot et triginta pœnis ac damnis concubinatus clericorum, deque causis et remediis ejusdem*, Fribourg, 1579 (ou 1590), in-4°. — 9° *Evangelium, hoc est de vi, natura et scopo Evangelii adversus temerariam, stultamque jactantiam eorum qui se hodie nominant Evangelicos*, Ingolstadt, 1590, in-8°. — 10° Traduction allemande de deux lettres de saint Jérôme pour la direction d'une mère chrétienne et l'éducation d'une pieuse jeune fille, Cologne, 1581, in-8°. — 11° Trad. allem. des sermons de saint Bernard à sa sœur, Cologne 1581, in-8°, — 12° Instruction en allemand sur l'intercession des saints et les pieux pèlerinages, Cologne, 1582, in-8°. — 13° Confession des articles de la foi catholique tirée des œuvres de saint Augustin, en allemand, Cologne, 1582, in-8°. — 14° Traité allemand, intitulé : *Religion-Friede*, etc., Cologne, 1583, in-8°; Fribourg, 1610, in-4°. — 15° *Disputatio de optimo genere orationum*, Fribourg, 1583, in-4°. — 16° *De ecclesiastico cœlibatu*, Fribourg, 1584, in-8°. — 17° Traité allemand, *sur les notes de l'Église* Munich, 1585, in-8°. — 18° Trad. allem. du traité *du mépris du monde*, par Didacus Stella, Cologne, 1586, in-8°. — 19° *Le miroir des veuves*, en allemand, Munich (et Fribourg), 1586, in-16°. — 20° *Disputatio de imaginibus* (ou *De usu imaginum in Ecclesia Dei*), Cologne, 1587, in-4°. — 21° *Cura corporis humani pia atque salubris pro clericis aliis piis omnibus ex S. Scriptura, ejusque interpretibus*, etc., Ingolstadt (et Munich), 1587, in-8°; réimpression avec ce nouveau titre : *Loci communes quibus religiosi utriusque sexus et omnes ii qui Christo nomina dederunt ad vitam bene agendam commode et maximo cum fructu uti possunt*, Munich, 1589, in-8°. — 22° Traduction allemande de la *Lettre de J.-C. à l'âme fidèle* de Lansperge, chartreux, Munich, 1588, in-16. — 23° *Speculi vitæ humanæ Synopsis ex tractatu Roderici-Zamoren. episcopi...*, Munich, 1590, in-16. — 24° *Dispu,tatio de cæremoniis ecclesiasticis*, Ingolstadt, 1590, in-4°. — 25° *Speculum imperfectionis in vita et moribus christianis*, Ingolstadt, 1590, in-4°. — 26° *Oratio brevis et perspicua de absurditatibus quæ sequuntur ex duplici errore circa existentiam Christi in SS. eucharistiæ Sacramento*, Ingolstadt, 1590, in-4°. — 27° Josse Lorichius traduisit de l'allemand en latin le *Combat spirituel* de Scupoli, qu'il attribua faussement à Jean Castañiza, bénédictin espagnol, comme dit Nicolas Antonio : *Pugna spiritualis auctore Io. Castañiza*, Fribourg, 1591, in-16; dans son catalogue, il a marqué le titre de la 2e édition, où il ne donne aucun nom d'auteur. : *Pugna spiritualis seu tractatus vere aureus de perfectione vitæ christianæ auctoris incerti... Adjecta est appendix de jaculatoriis orationculis*, Fribourg, 1599, in-12; enfin ayant constaté que le texte allemand, qu'il avait traduit et publié, en latin, renfermait plusieurs fautes, il refit sa version, qui a eu depuis un grand nombre de réimpressions. Il est à remarquer que la traduction de Lorichius ne renferme que 33 chapitres du *Combat spirituel*, parce que le texte allemand était conforme à la première édition italienne publiée par le comte de Porzia à l'insu de Scupoli, et que cette traduction a été plusieurs fois retouchée par d'autres éditeurs, qui visaient plus à l'élégance des phrases qu'à l'édification des lecteurs. — 28° Un traité des superstitions populaires, en all., Fribourg, 1591 (ou 1593), in-8°. — 29° Traduction allemande d'un traité sur l'amour de Dieu, suivi d'un *Miroir des malades*, etc., Fribourg, 1593 et 1604, in-16. — 30° *Christlicher Laienspiegel*, etc., ou Miroir des chrétiens laïcs, Fribourg, 1593, in-4°. Même ouvrage sous le titre : *Porta des Himmels und Eingang zum ewigen Leben*, Fribourg, 1605, in-4°. — 31° *Disputatio de una Religione*, Fri-

bourg, 1594, in-4°. — 32° *Disputatio de actuum humanorum natura*, Fribourg, 1594, in-4°. — 33° *Disputatio de Scripturæ sacræ essentia, versionibus, interpretatione et authoritate*, Fribourg, 1595, in-4°. — 34° *Peregrinatio seu vita B. Mariæ Virginis ejusque Filii Jesu Christi, VII orationibus comprehensa, ab incerto authore olim scripta, nunc revisa*, etc., Fribourg, 1597, in-12, Louvain, 1648, in-16° — 35° *Disputatio de eo, quod Deus non sit auctor mali, contra calvinistas*, Fribourg, 1597, in-4°. — 36° *Disp. de eo, an solos clericos deceat esse cœlibates et continentes*, Fribourg, 1598 in-4°. — 37° *Disput. de theologia ut scientia*, Fribourg, 1599, in-4° — 38° *Libellus precationum piarum ex Officio B. V. M., aliis libris ecclesiasticis*, Fribourg, 1599, in-16. — 39° Trad. allem. de l'ouvrage de saint Bernard de la manière de bien vivre, en 73 sermons, Constance, 1599, in-8°. — 40° *Thesaurus concionatorum germanicorum de præcipuis articulis christianæ fidei ac religionis*, etc., Fribourg, 1601, in-4°. — 41° *Disputatio de officio confessarii*, Fribourg, 1601, in-4°. — 42° *Disputatio adversus XII præcipuos errores... calvinistarum... in doctrina de prædestinatione et justificatione*, Fribourg, 1601, in-4°. — 43° *Disput. de correctione fraterna*, Fribourg, 1603, in-4°. — 44° *Disput. de causa farcini, exemplis atque remediis*, Fribourg, 1603, in-4°. — 45° Traité du saint sacrifice de la messe, en allemand, Fribourg, 1603, in-8°. — 46° *Disput. de gratia Dei ejusque effectibus*, Fribourg, 1604, in-4°. — 47° *Fortalitium christianæ fidei ac religionis adversus horum temporum hæreses præcipuas*, etc., Rotwill, 1606, in-4° : réimprimé avec le titre de : *Flagellum contra horum temporum hæreses novum*, etc., Fribourg, 1608, in-4°. — 48° *Thesaurus novus utriusque theologiæ theoreticæ et practicæ ex Script. Sacra, SS. conciliis, Jure canonico... instar Lexici theolog. alphabetice digestus*, Fribourg, 1609, 2 vol., in-fol., 27 feuillets et 1698 pages; Fribourg, 1621, in-fol., — 49° *Triumphus B. Mariæ Virginis... in quo ejus laudes, vita, gloriosa privilegia*, etc., Fribourg, 1610, in-12.

Gratulatio M. Joachimi Rosalechii a Novo Treptovio Pomeraniæ... ad Rev. et Magnificum D. Iodocum Lorichium, SS. Theologiæ Doctorem, ejusdemque in inclyta et archiducali Universitate... professorem, cum ibidem, post feliciter completum rectoratus sui tempus, propter virtutes et magna in omne studium merita, rector de novo electus et confirmatus esset, Bâle 1583, in-8°; Dupin, *Table universelle des auteurs ecclésiastiques;* Possevin, dans *Apparatus sacer;* Morozzo, *Theatrum chronol. S. O. Cartus*, p. 139; Osmont, *Dictionn. topographique, historique et critique*, t. I, p. 416; P. Contini *Dissertat. histor. de Pugna spirituali*; De Bure, *Bibliographie instructive*, tome Théologie, p. 333; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 446; H. Schreiber, *Die Stifter des Hauses zum Frieden,... Jod. Lorichius...*, Fribourg-en-B., 1830.

S. Autore.

LORRAINE (François Armand de), fils de Louis, comte d'Armagnac, grand écuyer, naquit à Paris, le 13 février 1665, et fut appelé, d'abord, le chevalier puis l'abbé de Lorraine et pourvu des abbayes des Chateliers en 1676, de Saint-Faron de Meaux en 1686, de Royaumont en 1689. Il était docteur de Sorbonne depuis 1688 et il fut toujours écarté de l'épiscopat par Louis XIV, qui le connaissait bien; mais il fut nommé évêque de Bayeux par le Régent, le 7 mai 1718; il ne fut préconisé que le 18 septembre 1719 et il fut sacré le 5 novembre par Noailles. Il fit prendre possession de son diocèse par un janséniste notoire et jeta l'interdit contre les jésuites. Par ses ordonnances assez maladroites, il sema la division dans son clergé, comme l'avouent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 22 juillet 1728, p. 161, 162, et du 22 décembre 1728, p. 258, 259. Il mourut à Paris le 9 juin 1728 et il fut enterré dans son abbaye de Royaumont.

Il faut citer les mandements de François de Lorraine qui, tous, sont favorables au jansénisme : *Mandement de M. de Bayeux contenant le jugement qu'il porte sur différentes propositions qui lui ont été dénonçées par le P. de Gennes, jésuite*, et autre *Mandement portant confirmation et approbation de la censure de la Faculté de théologie de Caen du 31 décembre 1720 contre dix-sept propositions, tirées tant des cahiers que des thèses publiques des jésuites du collège de Caen.* Ce double mandement est daté du 25 janvier 1722, et il fut condamné par un décret de Rome du 14 juillet 1723, comme « contenant quelques opinions et doctrines téméraires, suspectes, injurieuses au Siège apostolique et favorisant des erreurs condamnées. » Voir Colonia, *Dictionnaire des livres jansénistes ou favorisant le jansénisme*, 4 vol. in-12, Anvers, 1752, t. III, p. 112-115, et *Nouvelles ecclésiastiques* du 7 octobre 1742, p. 158. L'évêque de Bayeux, écrivit, avec les évêques d'Auxerre et de Rodez, en août 1724, au pape Benoît XIII, pour se plaindre de ce décret qui rendait inutiles leurs efforts pour maintenir la paix dans leurs diocèses et défendre la vérité. *Nouvelles ecclésiastiques* du 19 juillet 1735, p. 115. — *Ordonnance et Instruction pastorale de M. de Bayeux*, du 17 juillet 1724, pour condamner deux libelles, intitulés, l'un : Instruction, en forme de catéchisme, au sujet de la constitution *Unigenitus*, et l'autre : Instruction théologique pour servir de réponse à l'Entretien familier au sujet de la bulle. Dans cet écrit, l'évêque de Bayeux prend ouvertement la défense de l'appel. — Enfin, il faut citer l'*Instruction pastorale*, du 15 janvier 1727, dans laquelle M. de Bayeux prend la défense des douze articles et déclare que le concile général est l'unique moyen de guérir les maux dont souffre l'Église. La Faculté de Caen opposa à l'évêque une *Remontrance* qui fut présentée au prélat le 28 juin 1727 et le Parlement de Rouen supprima l'Instruction pastorale par un arrêt du 8 juillet 1727. Colonia, *op. cit.*, t. II, p. 281, 282. Il faut dire, d'ailleurs, que, d'après les *Nouvelles ecclésiastiques* du 24 juillet 1747, p. 119, tous ces mandements sont l'œuvre de Nicolas Petitpied.

L'évêque de Bayeux fut un des douze évêques qui signèrent la lettre au roi contre le concile d'Embrun et il écrivit à l'évêque de Senez, Soanen, qui avait été condamné par ce concile, une lettre de félicitations et d'encouragement.

Nouvelles ecclésiastiques du 16 juillet 1728, p. 103, 104; *Mémoires de Saint-Simon*, édit. Boislille et Lecestre, t. V, p. 275, et XV, p. 332, 333; Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 348.

J. Carreyre.

LORRY Paul Charles, né à Paris, le 18 décembre 1719, de François Lorry, professeur de droit, fit ses études juridiques et devint, lui aussi, professeur de droit. Il mourut à Paris, le 6 novembre 1766.

Les écrits de Paul Charles Lorry ont pour objet le droit et sont plus ou moins favorables au gallicanisme et au jansénisme. On peut citer : *Essai sur les principes de la procédure criminelle*, in-12, s. l., 1752. — *Essai de dissertation* ou *Notes sur le mariage en sa qualité de contrat et de sacrement*, à l'effet de prouver que, dans le mariage des fidèles, on ne peut séparer le contrat du sacrement, in-12, Paris, 1760. — *Mémoire sur les moyens de rendre les études de droit plus utiles*, in-8°, Paris, 1764 et 1768. Voir *Journal de Trévoux*, octobre 1764, p. 940-943 et décembre 1768, p. 389-399. Il parut une réponse à l'écrit de Lorry sous le titre : *Réponse de l'Université d'Orléans au Mémoire sur les moyens*, in-4°, Orléans, 1765. *Journal de Trévoux*, de mars 1765, p. 682-690. — *Preuves sur la pleine souveraineté du roi sur la province de Bretagne*, in-8°, Paris, 1765. — Enfin Lorry a édité quelques écrits, en particulier, l'ouvrage de son père : *Justiniani imperatoris Institutionum juris civilis expositio methodica Francisci Lorry*, in-4°, Paris, 1757;

2 vol. in-12, Paris, 1777 et 1809. — *Mémoires sur les matières domaniales* ou *Traité du domaine*, ouvrage posthume de Le Fèvre de La Planche, avec une préface et des notes de l'éditeur, 3 vol., in-4°, Paris, 1764.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXV, p. 131, 132; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 688; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 360, 361; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VII, p. 523; *Eloge de Lorry*, dans la *Galerie française*, 2 vol. in-fol., Paris, 1772.

J. CARREYRE.

LORTE Y ESCARTIN Jérôme, de Madrid mort à Saragosse en 1721, frère mineur de l'observance de la province d'Aragon, dont il fut définiteur, se fit un nom comme orateur, et sa science théologique lui mérita d'être qualificateur de l'Inquisition et examinateur synodal du diocèse de Saragosse. On connaît de lui : *Mappa subtilis, seu Speculum scoticum*, in-4°, Saragosse, 1693; *Mappula scotica et augustiniana, Subtilis et Mariani doctoris conclusiones ex Scripto Oxoniensi decerptas complectens, D. Augustini... aureis sententiis cohærescens, ibid.*, 1694; *Arithmetica seraphica innumerabilium catholicorum doctorum elogiis omnibus referta, ibid.*, 1695. On lui attribue aussi des œuvres oratoires, sur lesquelles on ne donne aucun détail.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1104.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LOSERTH Philippe (1712-1776), né à Fulnek (Moravie), entra dans la Compagnie de Jésus en 1729, professa la philosophie, puis pendant treize ans la théologie, et mourut à Fulnek. Outre deux dissertations sur des sujets de psychologie (*De potentia auditiva, de potentia olfactiva et tactiva*), il a laissé une dissertation *De infallibilitate papæ et potestate ejusdem concedendi indulgentias*, Olmütz, 1745.

Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 25.

É. AMANN.

LOSSADA (Louis de), jésuite espagnol, né à Quirago de Asturias en 1681, enseigna la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte à Salamanque, où il mourut en 1748. Son *Cursus Philosophici Collegii Salmanticensis*, 3 vol. 4°, Salamanque, 1724-1735, est encore utilement consulté de nos jours (édit. de Barcelone, 4 vol., in-8°, 1883), et assure au P. Lossada une place honorable dans l'histoire de la philosophie scolastique.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 27-30; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1027.

P. BERNARD.

LOTH Louis Bertrand, dominicain français, originaire de Saint-Omer, où, après sa profession en 1628, il enseigna la théologie. Il occupa dans la suite une chaire à l'Université de Douai, au titre de régent du collège des prêcheurs. Son commentaire de la Somme Théologique de saint Thomas et un cours de philosophie sont restés inédits; ne sont imprimées que ses *Resolutiones theologicæ illustrium difficultatum contingentium in Belgio, in viginti quatuor tractatus per quæstiones et articulos divisæ*, Douai, 1653. Il se fit en outre l'éditeur de plusieurs ouvrages importants de ses confrères : le *Responsionum liber VII*, de D. Alvarez, sur la prédestination et la grâce efficace, Douai, 1635; la *Summula* de Jean de Saint-Thomas, Douai, 1635; l'*Expositio in Genesim* de Guillaume Pépin, Douai, 1634, etc. Loth mourut en 1652, prieur du couvent de Saint-Omer.

Guillaume Séguier, O. P., le successeur de Loth à l'Université de Douai, donne des informations directes dans sa *Laurea Belgica fratrum ordinis prædicatorum*, t. I, Tournai, 1659, p. 153; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 571.

M. D. CHENU.

LOUAGE. — I. Notion et division du louage en général. — II. Louage des choses. — III. Louage des biens ecclésiastiques. — IV. Louage des animaux.

I. NOTION ET DIVISION DU LOUAGE EN GÉNÉRAL. — 1° Le louage en général est un contrat consensuel, synallagmatique et commutatif, par lequel une des parties (le propriétaire ou le bailleur) s'oblige à donner à l'autre (preneur, locataire, fermier) pendant un certain temps et moyennant un certain prix la jouissance d'une chose ou de son travail (Code civil, art. 1709 sq.).

2° Il y a deux sortes de contrats de louage, celui des choses et celui d'ouvrage, selon que l'objet dont l'une des parties s'oblige à faire jouir l'autre est sa chose ou son industrie (art. 1708). Quoique le Code civil règle dans le titre VIII de son troisième livre les deux espèces de louage, nous nous bornerons à traiter ici le louage des choses, renvoyant à l'article TRAVAIL le louage d'industrie dans ses diverses formes (contrats de travail, de service et d'entreprise). Ce partage se recommande d'autant plus que ces conventions présentent de nos jours un intérêt particulier, et que les prescriptions anciennes du Code s'y rapportant ont été notablement réformées et complétées par des lois postérieures.

3° Le louage des choses au sens large se subdivise en trois espèces particulières : 1. *Le bail à loyer*, qui concerne le louage des maisons et des meubles, et dans lequel le preneur est spécialement désigné sous le nom de locataire. — 2. *Le bail à ferme*, qui a pour objet le louage des héritages ruraux; le preneur y est désigné sous le nom de fermier ou de colon partiaire. — 3. *Le bail à cheptel*, qui concerne le louage des animaux dont le produit se partage entre le propriétaire et celui à qui on les confie et qu'on nomme cheptelier (art. 1711). — Les baux à loyer et les baux à ferme étant en grande partie soumis aux mêmes règles, nous les traiterons, à l'instar du Code civil, sous le titre commun : Louage des choses ; par contre, nous devrons consacrer un titre spécial au louage des biens ecclésiastiques, vu que le droit canonique soumet cette espèce de location à des prescriptions particulières.

4° Dans notre exposition, nous nous tiendrons aux prescriptions du Code civil français, qui, en cette matière, est, à peu d'exceptions près, la reproduction, la précision et la sanction du droit naturel. Aussi, ses prescriptions obligent-elles en principe la conscience des contractants même *ante sententiam judicis*. Si, dans un cas particulier de violation, il n'y avait que culpabilité juridique, l'obligation de conscience de réparer le dommage n'incomberait strictement à l'auteur qu'après la condamnation judiciaire. Pour ce qui concerne la force obligatoire des conventions particulières, apposées aux différents baux, on s'en tiendra aux principes généraux de la justice et aux règles données dans le Traité des contrats (cf. art. CONTRAT).

5° La législation exceptionnelle et temporaire actuellement en vigueur en France concernant le louage et devenue nécessaire par suite des effets de la guerre de 1914 sur les baux, ne peut rentrer dans le cadre de notre exposé. On en trouvera le détail dans les Traités de droit civil. Cf. Planiol, *Traité élémentaire du droit civil*, t. III, n. 1706.

II. LE LOUAGE DES CHOSES. — Le louage des choses est un contrat par lequel l'une des parties s'oblige *à faire jouir* l'autre d'une chose pendant un certain temps, et moyennant un certain prix que celle-ci s'oblige à lui payer (art. 1709). Le louage des choses présente une grande analogie avec le contrat de vente. Dans l'un et l'autre contrat nous rencontrons les mêmes éléments essentiels : consentement, chose et prix. Il y a toutefois aussi des différences entre ces deux contrats analogues, dont la principale consiste en ce

que la vente engendre une obligation de donner, tandis que le louage engendre seulement une obligation de faire. Alors que le vendeur s'oblige à rendre l'acheteur propriétaire, le bailleur s'oblige seulement à faire jouir le preneur de la chose. — Le louage des choses a également beaucoup de rapports avec l'usufruit. Il existe cependant entre eux de nombreuses différences dans les causes, dans la durée et dans les effets. — 1. *Dans les causes :* l'usufruit peut être constitué par contrat et par testament, le louage est toujours un contrat; de plus, l'usufruit peut être constitué à titre onéreux ou à titre gratuit, le louage est essentiellement un contrat à titre onéreux. — 2. *Quant à la durée :* l'usufruit s'éteint par la mort de l'usufruitier, le droit des locataires est transmissible à leurs héritiers. — 3. *Dans les effets :* la constitution du droit d'usufruit transfère à l'usufruitier un droit réel sur la chose (le *jus utendi et fruendi*), le propriétaire ayant délivré cette chose à l'usufruitier en vue de l'en laisser jouir, ne répond pas de l'avenir. Le bail, au contraire, a pour objet d'obliger le bailleur à faire jouir le locataire de la chose; le bailleur n'est pas quitte de ses obligations, en faisant la délivrance de cette chose, car son obligation est successive et se répétant chaque jour et pour toute la durée du bail. — On peut louer toutes sortes de biens meubles et immeubles (art. 1713), toutefois les choses qui se consomment par l'usage ne peuvent, de par leur nature, être l'objet d'un contrat de louage. *Le louage des meubles* peut avoir pour objets des chevaux, des voitures, des bicyclettes, des bateaux de plaisance, des habits, des armoires, des tableaux, etc. Le louage des meubles, malgré sa grande fréquence, ne soulève guère de difficultés. Aussi le Code civil ne lui consacre que l'art. 1757, d'après lequel le bail des meubles pour garnir une maison entière, un corps de logis entier, une boutique ou tous autres appartements, est censé fait pour la durée ordinaire des baux de maisons, corps de logis, boutiques ou autres appartements selon l'usage des lieux. Quant au reste, on appliquera au louage des meubles les règles du louage des choses en général et surtout celles établies en vue du bail à loyer. Voir Valéry, *Le louage des meubles*, Paris, 1895.

1° *Règles communes aux baux des maisons et des biens ruraux.* — On peut louer ou par écrit ou verbalement (art. 1714). Si le bail fait sans écrit n'a encore reçu aucune exécution et que l'une des parties le nie, la preuve ne peut être reçue par témoin, quelque modique qu'en soit le prix, et quoiqu'on allègue qu'il y a eu des arrhes données. Le serment peut seulement être déféré à celui qui nie le bail (art. 1715). Lorsqu'il y aura contestation sur le prix du bail dont l'exécution a commencé, et qu'il n'existera point de quittance, le propriétaire en sera cru sur son serment, si le locataire ne préfère demander l'estimation par experts; auquel cas les frais de l'expertise restent à sa charge, si l'estimation excède le prix qu'il a déclaré (art. 1716).

1. *Obligations du bailleur.* — *a*) Le bailleur est obligé, par la nature du contrat, sans qu'il ait besoin d'aucune stipulation particulière : de délivrer au preneur la chose louée; d'entretenir cette chose en état de servir à l'usage pour lequel elle a été louée; d'en faire jouir paisiblement le preneur pendant la durée du bail (art. 1719). — *b*) Le bailleur est tenu de délivrer la chose en bon état de réparation de toute espèce, de manière à ce qu'elle puisse dans toutes ses parties être employée à l'usage auquel elle est destinée. Le bailleur doit encore y faire pendant la durée du bail toutes les réparations qui peuvent devenir nécessaires, autres que les locatives, mais il ne peut changer la forme de la chose louée, sans le consentement du locataire (art. 1720, 1723). — *c*) Le bailleur doit garantie au preneur pour tous les vices ou défauts de la chose louée qui en empêchent l'usage, quand même le bailleur ne les aurait pas connus lors du bail. S'il résulte de ces vices ou défauts quelque perte pour le preneur, le bailleur est tenu de l'indemniser (art. 1721). — *d*) Si, pendant la durée du bail, la chose louée est détruite en totalité par cas fortuit, le bail est résilié de plein droit; si elle n'est détruite qu'en partie, le preneur peut, suivant les circonstances, demander ou une diminution du prix, ou la résiliation même du bail. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a lieu à aucun dédommagement (art. 1722). — *e*) Si, durant le bail, la chose louée a besoin de réparations urgentes et qui ne puissent être différées jusqu'à sa fin, le preneur doit les souffrir, quelque incommodité qu'elles lui causent, et quoiqu'il soit privé, pendant qu'elles se font, d'une partie de la chose louée. Mais si ces réparations durent plus de quarante jours, le prix du bail sera diminué à proportion du temps et de la partie de la chose louée dont il aura été privé. Si les réparations sont de telle nature qu'elles rendent inhabitable ce qui est nécessaire au logement du preneur et de sa famille, celui-ci pourra faire résilier le bail (art. 1724). — *f*) Le bailleur n'est pas tenu de garantir le preneur du trouble que des tiers apportent par voie de fait à sa jouissance, sans prétendre d'ailleurs aucun droit sur la chose louée; sauf au preneur à les poursuivre en son nom personnel. Si, au contraire, le locataire ou le fermier ont été troublés dans leur jouissance par suite d'une action concernant la propriété du fonds, ils ont droit à une diminution proportionnée sur le prix du bail à loyer ou à ferme, pourvu que le trouble et l'empêchement aient été dénoncés au propriétaire (art. 1725, 1726). Si le preneur est cité en justice par des tiers prétendant avoir quelque droit sur la chose louée, il doit appeler le bailleur en garantie, et doit être mis hors de cause, s'il l'exige (art. 1727).

2. *Obligations du preneur.* — *a*) Le preneur est tenu de payer le prix du bail aux termes convenus (art. 1728, 2°). — *b*) Il doit user de la chose *en bon père de famille* et suivant la destination qui lui a été donnée par le bail, ou suivant celle présumée d'après les circonstances, à défaut de convention (art. 1728, 1°). — *c*) Si le preneur emploie la chose louée à un autre usage que celui auquel elle a été destinée, ou dont il puisse résulter un dommage pour le bailleur, celui-ci peut, suivant les circonstances, faire résilier le bail (art. 1729). — *d*) Le preneur est tenu des dégradations et des pertes qui arrivent par sa faute ou par le fait des personnes de sa maison ou de ses sous-locataires (art. 1732, 1735). — *e*) S'il a été fait un état des lieux entre le bailleur et le preneur, celui-ci doit rendre la chose telle qu'il l'a reçue, suivant cet état, excepté ce qui a péri ou a été dégradé par vétusté ou force majeure. S'il n'a pas été fait d'état des lieux, le preneur est présumé les avoir reçus en bon état de réparations locatives, et doit les rendre tels, sauf la preuve contraire (art. 1730, 1731). — *f*) Le locataire répond de l'incendie, à moins qu'il ne prouve que l'incendie est arrivée par cas fortuit ou force majeure, ou par vice de construction, ou enfin que le feu a été communiqué par une maison voisine (art. 1733). Dans le for de la conscience, le locataire n'est tenu à rien au moins *ante sententiam judicis*, si la maison a péri sans aucune faute de sa part, et même probablement aussi, s'il n'est coupable que d'une faute juridique. S'il y a plusieurs locataires, tous sont responsables de l'incendie proportionnellement à la valeur locative de la partie de l'immeuble qu'ils occupent, à moins qu'ils ne prouvent que l'incendie a commencé dans l'habitation de l'un d'eux, auquel cas celui-ci seul est tenu; à moins que quelques-uns ne prouvent que l'incendie n'a pu commencer chez eux, auquel cas ceux-là n'en sont pas tenus (art. 1734). — *g*) Le preneur a le droit de sous-louer, et même de

céder son bail à un autre, si cette faculté ne lui a pas été interdite; mais il reste garant des faits du sous-locataire ou du cessionnaire (art. 1717, 1735).

3. *Cessation et résolution du louage.* — Le bail cesse ou est résolu : *a*) par l'expiration du terme fixé, si le bail a été fait par écrit. Si, à l'expiration d'un bail écrit, le preneur reste et est laissé en possession, il s'opère un nouveau bail dont l'effet est réglé par les prescriptions relatives aux locations faites sans écrit (art. 1737, 1738); — *b*) par le congé donné par l'une des parties à l'autre, si le bail a été fait sans écrit, à condition toutefois d'observer les délais fixés par l'usage des lieux (art. 1736); — *c*) par le mutuel consentement du bailleur et du preneur, sauf le droit de tiers; — *d*) par la perte de la chose louée, et par le défaut respectif du bailleur et du preneur de remplir leurs engagements (art. 1741).

Le contrat de louage n'est pas résolu par la mort du bailleur, ni par celle du preneur (art. 1742). Si le bailleur vend la chose louée, l'acquéreur ne peut expulser le fermier ou le locataire qui a son bail authentique, ou dont la date est certaine, à moins que le vendeur ne se soit réservé ce droit par le contrat de bail (art. 1743). Pour ce qui concerne les indemnités en cas d'expulsion du fermier ou du locataire voir les articles 1744-1751.

2° *Règles particulières aux baux à loyer.* — 1. *Obligations du bailleur.* — *a*) Le bailleur ne peut résoudre la location, encore qu'il déclare vouloir occuper par lui-même la maison louée, s'il n'y a eu de convention contraire (art. 1761); — *b*) S'il a été convenu dans le contrat de louage, que le bailleur pourrait venir occuper la maison, il est tenu de signifier d'avance un congé aux époques déterminées par l'usage des lieux (art. 1762). — *c*) Le bailleur est tenu des réparations, même de celles qui sont locatives, quand elles sont occasionnées par vétusté ou force majeure (art. 1755). — *d*) Sont à la charge du bailleur, s'il n'y a de clause contraire, le curage des puits et celui des fosses d'aisance (art. 1756).

2. *Obligations du locataire.* — *a*) Le locataire est tenu de garnir la maison de meubles suffisants pour répondre du loyer, à moins qu'il ne donne des sûretés équivalentes (art. 1752). Le sous-locataire n'est tenu envers le propriétaire que jusqu'à concurrence du prix de sa sous-location dont il peut être débiteur au moment de la saisie; il n'est pas libéré envers le bailleur par des payements anticipés faits au locataire principal, à moins que ces payements n'aient été faits conformément à la convention ou à l'usage local (art. 1753). — *b*) Le locataire est chargé des réparations *locatives* ou de menu entretien, s'il n'y a clause contraire. Ces réparations sont celles qui sont désignées comme telles par l'usage des lieux et entre autres les réparations à faire : a. aux âtres, contre-cœurs, chambranles et tablettes des cheminées; — b. au recrépissage du bas des murailles des appartements et aux autres lieux d'habitation, à la hauteur d'un mètre; — c. aux pavés et carreaux des chambres, lorsqu'il y en a seulement de cassés; — d. aux vitres, à moins qu'elles ne soient cassées par la grêle, ou autres accidents extraordinaires et de force majeure, dont le locataire ne peut être tenu; — e. aux portes, croisées, planches de cloison ou de fermeture de boutiques, gonds, targettes et serrures (art. 1754).

3. *Durée du bail à loyer.* — *a*) Le bail des meubles pour garnir une maison entière, un corps de logis entier, une boutique, ou tous autres appartements, est censé fait pour la durée ordinaire des baux de maisons, corps de logis, boutiques ou autres appartements, selon l'usage des lieux (art. 1757). — *b*) Le bail d'un appartement meublé est censé fait à l'année, quand il a été fait à tant par an; — au mois, quand il a été fait à tant par mois; — au jour, s'il a été fait à tant par jour. Si rien ne constate que le bail soit fait à tant par an, par mois ou par jour, la location est censée faite suivant l'usage des lieux (art. 1758). — *c*) Si le locataire d'une maison ou d'un appartement continue sa jouissance après l'expiration du bail par écrit, sans opposition de la part du bailleur, il sera censé les occuper aux mêmes conditions, pour le terme fixé par l'usage des lieux, et ne pourra plus en sortir ni en être expulsé qu'après un congé donné suivant le délai fixé par l'usage des lieux (art. 1759). — *d*) En cas de résiliation par la faute du locataire, celui-ci est tenu de payer le prix du bail pendant le temps nécessaire à la relocation, sans préjudice des dommages et intérêts qui ont pu résulter de l'abus (art. 1760).

3° *Règles particulières aux baux à ferme.* — Les baux à ferme sont ceux qui concernent les biens ruraux. Il y a deux espèces de baux à ferme : 1. le colonat ou métayage (de *meta*, milieu), qui consiste dans une sorte de société établie entre le bailleur et le colon, qui se partagent les fruits provenant du fonds; 2. le bail à ferme proprement dit, dans lequel le fermier acquiert exclusivement les fruits du fonds, moyennant un prix en argent payable au bailleur.

1. *Obligations du bailleur.* — *a*) Le bailleur est tenu de délivrer la contenance portée dans le contrat; en cas de différence, il y a lieu à augmentation ou diminution de prix (art. 1765). — *b*) Si le bail est fait pour plusieurs années et que, pendant la durée du bail, la totalité ou la moitié d'une récolte au moins soit enlevée par des cas fortuits, le bailleur doit au fermier sur sa sa demande une remise du prix de sa location, à moins qu'il ne soit indemnisé par les récoltes précédentes. S'il n'est pas indemnisé, l'estimation de la remise ne peut avoir lieu qu'à la fin du bail, auquel temps il se fait une compensation de toutes les années de jouissance (art. 1769). — *c*) Si le bail n'est que d'une année, et que la perte soit de la totalité des fruits, ou au moins de la moitié, le bailleur doit au preneur décharge d'une partie proportionnelle du prix de location (art. 1770). — *d*) Le bailleur ne doit pas de remise au preneur, lorsque la perte des fruits arrive après qu'ils sont séparés de la terre, à moins que le bail ne donne au propriétaire une quotité de la récolte en nature; auquel cas le propriétaire doit supporter sa part de la perte, pourvu que que le preneur ne fût pas en demeure de lui délivrer sa portion de récolte. Le fermier ne peut également demander une remise, lorsque la cause du dommage était existante et connue à l'époque où le bail a été passé (art. 1771). — *e*) Le bailleur peut se décharger sur le preneur des cas fortuits par une stipulation expresse, mais cette stipulation ne s'entend que des cas fortuits ordinaires tels que la grêle, feu du ciel, gelée et coulure. Elle ne s'entend pas des cas fortuits extraordinaires, tels que les ravages de la guerre, ou une inondation, auxquels le pays n'est pas ordinairement sujet, à moins que le preneur n'ait été chargé de tous les cas fortuits prévus et imprévus (art. 1772, 1773).

2. *Obligations du fermier.* — *a*) Le preneur doit en général exécuter les clauses du bail; il doit en particulier cultiver le fonds *en bon père de famille :* il doit le garnir des bestiaux et des ustensiles nécessaires à son exploitation; il ne doit pas employer la chose louée à un autre usage que celui auquel elle a été destinée (art. 1766). — *b*) Tout preneur de bien rural est tenu d'engranger dans les lieux à ce destinés d'après le bail (art. 1767). — *c*) Si le preneur cultive sous la condition d'un partage de fruits avec le bailleur, il ne peut ni sous-louer, ni céder, à moins que la faculté ne lui ait été expressément accordée par le bail (art. 1763). — *d*) Si le fermier n'exécute pas les clauses du bail et qu'il en résulte un dommage pour le bailleur, celui-ci

peut, suivant les circonstances, faire résilier le bail, et, en ce cas, le preneur est tenu des dommages et intérêts résultant de l'inexécution du bail (art. 1764, 1766). — *e*) Le preneur d'un bien rural est tenu, sous peine de tous dépens, dommages et intérêts, d'avertir le propriétaire des usurpations qui peuvent être commises sur les fonds (art. 1768).

3. *Cessation et résolution des baux à ferme.* — *a*) Le bail des héritages ruraux, quoique fait sans écrit, cesse de plein droit à l'expiration du temps pour lequel il est censé fait (art. 1775). — *b*) Le bail, sans écrit, d'un fonds rural, est censé fait pour le temps qui est nécessaire, afin que le preneur recueille tous les fruits de l'héritage affermé. Ainsi le bail à ferme d'un pré, d'une vigne et de tout autre fonds, dont les fruits se recueillent en entier dans le cours de l'année, est censé fait pour un an. Le bail des terres labourables, lorsqu'elles se divisent par soles ou saisons, est censé fait pour autant d'années qu'il y a de soles (ainsi le bail d'un bois partagé en douze coupes, dont une a lieu chaque année, est censé fait pour douze ans) (art. 1774). — Si, à l'expiration des baux ruraux écrits, le preneur reste et est laissé en possession, il s'opère un nouveau bail dont l'effet est réglé par l'art. 1774 (art. 1776).

Pour ce qui regarde les obligations du fermier sortant et du fermier rentrant, on s'en tiendra à ce qui a été convenu entre le bailleur et le preneur, et, à défaut de toute convention, à l'usage des lieux (Cf. art. 1777, 1778).

Au bail à ferme se rattache le *bail emphytéotique* qui, sans être explicitement réglé dans le Code civil, est toujours resté usité en pratique et a trouvé sa réglementation complète par la loi du 25 juin 1902. Le bail emphytéotique (de ἐμφύτευσις, qui signifie l'action de semer ou de planter) est un contrat de défrichement et d'amélioration. Il permet au propriétaire de terrains incultes dont l'exploitation exige de longs travaux, d'en tirer parti, sans faire d'avances de fonds. — Le preneur par le bail emphytéotique s'engage en effet à faire les frais, les travaux d'amélioration nécessaires, notamment de défricher, planter, construire. Le plus souvent il s'oblige en outre à payer une redevance modique appelée *canon*. — Comme contre-valeur il acquiert le droit de jouir pendant toute la durée du bail, qui est ordinairement fort longue. Ce droit de jouissance, qui est de sa nature un droit réel susceptible d'hypothèque, s'appelle emphytéose. — A la fin du bail, le propriétaire reprend son terrain considérablement augmenté. — A raison de sa nature, le bail emphytéotique est nécessairement un bail à long terme : il doit être consenti pour plus de dix-huit années, mais ne peut dépasser quatre-vingt-dix-neuf ans; il ne peut non plus se prolonger par tacite reconduction. Fait pour dix-huit ans ou moins, le bail ne produit que les effets d'un bail ordinaire. Fait pour plus de quatre-vingt-dix-neuf ans le bail emphytéotique ne serait pas nul, mais sa durée serait réduite à ce terme. Cf. Baudry-Lacantinerie, *Précis du droit civil*, Paris, 1921, t. II, n. 1180-1186; Planiol, *Traité élém. de droit civil*, Paris, 1925, t. I, n. 2989-2995.

III. Le louage des biens ecclésiastiques. — Le louage des biens ecclésiastiques, c'est-à-dire des biens temporels — meubles et immeubles — appartenant à l'Église universelle, au Saint-Siège ou à une autre personne morale de l'Église (can. 1497, § 1), demande un exposé supplémentaire, en tant que leur location, tout en restant au point de vue droit civil sujette aux règles communes, est soumise encore aux prescriptions spéciales du droit canonique.

Ces prescriptions sont consignées, quant à leur substance, dans les canons 1479, 1532, 1540 et 1541 du nouveau Code de droit canonique. D'après le can. 1540, les biens immeubles ecclésiastiques ne peuvent être loués à leurs propres administrateurs, ni aux parents ou alliés de ces derniers au premier ou au second degré de consanguinité ou d'affinité, sans une permission spéciale de l'Ordinaire. — La location d'un bien-fonds ecclésiastique doit se faire régulièrement aux enchères publiques ou au moins après avertissement donné au public, excepté toutefois le cas où les circonstances ne le permettent pas. C'est au plus offrant que, tout mûrement pesé, on donnera la préférence. Dans le bail devront toujours figurer des clauses qui garantissent les limites de la propriété, la bonne culture, le paiement du loyer et l'observance des conditions du contrat. Can. 1531, § 2; 1541, § 1. — Dans le louage d'un bien bénéficial, il n'est pas permis de stipuler une anticipation de loyer dépassant six mois, sans une permission spéciale de l'Ordinaire. Celui-ci, dans les cas extraordinaires, veillera, par des mesures opportunes, qu'un tel louage ne tourne pas au préjudice soit du lieu pie, soit du successeur dans le bénéfice. Can. 1541, § 1, can. 1479. — Pour le louage des biens ecclésiastiques, le droit canonique exige régulièrement l'autorisation soit du Saint-Siège, soit de l'Ordinaire. L'autorisation du Saint-Siège est requise si le loyer dépasse 30 000 francs et que la location soit faite pour plus de neuf ans. — Si la location ne dépasse pas neuf ans, l'autorisation de l'Ordinaire suffit, mais elle est toujours nécessaire, dès que le loyer est supérieur à 1 000 francs. — Pour donner cette autorisation, l'Ordinaire doit obtenir le consentement du Chapitre et du Conseil diocésain d'administration et des intéressés dans deux cas : *a*) si la location ne dépasse pas neuf ans, mais que le loyer soit supérieur à 30 000 francs; — *b*) si le loyer dépasse neuf ans, mais que le loyer soit inférieur à 30 000 francs.

Il suffit que l'Ordinaire demande l'avis du Conseil d'administration et obtienne le consentement des intéressés pour autoriser *a*) une location dont le loyer est inférieur à 30 000 francs et dont la durée ne dépasse pas neuf ans; — *b*) une location dont le loyer est inférieur à 1 000 francs, mais dont la durée dépasse neuf ans.

Si le loyer n'est pas supérieur à 1 000 francs et que le louage ne dure que neuf ans, les administrateurs peuvent procéder à la location sans autorisation; il suffit d'en avoir averti l'Ordinaire. Can. 1541, § 2; 1532, § 2, 3.

Le droit canonique prévoit également des prescriptions spéciales pour le *bail emphytéotique*. Le can. 1542, § 1, statue que le preneur ou emphytéote ne peut se libérer du canon ou de la redevance, sans la permission du légitime supérieur ecclésiastique, tel que le can. 1432 le désigne pour l'aliénation des biens ecclésiastiques. Que s'il obtient cette autorisation de se libérer, il devra toujours payer à l'Église un capital dont les intérêts répondent au moins au canon. — On exigera de l'emphytéote les garanties nécessaires pour le paiement du loyer et l'accomplissement des conditions. Dans le bail emphythéotique, on stipulera qu'en cas de conflit les parties auront recours à l'arbitrage du for ecclésiastique, et on déclarera expressément que toute amélioration profitera exclusivement au fonds (can. 1542, § 2).

IV. Le louage des animaux ou le bail a cheptel. — Le bail à cheptel est un contrat par lequel l'une des parties donne à l'autre un fonds de bétail pour le garder, le nourrir et le soigner sous les conditions convenues entre elles (art. 1800). Le mot cheptel vient du mot celtique *chatel* ou *catel*, qui signifie *bétail;* d'autres auteurs dérivent le terme cheptel du mot latin *capitale*; parce que le cheptel se compose de têtes d'animaux.

Il y a plusieurs sortes de cheptel : 1. *Le cheptel simple*, par lequel le bailleur donne au preneur des

bestiaux à garder, nourrir et soigner, à condition que le preneur profitera de la moitié du croît, et qu'il supportera aussi la moitié de la perte (art. 1804-1817). Le croît dans le bail à cheptel comprend deux choses : l'augmentation du nombre des têtes, qui se fait par le moyen de la génération, et l'augmentation de la valeur que les têtes prennent par suite du temps. C'est ainsi, par exemple, qu'un troupeau de jeunes bœufs vaut plus après un an, quoique le nombre n'en soit pas augmenté. Le preneur doit partager cette double augmentation; mais il profite seul des laitages, du fumier et du travail (art. 1811). — 2. *Le cheptel à moitié*, qui est une société dans laquelle chacun des contractants fournit la moitié des bestiaux qui demeurent communs pour le profit ou pour la perte. Le preneur profite seul, comme dans le cheptel simple, des laitages, du fumier et du travail des bêtes. Le bailleur n'a droit qu'à la moitié des laines et du croît (art. 1818-1820). — 3. *Le cheptel donné au fermier* (aussi appelé *cheptel de fer*) est celui par lequel le propriétaire d'une métairie la donne à ferme, à la charge qu'à l'expiration du bail, le fermier laissera des bestiaux d'une valeur égale au prix d'estimation de ceux qu'il a reçus. Ce bail est aussi appelé *cheptel à fer*, parce que le fonds du cheptel reste toujours le même et est pour ainsi dire enchaîné à la métairie. — L'estimation du cheptel donné au fermier ne lui en transfère pas la propriété, mais néanmoins le met *à ses risques;* par contre, tous les profits appartiennent au fermier pendant la durée du bail, s'il n'y a pas convention contraire (art. 1821-1828). — 4. *Le cheptel donné au colon partiaire* est celui où le bailleur, partageant avec le colon les produits de la métairie, ne le charge pas des risques du cheptel attaché à la métairie. Si le cheptel périt en entier sans la faute du colon, la perte est pour le bailleur (art. 1827-1830). — 5. Au bail à cheptel on assimile *le contrat improprement appelé cheptel*. L'art. 1831 du Code civil règle ce cheptel en ces termes : « Lorsqu'une ou plusieurs vaches sont données pour les loger et les nourrir, le bailleur en conserve la propriété; il a seulement le profit des veaux qui en naissent. » — Ce contrat est surtout usité dans les pays de pâturage, notamment dans le Jura et dans les Alpes, où les petits fermiers qui n'ont pas assez de fourrage confient les vaches durant trois mois à des entrepreneurs.

Les susdites espèces de cheptels sont licites, à condition que l'égalité naturelle soit observée. Or, il y a égalité toutes les fois que la probabilité du gain pour le preneur est équivalente aux charges qui lui sont imposées. Pour juger de cet équilibre, il faut comparer les conditions posées par chaque partie de la convention avec les principes du droit naturel et du droit civil, de manière à ce que le bailleur reçoive une partie correspondante à son capital, et le preneur une partie proportionnée à son travail et à son industrie (Gury).

I. Théologie morale. — Outre les manuels de théologie morale : S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. IV, tr. v, n. 857-868; Ballerini-Palmieri, *Opus theol. mor.*, Prati, 1899, tr. viii, n. 856-883; De Lugo, *De justitia et jure*, t. ii, *De contractibus*, disp. xxix, sect. 1-2; 4-5; L. Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. xxiv; J. Carrière, *De contractibus*, 3 vol., Paris, 1847, t. ii, n. 766-800; n. 812-821; G. Waffelaert, *De justitia*, 2 vol., Bruges, 1898, t. ii, n. 667-677; H. Marres, *De justitia*, 2 vol., Ruremonde, 1888, t. i, n. 331-350; J.-P. Gury, *Grand traité des contrats*, 3 vol., Paris, 1877, t. iii, n. 136-158. — Th. Gousset, *Le Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, Paris, 1846, art. 1708-1831; Allègre-Laurent, *Le Code commenté à l'usage du clergé*, Paris, 1902, t. ii, art. 1708-1831.

II. Droit civil. — Aubry et Rau, *Cours de droit civil*, Paris, 1907, t. v, § 361-371; F. Laurent, *Principes de droit civil français*, Paris, 1877, t. xxv, n. 1-483; t. xxvi, n. 86-125; M. Planiol, *Traité élémentaire du droit civil*, Paris, 1925, t. ii, n. 1663-1822; G. Baudry-Lacantinerie, *Précis du droit civil*, Paris, 1921, t. ii, n. 1104-1246; Guillouard, *Traité de louage*, Paris, 1891, 2 vol.; G. Baudry-Lacantinerie et Wahl, *Du contrat de louage*, Paris, 1907, 2 vol.

I. Fahrner.

LOUAIL Jean-Baptiste, naquit, d'après Moréri et Picot, à Mayenne, et, d'après Liron, à Évron; il fit ses études de théologie à la Sorbonne; cependant, il ne fut jamais docteur, parce que, dit le *Nécrologe*, il ne voulut point signer le Formulaire. Avec l'abbé de Louvois, il fit un voyage en Italie en octobre 1700 et rentra à Paris en septembre 1701. L'abbé de Louvois étant devenu vicaire général de Reims, chargea Louail de le remplaçer dans cette fonction et Louail se fit alors le protecteur de tous ceux qui refusaient de signer le Formulaire. A la mort de Louvois, Noailles voulut, ainsi que Colbert de Croissy, évêque de Montpellier, s'attacher Louail, mais celui-ci préféra garder sa liberté : il se retira sur la Montagne Sainte-Geneviève, où il mourut le 3 mars 1724.

Tous les écrits de Louail se rattachent à la question janséniste et plusieurs d'entre eux sont restés célèbres parmi les jansénistes : *Histoire abrégée du jansénisme et Remarques sur l'Ordonnance de M. l'archevêque de Paris*, in-8°, Cologne, 1698. Cet écrit que Louail composa, en collaboration avec Mlle de Joncoux, a été attribué à tort, ce semble, par Goujet à l'abbé Fouillou. — *Réflexions sur le décret du pape du 12 février 1703*; dans cet ouvrage qui ne fut pas imprimé, il s'agit de la décision du pape sur le fameux *Cas de conscience*. Voir *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 novembre 1733, p. 190. — *Histoire du cas de conscience signé par quarante docteurs de Sorbonne*, 8 vol., in-12, Nancy, 1705-1711. Ce recueil de pièces fut édité par Louail et Mlle de Joncoux; les documents, choisis et groupés de manière à légitimer la conduite des jansénistes, y sont accompagnés de préambules et de réflexions critiques, tout imprégnés de jansénisme. — *Lettres d'un théologien à un évêque sur cette question : s'il est permis d'approuver les jésuites pour prêcher et confesser*, in-12, Amsterdam, 1717. Ces lettres, au nombre de trois, avaient déjà paru, avant d'être réunies, et sont très violentes contre les jésuites. — D'après Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, préface du t. iii, Louail aurait, en collaboration avec Blondel, composé l'*Idée de la religion chrétienne* où l'on explique successivement tout ce qui est nécessaire pour être sauvé; c'est un opuscule anonyme, publié à Paris en 1723, puis en 1735 et en 1740, que le *Dictionnaire* de Moréri place parmi les œuvres de Paccori et que le catalogue de la Bibliothèque nationale attribue à l'abbé Marc-Antoine Hersan. Le *Journal de Trévoux* de mars 1736, p. 574, le regarde comme l'œuvre commune de Louail et de Blondel. — C'est Louail qui rédigea la première partie de l'ouvrage, si célèbre parmi les jansénistes, qui a pour titre : *Histoire du livre des Réflexions morales* dont il existe deux éditions, l'une in-4°, et l'autre in-12. La première partie, composée par Louail, porte la date du 1er décembre 1719 et les trois autres parties, composées par l'abbé Cadry, sont datées des 7 mai 1729 et 27 mai 1733. Le *Dictionnaire des livres jansénistes* juge très sévèrement cette prétendue histoire : « Les talents de l'auteur sont une imbécile crédulité, une envie effrénée de calomnier, un goût décidé pour le fanatisme, un esprit gauche, un cœur ulcéré, un style décousu et peu propre à soutenir son lecteur dans une si longue suite d'erreurs et de mensonges. » T. ii, p. 222. — On croit que Louail collabora aux *Mémoires sur les affaires de Chine*. — Quérard, et, à sa suite, de nombreux biographes, ont attribué à Louail les *Réflexions sur le livre du Témoignage de la vérité dans l'Église*, composé par le P. Laborde, 1714; mais cela est peu probable, si on lit avec attention les propres paroles de Louail, *Histoire du livre des Réflexions morales*, c. xli, p. 413-

418 de l'édit., in-4°, et t. II, p. 244-254 de l'édit., in-12, et aussi les *Nouvelles ecclésiastiques*, du 9 juillet 1736, p. 114, 115.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXV, p. 144; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 736-738; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 364; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, 2e partie, p. 144; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VII, p. 528; *Appellants célèbres*, de Labelle, in-12, s. l., 1755, p. 221-225; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, in-12, t. VI, p. 82, 83; Desportes, *Bibliographie du Maine*, in-8°, le Mans, 1844, p. 390, 391; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 2e édit., 1876, t. VIII, p. 1-11.

J. CARREYRE.

LOUANGE. — Témoignage d'estime que l'on donne à quelqu'un pour son mérite, ses talents, ses vertus.

1° S'adressant à autrui, la louange peut être, selon les circonstances, bonne ou mauvaise. Si elle est exagérée ou déraisonnable, elle est proprement la flatterie. Voir t. VI, col. 19. La louange, au contraire, comme le fait remarquer saint Thomas, peut avoir pour objet « de consoler le prochain, de telle sorte qu'il ne défaille pas dans les tribulations, de lui donner de nouvelles forces pour progresser dans le bien. Et dès lors, si toutes les circonstances sont sauvegardées, la louange se rapportera à la vertu d'amitié ». Ia-IIæ, q. CXV, a. 1, ad 1um.

2° Pour ce qui est de se louer soi-même, il faut essentiellement prendre garde de ne pas faire tourner cette louange personnelle à la vaine gloire. Voir t. VI, col. 1429-1431. Mais on peut se louer soi-même innocemment lorsqu'on ne le fait ni par faiblesse, ni par vanité, ni par ambition, mais pour acquérir cette gloire humaine dont la légitimité est prouvée, *ibid.*, col. 1426. Les louanges que l'on se donne personnellement peuvent même avoir pour objet l'utilité du prochain. Il est bon qu'en certaines circonstances celui-ci soit informé de notre vertu pour son salut et son édification.

Voir l'abondante liste d'auteurs signalée à l'art. GLOIRE, col. 1431.

É. AMANN.

1. LOUIS DE BOUVIGNES, frère mineur capucin, originaire de l'ancienne petite ville de Bouvignes à mi-chemin entre Namur et Dinant, appartenait à une famille Bouille, qui donna trois fils à la religion, le P. Louis et ses deux frères, les PP. Angelin et David, capucins comme lui. Prédicateur et missionnaire zélé, il rayonna jusqu'en Lorraine et remplit diverses fonctions dans sa province wallonne qu'il gouverna trois fois comme provincial. Il mourut à Namur, le 26 janvier 1701. Le P. Louis publia les ouvrages suivants : *Miroir de l'âme chrétienne, lequel sans flater fait voir à tout fidèle les obligations qui lui sont imposées par les commandements de Dieu, et cela par des prédications populaires, qui nous marquent la résolution des cas de conscience plus ordinaires. Le tout bien fondé et embelly de quantité de belles histoires, dont une partie n'a pas encore esté donnée au publique*, 3 in-8°, Namur, 1673; *Miroir de la vanité des femmes mondaines*, in-12, *ibid.*, 1675; 3e édition, *avec l'ordonnance de N. S. P. le pape Innocent XI*, *ibid.*, 1696; comme le précédent, ce livre est enrichi de belles histoires, qui le font rechercher des collectionneurs; *Miroir de l'âme religieuse lequel fait voir une méthode aisée pour s'acquitter avec mérite des exercices journaliers qui se pratiquent dans les cloîtres et les monastères reformez... Avec des avis de consolation pour les personnes affligées de peines d'esprit*, in-8°, *ibid.*, 1690; seconde édition : *augmenté de diverses matières profitables et singulièrement des avis aux prédicateurs et aux confesseurs, avec des méditations dévotes tant sur la Passion que pour les exercices des dix jours et autres*, *ibid.*, 1691; quatrième édition, *augmentée de la moitié par des instructions salutaires pour les personnes de toute sorte de condition, avec douze discours moraux du purgatoire en forme de méditations...*, *ibid.*, 1696; *Le catéchisme des adultes, ou abrégé des devoirs du chrétien..., contenant une morale conforme aux maximes de l'Évangile et à la doctrine des Pères de l'Église, avec un bon nombre d'histoires rapportées par des auteurs d'un crédit irréprochable*, in-8°, *ibid.*, 1700. Le biographe des capucins attribue encore au P. Louis : *Volumen ingens concionum, tam de tempore quam de aliis materiis*, en trois volumes, qu'il dit imprimé à Namur, 1676. Un confrère du P de Bouvignes, le P. Chérubin de Grave, a extrait du *Miroir de l'âme religieuse* et publié en hollandais *Meditatiën over liiden van onzen Zaligmaker Jesus Christus*, in-32, Helmond, 1920.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Doyen, *Bibliographie namuroise*, Namur, 1887, t. I; *Bulletin du bibliophile belge* Bruxelles, 1852, t. IX; *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique*, article *Bouille*, Bruxelles, 1868, t. II, p. 799.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. LOUIS DE CASPE (*Caspensis*) dit aussi *de Saragosse*, frère mineur capucin de la province d'Aragon, dont il fut supérieur, avait d'abord enseigné la philosophie et la théologie. Il mourut au couvent de sa ville natale, en 1647, à l'âge de soixante et un ans, après quarante-cinq ans de vie religieuse. Le P. Louis avait encore été élu définiteur général de son ordre au chapitre de 1637. Son nom est resté connu par son volumineux ouvrage : *Cursus theologicus præcipuas materias quæ in scholis tradi et legi solent secundum ordinem D. Thomæ amplectens*, 2 in-fol., Lyon, 1641, 1643; 2e édition, *a mendis quæ in priori irrepserant expurgata*, *ibid.*, 1666. On lui attribue aussi un *Cursus integer philosophicus*, suivant le même ordre, 2 in-fol., mais il ne paraît pas avoir été publié, et une *Apologia in defensionem annalium Zachariæ Boverii*, que Bernard de Bologne dit imprimée à Saragosse, 1645. Les archives de sa province conservent un manuscrit des *Memorabilia provinciæ Aragoniæ*.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 923.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. LOUIS DE LA CONCEPTION, théologien portugais (1599-1681). — Né à Avis, dans la province de Transtagana, en 1599, il prononça ses vœux dans l'ordre des trinitaires, à l'âge de dix-sept ans, et fréquenta ensuite les cours de l'université de Coïmbre. Il professa la théologie dans plusieurs maisons de son ordre, et mourut à Alcalà de Henarès en odeur de sainteté (1681).

On a de lui : 1° *Examen veritatis theologiæ moralis per singulares casus atque quæstiones, pars prima*, Madrid, 1655; ce volume contient une dissertation intitulée : *Præambula pro immaculata et absque originalis labe peccati beatissimæ Dei Genitricis conceptione tam sine quæstione quæstio oratioque prædictæ manifestativa veritatis, quam discalceati filii ordinis SS. Trinitatis redemptionis captivorum in cordibus suis, patrum etiam in filios successione, retinent;* 2° *Examen veritatis theologiæ moralis, pars secunda continens tres tractatus; duos de opinione probabili; tertium de circumstantiis peccatorum*, Madrid, 1666; 3° *Pars tertia; de potestate regularium*, Alcalà de Henarès, 1666; 4° *Practice de conjurar en que se contienen exorcismos y conjuros*, Alcalà, 1673; Madrid, 1723.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1788, t. II, p. 30; Alexandre de la Mère de Dieu, *Cronica de los descalzos*

de la Santissima Trinitad, Alcalà, 1706, t. II, p. 475; Melchior du Saint-Esprit, *Diamante trinitario*, Madrid, 1713, p. 479; Michel de Saint-Joseph, *Bibliographia critica sacra et prophana*, Madrid, 1741, t. III, p. 232; Barbosa Machado, *Bibliotheca lusitana*, Lisbonne, 1752, t. III, p. 193-195. Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1898, t. I, p. 193-195;

A. PALMIERI.

4. LOUIS DE LA CROIX, frère mineur (1566-1633), originaire de Bragance en Portugal entra chez les mineurs déchaussés de la province espagnole dite de Saint-Gabriel. Il fit de fortes études à Alcalà, et ses heureuses dispositions le firent choisir pour accompagner à Rome, en qualité de secrétaire, le procureur général de sa congrégation. De là il fut envoyé dans la province méridionale de Saint-Nicolas, d'où il passa dans celle de Naples pour la gouverner; il était en même temps supérieur du grand monastère des clarisses. Sa charge expirée, il revenait à Rome et était nommé préfet du collège des pénitenciers de Saint-Jean de Latran, où Grégoire XV le prenait pour lui confier les fonctions de vicaire général des réformés (7 décembre 1622). Cette charge ayant été abolie en 1624, par Urbain VIII, le P. Louis reprenait son ministère au Latran, en attendant d'être renvoyé à Naples comme provincial. Il devait retourner en Espagne pour y mourir; le chapitre général de 1633 avait été convoqué à Tolède et c'est en s'y rendant qu'il s'endormit pieusement dans le Seigneur au couvent de Saragosse, le 9 mai de ladite année, à l'âge de soixante-sept ans. Le P. Louis laissait, achevé pour l'impression et déjà approuvé par les censeurs, un ouvrage consacré aux privilèges accordés aux pays soumis à la couronne d'Espagne, *Disputationes morales in tres bullas apostolicas Cruciatæ, Defunctorum et Compositionis, in quibus potiores doctrinæ moralis difficultates... resolvuntur, adjecta appendice de opinionum electione*, in-4°, Lyon, 1634. Wadding, qui avait pris soin de le publier, se proposait d'éditer un autre volume de *Disputationes in bullam* CŒNÆ DOMINI, mais il n'a pas vu le jour, non plus que le *Tractatus de piis legatis relictis fratribus minoribus*, où étaient exposées les conditions sous lesquelles il est permis aux franciscains de recevoir des héritages. La bibliothèque Barberine conserve un *Tractatus de Jubilæo* manuscrit. On signale encore du P. Louis des *Dubia moralia*, qu'il avait dû trancher comme pénitencier.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome 1806; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1788.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5. LOUIS DE DOLE, frère mineur capucin († 1636), appartenait à la famille Bereur, une des meilleures de l'antique capitale de la Franche-Comté. Entré en religion à seize ans, il occupa toutes les dignités de sa province, jusqu'à celle de provincial, qu'il remplit de 1635 à 1635. Prédicateur, il connut le succès, et c'était à la suite d'un carême qu'il prêcha à Jussey, en 1622, que les habitants fondaient le couvent des capucins. Comme la plupart de ses confrères, le P. Louis fut un ardent patriote et un sujet fidèle de la couronne d'Espagne; aussi le vit-on prendre une part active à la défense de Dôle, assiégée par le prince de Condé. Ce siège mémorable, mais inutile, dura quatre-vingts jours, pendant lesquels, au dire d'un chroniqueur, « il ne quittoit quelquefois la courvée que pour accourir au secours des âmes. » Il ne survécut que peu de semaines à la délivrance de la ville, et mourut le 29 août 1636.

Jeune encore, le P. Louis avait été appelé à suppléer le lecteur de philosophie et, il le dit lui-même, sept ans de sa vie furent consacrés à enseigner la philosophie et la théologie; on veut aussi qu'il ait professé à l'université de Dôle. Il suivait attentivement les controverses qui divisaient alors les théologiens au sujet de la coopération divine aux opérations de la créature. D'après la thèse qu'ils défendaient, il les partageait en deux groupes, les *prædeterminantes* et les *assertores scientiæ mediæ*. Pour lui, leurs divisions n'avaient d'autre source que l'opinion erronée, pensait-il, des uns comme des autres sur la nature du concours divin, et, reprenant une doctrine jadis soutenue par Durand de Saint-Pourçain et quelques-uns de ses contemporains, il refusait d'admettre la nécessité de la coopération immédiate de Dieu dans l'ordre naturel. L'enseignement du lecteur des capucins n'avait pas été sans donner lieu à des controverses; pour le défendre, il publia, après trois ans d'hésitation, sa *Disputatio quadripartita de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturæ ad actus liberos ordinis naturalis, præsertim autem ad pravos, adversus prædeterminantium et assertorum scientiæ mediæ modernorum opiniones*, in-4°, Lyon, 1634. Cet ouvrage avait été longuement et soigneusement examiné tant par des théologiens de l'ordre que par des étrangers et plusieurs de ces censeurs se déclaraient convertis par cette lecture, à la thèse de l'auteur qu'ils avaient jadis combattue. Denis de Gênes rapporte que le P. Louis et son livre furent hautement loués par un grand nombre, *fere omnes*, de docteurs des universités d'Espagne et de Bourgogne; les contradicteurs ne furent pas moins nombreux et, aujourd'hui, personne ne soutient plus l'opinion qu'il voulait appuyer sur un canon du concile de Trente, Sess. VI, can. 6. Jean de Launoy consacrait à cette question son premier opuscule imprimé, *Syllabus rationum quibus causa Durandi de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturæ defenditur et inofficiosa quorumdam censura repellitur*, Paris, 1636; il y résume les arguments de Louis de Dôle et renvoie à son ouvrage.

Denis de Gênes, *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Gênes, 1680; Michaud, *Biographie universelle*; Morey, *Les capucins en Franche-Comté*, Paris, 1882; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 641.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

6. LOUIS DE FLANDRE, († vers 1750), ainsi nommé en raison de son pays d'origine, était né à Ostende. Jeune encore, il passa en Espagne où il entra chez les frères mineurs capucins de la province de Valence. Il y remplit les fonctions de lecteur en théologie et les charges de définiteur et de provincial. Il était en outre qualificateur de l'Inquisition espagnole près des tribunaux de Valence, Murcie et Majorque. Écrivain fécond, le P. Louis publia en langue vulgaire des discours, des vies de saints, des traités de théologie et de piété, comme *El catecismo en pratica, con su theologia y una suma de la doctrina christiana*, in-4°, Orihuela, 1727; ce volume porte la mention de *tomo primero*, nous n'avons pas rencontré le second. Le seul ouvrage latin que nous connaissions de lui a pour titre *Varii dialogi et catecheses de intima, reali et mutua conjunctione digne communicantis cum anima Christi Domini, etiam destructis speciebus eucharisticis*, in-4°, Valence, 1735; il y défend, contre un adversaire anonyme, la thèse, que soutenait alors le cardinal Cienfuegos, sur l'union qui s'opère entre le Christ et le communiant. Voir CIENFUEGOS, t. II, col. 2511. Le P. Louis séjourna assez longuement dans l'île de Majorque, où il se prit d'admiration pour le bienheureux Raymond Lulle. Le premier témoignage de la vénération qu'il lui voua se trouve dans une *Oración parenetica y panegirica que dixo en 30 de junio de 1737 a honra del martirio del B. Raymundo Lullio*, in-4°, Palma, 1738. Pour faciliter l'étude des ouvrages du Docteur illuminé, le P. Louis publia suc-

cessivement, *Tratado y resumen del Caos Lulliano*, in-8°, Palma, 1740; *Tratado teologico del sistema luliano, con la explicación de las figuras y elementos de que se compone, para entender perfectamente las obras del B. Raymundo Lullio*, in-4°, *ibid.*, 1741; *Libro Felix, o maravillas del mundo, compuesto en lengua lemosina por el illuminado Doctor..., traducido en español por un discipulo; puestas algunas notas para su mas facil inteligencia*, 2 in-4°, Majorque, 1750; traduction très estimée du curieux *Liber Felix* de Lulle. C'étaient encore les œuvres du Docteur illuminé qui servaient de fondement à son *El antiguo academico contra el moderno esceptico*, 4 in-4°, Madrid, 1743-1745, dans lequel il aborde les questions les plus diverses; les trois premiers volumes seuls semblent avoir été imprimés; le quatrième devait renfermer un exposé du système général de Raymond Lulle, d'après la méthode aristotélicienne. Le P. Louis laissait en manuscrit un *Tractatus de necessariis suppositionibus ad Magnæ artis Lullianæ sapientiam acquirendam, viris doctis qualibet in schola liberales artes, vel sacram theologiam profitentibus valde proficuus*. La date de la mort du capucin lulliste nous échappe; nous croyons cependant devoir la placer vers 1750. L'examen du *Libro Felix* permettrait peut-être de résoudre la question.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Bover, *Bibliotheca de escritores Baleares*, t. II, n. 270, Palma, 1868; *Estudios franciscanos*, Barcelone, mai 1921.

P. Édouard d'Alençon.

7. LOUIS DE GRENADE, dominicain espagnol; théologien, prédicateur, auteur de traités ascétiques célèbres (1505-1588). — I. Biographie. II. Écrits. III. Doctrine et influence.

I. Biographie. — Louis naquit à Grenade en 1505, de parents très pauvres : sa mère blanchissait le linge de la communauté des frères prêcheurs de Grenade. Le marquis de Mondejar (selon d'autres : le comte de Tendilla) dont il conduisait les enfants à l'école, le prit en affection et le fit instruire. En 1524, Louis vint frapper à la porte du couvent de Sainte-Croix; il reçut l'habit dominicain le 15 juin 1524 et fit profession solennelle le 15 juin 1525. Son application, son intelligence, ses succès dans les études le firent envoyer comme collégial au collège Saint-Grégoire à Valladolid. Il en jura les statuts le 11 juin 1529. Pendant les cinq ans qu'il y passa il se lia avec le P. Barthélemy de Carranza, O. P. (1503-1576), cf. Quétif et Echard, *Script. Ord. Præd.*, t. II, p. 236-243, et avec Melchior Cano (1509-1560), cf. *Ibid.* p. 176-178. Le maître dominicain Diégo de Astudillo remarqua le jeune étudiant et le chargea d'éditer son ouvrage *De generatione et corruptione*, lequel parut à Valladolid en 1532, avec une préface en vers de Louis. En 1534, celui-ci revient à Grenade précédé d'une réputation de théologien, de prédicateur et de saint. Vers 1544, Jean de Fenario, maître général de l'ordre, l'envoie à Cordoue pour relever de ses ruines le couvent de *Scala Cœli*, fondé au siècle précédent par le B. Alvarez de Cordoue. Il transfère le couvent dans un endroit plus salubre, et passe là dix ans environ, à restaurer la discipline religieuse et à évangéliser les paysans des environs et les habitants de Cordoue. Un moment aumônier du duc de Medina-Sidonia, il regagne vite sa cellule. En 1554, ses supérieurs l'envoient à Badajoz (en latin *Pax Augusta*) fonder un couvent dont il est le premier prieur. Une traduction de l'*Imitation* (1538), son *Livre de l'Oraison* et sa *Guide des pécheurs*, non moins que ses succès de prédicateur, lui font une renommée grandissante, qui parvient aux oreilles du cardinal Henri, infant de Portugal, évêque d'Evora : entre eux se noue une profonde amitié. En 1556, les dominicains de la province de Portugal, réunis en chapitre, l'élisent à l'unanimité comme provincial, bien qu'il appartienne à la province espagnole de Bétique. Le maître général, Étienne Usodelmare, en confirmant l'élection, affilie Louis de Grenade au couvent portugais d'Evora. C'est dans la province portugaise que Louis finira sa vie. Sous son gouvernement cette province prospère. La régente doña Catherine, veuve de Jean III, le choisit comme confesseur et conseiller. Elle le veut nommer archevêque de Braga; Louis de Grenade s'y refuse obstinément mais, à la demande de la régente, il désigne pour ce siège le dominicain Barthélemy des Martyrs, à qui, en qualité de provincial, il impose d'accepter au nom de l'obéissance. C'est comme archevêque de Braga que Barthélemy des Martyrs, un des meilleurs évêques du siècle, siégera au concile de Trente. En 1559, sous les attaques du fougueux Melchior Cano, ennemi décidé des livres d'ascétisme en langue vulgaire, le *Livre de l'oraison* et la *Guide des pécheurs* sont mis à l'Index par l'Inquisition espagnole. Louis de Grenade en appelle au concile de Trente.

En 1560, son provincialat terminé, Louis de Grenade se fixe au couvent de Saint-Dominique, à Lisbonne, et se consacre à la publication de nombreux ouvrages. En 1562, l'ordre lui confère le grade de maître en théologie. En mars 1564, les éloges du concile et du pape cassent l'arrêt infamant de l'Inquisition. La fin de l'année 1573 lui apporte une lettre de sainte Thérèse, écrite d'Avila. Les années 1578-1582 sont pour lui douloureuses. Le 12 février 1578, la régente, doña Catherine, meurt. Le 1er février 1580, le cardinal infant Henri, proclamé roi après la mort de don Sébastien à Alcasar-Kebir, meurt à son tour; en décembre 1582, c'est le duc d'Albe, don Fernandez, dont Louis de Grenade était le confesseur et l'ami. Ses dernières années sont aussi bien attristées par les compétitions et les luttes autour du trône vacant de Portugal, luttes auxquelles se mêlent malencontreusement les dominicains portugais. En 1587, un événement porte une grave atteinte à la renommée de Louis de Grenade. Une dominicaine portugaise du couvent de Lisbonne, sœur Marie de la Visitation, dans un but politique, se fait passer pour une stigmatisée. Elle réussit à tromper le P. de Grenade, son confesseur, qui se porte garant de sa sainteté et, dans une enquête qu'il fait, croit reconnaître la vérité des stigmates, démontrés faux par l'enquête de 1588. Il est vrai qu'à cette date Louis de Grenade était âgé de quatre-vingt-deux ans, presque aveugle, et que Sixte Fabri, maître général, Jean de Las Cuevas, confesseur du cardinal Albert d'Autriche, vice-roi de Portugal, et le cardinal lui-même avaient cru à la réalité des stigmates. La condamnation de sœur Marie de la Visitation, en 1588, affecta grandement Louis de Grenade, pris dès lors d'une invincible tristesse. Le 17 décembre 1588, il publia un opuscule en forme de sermon pour s'expliquer sur les scandales permis par la Providence. Le 15 décembre une dysenterie s'était déclarée; le 30, Louis de Grenade reçut les derniers sacrements et, le 31 décembre 1588 (1589 en style romain), vers neuf heures du soir, il mourait, âgé de quatre-vingt-trois ans. Sa réputation de sainteté, un moment compromise, demeurait cependant entière, comme en témoignèrent les prières publiques, ordonnées pour sa guérison, et le deuil causé par sa mort en Espagne et en Portugal.

II. Écrits. — Louis de Grenade est un écrivain extrêmement fécond, prolixe même. Il n'a pas composé d'ouvrages de théologie proprement dite, mais des sermons et des traités ascétiques. Ses sermons constituent la partie la plus importante de ses œuvres.

1° *Ouvrages latins.* — 1. *Concionum de tempore :* t. I, *A dominica 1ª adventus ad quadragesimam,* en appendice : *Conciones quinque de pœnitentia,* Lisbonne, 1575; in-8°,Anvers, 1577; in-4° Rome, 1578; in-4°, Milan, 1586; t. II, *De quartis et sextis feriis et Dominicis quadragesimæ ad pascham,* Lisbonne, 1575, in-4°, Salamanque, 1577; in-8°, Anvers, 1581; in-4°, Rome, 1578 ; t. III, *A pascha ad festum Corporis Christi,* dans lequel on a inséré : *liber variarum sententiarum de oratione, meditatione et contemplatione,* Lisbonne, 1575; in-4°, Salamanque, 1576; in-8°, Anvers, 1579; Paris, 1585; in-4°, Milan, 1585; t. IV, *De dominicis ad adventum,* Lisbonne; in-8°, Salamanque, 1578 et 1580; in-8°, Anvers, 1582; Paris, 1585; Milan, 1585. — 2. *Concionum de sanctis tomi duo,* in-8°, Anvers, 1580. Ces six volumes de sermons furent édités de nouveau in-8°, Anvers, 1588; in-8°, Lyon, 1587 à 1598; in-8°, Lyon, 1610 à 1614. — 3. *Index copiosissimus sermonum omnium de tempore et de sanctis,* in-4°, Salamanque, 1581; plusieurs traductions françaises des sermons dès 1580. — 4. *Rhetoricæ ecclesiasticæ, sive De ratione concionandi libri VI,* in-4°, Lisbonne, 1576; in-4°, Venise, 1578; Cologne, 1578 et 1582; in-8°, Cologne, 1611; in-4°, Milan, 1585; in-8°, Paris, 1635; traductions française et espagnole. — 5. *Silva locorum communium omnibus divini verbi concionatoribus, nec non variarum lectionum studiosis non minus utilis quam necessaria : in qua tum veterum Ecclesiæ Patrum, tum philosophorum, oratorum et poetarum egregia dicta aureæque sententiæ cuilibet sermonis instituto aptissimæ copiose leguntur in tres classes digesta. I. Locorum quæ tum ad Deum tum ad diversa genera personarum et statuum pertinent. II. De vitiis et virtutibus oppositis agitur. III. De beatitudinibus et donis et sacramentis aliquot, deque quatuor novissimis et quibusdam aliis,* Lyon, 1582; in-8°, Lyon, 1586, 1587 et 1592; in-4°, Salamanque, 1586. — 6. *Collectanea moralis philosophiæ tomis III quorum I. selectissimas sententias ex omnibus Senecæ operibus ; II. ex moralibus opusculis Plutarchi ; III. clarissimorum principum et philosophorum insigniorum apophtegmata complectitur,* Lisbonne, 1571; in-8°, Paris, 1582; édité à Cologne, 1604, sous le titre : *Loci communes philosophiæ moralis.* — 7. *De officio et moribus episcoporum,* in-16, Lisbonne, 1565; in-8°, Paris, 1583; in-12, Cologne, 1624; traduction française, in-8°, Paris, 1670.

2° *Ouvrages espagnols.* — 1. *Libro de la oracion y meditacion.* Salamanque, 1554, 1555 et 1556; Anvers, 1553, 1555, 1556, 1558, 1559; éditions corrigées : 18 août 1564 (mentionnée par Sooueges, non mentionnée par Quétif et Echard); in-8°, Salamanque, 1567; in-8°, Medina del Campo, 1578; traductions italiennes, françaises et latine. — 2. *Guia de Pecadores,* composé vers 1555 à Badajoz, dut être édité vers 1555-56, puisqu'il fut inscrit avec le *Livre de l'oraison* au catalogue de l'Index de 1559; éditions revues et corrigées, 1567; in-8°, Salamanque, 1570; traductions italiennes, latine ,allemande, polonaise, grecque et françaises. Très répandu en France au XVIIe siècle, cf. « *La Guide des pécheurs* est encore un bon livre; C'est là qu'en peu de temps on apprend à bien vivre. » Molière : *Sganarelle,* scène I. La dernière année de sa vie, Louis de Grenade s'écriait en le relisant : « Se peut-il que j'aie composé un pareil ouvrage à Badajoz ! combien doit être pur le ciel de cette ville pour inspirer de telles œuvres ! » — 3. *Memorial de la vida christiana,* Lisbonne, 1re et 2e édit.; Salamanque, 1566; Alcala de Henarez, 1566; in-fol.; Barcelone, 1614; traductions françaises, italiennes, allemande, latine. — 4. *Adiciones al memorial de la vida christiana,* plus *La Filomena de S. Buonaventura,* c'est-à-dire : *Le Rossignol de S. Bonaventure,* in-8°, Salamanque, 1574 et 1577; traductions françaises. Ces trois derniers ouvrages furent édités en même temps : Anvers, 1572. — 5. *Introduccion al simbolo de la Fe,* in-fol., Salamanque, 1582, 1585 et 1588; in-8°, Madrid, 1595; in-8°, Anvers, 1572; traductions italiennes, latines et françaises, même une traduction persane. — 6. *Un sermon fundado sobre estas palabras del apostol :* « *Quis infirmatur et ego non infirmor, II Cor.,* 2, » *en que se da aviso que en las caïdas publicas de algunas personas ni se pierda el credito de la virtud de los buenos, ni cesse, ni se entibe el buen proposito de los flacos,* Lisbonne, 17 décembre 1588; in-12, Alcala de Henarez, 1589; in-8°, Anvers, 1590; traductions italiennes, françaises, latines. C'est le mémoire que Louis de Grenade publia après la condamnation de la sœur Marie de la Visitation. — 7. *Institucion y regla de bien vivir para los que empieçan a servir a Dios majormente religiosos,* in-8°, Barcelone, 1566; in-16, Madrid, 1618; traductions françaises. — 8. *Doctrina espiritual,* contenant *un compendio del libro de la oracion y meditacion, otro tratado de la oracion vocal, la instruccion y regla de bien vivir, una breva disposicion para la confession y comunion,* Lisbonne; in-24, Barcelone, 1650. Le *compendio del libro de la oracion,* qui se trouve dans cet ouvrage est vraisemblablement l'*Abrégé du livre de l'oraison* que Louis de Grenade publia à Salamanque en 1574. Traductions latine, polonaise et françaises. — 9. *Dialogo de la Encarnacion de Nuestro Señor,* Barcelone, 1605. — 10. *La vida del P. Maëstro Avila, de sus virtudes, y gran predicaciones.* C'est la vie de Jean d'Avila; traduite en français. — 11. *Vida de D. Fray Bartolome de los Martyres, arçobispo de Braga.* — 12. *Vida de Milicia Fernandez Portuguesa gran sierva de Dios.* — 13. *Vida de doña Elvira de Mendoza, viuda de D. Fernando Martinez Mascareñas, religiosa en el convento de la Annunciacion de Nuestra Señora de la villa de Montemor ô novo,* mentionné par Louis de Sousa, *Hist. prov. Portug.,* part. II, l. VI, c. XXIV.

A ces ouvrages il faut ajouter deux traductions : 1. *Libro de san Juan Climaco llamado Escala espiritual nuevamente romançado, y con anotaciones a los cinco primeros capitulos,* 1564; in-12, Alcala de Henarès, 1596; in-8°, Madrid, 1596. — 2. *Contemptus mundi, ô Menosprecio del mundo,* traduction espagnole de l'*Imitation de J.-C.,* Séville, 1538; in-16, Madrid, 1567; in-12, Madrid, 1589; in-16, Lérida, 1614.

3° *Ouvrage portugais.* — *Compendio de la doutrina christiana;* auquel Louis de Grenade ajouta : *Treize pregacoes das principaes fiestas de Christo Nuestro Senhor et da su santissima Mây,* Lisbonne, vers 1560, composé à la demande de la régente doña Catherine, pour être distribué aux paysans portugais. On trouve dans Quétif et Echard, *Script. Ord. Præd.,* t. II, p. 286, sq. la nomenclature des nombreuses traductions faites aux XVIe et XVIIe siècles, avec mention de la date et du lieu d'impression. Les mêmes auteurs donnent une longue liste d'ouvrages attribués à tort au P. Louis de Grenade.

Comme édition *complète* des *Œuvres* de Louis de Grenade : celle de Denis Sanchez, O. P., *Vida y obras espirituales del venerable padre maestro Fray Luis de Granada del orden de santo Domingo repartidas in tres tomos,* in-fol., Madrid, 1679. Autre édition, Madrid, 1787-1800. — Edition *critique* récente du P. Justo Cuervo, O. P., *Obras de Fray Luis de Granada,* Madrid, 1906 sq., 14 vol. in-4° parus. — Traduction complète par l'abbé Bareille, *Œuvres complètes de Louis de Grenade,* 22 vol. in-8°, Paris, Vivès, 1862-1868.

III. Doctrine. Influence. — Louis de Grenade ne s'est pas livré à la spéculation théologique pas plus pour elle-même qu'en vue d'un enseignement. Malgré

de brillantes et fortes études théologiques il n'a pas enseigné. Il ne faut donc pas chercher dans ses écrits, comme dans ceux de Melchior Cano, de Bañez, de Jean de Saint-Thomas, des développements originaux, des aperçus nouveaux, des conceptions personnelles. Ceci posé, il faut laisser de côté les ouvrages tels que les biographies et les traductions, et faire deux parts dans l'œuvre de Louis de Grenade : les sermons et les ouvrages ascétiques.

Les sermons constituent la part la plus considérable de son œuvre; non celle qui a le plus de valeur. La doctrine des sermons est la doctrine commune, exposée dans l'ordre du cycle temporal et sanctoral de la liturgie. Adressés généralement aux paysans, aux petites gens, ces sermons, que nous trouverions un peu longs aujourd'hui, sont remarquables par la simplicité, la clarté, la chaleur et le pittoresque de l'exposition. Autant qu'on en peut juger après quatre siècles et à travers une traduction, ils devaient être merveilleusement adaptés à l'auditoire. Si l'on ajoute que Louis de Grenade étant un humaniste, la pureté de sa langue devait ajouter un charme de plus à son éloquence, on comprend la réputation grandissante que sa prédication lui fit en Espagne et en Portugal. Saint Charles Borromée estimait fort ces sermons et aimait à les citer.

Les écrits ascétiques de Louis de Grenade se réduisent à quatre : *Le livre de l'oraison*, *La Guide des pécheurs*, le *Mémorial de la vie chrétienne*, le *Supplément au Mémorial*, et ce sont eux qui ont assuré le renom de l'auteur en Europe aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles et l'assurent de nos jours encore.

La Guide des pécheurs est un traité des vertus chrétiennes. Doctrine substantielle sur les motifs de pratiquer la vertu, sur les biens spirituels et temporels promis à la vertu, sur les excuses des pécheurs. Ayant démontré à l'homme qu'il doit et peut être vertueux, le P. Louis de Grenade traite des vices les plus communs et de leurs remèdes, des vertus proprement dites et de leur exercice. Encore que saint Thomas y soit peu cité explicitement, on se rend compte à la lecture que Louis de Grenade met en œuvre l'enseignement du Docteur angélique. Comme lui, notamment, il semble ignorer la distinction entre péché véniel et imperfection, et ne connaître que le péché véniel et le péché mortel. *La Guide des pécheurs* était dans toutes les mains en France, au XVIIe siècle. Des œuvres de Grenade c'était celle que recommandait le plus volontiers saint François de Sales.

Le *Mémorial de la vie chrétienne* et le *Supplément* se présentent comme « l'exposé sommaire et complet de tout ce que requiert la vie céleste du chrétien » (*Mémorial-prologue*), une sorte de bréviaire ascétique.

Le livre de l'oraison et de la méditation dans la pensée de Louis de Grenade devait amener les fidèles à la pratique de l'oraison et, par là, faire cesser le désaccord trop fréquent entre les croyances et les mœurs. Pour amener les fidèles à la pratique de l'oraison, il faut leur apprendre comment faire oraison, et les mettre en garde contre le manque de dévotion. Après avoir donné quatorze sujets de méditation, Louis de Grenade propose une méthode pour les commençants, car pour les autres c'est l'affaire du Saint-Esprit. Voici en quoi consiste cette méthode : 1° *préparation de l'oraison*, par la préparation du cœur et la prévision du sujet. Au début de l'oraison, avoir soin de se mettre en présence de Dieu. Cette pratique, déjà recommandée par Garcia de Cisneros, deviendra classique avec saint François de Sales; 2° *lecture du sujet*, juste suffisante pour provoquer les réflexions et surtout la prière; 3° *méditation* qui peut être intellectuelle ou imaginative; 4° *action de grâces;* 5° *offrande;* 6° *demande*. — La seconde partie du *Livre de l'oraison* est une étude approfondie de la dévotion dont Grenade emprunte la notion à saint Thomas. Saint François de Sales utilisera largement cette étude. Manifestement, pour écrire cet ouvrage Louis de Grenade s'est inspiré de l'*Ecerjitatorio* de Garcia de Cisneros, probablement des *Exercices spirituels* de saint Ignace et du *Tratado de la oracion* d'Antoine Parras. Il doit beaucoup aussi, semble-t-il, aux *Traités de la vie spirituelle* de l'italien Serafino da Fermo. On a remarqué que *Le livre de l'oraison* ne traite, en fait, que de la méditation, bien que l'auteur signale l'oraison de recueillement et de quiétude comme terme enviable de longues années de méditations. Mais il ne pouvait en être autrement : la diffusion en Espagne de la fausse mystique par les *Alumbrados* ou *Illuminés* rendait l'Inquisition très méfiante et même pointilleuse; pour elle, la prétention d'enseigner l'oraison à tous était dangereuse, et les livres de mystique en langue vulgaire fleuraient l'hérésie.

Si Louis de Grenade eût vécu en d'autres temps, il eût été un remarquable écrivain mystique. Malgré cela, son influence a été considérable. Il a d'abord été un des meilleurs ouvriers de la croisade spirituelle contre le protestantisme et les *Alumbrados*. Ayant subi l'influence de l'humanisme, humaniste lui-même, familier des classiques païens, qu'il citait volontiers jusque dans ses sermons, plus familiarisé encore avec l'antiquité chrétienne, recourant sans cesse au témoignage des Pères et de la Bible, qu'il connaissait de façon étonnante, théologien solide, Louis de Grenade était armé pour lutter contre l'humanisme, le protestantisme et l'illuminisme. Ses livres, écrits en pur style d'humaniste, ne durent pas être sans influence sur l'évolution de la langue espagnole. Au point de vue ascétique et mystique, son influence fut considérable : la diffusion de ses écrits, dans leur langue originale ou dans les traductions, suffirait à le prouver. Il ne fut pas un précurseur, ni un chef d'école, mais dans le mouvement qui commença avec les chanoines de Windesheim, se continua avec Garcia de Cisneros, et saint Ignace pour aboutir à saint François de Sales, Louis de Grenade fut l'une des personnalités les plus marquantes. Avec plus d'ampleur et d'une manière plus personnelle que ses prédécesseurs il enseigna la science de l'oraison. Après Ignace de Loyola, il fut l'un des premiers auteurs spirituels à formuler une méthode d'oraison destinée aux gens du monde : il voulait amener tous les fidèles à la pratique de l'oraison. Sa méthode simplifia celle de saint Ignace et la mit plus à la portée des fidèles. Elle restait encore compliquée cependant, expliquée un peu longuement et de façon un peu touffue. Elle était néanmoins un progrès qui devait achever son évolution avec saint François de Sales et l'*Introduction à la vie dévote*. Ni précurseur, on l'a vu, ni chef d'école, car il ne visait pas à être un théoricien de la spiritualité, mais seulement à instruire, à être prédicateur de la vie chrétienne, Louis de Grenade par son éminente personnalité et la valeur de ses œuvres, a été un maître. Saint François de Sales lui doit beaucoup, ne serait-ce que son étude de la dévotion. Sans cesse on l'a copié ou l'on s'en est inspiré. De ses œuvres des auteurs ont extrait nombre de petits traités. D'autres n'ont pas cru pouvoir mieux faire que de le résumer et même de le copier *ad litteram*, tel saint Pierre d'Alcantara dans son *Traité de l'oraison*, ainsi que le saint franciscain le dit lui-même dans la dédicace à Rodrigo de Chaves que l'on peut lire dans l'édition due à Jean Blavio de Cologne, et ainsi que le prouve la comparaison de son livre et de celui de Louis de Grenade. Désormais, en effet, on ne peut nier que le *Livre de l'oraison* n'ait la priorité sur le *Traité de l'oraison*.

Les œuvres de Louis de Grenade ont donc eu une influence durable et étendue soit par elles-mêmes, soit par toute la littérature ascétique qu'elles ont suscitée. A vrai dire, cette influence est encore mal connue, mais réelle, et mériterait qu'on l'étudiât en détail et de façon approfondie. Louis de Grenade apparaîtrait sans aucun doute plus grand, si on le connaissait mieux. Ses contemporains, saint Charles Borromée, à la demande duquel le pape écrivit à Louis de Grenade une lettre élogieuse, sainte Thérèse, saint Pierre d'Alcantara, plus tard saint François de Sales, ne se sont pas mépris sur sa valeur. N'eût-il fait que préparer et inspirer François de Sales, ce serait déjà pour lui un véritable et suffisant titre de gloire.

Luis Muñoz, *Vida y virtudes del venerable varon el P. M. Fray Luis de Granada de Santo Domingo*, in-4°, Madrid, 1639; *Biografia de Fray Luis de Granada, con unos articulos literarios donde se demostra que el Venerable Padre, y non san Pedro de Alcantara, e el verdadero y unico auctor del LIBRO DE LA ORACION* por el Padre Fr. Justo Cuervo, de la Orden de Predicadores, rector del colegio San Juan de Corias, doctor en filosofia y letras, Madrid, Gregorio del Amo, 1896; Quétif et Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 285-291.

A propos de la controverse au sujet du livre de Louis de Grenade et du traité de S. Pierre d'Alcantara, cf. l'excellent résumé du R. P. Dudon, S. J., *Dans son TRAITÉ DE L'ORAISON, S. Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade ?* dans : *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 384-401. On trouvera dans cet article toute la bibliographie de la controverse.

Une bonne et brève étude d'ensemble : P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, *Les temps modernes*, Ire partie, Paris, 1925, p. 143-153; cf. aussi Ste Thérèse, *Lettre à Louis de Grenade* (datée par le P. Bouix de fin 1577), dans *Lettres de Ste Thérèse*, trad. par le R. P. Bouix, S. J., Paris, 1861, t. II, p. 336; S. François de Sales, *Lettres spirituelles*, lettre 184, à Antoine de Revol, évêque nommé de Dol, 3 juin 1603, dans *Œuvres de S. François de Sales*, édition complète des visitandines d'Annecy, Annecy, 1902, t. XII, p. 189.

M.-H. Lavocat.

8. LOUIS DE HEILSBERG. — Ce mystique franciscain, plus connu sous le nom de Louis de Prusse (*Prutenus*), entra chez les observants en 1464 ou 1466. Il avait étudié à l'université de Cologne. Lui-même nous apprend qu'en 1456, il y tint une dispute sur le sort réservé à Aristote et aux sages de l'antiquité morts avant la venue du Christ. Pendant trente ans environ il eut la direction des écoles conventuelles à Gorlitz et à Thorn, et se livra à la prédication. En 1493, il assista au chapitre général des observants cismontains célébré à Florensac (Hérault). La date de sa mort est inconnue, mais se place sûrement avant 1496.

D'après Sbaraglia, *Supplementum ad Scriptores*, Rome, 1806, p. 502, Louis de Heilsberg écrivit un traité, *De immaculata conceptione B. M. V.*, et un opuscule marial, *De usu liberi arbitrii B. Virginis in utero matris*. Mais son ouvrage le plus important et le seul qui ait été conservé est le *Trilogium animæ*. Achevé en 1493, il fut édité à Nuremberg en 1496 par Nicolas Glassberger. L'ouvrage est divisé en trois livres; le premier traite de la noblesse de l'âme et de ses puissances, le second, de ses affections et particulièrement de l'amour et de l'extase, le troisième, des habitudes infuses, des vertus et des dons du Saint-Esprit. La mystique de Louis de Heilsberg s'inspire presque exclusivement de saint Bonaventure. Le *Trilogium* est d'un grand intérêt pour l'histoire de la spiritualité franciscaine du XVe siècle.

P. Minges, O. F. M., *Das Trilogium animæ des Ludwig von Preussen*, dans les *Franziskanische Studien*, Munster-en-W., 1914, t. I, p. 291-311; N. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta Franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. VI-IX.

E. Longpré.

9. LOUIS DE SAINT-JEAN L'ÉVANGÉLISTE, frère mineur déchaussé de la province de Saint-Joseph, en Espagne (XVIIe siècle), que nous trouvons décoré du titre de confesseur de la reine d'Espagne et du pape Paul V, fut, en outre, deux fois définiteur général de l'ordre, commissaire général pour les provinces ultramontaines, visiteur dans les Flandres et en Allemagne. Le 1er décembre 1609, il obtenait du souverain pontife la confirmation des privilèges de l'ordre et la permission de réciter l'office de l'Immaculée Conception les samedis non empêchés par une fête à neuf leçons. Rentré dans sa province, le P. Louis publia en langue vulgaire divers traités de morale et de spiritualité. Nous citerons : *Luz de sacerdotes y guia de confessores, donde con grave estilo y copiosamente se tratan todas las materias de los sacramentos y las concernientes á ellas, que se contienen en el Quarto del Maestro de las sentencias*, in-fol., Madrid, 1622, le second volume est demeuré manuscrit; *Tratado de la instabilidad de la vita y exortación a la penitencia de las culpas y satisfación dellas*, in-8°, *ibid.*, 1625, c'est un dialogue en six parties, entre le maître et le disciple; *Tratado de la administración de los sacramentos*, 1637; *Arte que enseña a evitar las culpas y unir el alma con Dios*, in-8°, *ibid.*, 1640. On lui attribue encore plusieurs autres ouvrages dont les titres précis nous font défaut.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Marc de Santa-Rosa, *Chronica de la santa provincia de San Josef*, Madrid, 1738; Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1788, t. II; Perez Pastor, *Bibliografia madrilena*, Madrid, 1907, t. III.

P. Édouard d'Alençon.

10. LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, carme déchaussé français, théologien et historien, naquit à Beauvais, le 27 mai 1602, et s'appelait dans le monde Claude de Bouchamp. A l'âge de seize ans, il entra au couvent des Carmes déchaussés de Paris, où il reçut l'habit à l'Avent de 1618 et prononça ses vœux le 16 janvier 1620. Ses études terminées, il s'adonna à la prédication et fut aussi lecteur de théologie. Il fut prieur des couvents de Paris, de Marseille, de Bar-le-Duc et de Meaux; il contribua beaucoup à la fondation du couvent d'Amiens et remplit la charge de visiteur général des Flandres, d'Angleterre (oct. 1668), d'Irlande et des missions carmélitaines de la Hollande. Enfin il mourut au couvent de Saint-Joseph de Paris, le 14 octobre 1671, étant définiteur provincial. Sa grande prudence et discrétion le firent choisir comme commissaire pour trancher les différends au sujet de la réforme des religieux de l'institut de Saint-Antoine, des prémontrés, des guillelmites de Paris et des Pères de la doctrine chrétienne. Plusieurs de ses œuvres sont restées manuscrites; parmi celles qui furent imprimées les principales sont : 1° *La succession du saint prophète Élie en l'ordre des carmes, et en la Réforme de sainte Thérèse : selon l'ordre chronologique*, Paris, 1662, pet. in-fol. de XLII-671-XI pages. Il y défend les traditions de son ordre au sujet de son origine élianique. — 2° *Annales des Carmes déchaussés de France de 1608 à 1665*, qui parurent à Paris en 1665, in-fol.; une nouvelle édition en fut faite par le P. Albert-Marie du Saint-Sauveur, C. D., à Laval, 1891; 2 tomes, in-4° de LXVII-634 et 1005 pages; quelques extraits en parurent à part; l'œuvre mérite des éloges à plus d'un point de vue. — 3° *Traité théologique de l'union de l'âme avec Dieu*, Paris, 1665, in-4°. Il y explique la doctrine de saint Jean de la Croix par celle de saint Augustin et de saint Thomas.

Martial de S.-J.-B., *Bibliothec. script... Carm. Exc.*, Bordeaux, 1730, p. 279, 280, n. 22; Cosme de Villiers, *Biblic-*

theca carmelitana, Orléans, 1752, t. II, col. 301-303, n. 92; Barthélemy de S. A. et Henri du S. S., *Collect. Script. O. Carm. Exc.*, Savone, 1884, t. I, p. 390-392, n. 42; P. Albert Marie du S. Sauveur, préface de la nouvelle édition des *Annales*, t. I, p. V-VIII; P. Benedict Zimmerman, C. D. *Carmel in England*, Londres, 1899, p. 133.

P. ANASTASE DE S. PAUL.

11. LOUIS FRANÇOIS D'ARGENTAN

capucin de la province de Normandie, auteur ascétique fort prisé de son vivant et dont les ouvrages jouissent encore aujourd'hui d'une réputation assez étendue (1615-1680). — Jean Yver, fils de Noël, sieur de Magny, appartenait à une ancienne famille qui, pendant près de deux siècles, fournit des échevins à la ville d'Argentan. Né le 26 avril 1615, il revêtit l'habit religieux sous le nom de Louis-François, le 7 mai 1630, et il passa par toutes les charges de sa province, dont il fut deux fois ministre provincial, après avoir gouverné de nombreux couvents en qualité de gardien. Il fut encore envoyé dans les Flandres en qualité de Commissaire général pour diriger les provinces monastiques de cette région après sa réunion à la France. Le P. d'Argentan mourut dans le couvent de Rouen, le 8 juillet 1680.

Nous avons de lui : *Narré fidèle de la conférence faicte à Ducé entre le P. Louis-François, capucin missionnaire et le sieur Giron, ministre de la religion prétendue au même lieu, le 24 septembre 1654*, in-4°, Avranches, s. d.— Le 8 mai 1659 mourait à Caen un ancien trésorier de France en cette ville, Jean de Bernières-Louvigny, qui jouissait d'une haute réputation d'homme spirituel; il laissait de nombreux écrits dont une partie fut communiquée au P. d'Argentan, qui en fit paraître des extraits sous ce titre : *Le Chrestien intérieur, ou la Conformité intérieure que doivent avoir les Chrestiens avec Jésus-Christ divisé en huit livres qui contiennent des sentimens tous divins, tirez des écrits d'un grand serviteur de Dieu de nostre siècle, par un solitaire*, in-12, Rouen, chez Claude Grivet, 1660. Cette édition était à peine parue qu'elle fut confisquée au profit de Claude Cramoisy, libraire de Paris, qui prétendait y trouver une contrefaçon d'un livret qu'il avait fait paraître l'année précédente sous le titre de *L'Intérieur chrestien*, extrait pareillement des écrits de Bernières; aussi c'est chez cet éditeur que parurent la plupart des éditions successives du *Chrestien intérieur* et il écrit en avoir donné en dix ans « douze éditions et plus de trente mille exemplaires », sans compter beaucoup d'autres « qui ont été débités dans le royaume et les pays étrangers ». Nous pouvons citer les éditions de Paris, in-12, 1661; in-12, Rouen, 4e édit. 1661; in-8°, Paris, 1661; in-12, Liége, 1663; in-12, Paris, 1663; 1665; 1666; Lille, 1666; 10e édit., Paris, 1667; 13e édit., 1672; 14e édit. Lyon, 1676; 1677, etc. *Le Chrétien intérieur* fut traduit en italien par Alexandre Cenami, prieur de Saint-Alexandre de Lucques et parut à Bologne en 1665 : *Il Christiano interiore*, puis à Venise, in-12, 1666; 1669; 1679. Il fut aussi traduit en espagnol : *Christiano interior*... in-4°, Madrid, 1677; en anglais : *The interiour Christian*..., in-8°, Anvers, 1684; et en allemand par Löhrer, *Neu hergestellter innerlicher Christ*..., in-16, Cologne, 1749. Après l'avoir inutilement demandé pendant plusieurs années, le P. d'Argentan, ayant pu obtenir communication des écrits de Bernières (ils furent édités en 1671), publia le *Chrestien intérieur ou la Conformité intérieure que doivent avoir les chrestiens avec Jésus-Christ, fait par un solitaire*, tome second, Rouen, Vaultier, 1676; Paris, 1677; 4e édit., Rouen, 1682; Paris, 1687. Le second tome parut aussi plusieurs fois conjointement avec le premier. En attendant de pouvoir donner ce second volume, le P. d'Argentan avait fait paraître *Les Exercices du Chrestien intérieur ou sont enseignées les pratiques pour conformer en toutes choses nostre interieur avec celuy de Jésus-Christ et vivre de sa vie*, 2 in-12, Paris, 1664; 2e édit. augmentée, 2 in-12, *ibid.*, 1666; in-8°, Liége, 1668; Paris, 1669; 1672; 1673; 4e édit. augmentée, 1675; Lyon, 1677; Liége, 1679; Paris, 1685; Lyon, 1690. Cet ouvrage fut traduit en italien par le P. Antoine de Rapallo, capucin de la province de Gênes, *Esercitii del Christiano interiore*, 2 in-12, Gênes, 1670; Venise, 1671; 1674. — *Le Chrétien intérieur* avait eu un grand succès; toutefois sa doctrine, sur certains points, approchait du quiétisme et pouvait favoriser cette erreur que Rome venait de condamner; aussi fut-il compris dans la proscription qui atteignit à cette époque plusieurs ouvrages du même genre. Il était condamné, *quocumque idiomate*, par un décret du Saint-Office en date du 26 juillet 1689. Les œuvres de Bernières furent pareillement proscrites, et le 5 juillet 1728, la Sacrée Congrégation de l'Index condamnait les *Exercices*. Cependant, *Le Chrétien intérieur* eut encore plusieurs éditions : Paris, 1690; Lyon, 1690; Paris, 1714; Pamiers, 1781; Marseille, 1834; Lyon, 1852, 1856, 1867; Liége, 1858, 1870; enfin la traduction italienne de Cenami était réimprimée, avec le visa de la curie épiscopale de Turin, par la librairie salésienne de cette ville en 1899. — Le P. d'Argentan publia encore les *Conférences théologiques et spirituelles du Chrestien intérieur sur les Grandeurs de Dieu*, 2 in-8°, 4e édit., Avignon, 1750. A cet ouvrage firent suite les *Conférences... sur les Grandeurs de Jésus-Christ Dieu-Homme*, 2 in-8°, Paris, 1676, 1680; in-4°, 1686; in-4°, 1752, Avignon, 4e édit. — Il donna en dernier lieu, peu de mois avant de mourir, les *Conférences... sur les Grandeurs de la très sainte Vierge Marie Mère de Dieu*, 2 in-8°, Rouen, 1680; in-4°, Paris, 1687; Avignon, 1756. Elles parurent encore sous le titre général, *Œuvres complètes du R. P. Louis-François d'Argentan*, in-12, Valence, 1837; Paris, 1840; in-8°, Paris, 1841-1843; Lyon, 1851; 9 in-12, Paris, s. d. (vers 1875), édition revue et corrigée par un Père de la Compagnie de Jésus (P. Pottier). Les *Conférences* furent traduites en latin par le P. Isaac d'Oxenfurth, capucin de la province de Bavière, *Consultationes theologicæ et spirituales*..., Augsbourg, 1700; édition plus correcte, *ibid.*, 1723-1730; Bernard de Bologne lui attribue à tort la traduction allemande de J. I. Entlin : *Theologische und geistliche Bedenken... von den Vortrefflichkeiten Gottes... Jesu Christi,... und Mariæ*, Augsbourg, 1736, 1761 Elles furent traduites aussi en italien par le P. Jean-Baptiste de Dronero, capucin de la province de Piémont, *Conference teologiche.*, Verceil, 1777, 1778; Macerata, deux éditions dont la 2e en 1794-1795; Naples, 1832-1846; Venise, 1833-1834. Le P. Rupert-Marie de Manrèze, capucin de la province de Catalogne, publia mais avec de nombreuses retouches : *Consideraciones teologicas y espirituales sobre las grandezas de Jesu Cristo*, 2 in-12, Barcelone, 1900. Il parut aussi des extraits des conférences : *Incitamenta ad cultum parthenicum*, in-8°, Salzbourg, 1749; *Notata ex Ludovico Argentinensi capucino de excellentiis præcipuis Dei unius et Trini, Domini nostri Jesu Christi et B. Virginis Mariæ*, Kempten, 1789; *Le ciel dans l'âme chrétienne par la connaissance et l'amour de la T. S. Trinité, suivi d'une retraite de dix jours sur cet adorable mystère*..., par un Père de la Compagnie de Jésus (P. Pottier), in-12, Paris, s. d.; *Exposition des perfections de Dieu, extrait des œuvres du P. d'Argentan*, par le même; *Lectures pour le mois de Marie, tirées des Conférences sur les grandeurs de la T. S. Vierge*, par le marquis de Maulévrier, in-18, Paris, 1850; *Nouveau mois de Marie, d'après les conférences... du R. P. d'Argentan*, par le P. Zacharie de

Sully, capucin, Paris, 1868; *Lectures spirituelles sur la dévotion à la T. S. V. Marie, disposées par* P. J. Gœdert (Belleforme-Ramière), Paris, 1901. Enfin il existe à la bibliothèque de la ville de Rouen ms. *690* un recueil manuscrit de *Conférences du P. Louis-François d'Argentan*, capucin, provenant des cordelières ou dames de Saint-François, chez lesquelles elles furent probablement prononcées; mais ce recueil, dû à la plume d'une des religieuses, ne donne qu'un aperçu des conférences du vénérable capucin.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. f. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *Journal des savans*, 1710, p. 384 (349); Frére, *Manuel du bibliographe normand*, Rouen, 1858; Souriau, *Deux mystiques normands au XVIIe siècle, M. de Renty et Jean de Bernières* Paris, 1913.

P. Édouard d'Alençon.

LOUP Servat, abbé de Ferrières (805?-862?). I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Servat Loup est né au début du VIIIe siècle dans la province ecclésiastique et peut-être même dans le diocèse de Sens, d'une famille noble qui donnera à l'Église plusieurs moines et plusieurs prélats. De bonne heure il est entré à l'abbaye de Ferrières, dans le Gâtinais. Ses heureuses dispositions pour l'étude furent vite remarquées et, comme Ferrières ne disposait pas de ressources intellectuelles considérables, le jeune Loup fut envoyé vers 828 en Germanie, à l'abbaye de Fulda, que dirigeait alors le célèbre Raban Maur, plus tard évêque de Mayence. L'abbé le prit en amitié et lui dédiera ses commentaires sur les épîtres de saint Paul. C'est à Fulda également que Loup rencontre Gottschalk avec qui il restera toujours lié. De même il noue de bonnes relations avec Éginhard, pour lors abbé de Seligenstadt; ils échangeront plus tard un certain nombre de lettres.

En 836, Loup est de retour à Ferrières, où il se fait bientôt un nom. Présenté à la cour de Louis le Pieux, il gagne la faveur de l'impératrice Judith et, par elle, celle de Charles le Chauve. Ce dernier, en 841 ou 842, nommera Loup abbé de Ferrières, en remplacement d'Odon, compromis dans les troubles civils qui ont marqué le commencement du règne. La substitution de Loup à Odon ne se fit pas d'ailleurs sans quelque difficulté et, plus tard, le nouvel abbé aura de ce chef à subir quelques attaques. Il finit par s'imposer néanmoins pour son caractère autant que pour sa culture, à la considération de l'épiscopat franc. En diverses assemblées, concile de Verneuil en 844, réunion de Marsne, près Maëstricht, en 847, concile de Paris en 849, concile de Soissons en 853, il est le porte-parole des prélats et rédige les actes conciliaires. Non moins que ces affaires ecclésiastiques, le service de la cour le distrayait des soins de son monastère. L'abbaye de Ferrières devait au roi un contingent militaire que Loup dut conduire à plusieurs reprises. Du métier des armes l'abbé ne gardera pas bon souvenir. En 844, dans la bataille livrée à Angoulême contre les Bretons de Noménoé, il pensa perdre la vie et fut fait prisonnier. Les missions pacifiques étaient davantage de son goût. Cette même année 844, il est chargé par le roi de visiter les couvents de Bourgogne. En 849 il est à Rome, envoyé sans doute en mission auprès du pape Léon IV. Malgré tout, l'abbé ne laissait pas de s'occuper activement de son monastère où il fit fleurir le goût des bonnes lettres, et dont il enrichit considérablement la bibliothèque. Il a dû mourir vers 862; du moins ne trouve-t-on plus après cette date de trace certaine de son activité.

II. Œuvres. — Le bagage littéraire laissé par l'abbé de Ferrières est assez mince; mais une de ses productions théologiques doit retenir l'attention de l'historien des dogmes. — Ce n'est pas que Loup soit un théologien de profession. Représentant, et des plus brillants, de la renaissance carolingienne, c'est avant tout un humaniste, et c'est surtout à ce titre qu'il a été étudié par les récents historiens de la littérature. Telle que Baluze l'a finalement rassemblée, l'œuvre de Loup comprend :

1° Deux compositions hagiographiques : la *Vie de saint Maximin*, évêque de Trèves au IVe siècle, et la *Vie de saint Wigbert*, abbé de Fritzlar, dans la Hesse, au VIIIe siècle. D'un style assez châtié et qui veut rappeler la langue classique, ces biographies ne brillent pas par l'esprit critique, bien que l'auteur déclare, au début de la *Vie de saint Maximin*, qu'il s'efforcera de dégager son sujet des éléments fabuleux qui pourraient lui enlever créance. Cf. *P. L.*, t. XCIX, col. 667-668, et voir les prodiges invraisemblables rapportés col. 673, 675, etc.

2° A cette littérature on rattachera deux *homélies sur saint Wigbert* (une seule en réalité, assez malencontreusement coupée en deux par le caprice d'un scribe), et deux hymnes à la louange du même saint, qui ajoutent peu de chose à la gloire de l'abbé de Ferrières.

3° D'une tout autre portée est la *correspondance*, rassemblée peu de temps après la mort de Loup, sans grand souci d'ailleurs de l'ordre chronologique qu'il n'est pas toujours facile de restaurer. Adressée à d'illustres personnages, à commencer par le roi Charles le Chauve et le pape Benoît III (*Ep.*, CIII), à finir par les plus fameux évêques de l'époque, Hincmar de Reims, Raban Maur de Mayence, Jonas d'Orléans, Pardulus de Laon, Wénilon de Sens, et des abbés non moins célèbres, tels Éginhard de Seligenstadt, Marcward de Prüm, elle touche nécessairement à un grand nombre de détails intéressant l'histoire de l'Église et de l'État. Baluze, dans les notes copieuses qu'il a mises à son édition, s'est plu à relever tous ces renseignements. Les érudits modernes ont été plus sensibles à d'autres préoccupations qui se font jour dans cette correspondance. Ils ont étudié les allusions faites par Servat Loup aux livres qu'il a lus, aux manuscrits qu'il a collationnés, aux questions proprement philologiques qu'il pose ou qu'il résout. Et tout cela révèle chez l'abbé de Ferrières un goût très marqué pour les auteurs classiques, pour la culture antique, bref un véritable tempérament d'humaniste. Trois pièces intéresseront spécialement le théologien, la lettre 30 à Gottschalk, répondant à une question de celui-ci sur la vision béatifique, les lettres 128 et 129 adressées l'une à Charles le Chauve, l'autre à Hincmar de Reims et relatives à de plus difficiles problèmes, imprudemment soulevés par ce même Gottschalk. Nous en traiterons en même temps que des deux ouvrages suivants, qui se rapportent au même ordre de questions.

4° Le *Liber de tribus quæstionibus* et le *Collectaneum de tribus quæstionibus* représentent la contribution importante apportée par Servat Loup à la défense de l'augustinisme intégral au milieu du IXe siècle. On sait comment, vers cette époque, le moine Gottschalk avait scandalisé certaines personnes en insistant outre mesure sur diverses formules augustiniennes relatives à la double prédestination. Voir art. Gottschalk, t. VI, col. 1500. Le moine d'Orbais avait vu se dresser contre lui un certain nombre des prélats de l'Église franque, spécialement Raban Maur de Mayence et Hincmar de Reims. Durement traité par les conciles de Mayence 848, et de Kierzy-sur-Oise, 849, il avait été enfermé dans les prisons du monastère de Hautvilliers et, à la fin de cette même année 849, Hincmar, dans son livre *Ad reclusos et simplices*, entamait devant l'opinion publique le procès du moine condamné.

Mais ni les procédés d'Hincmar, ni ses idées théologiques n'étaient du goût de ceux qui avaient étudié, dans leurs sources, les doctrines dont Gottschalk, un peu imprudemment peut-être, s'était fait le champion. Les personnages les plus érudits de l'Église franque, Prudence de Troyes, Ratramne, moine de Corbie, plus tard Remi, évêque de Lyon, et Florus, son maître, se lèvent pour protester contre les exclusives trop absolues formulées par Hincmar contre des doctrines certainement augustiniennes. L'œuvre de Servat Loup se situe parmi celles qui émanèrent de ce groupe. Loup, nous l'avons dit, avait connu Gottschalk à l'abbaye de Fulda; rentré en France, il était resté en correspondance avec lui. La lettre 30, où il répond à une consultation de son ancien compagnon, est certainement, quoi qu'on ait prétendu, antérieure à la controverse prédestinatienne; le P. Lapôtre a très bien montré que la demande de Gottschalk est au plus tard de l'année 842 et que la réponse de Loup doit se placer dans le courant de l'année suivante. Elle montre néanmoins en quelle estime l'abbé de Ferrières tenait son ami. Les malheurs de celui-ci n'étaient pas pour l'en détacher. Loup avait assisté au concile tenu à Paris vers la fin de 849, lequel après avoir réglé l'affaire du duc de Bretagne, Noménoé, avait entendu Prudence de Troyes dans son réquisitoire contre Hincmar, et l'avait approuvé. Très peu de temps après, lors du passage de Charles le Chauve à Bourges, Loup eut l'occasion de s'entretenir avec le roi des graves questions agitées au concile de Paris. Les réponses qu'il lui donna ne satisfirent pas tout le monde ; à quelque temps de là, écrivant au monarque, l'abbé éprouva le besoin de justifier la position qu'il avait prise, *Epist.*, CXXVIII; il fit de même à l'endroit d'Hincmar de Reims, *Epist.*, CXXIX et de Pardulus de Laon (cette dernière lettre ne s'est pas conservée). Mais, à la réflexion, il lui sembla qu'il y avait intérêt à reprendre l'ensemble de la question avec plus d'ampleur. C'est ainsi que prit naissance le traité *De tribus quæstionibus*, dont le *Collectaneum* contient, si l'on peut dire, les pièces justificatives. Nous considérons donc les lettres comme antérieures au *Liber*. Nous nous écartons ici de l'opinion de Baluze; d'après lui, le traité a été composé en premier lieu (et dès lors avant le concile de Paris); les lettres ont été écrites postérieurement pour préciser certaines affirmations de l'ouvrage.

Au point de vue théologique, la chose est de peu d'importance, car il n'y a pas de différence appréciable entre les épîtres et le *Liber*. Dans celui-ci, comme dans celles-là, il s'agit de répondre aux trois questions soulevées par la récente controverse : que vaut, dans l'état présent de l'humanité, le libre arbitre laissé à ses seules forces ? Peut-on parler d'une double prédestination, l'une au ciel, pour les élus, l'autre à l'enfer pour les réprouvés ? Le bienfait de la rédemption s'étend-il à tous les hommes, aussi bien que la volonté salvifique, ou bien faut-il les restreindre à un certain nombre d'hommes ? Sur ces trois points, où se heurtent depuis le Ve siècle les diverses écoles théologiques, Servat Loup se rallie sans ambages aux thèses les plus rigides de l'augustinisme intégral, exprimant celles-ci d'ordinaire dans les termes mêmes du docteur d'Hippone.

Le libre arbitre, dans le premier homme avant la chute, pouvait se décider également entre le bien et le mal : *liberum voluntatis arbitrium ad bonum et ad malum, æqua facultas boni malique. Liber, P. L.*, col. 627. Mais la faute d'Adam, qui est en même temps celle de toute l'humanité (*omnes in eo peccaverunt*), a fait adhérer Adam (et l'humanité) au mal qu'il avait librement choisi : *justissime in illo hæsit quod sponte elegit;* il s'ensuit qu'en tous la nature est viciée, et que, laissé à lui-même, le libre arbitre ne peut plus aller qu'au mal : *liberum arbitrium tantum ad malum. Ibid.*

Ainsi, tous les hommes auraient dû périr, mais il a plu à la miséricorde divine d'en vouloir sauver un certain nombre (Servat Loup dit *plures*, col. 628, *plerosque*, col. 629; mais il faudrait se garder de prendre ces pronoms dans le sens classique : *le plus grand nombre, la plupart;* le contexte indique que le sens est bien : *plusieurs, un certain nombre*, sans précision aucune). Ceux qui, par un jugement occulte, mais infiniment juste de la bonté divine, sont ainsi retirés de la *masse de damnation*, sont par le fait même prédestinés à la grâce et à la gloire. Pour ceux au contraire qui, non moins justement, sont laissés par Dieu dans la masse maudite, il ne faut pas hésiter, quels que soient les scrupules de certains docteurs, à dire qu'ils sont prédestinés à l'enfer. On ne doit pas dire qu'ils sont prédestinés au péché, la volonté divine ne pouvant, en aucune manière, se porter ni porter les autres vers le mal. Le péché que la justice divine trouve en ces consciences, il a été voulu par elles, soit par la volonté générale d'Adam (*in quo omnes peccaverunt*), soit par le libre arbitre, lequel *ad malum tantum valet*. La prescience divine, les trouvant dans cet état, ne peut faire autrement que de prédestiner ces malheureux au supplice éternel. Voir col. 638, 639.

Il est donc impossible de dire que Dieu veut sauver tous les hommes. Le texte fameux de I Tim., II, 4, *Deus... qui vult omnes homines salvos fieri*, est susceptible, comme saint Augustin l'a montré, d'une interprétation très restreinte, col. 636. Et quant à savoir si le Christ est mort pour le salut de tous, il convient pour répondre à cette question, de se rappeler que Jésus lui-même a parlé de son sang répandu *pro vobis, pro multis*, et non *pro omnibus*. Saint Jérôme, dans son commentaire sur le passage évangélique, dit en propres termes : *Non pro omnibus sed pro multis, id est pro his qui credere voluerint.* Voir Loup, *Epist.*, CXXVIII, col. 604 D. Sans doute saint Jean Chrysostome a écrit : *non pro fidelibus tantum, sed pro mundo universo;* mais il n'a appuyé cette exégèse sur aucun témoignage scripturaire. *Ibid.*, col. 605 A. Alléguer les explications de Fauste de Riez est peine perdue, les écrits de ce prélat ayant été condamnés par le pape Gélase. Ajoutons que, dans le *Liber*, Servat Loup se montre un peu moins absolu. Appuyé sur un texte de l'*Enchiridion* de saint Augustin, c. LXI, cf. *P. L.*, t. XL, col. 260, il commence bien par proposer une traduction très restrictive du passage paulinien, *Deus proprio Filio non pepercit sed pro omnibus tradidit illum*, Rom., VIII, 32; mais il ajoute : « Les théologiens remarqueront néanmoins que l'on peut dire avec probabilité, que le Christ est mort pour tous ceux qui reçoivent les mystères de la foi, soit qu'ils doivent les garder, soit qu'ils doivent les abandonner.. Mais cela même certains l'exècrent avec véhémence et le condamnent, prétendant que l'on fait injure au Rédempteur, si l'on ne déclare pas qu'il a en général racheté tous les hommes. Pour nous, la foi restant sauve, à savoir que le Seigneur a racheté par son sang tous ceux qu'il a voulu et qu'il n'y a de rachetés que ceux qu'il a rachetés, nous laissons la question sans réponse définitive. Et si quelqu'un parvient à démontrer que le sang du Rédempteur a servi même aux réprouvés, nous n'y contreviendrons en rien, nous nous rangerons même de bon cœur à cet avis... Mais de grâce que nous ne soyons ni tourné en dérision, ni rejeté par ceux qui pensent que tous, bons ou mauvais, ont été indifféremment rachetés par le Christ. » Et, après avoir cité le même texte miséricordieux de Jean Chrysostome que la lettre déclarait sans autorité,

Servat Loup conclut : « Que chacun donc, tout bien considéré, choisisse ce que Dieu par une secrète inspiration lui aura suggéré comme le meilleur, ou ce que l'Écriture, notre vrai maître, lui aura montré par raison manifeste. » *Liber*, col. 646-648.

Il y aurait intérêt à étudier le dossier patristique rassemblé à l'occasion de cette controverse par l'abbé de Ferrières. On y voit figurer à côté de textes augustiniens bien connus et qui depuis quatre siècles alimentaient la discussion, plusieurs passages de saint Jérôme, de saint Grégoire et d'autres Pères encore, moins souvent cités. Le fait de les avoir réunis fait honneur aux connaissances positives des théologiens de la renaissance carolingienne en général et de l'abbé de Ferrières en particulier. L'exposé de ces difficiles problèmes est fait d'ailleurs sur un ton de modération qui contraste avec les outrances de langage de Gottschalk et de ses adversaires. Il semble que, devant la gravité du problème, les questions personnelles disparaissent complètement. Le nom du moine d'Orbais n'est même pas prononcé, mais l'abbé de Ferrières revendique le droit de soutenir les thèses qui s'appuient en définitive sur l'autorité d'Augustin. — Nous avons à peine besoin d'ajouter que les siècles suivants seront plus sévères encore que ne le fut Hincmar, aux thèses trop absolues des augustiniens.

Textes. — Les œuvres de Servat Loup n'ont été éditées qu'assez tard et d'une manière successive. La *correspondance* parut d'abord, éditée à Paris en 1588 par le jésuïte Papire-Masson; puis la *Vie de S. Maximin* dans les *Vitæ Sanctorum* de Surius, au 29 mai; la *Vie de S. Wigbert* par le jésuite Jean Burée, avec les deux homélies et les hymnes, en 1602, en appendice à l'édition des œuvres d'Hincmar. Le *Liber de tribus quæstionibus* parut pour la première fois en 1648 par les soins d'un éditeur qui se cache sous le nom de Donatus Candidus; trois éditions parurent en 1650; l'une, qui est anonyme, reproduit l'édition de 1648, mais veut distinguer, sur la foi d'un renseignement de Trithème, Loup abbé de Ferrières, l'auteur de la correspondance, et le prêtre Servat Loup, auteur du *Liber;* le président Gilbert Mauguin, qui donne cette même année le *Liber* et les deux lettres inédites à Charles le Chauve et à Hincmar dans ses *Vindiciæ prædestinationis*, admet lui aussi cette distinction et fait de Servat Loup un prêtre de Mayence; le P. Sirmond, S. J., donne une édition plus correcte et établit l'identité de Loup de Ferrières et de Servat Loup. — En 1664, Baluze entreprend une édition complète des œuvres de Loup; aux textes ci-dessus rapportés il ajoute les canons du concile de Verneuil, déjà parus dans diverses collections conciliaires; 2e édition en 1710; c'est cette dernière qui est passée dans *P. L.*, t. CXIX, col 427 sq. Depuis, il n'y a plus eu d'édition d'ensemble. La *Vita S. Wigberti* a été publiée dans les *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. XV *a*, p. 36 sq.; la *Correspondance* par G. Desdevises du Dezert, *Lettres de Servat Loup*, abbé de Ferrières, 77e fasc. de la *Biblioth. de l'École des Hautes Études*, sciences hist., cet auteur a tenté une classification chronologique des lettres qui a été jugée très sévèrement, cf. A. Lapôtre, dans *Études*, 1890, t. XLIX, p. 353-394; nouvelle édition des lettres dans *Monum. Germ. hist., Epist.*, t. VI *a*, p. 1-26.

Travaux. — Notices littéraires dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. V, 1740, p. 255-272; Dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. XII, p. 500-514 (dépouillement à peu près complet de la correspondance); M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, t. I, 1911, p. 483-490 (étudie spécialement l'œuvre philologique de Loup). — Pour la question spéciale de la controverse prédestinatienne, voir la bibliographie des art. Gottschalk, Hincmar et ajouter J. Turmel, *La controverse prédestinatienne au IXe siècle*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1905, t. X, p. 47 sq.; cf. 1900, t. V, p. 401 sq.

É. Amann.

LOURENÇO Augustin, jésuite portugais, né à Terena en 1633, enseigna la théologie morale et la philosophie à Lisbonne. Il devint en Angleterre prédicateur ordinaire de la reine Catherine et revint mourir dans sa patrie à Santarem, en 1695. On a de lui un *Cursus philosophicus*, in-fol., Liége, 1687, et des *Syntagmata theologica*, 2 vol. in-fol., Liége, 1690.

Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 35.

P. Bernard.

LOUVARD ou LOUVART François, bénédictin (1661-1739). — I. Vie. — François Louvard, né en 1661 à Champgénéteux dans la province du Maine, entra chez les bénédictins et fit profession, en 1679, à l'abbaye de Saint-Melaine en Bretagne. Il y resta jusqu'en 1770, s'y appliquant à l'étude des lettres sacrées et profanes. Signalé dans l'ordre comme habile helléniste, il fut appelé à l'abbaye de Saint-Denis, près Paris, et fut chargé avec dom Mathurin Vaissière de continuer les études de Jacques du Frische sur le texte de saint Grégoire de Nazianze. Après la double apostasie de dom Vaissière, Louvard dut continuer seul le travail, y mit une ardeur infatigable au dire de dom Clémencet, compara les diverses éditions gréco-latines, les scolies d'Élias de Crète, de Basile, de saint Maxime, etc., mais il dut laisser l'œuvre inachevée. C'était l'époque où de longues et ardentes discussions allaient s'élever au sujet de la constitution *Unigenitus* dans laquelle Clément XI condamnait cent une propositions de Quesnel.

La constitution avait été publiée le 8 septembre 1713. Dénoncé par le P. Letellier, dès les premiers mois de 1714, comme n'obéissant pas à toutes les prescriptions du décret apostolique, François Louvard fut exilé par dom L'Hostallerie, général de l'ordre. Il se rendit à l'abbaye de Corbie, au diocèse d'Amiens, contraint mais non résigné : le prieur du monastère ayant commencé à lire au chapitre la fameuse bulle, dom Louvard déclara que sa conscience ne lui permettait pas d'obéir au décret du pape et sortit du chapitre suivi de quelques religieux qui partageaient ses sentiments. Ce fut la première protestation de la congrégation de Saint-Maur contre la bulle *Unigenitus*. Louvard voulut la justifier dans un écrit que les *Nouvelles ecclésiastiques* analysèrent plus tard (n° du 13 février 1740). Le général de l'ordre, épouvanté, envoya Louvard au monastère de Landevenec, au fond de la Bretagne. Louis XIV étant mort (1er septembre 1715), dom Louvard fut rappelé à Saint-Denis, avec l'un de ses confrères, dans les premiers mois de 1716. L'année suivante, dom Louvard et l'un de ses confrères de Saint-Denis adhérèrent publiquement au manifeste des quatre évêques appelants. Le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, s'étant rangé du même côté, on s'émut à Rome; la cour de France tenta un accommodement contre lequel des bénédictins de Saint-Denis, et Louvard avec eux, firent une protestation (17 mars 1720). Les quatre évêques firent connaître qu'ils persévéraient dans leur premier sentiment. Le 4 août 1720, une déclaration du roi interdit de discuter de nouveau la bulle : « Quiconque recommencera la controverse, y lisait-on, sera poursuivi comme rebelle, séditieux et perturbateur du repos public. » Louvard, dénoncé secrètement, fut averti qu'on avait résolu de l'exiler au Mont-Saint-Michel. Le P. de Sainte-Marthe, alors général de l'ordre, essaya d'amener dom Louvard à se soumettre pour sauver la congrégation devenue suspecte : Louvard demeura ferme et se déclara prêt à subir la persécution pour ce qu'il estimait la saine doctrine. En décembre 1720, on le fit sortir de Saint-Denis pour l'envoyer dans le prieuré de Tuffé, province du Maine. Il y séjourna deux ans, écrivant de nouveaux libelles, enseignant aux simples habitants des campagnes à « distinguer la saine religion du P. Quesnel des hérésies fabriquées par les disciples de Loyola ». En février 1723, on le transfère à l'abbaye de Cormery, diocèse de Tours; il y continue sa propa-

gande; averti par le P. de Sainte-Marthe, il ne veut rien entendre. On lui assigne pour retraite le monastère de Saint-Laumer à Blois; il y fait poursuivre et condamner par l'évêque les jésuites qui lui font expier cruellement le succès de ses dénonciations. Renvoyé en Bretagne, à Saint-Gildas-des-Bois (septembre 1725), dom Louvard y apprend que l'archevêque d'Utrecht s'est prononcé contre les jésuites, il lui adresse une lettre de félicitations qu'il fait signer par trente-deux prieurs, religieux et curés de Bretagne. Un jésuite, dont le nom n'est pas connu, réfute cette lettre, dom Louvard réplique au jésuite. Contre cet homme résolu à braver les peines ecclésiastiques, il n'y a plus qu'une ressource : le livrer à la juridiction civile. Le 31 octobre 1728, un agent de l'intendance se présente au monastère de Saint-Gildas, pénètre dans la cellule de Louvard, saisit tous ses papiers, tous ses manuscrits, et l'emmène comme prisonnier d'État au château de Nantes. Le 17 novembre, le prisonnier rédige un manifeste dans lequel il accuse ses persécuteurs; du château de Nantes, il est conduit à la Bastille, le 31 décembre 1728, et n'en sort que cinq ans après, le 21 décembre 1733. Une lettre de cachet, signée par le roi, le 3 janvier 1734, l'envoie dans l'abbaye de Rebais, au diocèse de Meaux. Deux religieux de cette abbaye se joignent à lui contre le prieur; on songe à l'arrêter de nouveau. Dom Louvard, pour échapper, change d'habit, escalade les murs de l'abbaye, passe la frontière et va mourir en Hollande, dans la chartreuse de Schonau ou Schonhoven (22 avril 1739). Dom P. Denis, qui a publié quelques lettres de dom Louvard, prisonnier, prétend qu'il faut en rabattre sur les éloges que M. Hauréau décerne à ce moine entêté, type du janséniste doctrinal. Homme de science, travailleur acharné, d'une grande austérité de vie, dom Louvard usa de son influence pour propager les livres de la secte, sema la discorde et fomenta la rébellion dans les monastères de la congrégation de Saint-Maur.

II. Œuvres. — 1° La polémique dans laquelle il fut engagé, et où il mit une ardeur que l'on peut taxer d'excessive, amena dom Louvard à publier un certain nombre d'écrits. — 1. Pendant qu'il était à Landevennec, un de ses amis lui fit parvenir un écrit du capucin Paul de Lyon contre l'apologie du P. Quesnel qui a pour titre : *Les Hexaples*. Louvard en composa une réfutation qui fut imprimée en Hollande sous ce titre : *Lettre d'un théologien contre les Anti-hexaples du P. Paul de Lyon, capucin*, in-12. — 2. Entre plusieurs consultations théologiques qui ne furent pas confiées à la presse, il faut noter l'opuscule : *Réponse aux conséquences tirées de certains principes répandus en Bretagne en faveur du pape et de la bulle*, publiée en 1717. — 3. Comme commentaire à son acte d'appel, il compose l'ouvrage : *De la nécessité de l'appel des Églises de France au futur concile général de la constitution* Unigenitus *pour la défense de l'ancienne doctrine, de la morale, de la discipline*, etc., vol. in-12, publié en 1717, d'un caractère véhément. — 4. Non moins énergique est la *Lettre au cardinal de Noailles pour prouver à cette Éminence que la constitution* Unigenitus *n'est recevable en aucune façon*, 1718. — 5. *Mémoire pour le renouvellement de l'appel*, 1721. — 6. *Lettres sur les Avertissements de M. Languet*, évêque de Soissons, adressées à Levoyer grand vicaire du Mans; imprimées en 1728. — 7. *Relation abrégée de l'emprisonnement de dom Louvard :* on a joint à cette relation la *protestation* qu'il fit en la chambre noire du château de Nantes, le 17 novembre 1728. Cette protestation a été imprimée dans les *Nouvelles ecclésiastiques* de 1728, édition de Hollande; en outre elle a été publiée en quelques pages in-4° à deux colonnes, sans date et sans nom d'imprimeur. La bibliothèque du Mans, n. *45*, possède une copie manuscrite de cette protestation, plus fidèle et plus complète que les imprimés. Note de B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, Paris, 1876, t. viii, p. 49.

Ajoutons à ces écrits : 8. *Première lettre d'un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur à un de ses confrères sur le chapitre général de 1733*, in-4° de 60 pages en Hollande (il n'a paru que cette première lettre). Dom Louvard, en 1739, fit imprimer à Nancy une nouvelle édition entièrement refondue de sa première lettre et l'a fait suivre de la *seconde lettre*, datée du lieu de son exil, 30 novembre 1734. Cette seconde édition, que n'ont connue ni dom Tassin, ni aucun des historiens littéraires de la congrégation de Saint-Maur, porte le titre *Droit des chapitres généraux de la congrégation de Saint-Maur*, Nancy, 1739. cf. H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, t. i, p. 404. — 9. *Lettre d'un ami de France à un pasteur du diocèse d'Utrecht sur ce qui est dit de D. Thierri de Viaixnes dans les Nouvelles ecclésiastiques du 16 décembre 1735*, 8 pages in-4°, Utrecht, 1736. On en tira peu d'exemplaires, aussi cette lettre est-elle rare.

2° Les travaux du début de dom Louvard sur saint Grégoire de Nazianze sont : 1. *Mémoire pour l'édition de saint Grégoire de Nazianze*, composé en 1704 et demeuré manuscrit. — 2. Lettre de dom Louvard, bénédictin, du 13 mars 1704, contenant *quelques remarques sur les œuvres de saint Grégoire de Nazianze*. Voir *Nouvelles de la République des lettres*, octobre 1704, art. 2, t. xxxiii, p. 382. — 3. *Prospectus novæ editionis operum S. Gregorii theologi, seu Nazianzeni, studio et labore D. Francisci Louvard*, Paris, Delespine, 1708. L'œuvre semblait avancée, mais une édition grecque de saint Grégoire de Nazianze, imprimée à Bâle, ayant été donnée à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, fut transmise au Père Louvard pour qu'il en fît usage. Survinrent les affaires, exils, emprisonnements dont nous avons parlé. Le ms. de dom Louvard pour les œuvres de saint Grégoire fut remis à dom Prudent Maran, qui ne put mener à terme la laborieuse entreprise. Dom Ch. Clémencet la continua. En 1778 seulement parut à Paris un premier volume des œuvres de saint Grégoire; le second ne fut édité qu'en 1840 par les soins de l'abbé Caillau.

Dom Tassin signale en terminant un *Traité ou Instruction sur la confession* par dom Louvard, mais il ajoute : « On ne croit pas que cet ouvrage ait été imprimé. »

B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, Paris, 1876, 8 in-12, t. viii, p. 13-65; une notice dans Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxii, col. 28-32; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, in-4°; dom C. Clémencet, *Préface de l'édition des œuvres de saint Grégoire de Nazianze*, in-fol., Paris, 1778, p. ix, reproduite dans *P. G.*, t. xxxv, col. 23 sq.; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1882, in-8°, n. 431-438; F. Lafiteau, *Histoire de la constitution Unigenitus*, 2 vol. in-8°, 1737; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 13 février 1740, et *passim; Recueil des actes émanés de l'autorité séculière*, in-4°, Amsterdam, 1727; dom P. Denis, *Quelques lettres de dom Louvart, prisonnier à la Bastille*, dans la *Revue Mabillon*, 1909, t. iv, p. 498-525; *Bulletin d'histoire bénédictine*, supplément à la *Revue bénédictine*, n. 1171; H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, 2 vol. in-8°, Paris, 1908; A. Angot, *Dictionnaire historique, topographique et bibliographique de la Mayenne*, 3 in-8°, Laval, 1900-1903, t. ii, p. 725, 726; P. Barral, *Appelans célèbres*, in-12, s. l. , 1753, p. 251-274; R. Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, 2 parties, in-12, s. l., 1760, t. i, p. 362, 363; E. de Boceret, *Arrestation de D. Louvart, moine de Saint-Gildas*, dans *Bulletin de la Société archéologique de Nantes et du département de la Loire-Inférieure*, 1902, t. xliii, p. 235; Le Cerf de la

Viéville, *Histoire de la constitution Unigenitus en ce qui regarde la congrégation de Saint-Maur*, Utrecht, 1736, in-12, *passim*.

J. Baudot.

LUC (Saint), évangéliste, à qui la tradition ecclésiastique attribue la composition du troisième évangile et des Actes des Apôtres.

Les Actes des Apôtres ont été étudiés, t. I, col. 346-353. Il n'en sera question ici que dans la mesure où le second livre de saint Luc peut servir à élucider les questions relatives à l'origine et au caractère du premier. D'autre part le troisième évangile est en relations étroites pour le fond et pour la forme avec les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc : ces relations posent des problèmes de critique littéraire et historique dont l'ensemble constitue la *Question synoptique*. De plus, des trois premiers évangiles étudiés parallèlement il est possible de dégager, sur la personne de Jésus-Christ et sur son enseignement, un ensemble de données communes qui sont la base de ce qu'on peut appeler la *théologie synoptique*. Question synoptique et théologie synoptique seront étudiées dans l'article spécial : Synoptiques (*Évangiles*), où les trois premiers évangiles seront considérés dans leur ensemble et dans leurs rapports mutuels. Dans le présent article, nous nous contenterons donc d'envisager le troisième évangile en lui-même, et nous en étudierons successivement : I. L'origine et la composition. II. Les caractères particuliers au point de vue historique et doctrinal (col. 984).

I. Origine et composition du troisième évangile. — I. L'origine du troisième évangile d'après la tradition ecclésiastique. — II. Le troisième évangile et la critique. — III. La composition du troisième évangile d'après les données intrinsèques. — IV. Le troisième évangile et la critique textuelle.

I. Le troisième évangile et la tradition. — 1° *Citations et allusions chez les écrivains du IIe siècle.* — Ce n'est que vers la fin du IIe siècle que l'on trouve des témoignages tout à fait explicites attribuant à saint Luc la composition du troisième évangile. La notice de Papias sur les évangiles, telle qu'elle nous a été conservée par Eusèbe, ne dit rien de saint Luc. Mais on rencontre dans les Pères apostoliques et les écrivains ecclésiastiques de la première moitié du IIe siècle quelques citations qui semblent bien provenir du troisième évangile.

Mentionnons seulement Clément de Rome, *I Cor.*, XIII, 2, à rapprocher de Luc., VI, 36, 38; Saint Polycarpe, *Ad Phil.*, II, 3, qui fait allusion au même texte; la *Didachè*, XVI, 1, qui cite presque textuellement Luc., XII, 35. Voir le relevé de ces citations et allusions dans Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I, p. 640 sq.

Saint Justin, plus certainement encore, avait en mains le troisième évangile, de qui il tient sans doute la connaissance de plusieurs traits de la vie de Jésus propres à saint Luc, tels que l'annonciation, le recensement de Quirinius, et particulièrement la sueur de l'agonie qu'il mentionne d'après ce qu'il appelle les *Mémoires* écrits par les Apôtres et par les disciples des Apôtres. *Dial.*, 103, *P. G.*, t. VI, col. 717.

A la même époque, l'hérétique Marcion n'acceptait qu'un seul évangile, et, d'après les auteurs anciens, saint Irénée et Tertullien en particulier, dont il est assez facile de contrôler les dires, cet évangile était une édition mutilée de l'évangile de saint Luc.

C'est saint Irénée qui fournit la plus ancienne attribution explicite du troisième évangile à saint Luc. Dans sa notice sur les évangiles, il écrit : « Luc, disciple de Paul, déposa dans un livre l'évangile prêché par celui-ci. » *Cont. hær.*, III, I, 1, *P. G.*, t. VII, col. 845. Ailleurs, *op. cit.*, III, X, 1 et III, XIV, 1-3, il fait de Luc un disciple des apôtres, *sectator et discipulus apostolorum*, de qui il aurait appris ce qu'il rapporte dans son évangile.

Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. II, III, V, *P. L.*, t. II, col. 363-367, attribue aussi le troisième évangile à saint Luc, qu'il qualifie d'homme apostolique, dont saint Paul fut l'illuminateur, au point qu'on a coutume d'attribuer à l'Apôtre ce qui a été écrit par son disciple, comme on attribue à saint Pierre ce qu'a écrit saint Marc.

La notice du *Canon de Muratori* (texte et commentaire dans M. J. Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1921, p. XII-XIII) attribue à saint Luc la qualité de médecin, mentionne en termes assez obscurs ses relations avec saint Paul, et ajoute qu'il a écrit d'après ce qu'il avait pu apprendre, car il n'avait pas vu le Christ dans la chair.

On peut se demander si ces affirmations concernant saint Luc et son évangile reproduisent une tradition plus ancienne, ou si elles ne seraient pas simplement le résultat d'une combinaison de données empruntées au troisième évangile lui-même, aux Actes des Apôtres et aux épîtres de saint Paul.

2° *L'auteur du troisième évangile.* — 1. *Données fournies par le Nouveau Testament.* — Le nom grec Λουκᾶς, abréviation probable de Λουκανός, *Lucanus*, ou peut-être, selon Ramsay, *Exposítor*, déc. 1912, nom familier équivalent à Λούκιος, forme grecque de *Lucius*, désigne en effet, dans les Épîtres de saint Paul, un disciple de l'Apôtre, que celui-ci avait pour compagnon à Rome durant sa première captivité et qu'il nomme « le cher médecin », Col., IV, 14, qu'il mentionne avec d'autres disciples, Marc, Aristarque, Épaphras, Démas parmi ses coopérateurs, οἱ συνεργοί μου, Philem., 24. C'était un païen converti, car saint Paul, Col., IV, 12, l'oppose à d'autres disciples venus de la circoncision. D'après II Tim., IV, 10, Luc était encore auprès de l'Apôtre durant sa seconde captivité à Rome.

D'autre part, on sait qu'il y a dans les Actes des Apôtres une série de passages, relatifs aux voyages de saint Paul, où l'écrivain parle à la première personne du pluriel et par suite se donne comme un compagnon de saint Paul, témoin oculaire des faits qu'il raconte. Si l'on admet, avec la tradition ecclésiastique, que l'écrivain qui dit : *Nous* en ces différents passages est l'auteur même des Actes et par conséquent du troisième évangile (car nul ne conteste que les deux ouvrages aient le même auteur), on peut fixer avec plus de précision la carrière apostolique de saint Luc, du vivant de saint Paul.

C'est au cours du récit de la seconde mission de l'Apôtre, au passage de celui-ci à Troas, Act., XVI, 10, que le *nous* apparaît dans les Actes. L'écrivain suit saint Paul en Macédoine, où il prend part à la fondation de l'Église de Philippes. Act., XVI, 10-17. On peut supposer que Luc reste à Philippes, tandis que Paul continue son voyage, car le *nous* reparaît seulement lorsque, quelques années plus tard, à la fin de sa troisième mission, l'Apôtre repasse à Philippes. Act., XX, 6. Luc accompagne Paul dans son voyage jusqu'à Jérusalem. Act., XXI, 17-18. On ne peut dire s'il resta auprès de l'Apôtre pendant sa captivité à Césarée, mais il l'accompagna dans son voyage de prisonnier, de Césarée à Rome, et demeura auprès de lui durant une partie de sa captivité dans cette ville. On suppose qu'il quitta saint Paul avant la fin de ses deux ans de captivité, car le nom de Luc, qui figure dans les formules de salutation des épîtres aux Colossiens et à Philémon, est absent de l'épître aux Philippiens écrite de Rome après les deux précédentes.

Ce sont à coup sûr les données empruntées aux épîtres de saint Paul et aux Actes qui forment la base des notices sur saint Luc qu'on trouve chez les Pères de l'Église. Quelques-uns d'entre eux, tels que saint

Jérôme, *De viris illustr.*, 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 619, ont même reconnu saint Luc dans le frère, « célèbre dans toutes les Églises à cause de l'Évangile », dont parle saint Paul, II Cor., VIII, 18. Mais il s'agit ici d'un disciple connu par sa prédication de l'Évangile, et non point, comme l'a cru saint Jérôme, par la rédaction d'un évangile, et il n'est pas prouvé que ce passage de II Cor. fasse allusion à saint Luc.

Quoi qu'il en soit, puisqu'il n'est dit nulle part dans les épîtres de saint Paul que Luc, son compagnon, ait écrit un évangile, puisque d'ailleurs ni le troisième évangile, ni les Actes des Apôtres ne contiennent d'indication d'auteur, il faut bien que la tradition qui fait de saint Luc un évangéliste soit une tradition véritable, remontant à l'origine, bien que nous n'en ayons pas d'attestation écrite avant la fin du IIe siècle, et non pas une simple hypothèse proposée par saint Irénée ou quelque autre, afin de donner un nom d'auteur à un livre demeuré anonyme.

En effet, si les Actes devaient être naturellement attribués à un disciple de saint Paul, on ne voit pas pourquoi, en l'absence de toute indication traditionnelle, l'attention se serait portée sur saint Luc plutôt que sur un autre. A tout le moins, ainsi que le fait remarquer le P. Lagrange, *op. cit.*, p. XI, il y aurait eu flottement, comme lorsqu'on se demandait qui avait écrit ou rédigé l'Épître aux Hébreux. D'ailleurs, note encore le P. Lagrange, le troisième évangile et les Actes, étant dédiés à Théophile, personnage d'un rang distingué, n'étaient point complètement anonymes, et c'est sans doute du cercle des amis de Théophile où le nom de Luc ne pouvait pas ne pas être connu. qu'il se répandit partout.

2. *Autres données traditionnelles sur saint Luc.* — La tradition ecclésiastique fournit quelques détails complémentaires sur la personne et l'œuvre de saint Luc.

D'après Eusèbe, *H. E.*, III, IV, *P. G.*, t. XX, col. 220, et saint Jérôme, *De vir. illust.*, 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 610, saint Luc était originaire d'Antioche, ou du moins d'une famille d'Antioche, fait qui concorde avec la précision des renseignements que semble avoir possédé l'auteur des Actes sur les débuts du christianisme dans cette capitale de l'Orient.

Même indication d'origine dans les anciens prologues latins, dits monarchiens, publiés par Corssen, *Monarchianische Prologe* dans *Texte u. Unters.*, t. XV, fasc. 1, et dont un texte grec, probablement l'original, a été édité par von Soden, *N. T.*, I, 327. D'après ce même document, saint Luc, demeuré célibataire, suivit saint Paul jusqu'au martyre de l'Apôtre, et mourut lui-même en Béotie, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans; il aurait rédigé son évangile en Achaïe, après que saint Matthieu et saint Marc eurent composé les leurs, l'un en Judée, l'autre en Italie, et se serait proposé par cet écrit de protéger les fidèles d'origine grecque contre les erreurs juives et hérétiques. Sur ces prologues et la valeur des renseignements qu'ils contiennent, cf. Zahn, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1913, t. I, p. 13-19, et Lagrange, *op. cit.*, p. XIII-XVIII.

D'autres assertions émises au sujet de saint Luc par certains écrivains ecclésiastiques, par exemple celle qui fait de l'auteur du troisième évangile un des soixante-douze disciples, ou l'un des disciples d'Emmaüs, sont de simples conjectures sans fondement traditionnel, et sont même en opposition avec les données les moins contestables sur l'origine de saint Luc.

3° *Date de la composition du troisième évangile.* — Au sujet de la rédaction du troisième évangile, on vient de voir qu'une ancienne tradition, parfaitement acceptable, le fait composer en Grèce, mais, sur la date de sa composition, on ne trouve aucune donnée ferme, sinon qu'il fut rédigé après celui de saint Matthieu et celui de saint Marc. Comme il a été sûrement écrit avant les Actes des Apôtres, c'est la date attribuée à ce dernier livre qui détermine celle de la composition de l'évangile.

L'opinion la plus commune parmi les catholiques, supposant que saint Luc a écrit les Actes du vivant de saint Paul, la rédaction du troisième évangile devrait être *a fortiori* antérieure à 64, date du martyre de saint Paul. Une difficulté à ce sujet pour les critiques — de plus en plus nombreux aujourd'hui, même parmi les catholiques— qui admettent que saint Luc a connu et utilisé l'évangile de saint Marc, résulte de la notice de saint Irénée, qui semble dire que saint Marc n'a écrit son évangile qu'après la mort des apôtres Pierre et Paul. On a cherché (dom Chapman, Harnack) à donner du texte de saint Irénée une interprétation différente, mais on n'y peut arriver qu'en faisant une certaine violence au sens obvie de ce passage. Le P. Lagrange qui, dans son commentaire de saint Marc, 1re édit., Paris, 1911, avait cru devoir renvoyer la composition du second, et par conséquent du troisième évangile après la mort de saint Pierre pour se conformer au témoignage d'Irénée, a modifié son opinion dans son commentaire de saint Luc : plus frappé par la valeur des raisons qui militent en faveur de la rédaction des Actes du vivant de saint Paul, il incline maintenant à attribuer moins de force à l'assertion de saint Irénée, qui pourrait bien ne pas reposer sur une tradition authentique, mais être seulement le résultat d'une conjecture. Cf. Lagrange, *op. cit.* p. XXIV-XXVII.

La plupart des critiques non catholiques assignent au troisième évangile une date notablement plus tardive. On exposera et on discutera plus loin les raisons de critique interne sur lesquelles s'appuie principalement leur sentiment.

4° *L'origine du troisième évangile d'après la Commission biblique.* — L'enseignement catholique traditionnel sur l'origine du troisième évangile a été formulé officiellement dans une décision de la Commission biblique pontificale du 26 juin 1912 (à compléter par la décision du 12 juin 1923 relative aux Actes des Apôtres). En voici le résumé. Le médecin Luc, compagnon et coopérateur de saint Paul, est l'auteur du troisième évangile, dont font partie authentiquement les récits de l'enfance du Christ (Luc., I-II) et le passage sur l'apparition de l'ange et la sueur du sang (Luc., XXII, 43, 44). Cet évangile a été composé après celui de saint Matthieu et celui de saint Marc. Mais aucune raison valable n'oblige à en différer la rédaction jusqu'après la ruine de Jérusalem, pas même la précision plus grande que semble avoir dans le troisième évangile la prophétie de Notre-Seigneur sur cet événement. On doit même affirmer que, le troisième évangile ayant été composé avant les Actes des Apôtres, et ce livre ayant été écrit à la fin de la captivité de saint Paul à Rome, cet évangile ne peut être postérieur à cette date. Saint Luc a écrit son évangile en s'appuyant principalement sur la prédication de saint Paul, mais en utilisant aussi d'autres sources, tant orales qu'écrites, et le soin qu'il a mis à s'informer auprès de témoins dignes de foi garantit la pleine valeur historique que l'Église a toujours attribué à cet évangile.

II. LE TROISIÈME ÉVANGILE ET LA CRITIQUE. — Ni sur l'authenticité du troisième évangile, ni sur sa date de composition, les conclusions de la majorité des critiques non catholiques ne sont conformes aux données traditionnelles que nous venons de résumer.

Si les plus conservateurs acceptent encore son attribution à saint Luc, ceux-là mêmes, pour la plupart, en placent la rédaction après la ruine de Jérusalem. Les

conclusions des critiques concernant la composition et le caractère du troisième évangile sont fondées, d'une part, sur les résultats de la critique interne du texte même de l'évangile : comparaison avec les autres évangiles, recherche des sources, détermination des caractéristiques doctrinales; d'autre part, puisque le troisième évangile et les Actes des Apôtres ont certainement le même auteur, sur les résultats de la critique historique appliquée à ce dernier livre.

1° *La critique interne et le troisième évangile.* — La majorité des critiques qui ont étudié les rapports des trois synoptiques adoptent dans ses grands lignes la théorie dite des deux sources : l'évangile de saint Matthieu et l'évangile de saint Luc auraient comme sources principales et communes l'évangile de saint Marc, ou une première forme de cet évangile, et un autre document composé principalement de paroles de Jésus (*Logia* ou source *Q*). On diffère sur l'origine des récits propres au troisième évangile. Pour les récits de l'enfance du Christ, contenus dans les deux premiers chapitres, les critiques non catholiques supposent, à peu près unanimement, qu'ils viennent d'une source spéciale, de caractère probablement judéo-chrétien, nettement légendaire, et à laquelle aurait été étrangère originairement l'idée de la conception surnaturelle de Jésus. Pour les autres parties du troisième évangile qui n'ont pas de parallèles dans les deux autres synoptiques, beaucoup de critiques supposent aussi une source spéciale, à laquelle ils attribuent également un caractère judéo-chrétien, tandis que certains cherchent de préférence dans la tradition orale l'origine de ces récits.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, trop souvent inspirées et dominées par une conception toute mécanique de l'activité littéraire de l'évangéliste, qui semblerait, à entendre certains critiques, n'avoir eu d'autre rôle que de souder le mieux possible les morceaux qu'il empruntait presque servilement à diverses sources, elles n'influent qu'indirectement sur la détermination de l'auteur et de la date de l'évangile. Elles impliquent seulement —et cela est d'ailleurs conforme à la tradition — que le troisième évangile est postérieur au second, et, comme la plupart des critiques assignent à l'évangile de saint Marc une date postérieure à 70, ils doivent reporter plus tard encore la composition de l'évangile de saint Luc.

Une date relativement tardive s'imposerait d'ailleurs, au dire de beaucoup de critiques, en raison de certains traits du troisième évangile. « Le troisième évangile suppose accomplie depuis quelque temps la ruine de Jérusalem; il laisse deviner la préoccupation d'expliquer comment la parousie tarde encore; du prologue il résulte que la génération apostolique appartient déjà au passé, sans que l'on puisse dire si ce passé est encore tout proche ou déjà lointain, la façon dont le rédacteur s'exprime portant plutôt à admettre un certain recul. « Loisy, *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 172, 173.

De plus, s'il était prouvé, comme le supposent certains critiques (Keim, Holtzmann, Krenkel, Burkitt, dont l'opinion d'ailleurs est rejetée, pour ne citer que ceux-là, par Schürer, Harnack, Zahn, Wellhausen), que le troisième évangéliste avait lu Josèphe, il n'aurait pu écrire avant 95. —En ce qui concerne l'attribution à saint Luc du troisième évangile, beaucoup de critiques font ressortir enfin que cet évangile n'est pas paulinien, comme on devrait s'y attendre, s'il était l'œuvre d'un disciple de saint Paul. Il est moins paulinien que Marc, dit-on, et pas plus que Matthieu. « Il reflète l'esprit d'un christianisme déjà organisé, où l'impression des discussions et des tiraillements de l'âge apostolique s'était fort atténuée, et où, la rupture avec le judaïsme étant définitivement consommée, les divergences primitives s'étaient fondues pour constituer une doctrine et une société nouvelles, qui n'étaient plus ni la croyance juive, ni le judaïsme, mais quelque chose d'original, la foi au Christ et la religion de Jésus transplantées dans le monde païen, disons dans le genre humain. » Loisy, *op. cit.*, p. 173.

2° *L'origine du troisième évangile d'après les conclusions de la critique sur la composition des Actes des Apôtres.* — Ce sont surtout les positions adoptées par les critiques relativement aux Actes des Apôtres qui déterminent leurs conclusions au sujet du troisième évangile.

On sait que l'École de Tubingue avait vu dans les Actes un écrit tendancieux, où l'histoire était délibérément arrangée dans un esprit de conciliation, en vue de masquer les dissensions qui, d'après Baur, auraient divisé en deux partis opposés (pétrinien et paulinien) l'Église chrétienne à ses débuts. L'auteur d'un tel livre ne pouvait être un disciple de saint Paul, et on devait même reculer la composition de son œuvre presque jusqu'au milieu du IIe siècle.

Cette date, imposée par le système historique de l'École de Tubingue et par l'idée que les écrits attribués à saint Luc dépendaient de Marcion, a été jugée beaucoup trop tardive par les critiques même les moins conservateurs, quand la théorie de Baur sur les origines chrétiennes eut été abandonnée; c'est vers la fin du Ier siècle, ou le commencement du IIe, qu'on plaça la rédaction des Actes. Mais beaucoup de critiques continuèrent à en rejeter l'authenticité, en s'appuyant sur l'un des principaux arguments de Baur : l'idée que l'auteur des Actes donne du caractère de saint Paul, de son apostolat, de ses rapports avec les autres apôtres et de sa théologie est trop différente de ce que révèlent les épîtres pauliniennes, pour qu'on puisse attribuer ce livre à un disciple de l'Apôtre. Les recherches critiques se portèrent en même temps sur un autre problème, celui des sources des Actes. Elles aboutirent à des conclusions de détail très différentes, mais l'accord se fit presque unanimement sur un point: les Actes ne sont pas l'œuvre d'un disciple de saint Paul; mais, comme le rédacteur de ce livre a utilisé, entre autres sources, une sorte de journal de voyage écrit par saint Luc, et qu'il a reproduit ce document en lui laissant la forme personnelle, on a attribué à saint Luc l'ensemble de l'ouvrage, et naturellement aussi le troisième évangile, dont l'auteur est le même que celui des Actes. Plusieurs critiques (Spitta, Jungst) ont même cru retrouver parmi les sources des Actes la suite de certains documents déjà utilisés dans le troisième évangile.

Une réaction en faveur des idées traditionnelles sur l'origine du troisième évangile et des Actes fut marquée par la publication des travaux de A. Harnack. Un premier mémoire, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906, établissait d'abord, par une étude approfondie du vocabulaire et du style, que le journal de voyage, le reste des Actes et le troisième évangile ont un même auteur, puis montrait que les difficultés, d'ordre littéraire ou historique, soulevées par la critique contre l'attribution à un disciple de saint Paul des deux ouvrages dont saint Luc serait l'auteur d'après la tradition ecclésiastique, ne sont pas décisives, et que même certains indices tendent à faire reconnaître dans le rédacteur du troisième évangile et des Actes un médecin, tel qu'était saint Luc. Dans ses travaux ultérieurs : *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908, et *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1911, Harnack fortifiait par de nouveaux arguments sa thèse de l'unité des Actes, puis, accentuant encore le retour aux vues traditionnelles, il

plaçait la rédaction des Actes à la fin des deux années de captivité passées par saint Paul à Rome, ce qui reporte la composition du troisième évangile à une date encore plus ancienne, vers l'an 60. Il faut remarquer, d'ailleurs, que ce retour de Harnack aux conclusions traditionnelles sur l'origine des deux écrits de saint Luc n'entraîne pas pour lui la reconnaissance de la valeur historique complète des Actes et du troisième évangile : les matériaux utilisés par Luc étaient, dit-il, en partie légendaires, et Luc, crédule de nature, était incapable de distinguer la légende de l'histoire.

L'autorité de Harnack ne réussit pas à rallier à la thèse traditionnelle sur l'origine du troisième évangile et des Actes la majorité des critiques. Ceux-ci continuèrent à porter leur effort sur la recherche des sources et la détermination des tendances, de l'esprit qui se révèlent dans ces livres.

Parmi les essais de solution les plus récents des problèmes que soulève la composition des Actes des Apôtres, il faut signaler une théorie nouvelle qui, formulée par le philologue Norden à la suite de ses études sur le discours de saint Paul à l'Aréopage et sur le prologue des Actes, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, a été adoptée et développée par A. Loisy, et a servi de point de départ à son commentaire de ce livre, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920. Cette théorie a pour base la distinction entre l'auteur primitif qui avait dédié son livre à Théophile et n'était autre que saint Luc, et un rédacteur qui plus tard aurait remanié, mutilé et, M. Loisy ne craint pas de le dire, sciemment falsifié l'œuvre originale dans un but apologétique, en vue d'établir la thèse de l'identité fondamentale du christianisme et du judaïsme et de concilier à la religion nouvelle la sympathie des autorités romaines. Le même rédacteur aurait fait subir à l'évangile primitif de saint Luc un traitement analogue, et le travail de la critique doit être de retrouver, dans le texte actuel du troisième évangile aussi bien que des Actes, sous les surcharges et et les altérations, les lambeaux de l'ouvrage original, ouvrage qui serait d'autant plus précieux que, d'après Loisy, saint Luc avait tracé de la vie de Jésus et des débuts du christianisme un tableau aussi exact qu'on peut l'attendre d'un écrivain incapable sans doute de faire abstraction de sa foi chrétienne, mais du moins consciencieux et véridique. Sur la reconstitution possible de l'évangile primitif de saint Luc, en partant de l'hypothèse d'un remaniement ultérieur, cf. A. Loisy, *Les écrits de saint Luc*, dans *Revue d'hist. et litt. relig.* 1913, p. 364 sq, et *Les livres du Nouveau Testament*, Paris, 1923, p. 394 sq., Il est presque inutile de souligner que cette reconstitution repose sur des bases fortement subjectives, et que le critique enlève à saint Luc tout ce qui, d'après sa conception particulière de l'origine et de l'évolution du christianisme, ne pouvait se trouver dans une histoire authentique, et vraiment primitive, de Jésus.

III. LA COMPOSITION DU TROISIÈME ÉVANGILE D'APRÈS LES DONNÉES INTRINSÈQUES. — 1° Il faut d'abord examiner les *objections* que certains critiques tirent du contenu des écrits de saint Luc contre l'opinion traditionnelle relative à leur origine.

1. Les difficultés qu'on soulève contre l'attribution à saint Luc sont tirées du livre des Actes plutôt que du troisième évangile, de l'impossibilité prétendue d'attribuer à un disciple de saint Paul un portrait de l'Apôtre qui ne s'accorde pas avec sa physionomie, telle qu'elle ressort des épîtres authentiques, et une histoire des débuts du christianisme qui serait en contradiction sur plusieurs points importants avec ce que nous en savons par les lettres de saint Paul. Ce n'est pas ici le lieu de répondre à ces difficultés qui relèvent de la critique des Actes. Cf. sur ce point l'article ACTES DES APÔTRES, les études de Harnack citées plus haut, les travaux de Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. III, et *Valeur historique des Actes des Apôtres*, dans *Revue biblique*, 1915, p. 134-182, enfin, parmi les études les plus récentes, la contribution de C. W. Emmet, dans *The beginnings of Christianity*, Londres, 1922, part. I, vol. II, p. 265 sq. et le Commentaire de Jacquier sur les Actes, Paris, 1926.

En ce qui concerne le troisième évangile, les adversaires de l'authenticité allèguent qu'il n'a pas une note paulinienne assez accentuée pour pouvoir être l'œuvre d'un disciple de l'Apôtre. — Il est vrai que certaines thèses caractéristiques de la théologie paulinienne sont absentes du troisième évangile, mais cela n'a rien de surprenant. Tout d'abord saint Luc, en historien fidèle, a dû ne pas vouloir mettre dans la bouche de Jésus l'expression théologique et les développements que, par le travail de sa pensée personnelle, sous l'action de l'Esprit-Saint, saint Paul a donnés à l'enseignement du Sauveur : on comprend très bien, par exemple, que l'évangéliste, tout en signalant à diverses reprises le rôle et la nécessité de la foi, V, 20; VII, 50; VIII, 48; XVII, 19; XVIII, 42, n'ait pas formulé, sous sa forme spécifiquement paulinienne la théorie de la justification par la foi. D'autre part, saint Luc devait s'inspirer des besoins des lecteurs pour lesquels il écrivait, besoins qui n'étaient pas les mêmes que ceux des chrétiens à qui saint Paul avait adressé ses épîtres : ainsi, les rapports du christianisme avec la Loi juive n'intéressaient guère les fidèles venus de la gentilité pour qui fut écrit le troisième évangile, on ne saurait donc s'étonner que saint Luc n'ait rien dit des idées de saint Paul sur ce problème, et même n'ait pas insisté, comme l'a fait saint Matthieu, sur les déclarations de Jésus à ce sujet.

Le seul fait qu'on pourrait alléguer contre l'attribution à saint Luc du troisième évangile, ce serait une opposition réelle, si elle existait, entre la doctrine qui se dégage de cet évangile et celle de saint Paul. Or, non seulement cette opposition n'apparaît nullement, mais une thèse tout à fait paulinienne, comme celle de l'universalité du salut, offert à tous les croyants, quelle que soit son origine, est, comme on le verra plus loin, col. 997, une des idées fondamentales que l'auteur du troisième évangile a voulu mettre spécialement en lumière, et l'idée bien paulinienne aussi, de la rédemption accomplie par la mort du Christ est formulée tout au moins dans les paroles de l'institution de l'eucharistie, que saint Luc rapporte exactement dans les mêmes termes que saint Paul. De plus, le vocabulaire même du troisième évangile trahit une certaine influence de la langue théologique de saint Paul : on y retrouve certaines expressions caractéristiques qui ne figurent pas dans les deux autres synoptiques. Sur ce dernier point, voir plus loin, col. 995.

2. Quant à la date du troisième évangile, on rencontre, si on la reporte avant 70, de réelles difficultés.

a) Il n'y a pas lieu de s'arrêter beaucoup à celle qu'on tire du prologue même de l'évangile, d'après lequel, dit-on, il y aurait eu, avant l'œuvre de saint Luc, un développement déjà considérable de la littérature évangélique. Dans ce prologue, en effet, l'évangéliste se met dans le même groupe que ceux dont il signale les essais, non témoins oculaires des faits, mais auditeurs et disciples des témoins oculaires, et la façon même dont il indique l'objet de ces récits, « les faits accomplis *parmi nous* », I, 1, ne permet pas de supposer qu'il s'agisse de chrétiens de la seconde ou de la troisième génération.

b) L'objection qu'on tire des termes dans lesquels le troisième évangile énonce la prophétie du Sauveur sur la ruine de Jérusalem, XIX, 43, 44; XXI, 20, 24, est plus sérieuse. Quand on compare, en effet, le texte de saint Luc avec les passages parallèles des deux autres

synoptiques, Matth., XXIV, 15-22, et Marc., XIII, 14-19, on remarque que les expressions y sont beaucoup plus précises, évoquant nettement le siège de Jérusalem, la ruine de la ville et la dispersion des habitants, justement comme il arriva en 70. Cela ne suppose-t-il pas que l'auteur du troisième évangile a écrit après les événements ? — Pour un croyant, la difficulté n'est pas dans la précision même de la prophétie, car la science surnaturelle que nous reconnaissons à Jésus lui permettait d'annoncer l'avenir en termes clairs aussi bien que de l'envelopper d'un symbolisme obscur. Elle est dans le fait que cette précision ne se trouve que dans le texte du troisième évangile. Ce n'est point là évidemment une preuve décisive que cet évangile ait été écrit après la ruine de Jérusalem, mais on conçoit aisément que, si on n'a pas par ailleurs de sérieuses raisons d'en placer la composition avant 70, on soit incliné à adopter une date plus tardive. C'est ce qu'ont fait des critiques conservateurs (Zahn, Sanday, Plummer) et même des auteurs catholiques, comme Schanz, et le P. Lagrange jusqu'à son commentaire sur saint Luc. Comme il a été dit plus haut, dans ce dernier ouvrage le P. Lagrange, frappé, comme Harnack, des raisons qui militent en faveur de la composition des Actes des Apôtres du vivant de saint Paul, et estimant ces raisons plus puissantes que celles qu'on allègue pour reporter après 70 la rédaction du troisième évangile, déclare avoir modifié son premier sentiment, et attribue à cet évangile la date de 60 environ.

c) Quant à l'argument qu'ont tiré certains critiques des rapports prétendus du troisième évangile et des Actes avec les écrits de l'historien juif Josèphe pour en reporter la composition à la fin du Ier siècle, il n'y a pas lieu de l'examiner ici en détail, car c'est surtout à l'occasion de quelques passages des Actes que la question d'un emprunt à Josèphe peut se poser. Cf. Krenkel, *Josephus und Lukas*, Leipzig, 1894, et encore Burkitt, *The Gospel History and its transmission*, 1907. Il suffit de dire que les critiques indépendants les plus sérieux n'ont pas été convaincus par les arguments que l'on fait valoir en faveur de la dépendance de saint Luc, et que, en ce qui concerne l'évangile surtout, les divergences apparaissent plus nettement que les ressemblances. Cf. Lagrange, *op. cit.* p. XCII sq.

2° L'étude intrinsèque du troisième évangile ne fournit pas, à l'appui de la tradition qui lui donne saint Luc pour auteur, des *arguments positifs* capables d'entraîner la conviction. On peut noter cependant certains caractères, relever certains indices qui sont en parfaite harmonie avec les données traditionnelles, puisqu'ils inclinent du moins à penser, s'ils n'en fournissent pas à proprement parler la preuve, que l'auteur du troisième évangile était un grec d'origine, esprit cultivé, et même, plus précisément, un médecin et un disciple de saint Paul.

1. Le vocabulaire et le style du troisième évangile révèlent un écrivain dont le grec était la langue d'origine. Un sémite n'aurait pas écrit la période, d'une forme toute classique, par laquelle s'ouvre l'évangile. Il est vrai que, dans le corps de l'ouvrage, se rencontrent nombre de sémitismes. Cela peut tenir aux sources sémitiques dont l'auteur s'est servi, en particulier dans les discours, à la forme araméenne originale qui s'était conservée dans la catéchèse apostolique, mais peut-être aussi, en plusieurs endroits, à ce que, très familier avec la Bible grecque des Septante, il en a imité le style et lui a délibérément emprunté certaines expressions et tournures. Lagrange, *op. cit.*, p. XCV-CX.

2. Le grec du troisième évangile est, d'autre part, un grec beaucoup plus correct et plus clair que celui des deux autres synoptiques, un grec vraiment littéraire, avec une tendance à l'atticisme, bien que l'auteur n'ait rien d'un puriste. Langue et style révèlent un écrivain de culture classique. Sa manière de composer rappelle aussi celle des historiens grecs, de Polybe en particulier; dans le choix des matériaux qu'il emploie, et dans leur mise en œuvre se révèle un souci d'art, de mesure et d'harmonie qui suppose une culture littéraire assez raffinée, et qui s'accorde bien avec la profession médicale qui était celle de saint Luc.

3. On est allé plus loin, et on a cherché à établir que certaines particularités d'idées et de vocabulaire, dans le troisième évangile et les Actes, trahissent la main d'un médecin. La thèse, poussée à fond dans l'ouvrage de Hobart, *The medical language of St. Luke*, Dublin, 1882, a été reprise et fortifiée en particulier par Harnack, *Lukas der Arzt*, Anhang I, p. 122-137. Par contre, d'autres critiques, et récemment encore M. Cadbury, *The style and literary method of Luke*, Cambridge, É.-U., 1920, ont contesté la valeur probante de cette démonstration. — Il est sûr que les 400 mots relevés par Hobart dans les écrits des médecins grecs, et qui sont en même temps particuliers à saint Luc ou, du moins, plus fréquemment employés par lui que par les autres écrivains du Nouveau Testament, ne sont pas tous caractéristiques, et Cadbury a pu constater dans les écrits de Lucien une proportion au moins égale de termes employés aussi par les médecins grecs. Il reste néanmoins que la proportion des termes médicaux plutôt techniques est assez frappante dans le troisième évangile et les Actes, et que, de plus, ainsi que Harnack surtout l'a mis en lumière, les traits médicaux sont spécialement accentués dans certains récits dont l'auteur a été témoin oculaire. Si ces observations ne constituent pas une preuve véritable que l'auteur du troisième évangile était un médecin, on est au moins en droit d'y trouver un *confirmatur* à l'appui de l'attribution traditionnelle de cet évangile au médecin Luc.

4. C'est à un *confirmatur* du même genre qu'aboutit la comparaison entre les écrits attribués à saint Luc et les épîtres de saint Paul. Au point de vue doctrinal, on a déjà fait remarquer que le paulinisme n'en est pas assez accentué pour qu'on en puisse tirer une preuve positive en faveur de leur attribution à un disciple de saint Paul. La comparaison du vocabulaire est plus instructive, elle révèle que, de tous les évangiles, c'est le troisième dont le vocabulaire ressemble le plus au vocabulaire de saint Paul, et que, par exemple, 175 mots ne se trouvent que dans Luc et Paul, dont plusieurs sont des termes assez caractéristiques, comme πιστός, πιστεύειν, χάρις. L'objection contre la portée de ces remarques que M. Cadbury tire d'une comparaison entre les écrits de saint Luc et le second livre des Macchabées, où l'on trouve aussi une forte proportion de termes communs qui ne figurent pas ailleurs dans la Bible grecque, n'est pas décisive, car ces termes ne sont pas caractéristiques, et leur emploi commun s'explique suffisamment par le fait que l'auteur de II Macch. écrit comme saint Luc un grec choisi. Tandis qu'entre la langue de saint Luc et celle de saint Paul, il y a, le P. Lagrange n'hésite pas à le dire, un véritable air de famille, qui s'explique au mieux, si l'auteur du troisième évangile et des Actes a été un compagnon d'apostolat de saint Paul. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les rapprochements relevés par le commentateur, *op. cit.*, p. CL, entre certains passages de l'évangile et les épîtres pauliniennes, surtout Luc., VIII, 12 et I Cor., I, 21; Luc., X, 8 et I Cor., X, 27; Luc., XI, 41 et Tit. I, 15; Luc., XII, 42 et I Cor., IV, 2, etc.

3° L'étude des *sources* du troisième évangile et de la façon dont l'auteur les a utilisées est une ques-

tion de critique littéraire qu'il n'y a pas lieu de traiter ici en détail. On ne peut cependant la passer sous silence, car, de la nature des documents dont disposait saint Luc et de la méthode qu'il a suivie dans leur utilisation dépend en grande partie la valeur qu'on est en droit d'attribuer, d'un point de vue purement scientifique, et en faisant abstraction de l'inspiration, aux renseignements d'ordre historique ou doctrinal que fournit le troisième évangile.

Le prologue même de l'évangile suffit à établir que saint Luc a connu et sans doute utilisé des écrits relatifs à la vie de Jésus. La comparaison détaillée du troisième évangile avec le second, telle par exemple que l'a conduite le P. Lagrange dans son commentaire (les résultats de cette enquête sont résumés dans l'introduction, *op. cit.*, p. XLIX-LXIX), établit que saint Luc a connu l'évangile de saint Marc, qu'il lui a emprunté les grandes lignes de son œuvre, et souvent l'expression elle-même.

Pour les discours, où la parenté est plus grande entre le premier et le troisième évangile, il ne semble pas possible d'expliquer cette parenté en supposant que saint Luc avait entre les mains notre premier évangile actuel, et il est malaisé de trouver une solution entièrement satisfaisante du problème de la relation entre Matthieu et Luc. La théorie un peu simpliste des deux sources, telle qu'elle a été acceptée pendant un certain temps par la majorité des critiques, apparaît de plus en plus insuffisante, indépendamment même de son désaccord avec la tradition ecclésiastique sur l'ordre de composition des synoptiques. Le P. Lagrange, pour sa part, incline à croire que saint Luc aurait eu entre les mains tout au moins des extraits en grec du premier évangile, comprenant les discours dans leur ordre actuel. On ne saurait dire non plus avec certitude si saint Luc a puisé dans une ou plusieurs sources écrites ou s'il tient simplement de traditions orales les récits et discours qui lui sont propres.

Il faut certainement faire une large part dans ses informations à la tradition orale, car le prologue même de l'évangile indique qu'il prit soin de consulter les premiers témoins des faits que l'auteur devait raconter. Parmi ces témoins dont il a pu obtenir des renseignements particuliers, il faut mentionner, après saint Paul, d'abord les apôtres avec qui saint Luc fut en relations, et, parmi eux, spécialement saint Jean (on a remarqué que cet apôtre est plus souvent mentionné dans le troisième évangile, et que l'évangile de saint Jean est en rapport plus étroit avec celui de saint Luc qu'avec les deux autres synoptiques, cf. Cladder, *Unsere Evangelien*, Fribourg, 1918, p. 179-188), mais aussi sans doute les femmes de l'entourage de Jésus à qui saint Luc a fait une plus grande place que les autres évangélistes, par exemple Jeanne, femme de Chuza, procureur d'Hérode, VIII, 2, et surtout Marie, mère de Jésus, qui doit être tenue pour la source principale, tout au moins indirecte, du récit de l'enfance du Sauveur par quiconque admet la pleine historicité de ce récit.

Quoi qu'il en soit du détail des sources utilisées par saint Luc, la comparaison avec le second évangile permet de se rendre compte de sa méthode historique et de la façon dont il s'est servi des documents à sa disposition. S'il prend Marc pour guide, nulle part il ne le suit servilement, mais il s'en inspire avec indépendance, modifiant le style, choisissant les traits, émondant les détails, tout en gardant l'essentiel, avec un souci d'art qui donne à son œuvre une physionomie propre, et en fait un évangile vraiment grec. Mais cette liberté avec laquelle saint Luc traite ses sources et dispose les matériaux de son récit n'empêche pas qu'il en reproduise fidèlement le fond, et les fasse entrer dans son œuvre sans altérations substantielles. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. XLVIII-XCII.

IV. LE TROISIÈME ÉVANGILE ET LA CRITIQUE TEXTUELLE. — Plus qu'aucun des évangiles, le troisième pose un certain nombre de problèmes de critique textuelle que le théologien ne peut ignorer.

1° *Remarques générales.* — Il convient de signaler tout au moins l'hypothèse formulée par Blass à la suite de l'étude des témoins de ce qu'on nomme le *texte occidental* des Actes des Apôtres et du troisième évangile.

Cette forme du texte représentée principalement, on le sait, par le codex *D* et d'anciennes versions latines et syriaques, présente une proportion anormale de leçons remarquablement divergentes, dans les Actes des Apôtres surtout, et un peu aussi dans le troisième évangile, ce qui a conduit Blass à supposer que saint Luc aurait donné deux éditions successives de ses ouvrages. Il aurait écrit l'évangile à Antioche, puis en aurait publié à Rome une édition revisée; les Actes, par contre, auraient été écrits d'abord à Rome, et une seconde édition plus correcte, plus châtiée aurait été publiée ensuite à Antioche. Le texte occidental représenterait dans l'un et l'autre cas l'édition romaine, c'est-à-dire pour les Actes la forme primitive, et pour l'évangile la forme revisée. — L'hypothèse de Blass a rencontré quelque faveur en ce qui concerne les Actes, certaines variantes du texte occidental de ce livre étant particulièrement caractéristiques. Mais, pour l'évangile, on s'accorde généralement à la rejeter, et à n'attribuer aucune réalité à la prétendue recension romaine reconstituée par Blass : *Evangelium secundum Lucam, secundum formam quæ videtur romanam*, Leipzig, 1897. On a très bien montré que, s'il fallait admettre une double édition pour le troisième évangile, il y aurait à peu près autant de motifs pour faire la même supposition en ce qui concerne les deux autres synoptiques. Cf. *Revue biblique*, 1899, p. 168 sq.

2° *Authenticité de Luc., XXII, 43, 44.* — Ces versets propres au troisième évangile, qui rapportent la sueur de sang et l'intervention de l'ange consolateur dans l'agonie de Jésus à Gethsémani, sont considérés par certains critiques comme d'une authenticité au moins douteuse. Pour les catholiques, la question d'inspiration et d'authenticité au sens juridique est tranchée par le décret du concile de Trente sur l'authenticité de la Vulgate, car si ces versets n'ont pas été expressément désignés comme une des parties du texte biblique déclarées authentiques, il n'est pas douteux que, dans l'intention du concile, ils ne fussent visés. Quant à la question d'ordre littéraire de savoir si ces versets appartenaient au texte original de saint Luc, elle reste libre, mais doit, semble-t-il, être tranchée dans le sens de l'affirmative. Il est vrai que ces deux versets manquent dans quelques-uns des mss. grecs les plus importants, l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus* en particulier, ainsi que dans un manuscrit latin, dans la version syriaque-sinaïtique, et quelques autres témoins moins notables; tandis que, dans quelques autres, ils sont indiqués comme douteux, et que certains Pères, tels saint Hilaire et saint Jérôme, signalent des hésitations de la tradition à leur sujet. Mais, d'autre part, on trouve des allusions à la sueur de sang chez les Pères grecs dès le IIe siècle, en particulier dans saint Justin et saint Irénée, ce qui obligerait tout au moins à attribuer une date très ancienne à l'insertion de ces versets dans le texte du troisième évangile. Il paraît plus facile d'en expliquer la suppression à une époque comme le IVe siècle, où certains hérétiques ont pu faire état de ce passage, contre la divinité du Christ, que d'en expliquer l'insertion : on a même, pour appuyer l'hypothèse de la suppression intentionnelle, une indication positive de saint Épiphane. Pour plus de détails, cf. article AGONIE DU CHRIST, t. I, col. 615-619, et *Diction. de la Bible*, article *Luc*, t. IV, col. 386-391.

3° *L'institution de l'Eucharistie, Luc., XXII, 19 b, 20.* — Le texte ordinaire se présente dans la forme suivante :

15. Et il leur dit : J'ai grandement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 16. Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. 17. Et, ayant pris une coupe et rendu grâces, il dit : Prenez cela et partagez entre vous. Car je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au moment où le règne de Dieu sera venu. 19. Et, ayant pris du pain et rendu grâces, il le rompit et le leur donna, disant : Ceci est mon corps, donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi. 20. Et la coupe, de la même manière après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang, répandu pour vous. » XXII, 15-20.

La mention de deux coupes, alors que dans les deux autres synoptiques il n'y en a qu'une, est sans doute la cause des divergences avec lesquelles ce passage se présente dans la tradition manuscrite. Un certain nombre de mss. latins, ainsi que le codex *D*, ont supprimé les versets 19 *b* et 20. Les versions syriaques : Syr. curetonienne, Syr. sinaïtique, Peschitto présentent aussi des textes différents, avec suppressions et transpositions. Westcott-Hort estime que 19 *b*, 20 ne faisaient pas partie du texte original, mais surtout pour des raisons exégétiques, qui ne découlent pas des principes de la critique textuelle. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ce problème qui a été traité avec toute l'ampleur désirable dans l'article Eucharistie dans la Ste Écriture, t. v, col. 1063-1077.

4° *L'attribution du Magnificat.* — Le texte actuellement reçu du troisième évangile place le *Magnificat* dans la bouche de la Vierge Marie. Le cantique est introduit, Luc., I, 46, par les mots : « Et Marie dit ». Cette leçon est attestée par tous les mss. grecs et toutes les versions, sauf trois mss. latins de la Vulgate antéhiéronymienne qui ont : « Et Élisabeth dit »; elle est donc critiquement certaine. Cependant le fait que le *Magnificat* est attribué à Élisabeth par saint Nicétas, évêque de Rémésiana en Dacie, vers 400, qu'il devait l'être aussi dans certains mss grecs auxquels Origène fait allusion, bien que lui-même se prononce pour la leçon ordinaire, ont été allégués par A. Loisy d'abord, *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 1897, p. 424 sq., et *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 302-306, puis par A. Harnack, *Sitzungsberichte der kön. preussisch. Akademie der Wiss. zu Berlin*, 1900, et d'autres critiques, pour contester l'attribution du cantique à Marie dans le texte original de saint Luc.

D'après ces critiques, la leçon primitive aurait été probablement : « Et elle dit », sans indication du sujet du verbe. La diversité des leçons viendrait de ce que l'on a suppléé dans certains manuscrits le nom d'Élisabeth, dans d'autres celui de Marie, le succès de cette dernière leçon s'expliquerait par la dévotion croissante à la Vierge. Ces mêmes critiques font valoir de plus que, si le *Magnificat* avait été placé par l'évangéliste dans la bouche de Marie, il devrait y avoir au ℣. 56 : « Elle resta avec Élisabeth environ trois mois », tandis qu'il y a : « Marie resta avec elle... »; ils s'appuient surtout sur la ressemblance indéniable du *Magnificat* avec le cantique d'Anne, femme de Samuel, dont la situation rappelle celle d'Élisabeth plutôt que celle de Marie. A cet argument de convenance il est facile de répondre par des arguments de convenance au moins aussi forts en faveur de l'attribution à Marie. Il serait contraire à toute vraisemblance littéraire qu'Élisabeth, après avoir glorifié Marie sous l'inspiration de l'Esprit-Saint « se mette ensuite au premier plan de la scène et s'absorbe dans l'œuvre que Dieu a faite en elle, comme si c'était l'œuvre par excellence et le salut promis », Lagrange, *op. cit.*, p. 45; ce n'est plus Élisabeth et l'enfant qu'elle a miraculeusement conçu qui doivent être le centre du tableau, mais Marie, la mère du Messie, dont le silence dès lors ne serait guère explicable. Sur toute cette question, cf. *Rev. biblique*, 1897, p. 282-288; 1898, p. 74-77; 1901, p. 631; Lepin, *Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Élisabeth ?* dans *L'Université catholique*, 1902; Ladeuze, *De l'origine du Magnificat*, dans *Revue d'hist. eccl.*, 1903, p. 623-644.

II. Caractéristiques doctrinales du troisième évangile. — I. Préliminaires. — II. Christologie. — III. Sotériologie.

I. Préliminaires. — 1° *But et idée centrale du troisième évangile.* — 1. *Destinataires de l'évangile.* — Il n'est pas douteux que saint Luc ait écrit pour des chrétiens convertis du paganisme et non pour des Juifs d'origine. Cela ressort, entre autres preuves, de l'insistance avec laquelle il montre le salut accessible à toutes les nations, de l'omission dans le troisième évangile de ce qui était spécifiquement palestinien ou juif, comme aussi de certains traits ou de certaines paroles de Jésus qui auraient pu étonner des chrétiens venus de la gentilité. Luc omet, par exemple, la défense aux apôtres d'aller dans les chemins des nations, Matth., x, 5; la parole à la Chananéenne : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », Matth., xv, 24; l'opinion sur Jésus de ses parents, Marc., III, 21, et des gens de Nazareth, Marc., VI, 3, etc. Il prend soin ordinairement de substituer aux mots hébreux leur équivalent grec, par exemple διδάσκαλε ou ἐπιστάτα au lieu de ῥαββεί, Le nombre est relativement petit des citations de l'Ancien Testament, toutes empruntées aux Septante, une importance moindre est attribuée à la réalisation dans la vie de Jésus des prophéties de l'Ancien Testament.

L' « excellent Théophile », auquel l'évangile, comme aussi les Actes des Apôtres, est dédié, et en qui il faut voir non une simple personnification du chrétien idéal, car l'épithète honorifique accolée à son nom ne conviendrait guère dans ce cas, mais un personnage réel, devait donc être un chrétien ou tout au moins un catéchumène (opinion de Zahn, qui pense que Théophile aurait été baptisé entre la rédaction de l'évangile et celle des Actes), converti du paganisme, occupant un rang social élevé. C'est peut-être à l'instigation de ce Théophile que saint Luc a entrepris la composition de son évangile, mais derrière lui il visait, bien entendu, d'autres lecteurs, venus également de la gentilité plutôt que Juifs d'origine.

2. *But didactique de l'évangile.* — Saint Luc a précisé le but de son ouvrage dans le prologue de l'évangile, I, 1-4 : « Comme plusieurs ont entrepris de composer un récit des choses qui se sont accomplies parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui ont été, depuis le commencement, témoins oculaires et ministres de la parole, j'ai trouvé bon, moi aussi, m'étant informé soigneusement de tout depuis l'origine, de te l'écrire avec ordre, excellent Théophile, afin que tu saches bien la solidité de l'enseignement que tu as reçu. »

Il ressort de ce texte que saint Luc a voulu faire véritablement œuvre d'historien, en composant un récit de la vie de Jésus plus complet et mieux ordonné que ceux qui avaient été rédigés jusqu'alors, récit autorisé parce qu'appuyé sur des informations puisées à bonne source, et par là même capable de fortifier la foi de Théophile et des autres lecteurs. Car l'évangéliste n'a pas des préoccupations purement littéraires et artistiques, son but principal est l'enseignement et l'édification : il vise à compléter et à fortifier la catéchèse courante et son évangile ne sera lui-même qu'une catéchèse plus développée et mieux ordonnée.

A cette intention didactique et, en un sens très vrai,

apologétique, ne se joint pas, semble-t-il, dans l'œuvre de saint Luc, d'intention polémique. Son évangile n'est pas dirigé contre les Juifs, ni contre les judaïsants : l'antijudaïsme y est beaucoup moins marqué que dans l'évangile de saint Matthieu. Il n'est point du tout, non plus, comme l'avaient soutenu les premiers critiques de l'École de Tubingue, une apologie de l'évangile paulinien contre les Douze : on remarque plutôt aujourd'hui le jour favorable sous lequel il présente les premiers apôtres, passant sous silence certains faits ou certaines paroles moins à leur honneur, que saint Marc n'a pas craint de rapporter.

Quant à l'intention que A. Loisy attribue, non à saint Luc, mais au rédacteur, qui aurait remanié son œuvre, de concilier au christianisme la faveur des autorités romaines, elle n'apparaît pas de façon très marquée dans le troisième évangile. Tout au plus peut-on y signaler une tendance plus accentuée que dans les autres évangiles à rejeter sur les Juifs, plutôt que sur Pilate, la responsabilité principale de la mort de Jésus, cf. XXIII, 26, où l'on pourrait croire à première vue que ce sont des Juifs, non des Romains, qui mènent Jésus au supplice, mais, en fait, saint Luc nomme plus loin les soldats romains et le centurion, et c'est moins sans doute à l'intention des autorités romaines qu'en vue de lecteurs appartenant au milieu gréco-romain, et dans un but d'apologie, que saint Luc a mis plus en lumière la triple déclaration faite par le gouverneur romain de l'innocence de Jésus.

3. *Idée centrale.* — Le troisième évangile, aussi bien que les deux autres synoptiques, se présente comme une histoire, une biographie de Jésus, non comme une thèse.

Il est facile de se rendre compte cependant qu'il est dominé par une idée centrale, et que tout, faits et discours, y est disposé de façon à présenter Jésus comme le Sauveur de l'humanité. L'Évangile, dans saint Luc, plus encore que dans saint Matthieu et saint Marc, c'est la bonne nouvelle du salut. L'enseignement du Christ, c'est la prédication du salut, offert à tous, mais plus spécialement aux pécheurs : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. » Luc, XIX, 10. Ce salut a été mérité par la mort du Christ, qui en était la condition nécessaire, selon les Écritures, Luc., XXIV, 26, 45-48, et la résurrection du Sauveur est le gage de l'efficacité de sa mort rédemptrice : le salut, le pardon des péchés, proposé à tous par la prédication apostolique, sera acquis à ceux qui s'y préparerent par la pénitence. La même idée dominera d'ailleurs le livre des Actes, qui, suite du troisième évangile, n'est au fond que l'histoire de la marche progressive et victorieuse du message du salut, de Jérusalem par la Judée et la Samarie jusqu'aux extrémités du monde, selon le programme même tracé par le Christ ressuscité. Luc., XXIV, 18, 49.

2° *Plan et méthode historique de saint Luc.* — Le plan général du troisième évangile était déterminé par les faits eux-mêmes dont il devait donner le récit, et par la façon dont ils étaient groupés déjà dans la catéchèse orale, qui est à la base de l'œuvre de saint Luc, aussi bien que des deux autres synoptiques.

Cette catéchèse, qui débutait par le récit du baptême du Sauveur, divisait la matière évangélique en quatre parties : la prédication en Galilée, le voyage à Jérusalem, la prédication hiérosolymitaine, la Passion et la Résurrection. Cf. Levêque, *Nos quatre évangiles*, Paris, 1919. Saint Luc, en historien qui veut reprendre les choses dès l'origine, ajoute, en manière d'introduction, où l'on voit se lever l'aurore du salut, les récits de l'enfance, I-II, puis, ayant pris soin de dater, par des références précises à l'histoire générale, l'instant solennel qui marque le début de la prédication de l'Évangile, III, 1, 2, il suit dans l'ensemble la marche adoptée par ses devanciers, en particulier par saint Marc. Mais, ce qui lui est particulier, c'est le développement qu'il donne à la troisième section du cadre traditionnel. Tandis que, dans le premier et le second évangiles, la marche vers Jérusalem est racontée très rapidement, elle comprend dans le troisième évangile les c. IX, 51-XIX, 28. Saint Luc a réuni dans cette section, avec des récits et des discours qui ont leurs parallèles dans des parties différentes des deux autres synoptiques, le plus grand nombre des récits et paraboles qu'il a en propre. Il faut noter aussi que, dans les récits relatifs à la résurrection, il ne rapporte que les événements qui ont pour théâtre Jérusalem et ses environs immédiats, et ne fait nulle mention des apparitions qui eurent lieu en Galilée.

Les particularités de ce plan général, comme celles que présente l'arrangement des éléments du récit dans le cadre d'ensemble, s'expliquent par la méthode historique de saint Luc. S'il s'est spécialement préoccupé de la bonne ordonnance du récit, selon qu'il est dit dans le prologue de l'évangile, ce n'est point qu'il ait entendu suivre toujours et rigoureusement l'ordre chronologique, ni qu'il se soit proposé de dire tout ce qu'il savait. S'il répartit en divers points de son évangile des récits et des paroles qui sont groupés dans l'évangile de saint Matthieu, c'est parfois sans doute pour les remettre à leur place chronologique, mais souvent aussi pour de tout autres motifs, et l'on voit, par le vague des indications chronologiques et géographiques qui introduisent beaucoup de faits et de discours rapportés par saint Luc, cf. IX, 57; XI, 1, 37; XII, 54; XIV, 25, etc., qu'il se souciait assez peu, dans le détail de la narration, des précisions de temps et de lieu.

Il semble bien que, dans le choix et la disposition des matériaux de son récit, il ait été guidé surtout par sa conception particulière de l'Évangile, par l'idée du salut et de son développement géographique. Jérusalem, où, par la mort du Christ, s'est consommée la rédemption, est au centre de l'œuvre de saint Luc. « L'Évangile lui est apparu comme un phénomène qui s'est d'abord montré en Galilée, et s'est dirigé ensuite à travers la Samarie vers Jérusalem où il brilla dans toute sa splendeur. » V. Rose, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1904, p. XIII. Dans les Actes, on trouvera le mouvement contraire, Jérusalem y étant le point de départ de la prédication apostolique : « Saint Luc y montre comment le christianisme, le message du salut, parti de Jérusalem, s'est répandu dans la Samarie et la Judée, puis dans tout l'empire romain, les Apôtres ayant exécuté à la lettre le programme que leur maître leur avait tracé. » V. Rose, *loc. cit.*, p. XIV.

C'est ce point de vue spécial où s'est placé saint Luc pour envisager l'histoire de Jésus, qui explique le mieux, semble-t-il, les omissions, les raccourcis de sa narration, et certains effets de perspective qui paraissent d'abord un peu déconcertants, par exemple, l'exclusion des apparitions du Christ ressuscité en Galilée, et la concentration apparente en une journée des événements qui ont rempli l'intervalle entre la Résurrection et l'Ascension.

En même temps que de la progression géographique de l'Évangile, saint Luc semble s'être préoccupé plus que saint Matthieu et saint Marc du développement psychologique : il note avec plus de précision l'opposition et la haine croissant peu à peu chez les chefs du peuple, tandis que progressent d'autre part dans les masses l'enthousiasme et la foi à l'Évangile. On a remarqué, à propos des Actes des Apôtres, que cette marche en avant de l'Évangile y a quelque chose d'irrésistible, Harnack dit même, non sans quelque exagération, de triomphal : dans le troisième évangile, c'est la même progression régulière, quoique moins

nettement soulignée et avec un accent de joie moins marqué que dans les Actes. Et ce souci du développement psychologique n'a pas sans doute été sans influence sur l'ordonnance du récit de saint Luc.

Faut-il attribuer certaines modifications apportées par saint Luc au texte parallèle du second évangile, certaines particularités dans la présentation des faits, à des préoccupations étrangères à l'histoire et qu'on pourrait qualifier de théologiques ? Certains critiques l'ont pensé, et notamment A. Loisy, qui découvre déjà en certaines pages du troisième évangile l'emploi du symbolisme, de l'allégorie, dont selon lui devait user plus tard avec une liberté souveraine l'auteur de l'évangile johannique. Dans le développement de la tradition évangélique, l'œuvre de saint Luc marquerait ainsi comme une étape intermédiaire entre les récits de saint Marc, plus proches de la réalité historique, et le poème théologique que serait le quatrième évangile. — Il faut certes reconnaître en saint Luc une tendance à généraliser, à élargir la portée d'un fait ou d'une parole en les dégageant des circonstances concrètes qui en limitent la signification directe, une tendance aussi à interpréter les événements pour en souligner la portée providentielle et y faire saisir l'action des puissances surnaturelles (cf. par exemple, le rôle attribué à Satan, IV, 13; XXII, 3, 53); il obéit en cela à une préoccupation que l'on peut, si l'on veut, appeler théologique. Il n'est même pas impossible qu'il ait attribué à certains faits une signification typique, qui a pu le conduire, pour les mettre plus en évidence, à sacrifier au besoin la chronologie. C'est ainsi qu'il a pu voir, dans le texte d'Isaïe lu par Jésus à la synagogue de Nazareth, le programme même de l'action bienfaisante du Sauveur, telle qu'il entendait la présenter en son évangile, et, dans l'attitude réciproque des habitants de Nazareth et de Jésus un symbole de la mauvaise volonté opposée par les Juifs, pris dans leur ensemble, à la prédication de l'Évangile, et de l'accession des Gentils au salut vainement offert à Israël, Luc., IV, 16-30; on s'expliquerait dans cette hypothèse qu'il ait voulu mettre au début du ministère de Jésus l'épisode de Nazareth, qui, en réalité, semble n'avoir eu lieu qu'un peu plus tard, Marc., VI, 1-6; Matth., XIII, 53-58, et qu'il ait peut-être réuni, en un seul récit deux visites distinctes du Sauveur à ses concitoyens.

Mais ce n'est pas une raison pour dire avec A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 839 sq., que le récit de saint Luc est une fiction créée de toutes pièces par une élaboration allégorique du récit de saint Marc, Lagrange, *op. cit.*, p. 146-147. On va voir par l'exposé des caractéristiques doctrinales du troisième évangile, que la physionomie du Christ non plus que son enseignement n'y apparaissent pas sensiblement autres que dans saint Matthieu et dans saint Marc, et qu'on n'y constate pas, par rapport au second évangile en particulier, cette *avance théologique* qui est un des postulats de la théorie évolutionniste des origines chrétiennes.

II. CHRISTOLOGIE. — 1° *La physionomie du Christ.* — Si on considère la figure du Christ, telle qu'elle se dégage du troisième évangile pris dans son ensemble, et qu'on la compare avec le portrait tracé par saint Marc, qui est, au dire de la plupart des critiques libéraux, celui qui s'écarte le moins de la vérité historique, tous les traits essentiels apparaissent les mêmes, et on n'y reconnaît pas de traces bien sensibles de cette idéalisation qu'on prête à saint Luc ou à la tradition dont il s'inspire.

Si Luc omet certains détails rapportés dans le second évangile, qui sembleraient au premier abord diminuer quelque peu la figure de Jésus, on a vu plus haut que ce peut être parfois par un certain « opportunisme » (Lagrange, *op. cit.*, p. CXL), en considération des destinataires particuliers de son évangile, qui auraient pu en être étonnés ou même choqués. D'autres nuances s'expliquent sans doute par des raisons esthétiques, plutôt que théologiques : l'artiste qu'était saint Luc a dû vouloir atténuer certaines rudesses de saint Marc. Comme le dit très bien le P. Lagrange, *op. cit.*, p. LXI, « les récits de Marc sont comme des terres cuites, frémissantes de vie, belles malgré quelques bavures; Luc les a copiées en marbre blanc : les traits sont plus réguliers, mais moins expressifs, la physionomie moins animée, mais, ce qu'il faut admirer le plus, c'est que Luc n'a pas manqué la ressemblance. »

On ne peut dire que saint Luc ait accentué de façon notable le côté surnaturel de la physionomie de Jésus. Dans les récits de guérisons qu'il a en commun avec saint Marc, l'élément miraculeux ne paraît nulle part systématiquement grossi. Il est vrai que le troisième évangile raconte six miracles qui ne figurent pas dans saint Marc : la pêche miraculeuse, V, 1-11; la résurrection du fils de la veuve de Naïm, VII, 11-17; la femme courbée, XIII, 10-17; l'hydropique, XIV, 1-6; les dix lépreux, XVII, 12-19, et la guérison de l'oreille de Malchus, XXII, 51. Pour ce dernier cas seulement, on pourrait s'étonner que les trois autres évangélistes, qui mentionnent le détail de l'oreille coupée, n'aient pas signalé en même temps la guérison miraculeuse opérée par Jésus : on comprend du moins que saint Luc, qui aime à mettre en lumière la bonté du Sauveur, ait tenu à en noter ce trait touchant. Quant aux cinq autres récits de miracles propres à saint Luc, ils n'ont rien qui soit contraire à la vraisemblance historique, et ce n'est que par une sorte de parti-pris qu'on parvient à y découvrir des récits fictifs, construits par manière d'allégorie à l'aide de données empruntées à l'Ancien Testament. Cf. le commentaire de M. Loisy sur la résurrection de Naïm, dont il révoque en doute la réalité, *op. cit.*, t. I, p. 654-658. Par ailleurs, saint Luc omet plusieurs miracles rapportés par saint Marc ou par saint Matthieu : par exemple la marche sur la mer, Marc, VI, 48, la guérison de la fille de la Cananéenne, Marc, VII, 30, la guérison d'un sourd, Marc., VII, 33, la guérison de l'aveugle de Bethsaïda, Marc., VIII, 22-26.

D'autre part, Jésus n'apparaît pas moins réellement homme dans saint Luc que dans saint Marc. Sans doute, ici encore, le troisième évangile atténue parfois dans une certaine mesure l'expression des sentiments humains du Sauveur : il ne lui prête pas, comme saint Marc, des mouvements de colère, Marc., I, 43, Luc., V, 13; Marc., III, 5, Luc., VI, 10, ou d'indignation, Marc., X, 14, Luc., XVIII, 16, il omet aussi certaines manifestations extérieures de tendresse, Marc., IX, 36 et X, 16, Luc., IX, 47 (encore faut-il noter que plusieurs de ces omissions se remarquent également dans les passages parallèles de saint Matthieu, de sorte que saint Luc n'en est peut-être pas directement responsable). Mais, d'autre part, s'il est un trait de la physionomie de Jésus qui soit particulièrement accentué dans le troisième évangile, c'est la bonté du Sauveur, son *humanité*. C'est dans le troisième évangile en effet que, à côté d'autres épisodes communs aux trois synoptiques qui montrent la bonté de Jésus pour les pécheurs, on trouve ces récits touchants que sont les pleurs de Jésus sur Jérusalem, la conversion de la femme pécheresse, celle de Zachée et celle du bon larron; c'est lui surtout qui nous a conservé ces paraboles de la drachme perdue, de la brebis égarée, de l'enfant prodigue, où se manifeste « ce qui est plus touchant encore que les larmes du repentir, la joie profonde et exubérante de celui qui pardonne, le mouvement des entrailles paternelles, étonnante révélation du cœur de Dieu, qui a ramené tant d'âmes ». Lagrange, *op. cit.*, p. XLIV. Si bien qu'on a pu qualifier le troisième évangile l'évangile de la miséricorde, et que Dante a pu appeler saint

Luc l'historien de la mansuétude du Christ, *scriba mansuetudinis Christi*, cité dans J. Huby, *Saint Luc*, brochure de l'Action populaire, p. 16.

2° *La divinité de Jésus-Christ.* — 1. *Jésus-Christ Seigneur.* — Il faut noter d'abord comme caractéristique du troisième évangile l'emploi de κύριος, Seigneur, dans la narration pour désigner Jésus. Dans les trois synoptiques, on trouve plusieurs fois le vocatif κύριε; l'appellation honorifique « Seigneur » y est en effet avec celle de « Maître », l'une des plus fréquemment employées par les interlocuteurs de Jésus, en s'adressant à lui. Dans un autre cas, rapporté également dans les trois synoptiques, Matth., XXI, 3; Marc., XI, 3; Luc., XIX, 31, Jésus lui-même se désigne par ce nom. Nulle part ailleurs dans le premier et le second évangile (sauf pour celui-ci, XVI, 19, 20, mais l'emploi de κύριος en cet endroit pourrait être un indice de plus que la finale actuelle de saint Marc n'appartenait pas au texte primitif de cet évangile), κύριος n'est employé par l'évangéliste pour désigner Jésus, tandis que saint Luc se sert seize fois de cette expression, VII, 13, 19; X, 1, 3, 9, 41, etc.

Ce procédé de saint Luc se rattache évidemment à l'usage qui s'était répandu chez les chrétiens du Ier siècle de nommer Jésus-Christ « le Seigneur », usage attesté par les Actes des Apôtres, I, 21; II, 36; X, 36, où cette expression est mise dans la bouche de saint Pierre, et surtout par les épîtres de saint Paul, où l'Apôtre parle constamment du Seigneur Jésus.

Ce titre de κύριος exprime la croyance des fidèles au caractère divin du Christ, car, d'une part il est dans la Bible grecque un nom divin, puisque dans les Septante il est la traduction ordinaire de Jahvé, nom hébreu du Dieu d'Israël, et d'autre part, dans l'usage hellénique, il servait d'épithète aux dieux du paganisme ou aux empereurs divinisés. Il faut noter que ce qualificatif ajouté au titre de Messie, χριστὸς κύριος, est employé par l'ange pour faire connaître aux bergers de Bethléem ce qu'est le Sauveur qu'il leur annonce, Luc., II, 11. D'après le P. Lagrange (commentaire in h. l.), saint Luc aurait ici supprimé l'article devant κύριος et placé ce mot après χριστός, contrairement à l'usage ordinaire, pour indiquer que le Christ est le seul Seigneur.

2. *Jésus-Messie.* — *a*) Le nom de *Christ*, équivalent grec de l'hébreu *Messie*, qui, dans la langue de saint Paul, est un nom propre, synonyme de Jésus, ne figure pas de cette façon dans le troisième évangile, où χριστός appliqué à Jésus, ne se rencontre qu'assez rarement, et les deux premiers chapitres mis à part, à peu près uniquement dans les cas où saint Marc l'emploie, Luc., IV, 41, Marc., I, 34; Luc., IX, 20, Marc., VIII, 29; Luc., XXII, 67, Marc., XIV, 61; Luc., XXIII, 35-39, Marc., XV, 32. C'est pour se conformer à la vérité historique que saint Luc, comme saint Marc et saint Matthieu, n'a pas mis dans la bouche de Jésus un titre que celui-ci, tout en se sachant le Messie, ne voulut jamais s'appliquer directement, sans doute parce que, dans les espérances juives, il désignait le roi temporel qui devait rétablir la gloire d'Israël, et pouvait tromper les auditeurs du Sauveur sur le véritable caractère de sa mission. Jésus fait taire les démons, qui proclament sa royauté messianique, Luc., IV, 41; il ne consent à être reconnu Messie que par les Apôtres dans la confession de Pierre, IX, 20, — encore leur enjoint-il le silence — et, durant son procès, XXII, 67-71, en répondant à la question précise des autorités qui avaient bien compris, comme l'avait compris la foule qui, à son entrée à Jérusalem, avait acclamé Jésus comme le roi envoyé de Dieu, XIX, 38, que toute son action avait un caractère nettement messianique.

Dans les deux premiers chapitres du troisième évangile, Jésus est présenté nettement comme le Messie par l'ange de Bethléem, II, 11, et reconnu comme tel par Siméon, II, 26. Noter dans ce dernier passage l'expression : Christ du Seigneur; en deux autres endroits, IX, 20 et XXIII, 35, saint Luc emploie la forme Christ de Dieu, au lieu du simple χριστός qu'on lit aux endroits parallèles du second évangile.

b) Le titre par lequel Jésus se désigne lui-même le plus souvent dans le troisième évangile, comme dans les deux autres synoptiques, est celui de *Fils de l'homme* (25 fois dans saint Luc), et, pour saint Luc comme pour saint Marc et saint Matthieu, il semble bien que ce soit dans la plupart des cas un vocable à portée discrètement messianique, en rapport avec le Fils de l'homme de la prophétie de Daniel, et du livre d'Hénoch. Les passages entièrement propres à saint Luc où figure cette expression, XVII, 22; XVIII, 8; XIX, 10; XXI, 36; XXIV, 7, ne font ressortir aucune divergence de sens avec le premier et le second évangile, et n'appellent aucune observation particulière.

3. *Jésus Fils de Dieu.* — Le terme de Fils de Dieu n'implique pas nécessairement par lui-même une filiation naturelle supposant une participation à la nature divine, il peut être une pure métaphore comme dans Luc., VI, 35, où Jésus dit de ceux qui aimeront leurs ennemis qu'ils seront les fils du Très-Haut, υἱοὶ Ὑψίστου. Il a aussi dans certains textes évangéliques une signification simplement messianique. C'est dans ce sens que le diable, dans la scène de la tentation, IV, 3, 9, et les démons que Jésus chasse du corps des possédés, IV, 41; VIII, 29, donnent au Sauveur le nom de Fils de Dieu : l'équivalence dans ce cas des deux titres, de Fils de Dieu et de Messie ressort nettement de l'explication que donne saint Luc du silence imposé par Jésus aux démons, « parce qu'ils savaient qu'il était le Christ ». IV, 41.

Beaucoup de critiques se refusent à admettre que dans les synoptiques l'expression « Fils de Dieu » ait, au moins en certains passages, une signification plus haute et plus profonde que celle de Messie. Sur cette question, cf. les articles Fils de Dieu, t. V, col. 2291-2295, et Jésus-Christ, t. VIII, col. 1205-1206. Il suffit de signaler ici quelques particularités de l'emploi de Fils de Dieu dans le troisième évangile.

a) Il faut noter d'abord que, dans la confession de saint Pierre, la déclaration du chef des apôtres porte seulement, dans saint Luc IX, 20, comme dans saint Marc : « Tu es le Christ de Dieu », tandis que saint Matthieu ajoute : « le fils du Dieu béni ».

b) Dans la scène de la Transfiguration, lorsque la voix céleste se fait entendre, proclamant Jésus Fils de Dieu, IX, 35, le sens transcendant de cette filiation divine est moins nettement marqué dans le troisième évangile que dans saint Matthieu et dans saint Marc, si la véritable leçon est ici, non pas comme dans le texte reçu, influencé sans doute par les deux autres synoptiques : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, ἀγαπητός », mais : « Celui-ci est mon Fils élu, ἐκλελεγμένος »; *Élu* est en effet une appellation désignant le Messie dans les paraboles d'Hénoch, et saint Luc, XXIII, 35, la met, comme équivalent de Christ, dans la bouche des magistrats juifs qui insultent le Sauveur crucifié. Il semble donc que, dans saint Luc, la voix céleste proclame surtout la mission divine du Sauveur. Au baptême de Jésus par contre, la voix céleste dit : « mon Fils bien-aimé », dans saint Luc, III, 22, comme dans les deux autres synoptiques.

c) Dans l'interrogatoire de Jésus par le sanhédrin, XXII, 66-71, la distinction est plus nettement marquée par saint Luc que par saint Matthieu et par saint Marc entre les deux expressions de Christ et de Fils de Dieu. On demande d'abord à Jésus s'il est le Christ. Puis, quand il a déclaré que le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu, les sanhédri-

tes, comprenant que Jésus se place ainsi sur le rang de Dieu, lui disent : « Tu es donc le Fils de Dieu ? »

d) Le terme de Fils de Dieu se trouve enfin appliqué à Jésus par l'ange de l'Annonciation, déclarant à Marie que l'enfant qui naîtra d'elle sera appelé Fils du Très-Haut, I, 32, Fils de Dieu, I, 35. Le P. Lagrange commente ainsi cette déclaration, *op. cit.*, p. 30 et 35: « Dire que l'enfant sera nommé fils du Très-Haut, ce n'est pas pénétrer encore dans le mystère de sa nature divine. Κληθήσεται n'est pas purement et simplement synonyme du verbe « être » ; c'est l'indication d'un nom reçu, d'un titre pour ainsi dire officiel : l'enfant sera reconnu comme étant par excellence le fils du Très-Haut. » On pourrait croire, d'après le ℣. 35, dont la traduction la plus probable, quoique non tout à fait certaine, est : « et à cause de cela l'enfant né sera saint, il sera appelé Fils de Dieu », que la conception virginale serait la cause de la filiation divine : Jésus serait Fils de Dieu, parce qu'il n'a pas de père humain. Ce serait contraire à la théologie catholique, d'après laquelle la filiation divine est antérieure à l'Incarnation et n'en dépend pas. Il est probable qu'il ne faut point entendre ici Fils de Dieu au sens d'une filiation naturelle, mais d'une dignité éminente, impliquant cependant, plus nettement que la désignation comme Fils du Très-Haut, du ℣. 32, la présence d'un élément divin dans l'enfant conçu par la vertu de l'Esprit-Saint. Sur ce point, et pour la réfutation de l'opinion des critiques qui veulent que le ℣. 35 attribue à l'Esprit-Saint une action pour ainsi dire génératrice, en vertu de laquelle Jésus serait fils de Dieu au sens physique du mot, cf. Lagrange, *La conception surnaturelle de Christ d'après saint Luc*, dans *Revue biblique*, 1914, p. 190 sq.

e) Si ces différents passages ne sont pas absolument explicites sur le sens propre et transcendant de la filiation divine de Jésus, il est une parole du Sauveur, qui figure seulement dans le troisième évangile, X, 22, et dans le premier, Matth., XI, 27, où cette filiation implique nettement une relation unique en son genre, d'ordre métaphysique, entre le Christ et Dieu : « Tout m'a été transmis par mon Père, et personne ne sait qui est le Fils, si ce n'est le Père, et qui est le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudrait le révéler. » Bien que ce texte vise directement la connaissance et non pas la nature, il fait entrevoir dans la personne de Jésus des profondeurs inaccessibles au regard humain, par lesquelles le Christ plonge dans la divinité, puisque seul le Père peut en pénétrer le mystère. « Dans la simplicité transparente de cette sentence, c'est l'éternité entière qui se révèle et le mystère de la vie divine, où le Père et le Fils, insondables à toute créature, se pénètrent totalement l'un l'autre. » Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., p. 292.

La plupart des exégètes reconnaissent la portée métaphysique de cette sentence, qui, pour le fond et pour la forme, s'apparente nettement au quatrième évangile. Aussi les critiques, qui ne veulent admettre dans les synoptiques aucune affirmation de la divinité de Jésus-Christ, sont-ils amenés à en rejeter l'authenticité. Harnack, s'appuyant sur certaines variantes du texte dans les mss et la tradition patristique, essaie d'établir que le texte primitif authentique ne parlait as de la connaissance du Fils par le Père, ce qui lui permet de dire que Jésus se donnait comme Fils de Dieu simplement parce qu'il était celui qui connaissait le mieux le Père et qui avait le privilège de le révéler. On trouvera la réfutation de cette fantaisie critique dans Lebreton, *op. cit.*, note D, p. 545 sq. A. Loisy considère tout ce morceau comme un « cantique de sagesse chrétienne », œuvre d'un prophète chrétien, qui aurait été introduit par un rédacteur postérieur dans l'évangile primitif de saint Luc. Simple supposition, qui ne s'appuie sur aucune preuve sérieuse, car le caractère rythmique de ce passage, assez peu marqué d'ailleurs, n'est pas un argument suffisant contre l'authenticité, alors surtout que cette parole du Christ se trouve, en termes à peu près identiques, dans saint Matthieu et dans saint Luc, et qu'il faut dire par conséquent, en se plaçant dans l'hypothèse des critiques sur la formation des évangiles, qu'elle devait figurer déjà dans la source commune du premier et du troisième évangile, dans ces *Logia* qui seraient un des plus anciens documents sur l'enseignement de Jésus. Cf. L. de Grandmaison, dans *Études*, 1903, t. I, p. 163-170 ; Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques*, p. 325-332.

3° *La conception virginale.* — L'attestation de la conception virginale par saint Luc est renfermée dans les ℣℣. 34 et 35 du ch. I du troisième évangile :

« Marie dit à l'ange : Comment en sera-t-il ainsi, puisque je ne connais pas d'homme ? Et l'ange, répondant, lui dit : L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre ; et pour cela l'enfant qui naîtra saint sera appelé Fils de Dieu. »

1. *Objections contre l'authenticité de Luc., I. 34-35.* — Les critiques qui refusent d'admettre l'origine miraculeuse de Jésus tiennent ces deux versets pour une interpolation. Selon Harnack, ils auraient été ajoutés après la rédaction définitive de l'évangile. La plupart des critiques supposent plutôt qu'ils ont dû être introduits par le rédacteur du troisième évangile dans la source araméenne qui, pensent-ils, lui a fourni les récits de l'enfance du Christ, source de caractère judéo-chrétien, même ébionite, où Jésus devait être considéré comme le fils de Marie et de Joseph.

A cette manière de voir, qui fut autrefois la sienne, cf. *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 292-294, A. Loisy a substitué une hypothèse différente : l'évangile écrit par saint Luc ne contenait aucun récit sur l'enfance de Jésus, dont, comme saint Marc, il commençait l'histoire au baptême. Un des rédacteurs qui ont remanié l'œuvre de saint Luc y a joint les deux premiers chapitres, soit qu'il en ait emprunté le contenu à une source plus ancienne, soit qu'il en ait été lui-même l'auteur, mais, dans leur première forme, ces chapitres ne contenaient pas la conception virginale, non plus que les cantiques, ceux-ci, ainsi que les ℣℣. I, 34-35 ayant fait l'objet d'une interpolation ultérieure. A l'appui de ces hypothèses, on fait valoir d'abord que les ℣℣. 34-35 viennent en surcharge dans le texte actuel de l'évangile et prêtent à Marie un langage inexplicable ; on affirme en second lieu que l'idée de la conception virginale n'est pas seulement étrangère à l'ensemble des récits concernant l'enfance de Jésus, mais qu'elle est inconciliable avec plusieurs détails de ces récits.

2. *Examen de ces difficultés.* — *a*) Les ℣℣. 34-35 sont bien en quelque manière parallèles à 31-32, mais ils marquent une progression dans la révélation faite à Marie par l'ange : celui-ci fait d'abord connaître à la Vierge la dignité messianique et la destinée glorieuse de l'enfant qu'elle va concevoir, puis, en réponse à la question de Marie objectant sa virginité, il répond en lui révélant que la conception même de l'enfant sera miraculeuse. D'autre part, il n'est pas exact de dire que la liaison est meilleure entre le ℣. 33 et le ℣. 36, après la suppression de 34-35. Si, en effet, on enlève la conception virginale, la grossesse miraculeuse d'Élisabeth doit être donnée à Marie par l'ange comme signe que son enfant sera le Messie. Mais c'est un signe qui est sans rapports avec la chose signifiée. Si, au contraire, on admet l'authenticité des ℣℣. 34-35, et l'interprétation traditionnelle de la question de Marie, comme expression de la volonté de celle-ci de rester vierge, on comprend très bien que l'ange réponde par une allusion à ce qui vient d'arriver à Élisabeth : si

Dieu a pu faire concevoir un fils à une femme stérile dans sa vieillesse, il ne lui est pas impossible de faire naître un fils d'une vierge en dehors des lois normales de la génération.

Quant à la difficulté d'entendre la question de Marie: « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? » elle n'existe que si on se refuse à y voir l'expression de la volonté de Marie de garder sa virginité. A. Loisy lui-même reconnaît que telle a dû être la pensée de l'auteur des versets 34-35, p. 290-291.

b) Comme preuve que, dans leur forme primitive, les récits de l'enfance de Jésus du troisième évangile ignoraient la conception virginale, on fait valoir la généalogie, III, 23-38, qui se termine à Joseph, non à Marie, et qui suppose, dit-on, que le rédacteur qui a inséré cette généalogie tenait Jésus pour véritable fils de Joseph, descendant de David par Joseph. On allègue ensuite l'attitude de Marie et de Joseph dans l'épisode de Jésus retrouvé au Temple et la remarque faite par l'évangéliste qu'ils ne comprirent pas la réponse de l'enfant à leur observation : s'ils ne comprirent pas l'allusion que Jésus faisait à sa vocation messianique, c'est donc qu'ils ne savaient pas encore que celui-ci devait être le Christ.

En ce qui concerne la généalogie, l'évangéliste ou le rédacteur qui, dans l'hypothèse des critiques, l'a incorporée à l'évangile, n'y a pas vu de contradiction avec la conception virginale à laquelle il croyait. « Les évangélistes, dit Loisy, lui-même, n'ont pas songé à mettre Marie à la place de Joseph, parce que la substitution ne remédiait à rien au point de vue polémique, le droit de la royauté messianique ne pouvant être transmis par une femme, et que l'idée d'une filiation légale et interprétative leur a paru suffisante pour l'accomplissement des prophéties, en tant que cet accomplissement importait à l'édification de l'Église.» Pourquoi l'auteur de la généalogie n'aurait-il pas été dans le même sentiment ?

Quant à la non-intelligence et à l'étonnement de Joseph et de Marie, lorsque, retrouvant Jésus au Temple, celui-ci leur dit qu'il doit être auprès de son Père, s'il fallait leur attribuer la portée que leur prêtent les critiques, ce ne serait pas seulement la conception virginale, I, 34-35, mais l'annonce même par l'ange de la destinée messianique de Jésus, I, 32-33, qu'il faudrait supprimer des récits de l'enfance. Que resterait-il alors de la source judéo-chrétienne de saint Luc? Il est vraiment plus simple d'expliquer la remarque de l'évangéliste, par l'intention de souligner ainsi la profondeur d'un mystère que Marie elle-même ne comprenait pas complètement, mais dont saint Luc laisse néanmoins entendre qu'elle ne l'ignorait pas, quand il dit de la mère de Jésus : « elle conservait toutes ces choses en son cœur », observation dont la portée est si nette que Loisy est obligé de dire que, par là, Luc corrige et contredit à moitié la réflexion qui précède. — Sur toutes ces objections concernant la réalité historique de la conception virginale, et sur les difficultés auxquelles se heurtent nécessairement les essais d'explication naturaliste de l'origine de ce dogme et de la formation des récits où il est incorporé, cf. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc*, dans *Revue biblique*, 1895, p. 160-185, et *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc*, *ibid.*, 1914, p. 60-71 et 188-208; Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, 1911, p. 89-140; Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, 1908; V. Rose, *Études sur les Évangiles*, 1906, p. 39 sq.

4° *Le Christ et l'Esprit-Saint.* — On a pu appeler les Actes des Apôtres l'évangile du Saint-Esprit, tant ce livre vise à mettre en lumière l'action de l'Esprit-Saint dans la diffusion du christianisme et la vie de l'Église.

Si, comme nous le croyons, saint Luc est l'auteur du troisième évangile et des Actes, on doit s'attendre à trouver le rôle du Saint-Esprit dans la vie de Jésus plus marqué dans cet évangile que dans les deux autres synoptiques. De fait, plusieurs textes de saint Luc, où mention est faite de l'Esprit-Saint, n'ont pas de parallèles dans saint Matthieu et dans saint Marc : I, 15, 35, 41, 67; II, 25, 26, 27; IV, 14, 18; X, 21; XI, 13. En ces divers passages, comme dans ceux qui sont communs aux trois synoptiques, c'est l'action du Saint-Esprit, comme force divine, qui se révèle, plus que sa personnalité distincte, bien que, dans la scène du baptême de Jésus tout au moins, Luc., III, 21, 22; Marc., I, 9-11; Matth., III, 13-17, on puisse apercevoir la Trinité se manifestant.

Saint Luc montre le Saint-Esprit, comme esprit prophétique, inspirant des paroles ou des actes, qui n'ont donc pas leur source dans l'intelligence ou la conscience humaine seules. Zacharie, Élisabeth, Siméon sont remplis de l'Esprit-Saint, qui les fait parler et agir. I, 41, 67; II, 25, 26, 27. Jean-Baptiste, qui sera le plus grand des prophètes, reçoit l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère. I, 15. C'est ce même Esprit que Jésus promet à ceux qui prient le Père du Ciel, XI, 13; et plus spécialement à ses apôtres après la Résurrection, XXIV, 49 : bien que l'Esprit-Saint ne soit pas explicitement nommé en ce dernier passage, il n'est pas douteux que ce qui a été promis par le Père et que Jésus enverra, c'est l'Esprit-Saint (comparer Act., I, 4 et II, 33; rapprocher aussi *la force d'en-haut* dont les apôtres seront revêtus avec *la force du Très-Haut*, de I, 35).

Mais c'est surtout en Jésus lui-même que se révèle l'action de l'Esprit-Saint, qui le pousse au désert, IV, 1; le conduit en Galilée, IV, 14; qui le fait tressaillir de joie, X, 21, résidant constamment en lui, comme l'avait annoncé le prophète Isaïe, LXI, 1,2 cité Luc., IV, 18. Cette présence et cette action de l'Esprit-Saint sont manifestées visiblement dans la scène du baptême de Jésus, mais elles remontent à la conception même du Sauveur due à l'action directe de l'Esprit-Saint. Ici, le parallélisme établi systématiquement par saint Luc entre la naissance de Jean-Baptiste et celle de Jésus est révélateur : tandis que le Précurseur sera simplement rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère, l'Esprit-Saint, la puissance du Très-Haut, I, 35, viendra sur Marie, et le résultat de son action sera un être saint, Fils de Dieu.

III. SOTÉRIOLOGIE. — 1° *Le Christ Sauveur.* — 1. Les termes de *Sauveur* (σωτήρ), *salut* (σωτηρία) dont se sert saint Luc pour définir la mission du Christ parmi les hommes ne sont pas employés par les deux autres synoptiques.

C'est d'abord, II, 11, l'ange de Bethléem qui annonce aux bergers la naissance du Sauveur, de celui dont Israël attendait le *salut*, d'après l'expression si fréquente dans l'Ancien Testament, où elle désigne avant tout la délivrance et l'avenir glorieux de la nation juive, et qui apparaît précisément avec insistance dans le cantique de Zacharie. Jésus lui-même déclare à Zachée qu'il apporte le *salut* dans sa maison, car le Fils de l'homme est venu chercher et *sauver* ce qui était perdu. XIX, 9-10. « La propension des hommes du temps à saluer les rois comme sauveurs, surtout les Césars, donne à cette épithète une saveur spéciale dans Luc. » Lagrange, *op. cit.*, p. CXXXVII; cf. aussi p. XLIII-XLIV.

2. *Comment le Christ opérera-t-il ce salut ?* — Ses souffrances et sa mort en sont indiquées comme la condition nécessaire par saint Luc, aussi bien que par saint Marc. C'est par une nécessité providentielle, en vertu d'un décret divin, déjà révélé dans les Écritures (la prophétie du serviteur de Jahvé dans Isaïe), que le Christ doit souffrir et mourir pour accomplir son

œuvre de salut : IX, 22, 31, 44; XII, 50; XIII, 33; XVII, 25; XVIII, 31-33; XXIV, 26, 44-46. On ne trouve pas, il est vrai, dans le troisième évangile l'expression pour ainsi dire technique de l'œuvre rédemptrice : « Jésus est venu donner sa vie comme rançon pour beaucoup, » qui figure dans les deux autres synoptiques, Marc., X, 45; Matth., XX, 28. Mais on en a l'équivalent dans les paroles de la Cène eucharistique, telles qu'elles sont rapportées par saint Luc, XXII, 19, 20 : « Ceci est mon corps, *qui est donné pour vous*... Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, *qui est répandu pour vous*. » La parole sur le calice est rapportée dans des termes à peu près identiques par saint Matthieu et saint Marc, mais le *corps donné pour vous* est une formule propre au troisième évangile et à saint Paul.

2° *Le salut.* — Le salut individuel consiste d'abord et essentiellement dans la rémission des péchés.

A la femme pécheresse, VII, 48, 50, Jésus dit en deux formules parallèles : « Tes péchés sont pardonnés, ta foi t'a sauvée » (par contre, dans l'histoire des dix lépreux, XVII, 11-19, la même formule : ta foi t'a sauvé, s'applique à une guérison, non au pardon des péchés). La mission qu'il donne à ses apôtres, en quittant la terre, c'est de prêcher en son nom la pénitence, en vue de la rémission des péchés, qui serait le fruit de sa mort et de sa résurrection. XXIV, 47. Mais il y a une organisation du salut, un salut collectif, qui réalise en un sens supérieur le salut messianique annoncé dans l'Ancien Testament, et c'est le *royaume de Dieu*, qui est le centre de l'enseignement de Jésus dans saint Luc comme dans les autres synoptiques (noter que saint Luc, pas plus que saint Marc, n'emploie l'expression « royaume des cieux », familière à saint Matthieu).

1. *Les divers aspects du royaume de Dieu.* — Cette expression a, dans le langage de Jésus, une signification assez complexe, elle s'applique, suivant les passages, à des réalités de divers ordres; tout au moins faut-il dire que la réalité mystérieuse qu'elle désigne, le règne de Dieu, revêt un double aspect, ou plutôt présente deux phases : une phase terrestre, et une phase eschatologique. On n'a pas à discuter ici les deux théories opposées qui, simplifiant à l'excès la pensée de Jésus, supposent, l'une, que le règne de Dieu est une réalité purement spirituelle et intérieure (Harnack), l'autre, que c'est une réalité purement transcendante et eschatologique (J. Weiss, Loisy, Schweitzer et d'autres). Saint Luc, pas plus que les deux autres synoptiques, ne fournit d'appui à ces systèmes exclusifs et contradictoires.

a) *Le royaume céleste.* — Luc rapporte un certain nombre de paroles de Jésus où le royaume est indiqué comme à venir, comme un autre siècle par opposition au siècle présent, XX, 34, identifié avec le ciel où les élus recevront leur récompense, XII, 32, 33, où ils jouiront d'un bonheur caractérisé par l'image d'un banquet, XIII, 29; XXII, 31, où ils entreront par la résurrection et vivront en fils de Dieu, semblables aux anges, d'une vie toute différente de la vie terrestre, XX, 36, dont enfin le Sauveur dispose spécialement en faveur de ses apôtres, qui y auront un rang à part. XXII, 30.

b) *Le royaume de Dieu sur la terre.* — Mais l'évangéliste semble pourtant insister plus que les deux autres synoptiques sur la phase terrestre du royaume de Dieu, et il a rapporté certaines paroles de Jésus, dans lesquelles le royaume apparaît plus nettement comme une réalité déjà présente, une économie nouvelle inaugurée par sa propre manifestation au milieu des hommes.

Non seulement le royaume de Dieu va venir, mais il est déjà arrivé. Les soixante-douze disciples que Jésus envoie prêcher devront dire à tous : le règne de Dieu est proche de vous, et en donner pour preuve les guérisons qu'ils opéreront, X, 9, les démons expulsés, X, 20, la puissance de Satan brisée. X, 18. Le texte capital est la réponse de Jésus aux Pharisiens qui lui demandent quand viendra le royaume de Dieu, XVII, 20, 21 : « Le royaume de Dieu ne vient point de manière à frapper les regards, μετὰ παρατηρήσεως. On ne dira point : Il est ici, ou : Il est là. Car voici, le royaume de Dieu est au dedans de vous, ἐντὸς ὑμῶν. » Ce texte ne semble pas signifier que le royaume soit une grâce intérieure, par conséquent quelque chose de purement moral, car la parole s'adresse aux pharisiens qui n'en reçoivent pas le don; il signifie sans doute : au milieu de vous (au dedans de vous, considérés comme groupe), et en tout cas affirme nettement la présence actuelle du règne de Dieu.

c) *Caractère social du royaume de Dieu.* — Qu'il s'agisse d'ailleurs du royaume dans sa phase définitive et céleste, ou du royaume sur la terre, il se présente avec un caractère, non point individuel, mais social. Ce n'est pas douteux pour le royaume céleste, comparé à un banquet, mais ici-bas déjà les membres du royaume forment une société. Le mot « Église » ne se trouve pas sans doute dans le troisième évangile, mais saint Luc rapporte une parole de Jésus, où le groupe de ses disciples est appelé un petit troupeau, XII, 32, dont il est lui-même le pasteur. Le petit troupeau, c'est avant tout le groupe des douze apôtres, choisis pour être les ouvriers de l'accroissement du royaume, à qui, pour cela, les mystères du royaume sont confiés du vivant même de leur maître, VIII, 10, et qui, en raison de cette vocation, seront plus directement l'objet des attaques de Satan, XXII, 31. Parmi eux, Simon-Pierre aura un rôle à part, une autorité supérieure, V, 10 et surtout XXII, 32, où il reçoit la mission d'affermir la foi de ses frères, et où Jésus lui assure qu'il a prié pour lui, afin que sa propre foi ne défaille pas.

2. *L'avènement du royaume céleste.* — On n'a pas ici à traiter dans son ensemble la question de l'eschatologie évangélique, mais seulement à noter les traits particuliers à saint Luc.

Au point de vue général il suffit d'indiquer que la solution des problèmes posés par ce qu'on appelle l'*Apocalypse synoptique* (ensemble des discours rapportés par les synoptiques qui ont trait à la fin des temps, à la venue du Fils de l'homme, etc.) repose, d'une part sur les résultats de la critique littéraire, qui conduit à considérer le grand discours eschatologique des synoptiques, Matth., XXIV, 1-51; Marc., XIII, 1-37; Luc., XXI, 5-38, comme formé de plusieurs, tout au moins de deux discours, réunis par les évangélistes, bien que n'ayant pas été prononcés au même moment, et n'ayant pas non plus tout à fait le même objet (supposition qui a un appui solide dans le fait que saint Luc rapporte dans un autre contexte certains éléments de ce discours, tel qu'il est dans saint Matthieu, Matth., XXIV, 37-40 = Luc., XVII, 26-27; Matth., XXIV, 43-51 = Luc., XII, 39-46); d'autre part, sur la distinction que l'analyse des idées conduit à faire entre l'établissement du règne de Dieu et l'avènement du Fils de l'homme, entre la fin des temps et la ruine de Jérusalem qui en forme seulement comme un prélude, n'étant pas, comme on l'a dit très bien, L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, du *Diction. apologétique*, t. II, col. 1444, la fin du monde, mais la fin d'un monde. Ces distinctions sont mieux marquées dans saint Luc que dans les autres synoptiques : c'est ainsi qu'on trouve dans le troisième évangile, XVII, 22-37, un discours qui a pour objet exclusif la venue du Fils de Dieu pour le jugement suprême, venue soudaine, mais que rien n'indique prochaine. Les deux textes qui paraissent donner l'avènement du règne de Dieu comme un événement relativement prochain, l'un, IX, 27, où Jésus déclare que plusieurs de ceux qui l'écoutent ne goûteront pas la mort qu'ils n'aient vu le règne de Dieu, et l'autre, XXI, 31, 32, qui affirme qu'une génération ne se

passera pas avant l'avènement du règne de Dieu, ne s'appliquent pas sans doute à la *parousie*, mais à l'établissement du royaume de Dieu sur la terre, dont la ruine de Jérusalem marquera une des étapes décisives.

Par ailleurs, il y a dans le troisième évangile des textes très nets qui marquent un intervalle de temps indéterminé entre l'inauguration du royaume de Dieu et son achèvement par la venue glorieuse du Fils de l'homme, à tel point que les critiques qui attribuent à Jésus la croyance à une fin du monde imminente estiment que saint Luc a modifié les paroles du Christ : noter en particulier : les temps des nations, XXI, 24, expression qui désigne la période qui suivra la ruine de Jérusalem, pendant laquelle la domination des gentils succédera à la puissance juive, et la parabole des mines XIX, 11-27, dite par Jésus, selon l'indication de l'évangéliste, pour éclairer ceux à qui il semblerait que le règne de Dieu allait apparaître sur le champ, ℣, 11, et dont l'application au Christ par voie d'allégorie montre que celui-ci ne va pas se manifester tout de suite pour le grand jugement, mais qu'il va s'éloigner un certain temps pendant lequel ses serviteurs devront travailler pour lui. D'ailleurs, au point de vue des conséquences pratiques pour la vie morale, c'est le moment où la destinée de chacun est réglée en vue de l'éternité qui est le véritable avènement du souverain juge, et tel est le point de vue dominant dans les recommandations de vigilance que saint Matthieu place dans le grand discours apocalyptique, mais dont saint Luc fait un discours spécial, IX, 35-48, où les destinées individuelles sont au premier plan, et où « la venue du Fils de l'homme ne semble plus que le sceau opposé à chaque existence ». Lagrange, *op. cit.*, p. 366 et CXLII-CXLVI. Cf. aussi sur l'eschatologie des synoptiques, J. B. Colon, *La conception du salut d'après les évangiles synoptiques*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 62 sq.

3° *Les conditions du salut.* — 1. *Le salut offert à tous.* — Les trois synoptiques citent des paroles de Jésus et rapportent des faits, d'où il ressort, à moins d'en rejeter l'authenticité, que Jésus est venu sauver non seulement les Juifs, mais toutes les nations.

Cet universalisme est plus marqué encore dans le troisième évangile. Saint Luci, en effet, ne mentionne pas certaines paroles où Jésus semble réserver à Israël le bienfait de la prédication de l'Évangile. Matth., X, 6, 23. Dans le cantique de Siméon, Jésus est dit la lumière qui doit éclairer les nations, II, 30-32, et dans le texte d'Isaïe où les trois synoptiques voient l'annonce du Messie et de la mission du Précurseur, saint Luc cite seul la fin du passage, très caractéristique dans le sens universaliste : « Toute chair verra le salut de Dieu. » III, 6. Le troisième évangile insiste aussi plus que les deux autres synoptiques sur l'attitude de Jésus à l'égard des Samaritains : il note que, après la guérison des dix lépreux, XVII, 16, c'est un samaritain qui, seul, vient remercier Jésus, et il rapporte la parabole où le bon samaritain joue un rôle très significatif. X, 25-27.

D'autres récits, et d'autres paraboles, propres à saint Luc, tendent à montrer que non seulement le salut n'est pas une question de race, mais que les plus décriés, et même les plus coupables, peuvent y avoir accès s'ils se repentent et sollicitent le pardon : épisodes de Zachée, XIX, 1-10, et de la pécheresse, VII, 36-50; paraboles de la brebis perdue, XV, 1-10, de l'enfant prodigue, XV, 11-32, du pharisien et du publicain. XVIII, 9-14. Pour la réfutation des critiques qui soutiennent que saint Luc a introduit par voie d'allégorie la doctrine universaliste du salut dans l'enseignement de Jésus, à qui elle était étrangère, cf. Colon, *loc. cit.*, p. 477-507.

2. *Les conditions morales et les moyens de salut.* — *a*) *Conditions générales.* — Les conditions générales de salut indiquées par Jésus sont sensiblement les mêmes dans le troisième évangile que dans les deux premiers, qu'il s'agisse de la lettre des préceptes et des conseils ou de l'esprit qui les inspire : la foi, le renoncement à soi-même et aux biens de la terre, l'attachement à Jésus, la charité fraternelle.

Saint Luc insiste spécialement sur le repentir et la pénitence, dont il montre l'efficacité comme il a déjà été dit, et aussi sur la charité envers le prochain. A ce dernier point de vue, il faut noter que le discours dans la plaine, VI, 20-49, qui est parallèle au discours sur la montagne de saint Matthieu, porte presque exclusivement sur les devoirs de la charité fraternelle, et que la perfection chrétienne semble s'y résumer dans la miséricorde : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait, » c'est un *logion* rapporté Matth., V, 48; dans saint Luc, qui semble faire de la miséricorde divine, dont il rappelle tant de traits, l'attribut essentiel du Dieu de l'Évangile, ce *logion* est donné sous la forme : « Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux. » VI, 36.

b) *La prière.* — Il y a, dans les deux premiers évangiles, de nombreuses exhortations à la prière. Mais saint Luc insiste davantage sur ce moyen de salut, nécessaire et toujours efficace pour obtenir le secours de Dieu, et il rapporte avec complaisance les enseignements et les exemples de Jésus sur ce point. Il note, beaucoup plus fréquemment que les deux autres synoptiques, que Jésus priait souvent au cours de sa vie publique : III, 21; V, 16; VI, 12; IX, 18, 29; XI, 1 (tous ces textes sont propres au troisième évangile). Il groupe au c. XI, 1-13, une série d'invitations à la prière et d'affirmations de son efficacité, qu'il rattache à l'enseignement de l'oraison dominicale, tandis que saint Matthieu les rapporte en d'autres contextes. Il revient encore sur ce sujet au c. XVIII, 1-15, où il place deux paraboles qui ne figurent pas dans les deux autres synoptiques, celle du juge et de la veuve, celle du pharisien et du publicain, dont l'objet principal est encore l'efficacité de la prière, XVIII, 1, et l'humilité comme condition pour que la prière soit agréable à Dieu. Enfin, au précepte de la vigilance continuelle de Matth., XXV, 13, et Marc., XIII, 33, saint Luc ajoute celui de la prière en tout temps. XXI, 36.

c) *Le détachement des richesses.* — Les trois synoptiques reproduisent des enseignements de Jésus sur le danger des richesses et sur l'aumône qui est le meilleur emploi à en faire. L'histoire du jeune homme riche, qui ne se décide pas à suivre Jésus, parce qu'il avait de grands biens, qu'il ne se résout pas à vendre et à distribuer aux pauvres, selon le conseil du Sauveur, se trouve également dans les trois premiers évangiles, Matth., XIX, 16-30; Marc., X, 17-31; Luc., XVIII, 18-30. Il n'y a donc pas lieu d'attribuer à saint Luc, ou plutôt à une source de caractère ébionite qu'il aurait utilisée, cet enseignement sur la richesse. Il n'est pas douteux néanmoins que saint Luc n'ait fait à ce thème une place plus importante, et qu'il ne se soit attaché avec complaisance à rapporter les sentences de Jésus en faveur de la pauvreté et ses affirmations sur la nécessité de l'aumône pour le salut. Il donne sous une forme absolue la béatitude de la pauvreté, VI, 20, tandis que dans le texte parallèle du premier évangile, ce sont les pauvres *en esprit* qui sont béatifiés : il faut noter cependant que les pauvres proclamés bienheureux par Jésus sont de ceux qui suivent le Sauveur (le discours s'adresse aux disciples), et que les πτωχοί, dans le langage de l'Ancien Testament, ne sont pas des pauvres quelconques, mais ceux qui, fidèles à Dieu, attendent son secours.

Le pauvre Lazare, dans la parabole, XVI, 19-31, est emporté par les anges dans le sein d'Abraham, tandis que le riche est torturé dans le séjour des morts; on n'en doit pas conclure cependant, que tout pauvre,

parce qu'il a souffert ici-bas, sera récompensé dans l'autre vie, tandis que tout riche, ayant joui sur la terre, devrait s'attendre à être exclu du royaume céleste; la parabole, en tant qu'elle donne un enseignement sur la richesse, vise simplement à combattre, en montrant le renversement de la situation après la mort, l'appréciation commune sur la richesse et la pauvreté. Car la vraie vie ne résulte pas, comme on le croit trop, de l'abondance des biens qui passent : c'est ce qui ressort de la parabole du riche insensé, qui amasse durant toute sa vie, et que la mort empêchera de jouir de ses biens, XII, 16-21, parabole qui est l'illustration de cet avertissement : « Gardez-vous de toute avarice, car si quelqu'un est dans l'abondance, sa vie ne consiste pas dans ce qui lui appartient. » XII, 15. La richesse en elle-même n'est donc pas condamnée, ni condamnable, pourvu qu'on n'y attache pas son cœur, pourvu qu'on ne la prenne pas pour fin suprême. Le « Malheur à vous, les riches » du discours dans la plaine, VI, 24, s'applique seulement, comme il est dit XII, 21, à celui qui thésaurise pour lui-même et n'est pas riche en vue de Dieu. Il ressort bien cependant des enseignements contenus dans le troisième évangile, qu'il est difficile d'être riche seulement en vue de Dieu, que les biens de la terre risquent de détourner de la vraie vie, et que dès lors on n'en saurait faire meilleur emploi que de les distribuer en aumônes : c'est dans ce sens qu'il est dit, XII, 33, en forme absolue : « Vendez ce que vous possédez, et donnez-le en aumône, » invitation analogue à celle qui est adressée au jeune homme riche, et dont le texte de saint Matthieu, XIX, 21, montre bien qu'elle n'est point un précepte mais seulement un conseil de perfection. En agissant ainsi, les fils de la lumière useront de la même prudence dans l'ordre du salut que les fils de ce siècle dans les affaires temporelles. C'est la leçon qui se dégage de la parabole de l'économe infidèle, XVI, 1-9, il faut se faire, en distribuant son argent aux pauvres, des amis pour la vie éternelle, ainsi que de la recommandation faite par Jésus d'inviter, lorsqu'on donne un repas, de préférence à des parents ou à des voisins riches, qui pourraient rendre la politesse, des pauvres et des malades, car la charité désintéressée pratiquée à leur égard aura une récompense bien supérieure, une récompense céleste. XIV, 15-17.

La bibliographie ci-dessous ne comprend que les travaux qui ont pour objet spécial l'évangile de saint Luc. Les ouvrages d'ensemble sur le Nouveau Testament ou sur les évangiles en général : introductions au N. T. ou Théologies du N. T. ont été indiqués à l'article JEAN, t. VIII, col. 582, 583. Les études relatives aux synoptiques et à leurs rapports seront mentionnées à l'article SYNOPTIQUES.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Chez les Pères.* — Origène, *Homiliæ in Lucam*, trad. latine de saint Jérôme, *P. G.*, t. XIII, col. 1801-1902; Eusèbe, *Comment. in Lucam*, fragments dans *P. G.*, t. XXIV, col. 529-605; S. Cyrille d'Alexandrie, *Explanatio in Luc. evang.*, *P. G.*, t. LXXII, col. 475-950; S. Athanase, *Fragmenta in Lucam*, *P. G.*, t. XXVII, col. 1391-1404; Cramer, *Catenæ græcorum Patrum*, Oxford, 1841, a publié une chaîne sur saint Luc qu'il a attribuée à tort à Tite de Bostra; celle de Nicétas d'Héraclée a été publiée par le card. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, t. IX, 1837, p. 626-724; S. Ambroise, *Expositio évang. secund. Lucam.*, *P. L.*, t. XV, col. 1527-1850.

2° *Au Moyen Age.* — S. Bède le Vén., *In Lucæ evang. expositio*, *P. L.*, t. XCII, col. 307-634; Théophylacte, *Enarrationes in evang. Lucæ*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 683-1126; Euthymius, *Comment. in Lucam*, *P. G.*, t. CXXIX, col. 853-1102; S. Bonaventure, *Comment. in evang. S. Lucæ*, dans *Opera*, Quaracchi, t. VII, 1895, p. 1-604.

3° *Dans les temps modernes jusqu'au XIXe siècle.* — En dehors des commentaires sur les quatre évangiles, on peut citer deux commentaires spéciaux : Stella, *In evang. Lucæ*, Salamanque, 1575; Tolet, *Comment. in J. C. D. N. evang. sec. Lucam*, Rome, 1600.

4° *Aux XIXe et XXe siècles.* — 1. *Catholiques.* — Schegg, *Evang. nach Lucas*, Munich, 1861-1865; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lukas*, Tubingue, 1882; Fillion, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1882; Knabenbauer, *Evang. sec. Lucam*, Paris, 1896; Ceulemans, *Comment. in ev. sec. Marcum et in ev. sec. Lucam*, Malines, 1899; Girodon, *Commentaire critique et moral sur l'évangile selon S. Luc*, Paris, 1903; V. Rose, *L'Évangile selon S. Luc*, Paris, 1904; Th. Innitzer *Kommentar zum Evangelium des heilig. Lukas*, Graz, 1912; Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1921.

2. *Non-catholiques.* — Keil, *Kommentar über die Evangelien des Markus und des Lukas*, Leipzig, 1879; Godet, *Commentaire sur l'évangile de S. Luc*, 3e édit., Paris, 1888; Hahn, *Das Evangelium des Lukas*, Breslau, 1894; A. Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, 1901; Riezler, *Das Evangelium nach Lukas*, Brixen, 1900; B. Weiss, *Das Evangelium des Lukas*, Gœttingue, 1901; F. Blass, *Evangelium secundum Lucam*, Leipzig, 1897; Wellhausen, *Das Evangelium Lucæ*, Berlin, 1904; G. Mc. Langhlin, *Commentary on the Gospel according to St. Luke*, Chicago, 1912; Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukas ausgelegt*, Leipzig, 1913; W. F. Burnside, *The Gospel according to Luke*, Cambridge, 1914; E. Klostermann, *Lukas*, Tubingue, 1919.

II. ÉTUDES SPÉCIALES SUR SAINT LUC ET LE TROISIÈME ÉVANGILE. — Articles sur saint Luc et son évangile, dans *Dict. de la Bible* (Mangenot); Hastings, *Dict. of the Bible* (Bebb); *Dict. of the Christ and the Gospels* (A. Wright).

1° *Sur saint Luc* : Selwyn, *Luke the Prophet*, 1901; A. Harnack, *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906; J. Huby, *Saint Luc*, brochure de l'Action populaire, 1922; A. Lemonnyer, *L'évangéliste de la joie*, dans *Revue de la jeunesse*, 10 et 25 juillet 1914; H. Mc Lachlan, *St. Luke, the Man and his Work*, Manchester, 1920.

2° *Sur la composition et les sources du troisième évangile.* — Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*, Gotha, 1891; B. Weiss, *Die Quellen des Lukasevangeliums*, Berlin, 1907; Wickes, *The sources of Luke's Perean section*, Chicago, 1912; H. Koch, *Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes*, Leipzig, 1911; J. Hawkins, *Three limitations to St Luke's Use of St. Mark's Gospel*, et Vernon Bartlet, *The sources of St Luke Gospel*, dans *Studies in the synoptic problem*, Oxford, 1911; Parsons, *A historical Examination of some Non-Markan Elements in Luke*, Chicago, 1914; Lummis, *How Luke was written : considerations affecting the Two-Documents Theory*, Londres, 1915; Perry, *The sources of Luke's Passion narrative*, Chicago, 1920; Cadbury, *The Style and literary Method of Luke*, II, *The Treatment of Sources in the Gospel*, Cambridge, É.-U, 1920.

3° *Sur le style de Luc.* — Hobart, *The medicale Language of St. Luke*, Dublin, 1882; Cadbury, *The alleged medical Language of Luke*, 1919 et *The Style and literary Method of Luke*, I, *The diction of Luke and Acts*, 1920; Vogel, *Zur Characteristik des Lukas nach Sprache und Stil*, 1899.

4° *Études diverses.* — Campbell, *Critical Studies in St. Luke's Gospel*, 1890; J. Haussleiter, *Die Missionsgedanke in Ev. des Lukas*, 1905; H. G. Machen, *The origin of the two chapters of Luke*, dans *Princeton theological Review*, t. X, p. 212-277.

L. VENARD.

LUC DE MONTEFORTE, ainsi appelé du nom de son pays natal, petite ville des environs de Naples, frère mineur de l'Observance, définiteur de sa province, gardien du couvent royal de Santa Maria Nova, commissaire du Tiers Ordre, examinateur synodal, consulteur de l'évêque de Castellamare, édita des *Commentaires sur la règle du tiers ordre de saint François*, Naples, 1636. Son nom se lit toujours au catalogue de l'Index, avec le titre abrégé de son volumineux ouvrage, *Domus sapientiæ septem suffulta columnis, in qua per multas ex Sacra Scriptura desumptas quæstiones, Virginis cultus, adductis etiam multis SS. Patrum testimoniis, commendatur*, in-fol., Castellamare di Stabia, 1646; Naples, 1653, condamné par décret du 16 novembre 1657. Nous n'avons là que la première *colonne;* les six autres ne furent jamais élevées. Wadding, qui consacre des paroles élogieuses au P. Luc, écrit qu'il préparait un autre volume en italien, *De la monarchie du Christ*, sur lequel nous ne trouvons aucune indication.

Maracci, *Bibliotheca mariana*, pars II, Rome, 1648; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Wadding-Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1921.

P. Édouard d'Alençon.

LUC DE TUY, évêque espagnol du XIII siècle. — Né vers la fin du XIIe siècle, peut-être dans la ville de Léon, Luc est entré chez les chanoines réguliers qui desservaient l'église Saint-Isidore de cette ville. Il était diacre en 1236, comme il le dit lui-même dans la dédicace de sa *Chronique* adressée à la reine Bérengère. Quelques indications éparses dans l'un de ses ouvrages permettent de dire qu'il a voyagé. Il fut certainement à Rome où il a vu officier le pape Grégoire IX (1227-1241) un jour de jeudi saint. Cf. *Adv. albig.*, l. II, c. X; quelques anecdotes qu'il rapporte sur l'Orient ont fait penser qu'il avait fait le voyage de Terre sainte; c'est possible, mais non démontré. N. Antonio à la suite d'autres auteurs, lui applique à lui-même un récit qu'il fait dans ce même ouvrage, l. III, c. IX. « Vers les années 1230, dit Luc, la ville de Léon, après la mort de l'évêque Rodéric fut troublée par les prédications des hérétiques. Par de faux miracles, les sectaires étaient arrivés à séduire la population et avaient même bâti un sanctuaire en l'honneur d'un hérétique exécuté peu auparavant. Un diacre de l'Église de Léon, pour lors en résidence à Rome, eut connaissance de ces menées; il rentra précipitamment dans son pays, prêcha vigoureusement contre les hérétiques et eut le courage de démolir la chapelle élevée par eux. Un signe divin, très opportunément survenu, finit par amener un revirement en faveur du catholicisme des habitants abusés. » Il n'est pas impossible, en effet, que ce diacre anonyme ne soit autre que le diacre Luc. — Quoi qu'il en soit d'ailleurs, celui-ci fut élevé en 1239 au siège épiscopal de Tuy, en Galice. Sur cette date, voir Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. I, p. 529. On n'a pas d'autres renseignements sur l'épiscopat de Luc, qui a dû mourir après 1249; en tout cas il était remplacé en 1254. L'information de Fabricius qui le fait siéger de 1239 à 1288 est donc fantaisiste.

Luc a laissé : 1° Un *Chronicon mundi* des origines jusqu'en 1236 (1274 de l'ère espagnole), qui n'est autre chose qu'un remaniement et une continuation de la Chronique commencée par Isidore de Séville et poursuivie par Ildefonse et Julien de Tolède; le livre IV représente l'œuvre personnelle de Luc.

2° Deux compositions hagiographiques relatives à saint Isidore de Séville, une *Vita sancti Isidori* et une *Historia translationis corporis sancti Isidori*. Celle-ci rapporte la translation qui fut faite au XIe siècle des reliques du saint; conservées à Séville, qui était encore sous le joug musulman, elles furent obtenues par le roi Ferdinand Ier, roi de Castille et de Léon, pour l'une des églises de la ville de Léon, qui porta désormais le nom de Saint-Isidore. Diacre et chanoine de cette église, Luc se fait une joie de raconter par le menu les miracles qui accompagnèrent cette translation.

3° Une compilation théologique que le premier éditeur, le jésuite Jean Mariana, a publiée sous le titre : *Adversus albigenses libri tres*, qui n'a guère de chance d'être original. Mariana déclare dans sa préface que c'est lui-même qui est l'auteur de la division en livres et en chapitres, et cette division n'est pas toujours très heureuse. L'intention générale de la compilation est évidemment de prémunir les fidèles contre l'hérésie, et cette hérésie n'est autre que le néo-manichéisme, que nous avons appelé l'albigéisme; mais ce dernier nom n'est pas prononcé. Il s'agit, plus ordinairement, des « hérétiques » tout court. Le meilleur moyen de les combattre, c'est de rappeler au peuple chrétien les doctrines de l'Église, comme le font les deux ordres des mineurs et des prêcheurs, récemment suscités par Dieu pour faire échec à l'hérésie. Luc commence donc par rappeler les doctrines eschatologiques, l. I; sans se donner la peine de faire une exposition personnelle, il se contente d'aligner les textes les plus topiques de saint Grégoire le Grand et de saint Isidore; on ne trouvera donc rien de bien nouveau dans cette eschatologie qui est celle de tout le Moyen Age, avec une surabondance de prodiges et d'apparitions de défunts qui ne laisse pas d'inquiéter. — Le l. II, de facture moins impersonnelle, a trait d'une manière générale aux cérémonies saintes et aux usages ecclésiastiques. Après un chapitre où les sept sacrements sont brièvement caractérisés dans l'ordre suivant : eucharistie, baptême, confirmation, mariage, pénitence, extrême-onction et ordre, l'auteur traite de ces *alia pietatis opera quæ dicuntur sacramentalia*, qui participent jusqu'à un certain point à la dignité et à la nature des *sacramenta præcipua*, qui sont néanmoins des *minora sacramenta* parce que leur efficacité se borne à effacer les seuls péchés véniels. Ces quelques chapitres sont pour le théologien la partie la plus intéressante de tout l'ouvrage. Le reste du livre est consacré à la lutte contre certains abus, que l'on prétendait à tort ou à raison, introduits par les hérétiques : forme nouvelle donnée à la croix, crucifix attaché à la croix par trois clous au lieu de quatre, façon de faire le signe de croix, etc. Avec beaucoup de raison, Luc fait remarquer que ces détails sont de peu d'importance, qu'il convient néanmoins, même en ces menues choses, de ne pas s'écarter des traditions reçues. C'est en accoutumant les esprits au mépris des petits usages traditionnels que les hérétiques pensent les amener à faire fi des dogmes capitaux de l'Église. — Le l. III est spécialement dirigé contre les moyens de progagande employés par les novateurs Les nombreuses anecdotes qu'il contient et dont plusieurs laissent l'impression d'avoir été vécues par l'auteur lui-même, jettent un jour intéressant sur les procédés mis en œuvre par les néo-manichéens pour se concilier la faveur populaire et exciter les foules contre le clergé catholique. — A ces divers titres, bien qu'elle ne témoigne ni d'une science théologique très approfondie, ni d'un esprit critique bien raffiné, l'œuvre de Luc est représentative d'un pays et d'une époque et mériterait d'être étudiée d'un peu près.

Textes. — Le *Chronicon* a été publié par A. Schott, S. J., au t. IV de l'*Hispania illustrata*, Francfort, 1608, p. 1-119. — Les deux ouvrages hagiographiques parurent d'abord dans les *Acta sanctorum*, avril, t. I, Anvers, 1675, p. 330-364. On les trouvera dans *P. L.*, t. LXXXII, col. 19-56 (*Vita*) et t. LXXXI, col. 945-968 (*Translatio*). L'*Adversus albigenses* a été publié pour la première fois par J. Mariana, S. J., Munich et Ingolstadt, 1612; il est passé dans les diverses éditions de la *Bibliotheca Patrum*. Nous avons utilisé celle de Lyon, t. XXV, p. 188-251.

Notices littéraires. — Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. X, *Auteurs du XIIIe siècle*, p. 65 et 529; N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, 2e édit., Madrid, 1788, p. 58-61; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, édit. de Hambourg, 1735, t. IV, p. 833. Voir aussi J. de Mariana, *Historia general de España*, l. XII, c. I, édit. de Valence, 1788, p. 261 sq.; Florez, *España sagrada*, Madrid, 1797, t. XXII, p. 284-290.

É. Amann.

LUCAIN ou **LUCIEN** hérétique du IIe siècle disciple de Marcion. — La source commune des trois hérésiologies de pseudo-Tertullien, *P. L.*, t. II, col. 71, d'Épiphane, *Hæres.* XLIII, *P. G.*, t. XLI, col. 817, et de Philastre de Brescia, *Hæres.* XLVI, *P. L.*, t. XII, col. 1162, source qui est, selon toute vraisemblance le *Syntagma* d'Hippolyte, mentionne entre Marcion et Apelles un hérétique que les deux latins nomment *Lucanus*, et l'auteur grec Λουκίανος. C'est évidemment le même personnage. Il est donné par tous trois comme un disciple de Marcion qui, d'après les deux latins, aurait

eu la même doctrine que son maître. Épiphane qui commence par reproduire la même donnée, πάντα μὲν οὖν κατὰ τὸν Μαρκίωνα δογματίζει, ajoute néanmoins que cet adepte du grand hérésiarque s'était séparé du maître, avait formé un groupement spécial, ἄθροισμα, dont les adhérents s'étaient appelés lucianistes. L'auteur du *Panarion* avoue d'ailleurs ne pas avoir grands renseignements sur son compte. Au lieu des deux principes admis par Marcion, Lucien en aurait reconnu trois : le démiurge (le Dieu juste et justicier de son maître), le Dieu bon, le Dieu mauvais (lequel constitue une nouveauté par rapport au système marcionite). A l'encontre de l'enseignement de son maître, il aurait condamné le mariage et prôné la chasteté, seul moyen de ne pas perpétuer l'œuvre du démiurge. — A. von Harnack suppose, non sans apparence de raison, que ces renseignements ont été empruntés eux aussi par Épiphane au *Syntagma* d'Hippolyte, que les deux auteurs latins auraient abrégé. Ils auraient donc quelque valeur. Les hérésiologues postérieurs n'ont fait que répéter ces données avec plus ou moins d'exactitude. Voir S. Jean Damascène, *Hæres.*, 45, *P. G.*, t. XCIV, col. 704 et Nicétas, *Thesaurus orthodoxæ fidei*, IV, 15, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1279.

Mais l'on peut remonter plus haut que ces données du *Syntagma*. Tertullien, *De resurrect. carnis*, II, *P. G.*, t. II, col. 798, fait mention de ce *Lucanus*, comme professant une doctrine spéciale sur la survie de l'âme. A la suite d'Aristote, il admettait que l'âme se dissolvait en même temps que le corps; ce qui ressusciterait, ce ne serait ni la chair, ni l'âme, mais un *tertium quid*, ni chair, ni âme; solution désespérée pour combiner avec les négations philosophiques les espérances chrétiennes. Quelques années plus tard, Origène fait mention, mais sans précision spéciale, des altérations que les disciples de Lucain, comme ceux de Marcion d'ailleurs, apportent au texte évangélique. *Cont. Celsum*, II, 27, *P. G.*, t. XI, col. 848.

Telles sont les uniques données que fournisse sur le personnage l'ancienne littérature chrétienne. Elles ne permettent guère d'esquisser la physionomie ni de l'homme, ni de son enseignement. Harnack se le représente comme un Italien, peut-être un Romain, qui, attaché au système général de Marcion, continua pour sa part l'œuvre de critique tant littéraire que philosophique commencée par le grandn ovateur, et mit quelque indépendance dans sa façon de suivre l'enseignement du maître.

Les *Sources* ont été toutes mentionnées au cours de l'article; on peut négliger tous les hérésiologues modernes. Les derniers renseignements dans A. von Harnack, *Marcion*, 2e édit., dans *Texte und Untersuchungen*, t. XLV, Leipzig, 1924, Beilage VII, p. 400*-403*.

É. AMANN.

LUCAR Cyrille. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. La réaction anticyrillienne.

I. VIE. — 1° *La jeunesse.* — Cyrille Lucar, Κύριλλος ὁ Λούκαρις, naquit le 13 novembre 1572, à Candie, dans l'île de Crète, alors au pouvoir des Vénitiens. Il porta dans le siècle le nom de Constantin. Après avoir fréquenté dans sa patrie l'école de Mélétios Vlastos, il se rendit, à l'exemple d'un grand nombre de ses compatriotes, aux deux principaux centres intellectuels de l'époque, Venise et Padoue. Il n'avait que douze ans quand il arriva à Venise pour ses premières études. Un de ses compatriotes s'illustrait alors dans la cité des lagunes; c'était Maxime Margounios, évêque de Cythère, avec lequel il entretint un commerce épistolaire très régulier, où l'on voit les dons intellectuels de l'étudiant s'affirmer et briller avec non moins d'éclat que ceux du prélat. Les études supérieures appelèrent Lucar à Padoue; il y suivit les cours de Cremonini et ceux de Piccolomini, dont le scepticisme élégant ne manqua pas d'exercer une certaine influence sur son esprit; il y rencontra aussi le jésuite Possevin et, sans doute, le disciple de ce dernier, l'illustre François de Sales qui, en 1591, conquérait le grade de docteur; il ne semble pas cependant que le futur évêque de Genève ait noué des relations avec le futur chef de l'orthodoxie grecque. Lucar quitta Padoue pour se rendre à Constantinople où l'appelait son protecteur, Mélétios Pégas, patriarche d'Alexandrie, devenu gérant du patriarcat œcuménique. Son séjour en Occident lui avait permis d'acquérir, outre les connaissances classiques, les langues latine et italienne, dont nous le verrons se servir sinon avec élégance, du moins avec facilité. Il demeura un an auprès de Mélétios; il était déjà prêtre au mois de juillet 1594; il gravit rapidement les degrés de la hiérarchie; en 1595, il est promu à la dignité de syncelle patriarcal d'Alexandrie; en 1596, il est chargé d'une mission en Pologne et devient recteur de l'académie de Vilna. Certains auteurs ont prétendu qu'il passa à cette époque en Allemagne et en Suisse, visitant Wittemberg et Genève, étudiant de près la Réforme qui préoccupait en ce moment tous les esprits; quoi qu'il en soit, il est certain qu'en octobre 1596, il se trouvait en territoire polonais. La Pologne était alors le théâtre de très graves événements : le roi Sigismond III qui déployait les plus louables efforts pour réaliser l'unité religieuse dans le pays venait d'aboutir à un résultat : en 1595, à Brzesc, ville des confins de la Lithuanie et de la Pologne, un synode avait proclamé et signé l'union avec Rome. Mais ce geste national avait malheureusement rencontré tout aussitôt une vive opposition. Le prince Constantin d'Ostrog, un des grands chefs de la noblesse et descendant des ducs de Kiev, s'était placé à la tête des mécontents, par dépit; il avait rêvé de négocier lui-même avec le souverain pontife, comme autrefois Jean Paléologue à Florence, mais on l'avait écarté. Il écrivit aux autorités religieuses de Constantinople pour demander l'envoi d'un exarque en Ruthénie; on lui adressa le prélat Nicéphore. Ce dernier et Cyrille Lucar furent ses associés dans la lutte qu'il mena à la fois contre les latins et contre les uniates. Lucar enseigna quelque temps dans la ville même d'Ostrog; il faut signaler, parmi ses élèves, le fils du recteur de l'Académie, ce Maxime Smotrycki, qui allait devenir un des chefs du schisme en Pologne, mais que le sang du martyr saint Josaphat Kuncewicz devait convertir et transformer en apôtre de l'union. En 1599, à Vilna, dans une réunion composée de nobles et de théologiens luthériens, le prince Ostrogski concluait une alliance avec les protestants; il s'agissait non de s'entendre sur la doctrine, mais d'organiser une campagne commune contre les latins et contre les uniates. Lucar, promu depuis un an grand archimandrite et exarque, ne manqua pas de favoriser ce rapprochement entre orthodoxes et réformés. Mais son zèle en cette affaire lui attira de singuliers désagréments; on le soupçonna de calvinisme et, le 24 janvier 1601, il se vit obligé d'émettre la profession de foi contraire dont nous parlerons plus loin, col. 1014. Au mois de mars de la même année, après avoir servi d'intermédiaire entre Mélétios et Sigismond III pour les projets d'union amorcés par ce dernier auprès du patriarche égyptien, Cyrille quittait définitivement la Pologne et reprenait le chemin de l'Orient. A son passage en Valachie, il fit la connaissance d'un savant, Marcus Fuxius de Transylvanie, dont les conversations firent une profonde impression sur son esprit. Il rentra en Égypte, mais peu de temps après il repartit pour la Crète. C'est au cours de ce dernier voyage qu'il rencontra pour la première fois l'ami qui devait lui être profondément dévoué, le gentilhomme hollandais Cornélius Van Haga.

2° *Le patriarche d'Alexandrie* (1602-1620). — A son retour en Égypte, Cyrille, las de ses innombrables pérégrinations, pouvait songer à se reposer de sa vie d'aventurier. Un poste de premier ordre vint à point satisfaire ses ambitions. En 1602, Mélétios Pégas mourut; sa succession passa à son protégé, ainsi qu'il l'avait réglé lui-même, et Lucar, à peine âgé de trente ans, fut aussitôt sacré patriarche d'Alexandrie. Au rapport de son ami, Mélétios Pantagalos, métropolite d'Éphèse, il occupa ce siège pendant dix-huit ans. Ce n'est pas qu'il n'eût voulu l'échanger plus tôt contre le siège œcuménique de Constantinople. Les affaires constantinopolitaines l'occupèrent, certes, autant, sinon plus que celles d'Alexandrie. Néophyte II ayant été déposé pour cause de népotisme et exilé à Rhodes, en janvier 1612, ce fut Cyrille Lucar qui fit l'intérim. Mais cette première installation sur le trône œcuménique ne dura qu'un mois. « Le patriarche d'Alexandrie, écrit un jésuite, ne se disait pas patriarche absolu, craignant ce qui lui est arrivé ces jours passés, un mois après son assomption, ayant été démis par le métropolite de Patras-la-Vieille, à qui le patriarche avait donné sa résignation. » A. Carayon, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVIIe siècle*, Paris, 1864, p. 63. Ce métropolite de Patras-la-Vieille n'était autre que Timothée II (1612-1620), qui ne cessa de poursuivre Lucar. Ce dernier, évincé, se retira quelque temps dans un monastère de l'Athos, mais un mandat d'arrêt lancé contre sa personne par le gouvernement turc le fit fuir au plus vite et rentrer chez lui en Égypte. C'est pendant son patriarcat que Cyrille noua la plupart de ses relations et de ses amitiés avec les réformés. En 1616, il entrait en relations avec l'Angleterre, en envoyant à l'université d'Oxford le jeune Métrophane Critopoulos qu'il confia à la surveillance de l'archevêque de Cantorbéry, G. Abbot. En 1618, on le trouve en correspondance avec l'apostat Marc Antoine de Dominis, ancien archevêque de Spalatro, passé au protestantisme; en 1617-1619, avec David Leleu de Wilhelm, conseiller des princes d'Orange. Il entretient les rapports les plus cordiaux avec Antoine Léger qui devait devenir chapelain de l'ambassadeur hollandais à Constantinople, Cornélius Van Haga, dont Cyrille avait déjà fait la connaissance avant sa promotion au siège d'Alexandrie.

3° *Le patriarche de Constantinople* (1620-1638). — A la mort de Timothée II, Cyrille Lucar échangea son siège d'Alexandrie pour celui de la Nouvelle Rome (4 novembre 1620). Son élévation causa un grand émoi; on connaissait ses tendances protestantes. Soutenu par les ambassadeurs anglais et hollandais, mal vu des représentants français, autrichien et vénitien, c'est une véritable bataille diplomatique qui va se livrer autour de sa personne. Le 30 avril 1623, l'ambassadeur français, comte de Césy, écrit à Sa Majesté très chrétienne, Louis XIII, qu'il a « moyenné en telle sorte la ruyne du patriarche grec de Constantinople qu'il est maintenant hors du siège par comandement du premier visir. Celuy qui occupe sa place m'est désia venu remercier. C'est un vieux bonhomme qui estoit archevesque d'Amasye au pays du Pont. » Le vieux bonhomme en question se nommait Grégoire; comme il n'avait qu'un œil, ses ennemis l'appelaient le *Borgne d'Amasée*; son patriarcat ne dura que du 30 avril au 25 juin 1623; les métropolites et les évêques, ne pouvant supporter sur le trône patriarcal un candidat élevé par le grand vizir en dehors des voies électives, désignèrent pour le remplacer, le métropolite d'Andrinople qui prit le nom d'Anthime II. Entre temps, Lucar avait été embarqué les fers aux pieds sur une frégate à destination de Rhodes, où, déclarait l'ambassadeur de Césy, « il aura tout le loisir de commenter sur les institutions de Calvin ». A peine installé, Anthime avait envoyé deux métropolites à Rhodes pour amener le prélat déchu à renoncer à la dignité patriarcale et à se retirer au mont Athos comme simple caloyer. Peine perdue : avant son départ, le rusé Lucar avait fabriqué de toutes pièces des obligations sur le patriarcat, afin d'en rendre la possession impossible à d'autres qu'à lui-même. Sur les instances de l'ambassadeur de Hollande, il revint dans la capitale; son adversaire, Anthime, ayant abdiqué faute de pouvoir fournir les sommes nécessaires, il remonta sur le trône le 2 octobre 1623.

C'était son troisième patriarcat qui commençait. Il devait durer jusqu'en mai 1630. Il fut illustré par la propagande calviniste à laquelle le patriarche lui-même se livra. En 1627, Cyrille tenta de faire paraître par les soins d'un prêtre de Céphalonie, Nicodème Métaxas, la fameuse *Confession*, œuvre capitale de sa vie, mais la destruction de l'imprimerie de Métaxas lui fit, pour le moment, abandonner ce projet. Il put le reprendre deux ans plus tard grâce au dévouement et à l'amitié de Cornélius Van Haga; le représentant hollandais livra, en effet, le document à la publicité, en mars 1629. La *Confession* fit sensation. Une profession de foi calviniste, signée d'un patriarche œcuménique, n'était pas chose ordinaire. Cyrille, racontant dans une lettre au professeur génevois Jean Diodati sa première réception chez le comte de Marcheville, ambassadeur de Louis XIII à Constantinople, souligne la manière pressante dont le diplomate français lui avait demandé si pareille confession était vraiment son œuvre; Marcheville avait même pris la précaution de prendre un témoin de cette scène, le P. Archange de Fosse, supérieur des Capucins et frère du gouverneur de Montpellier. Ainsi, en 1629, la campagne en faveur de la Réforme battait son plein. Mais, cette même année, arrivait dans la capitale ottomane Rodolphe Schmid, agent de l'empereur auprès de la Porte. C'était l'homme qu'il fallait pour tenir en échec la diplomatie calviniste.

En mai 1630, l'intrusion d'Isaac, métropolitain de de Chalcédoine, priva Cyrille Lucar du siège patriarcal pendant quelques jours seulement; un synode relégua Isaac à Césarée le 18 juin. Ce n'était là qu'une simple escarmouche. La lutte sérieuse s'engage seulement au moment où entre en lice le protégé de Schmid, Cyrille, métropolitain de Berrhée, ennemi personnel de Lucar et ancien élève des jésuites à leur collège de Galata. Tandis qu'on délibère, au Synode, sur les mesures à prendre pour éteindre l'énorme dette du patriarcat, Cyrille de Berrhée négocie sous main l'achat du trône œcuménique. Il l'obtient, mais pour huit jours seulement, et son premier règne dure du 4 au 11 octobre 1633; on l'exile à Ténédos. Sa chute entraîne pour la Grande Église de nouvelles dettes qui s'élèvent à 50 000 piastres; c'est à coups d'argent qu'on va maintenant se disputer la dignité suprême. Le 5 mars 1634, Athanase Patellaros, métropolitain de Thessalonique l'enlève avec 60 000 piastres, disent les uns, avec 70 000 disent les autres, mais il n'en jouit qu'un mois, il a juste le temps d'obtenir l'exil de Lucar; le 28 mars, ce dernier se trouvait à Ténédos. Il en revint, aussitôt Athanase déposé et, moyennant un versement de 10 000 piastres entre les mains du grand vizir, il essaya une sixième fois de se maintenir en place. Cette sixième restauration eut lieu en avril 1634. C'est à peine si elle dura un an. En mars 1635, le candidat de Rodolphe Schmid avançait encore 60 000 piastres et reprenait la dignité suprême. C'était son deuxième patriarcat. Cyrille de Berrhée s'empressa de bannir

son concurrent, le plus loin possible de Constantinople; avec l'aide de Schmid, il le fit déporter à Rhodes. De manières hautaines, maladroit envers les partisans de Lucar, imprudent dans ses démarches, le nouveau patriarche s'arrangea pour s'aliéner tous les esprits; en juin 1636, après une lutte de quelques semaines contre le Synode, il dut abandonner la partie et céder la place à Néophyte d'Héraclée, « nourrisson du vénérable vieillard » Lucar, comme l'écrivait Antoine Léger. Cyrille de Berrhée fut exilé à Rhodes par le même bateau qui devait en ramener Lucar.

Néophyte III d'Héraclée n'était pas un homme dangereux; au rapport de Schmid, il gouverne « avec l'aide de l'ambassadeur de Hollande et du vieil hérétique Cyrille qui ne le quitte pas un instant ». Son inexpérience des affaires et son peu d'aptitude au gouvernement patriarcal le déterminent bientôt à démissionner. La place étant vide, c'est Lucar qui l'occupe aussitôt et le mois de mars 1637 voit l'inauguration de son septième patriarcat. La joie est grande dans les milieux calvinistes. Un événement vint la troubler, le retour de Cyrille de Berrhée dans la capitale. En vain Cyrille se cache au fond de Stamboul, près des Sept-Tours; on le surveille de près; on le redoute surtout; on essaie de gagner son silence en lui offrant une nouvelle métropole à gros revenus. A ces avances intéressées, il répond qu'il ne se désistera point tant que Lucar « n'aura pas rétracté publiquement, du haut de la chaire patriarcale, ses opinions calvinistes et ses traités imprimés, et qu'il ne sera pas revenu à la vraie foi orthodoxe ». Sur les conseils de Schmid, il écrit au pape et à l'empereur pour leur demander des secours; il obtient 4 000 thalers. Il monte ensuite un complot contre Lucar et l'accuse auprès du Grand Seigneur d'abuser de son autorité et de son influence pour exciter les Grecs à la révolte; il prétend même que les Cosaques se sont emparés de la ville d'Azov à l'instigation du traître. Cyrille Lucar est perdu dans l'esprit du sultan; il se voit déposé et emprisonné le 20 juin 1638. Cyrille de Berrhée remonte pour la troisième fois sur le trône patriarcal. Mais il lui faut se débarrasser de son rival d'une manière définitive. L'exil de 1636 n'a servi de rien; c'est la mort qui s'impose. L'attentat est combiné entre Cyrille, un pacha, du nom de Bayram et un pope grec appelé Lamerno. Une barque vient prendre Lucar le 27 juin; elle vogue à destination de San Stéfano où un navire, déclare-t-on au prisonnier, doit le transporter dans une île de l'Archipel. Mais, en route, les soldats turcs passent au cou du condamné le cordon fatal; ils l'étranglent et lancent son cadavre à la mer; les restes sont rejetés par les flots; des amis les ensevelissent en secret; trois ans plus tard, sous le patriarcat de Parthénios II, on les transporte à l'église patriarcale, puis on les dépose dans le sanctuaire de la Panagia à Halki, une des îles des Princes. Tels sont les faits qui marquent la fin de Lucar. Ils démolissent une légende calomnieuse lancée par les grecs, colportée par les huguenots de tous pays, et suivant laquelle il faudrait imputer aux jésuites la mort tragique du patriarche. En 1639, quand le Synode déposa Cyrille de Berrhée, ses membres déclaraient condamner un intrus « qui avait infligé une mort pénible et ignominieuse, tout le monde le savait, au vieux patriarche Cyrille qui, pendant plus de quarante ans, avait administré les sièges d'Alexandrie et de Constantinople ». Pour ces signataires, l'auteur de la mort de Lucar, c'était donc bien Cyrille de Berrhée.

Ainsi Lucar était monté sept fois sur le trône patriarcal : 1. en janvier-février 1612; 2. du 4 novembre 1620 à la seconde moitié d'avril 1623; 3. du 2 octobre 1623 à mai 1630; 4. de mai 1630 au 4 octobre 1633; 5. du 11 octobre 1633 à mars 1634; 6. d'avril 1634 à mars 1635; 7. de mars 1637 au 20 juin 1638. Le concile de Jérusalem de 1672 était donc mal informé lorsque, dans son cinquième décret, il constatait que Cyrille était remonté trois fois sur le siège de Constantinople. Il l'était beaucoup mieux lorsqu'il refusait d'en faire un saint et un martyr et qu'il le jugeait « atteint de la maladie de Lucifer, suivant l'expression de Basile le Grand, c'est-à-dire du désir immodéré de la prélature ».

II. Œuvres. — 1° *La Confession.* — De toutes les œuvres de Cyrille, c'est la plus célèbre. Elle parut pour la première fois en latin, en 1629, sous le titre suivant : *Confessio fidei Reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchæ Constantinopolitani nomine et consensu Patriarcharum Alexandrini et Hierosolymitani, aliorumque Ecclesiarum Orientalium Antistitum scripta, Constantinopoli, Mense Martio Anni MDCXXIX*, in-8° de 8 pages (n° *23 998* de la Mazarine). Le mot *Constantinopoli* indique le lieu où la Confession a été écrite, non celui où elle a été imprimée; mais une des éditions latines a été presque certainement imprimée à Genève. A la page 8 de l'édition que nous citons ici on lit l'importante déclaration suivante : *Descripta fuit hæc copia ex autographo quod propria Reverendissimi Domini Cyrilli manu, quam optime cognosco, scriptum penes me manet, et per me facta collatione, eam cum hoc ipso de verbo ad verbum convenire attestor. Cornelius Haga, Confedœratarum Belgic. Provinciarum pro tempore apud Portam Ottomanici Imperatoris Orator.* Voir les traductions françaises et anglaise dans E. Legrand, *Bibliographie hellén. du XVIIe s.*, t. I, p. 270 sq. Pour répondre aux attaques dont son œuvre était l'objet, Lucar la traduisit en grec au mois de janvier 1631, en la faisant suivre d'un appendice de quatre questions et réponses. Il la fit imprimer à Genève, en 1633, en lui adjoignant le texte latin primitif. L'exemplaire de la Nationale (D *10*) porte le titre suivant : Κυρίλλου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως, *Cyrilli Patriarchæ Constantinopolitani Confessio Christianæ fidei, Genevæ, Excudebat Iohannes de Tournes, Anno MDCXXXIII.* La bibliothèque publique de Genève possède l'original grec écrit de la main même de Lucar. Signalons également l'édition gréco-latine de la Confession accompagnée des censures synodales portées par Cyrille de Berrhée et par Parthénios; celle que nous avons entre les mains est intitulée : *Cyrilli Lucaris Patriarchæ Constantinopolitani confessio christianæ fidei, cui adjuncta est gemina ejusdem confessionis censura synodalis una a Cyrillo Berrhœensi, altera a Parthenio Patriarchis itidem Constantinopolitanis promulgata. Omnia Græce et Latine, MDCXLV*; pas d'indication de lieu, mais, à en juger par les particularités externes, le livre a dû paraître en Hollande. La plupart des grecs qui ont écrit et écrivent sur Lucar, mis en présence de cette Confession fort grave, on le verra plus loin, n'ont voulu y voir qu'une pièce forgée par les calvinistes. Ils en ont nié l'authenticité avec la plus triste désinvolture, et sans apporter le moindre argument à l'appui de leur thèse. — 2° En 1909, dans la Νέα Σιών, janvier-février, p. 17-35, l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos de Jérusalem, a publié une *Apologie* de Cyrille, qu'il avait découverte en 1904 dans un document resté jusqu'alors inédit et appartenant à la Bibliothèque de Genève. Ce document serait une copie authentique de l'Apologie adressée par Lucar en 1634 à la paroisse de la Vierge, à Léontopol (Petite-Russie). Le patriarche s'y proclame orthodoxe. Voir dans la *Revue internationale de théologie*, 1906, t. XIV, p. 327-330, la traduction française de cette pièce. — 3° Écrit *contre les juifs*, imprimé à Constantinople, en 1627, par les soins de Nicodème Métaxas. Voir E. Le-

grand, *Biblioth. hellén., du XVIIe s.*, t. I, p. 234. — 4° *Dialogue contre les jésuites de Galata*, publié dans les Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας de Papadopoulos-Kérameus, Pétrograd, 1891, t. I, p. 220-230. — 5° Les nombreuses lettres de Lucar sont éditées en partie dans J. Aymon, *Monumens authentiques de la Religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs Confessions de foi des Chrétiens orientaux*, La Haye, 1708; dans J.-M. Neale, *History of the Holy Eastern Church*, Londres, 1847, t. II; dans E. Legrand, *Bibliogr. hellén. du XVIIe s.*, t. IV, p. 161 et p. 175 sq. — 6° On doit à Cyrille Lucar la première édition du Nouveau Testament en grec moderne avec le texte original; elle parut d'abord à Genève en 1638; une seconde édition fut publiée à Londres en 1703. Cette version en grec vulgaire avait été entreprise à Constantinople, par Maxime de Gallipoli, avec l'assentiment du patriarche Cyrille et à l'instigation de Cornélius Haga et d'Antoine Léger. Cyrille examina lui-même plusieurs parties de la traduction. Mélétios Syrigos prêchant dans l'église patriarcale, n'eut pas de peine à montrer aux fidèles que le traducteur, les imprimeurs et les lecteurs de cet ouvrage, comme aussi ceux qui le propageaient, étaient éloignés de l'orthodoxie et demeuraient passibles de censures. — 7° On cite encore de Lucar : une *Histoire des persécutions d'Égypte contre les fils de l'Église orientale*, en grec ancien; quatre recueils d'*Homélies* en grec vulgaire, dans lesquels le concile de Jérusalem de 1672 a pris certains passages; quatre *Traités théologiques* sur la pénitence, l'incarnation, les sacrements, la vertu et le vice; une πληροφορία des commentaires du patriarche Mélétios sur le ménologe alexandrin; une traduction italienne du décret d'expulsion des jésuites; une *Histoire des jésuites en Turquie*, en grec. Voir A. Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche in 17 Jahrhundert oder der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit*, Munich, 1862, p. 208, note. — 8° Les catalogues de manuscrits mentionnent plusieurs opuscules. Voir entre autres Lampros, *Catalogue,... on mount Athos II, 6257, 2791, 1428* et Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμ. Βιβλιοθ., t. II, p. 166-167, 512-515, 618.

Il faut rappeler, à la gloire de Lucar, que l'Europe lui est redevable de la communication du *Codex Alexandrinus*. Comme en fait foi un graffite arabe au bas de la première page de la Genèse, le manuscrit appartenait, dès 1098, au trésor patriarcal d'Alexandrie. Cyrille en fit don au roi d'Angleterre, Charles Ier, par l'intermédiaire de l'ambassadeur anglais à Constantinople, sir Thomas Rowe, en 1628. Une note de la main du patriarche est inscrite à la garde du manuscrit : elle rappelle une tradition alexandrine concernant le manuscrit et d'après laquelle celui-ci aurait été copié par une noble égyptienne du nom de Théda, « il y a mille trois cents ans, » c'est-à-dire peu après le concile de Nicée; ce nom aurait été placé à la fin du manuscrit, mais lors de l'invasion de l'Égypte par les Musulmans, on l'aurait lacéré et le souvenir seul en serait resté. Cette note ne saurait naturellement garantir à elle seule les données auxquelles elle se rapporte.

III. Doctrine. — La doctrine de Lucar se trouve exposée dans sa *Confession*. Lui-même l'a déclaré en termes formels dans sa lettre de 1632 au professeur génevois Diodati, relative à l'entrevue dont nous avons parlé plus haut avec le comte de Marcheville. A l'ambassadeur qui lui montre la *Confession* en lui demandant s'il en est l'auteur, il répond, les yeux fixés sur le document, que c'est bien là sa Confession et profession *,io riconosciutola, risposi esser mia Confessione e professione*. Le diplomate insiste de la part du pape, pour savoir si Cyrille a l'intention de persévérer dans cette doctrine; le patriarche accentue alors les termes de sa déclaration : « Je lui répondis d'une manière intrépide que c'était ma *Confession* et que je l'avais écrite moi-même, parce que telle est ma croyance, tels sont mes sentiments, telle est la foi que je professe, et que si quelqu'un y trouvait des erreurs et voulait me les montrer, je lui répondrais chrétiennement et avec bonne conscience, *io all'hora con intrepidità risposi esser mia e che l'ho scritta io perchè cosi tengo, credo, confesso, et se qualcheduno in quella trova errore e che mostrare me lo volesse, gli responderei christianamente e con buona conscientia.* » Cf. E. Legrand, *Bibl. hellén.*, t. IV, p. 403 sq. Il fait la même réponse à plusieurs ecclésiastiques réguliers et séculiers. A Constantinople un grand nombre d'exemplaires de sa *Confession* sont en circulation; ses amis lui demandent d'en garantir l'authenticité en signant, ce qu'il ne manque pas de faire. E. Legrand, *loco cit.*

La *Confession* est partagée en dix-huit chapitres, et chaque chapitre est suivi d'une série de passages scripturaires à l'appui de la thèse :

1° *Procession du Saint-Esprit.* — Pour Lucar, le Saint-Esprit procède du Père *par le Fils*, ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενον, c. I. Le concile de Iassi de 1642 a vu dans cette formule de Cyrille le *Filioque* des Latins, et l'a rejetée comme contraire à la croyance de l'Église orientale. Mais qu'entendait Cyrille par ce δι' Υἱοῦ? C'est ce qu'il est difficile de déterminer, après avoir lu la longue lettre qu'il adressa de Valachie en 1613 au pasteur hollandais Jean Wtenbogaert « L'Église grecque, écrit-il, nie que le Saint-Esprit procède du Fils essentiellement, intérieurement et selon son être, *ipsa enim Spiritum Sanctum a Filio essentialiter et interne et quoad esse procedere negat*, parce qu'elle craint qu'en disant qu'il procède également du Père et du Fils, cela ne serve à prouver qu'il y a deux principes dans la Divinité qui donnent l'existence au Saint-Esprit, et elle croit que ce serait une impiété de s'exprimer de la sorte, considérant d'ailleurs que l'Église Romaine qui aime les nouveautés, *innovationum amatricem*, est la première qui ait inventé ce dogme et que ses controversistes s'efforcent inutilement de soutenir que c'est une exposition qui n'ajoute rien de nouveau à l'ancien symbole de la Foi chrétienne. » Donc pas de procession interne, mais « autre chose est de procéder substantiellement, et autre chose est d'être donné et envoyé dans le temps. Or cette mission, si quelqu'un l'appelle une procession externe, ce n'est pas une erreur qu'il commet, et nous ne nions pas qu'elle se rapporte au Fils, *sed aliud est procedere hypostatice, aliud dari et mitti temporaliter, quam missionem si processionem externam quis appellaverit non errabit, quamque et ad Filium referri non negamus.* Cf. E. Legrand, *op cit.*, p. 296 sq.

2° *L'Écriture sainte.* — Elle est inspirée de Dieu, θεοδίδακτος. Son autorité est supérieure à celle de l'Église, τὴν τῆς ἱερᾶς γραφῆς μαρτυρίαν πολλῷ μᾶλλον ἀνωτέραν εἶναι τῆς ἣν κέκτηται ἡ ἐκκλησία. Pourquoi ? C'est que la parole du Saint-Esprit et la parole de la langue humaine sont deux choses différentes : celle-ci peut errer par ignorance, tromper et être trompée; celle-là, qui est l'Écriture sainte, ne peut ni errer ni être trompée, car elle est infaillible et certaine. On le voit, Lucar est déjà lancé dans le calvinisme.

3° *La prédestination.* — L'auteur de la *Confession* professe qu' « avant le commencement du monde, le Dieu très bon a prédestiné, προορίσαι, ses élus à la gloire, et cela sans aucun égard à leurs œuvres; qu'il n'y a à cette élection aucune autre cause impulsive que le bon plaisir et la miséricorde de Dieu, et que, de même, avant la constitution du siècle, il a réprouvé ceux qu'il a réprouvés, et que la cause de cette réprobation réside dans la volonté même de Dieu, si l'on

considère le droit absolu divin, dans sa justice, si l'on considère le droit légal. Dieu est en effet miséricordieux et juste ». C. III.

4° *Jésus-Christ Médiateur, Chef de l'Église. Culte des saints.* — « Jésus-Christ intercède pour nous auprès du Père; il fait seul l'office de vrai et légitime Pontife et Médiateur; en conséquence, il est seul à prendre soin des siens et à être Chef de l'Église qu'il orne et féconde de bénédictions diverses. » C. VIII. Lorsqu'il professe que Jésus-Christ est le seul Médiateur, Lucar entend-il exclure l'intercession des saints ? Il semble que oui, au sentiment des membres du Synode de 1638; ceux-ci l'anathématisent même pour cette erreur « obscurément et perfidement » insinuée. En tout cas, en 1618, dans une lettre adressée à Marc-Antoine de Dominis, il rejetait formellement cette intercession et il avouait un état d'âme étrange : « Comment les invocations des saints offusquent la gloire du Christ, c'est ce que je ne comprenais pas auparavant; bien plutôt je les défendais obstinément contre le docte Marcus Fuxius de Transylvanie. Mais cet homme, dans sa réponse, a si bien réfuté mes arguments que je n'ai plus eu besoin, à partir de ce moment, d'aucune autre étude pour reconnaître mon erreur, et je prends Dieu à témoin qu'en récitant les offices publics, c'est avec la plus grande douleur que j'entends invoquer les saints en tant d'occasions et que je vois Jésus-Christ mis de côté. Je m'aperçois bien qu'une pareille manière de faire exerce une très fâcheuse influence sur les âmes. » Cf. Neale, *op. cit.*, t. II, p. 394. On remarquera aussi que Lucar a tenu à mettre en évidence la souveraineté du Christ sur son Église; à ses yeux, les chefs d'Églises particulières ne sont rien auprès de Celui qui est la tête du corps. Au sujet de la question de la primauté romaine; son opinion n'a rien de surprenant : « Nous en avons fini, écrit-il, avec le pontife romain, désormais le Christ sera le chef de son Église. » Lettre de 1618 à Marc-Antoine de Dominis. Cf. Neale, *loc. cit.*

5° *La notion d'Église.* — L'Église catholique pour Cyrille Lucar, c'est l'universalité de ceux qui sont fidèles dans le Christ, qu'ils soient morts ou vivants. L'organisation de cette Église à peine effleurée précédemment se précise au chap. X. « Comme d'aucune façon un homme mortel ne peut être le chef de l'Église, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même et lui seul qui est ce chef, et c'est lui qui tient en main le pouvoir de la gouverner. Cependant, ici-bas, il y a des Églises particulières qui sont visibles; chacune a quelqu'un qui est le premier en ordre; mais celui-là ne doit pas être appelé à proprement parler le chef de cette Église particulière, on ne l'appelle ainsi que d'une façon impropre, car c'est dans cette Église le membre principal. » La hiérarchie n'est donc que nominale. La lettre de 1613 adressée à Wtenbogaert révèle en Cyrille un partisan d'une administration aristocratique : « L'aristocratie des évêques, c'est ce que nous préférons. Nous avons des preuves certaines que c'était là l'ordre établi par Dieu dans l'Église des Israélites; Moïse était bien le chef de cette Église, mais elle était cependant gouvernée par une aristocratie. Il me semble que c'est là le gouvernement qui convient aux Églises; si actuellement nous ne le suivons pas exactement, la cause en est la tyrannie des infidèles. » Cf. E. Legrand, *Bibl. hell.*, t. IV, p. 302. L'Église est enseignée et sanctifiée par le Saint-Esprit; il peut lui arriver d'errer; de cette erreur peuvent seules nous délivrer la lumière et la doctrine de l'Esprit-Saint, non la lumière et la doctrine d'un homme mortel; cependant cela est possible aussi par l'entremise de ceux qui remplissent *fidèlement* leur ministère dans l'Église, τῶν πιστῶς διακονούντων C. XII. Ainsi, pas d'infaillibilité papale possible; aucun mortel ne peut être gratifié d'un pareil privilège. En outre, si l infaillibilité est accordée à l'ensemble des ministres, encore faut-il que ceux-ci soient fidèles. Cyrille a ajouté le mot πιστῶς dans l'édition de 1633. L'indignité des ministres invaliderait donc leur ministère. Sous la plume patriarcale les hérésies s'accumulent à plaisir.

6° *La justification.* — « L'homme est justifié par la foi et non par les œuvres; quand nous disons la foi, nous voulons entendre le corrélatif de la foi, c'est-à-dire la *justice du Christ*, τὸ τῆς πίστεως νοοῦμεν ἀναφορικὸν, ὅπερ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη τοῦ Χριστοῦ, C. XIII, que la foi saisit et nous applique pour le salut. *L'application de la justice du Christ, à ceux qui se repentent, tel est le seul principe, qui justifie et sauve le fidèle*, ἡ δὲ τοῦ Χριστοῦ δικαιοσύνη τοῖς μετανοοῦσι προσαχθεῖσα καὶ προσφκειωθεῖσα μόνη δικαιοῖ καὶ σῴζει τὸν πιστόν. *Ibid.* Ce n'est pas à dire que les bonnes œuvres soient négligeables; elles sont au contraire des moyens nécessaires, μέσα ἀναγκαῖα, non, il est vrai, pour nous sauver car elles ne peuvent être présentées au tribunal du Christ comme suffisant d'elles-mêmes à nous valoir le salut *ex condigno*, mais pour manifester notre foi et affermir notre vocation. » *Ibid.* Les thèses calvinistes de la justification par l'imputation de la justice du Christ se retrouvent ici dans toute leur gravité.

7° *Le libre arbitre.* — Sur ce point, Lucar ne se montre pas moins audacieux. Il professe « que le libre arbitre est mort dans les non-régénérés, ceux-ci étant absolument incapables de faire le bien, *et que tout ce qu'ils font est péché.* Dans les régénérés, il revient à la vie par un effet de la grâce du Saint-Esprit, et il opère, mais non sans le secours de la grâce. Ainsi, pour que l'homme fasse le bien, il faut que la grâce prévienne le libre arbitre, lequel sans la grâce est blessé, tel cet homme tombé aux mains des voleurs et qui descendait de Jérusalem, en sorte que de lui-même le libre arbitre ne peut et ne fait rien. » C. XIV.

8° *Les sacrements.* — Il y a dans l'Église des sacrements et ce sont ceux que le Seigneur a institués dans l'Évangile. Leur nombre est de *deux;* il n'y en a pas davantage car Celui qui les a institués n'en a pas transmis d'autres, κἀκεῖνα δύο εἶναι, τοσαῦτα γὰρ ἡμῖν παρεδόθη, καὶ ὁ νομοθέτησας οὐ πλείω παρέδωκεν. C. XV. Ces deux sacrements sont le baptême et l'eucharistie.

9° *L'eucharistie.* — Dans l'eucharistie, écrit Cyrille, « nous croyons et confessons la présence vraie et réelle de N.-S. J.-C., τὴν ἀληθῆ καὶ βεβαίαν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. ὁμολογοῦμεν καὶ πιστεύομεν. C. XVII. Mais il s'agit de la présence que nous procure la foi, et non de celle qui a été imaginée sous le nom de *transsubstantiation*, μετουσίωσις. Nous croyons en effet que les fidèles mangent le corps du Christ, non pas en le broyant matériellement avec les dents, mais en le recevant avec les facultés de leur âme, car le corps du Christ n'est pas ce qui, dans le sacrement, est perçu par nos yeux ou mangé, mais bien ce que la Foi saisit spirituellement et nous donne, τὸ γὰρ σῶμα τοῦ κυρίου οὐκ ἔστιν ὅπερ ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῖς οφθαλμοῖς ὁρᾶταί τε καὶ λαμβάνεται, ἀλλ'ὅπερ πνευματικῶς ἡ πίστις λαβοῦσα ἡμῖν παριστάνει τε καὶ χαρίζεται. *Ibid.* Il en résulte, à la vérité, que si nous croyons, nous participons au corps et au sang du Christ, tandis que nous n'en retirons aucun bénéfice si nous ne croyons pas. » *Ibid.* Déjà, en 1619, Lucar avait formulé les mêmes hérésies en écrivant ces lignes à son ami David Leleu de Wilhelm : « Notre opinion est celle qui admet la *figure* dans ce mystère et un mode de parler sacramentel, tout de même que nous croyons à une manducation spirituelle, en sorte que celui qui s'approche avec foi de la table

du Seigneur ne reçoit pas seulement le sacrement visible du corps et du sang, mais participe spirituellement et intérieurement au vrai corps et au sang de N.-S. J.-C. » Cf. Legrand, *Bibl. hellén.*, t. IV. p. 319 sq. Il ajoutait qu'il se disait heureux, lui un des chefs de l'orthodoxie, de partager sur ce point les sentiments du conseiller des princes d'Orange.

10° *Eschatologie.* — Pour Cyrille Lucar, « l'âme, dès qu'elle a quitté le corps, est transportée soit auprès du Christ, soit en enfer, parce que chacun est jugé tel qu'il se trouve au moment de sa mort: il n'y a plus lieu à repentir après cette vie. Pour ceux qui sont justifiés dès ici-bas, aucune condamnation n'est à craindre dans la vie future; à ceux, au contraire, qui meurent sans la justification sont réservées les peines éternelles. » Conclusion, il faut rejeter la fable du purgatoire, τὸν περὶ καθαρτηρίου μῦθον. C. XVIII.

11° *Les images des saints.* — Lucar distingue l'art qui représente les saints et le culte rendu à ces derniers; il approuve le premier et condamne le second. « Nous ne réprouvons pas, dit-il, les peintures faites par un art noble et illustre, car nous permettons à ceux qui le veulent, de conserver les images de Jésus-Christ et des saints; mais nous détestons, comme étant condamnés par le Saint-Esprit l'adoration et le culte qu'on leur rend. » *Confess.*, IVe *quest.*

Cette Confession est incomplète; elle laisse de nombreux points dogmatiques dans l'ombre, son auteur n'ayant voulu donner qu'un résumé de doctrine; mais telle qu'elle est, elle montre à l'évidence que Lucar était d'accord avec les réformés. Comme eux, il donnait la première place à l'Écriture, comme eux il repoussait la suprématie papale, la transsubstantiation, le purgatoire et bien d'autres doctrines romaines. Çà et là, si on le voit encore osciller entre la doctrine traditionnelle de son Église et la croyance protestante, ce n'est souvent que sur des points secondaires. Son protégé et ami, Métrophane Critopoulos a laissé aussi une *Confession de foi de l'Église orientale catholique et apostolique*, Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς (imprimée à Helmstædt, en 1661, par les soins de J. Hornéius), dans le dessein d'exposer la foi de l'Église orientale, sans en rien retrancher ou ajouter; cette œuvre reste fidèle, en général, dans ses données essentielles, aux dogmes de l'orthodoxie grecque. On n'en saurait dire autant de la Confession de Lucar; pour qu'elle pût prétendre à cette fidélité, il faudrait la refondre entièrement, mais elle ne serait plus alors l'œuvre de Lucar, l'œuvre de l'homme qui écrivait en 1634, quatre ans avant sa mort, à son ami, Antoine Léger, ces lignes décisives, vrai testament doctrinal : « Je désire que, si je meurs, vous puissiez témoigner que je meurs catholique orthodoxe, dans la foi de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans la doctrine évangélique telle qu'elle est renfermée dans la Confession belge, *ma Confession*, et toutes celles des Églises évangéliques, qui sont toutes semblables. J'ai en abomination les erreurs des papistes et les superstitions des grecs; j'approuve et j'embrasse la doctrine du très-excellent docteur Jean Calvin et de tous ceux qui sont d'accord avec lui. » Cf. J.-H. Hottinger, *Analecta historica*, Zurich, 1652, p. 560. Nous citons d'après P. Trivier, *Cyrille Lucar, sa vie et son influence*, Paris, 1877, p. 78. Le mot d'Antoine Arnauld mérite d'être rappelé ici : Cyrille Lucar fut « un disciple de Calvin travesti en patriarche ». *La Perpétuité de la Foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1669, t. IV, p. 618.

On ne saurait porter un jugement parfaitement éclairé sur la doctrine de Lucar si l'on passait sous silence certains autres textes de ses écrits. Pour sauver son orthodoxie défaillante, ses défenseurs ont invoqué l'*Apologie* qu'il adressa en 1634 à la paroisse de la Vierge à Léontopol. « Sachez, écrivait Cyrille, qu'étant, dès le début, imbu du lait de piété et élevé dans des dogmes orthodoxes, nous gardons toujours fermement les dogmes orthodoxes, de l'Église orientale, notre mère... Mais les ennemis qui ferment les yeux à la lumière de la vérité, dans leur désir de nous frapper de blâme, nous accusent de calvinisme et d'hérésie, faisant ainsi preuve de mauvaises dispositions en même temps que de méchanceté et d'ignorance; car, méditant de nous venger pour d'autres raisons, ils tâchent de nous rendre coupables ailleurs; ils ont beau se tourmenter; ils heurtent contre Dieu et contre la vérité. » Cf. Νέα Σιών, 1905, t. II p., 33 sq.; *Revue internationale de théologie*, 1906, t. XIV, p. 327 sq.

En comparant ce texte avec celui que nous avons cité il y a un instant, et qui est de la même année 1634, on conviendra que Cyrille Lucar est un fourbe et un hypocrite. Mais il y a de cette duplicité doctrinale un témoignage plus éclatant encore. En 1601, au lendemain des réunions de Brzesc, Cyrille gravement compromis avec la justice polonaise, adressa à l'archevêque latin de Léopol, Démétrius Sulikowski, une humble apologie de sa conduite; il était accusé de complicité avec les protestants dans l'attaque des catholiques; pour échapper au danger qui le menace, voici ce qu'il ose écrire : « Je sais très bien, et les patriarches de qui je tiens mes pouvoirs savent comme moi, que non seulement les actions et les dogmes de ces hérétiques ont causé les désordres et la ruine de l'Église catholique en Orient comme en Occident, mais qu'ils ont amené une déplorable corruption de mœurs parmi les chrétiens. Ils sont si éloignés de nous qu'une réunion a toujours été impossible. Au contraire, si des divisions semblent exister entre l'Église d'Orient et celle d'Occident, elles ne doivent être atribuées qu'aux illusions de quelques ignorants. *En Grèce comme à Rome, tous ceux qui ont de la science, professent des doctrines absolument semblables ou au moins très rapprochées. Loin de détester la chaire de saint Pierre, nous l'entourons de respect et de la vénération qui lui est due, et nous lui reconnaissons la primauté et le titre de mère.* » Lettre publiée par le jésuite Pierre Skarga dans ses *Miscellanea de Synodo Brestensi*, et en partie dans Hurmusati, *Documente privitore la istoria Românilor*, suppl. I, t. I, p. 240. Ainsi le Cyrille Lucar, en qui on a voulu voir, à tout prix, un fidèle et fervent orthodoxe, a su aussi, quand besoin en était, se faire passer pour un papiste. Ses variations de doctrine et de conduite sont un fait qu'aucun apologiste ne saurait atténuer. Un écrivain protestant n'a pu s'empêcher de constater « que la loyauté la plus élémentaire lui fait défaut ». P. Trivier, *Cyrille Lucar, sa vie et son influence*, Paris, 1877, p. 90.

IV. La réaction anticyrillienne. — Les premiers essais d'union des églises protestantes avec l'Église orientale avaient eu lieu en 1554, sous le patriarche Joasaph II; d'autres avaient été tentés plus tard auprès du patriarche Jérémie par Martin Crusius et Jacques Andreæ, professeurs à l'Université de Tubingue; tous ces essais furent sans succès. La propagande calviniste menée par Cyrille Lucar ne devait pas aboutir davantage; elle ne représenta qu'un mouvement isolé; l'Église orientale sut résister et c'est là une de ses gloires. Du vivant de Lucar, trois auteurs croisèrent la plume contre sa *Confession* : un certain Van Tilen écrivit trois lettres pour réfuter les idées du patriarche. Le titre de cette réfutation est ainsi conçu : *Lettres à un amy touchant la nouvelle Confession de Cyrille soi-disant Patriarche de Constantinople, MDCXXIX*; pour l'explication du « soi-disant Patriarche », voir Legrand, *Bibl. hell. du XVIIe s.*, t. I, p. 268. L'évêque de Périgueux, François

de la Béraudière, rédigea la *Confession de Foy de Cyrille Patriarche de Constantinople censurée par le R. P. en Dieu Messire François de la Béraudière*, etc., Périgueux, 1629. Enfin Jean-Mathieu Caryophyllis, archevêque d'Iconium, crétois d'origine, mais devenu catholique, publia une *Censura Confessionis fidei seu potius perfidiæ calvinianæ, quæ nomine Cyrilli Patriarchæ Constantinopolitani edita circumfertur*, Rome, 1631, avec une dédicace au pape Urbain VIII, cf. E. Legrand, *Bibl. hell. du XVIIe S.*, t. I, p. 288, et pour les éditions en grec vulgaire et en grec ancien, p. 304, 305. Les synodes des diverses Églises orientales ne tardèrent pas non plus à exprimer leur réprobation.

1° *Le synode de Constantinople de 1638.* — A la mort de Cyrille, son concurrent, l'ancien métropolite de Berrhée, devenu enfin seul maître de l'heure, témoigna la plus grande sympathie aux catholiques. Il signa même, en présence de Rodolphe Schmid et du P. Angelo Petricca de Sonnino, vicaire patriarcal latin, une profession de foi catholique que la Propagande avait rédigée. L'acte est du 15 décembre 1638. Il se devait donc de lutter contre les influences calvinistes. Deux mois auparavant, le 24 septembre, un synode présidé par lui et composé de trois patriarches, de vingt et un métropolites et évêques et de vingt-trois autres ecclésiastiques avait condamné la mémoire et les doctrines de Lucar. Voici comment était conçu le premier des anathèmes : « A Cyrille, surnommé Lucar, qui, dans la suscription de ses chapitres impies a calomnieusement affirmé que l'Église orientale du Christ dans son ensemble professe les mêmes doctrines que Calvin, καλβινοφρονοῦσαν, anathème. » Dans un autre passage, Lucar était appelé le nouvel et le pire iconomaque, τῷ κακίστῳ νέῳ εἰκονομάχῳ. Parmi les patriarches qui signèrent la condamnation, se trouvait Métrophane Critopoulos, devenu titulaire du siège d'Alexandrie; ainsi le disciple préféré était contraint d'anathématiser le maître.

2° *L'œuvre de Pierre Mohila et le synode de Iassi de 1642.* — Cependant, Cyrille de Berrhée, aux prises avec de nouveaux compétiteurs, ne tarda pas à descendre de son trône. Sur les instances du métropolite de Larissa, bien vu du sultan Mourad, le métropolite d'Andrinople, Parthénios Ier fut salué patriarche, et le Berrhéen, chargé des excommunications d'usage, prit le chemin de l'exil; il fut étranglé en route; trois cordes se rompirent avant de lui donner la mort. Le nouvel élu du 1er juillet 1639, désireux de donner plus d'éclat à sa prise de possession avait invité pour la circonstance un prédicateur de marque, Nicéphore Korydalleos; ce dernier était un ami et un admirateur de Lucar; l'occasion était donc bonne de réhabiliter le patriarche défunt; il ne la manqua pas. Il fit l'éloge de son héros et présenta la *Confession* de foi comme la doctrine même de l'Église orthodoxe. Ce fut un scandale. Pour en atténuer la portée, Parthénios permit à un autre orateur en renom, Mélétios Syrigos, de remettre les choses au point, dans un sermon public donné le 27 octobre de la même année. Syrigos avait pris part au synode de 1638 et signé le premier, après les évêques, avec le titre de « maître de la Grande Église ». Crétois lui aussi, il avait noué des relations avec Lucar, alors que celui-ci gouvernait Alexandrie; il jouissait d'une réputation de savant et d'habile controversiste; depuis novembre 1638, on le savait occupé à la préparation d'un ouvrage où il devait montrer toute l'influence néfaste de l'ancien patriarche.

Cette influence, malheureusement, s'était déjà étendue; elle avait pénétré dans les pays limitrophes du patriarcat, en Moldavie surtout. Il devenait urgent de la combattre. Dès 1630, le métropolitain de Kiev, Job Boreckij, avait envoyé une députation auprès du patriarche de Jérusalem, Théophane, alors de passage à Iassi, pour lui demander s'il croyait Lucar coupable d'hérésie. Théophane, oubliant la signature donnée par lui aux anathèmes de 1638, avait rejeté l'accusation. Néanmoins les doutes subsistaient et l'on pouvait toujours craindre la propagande calviniste. En 1633, la métropole de Kiev était gouvernée par un prélat éminent, Pierre Mohila ou Movila. D'une illustre naissance, doué des plus brillantes qualités, Pierre s'était de bonne heure consacré à Dieu dans la Lavra Pecerska de Kiev, il en avait été élu higoumène en 1627; sous sa direction, la Laure s'était transformée en une florissante école de théologie qui annonçait déjà la future Académie de la métropole; elle représentait la forteresse de l'orthodoxie dans les pays soumis au roi de Pologne; on y défendait énergiquement les croyances de l'Église d'Orient contre les protestants et, hélas! aussi contre les uniates. Parmi ces derniers, celui que Mohila combattait surtout, c'était Smotrycki, l'ancien élève de Lucar à Ostrog, qui, amené à la foi catholique après le martyre de saint Josaphat, dirigeait alors le mouvement de l'union avec Rome.

Pierre, mis en présence des menées calvinistes, était tout préparé à les combattre. Il conçut la pensée de résumer la doctrine de l'Église orthodoxe dans une Confession de foi destinée à servir de règle unique. Il voulut communiquer d'abord cette Confession aux évêques de sa métropole, et les convoqua à cet effet en synode pour le 8 septembre 1640. La réunion se tint au jour dit dans la nef de Sainte-Sophie de Kiev. Dix séances furent consacrées à l'examen du catéchisme préparé par Mohila, et à la rédaction duquel s'employa avec un zèle tout particulier le docte Isaie Trofimovitch Kozlovskij, higoumène du monastère Nikolskij. La doctrine de Lucar, déjà condamnée par le synode constantinopolitain de 1638, ne fut pas davantage épargnée par les prélats assemblés à Kiev. Mais il fallait maintenant transformer ces déclarations isolées en une manifestation solennelle de l'Église d'Orient : c'est ce qu'allaient accomplir les assises de Iassi.

Au mois de décembre 1641, des réunions conciliaires s'ouvraient effectivement dans la capitale de la Moldavie, entre les mandataires constantinopolitains Porphyre de Nicée et Mélétios Syrigos d'une part, et les délégués ukrainiens Isaïe Trofimovitch, Joseph Kanonovitch et Joseph Oksénovitch d'autre part. Le synode dura jusqu'au mois de septembre ou d'octobre 1642. Vingt séances furent consacrées à l'examen de la Confession de foi de Mohila. Entre temps, en mai 1642, le patriarche de Constantinople, Parthénios, faisait paraître une lettre synodale composée de dix-huit articles et réfutant point par point les doctrines de Lucar. Le premier de ces articles est d'un intérêt tout particulier : il déclare que Cyrille a admis « la procession éternelle et substantielle du Saint-Esprit ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ; ce qui, ajoute-t-il, va contre la pensée de l'Église catholique ». Le 11 mars 1643, Parthénios donnait son approbation définitive à la Confession de foi ukrainienne. Mélétios Syrigos, le principal négociateur du côté des Grecs, l'avait traduite en grec vulgaire. Ce fut là désormais la Confession de foi de l'ensemble de l'Église orthodoxe. Mohila s'en inspira pour la publication en polonais d'abord, puis en petit-russien d'un *Zebranie nauki* (corps de doctrine) dont les éditions ne tardèrent pas à se multiplier. Ainsi les projets réformistes de Cyrille Lucar eurent pour résultat d'obliger l'Église orientale à fixer sa propre doctrine et à se donner un symbole officiel.

3° *Le synode de Jérusalem de 1672.* — Cependant malgré les condamnations portées par le synode de

1638, malgré les conférences de Iassi, la mémoire du patriarche calvinisant était restée en vénération; le culte du martyr ne pouvait aller sans celui du docteur. En 1668, trente ans après sa mort, un concile se tint dans l'île de Chypre, sous la présidence de l'archevêque de Nicosie, Hilarion Zigalas, pour condamner l'hérésie calviniste. En outre, à cette époque, Jean Claude, pasteur de Charenton, avait publié un livre pour combattre la présence réelle dans l'eucharistie; il s'était fait une arme de la Confession de foi de Lucar. Son ouvrage fournit aux théologiens catholiques l'occasion de défendre contre les calvinistes ce que l'on regardait comme la foi constante de l'Église chrétienne; Antoine Arnauld et Pierre Nicole se proposèrent de réunir à cet effet un nombre imposant de témoignages. Il importait, à leur avis, de démontrer que la Confession de foi attribuée à Cyrille Lucar n'était pas de lui, qu'elle ne reproduisait d'aucune façon la doctrine de l'Église grecque, et qu'elle avait pour auteur quelque adepte du calvinisme. Les ambassadeurs français de Stockholm et de Constantinople furent mis à contribution. A Stockholm, M. Arnauld de Pomponne, fils d'Arnauld d'Andilly et neveu du grand Arnauld, s'occupa de trouver les renseignements demandés; il se fit aider de Nicolas Spathar, élève des écoles grecques de Constantinople et traducteur de la Bible. En Orient, le marquis Olier de Nointel parvint à persuader Dosithée, patriarche de Jérusalem qu'il fallait absolument en finir avec le pseudo-calvinisme grec; un synode était nécessaire. Consulté aussitôt, le patriarche de Constantinople, Denys Mouslim approuva le projet et rédigea sans tarder une lettre encyclique datée de janvier 1672 et qui reçut, outre sa signature, celles de trois ex-patriarches de Constantinople, de Païsios d'Alexandrie, ainsi que de quarante et un autres prélats. L'encyclique affirmait et maintenait la plupart des points niés ou contestés par les calvinistes. Elle devait servir de base aux discussions du synode.

Les réunions s'ouvrirent à Jérusalem au mois de mars de cette même année, sous la présidence de Dosithée; elles émirent six décrets dont la publication fut précédée du titre suivant : « Bouclier de l'orthodoxie ou apologie et réfutation composée par le synode local de Jérusalem, présidé par Dosithée, patriarche de cette ville, contre les hérétiques calvinistes qui prétendent faussement que l'Église d'Orient professe les même dogmes qu'eux sur Dieu et les choses divines. » Comment le concile jugea-t-il Lucar ? C'est ce qu'il importe de faire ressortir. Plus de trente ans s'étaient écoulés depuis les réunions, présidées par Cyrille de Berrhée; les passions une fois calmées, allait-on pouvoir ménager à la mémoire de Lucar un verdict moins sévère ? Sans sortir des nouvelles assises complètement blanchie, cette mémoire fut lavée de l'accusation la plus grave; on chercha à nier l'authenticité cyrillienne de la *Confession*. Le premier décret déclare, en effet, que l'ancien patriarche n'est pas l'auteur du *Credo* qui porte son nom ; le second, en des termes un peu plus prudents, fait appel à l'hypothèse : dans le cas où Lucar aurait vraiment composé cette pièce, il faut avouer qu'il l'a fait à l'insu des chrétiens d'Orient; le troisième montre que ce corps de doctrine n'est pas celui de l'Église orthodoxe; le quatrième rejette toute communication avec les calvinistes; le cinquième explique pourquoi Cyrille a été condamné précédemment par les deux synodes de Constantinople et de Iassi : il l'a été parce qu'il s'est refusé à déclarer que la *Confession* n'était pas son œuvre et que les doctrines dont elle est l'expression ne représentaient pas les siennes. Ce même décret fait ressortir que ni la lettre synodale de Parthénios, ni les Pères de Iassi n'ont anathématisé Cyrille; les divins (θεοφόροι) personnages en question voulurent avant tout plaire à Dieu, ils ont ménagé Lucar parce que ce dernier n'avait jamais paru abandonner la doctrine de l'Église orientale pour celle des calvinistes; mais si vraiment, et c'est toujours avec l'hypothèse qu'il faut compter, si vraiment Lucar fut un hérétique calviniste et ne vint pas à résipiscence, alors, déclarent les Pères de Jérusalem, « nous sommes tous d'accord pour lancer contre lui et ses associés hérétiques une sentence d'anathème et d'excommunication à perpétuité ». Le sixième décret contient une Confession rédigée par Dosithée lui-même « pour ceux qui désirent apprendre quelle est la foi et la profession de l'Église orientale, c'est-à-dire ce qu'elle pense au sujet de la foi orthodoxe ». Voir ci-dessus, art. JÉRUSALEM, t. VIII, col. 1004-1006.

Ainsi les décisions hiérosolymitaines de 1672 purent fournir aux controversistes toute la documentation désirée et le marquis Olier de Nointel eut la satisfaction de les entériner et de les sceller de ses armes. Celui qui les avait élaborées était Dosithée. Ce prélat n'eut pas toujours les mêmes ménagements pour Lucar. Dans son *Histoire* imprimée des patriarches de Jérusalem, on le voit encore attentif à atténuer le calvinisme cyrillien. Mais, dans les fragments restés inédits de cette histoire, son jugement est amer et violent : Cyrille est « un indigne pontife; c'est un corrupteur des bonnes mœurs, un traître à l'orthodoxie; on peut le comparer à Julien l'Apostat; sans doute, le prêtre Eugène l'Étolien, ancien disciple de Korydalléos et gagné aux idées calvinistes lui aussi, l'a élevé sur les autels et l'a chanté de ses tropaires, mais c'est là un geste aussi déplacé qu'audacieux et que la communauté a unanimement réprouvé ». Cf. Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσ. σταχυολογίας, Pétrograd, 1891, t. I, p. 178 sq. L'office de Lucar composé par Eugène l'Étolien est resté inédit. Cf. K. Sathas, *Bibl. græca medii ævi*, t. III, p. 443.

I. SOURCES. — Outre les ouvrages d'Aymon, de Neale, de Legrand, etc., cités en signalant les œuvres de Lucar, voir Hottinger, *Analecta historico-theologica*, Zurich, 1652; Thomas Smith, *Miscellanea*, Londres, 1686 ; du même. *Collectanea de Cyrillo Lucario, Patr. Const.*, Londres, 1707 (p. 77-83, *Fragmentum vitæ Cyrilli Lucarii per Antonium Legerum*); Renaudot, édition de la *Perpétuité de la foi* d'Ant. Arnauld avec les additions de Renaudot, Paris, 1782; *Défense de « la Perpétuité de la foi »*, Paris, 1790; Kimmel, *Monumenta fidei ecclesiæ orientalis*, Iéna, 1850, t. I.

II. TRAVAUX. — La plupart des travaux consacrés à Lucar sont dus à des protestants et à des orthodoxes. Dans la *Realencyclopädie* (2e édit., 1854-1868, t. VIII), article de Gass sur Lucar; M. Rinieris, Κύριλλος Λούκαρις ὁ οἰκ, πατρ., Athènes, 1859; K. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία. Athènes, 1868, p. 238 sq.; Dr. Zotos, articles dans l'*Union chrétienne*, 1868, mars, p. 136-144, avril, p. 183-192; Démétracopoulos, Ἐθνικὸν ἡμερολόγιον, 1870; du même, Προσθῆκαι καί Διορθώσεις, Leipzig, 1871 et Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων, Trieste, 1872; M. Gédéon, Κύριλλος Λούκαρις, Constantinople, 1876; P. Trivier, *Un patriarche de Constantinople au XVIIe siècle, Cyrille Lucar, sa vie et son influence*, Paris, 1877; Ph. Meyer, *Lukaris*, article dans la *Realencyclopädie* (3e édit. 1902, t. XI); Chrys. A. Papadopoulos, Ἀπολογία Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, dans la revue Νέα Σιών, 1905, t. II, p. 17-35; E. Michaud, *Notes sur l'Union des Églises*, dans la *Revue internationale de théologie*, 1906, t. XIV, p. 15 sq.; *ibid.*, p. 327 sq.; D. S. Balanos, Ὁμολογία Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, Athènes, 1906; du même Ἡ Λουκάρειος Ὁμολογία (réponse à Vélanidiotis), Athènes, 1907; E. Vélanidiotis, Ὁ ἐθνομάρτυς πατρ. Κύριλλος ὁ Λούκαρις, Athènes, 1906, cf. Ph. Meyer, *Byzant. Zeitschr.*, 1907, p. 617, etc.

Parmi les auteurs catholiques, il faut signaler Léon Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648; A. Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17 Jahrhundert oder der Patriarch Cyrillus Lukaris und seine Zeit*, Munich,

1862; dom Guépin, abbé de Silos, *Un apôtre de l'Union des Eglises au XVIIe siècle, saint Josaphat*, Paris, 1897-1898; V. Semnoz, *Les dernières années du patriarche Cyrille Lucar*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 97-107.

C. EMEREAU.

LUCCHESINI Jean-Baptiste, savant théologien et littérateur estimable de la Compagnie de Jésus (1638-1716). — Né à Lucques, il entre dans la Compagnie à Rome en 1652. Après le cycle ordinaire des études et du professorat, il fut à Rome préfet des études du Collège des Grecs, et enseigna la théologie et l'Écriture sainte. Il fut membre de la Congrégation des Rites et de la commission d'examen des candidats à l'épiscopat. Il mourut à Rome en 1716. — Polygraphe fécond, le P. Lucchesini s'est d'abord distingué dans le littérature : poèmes latins de circonstances, tragédies, panégyriques, forment une grande partie de son œuvre. Sa nomination au Collège des Grecs donna à son activité une autre direction; il étudia d'assez près l'antiquité chrétienne pour y retrouver, à l'usage de ses élèves destinés à rentrer en Orient, les preuves de la monarchie pontificale. Les titres de ses ouvrages en font connaître abondamment le contenu : 1° *Demonstrata impiorum insania, sive nova copia et series centum evidentium signorum veræ fidei oculis subjicentium veritatem Ecclesiæ romanæ sacræque monarchiæ pontificis maximi, argumentis plus quam mille debellantium schismaticos et hæreticos, et aliis plus quam ducentis evertentium directe ac singillatim atheos, theistas, judæos, mahometanos, ethnicos manifestæ dementiæ redargutos*, Rome, 1688; réimprimée dans le t. I des *Œuvres complètes*, Rome, 1714. — 2° *Sacra monarchia S. Leonis Magni pont. max. passim et ubique fulgens in polemica historia Concilii Chalcedonensis, ex qua in lucem profertur tota vis, quæ latebat in actis et authenticis literis ad eamdem synodum pertinentibus; et mendacissima pronunciata Petri Suavis Polani* (pseudonyme de Fra Paolo Sarpi) *de aristocratica forma regiminis antiquæ Ecclesiæ perpetua novarum ratiocinationum serie penitus evertuntur*, Rome, 1693; *Œuvres complètes*, t. II. — 3° *De notorietate in antiqua Ecclesia præstantiæ pontificis maximi supra generalia concilia et infallibilitatis in declaranda fide etiam ante synodorum vel Ecclesiæ consensum*, extraits de l'ouvrage précédent, Rome, 1694, *Œuvres*, t. II. — 4° *De jansenianorum hæresi eorumque effugiis a Sacr. Tridentino concilio in antecessum damnatis, neque solum proscriptis famosis quinque propositionibus etiam diruto universo theologico Jansenii systemate enchiridium*, Rome, 1705; cette première partie de l'*Enchiridium* fut complétée en 1711 par deux autres : *Polemica historia jansenismi contexta ex bullis et brevibus pontificiis, literis Cleri gallicani, Sorbonæ decretis aliisque authenticis actis... in quo statuitur judicandum esse infallibili actu fidei divinæ, quod in Jansenii libro sensus et doctrina hæretica contineatur. Ostenditur vanam esse oblationem silentii et frustra tentari alias quascumque elusiones a Jansenii asseclis.* Enfin une quatrième partie, parue après la publication de la bulle *Unigenitus*, peut-être en 1715, étudiait les propositions condamnées dans Quesnel : *De propositionibus centum et una nuper damnatis a SS. P. N. Clemente XI, P. M.; libri tres, in quorum primo plurimæ illæ quæ innovant famosas quinque Jansenii hæreses evertuntur auctoritate S. Augustini, in secundo eædem demonstrantur pugnantes apertissime cum evangelio, in tertio reliquæ prorsus omnes ostenduntur execratione dignissimæ.*

Le P. Lucchesini avait aussi essayé, en une vingtaine de conférences données à l'église du Gesù, une réfutation de Machiavel et un exposé de la vraie politique chrétienne. On lui doit encore un petit guide de Rome en italien, destiné à faire ressortir les marques divines de l'Église romaine, *Roma è Guida al Cielo*, Rome, 1697.

L'abbé Théodore Pangalo avait entrepris une édition des œuvres complètes du P. Lucchesini, il n'en est paru que trois volumes in-fol., Rome, 1714, 1715, 1716.

Michaud, *Biographie universelle*; Sommervogel, *Biblioth. de la Cie de Jésus*, t. V, col. 151-159; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 693-695.

É. AMANN.

LUCIDUS est le nom d'un prêtre gaulois de la seconde moitié du Ve siècle, lequel fut accusé d'erreurs prédestinatiennes et contraint de se rétracter sur les injonctions de l'épiscopat provençal, et spécialement de l'évêque Fauste de Riez.

I. HISTOIRE DE LA QUESTION. — Le personnage lui-même n'est pas autrement connu; l'affaire où il fut impliqué ne nous est transmise que dans un dossier constitué par Fauste. Comme les textes qui y sont relatifs ont vu le jour au moment des premières querelles jansénistes, comme la question a des rapports étroits avec les problèmes théoriques que posait l'*Augustinus*, il ne faut pas s'étonner qu'elle n'ait pas été traitée dès l'abord avec toute l'objectivité désirable. Le P. Sirmond d'un côté, dans son *Historia Prædestinatiana*, 1648, a fait de Lucidus le représentant le plus autorisé d'une véritable secte qui aurait répandu au Ve siècle des erreurs graves relatives à la prédestination, et dont aurait eu raison la vigilance de l'épiscopat provençal animé par Fauste de Riez. A l'autre extrémité, le président Gilbert Mauguin, janséniste déclaré, s'est fait fort, dans ses *Vindiciæ prædestinationis*, parues en 1650, de démontrer que non seulement l'hérésie en question n'a jamais existé, mais que « l'affaire Lucidus » a été inventée de toutes pièces par Fauste de Riez, pélagien larvé, qui n'a pas craint de forger les décisions d'un soi-disant concile, afin de mettre sous l'autorité de celui-ci les erreurs dont pullule son traité *De gratia*. L'honnête Tillemont s'effare un peu de la désinvolture du magistrat janséniste : « Il est peut-être difficile de dire, écrit-il, si Lucide était effectivement tombé dans l'erreur en poussant trop loin les vérités de la grâce, ou si l'on ne lui faisait pas un procès tendancieux, car on ne l'a presque accusé que des mêmes choses qu'on avait reprochées à Prosper. Néanmoins, puisque sa doctrine a été rejetée par des conciles, et qu'il l'a abandonnée lui-même, le plus court est de l'abandonner aussi et d'avouer qu'il a été dans les erreurs des prétendus prédestinatiens, étant aisé que quelques particuliers y soient tombés, quoiqu'on ne trouve point qu'ils aient jamais formé de secte. » *Mémoires*, t. XVI, p. 422. Plus libre de toute attache d'école, Ellies du Pin expose l'attitude à l'endroit de Lucidus du P. Sirmond et d'autre part de « quelques habiles théologiens qui soutiennent que cette hérésie est une chimère et une calomnie. Ce n'est pas à nous, continue-t-il, de juger entre des personnes aussi éclairées que le P. Sirmond et ses adversaires ». Mais cette réserve apparente n'empêche pas le spirituel critique de montrer son vrai sentiment. Il est tel que nous pouvons aujourd'hui, à distance du fracas de ces luttes, nous y rallier dans l'ensemble. Voir *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. IV, p. 242 sq.

II. L'AFFAIRE DE LUCIDUS. — L'exposé de l'affaire de Lucidus peut tenir en quatre phrases. L'évêque de Riez, Fauste, découvre chez un prêtre nommé Lucidus, probablement de son diocèse, des idées relatives à la grâce et à la prédestination qu'il juge entachées d'erreur. Après avoir essayé de ramener Lucidus dans ce qu'il croit le droit chemin par des conversations particulières, il lui signifie par écrit les points de doctrine que le prêtre devra reconnaître, les erreurs qu'il devra condamner, faute de quoi un concile

de la région procédera contre lui. Fauste, *Epist.*, I. Lucidus ayant mis quelque délai à signer le papier envoyé par Fauste, l'action conciliaire est déclenchée, sans doute à Arles en 473 (date préférable à celle de 475). Le prêtre reconnaît son erreur et adresse aux prélats de l'assemblée une lettre où il adhère aux condamnations portées et aux enseignements positifs donnés. *Epist.*, II. Fauste prend occasion de ces débats pour écrire son traité *De gratia*, qu'il présente comme l'exposé des discussions menées sur le sujet tant au premier concile tenu à Arles, que dans une autre assemblée tenue à Lyon. Voir *De gratia*, Prologue.

Il y a une autre présentation possible de la suite des faits : Sur son refus de souscrire la première sommation de Fauste, Lucidus est cité devant le concile d'Arles, où il accepte de signer le document en question; c'est ce qui explique que, dans plusieurs mss., le formulaire imposé par Fauste porte les signatures d'une douzaine d'évêques, à la suite desquelles vient celle de Lucidus. Puis, de nouvelles discussions s'étant élevées, une assemblée plus considérable est réunie à Lyon, elle compte une trentaine d'évêques : c'est à ce concile que Lucidus adresse sa lettre de rétractation. Ce sont enfin les débats d'Arles et de Lyon qui donnent occasion à Fauste de rédiger le *De gratia*. Comme celui-ci peut dater de 474, il faut que les deux conciles aient eu lieu en 473; c'est ce que confirmerait, d'ailleurs, l'étude des noms d'évêques qui y prirent part.

Toute cette affaire nous est exclusivement connue par ces trois pièces. Mais ce n'est pas une raison pour révoquer en doute l'existence des deux assemblées signalées par Fauste, ni des décisions doctrinales qui y furent prises. Les objections du président Mauguin sont, de toute évidence, inspirées par l'esprit de parti et il n'y a absolument rien que de vraisemblable dans l'attitude que Fauste prête soit à Lucidus, soit à l'épiscopat provençal.

En réalité cette affaire, assez mince en soi, n'est qu'une des manifestations de la lutte qui se prolongera dans le midi de la Gaule, entre les conceptions augustiniennes et ce que l'on est convenu d'appeler le semi-pélagianisme, qu'il vaudrait mieux nommer l'antiaugustinisme. — Une première phase de la bataille s'était déroulée entre 425 et 440, nous n'avons pas à la retracer ici. Une autre bataille reprendra au début du VIe siècle qui aboutira au IIe concile d'Orange. Entre ces deux épisodes considérables, l'affaire de Lucidus apparaît comme une escarmouche qui se situe vers 470-475.

Dans son ensemble, l'épiscopat provençal est acquis aux doctrines de Marseille et de Lérins. Il rejette non point les thèses doctrinales d'Augustin sur le péché originel et la grâce, mais le système général du docteur d'Hippone relatif au gouvernement divin, à la prédestination, à la grâce efficace par elle-même, à la volonté salvifique, etc. Cette quasi-unanimité dans le rejet de l'augustinisme intégral n'excluait pas l'existence de quelques isolés demeurés fidèles à la pensée du maître. En ces délicates matières il est bien difficile de trouver la note juste; dans la chaleur de la discussion il n'est pas impossible qu'il ait échappé à tel augustinien des propos qui furent jugés énormes par les adversaires. De là à les accuser d'hérésie, à leur imposer des rétractations, il n'y avait qu'un pas. La mésaventure arrivée à Lucidus apparaît donc tout à fait naturelle; peut-être n'a-t-elle pas été isolée. Mais il faudrait se garder de transformer en un redoutable sectaire ce pauvre prêtre, si vivement pris à parti par son évêque.

III. Les deux doctrines en présence. — 1° *Les thèses condamnées.* — Au fait, que reprochait-on à Lucidus? Nous en pouvons juger par les anathèmes que Fauste lui demande de prononcer. Ils sont au nombre de six :

Le 1er est pour la forme : anathème au pélagianisme. — Le 2e est d'une interprétation plus laborieuse : « Anathème à celui qui prétend que le chrétien baptisé et orthodoxe, qui retombe ensuite en diverses fautes, se perd à cause d'Adam et du péché originel. » La pensée de Fauste est assez claire : « c'est par sa propre faute, veut-il dire, que le chrétien devenu pécheur se perd. » A quelle doctrine de Lucidus l'évêque de Riez opposait-il cet aphorisme ? A cette assertion, sans doute, que la cause dernière de la perte des damnés, quelles qu'aient été les circonstances de leur vie, c'est le péché originel. C'est une doctrine nettement augustinienne. — Le 3e anathème vise ceux qui prétendraient que c'est par la prescience de Dieu que l'homme est condamné à la mort (éternelle). On remarquera que Lucidus (à la suite de Prosper d'Aquitaine sans doute) évitait d'employer le mot de *prédestination* à l'égard des damnés, expression qu'Augustin avait admise assez fréquemment. Mais cette précaution même ne le met pas à l'abri des soupçons de son évêque. — Le 4e anathème est contre qui prétendrait que celui qui se damne n'a pas reçu les moyens de salut : *anathema illi qui dixerit illum qui periit non accepisse ut salvus esse posset.* Un ms. ajoute : *id est de baptizato vel de illius ætatis pagano qui credere potuit et noluit.* — Le 5e vise celui qui prétendrait qu'un vase d'ignominie ne peut devenir un vase d'honneur. On reconnaît ici la fameuse doctrine augustinienne de la *massa damnata* dont Dieu tire un certain nombre de vases destinés à des emplois relevés (les élus), tandis qu'il abandonne tout le reste à la perdition. — Enfin, le dernier anathème est dirigé contre qui prétendrait que le Christ n'est pas mort pour tous les hommes, et qu'il ne veut pas les sauver tous. On sait que, sur ce point de la volonté salvifique universelle, Augustin avait usé de toutes les ressources de son subtil génie pour exténuer la force du texte si clair de I Tim., III, 4.

En résumé, les anathèmes imposés par Fauste au prêtre Lucidus visent des doctrines authentiquement augustiniennes. Mettons, si l'on veut, que les propositions condamnées, isolées de leurs contextes, séparées des atténuations que saint Augustin savait apporter à sa pensée, surtout quand il prêchait à son peuple, prennent un caractère plus dur que dans l'original. Il n'en reste pas moins que ce qui a excité les soupçons de Fauste, c'est tout simplement la pure doctrine d'Augustin.

C'est la même impression qui se dégage de l'étude des anathèmes imposés par le concile au prêtre Lucidus. Ils sont au nombre de neuf, qui recouvrent partiellement ceux qu'avait dictés l'évêque de Riez; 3 du concile = 6 de Fauste; 4 = 3; 5 = 2; 6 = 3. Il y a aussi d'autres doctrines visées : « An. 2 : je condamne quiconque dit qu'après la chute du premier homme le libre arbitre a été complètement détruit. — An. 7 : Je condamne ceux qui prétendent que, depuis Adam jusqu'au Christ, nul parmi les gentils n'a été sauvé pour le jour de l'avènement du Christ, par la première grâce de Dieu, c'est-à-dire par la loi de nature, parce que le libre arbitre a été complètement perdu dans notre premier père. » — Les anathèmes 8 et 9 relatifs à des doctrines eschatologiques détonnent un peu dans le contexte : « 8. Anathème à qui prétend que les patriarches et les prophètes ou tout au moins les plus grands saints ont été reçus en paradis avant l'époque de la rédemption; 9. Anathème à qui nie l'existence du feu et de l'enfer : *qui dicit ignes et inferna non esse.* » Lucidus avait-il tenu des propos risqués sur l'eschatologie? Ces propos s'appuyaient-ils sur des assertions mal comprises de saint Augustin ? Il est

impossible de le dire. — Enfin le n. 1 est une condamnation générale de la thèse que les adversaires de l'augustinisme prêtaient volontiers aux partisans du Docteur de la grâce : « Je condamne quiconque dit que le travail de l'obéissance humaine ne doit pas se joindre à la grâce divine : *qui dicit laborem humanæ obedientiæ divinæ gratiæ non esse jungendum.* »

Ainsi, dans l'ensemble, les formules condamnées par le concile sont les mêmes que celles proscrites par Fauste. Il y a toutefois une nuance dans l'expression : Pris tel quel, et *prout sonant*, les anathèmes rédigés par Fauste reproduisent littéralement des propositions augustiniennes. Il nous semble au contraire que les thèses condamnées par le concile accentuent la note pessimiste : Ex. : anath. 4 : *præscientia Dei hominem violenter compellit ad mortem et Dei pereunt voluntate qui pereunt;* an. 6 : *alii deputantur ad mortem, alii ad vitam prædestinantur.* Ceci n'est plus de l'augustinisme.

2° *Les propositions affirmées.* — L'ensemble de la doctrine reprochée à Lucidus et rejetée par les évêques provençaux est des plus faciles à identifier; de même il est aisé de reconnaître les traits principaux de l'antiaugustinisme dans les affirmations positives que l'on impose au condamné.

Voici d'abord les thèses que Fauste impose à la signature de Lucidus : « Illuminés par le Christ nous affirmons en toute vérité et confiance : que celui qui périt par sa faute aurait pu se sauver par la grâce, s'il n'avait pas refusé à la grâce sa laborieuse coopération : que celui qui, par la grâce, mais en lui prêtant son concours, est arrivé heureusement au terme aurait pu tomber par paresse et périr par sa faute. Nous donc qui, sous la conduite du Christ, essayons de garder le juste milieu, nous affirmons, après la grâce sans laquelle nous ne sommes rien, le travail indispensable du bon serviteur qui remplit son devoir, *laborem officiosæ servitutis.* »

C'est à peu près dans les mêmes termes que Lucidus présentera au concile sa profession de foi positive : « J'affirme la grâce de Dieu, mais j'y ajoute constamment les peines et les efforts de l'homme; je déclare que la liberté du vouloir humain n'a pas été éteinte, mais seulement atténuée et affaiblie; que celui qui est sauvé, a couru le risque de ne l'être pas, que celui qui s'est damné a pu être sauvé. Le Christ, notre Dieu et notre Sauveur, suivant les richesses de sa bonté, a offert pour tous le prix de sa mort, et, s'il ne veut pas que personne périsse, lui qui est le sauveur de tous les hommes, mais surtout des fidèles, il est prodigue envers tous ceux qui l'invoquent. » Suit le rappel des textes scripturaires auxquels Lucidus avait demandé autrefois les preuves d'une volonté salvifique restreinte; mais ces textes de sens restrictifs sont contre-balancés par l'abondance des textes scripturaires que l'on peut leur opposer et par *la doctrine des anciens.* Le prêtre gaulois conclut par l'affirmation qu'avant la venue du Christ certains ont pu être sauvés soit par la loi de Moïse, soit par la loi de nature, inscrite par Dieu dans le cœur de tous, mais que nul n'a été ainsi dégagé de l'emprise de la faute originelle que par la vertu du sang précieux du rédempteur. Suit enfin la profession de foi aux flammes éternelles, réservées aux crimes capitaux.

Il resterait, pour épuiser la question de Lucidus, à étudier le rapport entre les résolutions conciliaires et l'écrit de Fauste qui est censé en être dérivé. Jusqu'à quel point l'évêque de Riez est-il l'interprète fidèle de la pensée de ses collègues réunis à Arles, puis à Lyon ? Tel est le problème qui s'est posé depuis la première apparition des documents relatifs à cette affaire. La solution, si tant est qu'elle soit possible, sera donnée à l'art. SEMI-PÉLAGIANISME.

TEXTES. — Les lettres en question de Fauste ont été publiées d'abord par Baronius, *Annales*, an. 490, n. 11 sq., édit. de Lucques, t. VIII, p. 515 sq.; puis par Sirmond, dans son *Historia prædestinatiana*, c. VII; reproduite dans *P. L.*, t. LIII, col. 674 sq. On les lira de préférence aujourd'hui dans l'édit. des Œuvres de Fauste, par A. Engelbrecht, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXI, Vienne, 1891. Avec beaucoup de raison, Engelbrecht a remis la lettre soi-disant adressée par Fauste à Léonce d'Arles, voir *P. L.*, t. LVIII, col. 835, à sa place normale, comme dédicace du *De gratia.*

TRAVAUX. — J. Sirmond, *Historia prædestinatiana, quibus initiis exorta et per quos potissimum profligata prædestinatorum hæresis olim fuerit et oppressa*, Paris, 1648, reproduite dans les *Œuvres complètes*, Venise, 1728, t. IV, col. 267-292; Gilbert Mauguin, *Vindiciæ prædestinationis et gratiæ*, t. II, p. 443-690 : *Accurata Historiæ prædestinatianæ J. Sirmondi confutatio*, voir spécialement p. 546-577; Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, p. 322 sq., p. 777-778; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. IV, p. 242 sq.; *Histoire littéraire de la France*, t. II, p. 454-466; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II *b*, p. 908-912; Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1894, p. 148 sq.; J. Turmel, *La controverse semi-pélagienne*, dans *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1904, t. IX, p. 497 sq.; voir aussi, *Histoire de l'interprétation de I Tim., II, 4, ibid.*, 1900, t. V, p. 385 sq.

É. AMANN.

LUCIEN D'ANTIOCHE (Saint) († 7 janvier 312). — I. Vie de Lucien. II. Ses écrits. III. Sa doctrine. IV. Son école.

I. VIE DE LUCIEN. — La vie de Lucien d'Antioche nous est mal connue. Le plus ancien auteur qui parle de lui est Eusèbe dans son Histoire ecclésiastique : il mentionne Lucien à deux reprises pour rappeler son glorieux martyre à Nicomédie, durant la persécution de Maximin, en 312. De sa personne et de son œuvre, il ne nous apprend rien d'autre, sinon que Lucien avait été un prêtre, en tout excellent, de la communauté d'Antioche, *H. E.*, VIII, XIII, 2, *P. G.*, t. XX, col. 773 C; qu'il avait mené une existence continente, et qu'il était fort instruit dans les disciplines sacrées. *H. E.*, IX, VI, 3, *P. G.*, t. XX, col. 808 C. Au plus ajoute-t-il que, mené devant l'empereur, il lui exposa l'apologie de la doctrine pour laquelle il avait été arrêté. *Id., ibid.*

Alexandre d'Alexandrie, dans sa lettre à Alexandre de Byzance, dans Théodoret, *H. E.*, I, IV, 36, *P. G.*, t. LXXXII, col. 901 A, prétend que Lucien, pour avoir suivi Paul de Samosate, demeura excommunié pendant longtemps sous trois évêques, ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυέτεις χρόνους. Le témoignage d'Alexandre est d'autant plus suspect que nous connaissons par ailleurs les différences considérables qui séparent la doctrine de Lucien de celle de Paul de Samosate.

Les renseignements les plus abondants que nous possédions sur Lucien, sont fournis par une vie ancienne qui racontait, avec d'assez nombreux détails, les origines du martyr, sa doctrine, et surtout sa glorieuse passion. Le texte primitif de cette vie est perdu; mais de nombreux témoins permettent d'en connaître le contenu : une *Vita Constantini*, copiée dans un *Codex angelicus græcus 22 (D. 3. 10)*; l'article Λουκιανὸς ὁ μαρτὺς de Suidas; la notice du synaxaire de l'Église de Constantinople; la notice de Siméon Métaphraste, *P. G.*, t. CXIV, col. 397-416. Cf. J. Bidez, *Philostorgius' Kirchengeschichte*, Leipzig, 1913, p. LXXXVIII sq.; P. Batiffol, *Études d'hagiographie arienne : la passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891, section II, p. 181-186; Pio Franchi de'Cavalieri, dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, 1897, t. XVIII, p. 89 sq.

A ces sources, il faut ajouter les renseignements fournis par saint Jérôme, *De vir. ill.*, 77, *P. L.*, t. XXIII, col. 685; par Rufin, qui insère dans sa traduc-

tion de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe le discours soi-disant prononcé par Lucien devant ses juges, *H. E.*, IX, VI, 3, édit. Mommsen, p. 813 sq.; par Philostorge, dans son *Histoire ecclésiastique*, II, 12, édit. Bidez, p. 24, 25; *P. G.*, t. XLV, col. 476 CD; par saint Jean Chrysostome, qui prononça en l'honneur de Lucien un panégyrique construit selon toutes les règles du genre. *P. G.*, t. L, col. 519-526.

Quelle représentation ces divers documents permettent-ils de donner de la vie de S. Lucien ? La *Vita Constantini*, Suidas, Métaphraste font naître Lucien à Samosate, d'une famille distinguée. Le synaxaire de Constantinople lui attribue une origine antiochienne. Il est vraisemblable que cette dernière opinion doit être préférée. Le nom de Samosate aura été suggéré à l'hagiographe par le souvenir du célèbre satirique Lucien qui était originaire de cette ville, peut-être aussi par le souvenir de Paul dont on a fait le maître de Lucien, conformément aux données d'Alexandre d'Alexandrie.

La légende continue en racontant que, dans sa jeunesse, Lucien alla à Édesse étudier auprès d'un certain Macaire qui y expliquait les livres saints. « Le narrateur paraît s'être plus inspiré de la célébrité de l'école d'Édesse au Ve siècle que d'une tradition sérieuse. » L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 498.

Nous sommes plus assurés de la présence de Lucien à Antioche, dans les derniers *decennia* du IIIe siècle. Lucien était alors prêtre dans la métropole syrienne et y enseignait. Nous connaissons les noms de deux autres prêtres, qui vers la même époque, tenaient aussi école à Antioche, Malchion, Eusèbe, *H. E.*, VII, XXIX, 2, *P. G.*, t. XX, col. 708 C, et Dorothée, Eusèbe, VII, XXXII, 2-3, col. 721 B. Il n'y a, dès lors, rien d'étonnant à ce que Lucien ait été, comme eux, chef d'une école chrétienne. Pour autant que nous pouvons en juger, Lucien s'occupa surtout de travaux scripturaires pendant les années fécondes de sa carrière. « Voyant, dit son hagiographe, que les livres saints avaient été grandement corrompus, soit parce que le temps avait souillé la pureté du texte original, soit parce que des hommes très méchants, imbus de l'hellénisme, avaient voulu changer l'esprit de ces livres et y introduire leurs erreurs, Lucien reprit toutes les Écritures et les revisa entièrement d'après l'hébreu, langue qu'il connaissait à la perfection : il se donna un mal considérable pour faire cette correction. » *Vita Luciani*, 4, édit. Bidez, p. 187.

Seul, Alexandre d'Alexandrie, dans le texte cité plus haut, fait de Lucien un disciple de Paul de Samosate, et prétend que le savant exégète demeura excommunié sous trois évêques que l'on identifie, par hypothèse, avec les trois successeurs du Samosatéen, Domnus, Timée et Cyrille. Ce dernier, en 303, fut enlevé à son Église et condamné à travailler dans les carrières de Pannonie où il mourut après trois ans de captivité, *Passio quatuor Coronat.*, dans les *Acta Sanctorum*, novembre, t. III, Bruxelles, 1910, p. 769. Son remplaçant Tyrannus aurait réconcilié Lucien. Il paraît difficile d'admettre, en s'appuyant sur les données imprécises d'Alexandre, une telle série d'hypothèses. Suivant les vraisemblances, Lucien resta à Antioche, fidèle à la grande Église jusqu'au temps de la persécution de Maximin.

Peut-être, sous Dioclétien, avait-il passé quelque temps à Nicomédie. Un fragment d'une lettre de lui, adressée aux Antiochiens, est précisément relatif au martyre de l'évêque de leur ville, Anthime, mort le 3 septembre 302. En tout cas, après l'édit de Maximin, Lucien fut arrêté à Antioche, et transféré à Nicomédie. La légende a embelli le récit de ses derniers jours. Condamné à mourir de faim, il aurait eu encore le courage de célébrer l'eucharistie dans sa prison avec ses disciples, la veille de sa mort. Il rendit le témoignage suprême le 7 janvier 312. Cf. sur cette date E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten der K. Akademie der Wissensch. zu Göttingen*, 1904, p. 529, n. 4. « Son corps fut transporté à Drépanum, dont Constantin changea le nom en celui d'Hélénopolis, en l'honneur de sa mère. Eusèbe ne nous renseigne pas sur la sépulture de Lucien; et, en parlant d'Hélénopolis, il mentionne bien la basilique des martyrs, mais sans prononcer aucun nom. C'est Jérôme, le premier qui nous apprend où se trouvait son tombeau : *sepultusque est in Helenopoli Bithyniæ*. Rien n'indique que les reliques de saint Lucien aient d'abord été enterrées à Nicomédie, pour être ensuite amenée sà Drépanum. L'époque des translations n'est pas connue, et l'on doit supposer que le saint corps, pour être soustrait à la profanation, ou pour toute autre raison que nous ignorons, a été aussitôt transporté par des amis de l'autre côté du détroit. Une translation solennelle aurait laissé un souvenir, et la légende n'aurait pas expliqué la présence d'un martyr de Nicomédie à Hélénopolis par le prodige classique du dauphin. » H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 182 sq.

II. Écrits de Lucien. — Saint Jérôme attribue à Lucien des *Libelli de fide et breves ad nonnullos epistolæ. De vir. ill.*, 77, *P. L.*, t. XXIII, col. 685 C. Il est d'ailleurs le seul auteur ancien qui nous fasse connaître l'activité littéraire de Lucien.

1° Des lettres, un seul fragment très bref, relatif au martyre de saint Anthime de Nicomédie, nous a été conservé par le *Chronicon Paschale*, 2, ad ann. 303, *P. G.*, t. XCII, col. 689 B.

2° Nous ignorons ce que saint Jérôme veut désigner sous le nom de *libelli de fide*. On pourrait voir là soit une allusion au discours apologétique que Rufin prête à Lucien, lorsqu'il comparaît devant ses juges; soit une mention d'un symbole de foi attribué au martyr dès le temps du concile de Séleucie et même, plus probablement, dès 341, par le Concile de la Dédicace à Antioche.

1. Le discours rapporté par Rufin, *H. E.*, IX, VI, 3, édit. Mommsen, p. 813 sq., et intitulé par lui *oratio de fide*, est une brève apologie du christianisme : on y retrouve les arguments classiques en faveur de l'unité de Dieu et contre les idoles, puis la preuve de la divinité de Notre-Seigneur. La première partie s'inspire surtout des apologistes, en particulier, de Tertullien et de Minucius Félix; la seconde, dans laquelle l'orateur fait valoir surtout les rochers fendus du Golgotha et l'obscurité produite au moment de la Passion, est peut-être plus originale, mais suffit à révéler le caractère tardif de cette composition. Au reste, Rufin lui-même ne paraît pas très assuré de son authenticité, car il rapporte cette pièce avec la vague formule d'introduction : *dicitur*.

2. L'historien Sozomène nous apprend que les évêques, réunis en 341 à Antioche à l'occasion de la dédicace de l'église d'or, avaient trouvé un symbole de Lucien qu'ils adoptèrent, et qui fut dès lors considéré comme la profession de foi authentique de leur concile. *H. E.*, III, 5, *P. G.*, t. LXVII, col. 1044 B. Des quatre symboles qui nous sont parvenus sous le nom du concile de la Dédicace, c'est le second qui est visé par le texte de Sozomène; et, à partir de 359, ce symbole jouit, dans le parti homœousien, d'une grande faveur; acclamé en 359 au concile de Séleucie, Socrate, *H. E.*, II, 39, *P. G.*, t. LXVII, col. 336 B, il est repris à Lampsaque en 364, Sozomène, *H. E.*, VI, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 1312 B; puis dans un synode de Carie, en 367, Sozomène, VI, 12, col. 1322. Dans le

troisième des dialogues pseudo-athanasiens sur la sainte Trinité, une partie de la discussion entre l'orthodoxe et le macédonien roule encore sur la signification des phases caractéristiques du même symbole. *P. G.*, t. XXVIII, col. 1201 sq.

L'authenticité lucianique de la seconde formule d'Antioche, dont le texte a été conservé par saint Athanase, *De synod.*, 23, *P. G.*, t. XXVI, col. 721 B, Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., Breslau, 1897, § 154, p. 185, n'est pas au-dessus de tout conteste. Philostorge accuse en effet Astérius d'avoir modifié l'enseignement de Lucien en disant que le Fils est l'image exacte de l'ousie, de la volonté, de la puissance, de la gloire du Père, *H. E.*, II, 15, édit. Bidez, p. 25, *P. G.*, t. LXV, col. 477 B; et ces expressions figurent en bonne place dans le symbole. Le troisième dialogue du pseudo-Athanase parle également d'interpolations dans la formule en question, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1204 B. Cependant, il est au moins probable que ce symbole exprime bien la doctrine de Lucien, et que son attribution au docteur antiochien, n'est pas simplement le résultat d'une erreur.

3° Outre les écrits mentionnés par saint Jérôme, il faut citer l'explication d'un passage de Job, II, 9 sq.; cette explication, attribuée à Lucien, a été conservée par un commentaire d'origine arienne, dont le texte grec figure dans le *cod. Parisin. græc. 454*, et dont on trouve la traduction latine *P. G.*, t. XVII, col. 371 sq. Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris, 1918, p. 504; R. Draguet, *Un commentaire grec arien sur Job*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XX, 1924, p. 38-65. L'explication attribuée à Lucien semble provenir d'une tradition orale, plutôt que d'un ouvrage écrit.

4° Il est enfin nécessaire de rappeler que Lucien est l'auteur d'une recension des livres saints de l'Ancien Testament. Cette recension n'était pas une traduction nouvelle comme semblent l'insinuer le Pseudo-Athanase et le synaxaire de Constantinople, mais une simple revision de l'ancienne version des Septante. Les caractéristiques nous en sont bien connues : accumulation des variantes, explication des passages difficiles par l'introduction de courtes gloses; substitution des noms propres aux pronoms; remplacement des formes peu usitées par des formes familières; suppression des barbarismes réels ou prétendus du texte primitif; orthographe plus correcte, efforts vers une plus grande pureté de style. Rien de tout cela, et c'est ce qui nous intéresse ici, ne révèle de préoccupations doctrinales. La recension de Lucien est absolument neutre au point de vue théologique. Cette neutralité même devait assurer son succès, car, dès le temps de Saint Jérôme, le texte lucianique était répandu de Constantinople à Antioche, *Præfat. in Paral.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1324. C'est principalement dans les écrits des Pères antiochiens, saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret que nous trouvons des citations empruntées à cette recension; mais, dès le Ve siècle, on l'utilisait aussi en Palestine où avaient pu l'introduire les higoumènes et les moines venus de Cappadoce.

Nous savons aussi que Lucien exerça son activité sur le texte du Nouveau Testament. Mais nous connaissons mal la nature de son travail. Saint Jérôme, qui est notre meilleur témoin, se contente d'écrire : *Prætermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio quibus utique nec in toto veteri instrumento post septuaginta interpretes emendare quid licuit, nec in novo profuit emendasse cum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse quæ addita sunt. Præfat. ad Damas. in Evang.*, *P. L.*, t. XXIX, col. 527. Il semblerait, à lire ce texte, que saint Jérôme accuse Lucien d'avoir introduit dans le Nouveau Testament des interpolations tendancieuses qui en ont compromis la pureté. Sans doute le jugement de saint Jérôme ne fut-il pas sans influence sur la condamnation portée par le *Decretum gelasianum*, contre les *Evangelia quæ falsavit Lucianus, apocrypha*. Les critiques contemporains ont essayé de caractériser d'une manière plus précise la tâche accomplie par Lucien à l'égard du Nouveau Testament. Ils ne sont pas arrivés jusqu'ici à des conclusions très satisfaisantes. Cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, Paris, 1913, p. 459 sq.; 497 sq., 504 sq.

III. Doctrine de Lucien. — La doctrine de Lucien nous est très mal connue. Le plus habituellement, les historiens des dogmes s'appuient sur le témoignage d'Alexandre d'Alexandrie pour faire de Lucien un disciple de Paul de Samosate. Ils déclarent alors que son enseignement prenait pour point de départ le monarchianisme le plus absolu, et que, selon lui, le Christ n'était autre chose qu'un homme divinisé. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, 4e édit., 1909, p. 188-190; J. Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. I *a*, p. 347 sq.; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1909, p. 21 sq.

Cette représentation est peu vraisemblable. Elle se heurte principalement au fait que Lucien nous est connu pour avoir été le maître d'Arius et des principaux ariens de la première heure. Philostorge, *H. E.*, II, 3 et 14, édit. Bidez, p. 14 et 25; *P. G.*, t. LXV, col. 468 A et 476-477. La théologie d'Arius est tout à l'opposé de celle de Paul de Samosate, et se rattache à l'enseignement d'Origène dont le Samosatéen prenait le contre-pied.

En s'appuyant de préférence sur le symbole de 341 qui est pour nous le document le mieux garanti, on peut dire, semble-t-il, que Lucien insistait surtout sur la distinction des trois personnes divines. A ses yeux, le Père est véritablement Père, le Fils est véritablement Fils, le Saint-Esprit est véritablement Saint-Esprit. Hahn, § 154, p. 185. Tel est aussi l'enseignement des lucianistes, Astérius cité par Marcel d'Ancyre, dans Eusèbe, *Contra Marcel.*, I, IV, 25, édit. Klostermann, p. 18; *P. G.*, t. XXIV, col. 753 A; et Eusèbe de Césarée lui-même, dans la lettre écrite à ses diocésains après le concile de Nicée, dans Théodoret, *H. E.*, I, XII, 5, édit. Parmentier, p. 49; *P. G.*, t. LXXXII, col. 941 A. Chacune des personnes de la sainte Trinité a ainsi son individualité nettement caractérisée.

Le symbole ne contient aucune allusion à l'ὁμοούσιος. Ce terme, employé naguère par Paul de Samosate et repoussé par le concile d'Antioche, ne devait pas être condamné moins énergiquement par Lucien. On sait du moins qu'Arius et ses partisans rejetaient ce terme comme une expression manichéenne. Arius, *Epist.*, ἡ πίστις ἡμῶν, dans Athanase, *De synod.*, 16, *P. G.*, t. XXV, col. 708. Dans la Trinité, continue Lucien, il y a trois (choses), par l'hypostase, une seule par la volonté et l'intelligence : εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν, Hahn, *Ibid.* Cette formule rappelle l'enseignement d'Origène, *Contra Cels.*, VIII, 12, édit. Kœtschau, t. II, p. 229-230; *P. G.*, t. XI, col. 1533; et l'on trouve chez Astérius des expressions analogues, dans Eusèbe, *Contra Marcellum*, I, IV, 55, édit. Klostermann, p. 29; *P. G.*, t. XXIV, col. 772 A.

Quel rôle Lucien assigne-t-il donc au Fils ? Le symbole emploie, pour le caractériser, la formule ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον τῆς θεότητος οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα. Hahn, *ibid.* Mais Philostorge nous assure que cette expression serait de l'invention d'Astérius qui aurait ici trahi la pensée authentique de son maître. *H. E.*, II, 15, édit. Bidez., p. 25; *P. G.*, t. LXV, col. 477 B.

Nous ne pouvons pas vérifier l'affirmation de Philostorge. Elle est du moins rendue assez probable par le fait qu'Astérius employait avec prédilection ladite formule, Eusèbe, *Contra Marcel.*, I, IV, 33, édit. Klostermann, p. 25; *P. G.*, t. XXIV, col. 764 BC; cf. Acace dans Épiphane, *Hæres.*, LXXII, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 389 B. Plus volontiers, nous attribuerons à Lucien la série des termes scripturaires que le symbole accumule comme à plaisir, en parlant du Fils : « Nous croyons en un seul Seigneur Jésus-Christ... par qui tout a été fait, Verbe vivant, Sagesse vivante, lumière véritable, chemin, vérité, résurrection, pasteur, porte..., premier-né de toute créature, étant au commencement près de Dieu, Dieu Verbe selon ce qui est dit dans l'Évangile : « Et le Verbe était Dieu, par lui tout a été fait; » et : « en lui tout subsiste; » venu d'en haut aux derniers jours, né d'une Vierge selon les Écritures et fait homme, médiateur de Dieu et des hommes, apôtre de notre foi, chef de la vie. » Hahn., *ibid.* Cette accumulation est fort curieuse. Elle présente en même temps l'avantage de dispenser son auteur de toute précision. Les précisions auraient pu être dangereuses, si nous nous souvenons que, pour les disciples de Lucien, le Fils a eu un commencement et qu'il y a eu un temps où il n'était pas. Lucien lui-même enseignait sans doute la même chose; en quoi d'ailleurs il se bornait à reprendre les formules de saint Denys d'Alexandrie.

Sur la christologie lucianique nous n'avons d'autres indications que celles que fournit saint Épiphane : « Lucien et tous les lucianistes nient que le Fils de Dieu ait pris une âme; ils disent qu'il a eu seulement une chair, sans doute afin d'attribuer au Dieu Verbe les passions humaines, la faim, la soif, la fatigue, les gémissements, le chagrin, l'inquiétude. » *Ancoratus*, XXXIII, 4, édit. Holl, p. 42; *P. G.*, t. XLIII, col. 77 A. La mention des lucianistes dans ce passage est faite pour inspirer quelque inquiétude. L'auteur du *Contra Apollinarium*, II, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 1136 C, et Théodoret, *Hæret. fabul. conf.*, V, 11, P. G., t. LXXXIII, col. 489 A, attribuent à Arius la théorie dont parle Épiphane à propos de Lucien, et nous savons que cette doctrine fut en effet soutenue par Eudoxe de Constantinople, Hahn, *op. cit.*, § 191, p. 261; cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 27. Il est donc prudent de refuser à Lucien lui-même la paternité d'une formule qui tendrait à le compromettre non seulement avec Arius, mais avec Apollinaire.

Somme toute, pour autant qu'elle nous est accessible, la doctrine de Lucien semble se rattacher à la tradition origéniste. Comme Origène, le docteur antiochien est avant tout un bibliste; c'est à la Bible qu'il demande de préférence ses expressions ou ses formules : à plusieurs reprises le symbole insiste sur l'autorité des Écritures, comme on peut s'y attendre de la part d'un homme qui a revu le texte des deux Testaments et qui a consacré à cette tâche le meilleur de ses forces. Sans doute est-ce aussi à la Bible qu'il doit son attachement au monothéisme le plus rigoureux. Il croit à la Trinité avec toute l'Église; mais il paraît bien que, comme Origène et comme saint Denys d'Alexandrie, il n'attribue au Fils qu'une divinité secondaire et moindre. Seul le Père inengendré mérite proprement le nom de Dieu; le Fils et l'Esprit-Saint ne sont Dieu que par rapport à lui.

IV. L'ÉCOLE LUCIANIQUE. — L'importance historique de Lucien tient surtout à son école. Nous ne savons rien de sa manière d'enseigner, ni du thème de son enseignement, ni des relations que pouvait avoir son école avec les autorités ecclésiastiques d'Antioche. Tout ce que l'on pourrait dire sur l'organisation de l'école antiochienne à la fin du IIIe siècle serait de la fantaisie. Du moins connaissons-nous par des témoignages certains les noms des principaux disciples de Lucien et sommes-nous assurés de l'influence que le maître avait exercée sur eux. Philostorge, *H. E.*, II, 14, édit. Bidez, p. 25; *P. G.*, t. LXV, col. 477 A, nous a conservé la liste imposante de ceux qui avaient entendu Lucien : Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Léonce, qui devint plus tard évêque d'Antioche, Antonius de Tarse en Cilicie, Ménophante, Noominius, Eudoxe, Alexandre, Astérius de Cappadoce. Encore cette liste n'est-elle pas complète, car il y manque des hommes comme Athanase d'Anazarbe, cf. Philostorge, *H. E.*, III, 15, édit. Bidez, p. 46; *P. G.*, t. LXIV, col. 505 B, Théodore d'Héraclée, cf. Théodoret, *H. E.*, V, VII, 1, édit. Parmentier, p. 286; *P. G.*, t. LXXXII, col. 1208 C; Glycérius, cf. *Vita Constant.*, édit Bidez, p. 198, l. 3; et même des femmes comme Eustolium, Dorothée, Sévéra et Pélagie, *Vita Luciani*, édit. Bidez, p. 192. Il y manque aussi Arius qui, dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie, le traite de collucianiste, συλλουκιανιστής, dans Théodoret, *H. E.*, I, V, 4, édit. Parmentier, p. 27, l. 6; *P. G.*, t. LXXXII, col. 912 C. Sur ce titre, cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten der K. Gesell. der Wissensch. zu Göttingen, hist. philol. Kl.*, 1905, p. 290 n. 5.

On ne saurait récuser le témoignage de Philostorge, lorsqu'il attribue à Lucien tant d'illustres disciples. Aucun des docteurs orthodoxes du IVe siècle ne cherche à défendre le maître antiochien, ni à interdire aux ariens de revendiquer son patronage. D'ailleurs, il est à remarquer que les collucianistes sont aux premières places au moment où s'ouvrent les controverses ariennes. Un grand nombre d'entre eux sont évêques : Eusèbe à Nicomédie, Maris à Chalcédoine, Antoine à Tarse, Ménophante à Éphèse, Athanase à Anazarbe. Ils ne le seraient pas devenus si l'enseignement qu'ils avaient reçu de Lucien avait été considéré comme hérétique. Mais, comme il a été dit, cet enseignement se rattachait à la tradition origéniste. Il pouvait encore être accepté avant les définitions du concile de Nicée.

Des disciples de Lucien, deux sont accusés par Philostorge d'avoir modifié sur des points importants l'enseignement de leur maître. Théognis de Nicée déclarait, contrairement à la pensée de Lucien, que le Père peut être appelé Père même avant d'engendrer le Fils, car, disait-il, il y a déjà alors en lui la puissance d'engendrer. Philostorge, *H. E.*, II, 15, édit. Bidez, p. 25; *P. G.*, t. LXV, col. 20. Quant à Astérius, il disait, comme on l'a déjà remarqué, que le Fils est l'image exacte de l'ousie, de la volonté, de la puissance et de la gloire du Père, ce qui paraissait inadmissible à l'historien anoméen. *Ibid.* Tous les autres sont représentés comme des fidèles; et l'on sait qu'ils conservaient entre eux des relations très étroites. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, 4e édit., p. 187 sq.

P. Batiffol, *Études d'hagiographie arienne : la passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte-rendu du congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891, section II, p. 181-186; A. Harnack, *Altchristliche Literatur*, Leipzig, 1893, t. I, p. 526-531; t. II *b*, 1904, p. 138-146; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, 1re édit., Fribourg, 1903, t. II, p. 236 sq.; E. Buonaiuti, *Luciano martire, la sua dottrina e la sua scuola*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1908, p. 830-836, 909-923; 1909, p. 104-118; J. Bidez, *Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben der Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, Leipzig, 1913, p. XCI sq., CXLVII sq.; H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 2e édit., Bruxelles, 1906, p. 219 sq.

Sur le symbole de Lucien, F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig, t. I, 1894, p. 252 sq., 255 sq., 266; t. II, 1900, p. 202 sq. Cet auteur essaie de prouver que le symbole de Lucien est la 4e formule d'Antioche et non la

seconde; sa démonstration d'une cause désespérée ne parvient pas à s'imposer; G. Bardy, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode in Encæniis, 341*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1912, t. III, p. 139 sq., 230 sq.; F. Loofs, *Das Glaubensbekenntniss des Martyrers Lucian*, dans les *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1915, p. 576-603.

Sur la recension lucianique des Septante, H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, 3e édit., Cambridge, 1900, p. 80 sq.

Sur la défense de Lucien devant ses juges, M. J. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, 2e édit., Oxford, 1846, p. 3-17, qui défend l'authenticité de cette apologie.

Sur la doctrine de Lucien : J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 20-22, 27; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., Tubingue, 1909, t. II, p. 187-190; E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten von der K. Gesell. der Wissensch. zu Göttingen, Philol. hist. Kl.*, 1911, p. 509, note 4; G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain et Paris, 1923, p. 400-411; F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924, p. 183-186.

G. Bardy.

LUCIEN MONTIFONTANUS, frère mineur capucin, de la famille Marent, né à Schruns dans le Montafunertal, d'où son surnom, avait pris l'habit religieux, en 1652, dans la province de Suisse. Seize ans plus tard, sur la demande de l'empereur, on séparait les couvents situés dans les États héréditaires pour former la nouvelle province d'Autriche antérieure; par son origine, le P. Lucien appartenait à ce nouveau groupement, dont il devait devenir un des membres les plus illustres. Il se distingua par son zèle comme missionnaire et controversiste, mais il serait peut-être tombé dans l'oubli si, dès sa jeunesse religieuse, il n'avait, pouvons-nous dire, vécu la plume à la main. Quelques-uns seulement de ses nombreux travaux ont été publiés. Un des ouvriers les plus actifs de la cause de béatification de son illustre confrère, saint Fidèle de Sigmaringen, le protomartyr de la Congrégation de la Propagande, il écrivit sa vie, qui parut simultanément en latin et en allemand : *Probatica sacra cisarulana, quam V. P. Fidelis a Sigmaringa capucini meritis et cruore pro fide effuso stagnantem, nec annuis tantum sed quotidianis pene gratiarum signorumque motibus miraculosis hucusque exundantem, calamo fideli aperit et offert F. Lucianus...*; *Heiliger Vor-Arlenbergische Wunder- und Gnaden-Quell, oder Leben und Marter des gottseligen Capuciners P. Fidelis von Sigmaringen*, in-12, Constance, 1674. Il publia ensuite la vie des deux capucins anglais, Archange Forbes et Archange Leslie : *Erz-Englische denkwürdigste Lebensgeschichte zweyer PP. Capuciner, welche beide und zwar billich Archangeli...*, in-8°, *ibid.*, 1677; Bregenz, 1711. On connaît mieux les *Sacrarum moralium concionum dominicale, nec non quadragesimale..., sanctorale, nec non quadragesimale historicum*, 2 in-4°, Kempten, 1688, auxquels il ajoutait un second *Dominicale nec non quadragesimale*, Constance, 1690, et un autre *Sanctorale nec non quadragesimale historicum*, *ibid.*, 1691, 1709; *Geistliches Kinder-Spiel, das ist 326 neue Predigten über den kleinen Catechismum R. P. Petri Canisii societatis Jesu*, 2 in-4°, Constance, 1707-1709; 4 in-fol., Augsbourg, 1730; un confrère de l'auteur, le P. Anastase de Villingen, en a extrait un volume de sermons latins, *Lac parvulorum*, in-4°, Augsbourg, 1747, et plus récemment un curé de Buffalo, le Dr. A. Heiter, a extrait de la seconde partie les quinze discours sur l'oraison dominicale, *Das Heilige Vaterunser von P. Luzian Montifontanus*, in-8°, Buffalo, 1908. Le P. Lucien publia encore *Ecclesia inter ecclypses indeficiens, i. e. incrementa et decrementa veræ per orbem religionis a condito mundo usque ad Christum*, 3 in-4°, Constance, 1709-1714; *Ecclesiæ puræ primævæ catechismus christiano-catholicus Christi fidelibus totius mundi primis sex sæculis tradi solitus, in tres partes divisus;* seule la première partie a été imprimée, in-4°, Salem, 1715. Le premier ouvrage de notre auteur, sur lequel nous manque toute donnée positive et dont nous n'avons que le titre latinisé, était une *Manuductio et instructio ad disciplinam et delicias hortenses*, in-12, Constance, 1670.

Le P. Lucien remplit diverses charges dans sa province religieuse, qu'il gouverna pendant trois ans, 1693-1696, mais l'âge et les infirmités le firent renoncer aux honneurs. Il avait été aussi envoyé en qualité de commissaire général dans la province wallonne, en 1700. Plusieurs fois il fit le voyage de Rome, profitant de son passage dans les grandes villes pour visiter les bibliothèques. La mort seule mit un terme à son activité littéraire; elle vint le trouver au couvent de Bregenz, le 4 mars 1716, après soixante-quatre ans de vie religieuse.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Romuald de Stockach, *Historia prov. Anterioris Austriæ fr. min. capucinorum*, Kempten, 1747; *Literarische Beilage zur Augsburger Postzeitung* 1909, n. 15.

P. Édouard d'Alençon.

LUCIFER DE CAGLIARI, évêque de cette ville de Sardaigne, considéré comme l'auteur du schisme dit luciférien, mort vers 370. — I. Vie. II. Écrits. III. Le schisme luciférien.

I. Vie. — On ne possède aucune donnée sur les antécédents de Lucifer; tout ce qu'ont brodé à ce sujet certains auteurs sardes se révèle comme invention pure; il n'y a pas lieu de s'y arrêter. Cet évêque de Calaris ou Caralis (Cagliari) apparaît pour la première fois dans l'histoire en 354. Après l'échec des négociations menées à Arles entre les représentants du pape Libère et l'entourage de l'empereur Constance, Lucifer est député à nouveau par le pontife pour obtenir la réunion à Aquilée d'un concile vraiment libre qui ferait l'union entre les Orientaux, ennemis d'Athanase, et Rome qui continue à soutenir le patriarche d'Alexandrie. Voir art. Libère, col. 633. La mission de Lucifer aboutit en effet à la convocation du concile de Milan, 355; mais cette assemblée, énergiquement travaillée par l'empereur, eut un résultat tout opposé à celui qu'attendait le pape. L'ensemble de l'épiscopat occidental abandonna la cause d'Athanase. Lucifer et les deux représentants immédiats du pape, le prêtre Pancrace et le diacre Hilaire, firent une belle résistance, secondés par Eusèbe, l'évêque de Verceil, qu'ils avaient appelé à leur secours. Lucifer, *Epist.*, I, édit. Hartel, p. 319. Lucifer fut arrêté, conduit au palais, traduit devant le tribunal de l'empereur. Rien ne put ébranler sa constance. Il fut condamné à l'exil, et, d'après certains détails relevés dans ses écrits, cet exil dut être aggravé, à certains moments au moins, de la peine de prison.

Le *Libellus precum*, dont nous parlerons plus loin à propos du schisme luciférien, parle de quatre endroits où Lucifer fut successivement relégué. Nous ne pouvons en identifier que trois : Germanicie, au nord d'Alep, où le confesseur de la foi eut fort à se plaindre de l'évêque anoméen Eudoxe; Eleuthéropolis, en Palestine, où il aurait souffert de véritables brimades de la part de l'évêque Eutychès; la Thébaïde enfin où le fit peut-être expédier la violence des pamphlets qu'il adressait à l'empereur. Celui-ci meurt en novembre 361, et Julien l'Apostat révoque les arrêts de bannissement portés par Constance. C'est ainsi qu'Athanase rentre à Alexandrie le 21 février 362; au même moment, sans doute, Lucifer quittait la Thébaïde, et, retrouvant son vieux compagnon de luttes, Eusèbe de Verceil, exilé dans les mêmes parages, se mettait en devoir de parcourir avec lui l'Orient

pour travailler à y guérir les maux de l'Église. Le plus sûr moyen eût été de se rendre à la convocation d'Athanase qui rassemblait pour lors à Alexandrie un certain nombre de nicéens fidèles, pour étudier avec eux les décisions à prendre, tant au point de vue des formules doctrinales, qu'au point de vue des personnes. Touché par la convocation d'Athanase, Eusèbe, supplia son compagnon de venir lui aussi à Alexandrie. Rufin marque expressément que Lucifer refusa de s'y rendre en personne, se contentant d'y envoyer deux diacres; pour lui, il se rendit en droiture à Antioche, où sa présence ne tarda pas à compliquer une situation déjà fort embrouillée. Rufin, *H. E.*, I, XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 498; les historiens grecs, qui dépendent tous de Rufin, ne sont pas aussi précis, Théodoret III, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1089; Socrate, III, VI, Sozomène, V, XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 388 et 1249.

Ce fut un grand malheur. On dira à l'art. MÉLÈCE quelle était au juste la position réciproque des divers partis religieux à Antioche. Lucifer n'hésita pas à se joindre aux catholiques les plus intransigeants, les eustathiens, délaissant la communion des orthodoxes qui se réclamaient de Mélèce, exilé pour la foi. Après des pourparlers qui n'aboutirent à rien, Lucifer, brusquant les choses, accorda au parti eustathien la satisfaction qu'il demandait et consacra comme évêque son chef, Paulin. Ainsi, du fait de Lucifer, il y aurait désormais à Antioche deux évêques catholiques rivaux : Paulin, le nouvel ordonné, et Mélèce qui rentrait d'exil. Or c'était tout le contraire de ce que décidait juste au même moment le synode réuni à Alexandrie. Athanase y avait fait tous ses efforts pour amener dans la capitale de l'Orient, la réunion des deux partis catholiques. Le *Tome aux Antiochiens* pressait les anciens fidèles d'Eustathe, les adhérents de Paulin, de s'unir aux catholiques qui se réclamaient de Mélèce. Voir *P. G.*, t. XXVI, col. 797. Porteur de cette pièce importante, Eusèbe de Verceil ne tardait pas à aborder à Antioche. Il y trouva la situation irrémédiablement compromise par la précipitation de Lucifer. L'évêque de Verceil connaissait trop bien le caractère de son ancien compagnon pour essayer de le faire revenir sur son erreur; il ne dit rien, mais son attitude donnait à entendre qu'il réprouvait le geste de l'évêque de Cagliari : *pudore et indignatione compulsus, abscess t neutri parti communionem suam relaxans*, dit Rufin, *ibid.*, XXX, col. 501, que Socrate et Sozomène, *loc. cit.*, n'ont pas bien compris. Lucifer fut extrêmement blessé de l'attitude d'Eusèbe; comme ses diacres avaient signé à Alexandrie le *Tome aux Antiochiens*, il n'osa pas s'élever ouvertement contre les décisions conciliaires, mais il n'en persista pas moins dans son idée de ne reconnaître que Paulin. Se sépara-t-il, dès ce moment, de la communion de ceux qui suivaient le concile d'Alexandrie ? Nous n'avons aucune preuve qu'il ait fait alors acte positif de schisme; ce qu'il y a de certain, c'est qu'il prit à l'endroit des évêques qui se montraient favorables à la miséricorde une attitude de bouderie qui aboutira finalement à le séparer de l'Église catholique. Il rentra en Sardaigne et, en route, se montra très violent, à Naples, contre l'évêque Zosime; ensuite on perd complètement sa trace. Jérôme, dans sa *Chronique*, le fait mourir en 370 : *Lucifer Caralitanus moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniæ et Philone Libyæ nunquam se arianæ miscuit pravitati. P. L.*, t. XXVII, col. 505-506.

Il ne semble pas que Lucifer se soit jamais réconcilié avec l'Église catholique dont il avait fini par se séparer. Cette attitude plus ou moins schismatique n'a pas empêché l'évêque de Cagliari de jouir en Sardaigne d'une certaine popularité. Que sa ville épiscopale l'ait honoré comme saint, cela n'a pas de quoi surprendre : que diverses églises de l'île lui aient été dédiées, cela ne serait pas extraordinaire, encore qu'il y ait pu avoir confusion entre l'évêque du IVe siècle et un évêque postérieur, ou même un saint Luxore, une autre illustration de la Sardaigne. En 1623, on prétendit avoir découvert à Cagliari le tombeau même de Lucifer, en des circonstances bien faites pour éveiller les soupçons. Voir tout le détail dans les *Acta sanct.*, mai, t. V, Anvers, 1685, p. 210* sq. Sur quoi l'évêque de Cagliari, A. Machini, adressa au pape Urbain VIII une *Defensio sanctitatis beati Luciferi*, 1639. Mais il y eut des contradicteurs. Voir la liste dans la préface des Coleti, *P. L.*, t. XIII, col. 759. Le pape Urbain VIII, sollicité de se prononcer en faveur de la sainteté de Lucifer, se refusa à porter un jugement. Le 13 juin 1641, il portait un décret qui sera renouvelé par Innocent X, le 16 octobre 1647 : *Ne in posterum, donec a Sancta Sede fuerit aliter ordinatum audeant super Luciferi sanctitate, cultu ac veneratione publice tractare, disputare aut altercari illamque neque scripto, neque typis impugnare aut defendere.*

II. ÉCRITS. — Saint Jérôme qui a connu d'assez près les luciférien, est assez mal renseigné sur les écrits de l'évêque de Cagliari. *Contra Constantium imperatorem*, dit-il, *scripsit librum eique legendum misit. De vir. ill.*, 95, *P. L.*, t. XXIII, col. 735. En réalité, Lucifer a composé, durant son exil, toute une série de pamphlets à l'adresse de l'empereur Constance. Ils sont conservés dans un unique ms. du IXe-Xe siècle, lequel, à l'estimation de L. Saltet, doit reproduire un archétype d'origine luciférienne, où un partisan de la secte a réuni un certain nombre de pièces qui lui semblaient intéressantes. Voici les traités dans l'ordre où les donne le ms. : 1. *De Athanasio liber I et II.* — 2. *De regibus apostaticis.* — 3. *De non conveniendo cum hæreticis.* — 4. *De non parcendo in Deum delinquentibus.* — 5. *Moriendum esse pro Dei Filio.* — Ces cinq traités sont suivis de quelques lettres : La 1re d'un officier de la cour nommé Florentius à Lucifer, lui demandant si le livre, contenant un ou plusieurs des écrits ci-dessus, qui avait été adressé à Constance, est bien de lui. La 2e est une réponse de Lucifer au dit officier, prenant l'entière responsabilité du *codex* incriminé. La 3e est une lettre d'Athanase à Lucifer lui demandant l'envoi des ouvrages en question. La 4e est encore d'Athanase qui remercie Lucifer de la communication qui lui a été faite. Cette lettre se relie à la précédente par une courte notice : *His acceptis litteris beatus Lucifer misit libros quos ad Constantium scripserat, quos cum legisset Athanasius, hanc infra epistulam misit.* La 5e lettre est celle du pape Libère à l'empereur Constance, lui recommandant Lucifer lors de sa mission à Arles. Jaffé, n. 212, *P. L.*, t. VIII, col. 1351. Enfin, la dernière pièce est une lettre d'Athanase aux solitaires, les mettant en garde contre les communications avec les ariens, édit. Hartel, p. 332. Description du ms. dans A. Reifferscheid, *Biblioth. patrum latin. italica.*, Vienne, 1865, p. 383.

Les divers éditeurs, depuis du Tillet jusqu'à Hartel, n'ont point respecté cet ordre, et ont disposé les diverses pièces suivant la chronologie plus ou moins conjecturale qu'ils en avaient établie. Il semble indiqué de revenir à l'ordre du ms. Nous étudierons successivement le contenu de ces écrits, quitte à en établir postérieurement la chronologie et le caractère.

1° *Contenu des écrits.* — 1. *Les pamphlets.* — *a) De Athanasio liber primus* et *liber secundus.* — C'est ce que les anciens éditeurs appellent : *Pro sancto Athanasio ad Constantium imperatorem.* Le titre que nous maintenons est celui du double *explicit.* Le ms. donne un titre qui indique davantage le thème du livre : *Quia absentem nemo debet judicare et damnare.* Ce sujet se précise encore dans les premiers mots de l'introduction. S'adressant directement au souverain,

Lucifer lui dit : « Vous voulez nous forcer de condamner, bien qu'absent, notre frère dans le sacerdoce, le religieux Athanase. Cela la loi divine nous le défend. » C'est l'idée que va développer tout le livre, à l'aide d'exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament : dans tout jugement il faut audition de l'accusé, comparution des témoins. Mais, très vite, un autre thème se développe parallèlement au premier : la condamnation, au nom de l'Écriture, de la puissance séculière qui s'immisce indûment dans les choses de Dieu, les terribles châtiments qui menacent les auteurs de ces attentats sacrilèges. Le tout se termine par un vibrant appel à la conscience de l'empereur; qu'il se convertisse, alors qu'il en est encore temps, qu'il confesse l'unique divinité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, *unam habere deitatem Patrem ac Filium et Spiritum Sanctum*, il pourra encore trouver place au ciel; que s'il méprise ces avertissements salutaires, il sera éternellement tourmenté avec le diable et ses satellites.

b) De regibus apostaticis. — Constance ne s'émouvait guère des menaces que lui faisait Lucifer. La prospérité de son règne, le succès de sa politique ne lui étaient-ils pas un gage qu'il avait Dieu avec lui et que le Ciel approuvait dès lors ses entreprises religieuses ? *Nisi catholica esset fides Arii, hoc est mea*, disait-il, *nisi placitum esset Deo quod illam persequar fidem* (*nicænam*), *nunquam profecto adhuc in imperio florerem.* Parcourons l'Écriture, réplique Lucifer, et nous verrons que si l'Éternel laisse prospérer les rois qui se sont détournés de lui, c'est pour faire éclater sur eux, au jour prévu par lui, les terribles effets de sa colère. Développement facile, où les textes scripturaires tiennent la plus grande place. Comme le traité précédent, celui-ci se termine aussi par un appel au repentir : *Revertere ad Deum, ingemisce pro criminibus tuis.*

c) De non conveniendo cum hæreticis. — C'est une justification de l'attitude prise par Lucifer à l'endroit des hérétiques, attitude qu'il finira par adopter à l'égard des catholiques jugés par lui trop tièdes. Or on fait grief à l'évêque de cette raideur; « lui et ses pareils sont des ennemis de la paix, des ennemis de l'unité, des adversaires de la charité fraternelle. » Mais l'Écriture leur donne raison, qui montre, entre tant d'autres leçons, combien fut fatale au pieux roi Josaphat son alliance avec l'impie Achab, qui prescrit aux justes de se retirer du milieu des méchants, aux saints d'éviter la société des hérétiques.

d) De non parcendo in Deum delinquentibus. — L'empereur s'est plaint de la violence des attaques dirigées contre lui par les catholiques exaltés : *dicis nos insolentes exstitisse circa te quem honorari decuerit.* Mais le souverain n'a que ce qu'il mérite : « pas de pardon pour les apostats! » Et Lucifer d'aligner les exemples terribles de châtiments dont est plein tout l'Ancien Testament. Aussi bien la persécution que Constance a menée contre les catholiques n'est-elle pas comparable à celle que dirigea contre les Juifs fidèles l'impiété d'Antiochus ?

e) Moriendum esse pro Dei Filio. — Lucifer avait-il espéré que ses constantes provocations à l'adresse de l'empereur lui vaudraient un jour quelque sentence plus rigoureuse et peut-être la palme du martyre sanglant ? C'est bien possible. Mais Constance s'était juré de ne pas donner aux exaltés cette âpre satisfaction. Le traité intitulé : « Mourons pour le Fils de Dieu, » constitue en réalité une nouvelle provocation plus véhémente que toutes les autres. Voir, par exemple, le début du c. IV, Hartel, p. 291 : *cupio te cognoscere cum omnibus præstigiis ac fraudibus, cumque vastissima sævitiæ tuæ crudelitate jacere te subter pedes Dei servorum, omnem gloriam tuæ vanæ dominationis duci a nobis atque haberi pro nihilo, nihilque te aliud esse... quam inanem aurulam.* Tous les archers de l'armée impériale dirigeraient-ils sur nous leurs flèches en même temps, qu'ils ne nous feraient pas reculer d'une semelle. Et reprenant les textes jadis amassés par Cyprien pour exhorter les fidèles au martyre, Lucifer les aligne pour soutenir dans la persécution, qu'il désirerait sanglante, son propre courage et celui de ses pareils. Et le pamphlet se clôt par la comparaison du sort qui, désormais, attend l'empereur, en enfer avec les réprouvés, et de la gloire qui, au ciel, est réservée aux confesseurs de la foi. La vue des supplices de leur ennemi ne sera-t-elle pas un des éléments de leur bonheur ?

2. *Les lettres.* — Il n'y a pas lieu de suspecter l'authenticité de la lettre de Florentius à Lucifer et de la réponse que lui a faite ce dernier. Les pamphlets visent si directement Constance que l'on s'étonnerait qu'un exalté de la trempe de Lucifer n'ait pas trouvé le moyen de les faire parvenir à leur adresse. Par contre, les deux lettres d'Athanase à l'évêque de Cagliari, lui demandant l'envoi de ces livres et le remerciant dudit envoi, ont paru suspectes à L. Saltet, qui pense en avoir démontré l'inauthenticité. Un faussaire appartenant à la secte luciférienne les aurait mises en circulation, pour donner à Lucifer l'appui de l'autorité d'Athanase. Semblablement les auteurs du *Libellus precum*, voir ci-dessous, déclarent que l'évêque d'Alexandrie a fait traduire en grec les écrits de Lucifer. Il n'est pas impossible, étant donnée la diffusion du schisme luciférien dans les pays d'Orient, que l'on ait fait circuler de bonne heure une traduction grecque des ouvrages capitaux de notre auteur. Mais il est invraisemblable qu'Athanase ait été pour quelque chose dans cette traduction. Quant à la dernière pièce du recueil luciférien, la lettre d'Athanase aux solitaires, L. Saltet amontré que, authentique en son fond, elle avait été interpolée; les deux passages latins qui manquent au texte grec, ont été ajoutés par le même luciférien qui a forgé de toutes pièces les deux lettres d'Athanase. — Ajoutons enfin qu'il y a trace d'une lettre adressée par Lucifer à saint Hilaire de Poitiers après la publication du *De synodis*. C'est cette lettre qui a motivé deux des réponses d'Hilaire dans les *Apologetica ad reprehensores libri de Synodis responsa.* Voir *P. L.*, t. x, col. 545 et 547.

2° *Chronologie.* — Tout le monde est d'accord pour attribuer l'ensemble des pamphlets à la période de l'exil, soit entre 355 et 361. Dès que l'on veut préciser davantage, on se heurte à bien des difficultés, c'est ce qui explique les notables divergences que l'on remarque entre les critiques.

Au XVIIIe siècle, les Coleti avaient proposé la chronologie suivante : 1. *De non conveniendo*, écrit peu après le concile de Milan, et sans doute à Germanicie, vers 356. — 2. *De regibus apostaticis*, composé à Eleuthéropolis, certainement après février 356 (intrusion de Georges de Cappadoce à Alexandrie) mais avant la fin de 358. — 3. *De Athanasio*, à l'époque de la guerre entre Constance et le roi de Perse, Sapor, fin de 359 ou début de 360. — C'est cet ensemble de pamphlets qui aurait été envoyé à l'empereur et aurait motivé la lettre de Florentius. — 4. *De non parcendo* serait postérieur au concile de Constantinople de 360. — 5. *Moriendum* aurait suivi de près le traité précédent.

L'auteur de la plus récente monographie sur Lucifer, G. Krüger, accepte la suite des traités, telle que l'ont établie les Coleti, mais il se montre beaucoup plus réservé pour l'attribution de dates précises et de lieux de composition. Les deux pamphlets *De regibus* et *De non conveniendo* seraient les plus anciens. Le *De Athanasio* vient ensuite qui se daterait mieux de 358. *De non parcendo* contient plusieurs allusions aux

ouvrages précédents, et se situerait après juin 359. *Moriendum* serait le dernier et aurait été composé après le triomphe de l'homéisme, soit en 360-361.

Il nous semble qu'il y aurait quelque intérêt à revenir à l'ordre proposé par le ms. lui-même, surtout si l'on admet avec L. Saltet que son archétype remonte à la 2e moitié du IVe siècle. La progression ascendante que l'on remarque dans les souhaits ou les menaces qui terminent régulièrement chaque livre ne serait-elle pas un indice de l'exagération croissante du pamphlétaire ?

3° *Caractères généraux.* — Le nom de « pamphlet » est celui qui convient le mieux aux ouvrages de Lucifer. Mais ce sont des pamphlets qui s'adressent, non point au grand public, mais à l'intéressé lui-même. Il n'est pas impossible qu'au début Lucifer n'ait songé sérieusement à convertir Constance. S'il le malmène, c'est pour l'inviter à un retour sur lui-même, et il se fait difficilement à l'idée qu'un chrétien, pénétré de la valeur hors de conteste des enseignements scripturaires, pourra demeurer insensible aux terribles leçons qui sont proposées à ses réflexions. Mais peu à peu cette première confiance disparaît, et les derniers traités se ferment sur de véritables cris de rage à l'endroit du souverain persécuteur.

De tous ces pamphlets, la contexture est la même. Un thème bien choisi, un titre qui sonne comme un cri de guerre : « Pas d'accord avec les hérétiques ! » « Pas de pardon pour les ennemis de Dieu ! » « Mourons pour le Fils de Dieu ! » Mais hélas ! c'est tout. Une fois le *leitmotiv* énoncé, et cela se fait généralement dans les trois premières lignes, le reste de l'ouvrage n'est plus qu'un entassement de textes scripturaires, dont le rapport avec l'idée maîtresse n'est pas toujours évident et qui se suivent avec une fastidieuse monotonie. On a parlé, non sans quelque justesse, de « variations sur le thème ». Malheureusement, celui qui exécute ces variations n'est qu'un pauvre débutant ! La composition est sans art, le style sans grâce. Et non pas seulement, comme le croit Lucifer, parce que son parler est la langue populaire. L'on voit des écrivains tirer de la langue drue et savoureuse du peuple les plus remarquables effets ; mais c'est qu'ils ont des idées et Lucifer n'a guère que des ébauches et des intentions d'idées, qui n'arrivent jamais à s'exprimer pleinement.

Même au point de vue strictement théologique, il est d'une lamentable pauvreté, à tel point que son dernier biographe a pu se demander, non sans quelque apparence de raison, si Lucifer avait saisi l'exacte portée des controverses auxquelles il s'est mêlé, la signification même des termes dont chaque partie se faisait alors un cri de ralliement. Il est, lui, pour le nicénisme le plus strict, dont il rappelle la formule. *De non parcendo*, Hartel, p. 246. Il affirme sans se lasser l'*una deitas Patris ac Filii*. Mais quel sens exact met-il sous cette expression ? Tous les adversaires du *Symbole de Nicée*, à quelque nuance de l'opposition qu'ils appartiennent, il les considère comme voulant ravaler le Fils au rang des créatures, sans se préoccuper des différences fondamentales qui séparent anoméens, homéens et homœousiens. Quiconque a rejeté le symbole de Nicée, quiconque a souscrit quelqu'une des formules de substitution écloses entre 340 et 360 est un hérétique déclaré. Il est facile de comprendre comment cette ignorance sera, au lendemain du concile de 362, le principe de l'intransigeance schismatique de Lucifer.

Or il se trouve que cet intégriste, voulant exprimer la divinité du Fils, emploiera justement, et sans y voir malice, le terme qui est le mot de ralliement des homœousiens. Expliquant dans le *De Ath.*, I, 33, Hartel, p. 125, *P. L.*, t. XIII, col. 864, l' « anéantissement » du Fils de Dieu, dont parle saint Paul, Phil., II, 6, il écrit : *Sed utique intelligimus quid sit* semetipsum exinanivit, *hoc est, cum sit similis atque æqualis Patri Filius, tamen quod et hominem se propter nostram salutem fieri voluerit.* — *Similis atque æqualis* est bien en somme l'équivalent de l'ὅμοιος κατὰ πάντα de Basile d'Ancyre, autant dire de l'*homoiousios;* il va de soi, d'ailleurs, que le terme n'exclut en rien, dans la pensée de l'auteur, l'*homoousios* nicéen. Aussi Lucifer fut-il assez étonné quand il vit dans le *De synodis* de saint Hilaire, que ce dernier distinguait une *pia intelligentia* du terme *similis substantiæ*, par opposition sans doute à un sens qui devait être impie, et qu'il n'acceptait qu'à contre-cœur le terme *homœousios*. Voir *De synod.*, n. 77 et 87, *P. L.*, t. X, col. 530 et 539. Peut-être Lucifer pensa-t-il que l'évêque de Poitiers avait voulu le critiquer. Il s'ouvrit à lui dans une lettre que nous n'avons plus, mais aux objections de laquelle Hilaire dut répondre dans les notes qu'il ajouta à son *De synodis*. Voir *Apologetica ad reprehensores*, n. III et VI, *ibid.*, col. 545 et 547. Hilaire fait observer à Lucifer, avec beaucoup de bonne grâce, qu'il n'attaque point la formule *similis atque æqualis* dans le sens où l'a énoncée son correspondant, mais il lui fait remarquer ce que l'expression, en d'autres bouches, pouvait avoir de dangereux. Lucifer ne l'aurait-il donc pas remarqué, pas plus qu'il n'a remarqué le sens ambigu que pouvait avoir, sur certaines lèvres, l'expression catholique *homoousios ?* — Les Coleti ont relevé, avec soin, les quelques passages où Lucifer a revendiqué la pleine divinité du Saint-Esprit, préludant ainsi à la campagne qu'allait mener Athanase contre ceux que l'on est convenu d'appeler les macédoniens. Voir *P. L.*, t. XIII, col. 718, 719.

Les biblistes, et en tête dom Sabbatier, ont beaucoup pardonné à Lucifer, à cause des incontestables services qu'il rend pour la restitution de la vieille version latine de la Bible. Citant sans désemparer la sainte Écriture, l'évêque de Cagliari permet de réunir une riche moisson de références, qu'il y a intérêt à rapprocher des autres textes préhiéronymiens. Le fait encore qu'il a, pour corser ses démonstrations, parcouru l'Écriture dans tous les sens, autorise à l'interroger sur le canon biblique qu'il acceptait. Les résultats de cette enquête ne présentent rien d'extraordinaire si ce n'est que Lucifer, à l'inverse des occidentaux ses contemporains, admet dans son canon l'*Épître aux Hébreux* et n'y fait pas figurer l'*Apocalypse*. Cette manière de faire, tout à fait conforme aux habitudes orientales de l'époque, ne laisse pas néanmoins de surprendre chez un homme qui, très certainement, avait emporté avec lui en Orient un exemplaire de sa Bible latine.

Ainsi l'œuvre écrite de Lucifer, mérite de retenir à des points de vue divers l'attention des théologiens. Mais elle est précieuse surtout en ce qu'elle explique au mieux l'état d'esprit d'où va sortir ce que l'on est convenu d'appeler le schisme luciférien, dont il reste maintenant à parler.

III. Le schisme luciférien. — Peu de temps après la mort de Lucifer, on entend parler d'une secte qui porte son nom. Quelles preuves avons-nous de son existence ? quelle idée peut-on se faire de ses doctrines particulières et de son aire de dispersion ?

1° *Existence de la secte.* — 1. Dans son *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, saint Jérôme fait discuter avec un catholique un interlocuteur qu'il qualifie de *Luciferi sectator*. Ce dernier n'hésite pas à qualifier l'Église d'un nom fort injurieux ; le catholique relève l'expression et la discussion s'engage. Voir *P. L.*, t. XXIII, col. 155 sq. On n'est fixé, malheureusement, ni sur le lieu, ni sur la date de composition de ce dialogue. S'il a été composé à Antioche en 379, ou à Rome en 382, les conclusions seront très différentes que l'on peut en tirer sur l'existence de la secte luciférienne.

Sur la date, voir F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. II, p. 18, qui pencherait pour Antioche, 379, sans que les raisons apportées suffisent à nous convaincre.

2. Beaucoup plus explicite et plus exactement datée est la requête connue sous le nom de *Libellus precum*, qui forme le n. 2 de la *Collectio Avellana*. Voir FAUSTIN, t. V, col. 2105-2107. Rédigée par deux prêtres luciférieens d'origine romaine, Faustin et Marcellin, cette requête est adressée aux empereurs Valentinien (II), Théodose et Arcadius, et donc en 383 ou 384, pour obtenir au parti la protection impériale contre les vexations dont l'accableraient les catholiques. Elle expose assez longuement les raisons qui ont amené un certain nombre d'orthodoxes intransigeants à se séparer du gros de l'Église, proteste contre l'appellation de Luciférieens que l'on veut donner aux membres de la secte, car les requérants prétendent bien ne pas former une secte, mais représenter le catholicisme le plus authentique, et s'efforce de mettre en lumière les témoignages divins qui tendent à accréditer le groupement. Ceci amène les auteurs à faire un véritable tour d'horizon, et à signaler l'existence des diverses communautés luciférieennes. Cette pièce intéressante est suivie d'un rescrit adressé par Théodose au *præfectus Urbis* de Rome, Cynégius, accordant la protection impériale « à ceux qui sont en communion avec Grégoire d'Elvire et l'évêque orienta Héraclidas » contre ceux qui pourraient les attaquer; car l'empereur tient tout ce monde pour catholique. Par ailleurs, on a considéré longtemps comme faisant partie du *Libellus precum*, dont elle formerait la préface, la pièce n. 1 de la même *Collectio Avellana* qui raconte la lutte entre Félix et Libère. Voir ci-dessus col. 638. Cette hypothèse, déjà combattue par Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 766 *b*, n'est plus soutenable depuis la publication intégrale par O. Günther de la *Collectio Avellana*, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXV. Voir aussi le texte du *Libellus precum*, dans *P. L.*, t. XIII, col. 83-107; la prétendue préface, col. 81-83.

3. Bien que, sitôt après 384, la secte ne donne plus guère signe de vie, elle ne laisse pas d'être mentionnée par les hérésiologues postérieurs. Saint Augustin ne l'a pas connue directement mais en rend compte d'après un ouvrage anonyme qui lui est tombé sous la main : « Les luciférieens, dit il, tirent leur origine de Lucifer de Cagliari, et sont nommés d'après lui. Ni Épiphane, ni Philastre ne les placent parmi les hérétiques, sans doute parce qu'ils croient qu'ils sont seulement fauteurs de schisme, mais non d'hérésie. Pourtant, dans un traité anonyme, j'ai lu que les luciférieens doivent être classés parmi les hérétiques. Les luciférieens, dit ce texte, bien qu'ils tiennent en tout la vérité catholique, tombent pourtant dans une erreur tout à fait stupide. Selon eux, l'âme est engendrée par transfusion, elle est de chair, de la substance même de la chair. L'auteur anonyme croit-il qu'il faille les placer parmi les hérétiques à cause de cette opinion sur l'âme (si tant est qu'ils la soutiennent) ou les tient-il pour hérétiques quelle que soit leur opinion sur ce point, à cause de leur obstination dans le schisme, c'est une autre question, dont ce n'est pas le lieu, semble-t-il, de traiter ici. » *Hæres.*, 81, *P. L.*, t. XLII, col. 45. Même accusation dans Gennade, *De eccles. dogm.*, 14, *P. L.*, t. LVIII, col. 984.

La même indication d'une erreur sur l'origine de l'âme paraît dans le traité pseudo-hiéronymien appelé *Indiculus de hæresibus*, sur les origines duquel on est fort mal renseigné. *Luciferiani cum teneant in omnibus catholicam veritatem in hunc errorem stultissimum perlabuntur, ut animam dicant ex transfusione generari, eamdemque dicunt et de carne et de carnis esse substantia*, n. 25. Dans Œhler, *Corpus hæreseologicum*, Berlin, 1856, t. I, p. 294. Quant à savoir si cette notice de pseudo-Jérôme est la source où a puisé Augustin, ou si au contraire elle dérive de la notice de l'évêque d'Hippone, c'est une question difficile à résoudre. Voir G. Krüger, *Lucifer*, p. 63-66 et les notes.

Le *Prædestinatus*, n. 81, n'accuse pas Lucifer d'hérésie, mais seulement de schisme. Cet évêque était catholique en tout, mais en rendant les peuples luciférieens, *luciferianos faciendo populos*, et en se séparant de l'Église, il a supprimé de sa foi la charité. *P. L.*, t. LIII, col. 614-615.

Isidore de Séville est bien renseigné, sans doute par l'*Altercatio* de Jérôme, sur les origines du schisme : « Les luciférieens tirent leur origine de Lucifer, un évêque de Sardaigne. Il s'éleva contre les évêques catholiques qui, durant la persécution de Constance, avaient consenti à la perfidie arienne, et, s'étant ensuite corrigés, étaient revenus à l'Église catholique, condamnant ce qu'ils avaient cru ou fait semblant de croire. L'Église catholique les reçut dans son sein maternel, comme Pierre, après qu'il eut pleuré son reniement. Cette charité maternelle fut mal prise par ces orgueilleux, qui, ne voulant pas recevoir ces repentis, se séparèrent de la communion de l'Église, et ainsi méritèrent de tomber avec leur chef Lucifer, cet astre de lumière qui précédait l'aurore. » *Etym.*, l. VIII, c. V, *De hæres. christ.*, n. 55, *P. L.*, t. LXXXII, col. 303. De cette notice isidorienne dérive celle d'Honorius Augustodunensis, *Hæres.*, 71, *P. L.*, t. CLXXII, col. 238 D.

2° *Doctrines de la secte.* — Si l'on néglige l'opinion très particulière relative à l'origine de l'âme, opinion dont il n'est pas sûr qu'elle ait été partagée par les luciférieens, on est surtout renseigné sur les doctrines de la secte par le dialogue de saint Jérôme, et le *Libellus precum*, celui-ci prenant plutôt les choses au point de vue historique, celui-là insistant davantage sur les positions dogmatiques.

Au concile d'Alexandrie de 362, avons-nous dit, diverses questions se posaient, les unes relatives au dogme, les autres concernant les personnes. La plus importante parmi ces dernières était celle de l'attitude à prendre à l'endroit des évêques qui, soit à Rimini, soit à Séleucie, avaient souscrit des professions de foi suspectes. Ces évêques étaient légion. Parmi eux beaucoup n'avaient signé que par lassitude ou par crainte, sans trop voir peut-être la portée de la démarche à quoi les obligeait l'arbitraire impérial. Maintenant que, depuis l'édit de Julien l'Apostat, la liberté de conscience paraissait retrouvée, quelle serait à l'égard des prévaricateurs l'attitude des évêques restés fidèles, les uns demeurés, on ne sait trop comment, dans leurs diocèses, les autres exilés pour leur foi et qui allaient rentrer? Et, pour ces derniers, une double alternative se présentait. Ou bien ils n'avaient pas été remplacés. Comment traiteraient-ils leurs voisins qui n'avaient dû qu'à leur lâcheté de demeurer sur leurs sièges ? Ou bien, ils avaient été remplacés, quelle attitude prendraient-ils à l'endroit de ceux qu'on leur avait substitués ? Il ne semble pas que ce deuxième cas fut fréquent, du moins en Occident, et nous ne voyons pas que le concile d'Alexandrie s'en soit autrement préoccupé. Le premier cas était la règle la plus générale, et le concile l'avait réglé avec la plus grande largeur d'esprit : « On nous a rapporté, disait la lettre synodale rédigée par Athanase, que nombre de ceux qui, en ces derniers temps, se sont séparés de nous, veulent à présent faire la paix avec nous, que beaucoup se séparent de la secte des ariens et recherchent notre communion.... Nous sommes heureux de ces nouvelles et nous désirons de tout cœur que ceux qui sont encore loin de nous et semblent encore marcher avec les ariens, s'échappent au plus

tôt de cette folie, afin qu'on puisse bientôt chanter partout : Il n'y a qu'un seul Seigneur et qu'une seule foi. » Mansi, *Concil.*, t. III, col. 345. Il semblait donc que l'on ne mettrait pas d'autres conditions à l'admission des repentis que la reconnaissance pure et simple de la formule nicéenne. Saint Jérôme ajoute pourtant que l'on aurait excepté les auteurs mêmes de l'hérésie : *Constitutum est, ut exceptis auctoribus hæreseos, quos error excusare non poterat, pœnitentes Ecclesiæ sociarentur : non quod episcopi possint esse, qui hæretici fuerant, sed quod constaret eos qui reciperentur hæreticos non fuisse. Dial. cont. Lucifer*, 21, *P. L.*, t. XXIII, col. 183. Mais ces fauteurs d'hérésie étaient peu nombreux; avec les évêques signataires des formules suspectes, les confesseurs de la foi pourraient entrer en communion à condition que les repentis acceptassent sans ambages le symbole de Nicée, augmenté d'une déclaration relative à la divinité du Saint-Esprit. Les quelques occidentaux, qui allaient ainsi regagner leurs villes épiscopales, constitueraient des centres d'orthodoxie, auxquels se rallieraient de proche en proche les évêques voisins : ainsi, en peu de temps, serait détruite l'œuvre funeste de Rimini. Le pape Libère, nous l'avons dit plus haut, col. 636, s'associait à cette tactique et, comme le dit saint Jérôme, *loc. cit., assensus est huic sententiæ Occidens, et per tam necessarium consilium Satanæ faucibus mundus ereptus est.*

Certains indices montrent qu'à Alexandrie même Athanase avait eu quelque peine à faire triompher cette tactique. Des opposants avaient dû faire valoir que la signature de formulaires suspects ou hérétiques avait privé définitivement les évêques qui s'y étaient prêtés de leurs droits de chefs d'Église. Mais, quoi qu'il en soit de ce qui se passa au concile, nous savons que telle fut l'opinion théorique adoptée par Lucifer et dont il tira immédiatement les conséquences. Le geste par lequel il consacrait Paulin évêque des eustathiens d'Antioche, alors que l'on attendait le retour incessant de l'évêque Mélèce, qui, malgré son exil pour la foi, lui demeurait suspect, témoigne au mieux de son état d'esprit. « Pas de pardon pour ceux qui ont péché, » avait-il écrit jadis, s'adressant à Constance; il généralisait maintenant la formule. Au dire du *Libellus precum*, Lucifer l'applique encore à son retour d'Orient, quand il arrive à Naples et y trouve un certain Zosime, plus ou moins compromis avec les ariens : *Hunc Lucifer confessor suscipere noluit, non ignorans quæ gesserat. Lib. prec.*, 16, *P. L.*, t. XIII, col. 95. Bientôt, au dire du même écrit, il reçoit dans son île la visite de Grégoire d'Elvire qui, malgré son intransigeance, avait pu échapper à l'exil. *Ibid.*, 25, col. 100. C'est dans ces conversations sans doute que l'on se mit pleinement d'accord sur le principe : On n'admettrait pas à la communion les évêques qui avaient prévariqué, même s'ils acceptaient maintenant la foi de Nicée. L'hérésie, à laquelle ils avaient prêté les mains, leur avait fait perdre leur caractère épiscopal. Au cas où ils voudraient entrer dans la communion de l'Église, qu'on entendait représenter, ils seraient traités comme laïques, sans espoir de jamais être promus aux ordres.

Ainsi peu à peu se précisait la doctrine de la secte : La chute dans l'hérésie fait perdre le pouvoir d'ordre, car l'hérésie ne diffère pas essentiellement de l'apostasie. Or (le conflit donatiste venait de le montrer), plusieurs considéraient encore que la chute dans l'idolâtrie rendait le failli inapte à exercer les fonctions sacerdotales. A pousser les choses à la rigueur, et Jérôme dans l'*Altercatio* ne s'en prive pas, il aurait fallu aller plus loin et considérer encore comme invalides les baptêmes administrés par les évêques coupables, et donc réitérer le sacrement aux laïques baptisés par ces évêques et désireux de revenir à l'obédience catholique. Les luciférien, dans leur ensemble, se refusèrent à aller jusque-là. Inconséquents avec leurs principes, ils admirent que le baptême même conféré par les hérétiques était valide, et c'est de cette pratique qu'argumente Jérôme pour dénoncer leur inconséquence. En même temps, il accuse le diacre romain Hilaire, lequel avait toujours conservé le cuisant souvenir des souffrances endurées au concile de Milan, d'avoir poussé jusqu'au bout le principe des luciférien et d'avoir administré le baptême à ceux qui l'avaient reçu des mains d'évêques prévaricateurs.

On comprend dès lors, sans que l'on ait de détails positifs, comment la secte s'est formée. En Sardaigne, Lucifer a pu grouper autour de lui plusieurs évêques intransigeants; Grégoire d'Elvire en a fait autant en Espagne. Dans la mesure de leurs moyens, ils ont sans doute essayé de donner des évêques de leur bord à de petites communautés de fidèles demeurées réfractaires aux prélats d'abord prévaricateurs puis repentis. Ainsi on a vu se créer dans des villes où il y avait des évêques en communion régulière avec l'Église catholique, des chapelles schismatiques où se perpétuait l'esprit de Lucifer et de Grégoire. Nous avons à nous demander si ces communautés furent nombreuses.

3° *Aire de dispersion du schisme luciférien.* — La Sardaigne, où s'exerçait plus directement l'influence de Lucifer, a dû compter un nombre assez considérable de ces chapelles dissidentes. On le voit dans ce passage de l'oraison funèbre que saint Ambroise consacre à son frère Satyrus. Jeté par un naufrage sur la côte de Sardaigne, le jeune homme, qui a promis, s'il sortait sain et sauf, de se faire baptiser, s'adresse à l'évêque de la ville la plus voisine, mais il a grand soin de s'informer si ce prélat est en communion avec les évêques catholiques. « C'est qu'en effet, dit Ambroise, cette Église aurait pu être dans le schisme de ce pays. » *De excessu Satyri*, I, 47, *P. L.*, t. XVI, col. 1362, 1363.

En Espagne, Grégoire d'Elvire, cf. t. VI, col. 1838, était l'âme du mouvement; après la disparition de Lucifer, il fut considéré comme la grande autorité du schisme; il vivait encore en 392 quand Jérôme rédigeait le *De viris*. Parmi ses adhérents espagnols, le *Libellus precum* cite un prêtre Vincent, qui aurait souffert de rudes persécutions, on ne nous dit pas en quelle ville, des évêques catholiques Luciosus et Hygin. *Lib.*, 20, col. 97. Le même écrit connaît à Trèves un prêtre Bonose, qui aurait été mis en prison à cause de ses opinions luciférienne. *Ibid.*, 21, col. 98.

A Rome, la secte avait essayé également de s'implanter, et le *Libellus* cite le nom d'un évêque luciférien Aurèle, lequel aurait souffert persécution sous Damase, ainsi qu'un prêtre nommé Macaire dont le martyre est longuement rapporté. *Ibid.*, n. 21-24. Les auteurs du *Libellus* se donnent eux-mêmes comme deux prêtres romains au service de l'évêque luciférien Éphésius, successeur d'Aurèle. A l'époque où l'on regardait la pièce n. 1 de la *Collectio Avellana*, comme la préface du *Libellus*, on a conclu de la note qui rejoint ces deux pièces, col. 83 C, que ces deux prêtres avaient d'abord été des partisans du schisme d'Ursinus et étaient passés ensuite à la chapelle luciférienne. On avait imaginé dès lors des hypothèses assez compliquées sur les rapports entre les deux schismes; il n'est plus nécessaire de les discuter : la note en question est l'œuvre du scribe qui a rassemblé les quarante premières pièces de la collection, à une date assez éloignée des faits pour qu'il n'y ait pas lieu de tenir compte de son témoignage. Voir l'édition O. Günther, du *Corpus* de Vienne, p. LVIII-LX, 1 et 5 et l'apparat critique.

Quoi qu'il en soit, l'évêque luciférien Éphésius fut déféré par le pape Damase à la juridiction séculière, laquelle, au dire du *Libellus*, aurait refusé d'instrumenter contre lui, le juge ayant déclaré que les consti-

tutions impériales visaient seulement les hérétiques et que les luciférien ne pouvaient être considérés comme tels. C'est sans doute après l'issue favorable de ce procès qu'Éphésius, accompagné des deux prêtres Faustin et Marcellin, se transporta en Orient, afin de resserrer les liens entre les schismatiques latins et certaines communautés grecques de mêmes tendances. A Oxyrhynque il se rencontra avec un certain Héraclidas qui avait été ordonné évêque par des prélats catholiques, à l'époque de l'intrusion à Alexandrie de Georges de Cappadoce, et qui se trouvait pour lors en lutte ouverte avec l'évêque Théodore, revenu à résipiscence. *Lib.*, n. 26 sq., col. 101-103. La communauté d'Héraclidas n'était donc pas, à proprement parler, une chapelle luciférienne, mais elle s'inspirait des mêmes principes qu'avait propagés l'évêque de Cagliari. — Alors qu'Éphésius se trouvait auprès d'Héraclidas, il fut sollicité de se rendre à Éleuthéropolis, un des lieux d'exil de Lucifer, par une vierge chrétienne, nommé Hermione. Ce lui fut une occasion de nouer des rapports avec le monastère auquel présidait cette femme et aussi avec un petit groupe de dissidents qui ne voulaient pas se rallier à la grande Église. Éphésius leur laissa ses deux prêtres Faustin et Marcellin, dont l'action ne tarda pas à leur attirer des représailles de la part de l'évêque catholique, Turbo. *Ibid.*, n. 29-31, col. 103, 104.

Les violences dont les deux prêtres luciférien furent alors victimes les déterminèrent à s'adresser à Théodose pour obtenir de l'autorité impériale aide et protection. Nous avons dit que leur requête fut favorablement accueillie, et comment le gouvernement reconnut le droit à l'existence des groupements luciférien en communion avec Grégoire d'Elvire pour l'Occident et Héraclidas d'Oxyrhinque pour l'Orient. Or, c'est de ce moment où la reconnaissance légale leur est acquise que nous perdons toute trace directe des communautés luciférienne. Nous avons vu, ci-dessus, que les hérésiologues postérieurs n'en parlent plus que par ouï-dire. Ainsi, du temps de saint Augustin, elles avaient probablement disparu.

I. Sources. — Les sources principales, Rufin, Socrates, Sozomène, Théodoret d'une part, l'*Altercatio* de saint Jérôme et le *Libellus precum* d'autre part, ont été indiquées au cours de l'article.

Les œuvres de Lucifer ont été publiées pour la première fois par du Tillet, évêque de Meaux en 1568. Elles sont passées de là dans la *Maxima Biblioth. vet. Patrum* de Lyon, t. IV, p. 181-253, édition pour laquelle on eut l'idée funeste de ramener à la lettre de la Vulgate hiéronymienne les citations scripturaires. Cotelier s'était préoccupé de remédier à ce défaut, il ne put aboutir. Gallandi profita jusqu'à un certain point de ses travaux dans la *Biblioth. vet. Patrum*, t. VI, 1770, p. 155-160. Enfin les deux frères Coleti, publièrent à Venise, en 1778, une édition plus correcte; c'est celle qui est passée dans *P. L.*, t. XIII, col. 691-1042. G. Hartel a donné une édition critique dans le *Corpus* de Vienne, t. XIV, 1886.

II. Travaux. — Baronius, *Annales*, an. 362, n. 213-225; an. 371, n. 121-127; an. 388, n. 98; A. Machini, *Defensio sanctitatis Beati Luciferi*, Cagliari, 1639-1640; Papebroch, *Acta sanctorum*, mai, t. V, Anvers, 1685, p. 197*-225* soutient avec âpreté la sainteté de Lucifer; Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 514-529, 763-766; les Coleti, préfaces de leur édition, dans *P. L.*, t. XIII, col. 695-760; G. Krüger, *Lucifer Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig, 1886, voir aussi du même l'art. *Lucifer*, dans *Protest. Realencyclopädie*. — Plus récemment, L. Saltet est revenu à plusieurs reprises sur la question des fraudes littéraires dont se serait rendu coupable le parti luciférien : 1. *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, dans le *Bullet. de littérat. ecclés.*, 1905, p. 222-236; 2. *Fraudes littéraires des schismatiques luciférien*, *ibid.*, 1906, p. 300-326, où il cherche à montrer que les luciférien ont fabriqué : *a)* les deux lettres d'Athanase à Lucifer; *b)* un traité *De Trinitate*, mis sous le nom d'Athanase et dont la recension la meilleure est encore inédite; c'est une recension beaucoup moins bonne qui forme les huit premiers livres d'un *De Trinitate* qui figure sous le nom de Vigile de Thapse dans *P. L.*, t. LXII, col. 287-334; ce traité est en relations étroites avec le *De fide* de Grégoire d'Elvire; 3. *Les lettres du pape Libère de 357*, *ibid.*, 1907, p. 279-283, achève la démonstration esquissée plus haut que les lettres de Libère sont un faux luciférien. Voir ici Libère, col. 651.

É. Amann.

LUCIFÉRIENS. — Ce nom, qui a désigné dans l'antiquité chrétienne les partisans de Lucifer, évêque de Cagliari, a été donné au Moyen Age à différents sectaires qui passaient, à tort ou à raison, pour rendre un culte au prince des démons.

On sait que le nom de Lucifer, durant les premiers siècles de l'Église, a été appliqué au Christ, le véritable porte-lumière. Cf. dans l'*Exsultet* du samedi saint : *Flammas ejus* (du cierge pascal) *lucifer matutinus inveniat, ille inquam Lucifer qui nescit occasum.* Depuis le haut Moyen Age, par suite de l'application au prince des démons du passage d'Isaïe sur la chute aux enfers du roi de Babylone, Is., XIV, 12, on a interprété de Satan l'apostrophe célèbre : *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer qui mane oriebaris ?* Le mot de Lucifer est finalement devenu le nom propre de celui que l'Écriture sainte appelait Satan. On donnera dès lors le nom de *luciférien*s aux sectaires que l'on soupçonnait d'adorer le démon ou tout au moins de lui rendre hommage. Le nom même de *luciférien*s se retrouve d'ailleurs assez rarement dans les textes; la mention d'un culte rendu au démon est, par contre, extrêmement fréquente. Mais l'on n'entend pas traiter ici de toutes les formes de satanisme, lesquelles vont en se multipliant à la fin du Moyen Age et au début des temps modernes. C'est sous la rubrique Sorcellerie qu'il conviendra de les étudier. On envisagera simplement ici un certain nombre de manifestations hétérodoxes, qui ont au moins ceci de commun, qu'elles professent sur la nature, les prérogatives, le sort ultime du démon, des idées toutes différentes de celles qu'enseigne la doctrine catholique. Le fait que l'on citera les unes après les autres ces diverses apparitions hérétiques ne préjuge pas de leur filiation. Dans l'état fragmentaire de nos connaissances sur les hérésies du haut Moyen Age, il semble prématuré de vouloir établir entre les différentes sectes des liens de parenté qui risquent fort de ne représenter rien d'autre que les constructions plus ou moins logiques des chercheurs.

On étudiera successivement : I. Les doctrines luciférienne en Orient. II. Les doctrines et pratiques luciférienne en Occident au XIe siècle (col. 1045). III. L'opinion publique et le luciférianisme au XIIe siècle (col. 1046). IV. Les luciférien allemands au début du XIIIe siècle (col. 1048). V. Les luciférien au XIVe siècle (col. 1052).

I. Doctrines luciférienne en Orient. — Si l'on fait abstraction des hérésies filles du gnosticisme d'une part, et du manichéisme ancien d'autre part, pour se cantonner dans l'étude des sectes médiévales, on peut dire que la mention la plus claire de doctrines luciférienne est celle qui se rencontre dans la *Panoplie dogmatique* d'Euthymius Zigabénus (fin du XIe siècle). Cet auteur, renseigné par l'empereur Alexis Ier Comnène, qui avait fait sur le sujet une enquête personnelle, attribue aux bogomiles de Bulgarie, qui sont en réalité des néo-manichéens, les doctrines suivantes : « Ils disent que le démon est le fils même de Dieu le Père, et l'appellent Satanaël; il est plus ancien et plus puissant que le Fils-Verbe, étant son aîné. Tous deux sont frères. Satanaël était, on peut dire, l'administrateur de la puissance paternelle. Mais il fomente contre le Père une révolte; finalement il est chassé du ciel. Il n'en conserve pas moins sa puissance créatrice; c'est lui qui a créé la terre et tout ce qu'elle porte, façonné le corps d'Adam, auquel il a fait donner par le Dieu Père

un souffle de vie. Père de Caïn et de sa lignée, il est aussi inspirateur de Moïse; c'est lui avec ses suppôts qui habite les temples, y compris celui de Jérusalem et les églises chrétiennes. Le Christ lui-même aurait prescrit, dans l'Évangile, de lui rendre hommage, pour éviter sa colère, car sa puissance reste grande, et le Christ ne saurait lui résister. » Voir les textes dans *Panoplia dogmatica*, tit. XXVII, n. 6, 7, 8, 10, 11, 20, *P. G.*, t. CXXX, col. 1293-1316.

Il y a dans cet exposé dogmatique tout le principe des enseignements et des rites que nous verrons attribuer aux luciférien occidentaux. Au point de départ une doctrine dualiste qui concilie tellement quellement les principes du manichéisme et les enseignements de la théologie catholique. Le démon est en somme un dieu tombé, mais ayant gardé une grande partie de sa puissance première. Puissant, il est donc redoutable, et il importe de se concilier ses faveurs. — C'est ce qu'exprime tout à fait en raccourci Nicétas Acominatos (fin du XIIe siècle), dans son *Thesaurus : Sataniani, quia Satanam fortem existimantes eum venerabantur ne mala in eis, ut dicebant, operaretur.*

II. Doctrines et pratiques luciférienne en Occident au XIe siècle. — Au moment où Euthymius les cataloguait dans sa *Panoplia*, les bogomiles étaient déjà de vieux hérétiques, qui s'étaient infiltrés des régions slaves vers l'Occident. De la Dalmatie, es sectes néo-manichéennes, plus ou moins appar entées et désignées par des noms divers, avaient gagné l'Italie du Nord, puis le midi de la France. En 1022, le péril se révèle à Orléans. Or on notera que parmi les accusations portées contre les chanoines de Sainte-Croix suspects d'hérésie, et qui finalement furent brûlés, figure l'adoration du diable : « *Decepti a quodam rustico qui se dicebat facere virtutes et pulverem ex mortuis pueris secum ferebat, de quo si quem posset communicare mox manichæum faciebat,* ADORABANT DIABOLUM *qui primo eis in Æthiopis deinde angeli lucis figuratione apparebat et eis multum cotidie argentum deferebat.* Ils en étaient dès lors venus à rejeter complètement le Christ et à commettre en secret des abominations innommables. » *Chronique d'Adhémar de Chabannes*, *P. L.*, t. CXLI, col. 71, 72; cf. Raoul Glaber, *Historiar.*, l. III, c. VIII, *P. L.*, t. CXLII, col. 659 sq.

Un chroniqueur anonyme détaille complaisamment toutes les diableries qui se passaient, disait-on, dans les assemblées des sectaires. Il est bon de les donner en détail, une fois pour toutes, car ces racontars se répéteront indéfiniment par la suite : « Ils se rassemblaient, écrit-il, certaines nuits dans une maison désignée, tenant chacun une lumière à la main, et sous forme de litanie chantaient les noms du démon, jusqu'à ce que, tout à coup, ils voyaient soudain le diable descendre parmi eux sous forme d'une bête *(cujuslibet bestiolæ*, plus tard on précisera : un crapaud, ou un chat). Aussitôt on éteignait toutes les lumières et on se livrait à une débauche sans nom *(quamprimum quisque poterat mulierem quæ ad manum sibi veniebat ad abutendum arripiebat, sine peccati respectu et utrum mater aut soror aut monacha haberetur, pro sanctitate et religione ejus concubitus ab illis æstimabatur*, plus tard on ajoutera des unions contre nature). L'enfant né de ce commerce impur était apporté le huitième jour après sa naissance, on allumait un grand feu et on l'y faisait passer à la manière des anciens païens. Les cendres du pauvre petit étaient recueillies et gardées avec la même vénération que les chrétiens gardent le corps du Christ. Elles contenaient, en effet, une vertu diabolique si forte que quiconque en avait goûté, ne fût-ce qu'une minime partie, ne pouvait plus sortir de l'hérésie et rentrer dans la voie de la vérité. » *Gesta synodi Aurelianensis*, dans D'Achery, *Spicilegium velerum aliquot scriptorum*, Paris, 1723, t. I, p. 605, reproduit dans Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 378.

Guibert de Nogent, sans mentionner l'invocation du diable, signale de semblables pratiques, obscènes et cruelles, chez des hérétiques du Soissonnais sensiblement contemporains. *De vita sua*, l. III, c. VIII, *P. L.*, t. CLVI, col. 951. — On notera que le synode rassemblé à Orléans n'a pas retenu d'une manière explicite ces griefs, où la fantaisie populaire doit avoir une très large part. Ce qu'il faut retenir, c'est au moins ceci que, dès son apparition en Occident, le luciférianisme, se trouve mêlé au catharisme des néo-manichéens, et l'adoration du diable apparaît, dès l'abord, comme l'une des caractéristiques de l'hérésie.

C'est ce qu'exprime nettement Raoul l'Ardent, dans un sermon pour le VIIIe dimanche après la Trinité, de date incertaine, mais antérieur, semble-t-il, à la fin du XIe siècle. Signalant comme étant de faux prophètes « les hérétiques manichéens qui ont contaminé l'Agenais, il marque parmi leurs habitudes le refus du serment, la condamnation des aliments carnés, du mariage, le rejet de l'Ancien Testament et d'une partie du Nouveau, puis il ajoute : *Et quod gravius est, duos prædicant rerum auctores, Deum invisibilium, diabolum visibilium auctorem credentes, unde et occulte* ADORANT DIABOLUM, *quem sui corporis credunt auctorem.* » *P. L.*, t. CLV, col. 2011.

Nous ne chercherons pas ici à savoir jusqu'à quel point est exacte l'accusation portée contre la secte néo-manichéenne que l'on va bientôt qualifier d'albigeoise. Il se peut que le culte explicite rendu au diable n'ait pas été commun à tous les sectaires qui pullulent en cette fin du XIe siècle dans tout le midi de la France. Mais on sait combien l'opinion publique, quand il s'agit surtout de gens qui se cachent, est prompte à généraliser et même à inventer. Les accusations portées contre les cathares du XIe siècle ressemblent, à s'y méprendre, à celles qui circulaient au IIe siècle dans tout l'Empire romain sur le compte des chrétiens (promiscuité sexuelle, meurtre rituel, adoration d'une divinité obscène ou grotesque).

III. L'opinion publique et le luciférianisme au XIIe siècle. — A force de se répéter, les imputations de satanisme dirigées contre les néo-manichéens finirent par être considérées ,au moins dans les milieux populaires ou demi-savants, comme absolument véridiques.

Dans son *Chronicon Anglicanum*, Raoul de Coggeshall, après avoir raconté comment fut découvert à Reims, du temps de Louis VII, un nid d'hérétiques qu'il appelle des publicains *(publicani)*, et narré la façon dont une vieille sorcière qui était le docteur de la secte s'échappa par la voie des airs, ajoute quelques renseignements sur la secte. Les doctrines générales sont celles des cathares, sur quoi il n'est pas nécessaire d'insister. On remarquera seulement le trait final: *Aiunt alii qui de secretis eorum investigaverunt* (ce sont les dires des gens *bien informés*), *quod isti non credunt Dominum res humanas curare... sed apostatam angelum quem et* LUZABEL *nominant universæ creaturæ corporali præsidere et ad nutum ejus cuncta terrena disponi. Corpus a diabolo formari, animam vero a Deo creari et corporibus infundi, unde fit ut semper quædam pertinax pugna inter corpus et animam geratur. Dicunt etiam nonnulli quod in subterraneis suis quædam nefanda sacrificia Lucifero suo temporibus agant constitutis, et quasdam sacrilegas turpitudines ibidem operantur.* An. 1200, dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XVIII, p. 93.

Dans son fameux *Commentaire sur l'Apocalypse*, Joachim de Flore, appliquant aux hérétiques de son temps qu'il appelle *patarins* ce qui est dit de l'ouverture du puits de l'abîme, Apoc., IX, 1-12, donne sommairement les caractéristiques de leur doctrine, en

particulier la création des êtres corporels par le diable et il ajoute : « Pour bien montrer ce qu'ils sont, les fils des ténèbres, *nocturno, ut fertur, tempore et hoc diebus statutis, conveniunt per provincias in synagogis suis, quatenus congregati in unum, et mutuos sibi aspectus exhibentes, faciunt tandem opera patris sui.* » *Exposit. in Apocalypsim*, édit. de Venise, 1527, p. 130 *b*.

Les orgies des sabbats tenus par les hérétiques sont devenues un lieu commun, à tel point qu'un docteur comme Alain de Lille propose du nom de *cathare* l'invraisemblable étymologie qu'on va lire. Après avoir rapporté la condamnation que font du mariage les néo-manichéens, condamnation qui ne les empêche pas de se livrer aux pires excès de la chair, il ajoute : « On raconte que, dans leurs conciliabules, se passent les choses les plus dégoûtantes. *Hi dicuntur cathari, a catha, quod est fluxus; vel cathari, quasi casti, quia se castos et justos faciunt. Vel cathari dicuntur a cato quia, ut dicitur, osculant posteriora catti, in cujus specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer.* » *Contra hæret.*, l. I, c. LXIII, *P. L.*, t. CCX, col. 366. Cette sottise sera longtemps répétée. Cf. Dœllinger, *Beiträge*, t. II, p. 293.

Ces diableries sont signalées comme étant plus spécialement l'apanage d'une secte assez restreinte par un fragment publié par Gretzer à la suite de divers traités contre les vaudois. Le texte n'est pas daté, mais on ne se trompera guère en l'attribuant au début du XIIIe siècle : L'auteur du fragment, après avoir caractérisé d'une manière assez précise les *vaudois*, ajoute : *Quidam sunt hæretici alterius sectæ pessimæ qui tenent quosdam diabolicos articulos, quorum pauca subscribam. Primo adorant Luciferum et credunt eum esse Dei fratrem injuriose de cœlo detrusum et se cum ipso regnaturos; pueros eorum eis immolant; ipsum pro divitiis rogant; prius aquam baptismalem abluunt, chrisma salis fricatione abluunt; ad loca subterranea, quæ communiter* der Busskeller, *quo nescio inventore, dicuntur conveniunt; promiscuas concupiscentias et abominabiles luxurias exercent, B. Virginem post Christi partum dicunt non mansisse castam, sed plures filios habuisse; corpus Christi et omnia alia sacramenta non credunt; pollice oculos tempore elevationis obstruunt. Hæc et similia innumera, dimissis aliis, asserunt et confirmant.* Dans J. Gretzer, *Opera omnia*, Ratisbonne, 1738, t. XII *b*, p. 96.

Quelques écrivains pourtant sont un peu moins crédules et mettent quelques restrictions dans leurs dires. L'auteur anonyme d'un *Traité sur l'hérésie des pauvres de Lyon* a bien entendu raconter que l'on prête aussi à cette secte (en réalité ce sont des vaudois) les dites abominations, mais il écrit sagement : *Noctibus maxime hujusmodi conventicula frequentant quando alii dormiunt ut libenter ministeria iniquitatis operentur. Quod autem, ut dicitur, osculentur aliqui catos et ranas et videant diabolum, vel exstinctis lucernis pariter fornicentur, non puto istius esse sectæ, quia cathari dicuntur hoc facere, nec aliqua eorum veraciter intellexi quibus fidem adhiberem.* Dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, col. 1872.

En résumé, dans le cours du XIIe et au début du XIIIe siècle, l'opinion publique, sans faire de distinction entre les diverses sectes, attribue à tous les hérétiques occultes des pratiques de satanisme nettement caractérisées. Quand Mathieu Paris veut dire que Milan est un repaire d'hérétiques, il écrit : *Erat enim civitas illa omnium hæreticorum, Paterinorum,* LUCIFERANORUM, *Publicanorum, Albigensium, usurariorum perfugium.* Chronique ad an. 1236, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXVIII, p. 134. Ceux néanmoins qui se donnent la peine d'y regarder d'un peu près, font la différence entre les vaudois d'une part et les néo-manichéens de l'autre. Ils reproduisent assez exactement les doctrines de ces derniers sur le dualisme fondamental qui est au point de départ de l'hérésie. Ils en concluent, un peu vite peut-être, que tous les néo-manichéens professent sur le compte de Lucifer les opinions très précises, que nous avons vu attribuer aux bogomiles; enfin ils se font l'écho, sans toujours y croire, des pratiques de diablerie qu'ils jugent être la conséquence toute naturelle des doctrines qui seraient, pensent-ils, celles de tous les cathares.

Ce n'est pas impunément, d'ailleurs, qu'on laisse les imaginations populaires se donner libre carrière sur de tels sujets. La chronique d'Albéric de Trois-Fontaines signale une véritable épidémie de satanisme qui apparaît en Allemagne en 1160. L'auteur est très mal renseigné et le vague de son langage dissimule à peine l'incohérence de son information. Il parle de troupes d'hommes (inspirés par les démons ?), formant une véritable armée et se déplaçant dans le pays. Un prince instruit par un évêque, sut découvrir leur véritable nature, lors d'un festin auquel il avait été invité : *cum fecisset signaculum crucis inventa sunt omnia fercula fuisse stercora diversa hominum, porcorum, asinorum et aliarum immunditiarum et pretiosa vina versa sunt in fetentes urinas.* Le prince avec les siens finit par avoir raison de cette troupe diabolique; mais ce sont les restes de ces bandes qui ont été la source de la nouvelle hérésie qui, de nos jours, a envahi l'Allemagne. *Omisi autem dicere,* ajoute le chroniqueur, *quod faciebant quasi miracula, et videbantur quidam ex eis ambulare super aquam quasi super aridam, et multa alia... Qui autem semel deceptus gustasset de illorum convivio vix postea vel nunquam reverti poterat ad mentis integritatem et fidem.* Dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 845. Il est bien difficile de dire ce qu'il y a de vérité cachée sous cette incohérente narration. Retenons au moins le renseignement qu'elle nous donne sur l'état d'esprit des contemporains, prompts à découvrir partout des diableries et des prodiges.

IV. LES LUCIFÉRIENS ALLEMANDS AU DÉBUT DU XIIIe SIÈCLE. — Nous venons d'entendre Albéric de Trois-Fontaines faire allusion à la nouvelle hérésie *quæ nostris diebus graviter Alamanniam infecit.* Le même chroniqueur signale en effet, à l'année 1233, une terrible inquisition menée dans la région rhénane par le fameux Conrad de Marbourg et qui fit découvrir et châtier un grand nombre d'hérétiques qualifiés de *luciférien*s. Comme le pape Grégoire IX a été mêlé d'assez près à toute cette affaire, il n'est pas inutile de l'étudier avec quelques détails.

Les premières indications relatives à des doctrines luciférienne dans le nord-ouest de l'Allemagne sont fournies par l'affaire du moine prémontré Henri Minneke. Prévôt d'un couvent de femmes à Goslar (Hanovre), ce religieux fut accusé devant l'évêque d'Hildesheim d'hérésie manichéenne. Extrêmement habile, le prévenu n'était pas facile à prendre en défaut; c'est seulement après l'intervention du légat pontifical qu'il put être convaincu et condamné dans un concile d'Hildesheim en 1224. De son procès il avait résulté qu'il tenait des opinions se rattachant au néo-manichéisme : *In scriptis suis, invenimus eum aperte matrimonium reprobare et quod diabolus vellet redire ad gratiam.* Dans Harzheim, *Concilia Germaniæ*, Cologne, 1760, t. III, p. 515-516; voir aussi Potthast, *Regesta pontif. rom.*, n. 7260, et les chroniqueurs allemands, dans J.-B. Mencken, *Scriptores rerum german.*, t. II, col. 265; t. III, col. 250 L'affaire est exposée au long dans B. Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*, Prague, 1882, p. 90-95.

A ce procès de Henri Minneke avait déjà été mêlé Conrad de Marbourg, lequel, depuis 1214, avait rempli en Allemagne diverses missions plus ou moins officielles, où il s'était fait remarquer par son zèle contre

l'hérésie. En correspondance directe avec la cour romaine, Conrad, en 1227, avait reçu mandat de « rechercher dans les régions de l'Allemagne les sectateurs de la dépravation hérétique ». Potthast, n. 7931. Ce redoutable inquisiteur (qui n'appartenait pas d'ailleurs à l'ordre dominicain), n'avait pas besoin d'être encouragé dans sa besogne. Bientôt il ne fut question dans tout le pays rhénan que de procès d'hérétiques et de sentences de condamnation. Bien qu'il ne faille pas prendre à la rigueur les paroles des chroniqueurs contemporains, on a l'impression que les mesures de rigueur furent extrêmement fréquentes : *Per Alamanniam*, dit Albéric de Trois-Fontaines, *facta est tanta hæreticorum combustio, quod non possit numerus comprehendi.* Dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 931. Et les *Gesta Treverorum continuata* précisent la part qui revient à Conrad de Marbourg et à ses deux acolytes. *Anno Domini 1231, orta est persecutio hæreticorum per totam Alemanniam, et exusti sunt plurimi per continuum triennium. Eratque princeps et caput hujus persecutionis magister Conradus de Marbourch et ministri ejus Conradus quidam cognomento Tors et Johannes carens uno oculo et una manu. Ibid.*, t. XXIV, p. 400. A quoi fait écho l'*Anonymus Saxo*, à l'année 1229. *In diebus illis multi in ecclesia Dei fuerunt heretici Romæ et in Gallia et in Teutonia ex quibus amplius quam mille viri et feminæ a Conrado Torso et a quibusdam aliis igne sunt cremati.* Dans Mencken, *op. cit.*, t. III, col. 125. On pourrait multiplier les citations.

Or les procès d'hérétiques, d'ailleurs menés d'une façon très sommaire, témoignaient que des croyances et des pratiques luciférienne étaient répandues parmi les sectaires. A Trèves, une femme, nommée Lucardis, fut brûlée, *quæ incredibili lamentatione lugebat Luciferum injuste de cœlo extrusum, quem volebat replorare denuo in cœlum. Gesta Trever.*, p. 401. On savait que ces misérables rendaient un culte au prince des démons : « A Cologne, il y avait une synagogue d'hérétiques, où une image de Lucifer rendait des oracles. » Albéric, p. 931. Au bout de quelque temps, Conrad fut en mesure d'adresser au pape un rapport circonstancié, où étaient décrits et les rites et les doctrines de la secte. Tous ces détails sont reproduits dans une bulle de Grégoire datée du 13 juin 1233 et adressée à l'archevêque de Mayence, Sigefrid, à Conrad, évêque d'Hildesheim, et à maître Conrad de Marbourg. Potthast, n. 9230; le texte dans Ripoll, *Bullar. ord. prædicat.*, t. I, n. 81, p. 52 : *Vox in Rama*, et dans Raynaldi, *Annales*, an. 1233, n. 42-45, qui, pour avoir supposé que la bulle était dirigée contre les *Stedinger*, a embrouillé pour longtemps cette question. Voir l'art. STEDINGER.

La bulle en question vise incontestablement ces hérétiques de la région rhénane que l'on a fini par baptiser du nom de luciférien et dont on a voulu faire une secte spéciale. En réalité la comparaison du texte de Grégoire IX avec toutes les indications données ci-dessus ne permet guère de douter que nous n'ayons affaire avec les mêmes racontars qui, depuis le XIe siècle, circulaient sur le compte d'hérétiques de toute dénomination. Après avoir épanché sa douleur sur le mal que fait à l'Église une secte aussi monstrueuse, le pape décrit (évidemment d'après les rapports de Conrad) les rites hideux d'initiation qui se passent dans les conventicules des sectaires : Apparition du diable sous la forme d'un crapaud, baisers obscènes qui lui sont donnés par l'initié; puis le diable se montre sous forme d'un homme d'une extraordinaire pâleur, aux yeux d'un noir terrible à qui le novice donne également un baiser, lequel fait évanouir en lui tout souvenir de la foi catholique. Là-dessus tous les assistants prennent part à un festin, après quoi d'une statue, que l'on trouve toujours dans ces cérémonies, descend une chatte noire; elle présente son derrière au novice, qui le baise, puis au président de l'assemblée qui en fait autant, et finalement à quiconque en est digne. Après des chants et une sorte d'instruction, on éteint les lumières *et proceditur ad fetidissimum opus luxuriæ, nulla discretione habita inter extraneas et propinquas. Quod si forte virilis sexus supersunt aliqui ultra numerum mulierum... masculi in masculos turpitudinem operantur, similiter et feminæ immutant naturalem usum in eum qui est contra naturam.* La lumière revenue, chacun reprend sa place, et d'un coin sombre surgit un homme étincelant comme un soleil depuis la tête jusqu'à la ceinture, et noir comme la chatte pour la partie inférieure du corps; son éclat illumine la salle entière. Le président, prenant un morceau du vêtement de l'initié le tend à l'homme étincelant : « Maître, dit-il, je te donne ce qui m'a été donné. » Et l'autre de répondre : « Tu m'as bien servi; tu me serviras davantage et mieux; je confie à tes soins ce que tu m'as donné. » Sur quoi il disparaît.

Tels seraient, d'après les témoignages, les rites d'initiation. Grégoire IX ajoute que tous les ans, à Pâques, les sectaires vont communier en leurs paroisses (évidemment pour ne pas se trahir); mais au lieu d'avaler l'hostie, ils l'emportent en eurs maisons et la crachent dans les latrines par mépris pour le Rédempteur. — Deux mots sont consacrés aux doctrines des sectaires : ils disent que le Dieu du ciel a violemment, contre toute justice et traîtreusement précipité Lucifer dans l'abîme. C'est en Lucifer que croient ces misérables; pour eux, il est le créateur des choses célestes (?); un jour il précipitera du ciel le Seigneur et retrouvera sa gloire première; ce jour-là ses adeptes, grâce à lui, jouiront de l'éternelle béatitude. — Et pour terminer la règle morale : Un luciférien ne fait rien de ce qui plaît à Dieu, il fait plutôt tout ce que Dieu déteste. *Omnia Deo placita non agenda fatentur, et potius agenda quæ odit.*

Il n'est pas difficile de voir comment s'est constitué cet acte d'accusation dont, au témoignage même de Grégoire, il faut laisser la responsabilité à Conrad de Marbourg. L'inquisiteur s'est mis en campagne avec l'idée que les hérétiques à combattre sont plus ou moins adonnés aux diableries dont l'opinion publique s'entretient depuis si longtemps. Avec les procédés d'interrogatoire dont les chroniqueurs du temps nous disent un mot, il ne lui a pas été malaisé de tirer des accusés l'aveu pur et simple des méfaits dont il leur dictait la liste. Il ne leur laissait le choix qu'entre la confession et le bûcher. Soumis à cette torture morale (la torture proprement dite n'est pas encore permise), l'accusé dira tout ce qu'on veut lui faire dire. Dans la lettre qu'ils adresseront plus tard à Grégoire IX, les évêques rhénans le disent en propres termes : « Maître Conrad ne laissait à personne le droit de légitime défense, il fallait que l'accusé confessât qu'il était hérétique, qu'il avait embrassé un crapaud, un chat, un homme pâle ou d'autres monstres. Ainsi certains bons catholiques accusés préférèrent être brûlés innocents et sauver leur âme, que de mentir en s'accusant de crimes honteux et de mériter par là le supplice (éternel). D'autres trop faibles préférèrent le mensonge au bûcher, mais il leur fallut nommer leurs complices, alors ils répondaient : « Je ne sais qui accuser, dites-moi les noms de gens sur qui vous avez des soupçons. » Voir ce texte capital dans Albéric, *loc. cit.*, p. 931, et aussi dans Harzheim, *Concil. Germaniæ*, t. III, p. 545.

On aura remarqué que le document pontifical glisse très rapidement sur la question des doctrines reprochées aux sectaires. Les *Gesta Treverorum* sont un peu plus explicites : « Il y avait plusieurs sectes, disent-ils

et plusieurs des hérétiques avaient des Livres saints traduits en allemand. Certains réitéraient le baptême; d'autres ne croyaient pas au corps du Christ; d'autres prétendaient que le corps du Christ pouvait être consacré indifféremment par un homme ou une femme, par un clerc ou un laïque, dans une écuelle ou un verre et n'importe où; d'autres déclaraient la confirmation et l'extrême-onction superflues ; d'autres déniaient tout droit au pape et au clergé ; d'autres déclaraient inutiles les prières pour les morts; d'autres pratiquaient des unions incestueuses; d'autres embrassaient un homme pâle ou un chat, et faisaient des choses pires encore; d'autres ne respectaient ni les jeûnes ni les fêtes de l'Église. » Et le chroniqueur d'ajouter : *Hæc de articulis errorum dixisse sufficiat, non quod omnes dixerimus sed quod præcipuos tantum notaverimus.* Dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIV, p. 401; cf. une recension analogue dans Harzheim, *loc. cit.*, p. 539.

Une autre remarque s'impose : Ceux qui ont protesté contre les procédés inquisitoriaux de Conrad ne doutent pas de la réalité des griefs faits aux hérétiques. Comme tous les contemporains, ils sont persuadés qu'il se passe dans les conventicules des choses épouvantables. Ce qu'ils reprochent à l'inquisiteur, c'est d'avoir englobé, par sa manière de faire, les innocents avec les coupables, de bons catholiques avec les hérétiques chargés des plus noirs forfaits. La chronique d'Albéric, qui juge si sévèrement Conrad et parle d'une vision qui donnerait à croire que Conrad a été damné, termine son récit par la narration de diableries auxquelles elle croit certainement. Les pratiques luciférienes, dit-elle, ont été importées dans la région rhénane par un maître venu de Toulouse; et après avoir décrit tout au long une scène de sorcellerie, elle ajoute : *Per istos ergo accrevit et dilatata est infidelitas illa de cultu Luciferi. Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 932.

Exclusivement informé par les rapports de Conrad, Grégoire IX ne se lassait pas d'exciter le zèle des évêques rhénans, et pouvait s'imaginer à distance qu'un terrible danger menaçait la chrétienté. Voir en particulier la lettre du 13 mars 1233, *Monum. Germ. hist., Epistolæ sæculi XIII*, t. I, p. 413. Mais les évêques rhénans se montraient bien tièdes au gré de Conrad et du pape. Aussi la bulle du 13 juin 1233, celle-là même que nous avons citée plus haut, prenait des mesures beaucoup plus énergiques. Elle se terminait par un véhément appel au zèle des prélats et des inquisiteurs. Sans doute on leur recommandait de tout faire pour amener les sectaires à résipiscence; mais, prévoyant que les moyens de douceur seraient inefficaces, le pape préconisait l'emploi de mesures énergiques. Ce n'était pas seulement la puissance publique qu'il fallait armer contre eux; tous les fidèles du Christ devaient se lever pour les combattre, prendre la croix et marcher à l'extermination des hérétiques.

Ainsi la Rhénanie était menacée d'une croisade, comme celle qui avait semé les ruines dans le Languedoc. Heureusement, au moment où cette bulle arrivait en Allemagne, Conrad avait cessé d'être dangereux. Pour avoir voulu, sur la foi de dénonciations intéressées, s'en prendre à de puissants seigneurs, il avait senti immédiatement de la résistance dans l'épiscopat allemand. Le 25 juillet 1233, un concile, réuni à Mayence par l'archevêque Siegfried, discutait le cas du comte de Sayn auquel Conrad s'était attaqué. Toute l'assemblée paraissait animée du commun désir de mettre un terme aux procédés arbitraires de Conrad. Le 31 juillet, l'inquisiteur, qui avait vainement essayé de soulever le peuple de Mayence contre les nobles hérétiques, fut assassiné près de Marbourg. La lettre écrite au pape à ce sujet par les évêques du concile est un acte d'accusation en règle contre les procédés de l'inquisiteur. Pourtant l'évêque d'Hildesheim prêcha la croisade conformément aux instructions du pape, et la Thuringe connut les horreurs de la guerre religieuse. Mais ce prélat ne fut pas suivi et fut blâmé par la diète de Francfort qui se réunit le 2 février 1234. Voir Harzheim, *loc. cit.*, p. 542-551. Finalement le pape, mieux instruit, prescrivit une procédure plus régulière. Voir, pour un récit complet des événements, Kaltner, *Konrad von Marburg*, p. 138-165. Les documents sont cités dans C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. I, p. 375-379.

Quand on compare sans parti pris les documents que nous venons de citer à ceux que nous avons alignés pour les périodes précédentes, on ne peut échapper à la conclusion que les hérétiques de la région rhénane, dénoncés si énergiquement par Grégoire IX à la sollicitation de Conrad, ne diffèrent pas des hérétiques néo-manichéens signalés, durant les XIe et XIIe siècles, en France et en Italie. On aura remarqué au passage qu'Albéric de Trois-Fontaines mêle un *maître toulousain* à l'introduction du satanisme en Rhénanie. C'est pourquoi nous ne saurions admettre la théorie qui a été vulgarisée par H.-C. Lea dans son *Histoire de l'Inquisition*, voir t. I, p. 106 de l'édition anglaise. Cet auteur voit dans les luciférienes une secte spéciale, dérivée des *Frères du libre esprit*, par la branche des *Orlibenses;* il rattache tout ce mouvement à celui du panthéisme populaire, qui découle du panthéisme mystique d'Amaury de Bène et de David de Dinant. C'est chercher bien loin l'explication d'une doctrine particulière sur Lucifer dont nous avons vu qu'elle se rattache directement au dualisme manichéen. Et puis, avant de spéculer sur la signification que les sectaires attachaient au culte rendu à Satan, il faudrait être bien sûr de l'existence de ce culte et de la nature des pratiques qu'on leur a reprochées. La lettre des évêques d'Allemagne à Grégoire IX est bien faite pour jeter le soupçon sur tous ces renseignements. Il nous semble donc prudent de ne pas voir dans les luciférienes autre chose que des cathares; mettons si l'on veut qu'ils ont développé davantage certaines doctrines sur le rôle et les destinées du principe du mal. Mais nous nous en tiendrons à ces vagues affirmations.

C'est volontairement que nous laissons de côté la question des *Stedinger*, qu'on a voulu, sur la foi de Raynaldi, confondre avec les luciférienes; H.-A. Schumacher a bien démontré que leur cas est tout à fait différent : *Die Stedinger, Beitrag zur Geschichte der Weser-Marschen*, Brême, 1865.

V. Les luciférienes au XIVe siècle. — Depuis qu'elle a paru, au milieu du XIe siècle, l'accusation de satanisme a été lancée contre une foule de gens qui n'en pouvaient mais. Quand, au début du XIVe siècle, fut instruit le procès des Templiers, on vit reparaître au dossier les mêmes racontars sur le culte rendu à Satan, les baisers obscènes, les apparitions diaboliques que nous avons déjà enregistrées. Béguins, fraticelles, lollards, flagellants, connaîtront, à un moment ou à l'autre, ces mêmes imputations; elles n'ont pas été épargnées à la mémoire de Boniface VIII, quand Philippe le Bel se mit en tête de faire instruire son procès. Il n'y a pas à s'y arrêter; il suffira de retenir que, dans la première moitié du XIVe siècle, plusieurs nids de luciférienes proprement dits furent signalés en Allemagne.

A Krems, en Autriche, dans le diocèse de Passau, des hérétiques sont découverts et brûlés en 1315. D'après les *Annales Novesienses* (Neuss en Rhénanie), voici quelles étaient leurs erreurs : « La messe n'était que vanité. Lucifer et ses démons avaient été injustement chassés du ciel, et ils retrouveraient un jour la béatitude finale, tandis que Michel et ses anges, ainsi

que les hommes étrangers à la secte, seraient éternellement damnés, aussi, quand ils se saluaient entre eux, ils disaient : *Salutet te injuriam passus Lucifer.* Ils niaient la virginité perpétuelle de Marie. Ils prétendaient avoir douze apôtres, qui, chaque année parcouraient tout l'empire, deux d'entre eux, les plus anciens, entraient chaque année au paradis, recevaient d'Hénoch et d'Élie le pouvoir des clefs, qu'ils communiquaient ensuite aux dignitaires de la secte. Ils rejetaient le baptême; pour ce qui est de la pénitence, ils se confessaient aux laïques, expliquant leurs péchés *in specie*, et comptant par là obtenir la rémission pleinière *a pœna et a culpa.* Ils rejetaient la présence réelle dans l'eucharistie; le mariage était pour eux *juratum meretricium;* l'extrême-onction, ils s'en moquaient : « plus y a d'huile dans la salade, disaient-ils quand on leur en parlait, meilleure elle est. » La consécration des églises, des cimetières, la bénédiction des rameaux, du sel, de l'eau et autres choses qui se pratiquent chez les chrétiens, ce n'était rien pour eux. Dieu, disaient-ils, encore, ne sait, ni ne punit le mal qui se fait sous la terre; aussi dans leurs réunions, en des cavernes souterraines, se livraient-ils aux pires excès, père avec fille, frère avec sœur, fils avec mère. L'Église romaine ils la méprisaient, ne respectaient ni ses jeûnes, ni ses fêtes, travaillant le jour de Pâques et mangeant de la viande même le vendredi saint. Le parjure n'était pas un péché; et ils niaient les mérites et l'intercession des saints. Ils professaient encore bien d'autres impiétés, qu'on omet ici pour faire bref. » *Annales Novesienses*, dans Martène et Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. IV, col. 581, 582.

Les *Annales* ajoutent que grand était le nombre de ces sectaires en Autriche, en Bohême et dans les terres voisines. A Vienne l'on brûla un de leurs maîtres, lequel confessait qu'en Bohême, en Autriche et dans les confins il y avait à cette époque plus de quatre-vingt mille adhérents, sans parler de ceux qui vivaient en d'autres pays. Cette peste a continué d'infester la Bohême jusqu'à nos jours. Quant à l'Autriche, un grand nombre de ces hérétiques furent brûlés à cette époque-là, et tous montrèrent, jusqu'à la mort, une incroyable opiniâtreté, marchant au supplice avec joie. On signale, en particulier, une jeune fille fort belle, nommée Gista; au moment où elle allait être brûlée, le juge lui demanda si elle était encore vierge. Elle répondit : « Oui sur la terre je suis encore vierge, mais sous la terre nullement. » *Credebant enim fatui virgines sub terra non posse deflorari, etiamsi a mille viris cognoscerentur, neque tale stuprum esse peccatum.* (Allusion aux déprévations sexuelles qui étaient censées se passer dans les *Busskeller.*) *Ibid.*, col. 583. Voir aussi d'autres références dans K. Schrödl, *Passavia sacra*, Passau, 1879, p. 242, 243.

Très sensiblement à la même époque, l'évêque de Prague, Jean de Dražik, est accusé, en cour d'Avignon, d'avoir laissé l'hérésie se répandre dans son diocèse. Le réquisitoire dressé contre lui par un chanoine de la cathédrale déclare « qu'il y a dans la ville de Prague et dans le diocèse une grande quantité d'hérétiques », dont il donne les caractéristiques : rejet de tout serment, erreurs sur le pouvoir des clefs, rejet de la résurrection et de l'unité de l'essence divine, docétisme. Ces sectaires ont constitué toute une hiérarchie avec un archevêque et sept évêques, chacun de ces derniers a sous sa juridiction trois cents hérétiques. Ces prélats tiennent des réunions nocturnes dans des cavernes; *quid autem post exsecrabiles prædicationes suas exstincto faciunt lumine, sub silentio, verecundiæ gratia, prætermus.* Parmi leurs infâmes erreurs, ils tiennent aussi que Lucifer finira un jour par régner. Contre ces hérétiques, l'évêque a procédé avec beaucoup trop de mollesse, allant jusqu'à faire remettre en liberté quatorze prévenus, qui avaient été reconnus coupables et devaient être livrés au bras séculier. Voir le texte dans F. Palacky, *Ueber die Beziehungen und das Verhältniss der Waldenser zu den ehemaligen Secten in Böhmen*, Prague, 1869, p. 11, 12. Comparer le récit que fait Dubravius d'une persécution dirigée par le roi de Bohême contre des *dolcinistes*, dont quatorze furent brûlés en 1315. Ce pourraient être les mêmes que les quatorze prévenus signalés la même année par le réquisitoire du chanoine. Dubravius, *Historia Bohemiæ*, Prague, 1552, p. 128 *b*.

En 1336, on signale également à Angermünde (Brandebourg) un nid de luciférien, *luciferianorum nomine infames*, parmi lesquels l'Inquisition fit quelques victimes. Citations dans U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, t. II, Stuttgart, 1847, p. 524, n. 4.

C'est encore au même moment que la Chronique de Jean de Winterthur place la découverte en Autriche de luciférien dont elle rapporte abondamment les rites. La description a plusieurs traits communs avec celle qu'en fait Grégoire IX d'après Conrad de Marbourg. Il s'agit toujours de réunions dans des cavernes, mais Lucifer apparaît sous la forme d'un roi portant un diadème étincelant, un sceptre, des vêtements splendides, entouré d'une nombreuses armée; il se proclame roi du ciel; après une sorte de communion, les lumières sont éteintes, et la débauche commence, *frequenter vir in virum, fœmina in fœminam turpitudinem exercet.* Le bon moine, qui raconte gravement toutes ces diableries, ne doute pas que ces hérétiques ne soient tout spécialement les fils de Satan. *Chronic. J. Vitodurani*, dans J.-G. Eccard, *Corpus historicum medii ævi*, t. I, col. 1834-1835, cf. col. 1839, 1840. Un peu plus tard la Chronique anonyme de Léoben signale le geste sacrilège d'un prêtre qui, à Salzbourg, en pleine cathédrale, répand à terre le précieux sang contenu dans le calice. Arrêté et cité en jugement, il déclare : que juifs et païens peuvent être sauvés sans le baptême, que le corps du Christ n'est pas présent sur l'autel, que les démons pourront revenir à leur dignité première, parce qu'ils n'ont péché qu'en pensée. Il fut dégradé, livré au bras séculier et brûlé. *Anonym. leobiensis chronicon*, dans Pez, *Scriptores rerum austriac.*, t. I, col. 957.

Un dépouillement minutieux des chroniques révélerait, à coup sûr, que l'accusation de doctrines ou de pratiques luciférienes se retrouva dans nombre de procès d'hérétiques. Beaucoup des malheureux accusés durent, sous la contrainte de la torture, avouer qu'ils croyaient à ces enseignements et qu'ils avaient pratiqué ces rites obscènes ou grotesques. Voir par exemple dans I. Doellinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, *Dokumente*, p. 370-371, la confession d'un manichéen : *Error Katerorum de alta vita, quem prodidit Lepzet hæreticus in facie burgensium et populi Colon(iensis).* Elle commence par reproduire avec des variantes le récit de l'initiation que nous avons lu dans la bulle de Grégoire IX, et elle ajoute quelques précisions sur le dogme : Les cathares croient que le Dieu du ciel, qu'honore la sainte Église, est un Dieu injuste, lequel a, par violence, expulsé du ciel Lucifer leur Dieu, qu'ils appellent leur père suprême, et qui a créé toutes les choses visibles et le corps humain. A la fin des siècles, Lucifer recouvrera son empire; alors le soleil et la lune ayant procréé un enfant qui sera l'Antéchrist, c'est par son aide qu'il vaincra Michel et le Dieu du ciel et affermira son empire (texte visiblement altéré dans le latin, je traduis d'après les indications fournies par les autres sources). Certains de ces hérétiques pratiquent de grandes pénitences *in auxilium Dei sui* pour qu'il triomphe du nôtre, comme l'a confessé publiquement le dit Lepzet, à savoir que, cinq années durant, il avait porté un cilice à même la chair pour le

bien de Lucifer. Ils ne croient à aucun des sacrements de l'Église, et s'ils sont forcés (pour ne pas se trahir) de recevoir l'hostie, ils la profanent en rentrant à la maison. L'homicide n'est pas un péché, selon eux, et, en tuant des hommes, ils croient rendre hommage à leur père Lucifer, ainsi Lepzet a-t-il confessé qu'il avait tué trente personnes; les vols, rapines, sacrilèges sont permis pareux. S'ils condamnent le mariage, qu'ils appellent une fornication légale *(juratoriam fornicationem)* ils ne se privent pas de commettre l'inceste avec mère ou sœur, et prétendent que c'est une fornication pure *(mundam fornicationem)*, pourvu qu'elle se pratique suivant le rite de la secte (après une sorte de rachat). La sodomie n'est point un péché. Ils exècrent l'eau bénite comme un poison, et méprisent les pèlerinages. L'Église romaine, disent-ils, est la grande prostituée. Suit une description de la hiérarchie et du *consolamentum* cathare. Cf. *ibid.*, p. 296 et 341.

Conclusion. — Il nous semble inutile d'insister. Dès le moment où elle apparaît dans l'histoire, l'hérésie néo-manichéenne est accusée d'avoir professé sur le compte de Lucifer des idées qui pouvaient, en bonne logique, mener au culte de l'esprit du mal. Obscure déjà dans ses principes premiers pour les hérétiques eux-mêmes qui s'efforçaient de raccorder tant bien que mal leurs enseignements et ceux de l'Église chrétienne, la doctrine dualiste ne pouvait guère être comprise par les catholiques que suivant les cadres de leur théologie. De tout cela est résultée une effroyable confusion où se rencontrèrent, avec des lambeaux d'enseignements authentiques de la secte, des inventions et des conjectures de demi-savants, et des racontars populaires. Prétendre tirer la lumière de ce chaos est une vaine entreprise. Ce que l'on peut dire de moins aventureux, c'est que, parmi les cathares, un certain nombre de sectaires spéculèrent, plus que le reste de la secte, sur les origines et mieux encore sur les destinées futures de Lucifer. Voyant en lui un ange injustement chassé du ciel, ils espéraient qu'il y rentrerait pour y reprendre sa place. Qu'il faille voir ici l'influence de la doctrine de l'*apocatastasis* qui, à toutes les époques, a plus ou moins séduit les âmes, l'influence même du panthéisme populaire, lequel, au XIIIe siècle, n'a pas été sans action, nous n'en disconviendrons pas. Mais l'examen des divers textes que nous avons alignés nous a convaincu que l'on fait fausse route en cherchant en dehors du catharisme les attaches de ceux que l'on a appelés les luciférien.

Il resterait un mot à dire sur les conséquences qu'eurent, dans les âges suivants, les divulgations vraies ou fausses jetées dans le public sur le compte de ces sectaires. Dès l'antiquité chrétienne, le diable a joué, dans l'imagination populaire, un rôle considérable. Mais c'est surtout aux derniers siècles du Moyen Age qu'on le voit prendre, dans les préoccupations générales, un rôle vraiment hors de proportion avec les enseignements précis de l'Église à son sujet. La diablerie, le satanisme finit par devenir une affolante obsession, et non pas seulement dans les milieux populaires, mais jusque chez les esprits les plus pondérés. C'est l'Allemagne surtout qui a vécu dans ce cauchemar, et l'on sait que la sorcellerie devait, au XVIe siècle, s'y développer plus abondamment qu'ailleurs. Est-il interdit de voir un lien entre ce pullulement de la sorcellerie à l'aube des temps modernes et l'importance attachée, à tort ou à raison, par l'Inquisition à la découverte et à la répression des idées soi-disant luciférienne ?

Les *sources* ont été indiquées au fur et à mesure de leur utilisation.

Les travaux les plus importants ont été également mentionnés. En voici un aperçu chronologique pour ce qui concerne les ouvrages récents; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845-1850, surtout le t. II, *Geschichte der neu-manichäischen Ketzer*; C. Schmidt: *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, Genève, 1849; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Age*, Paris, 1875; B. Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*, Prague, 1882, capital pour l'étude de la question du luciférianisme au XIIIe siècle; I. von Doellinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, surtout t. II, *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*; H.-C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vol., Londres, 1888, traduct. française par S. Reinach, Paris, 1900-1902, voir la table alphabétique au mot *Luciférien*s; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins, au début du XIIe siècle*, dans la *Biblioth. de l'École, des Hautes-Etudes, Sciences religieuses*, t. XVI, fasc. 1, Paris, 1903.

Voir aussi dans ce dictionnaire les articles : Albigeois t. I, col. 677 sq.; Cathares, t. II, col. 1987 sq.; Condormants, t. III, col. 815; Frères du libre esprit, t. VI, col. 800 sq.

É. Amann.

LUCINO Louis-Marie, dominicain du XVIIIe siècle, était commissaire général du Saint-Office lors de la querelle des rites malabares (voir Malabares); c'est lui qui rédigea le mémoire en faveur des décrets portés par Tournon : *Ragioni proposte et esaminate a favore del decreto publicato dal Signor Cardinale di Tournon, commissario e visitatore apostolico potestà di legato a latere in Puduscerè li 4 luglio 1704 per le missioni di Madurè, Mayur* (sic = Mayssur) *e Carnate su li fatti confessati dal P. Laynez e dal P. Brandolini della Compagnia di Gesù; esposte per commando della Congregazione particolarè tenuta avanti l'Eminentissimo Signor Cardinale Imperiali*, s. l. s. d.; (sans doute de 1707).

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, édit. de 1824, t. XV, p. 350 (l'appellent *Lucini*); Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* t. IV, col. 1595.

É. Amann.

LUCIUS Ier (saint), pape de 253 à 254 ? — Lucius fut choisi, à l'automne de 253, pour succéder au pape Corneille, mort en exil à Centumcellæ (Civita-Vecchia). A peine élu, il fut comme son prédécesseur envoyé en exil. Mais il ne tarda pas à en revenir, l'empereur Valérien, définitivement reconnu vers la fin de cette année, ayant inauguré une politique plus favorable aux chrétiens. Voir Eusèbe, *H. E.*, VII, x, 3, *P. G.*, t. XX, col. 657. C'est à son retour d'exil que Lucius reçut une lettre de saint Cyprien, le félicitant et de sa glorieuse confession et de son heureux retour. Cyprien, *Epist.*, LXI (LVIII), édit. Hartel, t. II, p. 695. En répondant à l'évêque de Carthage, Lucius dut approuver les mesures de clémence à l'endroit des *lapsi*, qui avaient été prises en Afrique après la fin de la persécution de Dèce, et qui contrastaient vivement avec le rigorisme dont l'antipape Novatien se faisait le champion. Sur l'approbation donnée par Lucius aux méthodes de douceur, voir la lettre de saint Cyprien au pape Étienne, *Epist.*, LXVIII (LXVII), édit. Hartel, p. 748. *Servandus est antecessorum* nostrorum, *beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor gloriosus... Illi enim Spiritu Dei et in glorioso martyrio constituti dandam esse lapsis pacem censuerunt et pœnitentia acta fructum communicationis et pacis negandum non esse litteris suis signaverunt.* — Ainsi Lucius prit nettement parti en face des exigences du parti novatien. Un mot d'Eusèbe semble insinuer qu'il vit les premiers débuts de la controverse baptismale : « C'est à lui, dit cet historien, que Denys (d'Alexandrie) écrivit la première de ses lettres sur le baptême. » *H. E.*, VIII, II. On sait que cette question du baptême des hérétiques allait mettre aux prises, sous le pape Étienne, les Églises de Carthage et de Rome. Lucius n'en vit pas le développement, il mourut en effet après moins de huit mois de pontificat,

suivant la donnée d'Eusèbe, qui est bien préférable à celle des catalogues romains. Le titre de martyr que Cyprien lui attribue, ainsi qu'au pape Corneille, ne doit pas donner le change sur le genre de mort de ces deux papes. Il indique seulement que l'un et l'autre ont été des témoins de la foi et ont souffert (l'exil) pour elle, Corneille à la fin de son pontificat, Lucius au début. La notice du *Liber Pontificalis*, suivant laquelle Lucius *a Valeriano capite truncatus est*, dérive, selon toute vraisemblance, de l'incompréhension du titre de martyr donné à ce pape par saint Cyprien. Elle est d'ailleurs en contradiction absolue avec le témoignage d'Eusèbe sur les bonnes dispositions initiales de Valérien à l'endroit des chrétiens. *H. E.*, VII, x, 3. — L'Église honore la mémoire de saint Lucius le 4 mars, qui est, sans doute, l'anniversaire de sa déposition.

Le compilateur des Fausses Décrétales a mis sous le nom de Lucius une lettre aux évêques des Gaules et d'Espagne, relative aux précautions à prendre dans les procédures contre les évêques. Cette décrétale a partiellement son origine dans un mot du *Liber pontificalis* selon lequel Lucius aurait ordonné : *ut duo presbyteri et tres diaconi in omni loco episcopum non desererent propter testimonium ecclesiasticum.* Il est impossible de dire quelle mesure authentique de Lucius est au point de départ de cette indication.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., p. 19, 20; L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. XCVII, 66, 67, 153; Eusèbe, *H. E.*, l. VII, II et X; S. Cyprien, *Epist.*, LXI et LXVIII, édit. Hartel, t. II, p. 695 et 748, *P. L.*, t. III, col. 973 et 997; *Acta sanctorum*, mars, t. I, p. 301-308.

É. AMANN.

LUCIUS II, pape de 12 mars 1144 au 15 février 1145. — Gérard Caccianemici de Bologne, sur les origines duquel nous savons peu de choses, avait été créé cardinal de Sainte-Croix par Honorius II, dont il avait été le légat en Allemagne lors de l'élection de Lothaire de Supplimbourg, en 1125. Innocent II l'avait élevé à la dignité de chancelier de l'Église romaine. Personnage de premier plan dans le collège cardinalice, il est élu, le 12 mars pour remplacer Célestin II, lequel n'avait régné que cinq mois. Il se trouva dès le début en face des mêmes difficultés politiques auxquelles s'étaient heurtés ses deux prédécesseurs. La commune de Rome, maîtresse du Capitole, entendait reléguer le pape aux affaires spirituelles. De grosses complications surgissaient en même temps au sud de l'Italie, où Roger de Sicile prétendait bien conserver les droits que lui avait accordés Innocent II, mais que Célestin avait révoqués. C'est de ce côté que Lucius dirigea d'abord ses pas. Une entrevue eut lieu à Ceperano en juin 1144, où l'on arriva sinon à une paix définitive, du moins à une trêve, comme Lucius le mande à Pierre de Cluny, dans une lettre du 22 septembre. Jaffé, n. 8653. Peut-être le pape espérait-il quelque secours de Roger dans sa lutte contre la commune. Il songea en tout cas à se gagner la noblesse romaine et spécialement les Fraiapani, à qui il concéda la garde du Cirque Maxime, transformé en forteresse. Jaffé, n. 8710. Pendant ce temps, la commune renforçait son organisation et mettait à sa tête, en lui donnant le titre de patrice, Jordan Pierleoni, frère de eu l'antipape Anaclet. Au rapport d'Otton de Frisingen, une députation vint trouver le pape et le somma de transmettre au patrice tous les droits régaliens dont il disposait tant dans la ville qu'à l'extérieur; dorénavant les prêtres devraient se contenter pour leur subsistance des dîmes et des oblations. Vivement pressé, Lucius fit appel au roi des Romains, Conrad de Hohenstaufen élu le 7 mars et couronné à Aix-la-Chapelle le 13 mars 1138. Jaffé, n. 8684. Conrad, sollicité également par les représentants de la commune, ne put se décider à intervenir sur l'heure.

Le tumulte grandissait dans Rome, comme Lucius l'écrit à Pierre de Cluny, le 20 janvier 1145. Jaffé, n. 8708. Lucius se crut assez fort pour imposer son autorité et pour déloger du Capitole la commune révolutionnaire. S'il fallait en croire le cardinal Boson, il aurait réussi dans son entreprise, *senatores... de Capitolio descendere et senatum abjurare coegit*, mais il serait mort soudainement très peu de temps après, en sorte que son geste aurait été inutile. La réalité semble avoir été assez différente. Les autres chroniqueurs, en effet, parlent nettement d'un assaut infructueux contre la citadelle de la commune; et l'un d'eux, Godefroi de Viterbe, rapporte le bruit suivant lequel le pape, atteint par une pierre, serait mort peu après des suites de sa blessure. Il y eut à coup sûr une échauffourée assez vive, où il ne serait pas impossible que Lucius ait reçu quelque mauvais coup. Il mourut au couvent de Saint-Grégoire sous la protection des Fraiapani, le 15 février 1145, laissant à son successeur Eugène III une situation des plus difficiles.

Un pontificat si bref et si agité n'a pas laissé le temps à Lucius de faire grand'chose pour l'Église universelle. Signalons la liquidation en un synode romain, mai 1144, de la vieille question relative à l'indépendance religieuse de la Bretagne. Il fut entendu que dorénavant l'archevêque de Tours retrouverait sur le duché la juridiction métropolitaine qu'avait usurpée l'évêque de Dol. Roland, qui occupait pour lors le siège de cette Église, continuerait à porter le pallium, mais ses successeurs n'y auraient plus droit. Jaffé, n. 8609, 8611, 8613; Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 619-622. Signalons encore la fin de la lutte entre le duc de Lorraine, Matthieu et l'abbaye de Remiremont, Jaffé, n. 8538-8540; la reconnaissance, une fois de plus, de la primatie, sur toutes les Espagnes, y compris le Portugal, de l'archevêque de Tolède. Jaffé, n. 8604, 8605. Au même moment Lucius acceptait l'hommage féodal du duc de Portugal, Alphonse, qui offrait sa terre à saint Pierre, avec promesse d'un tribut annuel de « quatre onces d'or ». Jaffé, n. 8570.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édit., t. II, p. 7-13; Watterich, *Pontif. romanorum vitæ*, t. II, p. 278, 281 où l'on trouvera les textes des principales chroniques relatives au pontificat; Duchesne, *Le Liber pontif.*, t. II, p. 385, 449; texte des lettres et diplômes dans *P. L.*, t. CLXXIX, col. 819-938; Baronius, *Annales*, an. 1144, n. 1-an. 1145, n. 1 ; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im M. A.*, 5e édit., 1906, t. IV, p. 460-465; Langen, *Gesch. der römischen Kirche*, t. IV, Bonn, 1893, p. 370-375; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *a*, p. 796-797.

É. AMANN.

LUCIUS III, pape du 1er septembre 1181 au 24 novembre 1185. — Vainqueur de Frédéric Barberousse, mais incapable d'imposer son autorité aux Romains, Alexandre III était mort à Civita Castellana, le 30 août 1181. Le surlendemain, les cardinaux réunis à Velletri élisent pour le remplacer suivant les formes prescrites au récent concile du Latran (1179) Hubald Allucingoli de Lucques, qui sera couronné le dimanche suivant, 6 septembre, sous le nom de Lucius III. C'était une des personnalités les plus marquantes du sacré collège; évêque d'Ostie et Velletri, c'était lui qui, le 20 septembre 1159, avait, à Nimfa, couronné Alexandre III, et par là reconnu la validité de son élection, c'était lui qui avait le plus contribué à la reconnaissance du pontife contesté. Ce n'était pas, pour autant, un ennemi irréconciliable de Frédéric Barberousse; il avait été mêlé de près aux négociations qui avaient abouti au traité de Venise (1er août 1177), et à plusieurs reprises il avait incliné Alexandre III à des solutions pacifiques. Mais au moment où il arrive sur le trône de saint Pierre, Hubald est un vieillard. Reçu jadis dans l'ordre de Cîteaux par saint Bernard lui-même, Jaffé, n. 14 683, il ne devait plus être

un jeune homme quand, en 1141, il a été créé par Innocent II cardinal-prêtre du titre des Saints-Jean-et-Paul; il est cardinal-évêque d'Ostie depuis 1159. A l'époque où nous sommes maintenant arrivés, il est à coup sûr fort avancé en âge *vir grandævus*, dit Guillaume de Tyr, qui ajoute, avec un peu de malice, *et modice litteratus*.

Or la situation aurait demandé un homme d'énergie. Le premier devoir du nouveau pape était de rétablir dans Rome l'autorité pontificale décidément incapable de venir à bout de l'indépendance communale. Lucius put, au prix de quelques concessions sans doute, s'installer au Latran à partir du 2 novembre; ce ne fut pas pour longtemps. Dès le 13 mars de l'année suivante il est à Velletri, et il ne remettra plus le pied dans la Ville éternelle, administrée désormais par 25 sénateurs. Nous n'avons pas de renseignements sur les rapports entre le pape et ses sujets pour l'année 1182. Mais nous savons qu'en 1183 la lutte ouverte éclate de nouveau à propos de Tivoli (Tusculum). Les habitants de cette ville que les Romains avaient ruinée en 1125, s'étaient mis à rebâtir leur forteresse avec l'autorisation du pape. Le 28 juin 1183, les Romains se lancèrent de nouveau à l'assaut de la place. Lucius fit alors appel à l'archevêque de Mayence, Christian, chancelier de Frédéric Barberousse, et préposé par lui à la garde de la Toscane. Celui-ci accourut, infligea une sanglante défaite aux troupes romaines, qu'il poursuivit jusque sous les murs de Rome, brûlant et dévastant tous les faubourgs. Mais le chancelier fut atteint de la fièvre et ne tarda pas à mourir, le bruit courut même qu'il avait été traîtreusement empoisonné. Lucius fit part de la mort de cet évêque, qui jadis avait si longtemps combattu l'Église romaine et maintenant mourait à son service, dans une lettre adressée à tous les prélats d'Allemagne. Jaffé, n. 14 909. La mort de Christian accroissait encore les perplexités du pape; il se retira à Anagni, mieux défendue contre les entreprises des Romains. Ceux-ci, en effet, continuaient de razzier les domaines pontificaux; en avril 1184, ils attaquaient de nouveau Tivoli; pénétrant plus avant dans le Latium, ils dévastaient plusieurs autres villes et multipliaient à l'endroit du pape leurs provocations. Lucius implorait partout du secours. Il s'adressait d'une manière très pressante au roi d'Angleterre Henri II, devenu, depuis 1173, le vassal du Saint-Siège. Ce qu'il demandait surtout, c'était le droit pour ses envoyés de faire en Angleterre une collecte. Mais les prélats anglais voyaient de mauvais œil cette requête. Ils conseillèrent au roi d'accorder au pape un subside, mais de refuser à ses envoyés, crainte de créer un précédent, le droit de quêter dans le royaume.

Toutefois la protection sur laquelle Lucius devait surtout compter, c'était celle de Frédéric Barberousse, réconcilié avec l'Église romaine depuis le traité de Venise. Dès le début de son pontificat, le pape avait répondu à l'abbé de Siegberg, Gérard, venu pour traiter de la translation d'Annon de Cologne, qu'il ne tarderait pas à se mettre en rapports directs avec Frédéric pour régler avec lui toutes les questions encore litigieuses. Voir Jaffé, p. 433. En mai 1182, l'archevêque de Salzbourg, Conrad de Wittelsbach, se présentait encore à Velletri pour continuer les conversations sans que nous puissions dire à quoi elles aboutirent. Voir H. Prutz, *Kaiser Friedrich I*, Danzig, 1874, t. III, p. 138, 139. Les difficultés que Lucius rencontrait dans ses États le contraignirent finalement à rechercher lui-même une entrevue avec Barberousse. La rencontre eut lieu à Vérone où le pape arriva le 22 juillet 1184, et les négociations se prolongèrent pendant près de trois mois. Bien que Baronius le conteste, la réunion où les questions ecclésiastiques furent traitées eut tous les caractères d'un concile. Voir Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 487 sq.

La première affaire qui tenait à cœur à Frédéric, était la réconciliation des prélats qui, lors des luttes religieuses antérieures, avaient été ordonnés et institués par les antipapes successifs. Le concile du Latran de 1179 avait déclaré nulles ces ordinations. Cap. II, Mansi, *ibid.*, col. 218. Frédéric insistait vivement pour que le pape donnât dispense aux intéressés. Lucius y avait d'abord consenti et demandé, dit Arnold de Lubeck, *ut omnes petitiones suas scriberent, ut secundum casum singulorum dispensaretur circa ipsos*. Texte dans Watterich, t. II, p. 659. Mais, dit le même chroniqueur : *altera die dominus papa mutat animum et propositum*, et comme dit un autre auteur : *cum postera die manus illis essent imponendæ singulis, immutatum erat concilium*. Voir Mansi, *loc. cit.* Les cardinaux avaient fait valoir que la sentence portée contre les prélats incriminés à Venise (sentence que le concile du Latran n'avait fait que renouveler) ne pouvait être modifiée que par un concile général. Le pape promit donc à l'empereur de réunir incessamment à Lyon un concile général qui s'occuperait de la question.

Une autre affaire ecclésiastique fut agitée à Vérone, celle de la succession à l'archevêché de Trèves, que se disputaient deux ecclésiastiques élus simultanément : l'archiprêtre Folmar que favorisait le pape, le prévôt du chapitre Rodolphe, déjà investi par l'empereur. Sur ce point non plus on n'arriva à une solution.

D'autres questions, d'ordre plus politique, préoccupaient le souverain. Il aurait voulu conserver l'héritage de la comtesse Mathilde, décédée en 1115 en abandonnant ses biens à l'Église romaine. Lothaire de Supplimbourg, dont Innocent II avait eu besoin, était parvenu à s'en faire attribuer la jouissance viagère. Le traité de Venise avait contraint Barberousse à rendre à l'Église ce magnifique héritage, *salvo omni jure imperii;* mais l'empereur essayait diverses combinaisons qui lui permissent de le conserver. On discuta très âprement sur le texte même du testament, sans arriver à une transaction. On ne réussit pas mieux pour une affaire que Frédéric considérait comme plus importante encore. L'empereur aurait désiré que le pape couronnât son fils, le futur Henri VI, rendant, par ce geste, l'empire héréditaire dans sa famille; Lucius s'y refusa, le Saint-Siège entendant conserver son droit de désigner le titulaire de la couronne impériale. On se sépara donc sans rien conclure, et le concile de Vérone ne parvint à liquider aucune des questions pendantes entre la papauté et l'empire.

Sur un point cependant, la réunion de Vérone eut un résultat positif. De concert avec Frédéric, Lucius III y promulgua la célèbre constitution *Ad abolendam*, destinée à combattre les progrès de plus en plus menaçants des hérésies néo-manichéennes et des erreurs apparentées. Déjà le can. 27 du IIIe concile du Latran avait dénoncé ces hérétiques et pris contre eux de graves mesures. Voir t. VIII, col. 2648. La décrétale *Ad abolendam* précisait d'une manière tout à fait nette les catégories de dissidents qui étaient visées, et organisait méthodiquement leur recherche et leur répression.

On en avait aux cathares, aux patarins, aux humiliés ou pauvres de Lyon, aux passagiens, joséphistes, arnaldistes (c'est-à-dire partisans d'Arnauld de Brescia). Tous ces hérétiques qualifiés étaient anathématisés. Le même sentence frappait tous ceux qui s'aviseraient de prêcher sans mission régulière, tous ceux qui, sur l'eucharistie, le baptême, la pénitence, le mariage ou les autres sacrements ecclésiastiques, ne craindraient pas de penser ou d'enseigner autrement, que n'enseigne la sainte Église romaine, tous ceux enfin qui auraient été jugés hérétiques soit par le Saint-Siège

soit par les évêques diocésains. Tous ceux qui recevraient ou défendraient les hérétiques susnommés ou leur fourniraient secours ou faveurs, étaient atteints de la même manière.

Les peines étaient édictées par le paragraphe suivant : les clercs et religieux convaincus d'hérésie seraient privés de toutes les prérogatives de l'ordre ecclésiastique et livrés au bras séculier pour être punis du châtiment convenable, *animadversione debita puniendi*, à moins de conversion immédiate et spontanée, suivie d'abjuration publique et d'une satisfaction congrue. De même pour les laïques, ils seront, sauf abjuration en temps utile, remis au jugement du pouvoir séculier, pour recevoir la punition proportionnée à leur faute, *sæcularis judicis arbitrio relinquantur, debitam recepturi pro qualitate facinoris ultionem.* Les suspects eux-mêmes, s'ils ne parviennent pas à établir leur innocence, seront soumis aux mêmes peines. Quant à ceux qui, après abjuration ou purgation, seraient trouvés relaps, ils seront, sans autre forme de procès, abandonnés au juge séculier. Les biens des condamnés seront attribués aux églises dont ils relèvent.

Le mode de répression était ensuite précisé. Tous les évêques devaient s'y employer, d'abord en promulguant fréquemment l'excommunication susdite. S'ils se montraient négligents à le faire, ils seraient suspens pendant trois ans de leur dignité épiscopale. Ils devraient organiser l'inquisition (la recherche) des coupables, en constituant un tribunal spécial devant lequel seraient traduits les accusés et les suspects. Le refus par ceux-ci de prêter le serment demandé serait considéré comme une marque assurée d'hérésie.

Les autorités civiles, de quelque nom qu'on les désigne, devront se mettre à la disposition du tribunal épiscopal, et faire exécuter, de tout leur possible, ces ordonnances qui sont à la fois ecclésiastiques et impériales. Faute de s'y prêter, ces autorités seront privées de leurs droits, excommuniées, leurs terres mises en interdit. Les cités qui résisteraient à cette décrétale seront mises au ban des autres cités et privées de leurs sièges épiscopaux. Tous ceux qui par ailleurs favorisent l'hérésie sont privés de leurs droits civils : *ab advocatione et testimonio et aliis publicis officiis repellendi.* Les exemptions ordinaires de la juridiction épiscopale sont supprimées pour tout ce qui concerne la matière d'hérésie, les évêques agissant sur ce point comme délégués du siège apostolique. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 471, il est passé dans les *Décrétales*, l. V, tit. VII, c. IX, voir édit. Friedberg, col. 780-782. On a expliqué à l'art. INQUISITION, t. VII, col. 2016, comment ce texte est le point de départ de toute la jurisprudence inquisitoriale.

Lucius III prit très au sérieux cette affaire de la répression de l'hérésie. Nous le voyons intervenir auprès de l'évêque de Castello (suffragant de Grado), pour faire disperser des rassemblements d'hérétiques qui s'étaient formés dans la région de Venise. Jaffé, n. 15 167. Un peu plus tard, il presse les autorités spirituelles de Rimini de faire respecter par les magistrats civils les prescriptions de la décrétale, *Ad abolendam.* Jaffé, n. 15 461.

Les difficultés politiques où s'est constamment débattu Lucius III ne lui ont guère permis d'intervenir grandement dans les affaires de la chrétienté. Assailli par les demandes de secours que lui adressait le roi de Jérusalem, vivement pressé par les infidèles, il ne put qu'exprimer au concile de Vérone ses plaintes sur le malheureux sort de la Terre sainte et ses désirs de lui venir en aide. Voir Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 489. Signalons pourtant le règlement des questions soulevées en Écosse par l'attitude du roi Guillaume Ier dans les dernières années d'Alexandre III. Voir Baronius, *Annal.*, an. 1180, n. 5-11. Guillaume avait été finalement excommunié par Alexandre, et l'interdit jeté sur son royaume. A la prière des évêques écossais, Lucius III leva ces sentences, sans peut-être avoir obtenu du roi toutes les satisfactions désirables; il envoya même à Guillaume la « rose d'or » en gage de ses dispositions pacifiques. Jaffé, n. 14 613. Lucius régla également un certain nombre de questions relatives à la juridiction ecclésiastique en Angleterre, pour ce qui concerne le siège de Cantorbéry, Jaffé, n. 14 651 sq., en Sicile, Jaffé, n. 14 831 sq., en Terre sainte, etc. Moine par ses origines, il se plut à combler de privilèges les divers ordres monastiques, Cîteaux tout d'abord, mais aussi les fondations nouvelles : hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, Jaffé, n. 15 308 et autres lettres très nombreuses; prémontrés, n. 15 000; chartreux, n. 15 134, 15 141, 15 344. Il canonisa Brunon de Segni, Jaffé, p. 457, et fit commencer une information sur la vie et les vertus d'un cistercien, Pierre, archevêque de Tarentaise. Jaffé, n. 14 952. On doit aussi à Lucius une décision défavorable aux ordalies qui a passé dans les *Décrétales*, Jaffé, n. 15 169, *Decretal. Greg. IX*, l. V, tit. XXXIV, c. 8.

Lucius mourut à Vérone, un an après la tenue du concile, le 25 novembre 1185, sans avoir résolu aucune des questions litigieuses que lui avait léguées Alexandre III. Il allait mettre son successeur Urbain III dans le plus grand embarras.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édit., t. II, p. 431-492; Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. II, p. 650-662, où l'on trouvera les principales chroniques; Duchesne, *Le Liber pontif.*, t. II, p. 450; Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 473-496; texte des lettres et diplômes dans *P. L.*, t. CCI, col. 1067-1380; Baronius, *Annales*, an 1181, n. 15-an. 1185, n. 11; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im M. A.*, 5e édit., 1906, t. IV, p. 574-578; Langen, *Gesch. der römischen Kirche*, t. IV, Bonn, 1893, p. 557-564; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *b*, p. 1114-1129. Voir aussi les histoires de Frédéric Barberousse, par exemple, H. Prutz, *Kaiser Friedrich I*, 3 vol., Danzig, 1871, et celles d'Alexandre III, spécialement H. Reuter, *Gesch. Alexanders III und der Kirche seiner Zeit*, 3 vol., Leipzig, 1860.

É. AMANN.

LUCQUES (Barthélemy de) (1236?-1236?). — Tel paraît être le véritable nom du chroniqueur et théologien communément appelé Ptolémée de Luc. ques, transformation savante mais fautive de l'italien *Tolomeo*, qui n'est lui-même qu'une abréviation familière de *Bartolomeo*. Ces diverses formes sont attestées par les sources anciennes et ont amené certains bibliographes à distinguer deux auteurs. Mais l'identité du personnage est depuis longtemps rétablie et l'érudition moderne lui restitue généralement son nom populaire de Toloméo ou Tholoméo, traduit parfois en Tolomé ou même Tholomée, qui équivaut à Barthélemy, — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines politico-théologiques.

I. VIE. — Il appartenait à la noble famille des Fiadoni et naquit à Lucques, probablement en 1236. De bonne heure sans doute, mais à une date qu'il est impossible de préciser, il entra dans l'ordre dominicain : une ancienne chronique mentionne sa présence au couvent de Saint-Romain dans sa ville natale. Entre 1261 et 1269, il fut l'élève de saint Thomas d'Aquin, en attendant de devenir son confesseur et son ami. Il l'accompagnait dans son voyage à Rome, puis à Naples (1272-1274), où il fut témoin de plusieurs de ses miracles. Sa mémoire resta toujours auprès de lui en grande vénération

On le retrouve ensuite comme prieur de Saint-Romain à Lucques en 1288, 1295 et 1297, puis de Santa-Maria Novella près Florence en 1301-1302. Entre temps il prit part comme définiteur aux chapitres pro-

vinciaux d'Orvieto (1300) et de Spolète (1303), ainsi qu'au chapitre général de Bologne (1302). Sa carrière conventuelle semble avoir été honorable, mais n'est pas autrement connue,

A partir de 1309, il est installé à demeure près la cour pontificale d'Avignon, attaché comme chapelain, d'abord à la maison du cardinal d'Albano, Léonard Patrasso, puis à celle du cardinal de Bayonne, Guillaume de Godin. Aucun témoignage contemporain n'atteste qu'il ait été, comme on l'a dit, bibliothécaire ou même confesseur des papes Clément V et Jean XXII. Toujours est-il que, par les hautes relations qu'il lui valut et par les documents qu'il lui permit de consulter, ce séjour en Avignon a grandement favorisé l'activité scientifique de Tolomeo.

En 1318, Jean XXII le nommait évêque de Torcello, dans le ressort patriarcal de Grado. Il n'y fut pas heureux. Un conflit de juridiction à propos d'une élection d'abbesse, auquel s'ajouta bientôt le grief d'avoir dilapidé les biens de la mense épiscopale, le mit aux prises avec son patriarche, et lui valut une suspense, qui se changea bientôt en excommunication (1321). Après une assez longue résistance, le vieillard finit par se soumettre et put terminer en paix ses derniers jours. Sa mort eut lieu vraisemblablement en 1326, ou, tout au plus, au commencement de 1327.

II. Œuvres. — Tolomeo fut un écrivain fécond et varié, surtout si l'on ajoute aux ouvrages anciennement connus ceux que beaucoup d'historiens croient aujourd'hui pouvoir lui attribuer.

1° *Œuvres historiques.* — Les plus nombreuses et les plus connues de ses œuvres appartiennent à l'histoire ecclésiastique.

1. Ce sont tout d'abord des *Annales breves* ,qui résument sous une forme très succincte les principaux événements de 1061 à 1303. L'auteur y mêle à l'histoire des papes et des empereurs bien des épisodes d'intérêt local, d'après les *Gesta Florentinorum et Lucensium* qu'il donne comme une de ses principales sources. Il s'étend davantage sur les faits de son temps, où il peut faire état de souvenirs personnels. Éditées d'abord à Lyon en 1619, puis de nouveau en 1677 dans la *Bibliotheca Patrum*, t. xxv, les *Annales* ont été insérées par L. Muratori dans la collection des *Rerum italicarum scriptores*, t. xi, p. 1245-1306, et enfin, avec un texte plus critique, par C. Minutoli dans les *Documenti di storia italiana*, Florence, 1876, t. vi, p. 1-113. Voir B. Schmeidler, *Studien zu Tholomæus von Lucca*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1908, t. xxxiii, p. 285-343.

2. Beaucoup plus importante et plus étendue est l'*Historia ecclesiastica nova*, en 24 livres, depuis la naissance du Christ jusqu'en 1294. Elle est prolongée par des biographies consacrées à Boniface VIII, Benoît XI et Clément V, dont Tolomeo est aujourd'hui reconnu l'auteur. Des continuateurs anonymes y ajoutèrent plus tard la vie des autres papes d'Avignon. Ce qui est un indice du renom qui s'attachait dès lors à son ouvrage. Texte dans Muratori, *op. cit.*, p. 754-1242. La vie de Clément V est aussi dans Baluze, *Vitæ Paparum Avenionensium*, col. 23-56. Voir D. König, *Ptolemæus von Lucca und die Flores chronicorum des Bernardus Guidonis*, Wurzbourg, 1875, et, pour les dernières parties, G. Mollat, *Étude critique sur les Vitæ paparum Avenionensium d'Étienne Baluze*, Paris, 1917, p. 1-21.

3. Cette grande histoire ecclésiastique devait être complétée, dans les intentions de l'auteur, par un *Catalogus imperatorum*, où seraient exposés les gestes des empereurs et sans doute aussi celles des rois de France. Il ne semble pas avoir été composé.

4. Elle avait été préparée par une *Historia tripartita*, à laquelle Tolomeo renvoie ses lecteurs, et qui succédait elle-même à un projet d'*Historia quadripartita*. Cet ouvrage n'a pas survécu et l'on a fait de vains efforts pour en restituer le plan. Minutoli, *op. cit.*, p. 23.

2° *Œuvres doctrinales.* — Un lot, moins considérable peut-être, mais non moins précieux, d'ouvrages divers classe proprement Tolomeo dans la catégorie des théologiens.

1. On connaissait de lui un *Exaemeron seu de opere sex dierum tractatus*, resté longtemps introuvable. Il a été édité pour la première fois par P. T. Masetti, *Bibliotheca thomistica*, t. i, Sienne, 1880.

2. Mais son principal titre de gloire était jusqu'ici sa continuation du *De regimine principum*, laissé inachevé par saint Thomas d'Aquin.

Sur la foi de plusieurs manuscrits et de la critique interne, déjà l'érudition ancienne avait rétabli sans conteste que l'œuvre originale du Docteur angélique s'arrête au c. iv du l. II. Voir Quétif-Echard, t. i, p. 336-337, 543, et B. de Rubeis, dont les célèbres *Dissertations* sur les œuvres de saint Thomas sont reproduites dans l'édition de Parme, t. xvi, Dissert. iv : *De opusc. De regimine principum*, p. 500-505. Exposé très étendu et très minutieux de ce chapitre d'histoire littéraire et des positions diverses prises par la critique à son endroit par Ezio Flori, *Il trattato « De regimine principum » e le dottrine politiche di S. Tommaso*, dans *Scritti vari nel VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*, Milan, 1924, p. 134-169.

Tout le problème était d'identifier l'auteur à qui est due la suite du livre II ainsi que les livres III et IV. On a voulu parfois attribuer l'œuvre entière à Gilles de Rome; mais son traité du même titre est, en réalité, un ouvrage tout différent. Voir Gilles de Rome, t. vi, col. 1364-1365. Cette confusion, accréditée par C. Oudin, est définitivement écartée par De Rubeis, *loc. cit.*, p. 504-505.

Comme indice il reste que deux anciens mss., décrits par Quétif-Echard, p. 336, et retenus par De Rubeis, p. 501, distinguent expressément les parties authentiques de la continuation et nomment Tolomeo de Lucques comme auteur de celle-ci. Les différences alléguées par De Rubeis, p. 503-504, qui existent entre cet ouvrage et l'*Historia ecclesiastica nova*, n'empêchent pas d'y reconnaître des ressemblances plus grandes encore et ne sauraient annuler, en tout cas, l'attestation formelle des manuscrits. Reprenant à son compte les objections formulées par De Rubeis, E. Flori s'élève contre *la gia troppo tollerata tradizione*, *loc. cit.*, p. 168, et veut enlever le traité à Tolomeo sans le rendre à saint Thomas. Ce n'est pas la fin seulement, mais l'ouvrage entier qui serait d'une autre main. L'avenir dira si cette solution radicale est appelée à prévaloir contre la « tradition » reçue jusqu'ici par la quasi-unanimité des historiens. Voir M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Munster, 1920, p. 216-219.

Il n'y a pas davantage lieu de considérer, avec Echard, p. 543, la fin du livre II et les livres III-IV comme deux ouvrages distincts. Un seul auteur a composé le tout, et il y a toutes raisons de croire que cet auteur, comme on l'a vu, n'est pas autre que Tolomeo.

On conçoit que les relations d'intimité qui l'unissaient à saint Thomas l'aient poussé à terminer l'œuvre incomplète de celui-ci. Peut-être eut-il sous la main pour cela quelques notes du maître lui-même. Mais il ne s'est aucunement préoccupé de suivre son plan, ni de reproduire ses idées. Cette fin du *De regimine principum* constitue, en somme, un ouvrage original, où, sous le couvert de saint Thomas qu'il se donne l'apparence de continuer, Tolomeo expose ses conceptions personnelles sur l'ordre politique en général, livres II

et IV, principalement sur les relations du Sacerdoce et de l'Empire, livre III.

D'après son contenu, ce traité a dû être écrit entre 1298 et 1308, vraisemblablement autour de 1300. Il se range ainsi parmi les documents propres à nous éclairer sur la théorie de la puissance ecclésiastique qui s'élaborait au tournant du XIVe siècle. Et si son antériorité par rapport au grand conflit de Boniface VIII et de Philippe le Bel était certaine, on pourrait le considérer, sinon comme une source, du moins comme un prélude, par rapport aux premières systématisations qui surgirent alors du pouvoir pontifical en matière politique. Tout au moins en est-il contemporain.

On en trouve le texte dans toutes les éditions des œuvres complètes de saint Thomas, sans que la partie authentique y soit toujours nettement distinguée de celle qui revient à son continuateur. Édition séparée par J. Mathis, Turin, 1924.

3. A cet ouvrage, dont la paternité était depuis longtemps acquise au profit de Tolomeo, la critique moderne a entrepris de joindre quelques opuscules du même ordre récemment découverts.

La *Determinatio compendiosa de jurisdictione Imperii* a vivement provoqué l'attention des érudits, depuis qu'on s'est aperçu qu'il fallait la placer à la fin du XIIIe siècle ou au commencement du XIVe, donc à l'origine des grands débats sur la situation de l'Empire par rapport à la papauté. Or elle présente des rencontres frappantes et nombreuses avec la fin du *De regimine principum*. C'est pourquoi son premier éditeur l'attribue formellement à Tolomeo. Voir Mario Krammer, *Determinatio compendiosa*, dans *Fontes juris germanici antiqui*, Hanovre et Leipzig, 1909, p. XXII-XXX. Cette attribution a certainement pour elle de très fortes probabilités. Il n'en va pas de même pour la date de 1281 proposée par l'auteur, p. VII-XXI. Avec plus de vérité, semble-t-il, H. Grauert, *Hist. Jahrbuch für die Görresgesellschaft*, 1908, t. XXIX, p. 497-536, et 1910, t. XXXI, p. 242-243, reporte l'ouvrage aux environs de 1300.

4. Pour de semblables raisons, M. Krammer, *ibid.*, p. XXXV-XLIII, rapporte au même auteur et à la même époque un petit traité *De origine ac translatione et statu Romani imperii*, par lui édité à la suite du précédent, *op. cit.*, p. 66-75.

5. Enfin le même érudit affirme avoir trouvé dans le ms. lat. *4046* de la Bibliothèque nationale un traité absolument inconnu de Tolomeo, intitulé : *De iurisdictione Ecclesie super regnum Apulie et Sicilie*, qu'il promet de publier en son temps. *Ibid.*, p. XIV et XXII. Mais il ne semble pas que cette publication ait encore eu lieu.

III. Doctrines politico-théologiques. — Après Fabricius, *Biblioth. mediæ et infimæ latinitatis*, édit. de Hambourg, 1746, t. VI, p. 58, qui suit lui-même R. Gerius, appendice à Cave, *Scriptores ecclesiastici*, édition de Bâle, 1745, t. II, p. 10, on a souvent imputé à Tolomeo une opinion singulière, d'après laquelle le Christ n'aurait pas été conçu dans le sein de la Vierge, mais *juxta cor ipsius ex tribus sanguinis guttis*. Cette imagination appartient, en réalité, à un autre religieux de ses compatriotes, mais qui vécut deux siècles après lui : Pierre de Lucques. Elle a été condamnée sous son nom par une bulle de Jules II, en date du 7 septembre 1511. Voir Minutoli, *op. cit.*, p. 24-25.

Ce n'est pas dans le domaine de la dogmatique, mais de l'ecclésiologie, que s'est exercée l'activité doctrinale de notre théologien. On trouverait dans le *De regimine principum* tous les éléments d'une philosophie de l'ordre politique et social qui ne serait pas sans intérêt. Mais Tolomeo n'appartient proprement à la théologie que par ses idées sur la puissance du pape en matière temporelle. Sur ce point, l'honneur lui revient d'être l'un des ancêtres ou des premiers témoins de la théorie dite du pouvoir direct.

1° *Principe : la prééminence du spirituel.* — Déjà toute son *Histoire ecclésiastique* est dominée par la supériorité de l'autorité spirituelle. L'auteur, dans son prologue, déclare vouloir la conduire selon les principes consignés au Décret de Gratien : ce qui lui a valu d'être dénoncé par Janus-Döllinger, *Der Papst und das Conzil*, p. 301, comme un faussaire tendancieux. En conséquence, Tolomeo tient que le temporel dépend du spirituel comme le corps de l'âme ou la lune du soleil. C'est pourquoi il commencera par raconter les gestes des souverains pontifes avant de passer ensuite à ceux des empereurs. Muratori, p. 752-758.

Ses œuvres didactiques lui fournissent l'occasion d'ériger en système cette philosophie de l'histoire. D'après le *De regimine principum*, sa doctrine se ramène à ces deux principes complémentaires : 1. Le Christ a uni en sa personne le double pouvoir royal et sacerdotal. C'est pourquoi il fut le vrai monarque du monde, *verus rex et sacerdos et verus monarcha*. Monarchie prédite dans Daniel et par laquelle seraient supplantés les quatre grands Empires qui avaient jusque-là dominé le monde. Cette monarchie ne s'étend pas seulement au domaine spirituel, mais encore au temporel. Si bien qu'Auguste, dans le recensement de ses États, agissait sans le savoir comme « vicaire » du Christ. *De regim. princ.*, III, 12-13, dans S. Thomas, *Opera omnia*, édition Vivès, t. XXVII, p. 381-382. Or, 2. ces pouvoirs du Christ sont transmis à Pierre et à ses successeurs. *Ibid.*, 17-18, p. 385-386.

De ces deux prémisses résulte la thèse fondamentale de Tolomeo : *Sicut corpus per animam habet esse, virtutem et operationem..., ita et temporalis jurisdictio principum per spiritualem Petri et successorum ejus. Ibid.*, 10, p. 379. C'est pourquoi le pape a pu procéder jadis à la translation de l'Empire, pourquoi il peut encore étendre sur lui son contrôle et pourrait, au besoin, le supprimer. Ainsi l'exige la *plenitudo potestatis* qu'il possède comme vicaire du Christ et qui fait de lui le principe de toute autorité : *omnis influentia regiminis ab ipso dependet*. Ce n'est donc pas seulement *ratione delicti* mais *ad bonum totius fidei*, c'est-à-dire de la manière la plus normale, que ce pouvoir discrétionnaire peut s'exercer. *Ibid.*, 17-19, p. 385-387.

2° *Application au cas de la juridiction impériale.* — C'est au nom des mêmes principes que la *Determinatio compendiosa* tranche la controverse alors soulevée sur l'origine exacte de la juridiction impériale. Il ne saurait, en effet, être question, comme le voulaient les théologiens et canonistes impériaux, de la rattacher directement à Dieu : l'empereur la reçoit par l'intermédiaire de l'Église. Pour prouver sa thèse, l'auteur établit d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, puis d'après l'histoire profane, l'absolue prééminence du pouvoir spirituel. Il insiste sur la royauté du Christ, que celui-ci a transmise à son vicaire, pour aboutir à cette conclusion : *Si ergo tota jurisdictio concessa est vicario Christi, apparet quod imperiale dominium dependet a papa.* 6, p. 17. En conséquence, l'Empire n'est qu'un instrument aux mains du pape, *utitur imperatoris officio ut instrumento.* 7, p. 18. Ce qui explique les multiples interventions pontificales, que l'auteur se plaît à rappeler d'après l'histoire et le droit, en insistant sur les actes *utriusque Innocentii*, savoir Innocent III et Innocent IV. *Ibid.*, 30, p. 61. D'après la même théorie, la donation de Constantin est interprétée comme une *cessio*, qui remet le pape en possession de son dû. 26, p. 51. Pour traduire cette dépendance constitutionnelle de l'Empire, l'auteur demande que le nouvel élu ne puisse en prendre possession qu'après avoir été, non seulement confirmé, mais couronné et sacré des mains du pape.

Bien que l'auteur ait surtout en vue le cas de l'Empire, le fond de son système vaut pour tous les États en général. Il admet que les papes en puissent disposer d'autorité *ex causa* et rappelle qu'ils l'ont fait *prout exigebant merita dominorum et status incolumis regionis*. Car, à son sens, *liquido apparet ex plenitudine potestatis pontificalis omnia dependere, in cujus manu sunt omnes fines terræ... tanquam vices Dei gerentis. Ibid.* 14-15, p. 32-33.

De cette thèse d'ensemble un petit point particulier est repris dans le traité *De origine ac translatione et statu Romani Imperii*. L'auteur y montre comment c'est la papauté qui présida aux diverses translations de l'Empire et en tire la conclusion qu'elle pourrait, aujourd'hui encore, l'enlever aux Germains, s'ils se montrent récalcitrants. Cet opuscule aurait servi de base à celui, plus anciennement connu, de Landulphe Colonna sur le même sujet. Voir t. VIII, col. 2557-2558.

Quel qu'en soit l'auteur, la *Determinatio compendiosa* est une des manifestations les plus fermes et les mieux raisonnées de la tendance qui, au début du XIVe siècle, poussait théologiens et canonistes à faire de la papauté la source du pouvoir politique tout autant que du pouvoir spirituel. Son succès fut considérable. On a pu supposer que c'est elle que visaient les opposants tels que Dante ou Jean de Paris. Elle est certainement employée dans la *Summa* d'Agostino Trionfo, cf. Krammer, p. XXX, et il en existe une nouvelle édition, revue et augmentée (août 1342), en vue de défendre les droits du Saint-Siège contre les prétentions de Louis de Bavière. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Schriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rome, 1911 et 1914, t. I, p. 3, 125-126, 243-248, et t. II, p. 520-541.

Tout porte à croire qu'il faut vraiment l'ajouter à l'héritage littéraire de Tolomeo de Lucques. Mais déjà les œuvres incontestables de celui-ci suffisent à le classer parmi les théoriciens les plus résolus, et aussi les plus excessifs, du droit pontifical.

Pour la vie et les œuvres de Tolomeo, on consultera les anciens bibliographes, tels que J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, édition de Hambourg, 1746, t. VI, p. 55-58, et Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 541-544, mais à condition de les compléter et contrôler par les résultats de l'érudition moderne, consignés dans *Documenti di storia italiana*, t. VI, Florence, 1875, introduction par C. Minutoli, p. 5-34, et dans la préface mise par Mario Krammer en tête de son édition de la *Determinatio compendiosa de jurisdictione Imperii*, Hanovre et Leipzig, 1909, p. V-XLIII. — Monographies anciennes, mais toujours précieuses, par K. Krüger, *Des Ptolemäus Lucensis Leben und Werke*, Gœttingue, 1874, et D. König, *Tolomeo von Lucca*, Harbourg, 1878. — Notices dans *Kirchenlexicon*, t. XI, 1899, col. 1872-1874, et Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 569-572. — Les doctrines politico-théologiques sont spécialement étudiées dans J. Zeiller, *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910 (qui ne connaît pas encore la *Determinatio compendiosa*) et J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1926.

J. Rivière.

LUDOLPHE DE SAXE, d'abord dominicain, puis chartreux (1295-1377). — Il naquit vers 1295; à l'âge de dix-huit ans, il entra dans l'ordre des frères prêcheurs, et selon quelques auteurs y demeura 26 ans environ, ou 30 suivant le sentiment d'autres écrivains. Il s'y distingua par sa doctrine et sa piété. En 1340, il passa au noviciat des chartreux de Strasbourg, où il fit profession et demeura jusqu'en 1343, époque de son élection au priorat de la chartreuse de Coblentz. Désirant vivre dans la vie tranquille et recueillie du cloître, il se démit en 1348 et se retira à la maison de Mayence, qu'il quitta ensuite pour retourner à la chartreuse de Strasbourg, où il décéda le 10 avril 1377 (et non pas 1378), comme il est marqué dans la chronique de ce monastère. Le chapitre général de 1378 témoigna l'estime que l'ordre des chartreux faisait de Ludolphe en lui accordant le rare bénéfice d'un tricenaire particulier. Il mourut avec la réputation de sainteté.

On a de lui : 1. *Vita Domini nostri Jesus Christi ex quatuor evangeliis;* ouvrage célèbre qui a immortalisé le nom de Ludolphe. — 2. *Expositio in Psalterium Davidis*, tirée des commentaires de saint Jérôme et de saint Augustin, ainsi que de Cassiodore et de Pierre Lombard, parue d'abord à Paris, 1491, et à Spire, la même année; très souvent rééditée, en dernier lieu à Montreuil-sur-Mer, 1891. — 3. *Super III et IV Sententiarum*, ouvrage ms. in-fol., conservé à la bibliothèque de l'Université de Bâle, *B. V. 25*. Ce ms. fait présumer que Ludolphe a écrit aussi des commentaires sur les deux premiers livres des Sentences, mais on ignore si son travail existe quelque part. — 4. Ludolphe laissa des sermons et quelques traités ascétiques conservés religieusement à la chartreuse de Strasbourg, jusqu'au commencement du XVIIe siècle, et ensuite dans la maison des chartreux de Molsheim, en Alsace. Il y a à Florence, à la Bibl. Laurentienne, un ms. in-4°, de 1428, comprenant quelques sermons de Ludolphe, sur le *Magnificat*, sur les morts, sur la Conception de la T. S. Vierge, etc. Cf. Migne, *Dict. des mss.*, col. 502, n. 7. — 5. *De remediis contra tentationes spirituales novissimi temporis*. Ouvrage probablement perdu, dont il existe une traduction allemande publiée vers 1570, in-8°, dans un recueil d'opuscules de divers auteurs et traduits par A. Valasser. — 6. Dans plusieurs bibliothèques publiques, on rencontre divers traités ascétiques, en latin ou en langue vulgaire, attribués à Ludolphe, mais le plus souvent ces prétendus traités ne sont que des extraits de la *Vita Christi*. — L'opinion de plusieurs écrivains qui mettent Ludolphe au nombre des auteurs présumés de l'*Imitation de Jésus-Christ*, n'a pas de fondement sérieux. Cf. Puyol, *L'Auteur du livre de Imitatione Christi*, Paris, 1899, in-8°, p. 327 sq. — Echard, traitant de Ludolphe, dans le *Scriptores O. P.*, t. I, p. 568, signalait un opuscule latin sur la messe faite par un chartreux pour un de ses confrères, *Documenta circa missæ officium*, digne de pouvoir être attribué à Ludolphe et ajouté à la suite du t. I de la *Vita Christi* conservé dans la Bibl. Coislin. Un traité semblable intitulé : *Ludolphus Carthus. Expositio super canonem missæ*, se trouve dans un ms. du XVe siècle appartenant aujourd'hui à la chartreuse de Parkminster, dans le comté de Sussex, en Angleterre; confronté avec un autre ms. du même siècle conservé également dans les archives de cette maison, il permet de dire que les copistes ont attribué à Ludolphe, les méditations sur le canon de la messe composées par dom Jean von Braunschweig, † 1401, qui fut prieur de la maison de Strasbourg en 1381.

Ludolphe est justement célèbre par sa grande *Vie de Jésus-Christ*, qui demeure encore comme le meilleur commentaire des saints Évangiles coordonnés et fondus dans un seul récit. La vogue de cet ouvrage est immense. Avant même l'invention de l'imprimerie, il était répandu partout et fournissait aux prêtres et aux pieux fidèles une mine précieuse et surabondante d'instructions et de méditations spirituelles basées sur l'Écriture et sur les Pères.

Imprimée pour la première fois par les soins des chartreux de Strasbourg, possesseurs du texte autographe, dans l'enclos de leur monastère, en 1474, elle a été rééditée depuis dans les principales villes de l'Europe, et toujours avec succès. Une bibliographie du texte intégral depuis l'édition *princeps* jusqu'à la dernière parue à Paris, en 1880, chez Palmé, en 4 volumes, in-8°, n'en compte pas moins de quatre-vingt-huit éditions, en divers formats. Hain, *Repertorium*, n. 10 302, 10 303, marque deux éditions d'un abrégé

latin publiées avant 1500, in-fol., et Panzer, *Annales*, t. IX, p. 183, n. 229, fait mention d'une autre édition parue, après 1501, aussi in-folio. On a publié plusieurs fois le recueil de toutes les prières, par lesquelles le pieux Ludolphe termine ses chapitres, et qui sont un résumé substantiel de la doctrine et des faits contenus dans chaque chapitre, Venise, 1557, in-12, Cologne, 1578, in-16, etc. *Manuels d'oraisons et prières dévotes sur la vie de Jésus-Christ...*, Anvers, Plantin, 1580, 1588, in-16.

Il y a diverses traductions françaises de la *Vita Christi*. La première paraît être celle d'un anonyme, dont il existe deux exemplaires mss.; l'un, de 1467, est à la Bibliothèque publique de Cambrai, provenant de l'ancienne abbaye du Saint-Sépulcre, en trois tomes in-folio, n. *813-815* (alias *720*); l'autre se trouve à la Bibl. nationale, mss. français, n. *177*. Une autre traduction anonyme, également inédite, faite vers la même époque, est connue par les deux tomes qui restent encore, mss in-fol., et qui font regretter les deux autres volumes complémentaires aujourd'hui perdus. Ils proviennent de la bibliothèque de la princesse Louise de Savoie, mère de François Ier, et se trouvent aussi à la Bibl. nationale de Paris. Cf. Paulin, Paris, *Manuscrits français de la Bibl. du Roi*, n. *7017*, *7018*. — A la Bibl. de l'Arsenal, à Paris, on conserve la traduction française faite au XVe siècle « par Jehan Mansel, notable clercq loy, demourant à Hesdin en Artois », 2 tomes mss. in-fol., n. *16 B. T. F.* — Guillaume Le Menand, religieux franciscain, traduisit aussi en français la *Vita Christi* de Ludolphe, et la publia plusieurs fois. Il y en a une édition in-fol., sans indication de l'année où elle fut faite; la deuxième (?) est certainement de Lyon, 1487, 2 vol., in-fol., avec gravures sur bois; la troisième est de 1488 selon les RR. PP. Quétif et Echard. Les suivantes sont de Paris, 1490; Lyon, 1493; Paris, 1503, 1521, 1530, 1536, 1544, in-fol. — Jean Langlois, seigneur du Fresnoy, conseiller au Parlement, publia une nouvelle traduction, à Paris, en 1580 et 1582, 2 t. in-fol., réimprimée (et peut-être revue) par René Benoist, à Paris, en 1599, 2 t. in-fol.

De nos jours, C. Dillet, éditeur à Paris, fit paraître d'abord, en 1864-1865, une traduction nouvelle et complète faite par dom Marie-Prosper-Augustin, en six volumes, in-8°; il s'adressa ensuite à l'ordre des chartreux et put obtenir qu'un enfant de saint Bruno se chargeât d'en faire une traduction plus soignée. Voici le titre de cette dernière version : *La grande Vie de Jésus-Christ par Ludolphe le Chartreux. Nouvelle traduction intégrale avec préface et notes par le P. dom Florent Broquin, religieux du même ordre*, Paris, 1870-1899 (ou 1900?) 7 vol. in-8°. Un extrait de cette traduction par Mgr Ricard a été publié sous ce titre : *Homélies sur les Évangiles de tous les dimanches de l'année liturgique*, Paris, C. Dillet, 1885, et 1888, in-8°. Il y a un vieil abrégé de la grande Vie vu et corrigé « par Maistre Jehan Petri, gardien du couvent des Minimes de Paris », Paris, Jehan Treperel, 1507, petit in-4°, Rouen, 1509, in-4°. L'abrégé fait par la comtesse Costa de Beauregard parut en 1848, à Paris, 2 vol. in-12, et a été réimprimé plusieurs fois, 1860, 1870, 1873, 1881, 1896 (?), etc. Traduction italienne, Bologne, 1867, 2 vol., in-16. En 1870, Lecoy de la Marche publia une *Vie de Jésus-Christ composée au XVe siècle d'après Ludolphe le Chartreux*, in-4°. C'est probablement un abrégé de la traduction française de Jean Mansel avec des additions tirées des anciennes légendes sur Jérusalem, Juda, Pilate, etc.

U. G. Siber, *De illustribus Alemannis, præsertim Magdeburcis*, Leipzig, 1710, in-4°; Trithemius; Arnoldus Bostius, *De Viris illustr. S. Cartus. Ord.*, Cologne, 1609, c. XI, p. 19-21; Theodorus Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*, p. 233, 234; dom Le Couteulx, *Annales Ord. Cart.* [illegible] V; dom Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cart.*, t. I, p. 445; Altamura, *Biblioth. dominicana*; Quétif et Échard, *Scriptores Ord. Præd.*

S. AUTORE.

LUDOVIC COLINI, naquit le 31 mars 1830 à Castelplanio, bourg du diocèse de Iesi. Le 18 août 1845, il revêtit l'habit franciscain dans l'église de la Portioncule à Assise. D'abord lecteur jubilaire de la province séraphique, il devint ensuite le théologien privé de Mgr Bernardino Trionfetti, O. M., lors de l'élection de ce dernier au siège de Terracina et Sezze, en 1862. En cette qualité, il assista au concile œcuménique du Vatican où sa science théologique et son éloquence furent remarquées. Il mourut le 19 décembre 1874, au couvent de l'Ara Cœli de Rome, où le Rme P. Bernardin de Portugruaro, ministre général de l'ordre des frères mineurs, l'avait appelé.

Dans l'histoire du mouvement théologique en Italie, le P. Ludovic de Castelplanio occupe une place remarquable. Il écrivit d'abord un opuscule sur le *Syllabus : Exposizione del Sillabo*, Velletri, 1865. Lors de la convocation du concile du Vatican, il publia un second ouvrage, *Il concilio ecumenico Vaticano al cospetto dell' odierna società*, Naples, 1869. L'épiscopat et la presse catholique firent un excellent accueil à cette étude; la *Civiltà cattolica*, Rome, 1869, sér. VII, t. VIII, p. 349, déclara même que « le chapitre sur le catholicisme libéral était un écrit de maître ». En 1870, le P. Ludovic réédita ce livre à Turin, cf. *Civiltà cattolica*, Rome, 1870, sér. VII, t. XI, p. 181-189, et publia les pages consacrées à l'examen du catholicisme libéral séparément sous le titre suivant : *Il concilio ecumenico Vaticano ed i cattolici liberali*, Turin, 1870. A cette occasion, la *Civiltà cattolica*, Rome, 1869, sér. VII, t. IX, p. 607, écrivait : « Nous ne connaissons point de livres qui en si peu de pages aient tant et si bien parlé du catholicisme libéral. Nous voudrions qu'il fût lu tout entier des catholiques libéraux d'Italie et qu'on le traduisît en français, en allemand et en anglais. Nous y observons la doctrine du théologien, le raisonnement du philosophe, la grâce et l'élégance du littérateur, le zèle et la charité du religieux. »

Vers le même temps, le P. Ludovic édita un opuscule remarquable, *De controversia infallibilitatis*, Naples, 1870. A la suite de saint Bonaventure surtout, il y exposait avec concision et sûreté la doctrine de l'Église sur l'infaillibilité pontificale. Cf. *Civiltà cattolica*, Rome, 1870, sér. VII, t. X, p. 724-729. Ce fut après ces écrits que, sur les désirs du Rme P. Bernardin de Portogruaro, le P. Ludovic commença la rédaction de son grand ouvrage, *Maria nel consiglio dell' Eterno, ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo*, 4 vol., Naples, 1872, 1873; 2e édit., Naples, 1904. Le premier volume achevé, l'œuvre faillit être interrompue; pendant deux ans, en effet, l'auteur fut aux prises avec la mort, mais sauvé par une intervention singulière de la sainte Vierge, il put réaliser son vaste plan. Cet écrit, par sa solidité dogmatique, sa forte unité de conception, ses vues admirables sur le rôle de la sainte Vierge dans l'œuvre de la Rédemption et dans l'Église, le lyrisme mystique qui l'inspire, est un des plus beaux ouvrages de théologie mariale qui ait jamais été écrit. Avec Duns Scot et l'École franciscaine contemporaine, cf. P. Marie Bonaventure, O. M., *L'Eucharistie et le mystère du Christ*, Paris, 1897, le P. Ludovic soutient que le Christ et la Vierge ont été prédestinés avant toute créature, indépendamment du péché d'Adam. Cet ouvrage a toujours joui d'une grande estime en Italie. Cf. *Civiltà cattolica*-Florence, 1873, sér. VIII, t. X, p. 704-708. Le dernier ouvrage du P. Ludovic est consacré à S. Bonaventure, *Seraphicus doctor Bonaventura in œcumenicis catholicæ ecclesiæ conciliis cum Patribus dogmata defi-*

niens, Rome, 1874. Après avoir exposé brièvement l'influence de la doctrine bonaventurienne dans les divers conciles œcuméniques, l'auteur établit longuement l'harmonieux accord de la théologie du Docteur séraphique avec les constitutions dogmatiques du concile du Vatican.

Archives du couvent de Sainte-Marie-des-Anges, Assise; Constantino da Valcamonica, O. M., *L'ordine serafico nel concilio Vaticano*, Venise, 1872, p. 32, 43; Basilio da Greccio, O. M., *Orazione funebre letta nella chiesa del collegio di S. Antonio, il 12 ottobre 1889, celebrandosi il generale capitolo*, Quaracchi, 1890, p. 8, 9.

E. Longpré.

LUESKEN Jean, jésuite allemand, né à Paderborn, en 1645, enseigna d'abord la philosophie, puis se livra aux travaux du ministère et excella dans la controverse. Sur la maxime mise en cours par les protestants : *Cujus est regio, illius est religio*, il a laissé un solide ouvrage : *Verum veri Evangelii ministerium*, Hildesheim, s. d., Cologne (1707). Il mourut à Paderborn en 1708.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 174; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 711.

P. Bernard.

LUGO (François de), jésuite espagnol, frère du cardinal Jean de Lugo, né à Madrid en 1580, admis au noviciat de Salamanque en 1600, fut longtemps professeur de philosophie et de théologie en Espagne et au Mexique, puis théologien du général de la Compagnie de Jésus à Rome. Il mourut à Valladolid en 1652. Théologien de grand mérite, il a publié d'intéressants ouvrages, parmi lesquels il faut signaler : *De principiis moralibus actuum humanorum*, Elvire, 1642; *Theologia scolastica de Deo, de Trinitate, de Angelis*, Lyon, 1647, in-fol.; *De septem Ecclesiæ sacramentis*, in-4°, Venise, 1652.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 175 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 911.

P. Bernard.

LUGO (Jean de), l'un des maîtres de la théologie scolastique moderne, né à Madrid, le 25 novembre 1583, entré dans la Compagnie de Jésus en 1603. Après avoir enseigné pendant dix ans la philosophie et la théologie à Valladolid, l'éclat de son talent le fit appeler à Rome où pendant vingt ans il occupa la chaire de théologie au Collège romain, avec une si grande célébrité que des copies de son cours étaient demandées au loin comme une rare faveur par de savants théologiens. Le pape Urbain VIII, qui aimait à consulter les ouvrages du P. Jean de Lugo, le tenait en si haute estime que, sans avoir laissé en rien pressentir ses intentions, il le nomma cardinal le 14 décembre 1643. Il fallut un ordre formel pour l'obliger à accepter une dignité si contraire aux tendances les plus profondes et les plus chères de son humilité. Rien ne fut changé à son genre de vie; même simplicité, même affabilité. De ses modestes revenus, il ne retenait pour lui que le strict nécessaire; tout le reste était pour les pauvres, à qui chaque jour il distribuait des vivres, de l'argent, des remèdes, entre autres du quinquina dont les propriétés médicales venaient d'être découvertes et que le peuple appela longtemps « poudre de Lugo ». Son plus vif regret fut de renoncer alors à l'enseignement de la théologie. Il continua toutefois la publication de ses ouvrages qui s'étendent à toutes les questions de la morale et de la dogmatique, dans l'ordre classique des matières.

La première édition complète des œuvres du cardinal de Lugo : *Opera omnia*, Lyon, 1652, 7 vol., in-fol., est assez défectueuse. Une nouvelle édition, très correcte et très soignée, parut à Venise, en 1718, reproduite en 1751, 7 vol., in-fol. Cette édition comprend : t. I et II, *Disputationes de jure et justitia*, œuvre remarquable entre toutes; t. III, *Disputationes scholasticæ et morales de virtute fidei divinæ;* t. IV, *Disputationes scholasticæ de incarnatione;* t. V, *Disputationes scholasticæ et morales de sacramentis in genere; de venerabili eucharistiæ sacramento et de sacrosancto missæ sacrificio;* t. VI, *Disputationes scholasticæ et morales de virtute et sacramento pœnitentiæ; item de suffragiis et indulgentiis;* t. VII, *Responsa moralia*. L'édition de Paris, 1868, suit, pour les mêmes matières, un ordre différent. — Il fallut un ordre exprès des supérieurs pour déterminer ce savant homme à publier ses premiers traités et ce furent les instances du cardinal Pallavicini, son plus brillant et son plus cher disciple, qui seules le décidèrent à livrer à l'impression ses *Responsa moralia*. Plusieurs ouvrages inédits sur l'âme, la philosophie, la logique; la Trinité, la vision intuitive, sont dispersés aujourd'hui dans les bibliothèques de Madrid, de Salamanque, de Carlsruhe, de Malines, etc.

Toutes ces œuvres n'ont rien d'une compilation qui ressasse, dans un ordre nouveau, des choses déjà dites : elles portent la marque très personnelle d'un génie indépendant et original, mais prudent et profond. Les opinions des divers auteurs sont sommairement relatées : Lugo s'attache surtout à dégager le fond de sa pensée, à présenter le fruit de ses propres méditations. Un autre caractère de son enseignement vivant et pratique est l'étroite union de la théologie morale et de la théologie dogmatique, celle-ci servant de base à celle-là. Pour l'une comme pour l'autre, la même simplicité géniale dans la méthode qui va droit aux principes d'où sortiront ensuite, comme d'elles-mêmes, les applications. Il est intéressant de lire à ce sujet les dernières lignes de la préface de son *De justitia et jure*.

La lumineuse pénétration de sa pensée n'est pas toujours exempte d'un excès de finesse et de subtilité. Esprit hardi dans sa prudence, comme tous les esprits équilibrés et puissants, il n'a pas craint de s'engager, en terrain libre, dans des voies nouvelles. Il a son système à lui sur l'objet formel de la foi, sur l'union hypostatique, sur le mystère eucharistique, et ces théories, toujours étudiées et discutées, ont résisté au temps. Le fond même de sa doctrine n'en est pas moins d'une solidité à toute épreuve : parmi les théologiens du XVIe et du XVIIe siècle, Lugo tient une place hors de pair, à côté, sinon au-dessus de Suarez. « Après saint Thomas, a écrit saint Alphonse de Liguori, il n'y a rien d'exagéré à le mettre au premier rang parmi tous les autres théologiens, tant les raisons personnelles et neuves qu'il apporte à la solution des questions vont à la racine de la difficulté et ne se laissent point aisément réfuter. » *Theol. moralis*, l. III, n. 552. Ce grand théologien mourut à Rome, le 20 août 1660, à l'âge de soixante-dix-sept ans; il demanda la faveur d'être enseveli aux pieds de saint Ignace.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 175-181; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 911-915; Andrade, *Varones illustres*, t. V, p. 221-244.

P. Bernard.

LULLE Raymond (Le bienheureux), fécond écrivain surnommé le *Docteur illuminé* (1235 ?-1316).

I Vie. — II Écrits (col. 1088). — III Doctrines (col. 1112). — IV Le souvenir de Raymond Lulle (col. 1134).

I. Vie. — La vie de Raymond Lulle est connue principalement par la *Vida coetania* dont le texte catalan conservé au British Museum, ms. *add. 16 432*, f° 25, a été édité par M. Salvador Bové dans le *Boletin de la Real academia de buenas Letras de Barcelona*, Barcelone, 1915, t. XV, p. 89-101 et reproduit dans le *Boleti de la Societat Arqueologica Luliana* (*B.A.L.*), Palma, 1915, t. XV, p. 349-357. Le texte latin, légèrement divergent, et dont une édition critique fait défaut, se trouve dans les *Acta Sanctorum*, juin, t. V, Anvers, 1709, p. 660-668, sous le titre suivant : *Vita ab anonymo cœvo scripta, ipso Beato adhuc superstite;* il se trouve aussi dans

le *Vat. lat. 10 275*, f° 27, le ms. *lat. 15 450* de la Bibliothèque nationale de Paris et le cod. *lat. 10 561*, f° 1 de la Bibliothèque d'État de Munich. Yves Salzinger réimprima cette *Vie* au premier volume de sa grande édition lullienne, *Raymundi Lulli opera*, 8 vol. Mayence, 1721-1742. Le document s'arrête à l'année 1311, cinq ans environ avant la mort de Raymond Lulle. Sa haute ancienneté, solidement établie par le P. Custurer, S. J., dans une lettre au P. Sollier, *Acta Sanct.*, p. 640-643, a été généralement acceptée des critiques. Récemment toutefois, le P. Michel Bihl, O. F. M., a cru devoir affirmer « qu'il n'est pas permis de conclure que la *Vie* écrite par l'anonyme soit une vie contemporaine du B. Lulle ». *Le B. Raymond Lulle, Études bibliographiques*, dans *Études franciscaines*, 1906, t. xv, p. 343; mais ses doutes ont été définitivement résolus par le P. Keicher, O. F. M., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie* dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M.-A.*, t. vii, fasc. 4-5, Munster, 1909, p. 8-12. Le texte latin de la *vie* se trouve, en effet, dans le ms. *lat. 15 450* de la Bibliothèque nationale de Paris, légué à la Sorbonne en 1336, par le célèbre disciple de Raymond Lulle, Thomas le Myésier, chanoine d'Arras. Le récit remonte très probablement à 1311. J. Rubiò y Balaguer, *Ramon Lull*, dans l'*Enciclopedia universal*, Barcelone, 1924, t. xlix, p. 551. Plusieurs écrivains, J. Rubiò, Custurer, croient que le texte latin représente le document primitif; d'autres au contraire, parmi lesquels le P. Ant. Pasqual, O. C., dans son monumental ouvrage, *Vindiciæ Lullianæ*, 4 vol., Avignon, 1778, t. i, p. 4, le considèrent comme une version de l'original catalan. Ce dernier sentiment nous paraît plus vraisemblable. Le récit de la *Vida* est corroboré par les miniatures du ms. *S. Pierre, 92*, xive siècle, de la Bibliothèque de Karlsruhe, signalé d'abord par W. Branbach, *Des Raimundus Lullus Leben und Werke, in Bildern des XIV Jahrhunderts*, Karslruhe, 1893, puis étudié récemment par J. Rubió, *El Breviculum i les miniatures de la vida d'En Ramon Lull de la biblioteca de Karlsruhe* dans *Buttleti de la biblioteca de Catalunya*, Barcelone, 1916, t. iii, p. 73-88. Des douze miniatures, sept illustrent des épisodes de la vie de Raymond Lulle, tels qu'ils sont racontés dans la *Vida*.

Presqu'à l'égal de la *Vie*, les écrits de Raymond Lulle renferment de nombreux éléments biographiques. Leurs *explicit*, surtout depuis 1285, permettent de retracer en partie son itinéraire; malheureusement les dates différentes qu'ils portent dans les mss. laissent souvent planer de graves incertitudes. Les œuvres purement littéraires et mystiques, les poésies du célèbre Majorquain contiennent aussi un grand nombre de données qui illustrent particulièrement la physionomie morale de Raymond Lulle, car Blanquerna et l'Ami, les deux grands personnages qui apparaissent dans ces écrits, ne sont que des personnifications de Raymond Lulle lui-même. A. Rubió y Lluch, *En Ramon Lull. Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans*, extrait des *Estudis Universitaris Catalans*, Barcelone, 1911. M. Llorenc Riber a spécialement utilisé cette dernière sorte de renseignements dans son ouvrage récent, *Vida i actes del Reverent mestre i benaventurat màrtir Ramon Lull*, Palma, 1916.

Les sources postérieures ne méritent qu'une mention rapide, car elles ne sont que des paraphrases parfois enjolivées de la *Vie* primitive. La plus ancienne est l'*Epistola in vitam Raimundi Lulli, eremitæ*, de Charles de Bouvelles, écrite à Amiens en 1511 et dont une réédition se trouve dans les *Acta Sanct.*, p. 668-673. Après elle, il faut également mentionner l'*Encomium divi Raymundi Lulli, doctoris illuminati et martyris* d'un Majorquain, Nicolas de Pax, publié d'abord à Alcala en 1519. *Ibid.*, p. 674-678.

A l'aide de ces documents ont été composées plusieurs biographies de valeur très inégale. Cf. Custurer, *Disertaciones historicas del B. Raymundo Lulio, con un apendiz de su vida*, Mallorca, 1700, J. Rubió, *Ramon Lull*, p. 554. Les meilleures sont dues à J. B. Sollier, S. J., *Acta Sanct.*, p. 644-649 et à Pasqual, *Vindiciæ Lullianæ*, t. i, p. 1-439. Ces dernières ont inspiré directement toute la littérature contemporaine. On peut voir la liste complète de ces divers travaux dans les études modernes qui doivent être consultées de préférence dans les questions biographiques et littétaires relatives à Raymond Lulle : Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, t. i, p. 513-539, Hauréau-Littré, *Raymond Lulle*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. xxix, Paris, 1885, p. 1-386 (la *Vie* seulement, p. 1-67, est d'Hauréau; elle est écrite dans un esprit de dénigrement systématique); P. Golubovich, O. F. M., *B. Raimondo Lullo*, dans *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi, 1906, t. i, p. 361-392; Keicher, *op. cit.*; J. H. Probst, *Caractère et origine des idées du B. Raymond Lulle*, Toulouse, 1912.

Raymond Lulle naquit à Palma (Baléares), selon les uns en 1232, le 25 janvier, selon les autres en 1235. Ce dernier sentiment paraît plus fondé. Sollier, *Acta Sanct.*, p. 644; S. Zwemer, *Raymundus Lullus, der erste Mohammedanermissionar*, Wiesbaden, s. d., (traduit de l'édition anglaise, Londres, 1902), p. 14. Il est sûr, en effet, que Raymond Lulle s'est converti à l'âge de trente ans accomplis, *Liber Contemplationis*, l. II, c. lxx, *Obres originals del illuminat mestre Ramon Lull*, 11 vol., Palma, 1906-1917, t. iii, p. 65, et qu'à la veille du concile de Vienne, oct. 1311, il travaillait depuis quarante-cinq ans à la réalisation de ses projets, ainsi qu'il le déclare lui-même dans son opuscule, *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*. Golubovich, *op. cit.*, p. 388. Ces données ne seraient pas aussi rigoureusement exactes, si l'on acceptait la première date. Le nom primitif de sa famille n'était pas Lull, mais Amat; le nom de Lulle est un sobriquet qui apparaît pour la première fois dans l'acte de mariage de Pierre Amat, nov. 1131, et s'est conservé dans la branche de famille d'où est né l'illustre majorquain. J. Miret y Sans, *Boletin de la real Academia de buenas letras de Barcelona*, 1916, t. xvi, p. 305-307. Son père, Ramon Lulle, appartenait à la noblesse catalane, ainsi que sa mère, Isabelle d'Erill, et avait à Barcelone dans la paroisse de Santa Maria del Mar des propriétés considérables. J. Miret y Sans, *Ibid.*, t. v, p. 525-535. Il avait suivi le roi d'Aragon et du Languedoc, Jaime Ier le Conquérant, dans son expédition à Majorque; après que la ville, appelée plus tard Palma, eut été enlevée d'assaut, le 31 déc. 1229, il avait reçu en partage de nombreux domaines aux environs de Palma, de Pollensa et de Manacor. C'est là que Raymond Lulle naquit.

Ainsi qu'il résulte des premiers chapitres du *Blanquerna* et du *Doctrina pueril*, son père, « beau et noble de cœur, si entendu dans les lettres et les sciences qu'il comprenait suffisamment la sainte Écriture », sa mère, « la sainte, patiente et humble dame d'Aloma », lui donnèrent une éducation morale et physique très soignée. Lulle toutefois ne répondit pas entièrement à ces soins, s'il faut accepter l'humble aveu qu'il en fait dans son *Liber Contemplationis*, appelé justement par Pasqual, son livre des confessions : *Obres*, t. iv. p. 41. Vers l'âge de 14 ans, après avoir étudié les arts libéraux, il entra comme page à la cour du roi Jaime Ier et suivit le monarque dans ses voyages en Aragon et en Catalogne. Les lettres et la poésie des troubadours étaient en honneur au palais, mais le souverain lui-même donnait l'exemple d'une vie désordonnée. R. Lulle fut bientôt séduit par les plaisirs où se laissait entraîner la jeunesse noble. Comme il le déclare dans son poème le *Descornort*, R. d'Alòs, *Ramon Llull, Poesies*, Barcelone, 1925, p. 74, « il oublia Dieu et suivit les voies de la chair ». En 1256, il devint sénéchal de l'infant Jaime Ier que son père, Jaime Ier le Conquérant, avait proclamé roi de Majorque, *Vida*, éd. du *B. A. L.*, p. 349. La même année, le 16 juin, Lulle est sûrement à Barcelone. Son père étant mort, il cède à son frère, Arnaud Lulle, des biens et des droits qu'il avait dans la paroisse de Santa Maria del Mar. L'acte officiel, portant le sigle autographe de Raymond Lulle, a été retrouvé et publié par Miret y Sans, *Noves biografiques d'en R. Lull*, *Boletin de la Real Academia de Barcelona*, t. xv, p. 103. A la même date, il épousa Dona Blanca Picany, qui, le 23 sept. 1257, le constituait procu-

rateur de ses biens à Barcelone. G. Rosselló, *Obras rimadas de R. Lull*, Palma 1859, p. 33. Il en eut deux enfants, Dominique et Madeleine qui épousa Pierre de Sentmenat. Malgré cette union et ses hautes fonctions à la cour, R. Lulle négligeant son devoir, *Lib. cont.*, c. CXIV, *Obres*, t. IV, p. 75, se laissait toujours aller aux entraînements d'une vie mondaine. « Rien, dit-il lui-même, *Liber Cont.*, l. II, c. XXXVII, *Opera*, éd. Mayence, t. IX, p. 79; *Obres*, t. II, p. 185, ne put m'induire à être un homme de bien, ni les secours des anges, ni les Écritures des prophètes, ni les exhortations des religieux; au contraire, malgré l'aide des anges et les prédications des religieux, je fus le pire des hommes et le plus grand pécheur de toute la ville et des environs. » Comme les troubadours d'alors, il courtisait les dames et leur dédiait des poésies d'amour. *Liber Cont.*, l. III, c. CIV, *Opera*, t. IX, p. 231. Les biographes postérieurs, Charles de Bouvelles, *op. cit.*, p. 669, Nicolas de Pax, *op. cit.*, p. 675, racontent même qu'il aurait poursuivi une génoise, Léonora (selon d'autres, Ambrosia) de Castello jusque dans l'église cathédrale de Sainte-Eulalie, y pénétrant même à cheval, et que la dame n'aurait pu l'éloigner qu'en lui découvrant son sein dévoré par un cancer. Ce récit est encore aujourd'hui accepté par plusieurs historiens, Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 514, M. André, *Le B. Raymond Lulle*, Paris, 1900, p. 19-23. Mais la critique moderne le rejette à juste titre comme une légende dont le point de départ est une anecdote analogue racontée par Raymond Lulle dans son ouvrage, *Felix de les maravalles del mon*, éd. Rosselló, Palma, 1903, t. II, p. 120-121. M. Obrador, préface du *Felix, éd. cit.*, p. XL; Probst, *op. cit*, p. 4, 21; A. Salcedo Ruiz, *La literatura española*, Madrid, 1915, t. I, p. 301; M. Bihl, *art. cit.*, p. 329; R. d'Alòs, *Poesies*, p. 158.

Malgré ces écarts, la grâce attendait Raymond Lulle. Un soir, étant au lit, mais tout occupé à composer une chanson d'amour, le Christ en croix lui apparut soudain. *Vida*, p. 349. Lulle toutefois, bien que terrifié, ne tint pas compte de l'apparition qui se répéta quatre fois encore dans les mêmes circonstances. *Vida* p. 350. La cinquième fois, il comprit que le Crucifié l'invitait « à se donner totalement à sa servitude ». L'épisode du crucifix de Saint-Damien, appelant François d'Assise, se renouvelait dans l'histoire spirituelle du XIIIe siècle. R. Lulle garda en traits de feu le souvenir de ces hautes manifestations. « Il plut à Jésus-Christ, chante-t-il dans le *Descornort*, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 74, dans sa très grande pitié de se présenter à moi cinq fois crucifié. » Cf. *Liber Cont.*, l. II, c. LV, *Opera*, t. IX, p. 122. Le fait dut avoir lieu aux environs de juillet 1265.

Ainsi décidé à suivre le Christ, R. Lulle se mit à élaborer les projets à la réalisation desquels il devait consacrer sa vie. « Déjà tout brûlant d'une grande ardeur d'amour pour la croix, il crut qu'il ne pouvait faire acte plus agréable que d'amener les infidèles et les incrédules à la vérité de la sainte foi catholique et, pour ce motif, d'exposer sa personne au péril de la mort ». Pour atteindre cet idéal, il se proposa trois choses : rechercher le martyre pour l'amour du Christ, rédiger des écrits où la foi serait exposée aux infidèles, particulièrement aux Arabes, faire construire des collèges où les missionnaires apprendraient les langues des infidèles, surtout l'arabe et le tartare, et s'entraîneraient aux souffrances de la vie apostolique et du martyre. *Vida*, p. 350. Ces résolutions s'harmonisaient bien avec les préoccupations d'alors. A cette époque, en effet, Jaime Ier le Conquérant faisait de grands efforts pour convertir les Juifs de Valence et assistait lui-même à Barcelone, en 1263 et 1265, à des controverses publiques entre Fra Pau Cristia, O. P. et les rabbins Moseh ben Najman et Rabi ben Astruch. Trois mois durant, R. Lulle médita ces projets, tout en retenant ses fonctions de sénéchal; ainsi qu'il est possible de le saisir par les confidences à peine voilées du *Liber Cont.*, l. V, c. CCCLVIII, *Opera*, t. IX, p. 550-554, il s'appliquait à discipliner les puissances de son être et à les enflammer dans des dialogues prolongés avec Dieu. Sur ce, écrit la *Vida* p. 350, « vint la fête de ce glorieux séraphin messire saint François et le dit Révérend Maître ayant entendu le sermon d'un évêque qui racontait comment le glorieux monseigneur saint François, après avoir laissé toutes les choses de ce monde, s'était donné entièrement au service de la croix, fut touché jusqu'aux entrailles et décida de vendre ses propriétés et de suivre son exemple ». R. Lulle exécuta aussitôt, en partie du moins, ce pieux dessein; le jour même, il reçut des mains de l'évêque l'habit d'ermite, *existente domina pro qua cantilenam facere volebat*, ajoutent les annotations du ms. de Karlsruhe. J. Rubió, *El breviculum*, p. 84. Une fois de plus s'affirmait la parenté spirituelle de François d'Assise et de R. Lulle. M. André, *op. cit.*, p. 32, 35; P. André de Palma, O. M. C., *El beat R. Lull, martre del Terc Ordre Francisca*, dans *Estudios Franciscanos*, Barcelone, 1922, t. XXVIII, p. 114-119.

Cet acte généreux accompli, Lulle partit ensuite en pèlerin pour Notre-Dame de Montserrat (d'aucuns, avec M. Riber, disent Notre-Dame de Rocamadour), Saint-Jacques de Compostelle et les autres terres sanctifiées de l'Espagne. Après ce pèlerinage (d'après les annotations de la *Vie* illustrée du ms. de Karlsruhe, il aurait eu lieu avant la fête de saint François et la conversion totale de Lulle, cf. J. Rubió, *El breviculum*, p. 83), l'ermite résolut de se rendre à Paris pour étudier la grammaire et les sciences, mais ses amis et surtout saint Raymond de Peñafort, O. P., l'en dissuadèrent, *Vida*, p. 350. Suivant ce conseil, il commença chez lui l'étude du latin dont il possédait déjà les éléments, *Vida*, p. 350, et plus encore de l'arabe. En effet, bien que la langue maure fût parlée par la plus grande partie de la population majorquaine, R. Lulle l'ignorait complètement. Au jugement d'Asin y Palacios, de Ribera et de Probst, *op. cit.*, p. 23, le fait est inadmissible, mais à notre avis les invraisemblances et les considérations générales qu'ils invoquent, ne prouvent rien à l'encontre des documents. La *Vida*, p. 350, la *Vie* illustrée du ms. de Karlsruhe, J. Rubió, *El breviculum*, p. 83, les prières de R. Lulle qui dans son premier écrit demande à Dieu l'intelligence de l'arabe, *Liber Cont.*, l. III, c. CCV, *Op.*, t. IX, p. 268, tout nous assure qu'à l'époque de sa conversion « il ne savait pas la langue maure ». Pour l'acquérir, il se mit à l'école d'un esclave sarrasin qui faillit l'assassiner, *Vida*, p. 351. Quelles furent alors ses études philosophiques et théologiques, rien ne nous l'apprend et ce silence de la *Vie* est énigmatique. J. Rubió, *R. Lull*, p. 552. Ce qu'il est possible d'assurer, c'est qu'il lut alors un ouvrage, jusqu'ici non identifié, le *Liber petitionum et quæstionum*, mais qui paraît être, d'après les indications de Lulle et l'examen du contenu, le *Lib. quæst. veteris et novi Testamenti*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2214, attribué alors à Saint Augustin; il reconnaît y avoir puisé les « vraies preuves, les significations profondes et les raisons manifestes » qu'il devait développer plus tard dans ses livres apologétiques. *Liber Cont.*, l. II, c. LXXVII, n. 3, *Op.*, t. IX, p. 168, *Obres*, t. III, p. 28. Il a aussi pris contact avec saint Anselme et Richard de Saint-Victor dont il se réclame dans un de ses premiers ouvrages,

le *Liber mirandarum demonstrationum*, l. I, c. XIV, *Op.*, t. II, p. 7, et avec Aristote dont il cite et résume les principaux écrits, *Doctrina pueril*, c. LXXV, p. 197-199. Des analogies frappantes permettent encore de croire qu'il a étudié le *De divisione philosophiæ* de Gundisalvi. La dialectique du *Liber de Gentili et tribus sapientibus*, *Op.*, t. II, ses exposés célèbres de la théologie musulmane, Golubovich, *op. cit.*, p. 376, supposent aussi une longue et pénétrante initiation aux grands courants de la pensée islamique.

Ces divers travaux de préparation scientifique durèrent neuf ans. Après cette période, Lulle se retira au mont Randa, situé près de sa demeure, pour se livrer plus complètement à la contemplation. *Vida*, p. 351. « Le huitième jour de sa retraite (1274), il lui vint une certaine illumination divine qui lui montra, en un seul moment, la méthode qu'il devait adopter dans ses livres contre les infidèles. » Sur la nature de « cette grande illustration », *Vida*, p. 351, dont R. Lulle parle maintes fois, Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 68, et qui lui a valu le titre de *Doctor illuminatus*, les documents contemporains ne donnent pas d'explications, mais il est probable, comme l'entend Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 61-72, t. IV, p. 286-306, que cette lumière, achevant le long travail de préparation de R. Lulle, lui découvrit avec ampleur ce qui devait être le principe de son système, à savoir l'idée de la primauté absolue des attributs divins ou dignités et de leurs relations entre eux et le monde dont ils sont l'exemplaire infini : *Videtur ipsi datum lumen ut divinas perfectiones agnosceret quoad aliquas proprietates et habitudines quas habent ad invicem secundum omnes modos quibus ad invicem possint comparari... Eodem lumine, cognovit totum esse creaturæ nihil aliud esse quam imitationem Dei.* — Après cette faveur, Lulle descendit du mont Randa et se rendit au couvent cistercien de Santa Maria de la Reyal; il y composa sur le champ son *Ars magna*, puis, l'œuvre achevée, il retourna à Randa et sur l'endroit où il avait reçu « la grande illumination » fit construire un ermitage où il demeura quatre mois, *Vida*, p. 351., se livrant à la contemplation. Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 95-113. Se remettant ensuite au travail, R. Lulle rédigea, entre 1274 et 1276, plusieurs ouvrages considérables. Il était tellement absorbé qu'il devint nécessaire de donner à son épouse, Dona Blanca Picany, un curateur, Pierre Galceran, pour administrer les biens qui lui restaient. L'acte fut fait le 13 mars 1275. A. Rubió y Lluch, *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval*, Barcelone, 1908, t. I, p. 3-4. Il est sûr que Lulle, attaché alors à son épouse et à son fils, *Liber Cont.*, l. II, c. XCI, et l. III, c. CXXXVIII, *Op.*, t. IX, p. 200, 317, ne demeura pas insensible dans la situation pénible où l'appel divin le mettait.

L'activité scientifique du converti fut bientôt connue du roi de Majorque, Jaime Ier, qui tenait souvent sa cour à Montpellier. Le souverain manda R. Lulle et fit examiner ses ouvrages, particulièrement son *Liber contemplationis*, par un frère mineur, maître en théologie, *Vida*, p. 351, peut-être Bertrand Béranger, lecteur au studium de cette ville. Wadding, *Annales Ord. Min.*, an. 1287, n. 14; Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 113; Lorenc Riber, *Ramon Lull en Montpeller y en la Sorbona* dans *La Revista Quincenal*, Barcelone, 1917, t. I, p. 310-339. L'examen fut favorable. Durant ce séjour à Montpellier, Lulle composa l'*Ars demonstrativa* et le lut publiquement. Ce fait suggère l'idée qu'il reçut à la suite de cet examen, le grade de maître que tous les documents lui donnent. S. Bové, *R. Llull y la llengua llatina*, dans *Boletin de la Real Academia de Barcelona*, t. XV, p. 70-72. A cette occasion, il obtint du roi la fondation d'un collège de langues à Miramar où, sous sa direction, treize frères mineurs se préparaient, surtout par l'étude de l'arabe, à l'évangélisation des infidèles. *Vida*, p. 352; André de Palma, *El B. Ramon Lull*, p. 120-129. Le collège de la Sainte-Trinité de Miramar, dont Lulle se proclama toujours le fondateur, *Blanquerna*, c. LXVI, *Obres*, t. IX, p. 230, surtout dans le *Cant de Ramon*, R. d'Alós, *Poesies*, p. 30, fut approuvé par une bulle de Jean XXI, donnée à Viterbe, le 17 octobre 1276. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 4-5; Mgr Maura, évêque d'Orihuela, *Lo Beat R. Lull, fundador del primer colegi de llenguas orientales*, dans *Rivista Lulliana*, Barcelone 1902, t. II, p. 260-266.

Après ce premier voyage en France, Lulle retourna à Majorque. Ce qu'il fit ensuite n'est pas facile à déterminer, car pour toute la période 1276-1286, la *Vie* ne fournit aucun renseignement. A la suite de Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 128-142, la plupart des historiens modernes, M. André, *op. cit.*, p. 86-102, J. Avinyo, *El terciari Francesca, B. Ramon Lull*, éd. du *B. A. L.*, Palma, 1906-1907, t. XI, 371-383, J. Borras, *Espiritu del B. Ramon Lull*, dans *B. A. L.*, Palma, 1909, t. XII, p. 339-341, S. Galmès, dans la préface du *Blanquerna*, *Obres*, t. IX, p. XVI, appuyés sur divers passages du *Blanquerna* et du *Felix de les maravelles*, croient que vers cette époque, de 1277 à 1282, R. Lulle a fait le tour du monde alors connu, visitant successivement Rome, l'Allemagne, où il aurait été accueilli avec bienveillance par Rodolphe Ier de Habsbourg, l'Europe septentrionale, l'Orient jusqu'aux Indes, l'Égypte, le Magreb, d'où selon quelques auteurs, Avinyo, *op. cit.*, p. 382, il se serait embarqué pour l'Angleterre. D'autres écrivains, au contraire, passent sous silence cette grande odyssée, Sollier, *Acta Sanct.*, p. 645, Bihl, *art. cit.*, p. 331; ils sont d'avis que, durant cette période, R. Lulle demeura généralement à Miramar à la direction de son collège de langues orientales. Keicher, *op. cit.*, p. 24, A. Rubió, *Lliçons*, p. 7, J. Rubió, *Ramon Lull*, p. 553. Il est difficile de résoudre le problème, car le *Blanquerna*, auquel l'opinion affirmative fait appel, est un roman où à côté de données sûrement biographiques se mêlent les plans et les rêves de R. Lulle, l'exposé de ses idées sociales, la description du monde connu d'après les renseignements mis en circulation par les voyageurs et les croisés, et cela avec le poudroiement d'une imagination orientale. Néanmoins deux faits semblent bien s'imposer. D'abord la présence de Lulle à Rome en 1278, à l'époque où Nicolas III dépêchait au grand khan des Tartares une ambassade de cinq frères mineurs sous la conduite de Gérard de Prato, *Blanquerna*, c. LXXX, *Obres*, t. IX, p. 302. En effet les longs récits du *Blanquerna* où Raymond le troubadour, *op. cit.*, c. LXXIX, p. 290-292, interroge la cour romaine sur les dix problèmes apologétiques et sociaux que le Majorquain ne cessa d'agiter et sur lesquels il demanda plus tard l'avis de l'Université de Paris, Avinyo, *op. cit.*, p. 372-374, les passages où le héros du roman défend devant les cardinaux le système d'argumentations du *Liber mirandarum demonstrationum*, *Blanquerna*, c. LXXVIII, p. 284, ne s'entendent guère si l'on n'y voit point l'exposé dramatisé des tractations du « procureur des infidèles », *op. cit.*, c. XC, p. 352, pour obtenir du Saint-Siège un mandat. En second lieu, il paraît suffisamment établi que vers cette époque Lulle se rendit en Terre sainte et visita une partie du monde musulman, l'Égypte entre autres. Le *Liber de fine* écrit à Montpellier en 1305, cf. A. Gottron, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlin,

1912, p. 76-77, atteste en effet clairement que Lulle s'agenouilla au Saint-Sépulcre :

Ego pluries coram altari beati Petri fui Rome, ipsum vidi valde ornatum, illuminatum, dominum papam hic pluries cum cardinalibus celebrantem et cum altis et multis vocibus laudantes, benedicentes nostrum dominum Jhesum Christum. Sed aliud altare est, quod est exemplar et dominus omnium aliorum et quando vidi, in ipso due lampade sole erant, una tamen fracta est. Civitas depopulata est eo quod ibi quasi quinquaginta (?) homines non morantur, sed hic multi serpentes in cavernulis commorantur. Et illa civitas est excellentissima super omnes alias civitates, et hoc intelligo quoad Deum. Sed quoad nos quid est, et dedecus quale est in quo est, a quo venit et quantum est, videatis! Et nonne sumus Christiani?

Or, le récit du voyage soudainement interrompu de R. Lulle à Chypre en 1301, exclut positivement le fait d'un pèlerinage à Jérusalem à cette époque, ce que les historiens admettent communément. Comme il n'est pas possible de lui assigner une autre date entre les années 1282 et 1305 où l'itinéraire de Lulle est suffisamment connu, il reste que ce voyage appartient à la première période des pérégrinations lullistes.

Cette conclusion est confirmée par le texte d'un ouvrage écrit à Paris en 1287, le *Felix de les maravelles*, t. II, p. 126, où Lulle se reconnaît sous les traits de ce pèlerin qui prie au Saint-Sépulcre, dispute avec les sarrasins dans les mosquées, et à son retour d'Orient « va chez les prélats et les princes de la chrétienté » pour les exciter à la grande œuvre de l'évangélisation des infidèles, — ce que le Majorquain tentait précisément alors d'obtenir de Philippe le Bel et de l'Université de Paris. — De plus, Lulle, dès sa conversion, brûlait de se rendre en Terre sainte, *Lib. Cont.*, l. III, c. CXXXI, *Op.*, t. IX, p. 301.

Sicut homo famelicus festinat quando comedit et facit magnas bucellas ratione magnæ famis quam sentit, ita servus tuus adeo magnum sentit desiderium moriendi ad dandum laudem de te, quod nocte et die festinet et conetur, quantum potest, dare perfectionem huic libro Contemplationis, ut postquam ipsum perfecerit, eat ad effundendum suum sanguinem et suas lacrymas pro amore tui in Sancta Terra in qua tu effudisti tuum pretiosum sanguinem, etc.

L'on ne conçoit pas qu'avec de tels sentiments Lulle ait attendu près de vingt-cinq ans avant de réaliser son projet, alors que dans ce laps de temps il faisait deux ou trois fois le tour de l'Europe Occidentale pour la soulever en faveur des Lieux Saints et se rendait même à Tunis. L'historicité de ce voyage est donc acquise. Il est probable qu'il visita alors Rhodes qu'il assure avoir vu, *Lib. de fine*, éd. cit, p. 68, Damiette, et aussi le Magreb, *Blanquerna*, c. LXXXVIII, *Obres*, t. IX, p. 343 et 345.

Après ce voyage et jusque vers le milieu de 1287, R. Lulle parcourt l'Europe. En 1282, il est à Perpignan où il compose un poème, *Lo peccat de n'Adam*. De là, il passe à Montpellier où il assiste en 1283 au chapitre général des frères prêcheurs et entreprend la rédaction de son roman, le *Blanquerna*, c. XC, *Obres*, t. IX, p. 352. En 1285, il se trouve à Bologne et l'année suivante à Paris, semble-t-il, lors de la célébration des chapitres généraux dominicains. Dans son poème, le *Descornort*, Lulle assure en effet « qu'il a été avec les prêcheurs à trois chapitres généraux et avec les mineurs à trois autres chapitres ». R. d'Alòs, *Poesies*, p. 81, 160. En 1287, il est à Miramar, mais ce ne fut pas pour longtemps. La même année, R. Lulle partit pour Rome où il arriva peu après la mort d'Honorius IV (3 avri 1287), et non pas de Martin IV, comme l'assurent Pasqual, Rossello et Avinyo. Keicher, *op. cit.*, p. 24. Son intention était d'exciter le pape à fonder des séminaires de langues étrangères à l'instar de Miramar. Honorius IV aurait peut-être exaucé sa demande, puisque, le 23 janvier 1286, il avait enjoint au chancelier de l'Université de Paris de pourvoir au soutien de ceux qui y étudiaient l'arabe et les autres langues orientales. C. Jourdain, *Un collège oriental à Paris au XIIIe siècle*, dans *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Age*, Paris, 1888, p. 219-229, Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, Paris, 1889, t. I, p. 638. Ce décret motiva peut être le voyage de Lulle. Arrivé malheureusement à Rome après la mort du pape, le Majorquain ne put rien obtenir et prit la route de Paris. La *Vida*, p. 352, nous apprend que pendant son séjour dans la capitale, il lut son grand *Art* de par la permission de Bertaut de Saint-Denys, chancelier de l'Université; or ce dernier n'exerça point cette fonction avant le mois de décembre 1288, comme Denifle l'a établi d'après le bullaire de Nicolas IV. *Chart.*, t. II, p. 23. Lulle ne séjourna pas longtemps à Paris; son enseignement trouva peu d'échos et il repartit pour Montpellier, *Vida*, p. 352. Avant son départ et non pas entre 1298 et 1300, comme le croient Martène, Denifle, Golubovich, R. Lulle adressa au roi de France Philippe le Bel et à l'Université de Paris deux lettres demandant l'érection à Paris d'un collège de langues grecque, arabe et tartare. Martène, *Thes. nov. anecdot.*, Paris, 1717, t. I, p. 1315-1317. Dans une autre lettre, il priait un ami qu'il ne nomme pas, mais qui paraît bien être un ministre général d'Ordre, d'intervenir auprès du roi dans le même sens. Martène, *op. cit.*, p. 1317. Ce qui date sûrement ces documents, comme l'a observé M. Riber, c'est que le *Felix de les Maravelles*, t. II, p. 210, écrit à cette époque, raconte en termes non voilés la démarche de Lulle : « Mon fils, dit l'ermite, un homme, qui avait travaillé longtemps pour le bien de l'Église romaine, vint à Paris et demanda au roi de France et à l'Université de Paris de fonder des monastères où s'enseigneraient les langues des infidèles et d'y faire traduire en ces idiomes l'*Art démonstratif*... Toutes cas choses et plusieurs autres le dit homme les demande au roi et à l'Université de Paris; il voulut aussi que tout fût soumis à l'approbation et à la confirmation du pape et qu'ainsi l'œuvre fût stable et permanente. » Ces pétitions n'eurent aucun résultat.

De retour à Montpellier, Lulle composa l'*Art de trouver la vérité*, où il simplifiait son système et réduisait à 4 les 16 figures de son grand *Art*, *Vida*, p. 352; son demi-échec à Paris lui inspirait cette condescendance « à la fragilité humaine ». A la même époque, il rédigea son délicieux *Libre de Santa Maria* et plusieurs autres écrits. Après ces travaux, Lulle partit pour l'Italie. Le 26 oct. 1290, Raymond Gaufredi, ministre général de l'Ordre franciscain lui donnait une lettre de recommandation, enjoignant aux supérieurs des provinces de Rome et d'Apulie de le recevoir avec bonté. A Rubió, *Documents*, t. I, p. 9. Il ordonnait même de mettre un couvent à la disposition de Lulle si des religieux voulaient étudier son *Art*. Au cours de son voyage, Lulle s'arrêta à Gênes où il traduisit en arabe l'*Art de trouver la vérité* qu'il avait composé à Montpellier, puis il se rendit à la cour de Nicolas IV. Selon la tradition, Golubovich, *op. cit.*, p. 367, il présenta au pape le *Livre du passage* que l'on connaît par le *Descornort*, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 86, 161, et où il exposait ses plans de croisade. De nouveau, il sollicita l'érection de collèges orientaux, mais il n'obtint rien et retourna alors à Gênes (1292). *Vida*, p. 352.

R. Lulle était fatigué de parcourir l'Europe sans résultat pratique. Il résolut alors d'aller lui-même en Barbarie afin de disputer avec les Sarrasins sur les articles de la foi, conformément aux principes de son *Art*. Ce fut en ce moment que survint une grande crise morale et physique. La *Vida*, p. 352-3, la raconte longuement dans des termes excessifs. D'après elle, R. Lulle, effrayé devant le péril de mort qu'il allait affronter, mais bientôt confus de sa faute et du retard qu'il avait mis à s'embarquer, serait tombé dans le désespoir complet et ensuite dans une mystérieuse maladie. Se refusant d'entrer dans l'ordre de saint Dominique qu'une étoile lui indiquait, s'il voulait faire son salut, mais où son *Art* et le fruit qu'il en espérait étaient infailliblement perdus, il aurait poussé l'attachement à ses écrits au point de recevoir le viatique dans ces sentiments de désespoir et de résistance à Dieu, *ab aquesta ficta devocio*. Ce récit, souvent rappelé, M. André, *op. cit.*, p. 130-133, a paru suspect à Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 189-197 et à plusieurs lullistes, Avinyo, *op. cit.*, p. 409-412. En fait, il est préférable de s'en remettre aux paroles de R. Lulle lui-même qui, dans son *Arbor scientiæ*, Lyon 1636, p. 403, après avoir rappelé sa conversion, dit simplement :

> Accidit quod ille homo diu et de gravi infirmitate infirmus fuit et, ut ipsum Deus in hac vita puniret, permisit quod dæmon ipsum poneret in desperantia misericordiæ Dei recolendo sua magna peccata et justitiam Dei plus quam suam misericordiam. Idcirco magnum amorem perdebat quem habere solebat; et quia quotidie mori credebat propter magnam infirmitatem quam habebat, pœnas inferni in imaginatione tenebat in quibus stare æviternaliter credebat et suam damnationem certius affirmabat quam homo qui panem tenet in manu credentiam habet quod illum panem comedere debeat. Verumtamen aliqualem spem in Domina nostra habebat propter unum librum quem propter ejus amorem prius faciebat (le *Libre de Santa Maria*), in quo quidem libro ipsam valde commendabat et laudabat, etc.

Les forces revenues et la crise morale vaincue, R. Lulle partit pour l'Afrique. Arrivé à Tunis, Lulle se mit à discuter avec les Maures les plus savants de la ville. Mais l'un de ses auditeurs le dénonça bientôt au calife qui était alors Abou-Hafs. Le grand conseil fut convoqué et Lulle condamné à mort. L'intervention d'un chef maure influent lui sauva néanmoins la vie et Abou-Hafs se contenta de bannir « le procureur des infidèles » du royaume de Tunis. Tiré de sa prison et roué de coups, Lulle fut conduit à bord d'un navire génois. Au risque de sa vie il s'en échappa, guettant l'occasion de rentrer secrètement à Tunis, mais les circonstances ne le lui permirent pas, et il fut forcé de se rembarquer. Peu après, il débarquait à Naples où, le 13 janvier 1293, il achevait sa *Tabula generalis*.

Le séjour de R. Lulle à Naples se prolongea et fut un des plus féconds. Il y enseigna publiquement jusqu'à l'élection de Célestin V, *Vida*, p. 354. Peu avant son abdication, le pape s'étant rendu à Naples (13 nov.-10 déc. 1294), Lulle lui présenta sa célèbre pétition *Pro conversione infidelium* dont le texte a été réédité par Golubovich, *op. cit.*, p. 373-375, Gottron, *op. cit.*, p. 15-19, et où l'apôtre errant préconisait outre l'érection de séminaires de langues orientales, l'alliance des chrétiens et des Tartares contre les musulmans. Après l'élection de Boniface VIII, il partit pour Rome où le souverain pontife était couronné le 25 janvier 1295; il souffrit beaucoup en suivant la cour pontificale, mais avec joie. *Vida*, p. 354. Toujours infatigable, il adressa au Saint-Siège une nouvelle pétition, Golubovich, *op,. cit.* p. 374, pressant Boniface VIII de fonder des collèges orientaux en Europe et en Tartarie, de reprendre les croisades et la question de la réunion de l'Église grecque. Cette fois, il put prendre la parole devant le Sacré-Collège, Gottron, *op. cit.*, p. 19. Entre temps, du 29 sept. 1295 au 1er avril 1296, il écrivit entre autres sa vaste encyclopédie, l'*Arbre de Sciencia*, puis son ouvrage *De articulis fidei* qu'il présenta au pape le 23 juin 1296, à Anagni sans doute, où Boniface VIII se trouvait depuis le 2 juin. Mais ces travaux pour la « sainte entreprise » n'intéressèrent point le pape; c'est alors que l'insuccès et le découragement lui inspirèrent son plus beau poème, le *Descornort*. On ne sait rien de plus sur ce séjour à Rome, si ce n'est que Lulle y rencontra Bernard Délicieux. M. de Dmitrewski, *Fr. Bernard Délicieux*, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1925, t. XVIII, p. 7.

S'éloignant une fois de plus de la cour papale. Lulle se rendit à Gênes. D'après la *Vida*, p. 354, il y séjourna assez longtemps (1296-1297) pour composer plusieurs ouvrages, puis après avoir rendu visite au roi de Majorque, à Montpellier semble-t-il, Golubovich, *op. cit.*, p. 398, il partit pour Paris. Cette fois, il allait se trouver aux prises avec le grand adversaire de la pensée catholique au XIIIe siècle, l'averroïsme arabe (décembre 1297-juillet 1299). Les véhémentes dénonciations de saint Bonaventure dans ses *Collationes in Hexaëmeron*, *Opera omnia*, Quaracchi, 1891, t. V, p. 329-454, les condamnations de 1277 portées par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, n'avaient pas arrêté la crue montante. Tout en lisant le grand *Art* et en poursuivant ses plans de croisade, R. Lulle se jeta dans la mêlée, Keicher, *op. cit.*, Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 502-508. L'ouvrage capital de cette campagne fut la *Declaratio Raymundi per modum dialogi* (1298), qui est un commentaire développé des propositions censurées par Étienne Tempier. Keicher, *op. cit.*, p. 95-221. Comme la science n'est pas le seul moyen de gagner des victoires intellectuelles, R. Lulle voulut aussi tenter la voie d'amour, *per manera d'amor*, et composa l'*Arbre de filosofia d'amor* (oct. 1298). M. André, *op. cit.*, p. 159-168. De Paris, il envoya en déc. 1298 une lettre de consolation à Venise, vaincue par les Génois sous la conduite de Lamba Doria à Curzola en Dalmatie, et s'entremettant entre les deux républiques, il priait un de ses amis influents de Gênes, Perceval Spinola, d'intervenir pour négocier bientôt la paix. Golubovich, *op. cit.*, 390-391; Paris, Bibl. nat., *lat. 15 145*, fo 206. Problablement aussi à cette époque, il offrit à Pierre Gradenigo, doge de Venise (1289-1311), une copie de plusieurs de ses ouvrages, précédée d'une lettre autographe encore conservée. M. Obrador, *R. Lull en Venecia*, dans *B. A. L.*, 1900, p. 301; Valentinelli, *Bibliotheca mss. S. Marci*, Venise, 1871, t. IV, p. 137-140. Naturellement, R. Lulle reprit encore ses négociations avec Philippe le Bel au sujet des croisades et de l'évangélisation du monde oriental, *Vida*, p. 354, mais sans résultat apparent. De là le fameux *Cant de Ramon*, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 30-34, où une fois encore l'héroïque majorquain chantait ses douleurs avec un lyrisme éblouissant.

Ces tristesses de Rome et de Paris n'étaient pas des signes de découragement. Précisément à cette date, et bien que Lulle eût déjà 60 ans, commence la période la plus tourmentée de sa carrière. Opuscules, poésies, voyages d'Europe, d'Asie, d'Afrique, tout se succède avec une frénésie incroyable. Laissant Paris et les disciples qu'il s'était attachés, entre autres Thomas Le Myésier, chanoine d'Arras, J. Rubió, *R. Lull*, p. 553, Lulle partit pour l'Espagne, en passant par Rome, le 17 octobre, comme l'at-

teste l'*explicit* des mss. du *Liber Proverbiorum*. R. d'Alòs, *Los catalogos Lulianos*, Barcelone, 1918, p. 70.

A son arrivée, il obtint du roi, le 30 oct. 1299, la permission de prêcher dans les synagogues et les mosquées du royaume, *electis per eum quinque vel sex probis hominibus et sibi adhibitis*. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 13. Ce fut sans doute pour remercier le roi Jaime II qu'il écrivit pour lui le *Dictat de Ramon* (Barcelone, déc. 1299) et pour la reine, Dona Blanca, le joyau ascétique qu'est le *Libre de Oracions*. Muni de ces pouvoirs, Lulle se livra totalement à ce ministère. *Vida*, p. 354. De juillet à décembre 1300, il est sûrement à Majorque où sa plume multiplie les tracts apologétiques. Il entreprend même la rédaction d'une somme philosophique en catalan dite *Començaments de Philosophia*. Sur ce la nouvelle parvint de la victoire remportée sur les musulmans par le khan des Tartares, Casan, à la bataille de Nedjamâa el Moroudy (23 déc. 1299). Ces succès avaient soulevé en Occident un tel enthousiasme que, le 7 avril 1300, Boniface VIII annonçait à la chrétienté la délivrance prochaine du Saint-Sépulcre et que Jaime II lui-même, le 18 mai 1300, écrivait au chef des Tartares pour solliciter son alliance et lui députait à cette fin P. Solivera de Barcelone. Gottron, *op. cit.*, p. 21, note 4. R. Lulle n'y tint plus et, dans les premiers mois de 1301, partit pour Chypre où les Catalans avaient de riches comptoirs. Arrivé en Orient, il trouva que les nouvelles étaient inexactes : la contre-offensive musulmane, en effet, avait déjà refoulé les Tartares. Sans perdre de temps à d'inutiles regrets, il se mit à disputer sur la foi avec les sarrasins, les jacobites, les nestoriens et les grecs. Il aurait voulu qu'Henri II, roi de Chypre, les convoquât d'autorité à des controverses publiques, offrant de se présenter ensuite devant les sultans d'Égypte et de Babylone pour leur prêcher la foi. Le roi se désintéressa de ces demandes, *Vida*, p. 354 ; Lulle n'en continua pas moins son action apologétique. En sept. 1301, il achève au couvent de Saint-Jean Chrysostome, près de Buffavento, sa *Rhetorica nova;* en décembre, il est à Famagouste; de là, en janvier 1302, il se rend à Ajas, port de l'Arménie inférieure. Dans ce voyage il contracta une sérieuse maladie, *Vida*, p. 355, à laquelle il fait allusion dans son *Liber de fine*, éd. Gottron, p. 80. Pour comble d'infortune, ses deux serviteurs, sous prétexte de le droguer, tentèrent de l'empoisonner afin d'enlever son bagage, mais Lulle s'en aperçut à temps et se retira à Famagouste, chez les templiers, où il fut bien reçu, grâce aux ordres de Jacques de Molay. Une fois remis, il partit pour Gênes, rédigeant en haute mer son livre, *Les mille proverbes*.

Depuis cette date jusqu'en 1306, l'itinéraire du bienheureux est difficile à fixer. Il n'est pas sûr, en effet, qu'il se soit rendu à Majorque immédiatement, car le *Liber de Trinitate et Incarnatione*, qui aurait été écrit en cette ville en septembre 1302, d'après plusieurs auteurs, Golubovich, *op. cit.*, p. 380, est daté plus probablement de 1312. Ce qui est certain, c'est qu'en mai 1303, Lulle est à Gênes, où il traduit en catalan sa *Nova Logica*. Contrairement à son compatriote, Arnaud de Villeneuve, il reste indifférent aux démêlés de Boniface VIII et de Philippe le Bel et poursuit nerveusement ses projets. Gottron, *op. cit.*, p. 22. Après ce séjour à Gênes, Lulle se serait rendu à Paris et, d'après la *Vida*, p. 355, y aurait lu son *Art* et compilé divers ouvrages; il y serait même demeuré jusqu'au moment de sa rencontre avec Clément V (sept. 1305). Le fait a paru douteux à Sollier, vu qu'à cette date il n'y a aucune trace d'action lullienne à Paris. *Acta Sanct.*, p. 647. En réalité, il y a erreur manifeste. Les *explicit* de plusieurs ouvrages, en effet, attestent tous que Lulle séjourna alors dans le midi de la France. Dès le mois d'octobre 1303, il se trouve à Montpellier, comme le prouve l'*explicit* du *Liber de disputatione fidei et intellectus*. Il y demeure habituellement, sauf en février 1304, où l'*explicit* de deux écrits signale sa présence à Gênes. C'est là qu'en avril 1305 il achève son célèbre *Liber de fine* ou *De expugnatione Terræ Sanctæ*, le plus important des traités analogues écrits à cette époque par Jacques de Molay, Foulques de Villaret, Pierre Dubois et Mario Sanudo. Gottron, *op. cit.*, p. 24-37. Le 24 juin 1305, le roi Jaime II lui concède une pension par un acte donné à Barcelone. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 39. Comme des mss. du *De erroribus Judæorum* sont datés de Barcelone 1305 et que d'autre part l'acte royal porte une clause spéciale, ordonnant de doubler les subsides, *quamdiu vos sequti fueritis curiam nostram*, il paraît certain que Lulle se rendit alors à Barcelone et accompagna ensuite le roi en France lors du couronnement de Clément V, bien que la *Vida*, p. 355 le dise alors à Paris. Le 17 oct. 1305, il assiste à Montpellier à l'entrevue du pape et de Jaime II, comme il le dit dans son ouvrage, *Disputatio Raymundi et Hamar sarraceni*, *Op.*, éd. Mayence, t. IV, p. 47. Plus tard, en nov. 1305, Lulle est à Lyon où eut lieu le couronnement de Clément V; il y commence son *Ars generalis et ultima*. De nouveau, il tente d'intéresser la cour pontificale à ses projets, mais « le saint-père et les cardinaux n'y prêtèrent guère attention ». *Vida*, p. 355.

Déçu une fois de plus, R. Lulle partit d'un trait pour Majorque, et de là passa en Afrique, à Bougie, où régnait alors Abou Zakaria. A peine débarqué, au printemps de 1306, il se mit à crier sur les places publiques que la loi de Mahomet était fausse : il voulait le martyre, « les vêtements vermeils de l'Ami ». Saisi et traîné devant le conseil de la ville, Lulle annonça avec héroïsme la foi chrétienne. Des discussions apologétiques s'engagèrent; entre temps, on le jeta en prison, la chaîne au cou. Il y souffrit beaucoup au début, mais l'intervention des Génois et des Catalans de résidence à Bougie améliora son sort. *Vida*, p. 356. Il commença même à écrire en arabe sa *Disputatio Raymundi et Hamar sarraceni*, qui contient l'écho de ses controverses religieuses. Après six mois de prison, Abou Zakaria, alors à Constantine, donna ordre de l'expulser de l'Afrique. De force, Lulle dut s'embarquer sur un navire qui faisait voile pour Gênes. Comme finale de l'odyssée, le vaisseau fit naufrage près de Pise (nov. 1306). Lulle put se sauver, mais sa bibliothèque, le livre qu'il venait de rédiger en arabe, tout son avoir fut perdu sans retour.

Arrivé à Pise, Lulle reprit la plume et recomposa en latin son ouvrage perdu. Son séjour dans cette ville se prolongea, car ce fut au couvent des dominicains de l'endroit qu'il acheva au mois d'avril 1308 son *Ars generalis et ultima*. Keicher, *op. cit.*, p. 44. Tout en multipliant ses tracts de propagande, il sut intéresser la commune de Pise à ses projets et le conseil écrivit en faveur de la croisade à Clément V. Porteur de ces lettres, le Majorquain partit pour Gênes, où il obtint des lettres analogues et des promesses de subside. *Vida*, p. 356. Plusieurs auteurs, Keicher, *op. cit.*, p. 29, Gottron, *op. cit.*, p. 39, croient qu'il s'agit bien de lui dans la lettre que Perceval Spinola envoya vers la même époque à Jaime II sur les affaires de la croisade. Finke, *Acta aragonensia*, Berlin, 1908, t. II, p. 878. D'après

ce document, Lulle se serait rendu à Marseille pour rencontrer Arnaud de Villeneuve et se concerter avec lui avant de se présenter à Clément V. Mais comme le texte de la lettre porte, *per dominum fratrem Ramondum Lugin* et que, — outre le fait que Lulle ne fut jamais religieux — les noms diffèrent, cette identification me paraît tout à fait improbable. En octobre 1308, Lulle est de nouveau à Montpellier, ainsi qu'on peut le déduire du *Liber de novis fallaciis*. Au début de 1309, il écrit à Jaime II d'Aragon et lui envoie le *Nou libre de Proverbis* en lui recommandant de le faire lire aux infants. Il lui expose en même temps sa pénurie extrême. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 41. La lettre autographe — M. Ramon d'Alòs en doute cependant — est encore conservée. M. Obrador, *Un altra lletra autografa de R. Lull* dans *B. A. L.*, 1905, p. 98, 99. En réponse, le 22 mai 1309, le roi priait Pierre, évêque de Tortosa, de lui donner les revenus d'un canonicat. Finke, *op. cit.*, t. I, p. 880. De Montpellier Lulle se rendit à Avignon afin de promouvoir l'affaire de la croisade. L'entrevue avec Clément V n'eut pas lieu avant le 21 mars 1309, date où le pape errant dans le midi de la France se trouvait dans cette ville. Il est sûr que le procureur des infidèles offrit à Clément V le *Liber de acquisitione Terræ Sanctæ* qu'il venait d'achever (mars 1309), et où pour la première fois il proposait la conquête de Constantinople et l'extinction du schisme grec « par la force de l'épée du vénérable seigneur Charles », sans doute Charles de Valois. Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 545 r. Tout fut inutile et R. Lulle partit pour Paris. *Vida*, p. 356.

Malgré son âge avancé et ses échecs, son activité restait inépuisable. Il reprit sa campagne contre l'averroïsme et, de novembre 1309 à septembre 1311, multiplia les écrits de combat, Keicher, *op. cit.*, p. 29-34, 52-61. Auprès de Philippe le Bel, il continua ses plaidoyers en faveur de la Terre sainte : cette insistance lui inspira le plus bel écrit tombé de sa plume en cette matière, le *Liber de natali parvuli pueri Jesu* que, peu après Noël 1310, il présenta au roi de France. Gottron, *op. cit.*, p. 41-43. En même temps il dirigeait l'école qui s'était groupée autour de lui. A cette date, en effet, son disciple, Thomas Le Myésier, résume la doctrine de 155 ouvrages lullistes dans ses trois opuscules : le *Breviculum* conservé dans le ms. *Saint Pierre, parg. 82* de Karlsruhe, le *Primum electorium* qui se trouve à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450* et l'*Electorium medium*, non encore retrouvé. J. Rubió, *El Breviculum;* R. d'Alòs, *Addicio a la nota sobre el Breviculum de Karlsruhe*, dans *Bullet. de la biblioteca de Catalunya*, Barcelone, 1916, t. III, p. 89. C'est finalement au terme de ce séjour que Lulle obtint, d'après la tradition, trois documents au sujet desquels on s'est longuement disputé : une déclaration de l'officialité de Paris du 10 février 1310, attestant que quarante maîtres et bacheliers, après avoir entendu les leçons de Lulle sur l'*Art bref*, déposent sous serment que cette méthode logique ne contient rien d'opposé à la foi, Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. II, p. 140, une lettre de recommandation de Philippe le Bel, donnée à Vernon le 2 août 1310, Denifle-Chatelain, *ibid.*, p. 144, une lettre du chancelier de l'Université, François Caroccioli, du 9 septembre 1311, qui, sur la prière du roi, atteste que certains écrits de Lulle sont orthodoxes, Denifle-Chatelain, *ibid.*, p. 148. L'authenticité de ces documents a été généralement acceptée, Sollier, *Acta Sanct.*, p. 655; récemment toutefois, L. Delisle et G. Paris ont émis des doutes à leur sujet; de même aussi Denifle. A mon avis, S. Bové a donné en faveur de l'authenticité plusieurs raisons excellentes, *R. Lull y la llengua latina*, p. 72-82, surtout si on les complète par les remarques du P. Keicher, *op. cit.*, p. 29-31. La *Vida*, p. 356, en effet, fait allusion au premier document : « Non seulement des étudiants, raconte-t-elle, vinrent entendre le maître, mais encore une grande multitude de docteurs qui affirmèrent que la dite science et doctrine était corroborée par des raisons philosophiques et aussi par des règles et des principes empruntés à la théologie. » De plus, Pierre IV le Cérémonieux, roi d'Aragon, mentionne explicitement, *ut per legitima documenta novimus*, le premier et le troisième document dans deux actes du 10 oct. 1369, par lesquels il donne à Béranger de Fluvia la permission de lire l'*Art* dans son royaume. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 232-234. La portée doctrinale plutôt restreinte de ces trois pièces témoigne aussi dans le même sens. Philippe le Bel se borne à recommander la personne de R. Lulle; l'approbation des maîtres a pour objet unique l'*Art bref*, l'un des plus minces opuscules de l'œuvre lullienne; la déclaration du chancelier ne s'étend guère au delà, *inspectis quibusdam operibus;* Caroccioli loue avant tout le zèle et les bonnes intentions de celui que le roi lui présente, *scribentis zelum fervidum et intentionis rectitudinem pro fidei christianæ promotione notantes*. Avec S. Bové, il est légitime de croire que si ces pièces étaient de date postérieure, peu éloignée des premiers éclats de la campagne d'Eymeric, voir col. 1135, les disciples de R. Lulle auraient mis à couvert des écrits plus importants de leur maître, ceux entre autres que l'inquisiteur dominicain dénonçait, et auraient mis en circulation des déclarations officielles plus saillantes. Pour ces raisons ces premiers témoignages en faveur du « procureur des infidèles » gardent toute leur valeur historique.

Le séjour de Lulle à Paris n'avait donc pas été infructueux, quoique ses nombreux écrits antiaverroïstes, dédiés à Philippe le Bel et à l'Université de Paris, n'eussent pu obtenir la proscription officielle des erreurs arabisantes. L'annonce du concile de Vienne (oct. 1311-mai 1312) raviva encore plus ses espérances. Une dernière fois, il quitta Paris, Chemin faisant, « lui qui avait déjà composé plus de 123 ouvrages en l'honneur de la Sainte Trinité », *Vida*, p. 357, écrivit son poème *Lo Consili* et ensuite sa *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*. Dans ce dernier écrit, il résumait sa vie en termes énergiques.

> Homo fui in matrimonio copulatus, prolem habui, competenter dives, lascivus et mundanus. Omnia, ut Dei honorem et bonum publicum possem procurare et sanctam fidem exaltare, libenter dimisi. Arabicum didici, pluries ad prædicandum Sarracenis exivi; propter fidem captus fui, incarceratus, verberatus; quadraginta quinque annis, ut Ecclesiæ rectores ad bonum publicum et christianos principes movere possem, laboravi. Nunc senex sum, nunc pauper sum; in eodem proposito sum, in eodem usque ad mortem mansurus, si Dominus ipse dabit. Golubovich, *op. cit.*, p. 388.

Arrivé à Vienne, il présenta sa *Petitio Raymundi in concilio generali*. Il y demandait, entre autres, la défense d'enseigner l'averroïsme dans les universités, la reprise de la croisade, la fusion de tous les ordres militaires et l'érection de collèges de langues orientales. Cette fois ses démarches ne furent pas tout à fait vaines, car partiellement au moins sous son inspiration, Golubovich, *op. cit.*, 371, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 167, le concile décréta l'érection de plusieurs chaires de langues arabe, grecque, hébraïque et chaldéenne à Paris, Oxford, Bologne et Salamanque. Denifle-Chatelain, *Chart.*

Univ. Paris., t. II, p. 154. Après le concile, Lulle se rendit à Montpellier où il composa son opuscule *De locutione angelorum* (mai 1312), et de là partit pour Majorque.

Le « procureur des infidèles » n'était pas retourné dans sa patrie pour y prendre un légitime repos. Loin de là. De juillet 1312 à avril 1313, il trouva en effet le moyen de rédiger divers opuscules, un manuel de prédication, une compilation de 150 sermons et trois écrits apologétiques. Le plus important de ces ouvrages a pour titre, *De participatione christianorum et Sarracenorum*. Cette fois, R. Lulle se tournait vers le roi de Sicile, Frédéric II, avec qui d'ailleurs il était en relation depuis 1296, puisqu'à cette date d'après le ms. *Hisp. 52* de Munich il lui faisait parvenir par l'entremise de Perceval Spinola trois de ses ouvrages. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 68. Il le priait de s'entendre avec le roi de Tunis pour convoquer une grande conférence religieuse entre Arabes et chrétiens. Respectueusement il lui dédiait son livre et le suppliait, ainsi que Sanche Ier, roi de Majorque, et l'évêque de Mallorca, G. de Villanova, de l'appuyer efficacement. Après tant de pérégrinations, R. Lulle sentait ses forces le trahir. Cf. *Lib. de participatione*, Paris, Bibl. Nat., *lat. 15 450*, f° 543 v. De fait, quelque temps après, le 26 avril 1313, il dictait son testament. Soucieux de son héritage littéraire, il ordonnait à ses héritiers de faire transcrire les livres latins et catalans qu'il avait composés depuis le concile de Vienne et d'en faire parvenir une copie à la chartreuse de Vauvert, près de Paris, et à Perceval Spinola à Gênes; il léguait en outre un coffret de livres, alors chez son gendre, Pierre de Sentmanat, au couvent cistercien de Santa Maria de la Reyal. De Bofarull y Sans, *El testamento de Ramon Lull y la Escuela luliana en Barcelona*, dans *Memorias de la Real Academia de Barcelona*, 1896, t. v, p. 437-478; M. André, *op. cit.*, p. 206-208, Keicher, *op. cit.*, p. 43-44.

Ces dispositions achevées, Lulle presque octogénaire reprit encore la mer et se rendit à Messine près du roi de Sicile, Frédéric II. Il y séjourna un an, mai 1313-mai 1314, et tout en se concertant avec le roi sur les moyens de convoquer la conférence projetée avec les musulmans de Tunis, J. Rubió, *R. Lull*, p. 554, sut trouver le temps de composer 35 opuscules ou tracts théologiques. R. d'Alòs, *El manoscritto ottoboniano lat. 405. Contribucion à la bibliografia luliana*, dans *Escuela espanola de arqueologia é historia en Roma*, Madrid, 1914, t. II, p. 97-127. Après ce séjour il semble bien qu'il revint à Majorque. D'après un document extrait des archives royales et inséré dans le procès de canonisation de 1615, c'est bien de cette ville que R. Lulle partit le 14 août 1314 pour la Barbarie. Sollier, *Acta Sanct.*, p. 649,673. Il fut accompagné au port par les jurés de la ville, la foule de ses amis et deux franciscains, fra Amador et fra Antoni Ferrer. Un mois après il notifiait son arrivée à Jaime II. Le 4 novembre 1314, ce dernier le recommandait au roi de Tunis, A Rubió, *Documents*, t. I, p. 63, et priait son interprète, Jean Gil, d'intervenir en sa faveur. A. Rubió *Documents*, t. I, p. 62. Le 5 novembre, il écrivait à R. Lulle lui-même pour lui faire part de ces démarches officielles. Ainsi appuyé, l'héroïque missionnaire se rendit à Tunis, où il achevait en juillet 1315 son *Ars consilii*. De là, il écrivit encore à Jaime II. Sur ses instances, le roi demanda au gardien des franciscains de Lleyda (5 août 1315) d'envoyer à Tunis sans retard fra Simon de Puig Cerda, ancien élève de Lulle, afin de traduire en latin le texte catalan de l'*Ars consilii*. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 65. Le 29 oct. 1315, Jaime II insistait encore auprès du provincial d'Aragon, fra Romeu Ortic, pour obtenir les lettres obédientielles à cet effet, A. Rubió, *Documents*, t I, p. 66-67, ayant appris que depuis son arrivée à Tunis Lulle avait rédigé quinze opuscules de controverse. On ignore le résultat de ces démarches. Ce qui est sûr c'est qu'en décembre 1315, Lulle achève à Tunis les deux derniers traités qui nous soient parvenus de lui. R. d'Alòs, *El manoscritto*, p. 112. De là, il dut se rendre à Bougie. Ce fut là que selon les traditions de l'Église de Majorque, consignées au procès de canonisation, il trouva une fin glorieuse, ce que les historiens admettent communément, sauf Gaston Paris et J. Rubió, *R. Lull*, p. 554, qui ont émis des doutes à ce sujet et Probst, *op. cit.*, p. 7, qui préfère attendre de nouveaux documents. D'après ces souvenirs liturgiques et l'iconographie ancienne, Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 323-338, Avinyo, *op. cit.*, p. 490-492, Lulle fut saisi par la populace et blessé grièvement à coups de pierre, ce que l'examen médical des restes, fait le 5 déc. 1611, en vue du procès de canonisation, a permis de constater. A. Buades, *Reconeixement de les despulles des B. Ramon Lull, 1611*, dans *B. A. L.*, Palma 1919, p. 295-7. Laissé dans cet état sur la place publique, il fut recueilli par des Génois qui faisaient voile pour l'Europe, mais il mourut en vue des côtes de Majorque. Son corps, accueilli avec respect, fut déposé dans l'église des franciscains. La tradition a fixé la date de sa mort au 29 juin 1315, mais d'après les lettres de Jaime II et l'explicit des ouvrages lullistes écrits à Tunis en décembre 1315, il est évident, malgré les suppositions d'Avinyo, *Una fecha luliana*, dans *B. A. L.*, Palma, 1910, p. 19-21, que cette donnée est inexacte, J. Rubió, *R. Lull*, p. 554. R. d'Alòs, dans le *Criterion*, Barcelone 1925, t. I, p. 252. Le fait dut avoir lieu l'année suivante. Ainsi s'achevait la carrière de cet apôtre de l'Afrique, si tourmentée et si pathétique que « peu de romans peuvent offrir à l'esprit plus d'épisodes et plus de péripéties ». Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 513.

II. Écrits. — Le B. Lulle est avec le franciscain Gilles de Zamorra le grand polygraphe espagnol du Moyen Age. « La multitude de ses écrits, dit M. Menéndez y Pelayo, *La ciencia española*, Madrid, 1889, t. III, p. 20, ne prouve par elle-même ni mérite ni démérite, toutefois elle est un des traits les plus caractéristiques de la physionomie de Lulle, si espagnole en tout, et si ressemblante à celle des fils privilégiés de sa race, Tostat, Suarez, Lope de Vega. En Espagne la force s'est toujours manifestée par l'abondance; au lieu de se concentrer dans une œuvre maîtresse, elle se répand à l'infini... R. Lulle improvisait ses systèmes comme Lope de Vega ses drames. »

Cette fécondité, plus encore le fait de nombreuses traductions considérées souvent comme des œuvres différentes, les confusions innombrables occasionnées soit par des titres légèrement divergents qui recouvrent des œuvres identiques, Keicher, *op. cit.*, p. 37, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 47, soit par des fautes de lecture, soit par la non-identification de nombreux extraits ou fragments, l'attribution à R. Lulle d'écrits rédigés par ses disciples ou fabriqués par des alchimistes du milieu du XIVe siècle, la connaissance encore imparfaite des manuscrits lulliens conservés en grand nombre dans les bibliothèques d'Europe, excluent pour de nombreuses années encore la possibilité de dresser un catalogue complet des écrits du publiciste majorquain. Certes les efforts tentés en ces dernières années par Littré, le P. Keicher, M. M. Obrador y Bennassar, A. Rubió y Lluch, J. Rubió y Balaguer, Ramon d'Alòs, permettent de résoudre sûrement

plusieurs problèmes de bibliographie lulliste, néanmoins il faut attendre les résultats de la vaste enquête entreprise, surtout depuis 1914, par l'*Institut d'Estudis Catalans*, J. Rubió et R. d'Alòs, *Memoria sobre la celebracio del VIe Centenari de la mort de R. Lull*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans MCMXIII-XIV*, Barcelone, t. v, p. xxx-xxxv, et les travaux de la *Comisio Editora* de Palma dirigés actuellement par MM. Alcover et Galmès, avant de tenter avec succès un tableau définitif de l'activité littéraire de Raymond Lulle.

Malgré ces incertitudes, le chiffre des écrits lullistes que la légende a élevé parfois jusqu'à trois mille, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 9, peut être fixé approximativement, grâce à des documents du début du XIVe siècle. La *Vida*, p. 356, assure en effet que, dès avant le concile de Vienne, Lulle avait déjà composé 123 ouvrages au moins. Deux catalogues contemporains, le premier, écrit en août 1311, le second probablement en 1314, l'un et l'autre provenant sûrement de Thomas le Myésier, précisent davantage. Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f°. 88; Littré, *op. cit.*, p. 71-74; d'Alòs, *Los catalogos*, p. 14-17. Dans le premier, 124 écrits sont énumérés, dans le second, 30 autres. C'est d'après eux que Thomas le Myésier rédigea son *Breviculum*. J. Rubió, *El Breviculum*, p. 75-77. Ces données précieuses sont néanmoins incomplètes; des écrits catalans sont omis; de même les opuscules de la dernière période de la vie de Lulle à Messine et à Tunis.

La liste complète des ouvrages lullistes n'est donc pas encore fixée, pas plus que la chronologie définitive. Les catalogues de 1311 et de 1314 ont, en effet, négligé de la déterminer et, qui plus est, ne contiennent à ce sujet aucune indication. De plus, les essais tentés depuis le XVe siècle ont peu de valeur: seules les listes diverses dressées par Pasqual, *Vindiciæ*, t. I, p. 369-383, *Vida del B. R. Lulio*, éd. du *B. A. L.*, Palma, 1890-1981, t. II, p. 331, s'appuient sur un effort critique et une documentation manuscrite considérable. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 43-45. Ce qui rend difficile une fixation définitive, c'est le fait que de nombreux écrits de Lulle de 1274 à 1285 ne portent aucune indication chronologique ni topographique. Après cette date, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 149, il n'en est plus ainsi généralement, mais en maintes occasions les données ne s'harmonisent point.

Vu le caractère provisoire de la chronologie lulliste, il est donc préférable de grouper les écrits du bienheureux d'après leur contenu, tout en ayant soin de les sérier dans la mesure du possible. Telle est la méthode suivie par l'érudit catalan, A. Rubió y Lluch. *En Ramon Lull. Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans*, Barcelone 1911. Quelques brèves annotations en indiqueront la matière, s'il y a lieu de le faire.

Des analyses plus détaillées se trouvent dans les ouvrages suivants : A. Rubió, *Lliçons* (quand on citera seulement A. Rubió, on renvoie à cet ouvrage); Golubovich, *op. cit.*, p. 373-392; Keicher, *op. cit.*, p. 36-61, et surtout Littré, *op. cit.*, p. 74-386. De même des indications plus complètes sur les mss. se rencontrent dans des publications récentes de grande valeur : M. Obrador, *R. Lull en Venecia. Reseña de los codices e impresos lullianos existentes en la bibl. Veneciana de San Marcos*, dans *B. A. L.*, 1900, p. 300; *Viatge d'investigacio a les biblioteques de Munich y Milá*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1908, p. 588-613; J. Masso Torrents, *Bibliografia dels antics poetes catalans*, dans *Anuari* 1913-1914, t. I, p. 49-55, 208-225, t. II, p. 738-740; J. Rubió, *Los codices lullianos de la bibl. de Innichen* dans *Rivista de filologia española*, Madrid, 1917, t. IV, p. 303-340; R. d'Alòs, *El manoscritto Ottoboniano lat. 405*, p. 101-112 et *Poesies* p. 15-18; J. Batista y Roca, *Catalech de les obres lullianes d'Oxford* dans *Boletin de la Real Academia de buenas letras de Barcelone*, Barcelone, 1915, t. XV, p. 204-228, t. XVI, p. 308-330; J. Marx, *Verzeichniss der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel*, Trèves, 1905. Quant aux éditions lullistes des renseignements abondants sont fournis par A. Rubió, *Lliçons*, p. 10-12, Probst, *op. cit.*, p. 8-11, et surtout par M. M. Rogent-Duran, *Les edicions lulianes de la bibl. Universitaria di Barcelona*, Barcelone, 1913.

I. ENCYCLOPÉDIES. — 1° Le *Liber contemplationis* (Majorque, avant 1277), *Opera*, éd. Mayence, t. IX et X, est « l'œuvre capitale de la mystique lullienne et par son extension l'un des ouvrages en prose les plus considérables que possède la littérature romane au XIIIe siècle ». J. Rubió, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1913-1914, t. II, p. 768.

R. Lulle le rédigea à l'âge de près de quarante ans, *Lib. cont.*, l. III, c. CXXIX, t. IX, p. 296, avant d'avoir quitté sa famille, c. CXXXVIII, p. 317. Ce ne fut pas sans grande souffrance qu'il put mener son œuvre à bout, l. V, c. CCCLXVI, t. X, p. 597. Écrite d'abord en arabe, l'œuvre fut traduite par Lulle en catalan. Le texte original arabe est perdu; la version catalane a été éditée avec soin, sinon définitivement, par MM. Obrador, Ferra, Galmès, *Obres originals del illuminat Doctor Mestre Ramon Lull : Libre de contemplacio en Deu*, 7 vol., Palma, 1906-1914. Son texte le plus pur est conservé dans les mss. *A. 286 Inf.* et *D. 549 Inf.* (autrefois réunis) de l'Ambrosienne de Milan, transcrits directement de l'original en 1280 par Guillaume Pagès, prêtre de Majorque, et en partie dans le ms. *lat. 3348 a* de la Bibl. nat. de Paris, donné par R. Lulle en 1298 aux chartreux de Vauvert. Obrador, *Viatge*, p. 605, Delisle, *Cabinet des mss. de la Bibl. Nat. de Paris*, t. II, p. 252. — L'ouvrage est divisé en 5 livres et 40 distinctions. Au total il comprend 366 chapitres dont un complémentaire pour les années bissextiles et offre ainsi un thème de méditation pour tous les jours de l'année. Son contenu est si varié qu'il résiste presque à l'analyse, Littré, *op. cit.*, p. 220-235. Avec raison, l'évêque de Vich, Mgr Torras y Bagès, *Tradicio catalana*, Barcelone, 1902, p. 226, a appelé le *Liber Cont.*, « une admirable synthèse littéraire embrassant toutes les connaissances de l'époque et la philosophie de l'immense cercle des êtres qui dépendent de l'Être premier, source de vie et de toute existence, un tableau grandiose où se peint avec éclat la merveilleuse harmonie des relations qui relient l'Être incréé et la créature, la nature infinie et le fini, les attributs divins et les facultés de l'homme, les hiérarchies célestes et les états de la vie terrestre, la société civile et la société religieuse, la matière et l'esprit ». Des pages théologiques fortement pensées abondent dans cet ouvrage; signalons particulièrement les traités sur Dieu, *Lib. Cont.*, l. I et II, c. I-CII, t. IX, p. 3-224. L'œuvre entière est soulevée par des effusions d'amour et d'adoration, des appels au martyre, des sanglots de douleur au souvenir des infidèles qui se perdent, au point que, après les *Confessions* de S. Augustin, il n'y a pas dans la littérature chrétienne d'ouvrage aussi pathétique et aussi débordant de lyrisme. Cf. A. Rubió, p. 25; Avinyo, *op. cit.*, p. 365-367; J. Rubió, *Anuari*, p. 768-769.

2° L'*Arbor Scientiæ* (Rome, 1295), éd. Lyon, 1636, est un précieux résumé de la pensée lulliste. Le symbolisme de l'arbre permet de la grouper et d'organiser ainsi une hiérarchie et une classification de tout le savoir. L'écrit est divisé en 16 parties : l'arbre élémentaire, qui est un abrégé de physique; l'arbre végétal, traité de botanique; l'arbre sensuel, qui traite des sens et de leur objet; l'arbre imaginaire, qui étudie les images et les impressions sensibles; l'arbre humain; l'arbre moral; l'arbre impérial, qui est un traité intéressant de politique; l'arbre apostolique, qui traite de la hiérarchie ecclésiastique et de la primauté pontificale; l'arbre céleste, qui est une introduction à l'as-

tronomie; l'arbre angélique; l'arbre « éviternel », qui traite du ciel et de l'enfer; l'arbre maternel, traité succinct de mariologie; l'arbre divin et humain, qui a pour objet Jésus-Christ, et l'arbre divin. Suit l'arbre exemplaire, où Lulle entasse les proverbes et les anecdotes sur chacun de ces sujets en vue de la prédication. « C'est, dit M. S. Galmès, la fleur de l'arbre général, une floraison toute franciscaine, ingénue, chaude, de colorations superbes. » L'arbre-questionnaire (4000 questions) vient en dernier lieu et n'est qu'une sorte de méthodologie relative à l'ouvrage. Le texte catalan de l'écrit n'est pas encore édité complètement; des 3 volumes de l'édition de Palma, un seul est paru avec préface érudite de M. S. Galmès, *Obres*, t. XI, Palma, 1917. Cf. Littré. n. 72; A. Rubió, p. 22; Probst, *op. cit.*, p. 47-49; Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 518, M. André, *op. cit.*, p. 65-67.

3° *Commençaments de philosophia* (Majorque, 1300). Cet ouvrage est conservé dans une recension latine, sous le titre de *Principia philosophiæ complexa*, à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 304, et à Munich, *lat. 10 562*, *10 575*, *10 586*, *10 587* et *10 652*. Le texte catalan est à Munich, ms. *Hisp 64*, f° 67 et à l'Ambrosienne, cod. *Y, 117, Sup.*, f° 1-125 r. Ximenès en possédait aussi une version castillane. Cet écrit devait avoir six parties ou « cercles », mais Lulle n'en fit que trois, « étant empêché par l'étude de l'arabe », probablement ses controverses avec les Maures de Majorque, d'achever son ouvrage. Le dessein de l'auteur est de ramasser dans une synthèse les premiers principes philosophiques et les conclusions qui en découlent nécessairement, puis de signaler les questions que l'on peut poser à leur sujet. « Je veux procéder, dit Lulle, selon les cercles de géométrie. » Cette méthode, il l'avait déjà adoptée, déclare-t-il, dans ses *Commençaments de teulogia*, écrit inconnu jusqu'ici. Les cent premiers principes ont pour objet l'être en tant qu'être, ceux du second cercle, plus nombreux, ont trait aux êtres particuliers. Ce recueil considérable d'axiomes métaphysiques et de déductions incisives est une ébauche d'encyclopédie fort curieuse. Littré, n. 130; A Rubió, p. 22.

II. ŒUVRES LITTÉRAIRES. — 1° Le *Blanquerna* (Montpellier 1283-1285) est un des premiers écrits du Moyen Age « qui réalisent, quoique d'une manière primitive, les conditions du roman philosophique ». Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, Madrid, 1905, t. I, p. LXXII-LXXXVIII. Le but de l'auteur est d'exposer un plan d'organisation parfaitement chrétien de tous les États de la société, de manière qu'il n'y ait plus dans le monde « qu'une langue, une croyance et une foi ». *Obres*, Palma, 1914, t. IX, p. 364. Le héros du roman, Blanquerna, d'abord jeune homme que l'on veut fiancer, puis religieux, évêque, pape, et après son abdication, ermite, est amené logiquement par ce procédé littéraire à suggérer une réforme presque entière de la vie séculière et religieuse, du pouvoir civil et de la hiérarchie ecclésiastique. M. André, *op. cit.*, p. 102-116, Probst, *op. cit.*, p. 27-33. L'ouvrage a une grande valeur biographique; il donne aussi de nombreux renseignements sur les institutions religieuses et sociales de l'époque. La date de sa composition est généralement placée vers 1283-1285. Néanmoins, comme il paraît difficile de concevoir que R. Lulle ait pu introduire l'épisode de l'abdication avant l'exemple donné par Célestin V, M. Gottron a récemment proposé de placer la rédaction du cinquième livre vers 1295-1296. *Neue Literatur zu R. Lull* dans *Franziskanische Studien*, Munster, 1924, t. XI, p. 220. L'écrit a joui d'une grande fortune. Dans le catalogue d'Arias de Loyola figure même une version hébraïque. Littré, n. 76; A. Rubió, p. 19; S. Galmès et M. Ferra, dans l'*Introduction* au t. IX des *Obres*; R. d'Alòs, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, Barcelone, 1913-1914, t. II, p. 769, 770.

2° *Le Felix de les maravelles del mon* (Paris, 1288-1289), *Obras de R. Lull*, éd. Rosselló, Palma, 1903, 2 vol., appartient comme l'ouvrage précédent au roman philosophique. Menéndez y Pelayo, *Orígenes*, t. I, p. LXXXIV. « Le personnage principal y cherche son perfectionnement intérieur dans la contemplation des merveilles du monde, » devant lesquelles il s'arrête successivement. J. Rubió, *R. Lull*, p. 555. En raison de cet objet, l'ouvrage a le caractère d'une encyclopédie populaire; théologie, physique, météorologie, morale, tout se mêle. La VIIIe partie, De l'homme, *Obras*, t. II, p. 1-335, est un traité intéressant de psychologie. Le tout est exposé sous forme de dialogue et entremêlé d'innombrables anecdotes et fables. La septième partie, originalement distincte, est connue sous le titre de *Llibre de les Besties*. Au jugement de Menéndez y Pelayo, et de la plupart des critiques espagnols, A. Rubió, p. 20, le romancier majorquain puise ici dans un livre arabe, le *Calila y Dimna*, tout en modifiant notablement le cadre et le contenu de ses apologues. Probst, *op. cit.*, p. 253-255, au contraire, ne croit pas que cette dépendance soit solidement prouvée; à son avis, il est probable que R. Lulle a écrit plutôt sous l'influence du cycle satirique du *Roman de Renard*. Littré, n. 257; M. André, *op cit.*, p. 121-127; M. Obrador, *R. Lulle, Llibre de les Besties*, Barcelone, 1905. (Bibl. populaire de l'*Avenc.*)

III. ÉCRITS PHILOSOPHIQUES. — 1° *Ars Magna* ou *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. I. Cet écrit, dont le texte catalan est à Munich, A. Rubió, p. 20, est un des premiers ouvrages de R. Lulle. Il offre un exposé complet de sa méthode, toute ordonnée à réduire les connaissances humaines à un petit nombre de principes et à traduire tous les rapports d'idées par des combinaisons figurées. Ainsi que le déclare le bienheureux dans son *Lib. de fine*, éd. Gottron, p. 91, 92, vingt autres de ses « arts » n'ont pas d'autre but que d'en déclarer les principes et de les appliquer à des matières diverses « pour l'exaltation de l'intelligence ». Parce qu'elles éclairent bien l'unité de la pensée lullienne, citons ses paroles.

Distinctio ista in duas partes sit divisa. Prima est de arte generali aut compendiosa, sive inventiva vel demonstrativa, quæ in idem sonant, quia per eadem principia sunt deductæ. Secunda est de viginti artibus specialibus descendentibus ab arte generali, quæ sunt hæc: videlicet arbor scientiæ, arbor philosophiæ, arbor philosophiæ amoris, liber gentilis, liber astronomiæ, liber de intellectu, liber de voluntate, liber de memoria, liber de lumine, liber de significatione, liber de investigatione divinarum dignitatum, liber de prædestinatione, liber de nova logica, liber de nova rhetorica, liber de consilio, liber de jure, liber de medicina, liber de descensu et ascensu ipsius intellectus, liber de arte prædicandi, liber etiam de demonstratione facta per æquiparentiam. Littré, n. 1, Avinyo, *op. cit.*, p. 360-367.

2° *Lib. principiorum philosophiæ* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. I. Littré. n. 4.

3° *Lib. principiorum juris* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. I. Littré, n. 5; Avinyo, *op. cit.*, p. 507.

4° *Ars Universalis seu lectura artis compendiosæ* (Montpellier, 1277?), éd. Mayence t. I. Résumé de l'*Ars Magna*. Littré. n. 2.

5° L'*Ars demonstrativa*, éd. Mayence, t. I, est daté ordinairement de Montpellier 1282. A. Rubió, p. 21. Toutefois la *Vida*, p. 351, paraît en fixer la date en 1277. L'unique texte catalan est conservé dans le ms. *A. I. E.* du séminaire épiscopal de Mayence. A. Gottron, *L'edicio Maguntina di R. Lull*, Barcelone, 1915, p. 82. Ms. à Venise, Saint-Marc., *185. a. 250. I. 182*, f° 1-68, offert par Lulle au doge Gradenigo. Littré, n. 13.

6° *Lib. chaos* (Montpellier, 1277), éd. Mayence, t. I. Littré, n. 15.

7° *Introductorium artis demonstrativæ*, éd. Mayence, t. III. Cet écrit et les cinq suivants peuvent avoir été rédigés à Miramar après 1277 ou à Montpellier en 1277 et en 1283. Littré, n. 12.

8° *Lectura super figuras artis demonstrativæ*, éd. Mayence, t. I. Mss. à Venise, Saint-Marc, *194. a. 240. I. 168*, f° 206. Littré n. 14.

9° *Commentum seu compendium artis demonstrativæ*, éd. Mayence, t. III. R. Lulle y décrit surtout la méthode analytique et déductive en usage chez les scolastiques et l'appelle assez heureusement l'ascension et la descente de l'intelligence. L'ouvrage est probablement le *Coment major* des anciens catalogues et par suite a dû être écrit originairement en catalan. A. Rubió, p. 21. Mss. à la collégiale d'Innichen, *VIII B. 10*, f° 1-92, *VIII, C. 3*, f°. 23 et à Venise, Saint-Marc, *195. a. 189. I. 138*. Littré. n. 16.

10° *Ars inveniendi particularia in universalibus*, éd. Mayence, t. III. Ms. à Cortone, Bibl. Com. *215*. Littré, n. 17.

11° *Lib. propositionum secundum artem demonstrativam*, éd. Mayence, t. III. Mss. à Innichen, *VIII. C. 8*, f° 187, Munich, *lat. 10525*, Venise, Saint-Marc, *189. a. 250. I. 182*, f° 161. Littré, n. 18.

12° *Lib. exponens figuram elementalem artis demonstrativæ* ou *Lib. de gradatione elementorum*, éd. Mayence, t. IV. Ms. à Rome, *Ottob. lat. 1405*. Littré, n. 19.

13° *Ars inventiva veritatis* (Montpellier, 1289), éd. Mayence, t. V. Ms. à Bruxelles, Bibl. royale, *lat. 2956*. C'est dans cet écrit que Lulle expose le plus complètement sa philosophie des « passages transcendants ». L'ouvrage fut traduit en arabe à Gênes en 1290. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 71; Littré, n. 34.

14° *Quæstiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (Montpellier 1289?), éd. Mayence, t. IV. Mss. *Ottob. lat. 1095*, f° 7; *Urbin. lat., 1394*, f° 10; Bologne, Bibl. univ., *20*; Innichen, *VIII. B. 10*, f° 97 et *VIII C. 3*, f° 99. Dans cet écrit, Lulle condamne l'alchimie. Littré, n. 21.

15° *Tabula generalis* (Tunis-Naples, 1292), éd. Mayence, t. V. Cet écrit dont le texte catalan est à Palma, A. Rubió, p. 21, complète l'*Ars inventiva* et l'*Ars amativa*. Littré, n. 35.

16° *Lectura compendiosa tabulæ generalis* (Naples 1292?), éd. Mayence, t. V. Littré, n. 37.

17° *Lib. de affatu, hoc est de sexto sensu* (Naples, Pâques 1294), éd. Mayence, t. V, L'ouvrage porte à tort la date de 1304 dans le ms. *1/17* du collège Saint-Isidore à Rome. Le texte catalan à Munich, ms. *Hisp. 60*, f°. 93. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 72; Littré, n. 148.

18° *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem*, éd. Mayence, t. V. L'ouvrage fut rédigé sous le pontificat de Boniface VIII (1294-1303), probablement vers 1293-1295, selon Avinyo; il est un nouvel essai pour rendre plus facile l'*Ars inventiva*, surtout dans ses applications à la théodicée. L'original catalan à Munich, ms. *Hisp. 54*. A. Rubió, p. 24; Littré n. 38.

19° Le *Lib. de anima rationali* (Rome, juin 1296?), éd. Mayence t. VI, est un intéressant traité de psychologie. Le texte catalan, — extraits chez Probst, *op. cit.*, p. 332, 334, — Munich, ms. *Hisp. 52*, f° 1-96, porte la date de 1296. Il existe deux rédactions latines du traité, l'une conservée à Innichen, *VIII. B. 8*, f° 1-34 et datée de 1293, tout comme le ms. *89*, f° 180 de Merton College d'Oxford, l'autre représentée par plusieurs mss. : Munich, *lat. 10 513, 10 563, 10 573, 10 586;* Innichen, *VIII. D. 1*, f° 75 et *VIII. D. 4;* Rome, Bibl. Angelica, cod. *744 (Q. 5. 20)*, portant la date de 1294. R. d'Alòs, *Los catalogos* p. 68; J. Rubió, *Los codices*, p. 314; A. Rubió, p. 22; Littré, n. 44.

20° Le *Lib. de quadratura et triangulatura circuli* (Paris, 1299), est un livre de métaphysique. Texte catalan à Munich, ms. *Hisp. 58*; recension latine au même endroit, *lat. 10 510, 10 543*. A. Rubió, p. 25; Littré, n. 160.

21° *Brevis practica tabulæ generalis* (Paris, janvier 1299). L'opuscule, inséré en grande partie dans l'*Ars generalis ultima*, est conservé à Paris, *lat. 6433* et à Oxford, Bodl., *Arch. Seld. B. 25*. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 62; Littré, n. 134.

22° *Quæstiones atrebatenses* (Paris, juillet 1299), éd. Palma, 1746. Recueil de 50 questions diverses résolues par Lulle à la prière de Thomas le Myésier, chanoine d'Arras. Le ms. *lat. 15 450* de la Bibl. nat. de Paris, où l'opuscule est conservé, était en possession de ce dernier. Autres mss. à Innichen, *VIII. D. 4*, f° 101 et à Cortone, Bibl. Com., *213*, f° 105. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 70; Littré. n. 71.

23° *Lib. de homine* (Majorque, nov. 1300), éd. Mayence, t. VI, L'opuscule étudie l'homme, sa vie et sa mort corporelle et spirituelle; il s'achève par une longue série d'oraisons. Le texte latin se trouve à Innichen, *VIII. B. 8*, f° 46 et *VIII. C. 3*, f° 159; l'original catalan à Munich, ms. *Hisp. 55*, f°, 40, et au British Museum, ms. *add. 16 431*, f° 1-99. A. Rubió, p. 22; Littré. n. 45.

24° *Rhetorica nova.*, (achevé à Gênes, mai 1303), éd. Strasbourg, 1598 et Paris, 1638. L'opuscule se trouve aussi souvent en ms.: Paris, *lat. 6443 c*; *Vat. lat. 6295;* Munich, *lat. 10529* et *10544*. Littré, n. 74.

25° *Logica nova* (Gênes, mai 1303), éd. Valence 1512. Écrit d'abord en catalan puis traduit en latin à Montpellier en juillet 1304, selon un ms. de Halle, S. Bové, *R. Lull y la llengua llatina*, p. 87, l'opuscule eut une grande vogue. Ms. catalan à Munich, ms. *Hisp. 56*, f° 78; texte latin à Innichen *VIII. C. 13*, f°. 1-37. A. Rubió, p. 23; Littré, n. 56.

26° Le *Lib. de modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinæ* est le complément de l'ouvrage précédent. Mss. à Munich, *lat. 10 538, 10 594*, et à Venise, Saint-Marc, *191. a. 230. I. 160*, f° 30. Littré, n. 167.

27° *Lib. de intellectu* (Montpellier, janvier 1304). Ms. à Paris, *lat. 16 116, 16 615*, f° 7, et Cortone, Bibl. com., *213*, f° 45. Littré n. 140.

28° *Lib. de voluntate* (Montpellier, janvier 1304). Mss. à Paris, *lat. 16 116*, f° 10 et à Innichen, *VIII. B. 14*, f° 102. Littré, n. 141.

29° *Lib. de memoria* (Montpellier, début de février 1304?). Mss. à Paris, *lat. 16 116*, f° 18 et à Innichen, *VIII. B. 14*, f° 90. Littré, n. 142.

30° *Lectura artis quæ brevis practica tabulæ generalis intitulata est* (Gênes, février, 1304), éd. Mayence, t. V. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 62, 71. Littré, n. 36.

31° *Lib. de significatione* (Montpellier, avril 1304?). Cet ouvrage, cité dans le *Lib. de investigatione vestigiorum productionis divinæ*, écrit, à cette date, dans la capitale du Languedoc, se trouve à Cortone, Bibl. Com. *212*, f°. 1-100. Littré, n. 228.

32° *Ars juris naturalis* (Montpellier, 1304). Mss. à Munich, *lat. 10 514* et dans les cod. *83* et *86* de la bibl. du cardinal de Cuse. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 10, 65-66.

33° *Le Lib. de ascensu et descensu intellectus* (Montpellier, mars 1305), éd. Valence, 1512, Palma, 1744, est un des écrits les plus importants de R. Lulle. Mss. à Innichen, *VIII. B. 10*, f° 205, *VIII. B. 12*, f° 41, *VIII. D. 4*, f° 49, et à Venise, Saint-Marc, *193. a. 252. I. 177*. J. Rubió, *Los codices*, p. 318; Littré, n. 62.

34° *Ars brevis quæ est de inventione mediorum juris* ou *Ars brevis juris civilis* (Montpellier, janvier 1308); L'opuscule, présenté à Clement V, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 72, est à Paris, *lat. 14 713, lat. 17 826*, et à

Munich, *lat. 10 535, 10 536, 10 576, 10 583, 10 654* et *10 658*. Littré, n. 168.

35° *Lib. de venatione substantiæ, accidentis et compositi* (Montpellier, février 1308). Ouvrage en 10 chapitres sur les prédicaments et la conversion des propositions. Mss. à Paris, *lat. 14 713*, Munich, *lat. 10 562* et Innichen, *VIII. D. I, VIII. C. 8*. Littré, n. 139.

36° *Lib. ad memoriam confirmandam* (Pise 1308). Opuscule conservé à Paris, *lat. 17 839*, f° 437 et à Munich, *lat. 10593*. Littré, n. 143.

37° *Ars generalis ultima*, éd. Venise, 1480. L'écrit, commencé à Lyon en 1305, fut achevé à Pise en 1308; il est la synthèse finale de la logique et de la méthode lullienne. Probst, *op. cit.*, p. 56-58. D'excellents mss. se trouvent à Innichen, *VIII. C. 11*. f° 1-107 et *VIII. C. 13*, f° 175. Traduction française par De Vassy, *Le grand et dernier art de M. R. Lulle, maistre ès arts libéraux*, Paris, 1634. Littré, n. 51.

38° L'*Ars brevis quæ est imago artis generalis* (Pise, janvier 1308), éd. Palma, 1744, eut une grande diffusion. Le texte roman est conservé à l'Ambrosienne, cod. *O. 87. Sup.* et la traduction latine à Innichen, *VIII. C. 11*, f° 112, Bologne, Bibl. univ., *522*, f° 83, Rome, *Urbin. lat. 1442*, f° 102. A. Rubió, p. 23. Littré, n. 50.

39° *Lib. de novis fallaciis* (Montpellier, oct. 1308). Essai sur les sophismes inconnus à Aristote. Mss. à Paris, *lat. 15 096, 15 450, 16 116, 17 827*, Munich, *lat. 10563*, Venise, Saint-Marc, *191. a. 230. I. 160*, f° 1-26, et Innichen, *VIII. C. 8*, f° 59. Littré, n. 150.

40° *Tractatus de experientia realitatis artis generalis* (Montpellier, novembre 1308). Ce traité se trouve à Paris, *lat. 15 095*, f° 32, *15 450*, f° 236, *16 116* et *17 827*. Il s'achève par une lettre où Lulle énumère plusieurs de ses écrits apologétiques et qui se trouve à part à Paris, *lat. 15 450*, f° 495. D'après Avinyo, *op. cit.*, p. 519, il y est aussi question de saint Thomas d'Aquin et de Richard de Médiavilla. Littré, n. 135.

41° *Lib. de perversione entis removenda* (Paris, décembre 1309). Mss. à Paris, *lat. 14 713, 16 111, 17 824*, à Munich, *lat. 10.567, 10 584* et à Innichen, *VIII. B. 11*, f° 145, *VIII, C. 3*, f° 93. Littré, n. 158.

42° *Metaphysica nova* (Paris, janvier 1310), éd. Paris, 1516. Ms. à Innichen, *VIII. C. 13*, f° 71. Littré, n. 61.

43° *Lib. de ente reali et rationis* (Vienne, décembre 1311), éd. Palma, 1745. Ms. à Venise, Saint-Marc, *192. a. 240. I. 173*, f° 1-36. Littré, n. 69.

44° *Lib. de quinque principiis quæ sunt in omni quod est* (Majorque, août 1312). Ms. à Munich, *lat. 10 495*. Guillaume Pagès, prêtre et maître régent de l'école de grammaire de Mallorca, en fit une traduction en 1316. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 80; Littré, n. 161.

45° *Lib. de medio naturali* (Messine, octobre 1313). L'opuscule est conservé dans l'*Ottob. lat. 405*, f° 32 et l'*Ottob. lat. 1405*, le cod. *VIII. B. 13*, f° 96 d'Innichen et le ms. *lat. 10517* de Munich.

46° Le *Lib. de creatione* (Messine, décembre 1313) se trouve dans *Ottob. lat. 1405*, f° 106, à Munich, *lat. 10517* et à Montpellier, cod. *165* de l'École de médecine. Littré. n. 222.

47° *Lib. de quinque prædicabilibus et decem prædicamentis* (Messine, décembre 1313), éd. Palma, 1740. Mss dans *Ottob. lat. 1405* et *1624* et à Paris, *lat. 15 450*, f° 549. Littré. n. 59.

48° *Lib. de affirmatione et negatione* (Messine, février 1314). Mss. dans *Ottob. lat. 405*, f° 145 et à Munich, *lat. 10 517*. Littré. n. 153.

49° *Lib. de quæstionibus per quem modus artis demonstrativæ patefit*. Cet écrit, rédigé à une date inconnue, ainsi que les trois suivants, est attribué à Lulle dans le ms. *lat. 16 114* de la Bibl. nat. de Paris. Littré, n. 138, toutefois hésite à accepter la légitimité de cette attribution.

50° *Ars juris*, éd. Palma, 1745. Mss. à Innichen, *VIII. C. 8*, f° 177 et à Saint-Isidore à Rome, cod. *I/108*, f° 48. Littré, n. 73.

51° *Lib. de convenientia subjecti et prædicati per medium*, éd. Strasbourg, 1617. Littré, n. 64.

52° *Logica brevis et nova*, éd. Strasbourg, 1598. Littré, n. 57.

53° *Logica parva*, éd. Alcala, 1518. Littré, n. 58.

IV. ŒUVRES THÉOLOGIQUES ET APOLOGÉTIQUES. — 1° *Lib. principiorum theologiæ* (Majorque, avant 1277?), éd. Mayence, t. I. Dans cet écrit, R. Lulle prouve les principes premiers qui sont à la base de son apologétique et lui permettront d'établir ensuite l'ensemble des vérités révélées. Pasqual, *Vindiciæ, Diss. de methodo*, t. I, p. 26; Littré. n. 3.

2° *Lib. mirandarum demonstrationum* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. II. Littré, n. 10. Cet écrit, le premier des ouvrages apologétiques de R. Lulle, est divisé en quatre livres, comprenant chacun cinquante chapitres. Dans le premier, Lulle établit que la raison humaine n'a pas seulement la faculté d'accepter passivement les dogmes mais aussi d'en avoir l'intelligence dans une certaine mesure, *attingens non comprehendens*. Les autres livres ont pour objet l'existence de Dieu, le mystère de l'incarnation et le dogme de la Trinité. L'ouvrage, rédigé d'abord en catalan, A. Rubió, p. 23, est d'une réelle beauté. Pour la première fois, Lulle se donne le titre de « procureur des infidèles » dans un passage qu'il faut citer :

> Domine, ego qui noviter sum factus procurator appetitus Infidelium, quibus gloriosa Incarnatio nostri Domini Jesu Christi ita naturaliter est appetibilis per recreationem, sicut supremum bonum est appetibile inferiori per creationem et conservationem, ego confidens in adjutorio et in benedictione Filii Dei vivi, conabor, quantum potero, ut per rationes necessarias possim demonstrare sanctum, mirabilem adventum Filii Dei, etc. Lib. IV, t. II, p. 165.

3° *Lib. de Sancto Spiritu* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. II. Ouvrage consacré à établir la procession du Saint-Esprit *ab utroque* contre les Grecs. Golubovich, *op. cit.*, p. 378. Littré, n. 8.

4° *Lib de gentili et tribus sapientibus* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. II. L'ouvrage, écrit d'abord en arabe, fut traduit ensuite en catalan; éd. Rosselo, *Obras*, Palma, 1901, p. 3-305. Il en existe encore des recensions romane, latine et française. Par contre, la traduction hébraïque est perdue; de même aussi le texte original arabe, qui se trouvait encore à l'École des Lulle de Barcelone en 1446. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 54. Dans le cadre d'un roman, trois sages, un juif, un chrétien et un sarrasin exposent amicalement leurs credo religieux en présence d'un païen. L'on assiste ainsi au conflit des grandes religions qui se partageaient alors le monde. Le livre a une haute valeur historique, car de l'avis de savants distingués, Golubovich, *op. cit.*, p. 376, l'exposé de la théologie musulmane que contiennent ces pages est d'une plume qui connaît à fuod les courants théologiques arabes. Son mérite littéraire n'est pas moins considérable. Menéndez y Pelayo, *Origenes*, t. I, p. LXXIII, place en effet le *Lib. de gentili* aux origines du roman espagnol. D'après ce savant critique, Lulle se serait inspiré d'un traité de Judas Levi, le *Curzari*; malgré les réserves de Probst, *op. cit.*, p. 228, ce sentiment paraît solidement fondé, puisque Lulle lui-même reconnaît cette dépendance, en ce qui concerne la méthode, *sequens modum libri arabici de gentili*. Des réminiscences du *Liber de gentili* se trouvent fréquemment dans la littérature espagnole, notamment dans le *Livre des États* de Don Juan Manuel, le *Sommi* de Bernat Metge et le *De veritate fidei* de Louis Vivès. A. Rubió, p. 19; M. André, *op. cit.*, p. 73-85; Golubovich, p. 375-378; Littré, n. 7.

5° *Liber de angelis* (Majorque, avant 1277). Le

texte catalan est à Munich, ms. *Hisp. 55*. Probst, *op. cit.*, p. 329-332, en a publié un fragment. La traduction latine (1307), se conserve dans le ms. *lat. 10503* de la même ville. A. Rubió, p. 23; Littré, n. 240.

6° Le *Libre de definicions* (Majorque, avant 1277?) n'était connu que par une citation du *Doctrina pueril*. M. Obrador en a découvert un ms. à l'Ambrosienne, cod. *O. 87, Sup.*, f° 81-96. A. Rubió, p. 21.

7° *Lib. de XIV articulis sacrosanctæ romanæ Ecclesiæ* (après 1277), éd. Mayence, t. II. Mss. à Innichen, *VIII. B. 11*, f° 1-108 et à Venise, Saint-Marc, *189. a. 250. I. 182*, f° 68. Littré, n. 11.

8° *Lib. super psalmum « Quicumque vult »* (Rome 1285, d'après Avinyo, *op. cit.*, p. 512), éd. Mayence, t. IV. Opuscule remarquable où R. Lulle réfute le naturalisme fataliste et astrologique des Tartares et leur expose le symbole pseudo-athanasien. Mss. à Munich, *lat. 10 525* et à Venise, Saint-Marc, *115. a. 273. I. 190* et *189. a. 250. I. 182*, f° 179. Golubovich, p. 378-380; Littré, n. 23.

9° *Disputatio fidelis et infidelis* (Paris, 1288-1289?), éd. Mayence, t. IV. Lulle, en sa qualité de procureur des infidèles, s'adresse ici aux maîtres de l'Université parisienne, leur expose sa manière de présenter la foi aux incroyants et les prie de l'approuver « afin que la lumière de la suprême science et de la vie honnête, jaillissant de Paris, illumine le monde entier et le conduise à la connaissance et à l'amour de Dieu ». Golubovich, p. 380; Littré, n. 24.

10° *Lib. contra Antichristum* (Montpellier, 1289-1290, d'après Pasqual). Le texte catalan de cet ouvrage est à Munich, *lat. 10 593*, f° 15, la traduction latine à Paris, *lat. 15 450*, f° 354, à Munich, *lat. 10497, 10565, 10578* et à l'Ambrosienne, *N. 250, sup.*, f° 47. A. Rubió, p. 24; Littré, n. 239.

11° *Quæstiones quas fecit quidam frater minor* (Montpellier, 1289-1290?). Ce recueil de 32 questions se trouve à Paris, *lat. 15 450*, f° 410 et à Munich, *lat. 10 563, 10 582* et *10 652*. Golubovich, p. 366; Littré, n. 223.

12° Le *Fons divinalis paradisi* (en route pour Gênes, 1290, d'après Avinyo, *op. cit.*, p. 513) est un essai sur la pluralité des sens de l'Écriture. Mss. à Paris, *lat. 3446 a*, f°. 146, *15 097*, f° 144, *17 827*, f° 361 et à Munich, *lat. 10 552*. Un léger doute plane sur son authenticité. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 73; Littré, n. 237.

13° *Le Lib. de quinque sapientibus* (Naples, 1295), éd. Mayence, t. II, est la synthèse la plus compréhensive de l'apologétique lullienne. L'auteur discute successivement avec des sages grec, nestorien, jacobite et mahométan; il établit le dogme de la procession du Saint-Esprit, de la divinité du Christ et de sa dualité de nature; à l'encontre du Coran, il prouve l'incarnation et la Trinité. Toute l'argumentation procède *secundum dignitates Dei*. C'est dans cet écrit que R. Lulle émet la prévision que les Arabes convertiront les Tartares au mahométisme et soumettront l'empire grec de Constantinople. Golubovich, p. 373. Le texte catalan de ce grand ouvrage, longtemps inconnu, a été retrouvé par Obrador à Munich, ms. *Hisp. 60*, f° 35. A. Rubió, p. 20. Littré, n. 9.

14° *Lib. de articulis fidei sacrosanctæ et salutiferæ legis christianæ sive liber Apostrophe* (Anagni, juin 1296), éd. Mayence, t. IV. La recension catalane de cet ouvrage est à Munich, ms. *Hisp. 52*, f° 99; le texte latin original diffère de celui de l'édition de Salzinger et se trouve à Innichen, *VIII. B. 9*, f° 118, Fribourg, Bibl. des Conv., cod. *23. j. 60*, f° 73, Venise, Saint-Marc, *115. a. 273. I. 190*, f° 73 et *190. a. 290. I, 212*, f° 76 et à Rome, *Vat. lat. 1054* et *Urbin. lat. 1506*. L'écrit est précédé d'une dédicace en vers latins à Boniface VIII. Il exerça une influence notable sur la *Théologie naturelle* de Raymond de Sabunde. A. Rubió, p. 24; J. Rubió, *Los codices*, p. 316, 317; Littré, n. 27.

15° Le *De gradibus conscientiæ* (Paris, décembre 1297 selon Avinyo) est sous le nom de Lulle à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 097* et Bibl. Mazarine, *1390* et *2155*, à Innichen, *VIII. B. 13*, f° 13. Littré, n. 162, doute cependant de son authenticité.

16° *Disputatio Eremitæ et Raymundi super aliquibus dubiis quæstionibus sententiarum magistri Petri Lombardi* (Paris, août 1298), éd. Mayence. t. IV. Dans ces questions sur *Le livre des sentences* se trouve affirmée, sinon expliquée d'une façon parfaite, l'Immaculée Conception, probablement pour la première fois à Paris. Mss. à Rome, *Vat. lat. 1442* et *Urbin. lat. 1394*, f° 91 et *1442* et à Oxford, Merton College, cod. *89*. Littré, n. 22.

17° Le tract *Utrum illud quod est congruum in divinis ad necessariam probationem possit reduci, salvo mysterio fidei* (Paris, 1299 selon Avinyo) est à Munich, *lat. 10497*, f° 66. Littré, n. 227.

18° *Lib. de est Dei* (Majorque, septembre 1300), éd. Rossello, *Obras*, Palma, 1901, p. 439-480. Opuscule sur Dieu et son attribut premier, l'aséité. La traduction latine, encore inédite, est à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 615*, f° 54, *17 829* et à Munich, *lat. 10 589*. On ne sait pas si R. Lulle a réalisé son projet de le traduire en arabe. A. Rubió, p. 24. Littré, n. 174.

19° Le *Lib. de cognitione Dei* (Majorque, octobre 1300), éd. Rossello, *Obras*, p. 375-435, est un nouvel essai de R. Lulle pour rendre acceptable aux Juifs et aux Sarrasins les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. La version latine se trouve à Paris, *lat. 16 615*, f° 44 et à Rome, *Urbin. lat 1506*, f°. 64. A. Rubió, p. 25; Littré, n. 175.

20° *Lib. de Deo et Jesu Christo* (Majorque, décembre 1300), éd. Mayence, t. VIII. Le texte catalan a été édité par Rosselló, *Obras*, p. 271-371. Ce traité est un résumé clair et méthodique de tout ce que la foi enseigne sur la Trinité et Jésus-Christ; il s'achève par des oraisons aux cinq plaies qui sont un pur joyau de la littérature mystique du XIIIe siècle. A. Rubió, p. 25; Littré, n. 47 et 176.

21° L'opuscule *Libre que deu hom creure de Deu* (Arménie, 1301) est une explication catéchistique des principaux articles de foi. Texte catalan à Munich, *lat. 10 516*, f° 91. La recension latine semble perdue. A. Rubió, p. 25; Littré. n. 177.

22° *Disputatio fidei et intellectus* (Montpellier, octobre 1303), éd. Mayence, t. IV. L'ouvrage que R. Lulle se propose de faire examiner par les Universités de Paris, Toulouse, Naples, Montpellier, expose sa conception des rapports de la raison et de la foi. Rappelant les Russes et les Valaques, il se plaint une fois de plus que l'on n'ait pas institué des séminaires de langues orientales. Golubovich, *op. cit.*, p. 381. Excellents mss. à Innichen, *VIII. B. 8*, f° 34, *VIII. B. 11*, f° 158, *VIII. C. 3*, f° 185, et à Rome, *Vat. lat., 9349*, f° 121. Littré, n. 26.

23° *Lib. ad probandum aliquos articulos fidei per syllogisticas rationes* (Gênes, février 1304). Mss. à Paris, *lat. 6443 c*, f°. 48, *15 385*, f° 72, à Munich, *lat. 10 497, 10 594*, Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 138 et à Innichen, *VIII. C. 8*, f° 87. L'écrit est probablement le même que le *Lib. de sex syllogismis*, mentionné dans le testament de Lulle. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 52; Littré, n. 218.

24° *Lib. de investigatione vestigiorum productionis personarum divinarum* (Montpellier, avril 1304). Mss. à Rome *Ottob. lat. 1095* et à Munich, *lat. 10 510* et *10595*. Littré, n. 206.

25° *Ars magna prædicationis* (Montpellier, décembre 1304). Mss. à Paris, *lat. 15 385*, à Munich, *lat. 10 521* et à Innichen, *VIII. B. 16*, f° 61-231. La compilation a 100 sermons, J. Rubió, *Los codices*, p. 329, et non pas 58, comme le dit Littré, n. 246.

26° *Lib. de Trinitate et unitate permansive in essentia Dei* (Montpellier, avril 1305?). Littré, n. 208, date cet ouvrage d'avril 1310; le ms. *1/110*, f° 39 du collège Saint-Isidore à Rome, si sa lecture difficile ne m'induit pas en erreur, indique bien l'année 1305. Ms. à Paris, *lat. 3446 a*, f° 122, Maz. *2155* et à Munich, *lat. 10 597*. Littré, n. 208.

27° *Lib. de demonstratione per æquiparantiam* (Montpellier, mars 1305), éd. Mayence, t. IV. Exposé de la démonstration lullienne par l'égalité et la compénétration des attributs divins. Parmi les nombreux mss. où cette œuvre est conservée, signalons seulement l'*Ottob. Lat. 1095*, f°. 131, le ms. *1/110*, f° 17 du collège Saint-Isidore, le cod. *VIII. B. 14* d'Innichen. Le ms. *lat. 10507* de Munich porte cette note intéressante : *Iste liber mittitur Januam domino Perseval Spinola ex parte mag. R. Lulli.* R. D'Alòs, *Los catalogos*, p. 68; Littré, n. 30.

28° *Lib. de prædestinatione et libero arbitrio* (Montpellier, avril 1305). Mss. à Paris, *lat. 15450*. f° 442, Venise, Saint-Marc, *194. a. 240. I. 268*, f° 276 et Innichen, *VIII. C. 3*, f° 17 et *VIII. C. 11*, f° 144, Rome Bibl. Casanat., cod. *144*. Littré, n. 224.

29° *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* (Pise, 1308), éd. Mayence, t. IV. Cet ouvrage, rédigé d'abord en arabe à Bougie, puis en latin après le naufrage de Pise, 1306, contient le récit des controverses de Lulle avec un docteur sarrasin et, par suite, n'est pas sans intérêt pour l'histoire comparée des religions à cette époque. La discussion porte surtout sur la Trinité et l'incarnation. Golubovich, p. 383-385. Lulle présenta ce travail à Boniface VIII, mais sans résultat apparent. Littré, n. 25.

30° Le *Lib. clericorum* (Pise, mai 1308), est un catéchisme élémentaire à l'usage des clercs peu instruits. L'édition critique de Palma, *Obres*, t. I, p. 295, en donne le texte latin ainsi qu'une adaptation française. Littré, n. 78.

31° Le *Lib. de centum signis Dei* (Pise, mai 1308), divisé en 20 parties, énumère une suite de cent symboles qui nous révèlent l'être intime de Dieu. Mss. à Paris, Bibl. nat., *lat. 14 713*, *15 096*, f° 130, Bibl. Mazarine, *2155* et à Munich, *lat. 10 567* et *10 584*. Littré, n. 180.

32° L'*Ars Dei* ou *Ars divina* (Montpellier, fin mai 1308) est un ouvrage très considérable en trente distinctions. Mss. à Paris, Bibl. nat., *lat. 14 713*, *15 095*, f°. 154, Bibl. Maz., *2158*, Arsenal, *725*; et à Munich, *lat. 10515*, *10567*, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 72. Littré, n. 181.

33° L'opuscule *De æqualitate actuum potentiarum animæ in beatitudine* (Montpellier, 1308 d'après Avinyo), cité dans l'*Ars mistiva* (1309) est conservé dans l'*Ottob. lat. 1095*, f°. 123.

34° Le *Lib. de majori agentia Dei* (Montpellier, mars 1309), inconnu à Pasqual, Salzinger et Littré, est dans l'*Ottob. lat. 892*. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 73.

35° Le *Lib. de convenientia fidei et intellectus* (Montpellier, mars 1309), éd. Mayence, t. IV, expose les vues de R. Lulle sur les rapports de la raison et sur l'impossibilité du système averroïste des deux vérités. Cet ouvrage est daté de 1304 dans le ms. *lat. 10 517* de Munich, et de 1308, ancien style, dans les autres mss. Munich, *lat. 10 497*, *10 594*, *10 538*, Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 118, Innichen, *VIII. B. 13*, f° 24. J. Rubió, *Los codices*, p. 323. D'autres copies se trouvent dans l'*Ottob. lat. 1095*, f°. 127 et à Saint-Isidore, ms. *1/110*, f° 24. Littré, n. 29.

36. Le *Lib. de propriis et communibus actibus divinarum rationum* (Montpellier, avril 1309) traite particulièrement de la Trinité et de la procession des Personnes divines. Mss. à Paris, *lat. 16 116*, f° 100, *15450*, f° 550 et à Munich, *lat. 10 565*, *10 583*. Littré, n. 207.

37° La *Supplicatio sacræ theologiæ professoribus ac baccalariis studii Parisiensis* (Paris, 1310), éd. Mayence, t. IV, expose quarante arguments en faveur de la Trinité et de l'Incarnation et prie les maîtres parisiens de les approuver. Golubovich, p. 386; Littré, n. 28.

38° *Lib. de ente infinito* (Paris, février 1310). Mss. à Munich, *lat. 10567* et à Paris, *lat. 14 713*, *16 111*, f°. 196. Littré n. 199.

39°. *Lib. de prædestinatione et præscientia* (Paris, avril 1310). Mss. à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 425, *14 713*, *15 097*, *16 111*, *2446 a*, *16 615* et Bibl. Maz., *1390* et *2155*. Littré, n. 225.

40° *Lib. correlativorum innatorum* (Paris, février 1311), éd. Palma, 1744. Cet essai sur les attributs divins et leur rapport mutuel est aussi à Innichen, *VIII. B. 9*, f° 137. Littré, n. 63.

41° *Le Lib. de divina unitate et pluralitate* (Paris, mars 1311), dédié à Philippe le Bel, se trouve à Munich, *lat. 10 554*, *10 588* et à Innichen, *VIII. B. 11*, f°. 109 et *VIII. C. 3*, f°. 73. Littré. n. 183.

42° *Lib. facilis scientiæ* (Paris, juin 1311), éd. Mayence, t. IV. Ms. à Innichen, *VIII. C. 8*, f°. 164. Littré, n. 31.

43° *Quæst. super librum facilis scientiæ* (Paris, juin 1311), éd. Mayence, t. IV, Littré. n. 32.

44° Le tract *De ostensione per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis*, conservé à Munich, *lat. 10 517*, fut vraisemblablement rédigé à Paris entre 1309-1311. Littré, n. 216.

45° *De ente simpliciter absoluto* (Vienne, mars 1312). Mss. à Innichen, *VIII. B. 11*, f° 154 et *VIII. C. 3*, f°. 192, à Munich, *lat. 10 592* et au Collège Saint-Isidore, cod. *1/119*, f° 1-18. Littré, n. 201.

46° *De locutione angelorum* (Montpellier, mai 1312). Ms. à Munich, *lat. 10 495*, f° 223. Littré, n. 241.

47°. *Lib. differentiæ correlativorum divinarum dignitatum* (Majorque, juillet 1312). Cet ouvrage de controverse, dédié à Frédéric II, roi de Sicile, est à Paris, *lat. 17 829*, f°. 268, à Munich, *lat. 10 425*, f° 210, *10 594* et à Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 116, *Ottob. lat. 1095*, f°. 129. Littré, n. 209.

48° Le *De secretis sacratissimæ Trinitatis et Incarnationis* (Majorque, septembre 1312), écrit d'abord en arabe, fut traduit ensuite en catalan par R. Lulle. D'après Littré, n. 205, et Bofarull, il aurait été rédigé en 1302, mais l'*Ottob. lat. 409* le date de 1310 et le ms. *lat. 10 596* de Munich de 1312. Au sentiment de L. Delisle et de R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 50, cette dernière date est très probablement la véritable.

49° Le *Lib. de novo modo demonstrandi*, éd. Mayence, t. IV, fut offert à Frédéric II, roi de Sicile. Plus probablement il fut composé à Majorque, en septembre 1312, bien que d'autres indications le placent à Montpellier, octobre, 1312. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 80. Ms. à Rome, *Ottob. lat. 409*. Littré, n. 33.

50° *L'Art de confessio*. Sous ce titre divers écrits de valeur inégale sont attribués à Lulle et une grande confusion règne dans les anciens catalogues. Il paraît maintenant acquis que Raymond écrivit à Majorque, en 1312, un traité sur ce sujet, dit le *Liber qui continet confessionem*, conservé actuellement dans les mss. *1/144* et *1/108*, f°. 45 du collège Saint-Isidore. Littré, n. 245, doute à tort de son authenticité. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 79. Par contre, le *Liber de confessione* signalé par Littré, n. 244, est douteux et même sûrement apocryphe selon M. d'Alós et M. Obrador qui a donné l'édition de sa version catalane dans les *Obres*, t. I, p. XXV, 389-410.

51° L'*Ars major prædicationis* (Majorque, janvier 1313) est une compilation de 182 sermons. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 52, 79, 80, a réussi à en reconstituer toutes les parties. Elle comprend : 1. le *Lib. de vitiis et virtutibus* dont le texte latin est à Munich, *lat. 10 495*,

10 587 et le texte catalan à la même ville, *lat. 10 497*; 2. le *De septem sacramentis Ecclesiæ* dont des copies existent à Paris, *lat. 15 450*, f° 495 et à Munich, *lat. 10 495, 10 564, 10 576*. Littré, n. 231; 3. puis les recueils suivants : *Sermones de decem præceptis, De septem donis Spiritus Sancti, Expositio super Pater noster, Expositio super Ave Maria, De operibus misericordiæ sermones*, tous contenus dans le ms. *lat. 10495* de Munich.

52° Le *Lib. per quem poterit cognosci quæ lex sit magis bona* (Majorque, février 1313) est un manuel d'apologétique populaire, fait pour les marchands et les navigateurs qui se rendent chez les Sarrasins d'Afrique. Mss. à Paris, *lat. 15 450, 16 116*, à Munich, *lat. 10 495, 10 579, 10 594, 10 655* et à Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 108, et à Saint-Isidore, cod. *1/108*, f° 78. Littré, n. 219.

53° *Ars brevis prædicationis* (Majorque, février 1313). Le texte catalan de l'opuscule est à Munich, *lat. 10497*, f° 140. Il en existe deux traductions latines différentes, l'une à Munich, *lat. 10 495* et *10 591* sous le titre d'*Ars prædicabilis*, l'autre à Innichen *VIII. C. 13*, f° 52 et *VIII. D. 4*, f° 150. J. Rubió, *Los codices*, p. 335, 338. Autre ms. à Cortone, Bibl. communale, *214*, f° 77.

54° *Lib. de virtute veniali atque vitali et de peccatis venialibus et mortalibus* (Majorque, avril 1313). Mss. à Munich, *lat. 10 495* et *10 589*. M. Bofarull voit à tort deux opuscules dans cet ouvrage. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 51. Littré, n. 250.

55° *Lib. de compendiosa contemplatione* (en mer vers Messine, mai 1313). Mss. dans l'*Ottob. lat. 405*, f° 1-5 — précieux codex en partie autographe découvert par R. d'Alòs, — l'*Ottob. lat. 1405* et à Innichen *VIII. B. 13*. R. d'Alòs, *El manoscritto ottoboniano lat. 405*, p. 103.

56° *Lib. de consolatione eremitani*. Le texte catalan de l'opuscule daté d'août 1313, se trouve dans le cod. *H. 8. Inf.* de l'Ambrosienne et les mss. *add. 16 432*, f°. 18 et *16 431*, f° 121, du British Museum. P. Barnils y Giol en a fait une édition peu critique d'après un ms. tardif dans le *Boletin de la Real Academia de Barcelone*, 1914, t. VI, p. 184-195. L'*Ottob. lat. 405*, f° 80, porte en marge : *Iste liber est translatus in arabo*. La version latine, datée de mai 1314, a été éditée par R. d'Alòs, *El manoscritto*, p. 114-127. A. Rubió, p. 30. Littré, n. 260.

57° *De definitionibus Dei* (Messine, septembre 1313). Copies dans l'*Ottob. lat. 405*, f° 7, l'*Ottob. lat. 1405* et à Innichen, *VIII. B. 13*, f°. 121.

58° *Lib. de accidente et substantia per modum novum* (Mèssine, octobre 1313), éd. Valence 1510. Mss. à Rome, *Ottob. lat. 405*, f° 11, et à Saint-Isidore, cod. *1/110*, f° 34, et *1/71*, f° 46, à Innichen, *VIII. C. 11*, f° 152, Paris, *lat. 15 450*, f° 503. D'après l'*Ottob. lat. 405*, il a été écrit d'abord en arabe. R. d'Alòs, *El manoscritto*, p. 103. Littré, n. 66.

59° Divers tracts écrits à Messine, 1313-1314. — 1. *De ente absoluto* (octobre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 15, *1278* et *1405*, à Paris, Bibl. nat., *lat. 3446 a*, f° 174, Bibl. Mazar, *2155*, à Innichen, *VIII. B. 13*, f° 108. Littré, n. 202. — 2. *De actu majori* (octobre 1313). Mss. : *Ottob. lat., 405*, f° 18 et *1405*, Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 33, Bibl. Mazar., *2155*; Munich, *lat., 10 564, 10 579*. Littré, n. 238. — 3. *De divinis dignitatibus infinitis et benedictis* (octobre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 22 et *1405*. — 4. *Lib. propter bene intelligere, diligere et possificare* (octobre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 26, et *1405*; Innichen, *VIII. B. 13*, f° 1-4 (recension différente) et f° 102-108. J. Rubió, *Los codices*, p. 321, 325. — 5. *De scientia perfecta* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 39 et *1405*; Munich, *lat. 10517*. Littré, n. 159. — 6. *De infinita et ordinata potestate* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 43, *704*, *1405*; Innichen, *VIII, B. 13*, f° 112. Littré, n. 188. — 7. *Lib. de minori loco ad majorem* (même mois). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 57, *1405*; Paris, *lat. 15 450*, f°. 350; Munich, *lat. 10 517, 10 564, 10 582*. Littré, n. 156. — 8. *De infinito esse* (nov. 1313). Mss. : *Ottob. lat., 405*, f° 61 et Munich, *lat. 10 517*. Littré, n. 204. — 9. *De trinitate trinitissima* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 65 et Munich, *lat. 10 517*. Littré, n. 210. — 10. *De sanctitate Dei* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 69-72 et *1405*; Munich, *lat. 10 517*, f° 41. Littré, n. 187. — 11. *De divina unitate* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 73 et *1405*; inconnu jusqu'à R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 84. — 12. *De inventione Dei*. Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 77 et *Ottob. lat. 1405*. Littré, n. 186. — 13. *De divina natura* (décembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 95 et Munich, *lat. 10 517*. Littré, n. 190. — 14. *De essentia et esse Dei*. Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 99-105, *654*, *1405*; Munich, *lat. 10 517*. Littré, n. 189. — 15. *De concordantia et contrarietate*. Essai pour établir l'accord du dogme de la Trinité et de l'incarnation. Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 110 et *1405*; Paris, *lat. 15 450*; Munich, *lat. 10 517, 10 564, 10 576*. Littré, n. 221. — 16. *De Deo majore et minore* (janvier 1314). Ms. à Munich, *lat. 10 517*, f° 651. Littré, n. 192. — 17. *De potestate pura*. Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 114-127 et *1405*, Munich, *lat. 10 517*. Littré, n. 198. — 18. *De intelligere Dei*. Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 128-132, Munich, *lat. 10 517*. Littré, n. 191. — 19. *De voluntate Dei infinita et ordinata* (janvier 1314, et non pas 1312). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 133; Paris, *lat. 15 450*, f° 552; Munich, *lat., 10 565, 10 580, 10 584* et *10 715*. Littré, n. 193 — 20. *De justitia Dei*. Mss. *Ottob. lat. 405*, f° 155. Littré, n. 194. — 21° *De fine et majoritate* (février 1314). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 161; Paris, *lat. 15 450*, f° 517; Munich, *lat. 10 564, 10 517*. Littré, n. 243. — 22. *De vita divina*. Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 165; Munich, *lat. 10 517*, f° 21. Littré, n. 178. — 23. *Lib. de perfecto esse* (mars 1314). *Ottob. lat. 405*, f° 168 et Munich, *lat. 10 517*, Littré, n. 203. — 24. *De objecto finito et infinito*. Fragment dans l'*Ottob. lat. 405*, f° 175-181; texte complet dans le *lat. 10 517*, f° 30, de Munich. Littré, n. 154. — 25. *De divina memoria*. Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 182 et Munich, *lat. 10 517*, f° 22. Littré, n. 195. — 26. *Lib. de multiplicatione quæ fit in essentia Dei per divinam Trinitatem* (avril 1314). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 186 et Munich, *lat. 10 517*. — 27. *De perseitate Dei. Ottob. lat., 405*, f° 190-193. — 28. *De civitate mundi* (mai 1314). *Ottob. lat. 405*, f° 194-211 et ms. *1/71* de Saint-Isidore. Grâce à ces mss. on peut établir que le *Lib. de consilio divinarum dignitatum*, dont la perte était regrettée par Wadding et Pasqual, n'est qu'une partie de cet ouvrage. L'écrit, le dernier rédigé par Lulle en Europe s'achève par ces mélancolique paroles :

> Voluit Justitia quod Raymundus iret ad curiam et etiam ad principes christianos et quod præsentaret librum istum et de consilio prælibato haberent notitiam et de justitia Dei timorem. Sed Raymundus excusavit se et dixit quod pluries fuit ad curiam et ad plures principes fuit locutus quod fides esset exaltata per universum mundum, et fecit libros in quibus ostenditur modus per quem totus mundus posset esse in bono statu; sed nihil potuit impetrare cum ipsis; et pluries fuit derisus et percussus et phantasticus vocatus, et sic Raymundus excusavit se et dixit quod iret apud Sarracenos et videret si posset ipsos Sarracenos ad fidem sanctam catholicam reducere.

60° *Lib. de Deo et mundo* (Tunis, décembre 1315). Unique copie à Munich, *lat. 10 517*, f° 74.

61° Le *Liber de majori fine intellectus, amoris et honoris* (Tunis décembre 1315), dédié à l'alcade de Tunis, n'est connu aussi que par le même ms., f° 72-74.

A cette liste il faut joindre les opuscules suivants, mentionnés par le P. Golubovich, *op. cit.*, p. 398, mais

qui n'ont pas encore été étudiés : 1. *De fide catholica contra Sarracenos*, Munich, *lat. 10497*, f° 53; 2. *Quæstio quæ claruit palam Sarracenis in Bugia*, Munich, *lat. 10575*, f° 43; 3. *De lege Sarracenorum et Mahometi*, Munich, *lat. 10564*, f° 79. Peut-être cependant s'agit-il de simples extraits. R. d'Alós, *Los catalogos*, p. 65, signale aussi un *Lib. de Deo et suis qualitatibus infinitis*, conservé dans l'*Ottob. lat. 816*.

V. ÉCRITS MYSTIQUES. — 1° *Llibre de oracions y de contemplacions de l'enteniment en Deu.* (Majorque, avant 1277, d'après Avinyo). Opuscule conservé à Munich, ms. *Hisp. 136* et à l'Ambrosienne, ms. *H. 8. Inf.*, f°. 79-123. Littré. n. 147.

2° *L'ami et l'aimé.* Ce traité inclus dans le *Blanquerna*, *Obres*, t. IX, p. 379-433, est un bréviaire mystique. Il se compose de 365 métaphores morales où interviennent tout à tour l'homme et Dieu. R. Lulle déclare que ce livre a été « trouvé en Barbarie », *Obres*, t. IX, p. 378, c'est-à-dire qu'il l'a composé à la manière des cantiques d'amour rédigés par de dévots musulmans. Probst, *op. cit.*, p. 247-250. La date de sa composition est incertaine. L'opinion la plus commune la reporte aux années 1283-1285. S. Galmès, *Obres*, t. IX, p. XV-XVI, croit cependant l'opuscule rédigé à Majorque entre 1276-1278. Malgré les hésitations de G. Etchegoyen, *Versets choisis du Livre de l'ami et de l'aimé*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, Paris, 1920, t. XXXVIII, p. 197, ce sentiment me paraît plus probable. L'opuscule a eu un grand nombre d'éditions et de traductions. Signalons seulement M. André, *L'Ami et l'Aimé*, Paris, 1921. Il a été aussi commenté par une mystique célèbre, la Vén. Anne du S.-Sacrement. P. André de Palma dans *Estudios Franciscanos*, Barcelone, 1920, t. XXIV, p. 215, 216; A. Rubió, p. 19; Etchegoyen, *Versets*, p. 197-211.

3° *Lib. de prima et secunda intentione* (Montpellier, 1283?), éd. Mayence, t. IV; éd. catalane par Rosselló, *Obras*, Palma, 1901, p. 309-388. Ouvrage fondamental de l'éthique et de l'ascèse lullienne. Avec S. Galmès, *Obres*, t. X, p. IX, on peut voir dans ce beau traité « un effort pour relever la moralité des foules et promouvoir la dévotion dans toutes les classes de la société ». Nombreux mss. catalans à Palma, Munich, Halle et Rome. A. Rubió, p. 21. Deux recensions latines différentes existent, l'une à Innichen, *VIII. B. 8*, f°. 76 et *VIII. C. 3*, f° 179, l'autre à Munich, *lat. 10 519*, *10 655*. J. Rubió, *Los codices*, p. 315; Littré, n. 46.

4° L'*Art de contemplacio* (Montpellier, 1283), inclus et édité dans le *Blanquerna*, *Obres*, t. IX, p. 433-490, a été réédité par Probst, *La mystique de Ramon Lull et l'Art de contemplacio*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, t. XIII, fasc. 2-3, Munster 1914. L'ouvrage, divisé en douze chapitres, est un traité didactique sur l'art et la méthode de contempler. De ce chef il occupe une place très honorable dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. J. de Guibert, S. J., dans *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1921, p. 310.

5° *Ars amativa boni* (Montpellier, 1290), éd. Mayence, t. VI. L'original catalan de cet ouvrage se trouve à Paris, Bibl. nat. ms. *Hisp. 84* et à Munich, ms. *Hisp. 65* et *lat. 10 538*, f° 188. Il contient une philosophie mystique de l'amour du bien et de Dieu, élaborée selon les règles du grand *Art* et une méthode totalement syllogistique. Le bienheureux se proposait de traduire cet écrit en arabe. A. Rubió, p. 26; Littré, n. 39 et 249.

6° *Arbor philosophiæ desideratæ* (Montpellier, 1290), éd. Mayence, t. VI. Ce livre entend donner une méthode rapide de se souvenir constamment de Dieu et de l'aimer. Lulle le dédie à son fils. Le texte catalan est à Paris, Bibl. nat., ms. *Hisp. 84* et à Munich, ms. *Hisp. 60*, f° 1-34. Le texte latin de l'éd. de Mayence, fait à une date très récente, diffère de la traduction ancienne conservée à Paris, *lat. 16 116*, f° 84, à Innichen, *VIII. B. 12*, f° 1-33 et à Cortone, B. Com., *214*, f° 1-77. A. Rubió, p. 27. Littré, n. 42.

7° *Libre de Sancta Maria* (Montpellier, 1290), éd. Paris 1499, texte catalan, dans *Obres*, t. X, p. 3-228. L'ouvrage est divisé en 30 chapitres. Trois personnages, *Lausor*, *Oracio*, *Intencio*, louent dans leurs dialogues entrecoupés d'oraisons les vertus de la Vierge et surtout son pouvoir d'intercession. On croit entendre parler saint Bernard dans la langue fleurie des troubadours méridionaux. S. Galmès, *Préface* dans *Obres*, t. X, p. IX; A. Rubió, p. 27; Littré, n. 81.

8° *Flores intelligentiæ et amoris* (Naples, 1294), éd. Mayence, t. VI. Ce traité mystique, par son mélange de syllogismes, de métaphores et d'allégories est un des plus caractéristiques de la manière de Lulle. Il fut offert à Célestin V. On y signale l'influence du *Roman de la Rose*. Le texte catalan inédit est à Munich, ms. *Hisp 60*, f° 79-92. A. Rubió, p. 26; Littré, n. 41.

9° *Lib. de decem modis contemplandi Deum* ou *Contemplatio Raymundi* (Paris, 1297?). Écrit à la fois apologétique et mystique soumis par R. Lulle à l'examen des docteurs de Paris. Mss. à Innichen, *VIII B. 13*, f° 16, à Munich, *lat. 10 565* et *10 590* et à Paris, *lat. 15 450*. Littré. n. 213.

10° *Lib. quomodo contemplatio transeat in raptum* (Paris, 1297?). L'opuscule est d'après Pasqual, t. I, p. 233, le complément du précédent; le seul ms. connu est à Innichen *VIII. B. 13*, f° 23. J. Rubio, *Los codices*, p. 322.

11° *Arbor philosophiæ amoris* (Paris, octobre 1298), éd. Mayence, t. VI. Texte catalan éd. par Rosselló, *Obras*, Palma, 1901, p. 3-179. Cet écrit développe l'*Ars amativa*. R. Lulle le dédia à Philippe le Bel et à la reine Jeanne de Navarre « afin qu'ils le multiplient en France en l'honneur de Notre-Dame la Vierge qui est la souveraine Dame d'amour ». L'auteur, dit M. André, *op. cit*, p. 166, « tel qu'il apparaît en ce livre et dans les cantiques de l'*Ami et de l'Aimé*, est la fleur suprême de la littérature catalane-provençale. » A. Rubió, p. 26; Littré, n. 40.

12° *Lib. de tredecim orationibus* (Barcelone 1300), éd. Rosselló, *Obras*, t. I, p. 183-267, avec préface de M. Costa y Llobera, p. XIII-XVIII. Recueil de prières dédiées à la reine Dona Blanca, A. Rubió, p. 27.

VI. POÉSIES. — « R. Lulle, dit R. d'Alós, est le patriarche de la poésie catalane. Il l'est non seulement par le sentiment qui l'inspire, par ses effusions lyriques, son originalité, mais aussi en raison de la langue dans laquelle il écrit. » La forme et les mètres de ses poésies, inspirés par la versification des troubadours, sont des plus variés. R. Otto, *Bermerkungen über R. Lull* dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. XII, p. 511-523. Ces poèmes ont été édités par Rosselló, *Obras rimadas de R. Lull*, Palma, 1859, mais avec une critique insuffisante. Des pages choisies ont été récemment publiées avec soin par R. d'Alós, *R. Lull*, *Poesies*, Barcelone, 1925.

1° *Logica en rims.* La *Logique* d'Algazel étant très populaire dans les écoles du Moyen Age, R. Lull en fit un résumé d'abord en arabe, puis en latin et enfin en vers catalans. Ce poème de 1612 vers a été probablement fait à Montpellier en 1276. Le texte latin est à Munich, *lat. 10 538*, f°. 103. Quant à la versification catalane elle a été éditée critiquement par J. Rubió, *La logica del Gazzali posada en rims per en R. Lull*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, Barcelone, 1913-1914, t. V, p. 310-354.

2° *Plant de Nostra Dona, Santa Maria.* R. d'Alós, *Poesies*, p. 53-75, 153-155, Rosselló, *Obras rimadas*, p. 134. Poésie de 32 strophes monorimes dans le genre du mètre épique français. La tradition en place

la rédaction à Majorque vers 1275; néanmoins il vaut mieux la reporter, — ainsi que les *Hores*, — aux environs de 1283-1285, car Lulle se désigne comme l'auteur de cette poésie, alors que dans ses premiers écrits et jusque vers 1285, il se refuse absolument à inscrire son nom dans ses œuvres. A. Rubió, p. 16; Littré, n. 92.

3° *Hores de Nostra Dona Santa Maria*, éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 150-172. Poème divisé en sept parties d'après les heures canoniales et destiné à être chanté sur l'air des hymnes d'église. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 10. A. Rubió, p. 16; Littré, n. 94.

4° *Lo peccat de N'Adam* (Perpignan, 1282), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 179-184. Poésie théologique de 200 vers; Lulle y explique à la demande du roi Jaime Ier de Majorque comment Dieu ne peut être tenu responsable de la chute d'Adam et de ses suites. Mss. catalans au British Museum, *add. 16 432*, f° 16 et à l'Ambrosienne, *H. 8, Inf.*, f° 73. A. Rubió, p. 16; Littré, n. 95.

5° *Regulæ introductoriæ in practicam artis demonstrativæ* (Montpellier, 1283?), éd. Mayence, t. IV, p. 1-6. Ms. catalan à la Bibl. du séminaire de Mayence, A. Gottron, *L'édicio Maguntina*, p. 81. Poésie de cinq strophes monorimes de vingt alexandrins destinée à populariser l'*Ars demonstrativa*. A. Rubió, p. 16, Littré n. 20.

6° *A vos Dona Verge* (Montpellier, 1283). Hymne inséré dans le *Blanquerna*. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 25-26.

7° *Sényer, ver Deus, rei glorios*. Autre hymne inséré dans le *Blanquerna* et composé après la fondation du collège de Miramar. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 27-29.

8° *Els cent noms de Deu* (Rome, 1285), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 265, extraits dans R. d'Alòs, *Poesies*, p. 31-45. Poésie en tercets monorimes, divisée en cent chapitres et comprenant 3 000 vers. R. Lull désire que les chrétiens la chantent à l'instar des psaumes, « comme les Sarrasins chantent l'Alcoran dans leurs mosquées ». De fait, dans le ms. *21. 4. 27* de la Bibl. Univ. de Barcelone, le poème est distribué comme un livre d'heures canoniales. A. Rubió, p. 17; R. d'Alòs *Poesies*, p. 147-150; Littré, n. 96.

9° Le *Descorno't* (Rome, 1295), éd. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 73-112. Poème élégiaque de 69 strophes monorimes de 12 alexandrins; c'est l'œuvre maîtresse de la poésie catalane. A. Rubió, p. 17; Littré, n. 97.

10° *Lo cant de Ramon* (Paris, 1299), éd. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 30-33. Poème de 14 strophes monorimes de six octosyllabes. « C'est la poésie la plus sentimentale et la plus émouvante du Docteur Illuminé. » A. Rubió, p. 17; Littré, n. 98; éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 361-382.

11° *Lo dictat de Ramon* (Barcelone, décembre 1299), Poésie d'allure théologique, divisée en six parties. R. Lulle y expose les principaux articles de la foi. Il prie aussi le roi Jaime II de convoquer les Juifs et les Sarrasins à des conférences publiques à Barcelone. La traduction latine de ce poème, connue sous le titre de *Compendiosus tractatus Raymundi de articulis fidei* est à Munich, *lat. 10 504*, f° 14 et au collège Saint-Isidore, cod, *1/119*, f° 32 52. Une « exposition » rarissime de cet ouvrage se trouve dans le ms. *Ripoll. 129* des archives de la couronne d'Aragon et à Saint-Isidore, cod. *1/95*, f° 1-20. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 53; A. Rubió, p. 17; Littré, n. 99.

12° *Medicina de pecat* (Majorque, juillet 1300), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 431-594, fragments dans R. d'Alòs, *Poesies*, p. 42-52. Ce poème moral de 6000 vers, destiné à être appris par cœur, traite successivement de la confession, de la contrition, de la satisfaction, de la tentation et de l'oraison. Dans la quatrième partie est comprise une poésie de 360 vers sur la Trinité, parfois copiée à part, Munich, ms. *Hisp. 69*, f° 1-6. De même la Ve partie *De oracio* est souvent cataloguée comme une œuvre distincte. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 153; A. Rubió, p. 17.

13° *Aplicatio de l'Art general* (Majorque, 1301), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 386-422. Poème de 1200 octosyllabes, essentiellement technique, destiné à populariser le grand *Art*. A. Rubió, p. 17; Littré, n. 100.

14° *Lo concili* (Vienne, 1311), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 64. Extraits dans R. d'Alòs, *Poesies*, p. 113-144. Poésie de 1200 vers, écrite peu avant le concile de Vienne. S'adressant au pape, aux rois, à tous les fidèles, R. Lulle les adjure de songer au salut des infidèles et d'organiser la conquête de Jérusalem. A. Rubió, p. 18.

15° Les *Proverbis d'ensenyament* (sans date) sont un recueil de 174 distiques octosyllabiques, de caractère moral. Ils ont été publiés par Morel-Fatio dans *Romania*, Paris, 1882, t. XI, p. 188-202. A. Rubió, p. 16; Littré, n. 93. Il faut joindre à cette pièce d'autres *Proverbis*, également rimés, découverts par M. Obrador, *Viatge*, p. 606, 607, à l'Ambrosienne, ms. *O. 87. Sup.*, f° 83.

VII. ÉCRITS ANTIAVERROISTES. — 1° *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* ou *Lib. contra errores Boetii et Sigerii* (Paris, 22 février 1298), éd. Keicher, p. 94-221. Commentaire sur les 219 propositions condamnées en 1277 par É. Tempier. Littré, n. 235.

2. L'*Ars mistiva theologiæ et philosophiæ* (Paris, novembre 1309) défend contre l'averroïsme la Trinité; la terminologie en est difficile. Mss. à Paris, *lat. 16 110*, f° 140; Munich *lat. 10 512*, f° 80, *10 530;* Innichen *VIII. B. 11*, f° 116-144, *VIII. C. 3*, f° 76; Bologne, Bibl. univ., *522*, f° 98. Les mss. d'Innichen datent l'écrit de Montpellier 1308, ceux de Paris et de Munich de 1309, attestation plus probable. J. Rubió, *Los codices*, p. 319, 330; Keicher, *op. cit.*, p. 59; Littré, n. 172.

3° *De naturali modo intelligendi* (Paris, mai 1310). Cet ouvrage intéressant sur le problème de la connaissance s'attaque aux averroïstes et établit l'accord de la philosophie et de la théologie dans la question de la création du monde. Mss. à Paris, *lat. 14 713, 15 095, 15 450, 16 615, 17 827;* B. Maz., *1517*, à Munich, *lat. 10 655;* Keicher, *op. cit.*, p. 59; Littré, n. 145.

4° Le *Lib. reprobationis aliquorum errorum Averrois* (Paris, juillet 1310) réfute spécialement la thèse de l'unité de l'intellect. Mss. à Paris, *lat. 16 111*, f° 25, *15 450*, f° 416 et à Munich, *lat. 10 497, 10 563* et *10 582*. Keicher, *op. cit.*, p. 53; Littré, n. 165.

5° *Lib. de possibili et impossibili* (Paris, octobre 1310). Dédié à Philippe le Bel. Mss à Paris, *lat. 16 111*, f° 59, et à Munich, *lat. 10 497*, f° 105. Keicher, *op. cit.*, p. 56; Littré, n. 157.

6° *Lib. de fallaciis quas non credunt facere aliqui qui credunt esse philosophantes contra purissimum actum Dei*. Cet écrit, qui ne fut pas rédigé avant octobre 1308, combat treize séries de sophismes averroïstes. Mss. à Paris, *lat. 17 827*, Munich, *lat. 10 568, 10 576, 10 588*. Keicher, *op. cit.*, p. 59-61; Littré, n. 150.

7° La *Disputatio Raymundi et averroistæ* (Paris, début de 1311?) est à Munich, *lat. 10 588*, f° 49. Littré, n. 166.

8° *Lib. lamentationis philosophiæ* (Paris, février 1311), éd. Palma, 1745. Mss. à Bruxelles, Bibl. royale, *lat. 2955*, f° 6 et à Cortone, Bib. comm. *213*, f° 1-44. En présence de Philippe le Bel, la philosophie se lamente de ce que les averroïstes la séparent de la théologie. Keicher, *op. cit.*, p. 60; Littré, n. 55.

9° *Lib. contradictionis* ou *Lib. de centum syllogismis*. (Paris, février 1311). Critique de 44 propositions averroïsantes. Mss. à Munich, *lat. 10 537*, f° 62, *10 588*, f° 134. Keicher, *op. cit.*, p. 57. Littré, n. 70.

10° Le *Liber de syllogismis contradictionis* (Paris,

février 1311) est la suite du précédent. Mss. à Paris, *lat. 7829* et Munich, *lat. 10 588*, f° 149.

11° *Sermones contra averroistas* (Paris, avril 1311). Au début, Lulle supplie l'Université de Paris et le roi de France d'extirper l'erreur. Mss. à Paris, *lat. 17 829*, f° 445 et à Munich, *lat. 10 588*, f° 81. Keicher, *op. cit.*, p. 54; Littré, n. 164.

12° Le *Lib. de efficiente et effectu* (Paris, mai 1310), éd. Palma, 1745, tente d'établir que Dieu n'est pas seulement la cause finale mais aussi la cause efficiente du monde. Ms. au British Museum, *add. 16 431*, f° 132. Littré, n. 67.

13° Le *Lib. de Deo ignoto et mundo ignoto* (Paris, juin 1311) est à Munich, *lat. 10 588*, f° 32. Keicher, *op. cit.*, p. 56; Littré, n. 184.

14° Le *Lib. de forma Dei* (Paris, juillet 1311) se trouve à Munich *lat. 10 554*, f° 44 et *10 588*, f° 94. Littré, n. 182.

15° Le *Lib. de existentia et agentia Dei* (Paris, août 1311) se trouve seulement à Munich, *lat. 10 537*, f° 11. Keicher, *op. cit.*, p. 56.

16° Le *Lib. de quæstione valde alta et profunda* (Paris, août 1311) enseigne que les fidèles peuvent résoudre toutes les objections faites contre le dogme catholique. Il est d'un grand intérêt pour l'interprétation de l'apologétique lullienne contre le système des deux vérités. Mss. à Paris, *lat. 15 440*, f° 448, *16 116*, f° 79, *17 829*, f° 242, à Munich, *lat. 10 537*, f° 23, *10 564*, *10 588*, et à Innichen, *VIII. B. 13*, f° 43. Keicher, *op. cit.*, p. 54, 55; Littré, n. 217.

17° L'opuscule *Lib. in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (Paris, août 1311), éd. Paris 1578, se trouve à Paris, *lat. 16 111*, f° 60. Littré, n. 79.

18° Le *Lib. de ente quod simpliciter per se est existens et agens* (Paris septembre 1311) se trouve à Munich *lat. 10 537*, f° 36. Keicher, *op. cit.*, p. 55; Littré, n. 200.

VIII. ŒUVRES SCIENTIFIQUES. — 1° *Lib. principiorum medicinæ* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. I. Mss. au collège Saint-Isidore, cod. *1/108*, f° 83, Innichen, *VIII, B. 14*, f° 41 et à Oxford, Corpus Christi College, cod. *247*, f° 59. Littré, n. 6.

2° *Ars compendiosa medicinæ* ou *Començaments de medicina* (Montpellier, 1285?), éd. Majorque, 1752. Mss. à Paris, *lat. 15 095*, à la Vaticane, *Urb. lat., 1394*, à Saint-Isidore, cod. *1/108*, f° 110 et à Innichen, *VIII. B. 14*, f° 67. Texte catalan à l'Ambrosienne, ms. *Y. 117. Sup.*, f° 127. A. Rubió, p. 28; Littré, n. 84.

3° *Lib. de levitate et ponderositate elementorum* (Naples, 1295), éd. Majorque, 1752. Mss. à Innichen *VIII. B. 14*, f° 75 et Saint-Isidore, cod *1/108*, f° 123. Écrit à la requête des médecins de Naples. Littré, n. 86.

4° *Le Lib. de astronomia* (Paris, décembre 1297) fut composé pour éloigner les rois et les riches des croyances astrologiques. Plusieurs mss. à Paris, Bibl. nat., *lat. 7267 a*, *15 098*, *17 822*, *17827*, Mazarine *1930*, à Munich, ms. *Hisp. 69*, f°. 226, *lat. 10 544*, *10 569*, *10 597*, à Cortone, B. Com., cod. *291*, à Saint-Isidore, cod. *1/108*. D'après A. Rubió, p. 27, le texte catalan est au British Museum.

5° *Lib. de nova geometria* (Paris, juillet 1299). Mss. lat. à Munich, *lat. 10 544*, f° 214 et *10 580*; texte catalan à Palma. A. Rubió, p. 27; Littré, n. 170.

6° Le *Lib. de natura* (Famagouste, décembre 1301), éd. Palma 1740, est un aperçu de physique. Mss. à Bruxelles, Bibl. royale, *lat. 2955*, à Paris, *lat. 3446 a* et *17 823* et à Innichen, *VIII, B. 9*, f° 144. Littré. n. 68.

7° Le *Lib. de lumine* (Montpellier, novembre 1303), éd. Majorque, 1754, étudie les propriétés physiques de la lumière et son symbolisme. Mss. à Oxford, Merton College, cod. *89*, f° 159, à Venise, Saint-Marc, *194 a. 240. I. 168*, f° 290 et à Innichen, *VIII. B. 16*, f° 47. Littré. n. 87.

8° *Lib. de regionibus sanitatis et infirmitatis* (Montpellier, décembre 1303), éd. Majorque, 1752. Mss. à Oxford, Corpus Christi College, cod. *247*, f° 96 et à Innichen, *VIII. B. 14*, f° 75. Littré. n. 85.

9°. *Lib. novus physicorum* (Paris, 1310), éd. Palma, 1740. Mss. à Venise, Saint-Marc, *192. a. 240. I. 172*, f°. 37 et à Innichen, *VIII. C. 13*, f° 64 et *VIII. D. 1*, f°. 143. Littré, n. 60.

IX. ÉCRITS PÉDAGOGIQUES. — 1° Le *Libre del ordre de Cavayleria* (Majorque, vers 1276), éd. Palma, *Obres*, t. I, p. 203-247, est le manuel du chevalier chrétien, tel que le conçut le Moyen Age. Il est divisé en sept parties. La première traite des origines de la chevalerie, la deuxième des devoirs du chevalier, la troisième des épreuves et de l'examen que doit subir l'écuyer qui veut entrer dans cet ordre militaire, la quatrième du cérémonial de la réception, la cinquième de la signification des armes du chevalier, la sixième des mœurs et coutumes du chevalier et la dernière de l'honneur qui lui est dû. Cet écrit a exercé une influence profonde en Espagne. A. Rubió, p. 28. Une version française ancienne a été éditée à la suite de l'original catalan dans *Obres*, t. I, p. 249-291. Menéndez y Pelayo *Origines*, t. I, p. LXXXVI, M. André, *op. cit.*, p. 74-76. Littré, n. 258.

2° Le *Doctrina pueril* (Majorque, vers 1275), éd. Palma, *Obres*, t. I, p. 1-199, que Lulle dédie à son fils, trace un plan général d'éducation. Probst, *op. cit.*, p. 174-192. L'instruction religieuse comporte la connaissance des articles du *credo*, des commandements de Dieu, des sacrements, des dons et des fruits du Saint-Esprit, des allégresses de la Vierge; l'éducation morale porte sur les lois, les vices et les vertus. Un cycle de connaissances naturelles doit couronner cette formation religieuse et morale. R. Lulle préconise fortement l'usage de la langue maternelle et la méthode expérimentale. Cet ouvrage, très populaire, place le bienheureux au premier rang des pédagogues chrétiens. A. Rubió, p. 28; Don Rufino Blanco y Sanchez, *Bibliografia pedagogica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*, Madrid, 1910-1912, t. IV, p. LII, et 688-698. Littré, n. 215.

3° *Liber proverbiorum* (Rome, 1299), éd. Mayence, t. IV. Vaste recueil de 6000 proverbes. Le texte catalan est à Munich, ms. *Hisp. 59*, et le texte latin à Innichen *VIII. B. 16*, f° 1-44, Munich, *lat. 10 546*, et Venise, Saint-Marc *115. a. 273. I. 190*. Dans ces mss. ainsi que dans les cod. *Canonic. 299* et *322* de la Bodléienne d'Oxford et le ms. *190. a. 290. I. 212* de Saint-Marc, l'ouvrage est daté de 1299. D'après le sentiment général des auteurs, J. Rubió, *Los codices*, p. 328, il faudrait lire 1296. Néanmoins, il ne me paraît pas impossible qu'en octobre 1299, R. Lull soit passé rapidement par Rome avant de se rendre à Majorque. A. Rubió, p. 29; R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 70; Littré, n. 43.

4° *Lib. de mils proverbis* (en mer, retour de Chypre, 1302), éd. Rosselló, *Obras*, p. 383-489. A. Rubió, p. 29; Obrador, *Viatge*, p. 608; Littré, n. 259.

5° Le *Lib. de consilio* (Montpellier, mars 1304), préceptes sur l'art de gouverner. Mss. à Paris, *lat. 14 713* et à Munich, *lat. 10568*. Littré, n. 220.

6° L'*Ars consilii* (Tunis, juillet 1315), même sujet que le précédent. Ms. *Ottob. lat. 1250*, f° 62 r-74v. L'explicit porte cette indication : *Istum librum fecit Raymundus primo in arabico et postmodum in romantium translavit et de romantio fecit in latino poni.*

X. ÉCRITS SUR LA CROISADE ET LES MISSIONS. — 1° *Lettres* au roi de France, à l'Université de Paris et à un autre personnage, écrites à Paris en 1289, éditées par Martène, *Thes. nov. anecd.*, Paris, 1717, t. I, p. 1315-1317.

2° *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Cœlestinum V* (Naples, 1294), éd. Mayence, t. II. Golubovich, *op. cit.*, p. 373-385; Littré, n. 9.

3° *Petitio Raymundi pro conversione infidelium et recuperatione Terræ sanctæ ad Bonifacium VIII* (Rome 1295-6). Texte malheureusement inédit et conservé à Paris, *lat. 15 450*, f° 543, *16 116*, *17 827* et à Munich, *lat. 10 565*, *10 576*. Littré, n. 253.

4° *Lib. de fine* (Montpellier, avril 1305), éd. Palma, 1665, réédition partielle par A. Gottron, *R. Lulls Kreuzzugsideen*, p. 65-93; Littré, n. 242.

5° *Lib. de acquisitione Terræ sanctæ* (Montpellier mars 1309). Traité conservé à Paris, *lat. 15 450*, f° 544, *17 827*, f° 342 et à Munich, *lat. 10 565*. Golubovich, *op. cit.*, p. 385; Littré, n. 254.

6° *Lib. natalis pueri parvuli Jesus Christi* (Paris déc. 1310). Le véritable texte de ce délicieux opuscule est à Paris, *lat. 3323*, l'exemplaire même offert par R. Lulle à Philippe le Bel; il diffère fort de l'édition remaniée de Paris, 1499. Dans le cadre d'une vision, Raymond met en scène six dames qui personnifient les vertus les plus élevées : elles chantent à leur tour les mérites de l'Enfant Jésus, puis se présentent devant le roi de France et le supplient de réaliser trois grands projets lulliens : la fondation de collèges orientaux, la fusion de tous les ordres militaires dans une seule milice au service de la croisade et la proscription de l'averroïsme. A. Gottron, *op. cit.*, p. 40-43. Golubovich, *op. cit.*, p. 386-388; Littré, n. 53.

7° *Disputatio Raymundi phantastici et clerici* (en route pour Vienne, 1311), éd. Paris, 1499. Texte catalan à Palma. A. Rubió, p. 29-30. Dialogue sur la fondation des collèges de langues, la réunion de l'Église grecque, la ruine de l'averroïsme entre Lulle et un clerc égoïste qui se moque de tous ces grands projets. R. Lulle y esquisse une fine critique des riches prébendiers qui font bonne chère, alors que les pauvres du Christ meurent de faim et que l'œuvre de la propagation de la foi périclite faute de ressources. M. André, *op. cit.*, p. 199-201; Keicher, *op. cit.*, p. 40-42; Littré, n. 54.

8° *Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram sanctam* (Vienne, 1311). Liste de 10 réformes présentée au concile œcuménique par le grand agitateur. Mss. à Paris, *lat., 15 450*, f° 543 et *17 827*, f° 354 et à Munich, *lat., 10 580*. Golubovich, *op. cit.*, p. 388; M. André, *op. cit.*, p. 128, 129; Littré, n. 252.

9° *Lib. de participatione Christianorum et Sarracenorum* (Majorque, juillet 1312). Mss. à Paris, *lat. 17 829*, f° 464, à Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 111 et à Munich, *lat. 10 495*, f° 205. Littré, n. 255.

XI. OUVRAGES PERDUS. — 1° Le *Lib. de plasent visio*, cité par R. Lulle dans le *Felix de les maravelles*, *Obras*, t. II, p. 52-54 devait être une encyclopédie illustrée. « Le livre était de plaisir corporel et de plaisir spirituel. De plaisir corporel pour ce qu'il y a de nombreuses et diverses figures qui sont noblement faites et qui sont d'autant de manières qu'on en peut penser des créatures et des œuvres des créatures : à savoir qu'en ce livre est le ciel impérial figuré, ainsi que la disposition de la sacrée et souveraine majesté et des saints. Après, il y a la figure du firmament et du soleil et de la lune. En ce livre sont figurés les philosophes, les œuvres de la nature, telles que hommes, bêtes, oiseaux poissons et plantes. Il y a des figures d'hommes, de prélats, de princes, de clercs, de chevaliers, de marchands et de tous les arts mécaniques. En ce livre, il y a des histoires de batailles, de cités, de nefs et de galères royales et de toutes les autres choses du passé » etc. M. André, *op. cit.*, p. 127-128; A. Rubió, p. 30; Avinyo, *op. cit.*, p. 512, 513.

Parmi les autres écrits perdus signalons seulement le *De vitiis et virtutibus*, cité dans le *Blanquerna*, Avinyo, *op. cit.*, p. 508, le *De doctrina de princeps*, également mentionné dans le *Blanquerna* et qui a probablement influé sur la rédaction des *Leges palatinæ* de la dynastie de Majorque, P. Andreu de Palma dans *Estudis Franciscans*, Barcelone, 1923, t. XXX, p. 137, 138, le *Livre du passage*, ouvrage sur la croisade mentionné dans le *Descornort*, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 104, le *Lib. de erroribus Judæorum*, Littré, n. 256, le *Nou libre de Proverbis* (Montpellier, 1309), composé pour l'éducation des enfants de Jaime II, A. Rubió, p. 29; l'*Ars infusa* (Majorque 1312), Littré, n. 173, les opuscules rédigés à Tunis en 1315 dont parle Jaime II. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 66. Si R. Lulle a écrit le *Libre del orde de clerecia*, ainsi qu'il le promet dans le *Libre del orde de cavayleria*, *Obres*, t. I, p. 247, le texte n'a pas été conservé. D'autres écrits aujourd'hui perdus sont encore signalés par Littré, *op. cit.*, p. 344, et A. Rubió, p. 30.

XII. ECRITS DOUTEUX ET APOCRYPHES. — Un grand nombre d'écrits, faussement attribués à R. Lulle, circulent sous son nom. Signalons d'abord rapidement ceux qui n'ont guère de signification doctrinale et historique. 1° *Ars generalis ad omnes scientias*. Littré, n. 49; R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 62. — 2° *Tract. de venatione medii inter subjectum et medium*. Littré, n. 65. — 3° *In rhetoricam isagoge*. Littré, n. 75. — 4° *Tractatus parvus de Deo*, Littré, n. 197. — 5° *Disput. Raymundi cum monacho*, Littré, n. 236. — 6° *Ars memorativa*, Littré, n. 144. — 7° *Introd. ad artem brevem*, Littré, n. 136. — 7° *Acceptatio conclusionum*. Littré, n. 251. — 8°. *Lib. medicinæ magnæ*, Littré, n. 88. — 9° *Ars operativa medica*, Littré, n. 89. — 10° *Lib. de conservatione vitæ*, Littré, n. 91. — 11° Hymne : *A vos, Deu gloriós*, éd. par Rosselló, *Obras rimadas*, p. 174; R. d'Alòs, *Poesies*, p. 13. — 12° La *Conquête de Mallorca*, poème édité par Rosselló, *Obras rimadas*, p. 647, et fabriquée par de Bover et Rosselló lui-même. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 13; Littré, n. 261. — 13° *Ars componendi sermones*, à Innichen, *VIII. C, 13*. J. Rubió, *Los codices*, p. 335. — 14° *Lib. de præceptis, articulis et sacramentis Ecclesiæ* (Salamanque, 1314), à Innichen, *VIII, B. 13*. J. Rubió, *Los codices* p. 323; R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 66. — 15° *De peccato originali*, à Innichen *VIII. B. 13*, f° 9. J. Rubió, *Los codices*, p. 321. — 16°. *De la doctrina dels infans*, catéchisme de date postérieure étudié par P. Guarnerio, *Contributo agli studi Lulliani*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis catalans*, 1908, p. 497-519. — 17° *Lib. Alkindi* et *Lib. Teliff*, écrits souvent attribués à Lulle, Avinyo, *op. cit.*, p. 508, mais à tort puisqu'il s'agit ici des ouvrages d'Alkindi (870), l'un des plus âpres critiques du Coran, et d'Ibn Thophaïl (1185), que les chrétiens peuvent lire pour s'aider dans la réfutation du mahométisme. A. Gottron, *R. Lulls Kreuzzugsideen* p. 88; Golubovich, *op. cit.*, 365, n. 4.

A l'encontre de ces écrits inauthentiques, d'autres apocryphes ont contribué énormément à former la fausse légende de R. Lulle, les uns en attribuant à l'auteur dans la question de l'Immaculée Conception un rôle doctrinal qu'il n'a pas à ce degré, les autres en le rejetant parmi les alchimistes de bas étage.

Voici les premiers : 18° *Lib. de « Benedicta tu in mulieribus »*. L'ouvrage où l'Immaculée Conception est bien défendue a été signalé la première fois par M. Obrador, *Noticia y mostra del llibre Lulia De « Benedicta tu »* etc, dans *Rivista Luliana*, Barcelone, 1902, t. II, p. 93-102, puis édité récemment, *Obres de R. Lull*, Majorque, 1915, t. X, p. 291-359. L'inauthenticité en a été solidement prouvée par S. Galmès, *Obres*, t. X, p. XV-XVI. Le ms. original porte en effet que le traité à été rédigé à Valence en 1335, près de vingt ans après la mort de R. Lulle. De plus, le style et la terminologie ne sont pas du Docteur illuminé. Ces conclusions sont acceptées par R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 66, 78. — 19°. *Lib. de conceptu virginali*, éd.

Séville, 1491; Rupert de Manresa, O. M. C., *Libro de la concepcion virginal*, Barcelone, 1906 (éd. de la version catalane d'Alonso de Cepeda). Malgré les assertions de Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 431-434, de S. Bové et de M. Avinyo, *op. cit.*, p. 446-449, il est acquis que ce traité a été écrit dans la seconde moitié du XIVe siècle, vers l'époque où Jean Ier, roi d'Aragon, lançait (14 mars 1393) une pragmatique célèbre en faveur de la croyance à l'Immaculée Conception. Le P. Rupert, *op. cit.*, p. 35, 39, 110, 165, y voit l'œuvre d'un franciscain aragonais rédigée à Avignon en 1395; d'autres, au contraire, suivant le sentiment de P. Alva y Astorga, O. F. M., l'attribuent à Raymond de Cortillis, chanoine d'Elne et adversaire d'Eymeric. P. Fita y Colomar, *Panegirico sobre la Immacolada*, Madrid, 1909, p. 44; P. Jazulla, *Los reyes de Aragon y la Purisima Conception de Maria santisima*, Barcelone, 1905, p. 13-14; J. Borras, *Maria santisima y el Romano Pontifice en las obras del B. R. Lull*, Sóller, 1908, p. 5-9. Cette opinion semble définitivement établie. Pour les critiques plus récents, l'inauthenticité est aussi un fait acquis, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 87, J. Rubió, *Los codices*, p. 305, n. 1, ce que Littré, n. 80, reconnaissait déjà.

Plus nombreux sont les faux de tout genre sur les arts occultes mis sous le nom de Lulle. Sollier, *Acta sanctorum*, p. 707-709, et surtout Littré, n. 103-129 et n. 261-313 en ont dressé la liste. J.-M. Bastita y Roca, *Catalech de les obres lulianes d'Oxford*, p. 218-228, a complété leurs indications et fourni de précieux renseignements sur l'influence extraordinaire de ces écrits d'alchimie en Angleterre au XVIe et au XVIIe siècle. Un chapitre non moins important pourrait être ajouté à ces recherches par l'examen des nombreux mss. alchimistes de la bibliothèque de l'Université de Bologne. L'authenticité de ces soixante et quelques ouvrages a été généralement admise, en dehors de l'Espagne, à partir de la fin du XVe siècle. Ce fait a valu à R. Lulle une réputation du plus mauvais aloi : Corneille Agrippa, Giordano Bruno, Valère de Valeriis, furent tous enthousiastes admirateurs de l'alchimie dite lulliste. J. Rubió, *Los codices*, p. 305-307. L'éditeur de Mayence, Salzinger, accepta avec enthousiasme ce legs littéraire et aussi Pasqual lui-même, non sans de graves réserves toutefois, *Vindiciæ*, t. I, p. 370, 437-439. Au XIXe siècle Rosselló fut du même avis, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 9, 45, 46, et édita même une poésie l'*Art de l'alquimia* dans les *Obras rimadas*, p. 305. Parmi les modernes, M. Barber partage encore ce sentiment, *R. Lull, the illuminated doctor. A study in medieval missions*, Londres, 1903, p. 82-87. Il est seul de son avis, car c'est sans doute par inadvertance que P. Duhem s'appuie sur un de ces écrits le plus manifestement apocryphe, le *Testamentum novissimum*, éd. Bâle, 1572, pour exposer la philosophie lullienne de la matière première et marquer son influence sur Nicolas de Cuse. *Études sur Léonard de Vinci*, Paris, 1909, 2e série, p. 148, 426. La critique, en effet, guidée par la doctrine de R. Lulle qui condamne partout l'alchimie, surtout dans le *Felix de les maravelles*, *Obras*, Palma, 1903, t. I, p. 163-166, a fini par mettre à nu toutes les supercheries de cette littérature. Les PP. Custurer et Sollier, S. J., commencèrent le travail. A Gottron, *L'Edicio maguntina*, p. 18-32; R. de Luanco, *R. Lulio considerado como alquimista*, Barcelone, 1870, et après lui Littré, *op. cit.*, p. 271, l'achevèrent. Une partie de ces faux a été restituée à leur auteur, Raymond de Tarrega, juif converti, puis dominicain apostat. Menéndez y Palayo, *Historia*, t. I, p. 496, 497. Aujourd'hui le procès est jugé définitivement, et par suite, sont ruinés d'innombrables calomnies dont Lulle a été victime pendant des siècles. Probst, *op. cit.*, 169-171; Bofarull y Sans, *El testamento de Ramon Lull*, p. 438; M. Obrador, *Préface* du *Felix*, *Obras*, t. I, p. XVI-XVII; R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 9; J. Rubió, *R. Lull*, p. 558, 559.

A cette liste ajoutons en dernier lieu le *De auditu cabbalistico*, éd. Paris, 1578. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mayence, 1865, t. II, p. 939, y fait appel pour incriminer R. Lull; de même M. Asin y Palaciós, pour soutenir que le bienheureux dépend du soufi murcian Mohy ed Din. Or, il est nettement apocryphe au jugement des meilleurs critiques, Littré, n. 77, Probst, *op. cit.*, 243, Desdevises du Dézert, dans *Revue Hispanique*, Paris, 1915, t. XXXIII, p. 294 et de l'avis de S. Bové, *El sistema cientifico Lulliano*, Barcelone, 1908, p. 385, note A.

XIII. LANGUE DES ÉCRITS. — Le but apologétique poursuivi par R. Lulle le força d'employer de préférence la langue des pays où il voulait exercer son action. D'après A. Rubió, *Lliçons*, p. 11, 12, il est sûr que R. Lulle écrivit en catalan la majeure partie de ses ouvrages. Une part notable fut aussi parallèlement traduite en arabe ou composée dans cette langue avant le texte catalan : Ainsi le *Lib. x. Contemplationis*, le *Lib. de gentili*, l'*Ars amativa*, la *Disputatio Raymundi et Hamar*, un *Lib. de Trinitate et Incarnatione*, la *Logique d'Algazel*, A. Rubió, p. 12, le *Lib. de accidente et substantia per modum novum* et le *Lib. de consolatione eremitani*. R. d'Alòs, *El manoscritto Ottoboniano 405*, p. 402. Il est regrettable que ces textes n'aient pas encore été retrouvés. La production latine de R. Lulle est plus réduite, car il avait à sa solde des traducteurs, ainsi qu'il résulte de son *Testament* et les franciscains lui prêtaient secours. D'aucuns assurent même que Raymond ne savait pas le latin au point de pouvoir écrire personnellement en cette langue. Cette assertion, qui a provoqué d'ardentes polémiques, est certainement exagérée. Sans être grand clerc en littérature latine, *nec bene ordinavi, nec in bono dictamine*, Keicher, *op. cit.*, p. 224, Lulle avait une connaissance suffisante du latin populaire : il ne pouvait lire publiquement aux universités de Paris, de Montpellier et de Naples, dans une autre langue; de plus, le texte latin de sa *Declaratio Raymundi* et de sa *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* ne vient pas de ses traducteurs, mais bien de lui. A. Rubió, p. 13; J. Rubió, *La logica del Gazzali*, p. 317, 318; S. Bové, *R. Lull y la llengua llatina*, p. 85-88.

III. DOCTRINES. — « R. Lulle est le scolastique populaire du Moyen Age. » R. d'Alòs, *Poesies*, p. 10. Il n'a recherché le savoir universel et n'a abordé tous les genres littéraires que pour l'action religieuse; dans ce but, il s'est servi, le premier en Europe, des idiomes nationaux, catalan et arabe, pour traduire des idées théologiques et philosophiques. Cette remarque préliminaire est de grande importance. Si, en effet, le publiciste laïque que fut R. Lulle ne tend point à la science pour elle-même, s'il est contraint tantôt à se plier aux méthodes de pensée et aux procédés d'argumentation en usage chez les Arabes, tantôt à couler ses idées religieuses et sociales dans les cadres souples du roman et de la poésie pour atteindre l'âme des foules à travers l'imagination et la sensibilité, il ne saurait être jugé en fonction de la scolastique classique.

Pour n'avoir pas des visées purement spéculatives, les écrits de R. Lulle n'en contiennent pas moins un ensemble remarquable de doctrines où, toutefois, l'unité organique est plus saisissante et plus originale que les idées elles-mêmes. Les éléments principaux méritent d'en être dégagés; ils feront connaître du moins le philosophe, l'apologiste, le théologien et le mystique que fut R. Lulle, M. Probst, *op. cit.*, p. 156-192, ayant déjà étudié ses conceptions scientifiques et pédagogiques. M. Obrador, *Doctrines sociologiques*

lulianes, Palma, 1905, et le P. André de Palma, O. M. C., *Sistema juridic i idees juridiques del R. Llull*, dans *Estudis Franciscans*, Barcelone, 1923, t. xxx, p. 54-65, 125-138, ses idées sociales et politiques.

1° *Philosophie.* — 1. *Augustinisme.* — Dans l'ensemble de sa philosophie, R. Lulle souscrit aux thèses fondamentales de l'augustinisme médiéval et se meut dans le sillage de saint Anselme, des victorins et de saint Bonaventure. Probst, *op. cit.*, p. 258. On peut dire avec E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 496, que « l'œuvre entière de R. Lulle est complètement inintelligible si l'on fait abstraction du symbolisme de saint Bonaventure et de sa doctrine des illuminations intellectuelles et morales ». Sans doute, il a accepté plusieurs idées aristotéliciennes en métaphysique, en psychologie et en physique, Probst, *op. cit.*, p. 216-220; néanmoins, la direction générale de sa pensée est bien dans le sens indiqué.

C'est ce que nous assurent déjà les miniatures symboliques du ms. de Karlsruhe, J. Rubió, *El breviculum*, p. 85-87. Trois chars d'assaut montent à l'attaque de la tour d'erreur où la Vérité est captive : d'abord celui d'Aristote, puis celui d'Averroès, où figurent même au premier plan l'Église et le pape; celui de R. Lulle vient en dernier lieu; trois hérauts à cheval, symbolisant « les puissances de l'âme qui proclament l'unité de Dieu dans la Trinité », le précèdent. Lulle, entouré de ces guerriers, figurations des attributs ou dignités de Dieu, le conduit; sur sa lance se lisent ces mots : *Intelligentem spiritualia oportet sensus et imaginationem transcendere et multotiens seipsum.* Ce document situe nettement R. Lulle, en dehors de la direction aristotélicienne et averroïste, au cœur même de l'augustinisme. C'est de ce courant, en effet, qu'il reçoit le symbolisme psychologique qui conditionne l'ascension de l'esprit vers Dieu, ainsi que l'art de dépasser l'intelligence et la métaphysique, par le recours à l'illumination de la foi et aux clartés de l'extase. E. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 77-95.

Quant à la théorie des dignités divines, fondement de toute l'œuvre lullienne, il est inexact de soutenir que R. Lulle l'a empruntée à l'école de Mohy ed Din, comme l'ont cru Asin y Palacios et Ribeira, ou aux Mutakallinums, ainsi que le suggère J. Tusquets, *Posicio de R. Lull en el problama del'eternitat del mon*, dans *Criterion*, Barcelone, 1925, t. I, p. 105-107. Il est vrai, dans la *Disputatio Raymundi et Hamar Sarraceni*, p. I, n. 2, t. IV, p. 2, le philosophe sarrasin dit lui-même — et contrairement à Probst, *op. cit.*, p. 255, il m'est impossible d'y voir un procédé littéraire — *Nos attribuimus Deo undecim qualitates quæ sunt hæc : videlicet, bonitas, magnitudo, potestas*, etc. Cf. Keicher, *op. cit.*, p. 76. Mais, selon un texte de R. Lulle jusqu'ici inconnu, cette philosophie était si rudimentaire, même en ce qui concernait l'existence des dignités divines, que le devoir de l'apologiste était avant tout d'en instruire les Arabes. *Lib. de acquisitione Terræ sanctæ*, Paris, *lat. 15 450*, f° 546 v° :

> Sarraceni sunt aliqui in philosophia bene litterati et sunt homines bene rationabiles, sed de essentia Dei et dignitatibus suis parum sciunt, idcirco catholicus in disputatione disponet ipsos ad intelligendum Deum et actus suarum dignitatum intrinsecos... Et istum modum disputationis tenebam ego cum ipsis dum eram in carcere Bugiæ. Cf. *Declaratio Raymundi*, éd. Keicher, p. 205.

De plus, l'activité immanente des dignités était totalement inconnue aux Sarrasins, *L'Art*, éd. Probst, p. 75, et leur nombre fixé, semble-t-il, à onze, alors que R. Lulle en énumère parfois seize. *L'Art*, p. 59. Lulle s'est donc inspiré ailleurs. Saint Anselme, dont il connaissait la doctrine, lui a donné l'ensemble de sa théorie, *Monologium*, c. xv, *P. L.*, t. clviii, col. 165. Cf. Probst, *op. cit.*, p. 274. De saint Augustin, il tient l'idée de mettre l'humilité au rang de ces dignités et d'élaborer une partie de sa synthèse à la lumière de ce concept, *Lib. Cont.*, l. II, c. lxxxvii-xcii, t. ix, p. 189-202, ce qu'une philosophie étrangère au christianisme n'aurait pu lui suggérer. Si l'on ajoute à cela que Richard de Saint-Victor, également cité par Lulle dans son premier écrit apologétique, a mis la Bonté au premier rang des attributs divins, *De Trinitate*, l. II, c. xvi-xx, *P. L.*, t. cxcvi, col. 909-912, et qu'il a inféré avec vigueur la Trinité de « la plénitude de la gloire divine », *ibid.*, l. III, c. iv, v, xiii, col. 918, 925, cf. Th. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. II, p. 315 sq., — deux idées qui pénètrent entièrement le système lulliste, — il est manifeste, même si l'on admet un point de rencontre défini entre la pensée lullienne et la théologie musulmane, que R. Lulle a puisé sa théorie fondamentale dans la direction augustinienne de la scolastique, notamment chez saint Anselme et Richard de Saint-Victor, dont la théodicée dialectique devait l'attirer si vivement.

L'analyse du système lulliste confirme les indications du ms. de Karlsruhe. La méthode de Lulle, en effet, sa conception des rapports de la théologie et de la philosophie sont augustiniennes. Selon lui, « la philosophie considère les causes premières et réelles et par elles descend aux êtres réels particuliers et les étudie à l'aide des causes premières »; la théologie, au contraire, « traite de Dieu, c'est-à-dire de son essence, de ses propriétés et dignités, et des opérations qu'il a en Lui-même et dans les créatures ». *Arbor scientiæ*, arb. hum., p. 118. De ce chef la théologie l'emporte considérablement sur la métaphysique, *Declaratio Raymundi*, p. 193. Elle est d'autant plus élevée que la raison aux prises avec les problèmes ardus de la métaphysique a vite le sentiment de ses limites et doit lui faire appel. Les philosophes anciens ont précisément erré parce qu'ils ignoraient les grands principes théologiques, — la vie divine, l'incarnation, la création et la résurrection générale, — qui, fixant la destinée de l'homme, l'aident à interpréter tout ce qui lui est ordonné, *Declaratio*, p. 96; pour ce motif, Aristote et Platon ne se sont pas formé une juste notion de Dieu, *Doctrina pueril*, 77, *Obres*, t. I, p. 135, *Descornort*, 37, éd. R. d'Alós, *Poesies*, p. 94. Cf. *Declaratio*, p. 99, 193, 194. La vérité du Christ, et non pas la philosophie pure, est donc la voie véritable, le salut, *Lib. cont.*, l. I, c. xxv, t. ix, p. 51-53, *Arbor scientiæ*, p. 193 : *Est credentia lumen intelligendi etc.* L'intelligence l'accepte par la foi et la lumière de Dieu et du coup non seulement dépasse l'ordre de la connaissance sensible, mais aussi s'élève au-dessus d'elle-même, ce qui constitue « le second passage transcendental ». *Declaratio*, p. 100. Le vrai moyen de philosopher avec profondeur, c'est donc l'*ingressus in philosophiam cum habitu fidei. Declaratio*, p. 122, cf. c. xvi, p. 118-120. Il ne faut jamais perdre de vue cette position initiale de Lulle, si l'on ne veut pas se méprendre sur sa pensée. Parce qu'ils n'y ont rien compris, plusieurs auteurs ont accusé le bienheureux de rationalisme pur, ce dont pourtant la méthode augustinienne et lulliste est la négation radicale. De même, l'effort de S. Bové pour ramener le lullisme à un système moyen entre le platonisme et l'aristotélisme et, parfois même, l'identifier avec la philosophie de saint Thomas, *S. Tomas de Aquino y el descenso del entendimiento*, dans *B. A. L.*, 1911, p. 339-342, est en partie sans fondement puisque ne voir dans « le second passage transcendental » que l'art de former des concepts d'une applicabilité plus générale que les universaux, c'est méconnaître le caractère résolument augustinien et bonaventuriste de la méthode de R. Lulle. Cf. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 89-118.

Tout comme la méthode, les doctrines lulliennes reflètent le même courant. L'élément volontariste et affectif est mis en grande valeur. Probst, *op. cit.*, p. 259-261. Avec les augustiniens, Lulle tient que la matière n'est pas une pure puissance, *Declaratio*, p. 210, que Dieu peut multiplier les êtres dans une espèce sans son appui et, par suite, que les individus ne diffèrent pas *sola positione materiæ*. *Declaratio*, p. 173; Probst, *op. cit.*, p. 76. Avec eux, il admet dans les êtres la gradation des formes inférieures et supérieures et non pas l'unicité de forme, comme l'assurent Gonzalez et Hartmann, *Arbor scientiæ*, p. 67 : *Major* (*bonitas*) *est in fine formarum superiorum quam in fine formarum inferiorum, quæ sunt materiæ ad formas quæ sunt supra, sicut, secundæ intentiones ad primas; formæ tamen inferiores semper remanent secundum eorum specialem bonitatem*, etc. Cf. *Quæst. per artem demonstr. solubiles*, q. CLII, t. IV, p. 150, Probst, *op. cit.*, p. 80.

De même, il soutient la composition hylémorphique des substances spirituelles, théorie qui se rencontre chez Avicebron, mais n'en vient pas nécessairement puisque, avant lui et en dehors de son influence, elle était classique dans la théologie du haut Moyen Age, qui l'avait apprise d'Augustin. A. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. des M. A.*, t. XX, fasc. 6, Munster, 1919, p. 12. « L'ange, dit R. Lulle, est composé de matière et de forme; sans elle, aucun être angélique ne peut être constitué ni amené à l'existence. » *Libre de angels*, éd. Probst, *op. cit.*, p. 331; *In lib. Sent.*, l. II, c. LXV, t. IV, p. 40; *Lib. Cont.*, l. IV, c. CCXXVIII, n. 19, t. X, p. 7. D'accord avec les maîtres franciscains, il enseigne la théorie des raisons séminales, *Lib. chaos*, t. III, p. 4, cf. Probst, *op. cit.*, 73-74, et expose longuement la métaphysique de la lumière dans son *Lib. de lumine*. Avec eux également, il souscrit au consubstantialisme psychologique et n'admet pas la distinction réelle entre l'âme et ses facultés. *Quæst. per artem demonstr. solubiles*, q. LX, t. IV, p. 80 : *Unde patet quod potentiæ animæ sunt de essentia ipsius animæ ut non sint accidentia... ut ipsæ fruantur Deo.* Dans l'opinion contraire, le reflet de la Trinité dans l'âme serait trop voilée, *Felix de les maravelles*, l. I, c. IV, t. I, p. 28, 29, *L'Art*, p. 77, etc. Cf. Probst, *op. cit.*, p. 262-264, Mgr Maura, *Psicologia lulliana. El entendimiento agente y el entendimiento posibile* dans *Rivista lulliana*, t. IV, p. 162 sq.

Si Lulle insiste beaucoup sur ce point, c'est qu'il reprend avec ses implications logiques et mystiques le symbolisme universel de saint Augustin, des victorins et de saint Bonaventure. Le nom de Dieu est inscrit sur l'être des choses. « O très haute Trinité, dit R. Lulle, *Libre de oracions*, c. III, *Obres*, t. I, p. 186-189, vous avez mis votre ressemblance dans toutes les créatures afin que par cette image elles puissent mieux se souvenir de vous et vous honorer et servir. » « On demanda à l'ami : qu'est-ce que le monde ? Il répondit : Pour ceux qui savent lire, c'est un livre dans lequel on apprend à connaître mon Aimé. » *L'Ami*, trad. André, n. 299, p. 92. Cette empreinte de Dieu brille surtout dans l'âme, *Quæst. per artem demonstr. solubiles*, q. LIII-LVI, t. IV, p. 75-78; l'esprit est constitué par une participation la plus haute possible aux dignités divines. *Ibid.*, q. LVIII, p. 78, 79. Au sommet de tous ces symboles se trouve l'eucharistie. « Le Saint-Sacrement est le plus beau miroir qui puisse être entre Dieu et l'homme. » *Arbor scientiæ*, arb. apost., p. 195. L'homme peut y contempler toutes les dignités divines surtout sa bonté et son humilité. « Entends, dit Blanquerna, *L'Art*, p. 94, quelle œuvre miraculeuse est la Trinité en Dieu et comment l'incarnation du Fils est au-dessus de la nature. Afin de signifier la transcendance de cette œuvre, Dieu veut établir le saint sacrifice pour que, tous les jours, nous soit rappelée l'œuvre merveilleuse que les divines vertus opèrent surnaturellement. De même que, d'une manière sensible et corporelle, nous faisons dans la croix le signe de la figure de Jésus-Christ, de même dans le sacrifice de l'autel est signifiée l'œuvre merveilleuse, tout intellectuelle, qui se fait par les vertus de Dieu. » Cf. *L'Art*, p. 83. Si Dieu a ainsi imprimé le reflet de ses dignités dans les choses, c'est pour ne pas aveugler l'homme de sa splendeur, ainsi que R. Lulle l'expose dans le c. CCCLII du *Lib. contemplationis : Oculi intellectuales melius possunt videre quando vident potestatem, dignitatem, sapientiam, voluntatem Dei in creaturis quam quando illas vident tantum in ipso.* Pour arriver à voir Dieu dans son œuvre, il faut d'abord l'apercevoir au dedans de soi constamment : « Depuis que j'ai vu mon Aimé dans mes pensées, dit l'Ami, il n'a jamais été absent de mes yeux corporels, car toutes les choses visibles me représentent mon Aimé. » *L'Ami*, n. 40, p. 15. Combien tout ce symbolisme inspire R. Lulle, il est facile d'en juger par ces mots : « On demanda à l'Ami : Quel est *ton maître ?* — Les significations que les créatures me donnent de mon Aimé. » *L'Ami*, n. 57, p. 20.

2. *Théorie des dignités.* — Conformément à ce symbolisme universel, Lulle place Dieu et ses dignités au sommet de sa synthèse comme la cause et l'archétype des perfections créées.

Le procédé analogique et l'argument de saint Anselme légitiment cette inférence. Si l'être et ses propriétés sont réalisés selon un ordre progressif dont l'univers matériel constitue le « degré positif », et l'ange et l'âme « le degré comparatif », cf. *De divina existentia et agentia*, Munich, *lat. 10 537*, f° 11, Keicher, *op. cit.*, p. 79, il est nécessaire que l'être suprême ou « le degré superlatif » existe et réunisse en lui, dans une identité parfaite, toutes les perfections possibles. *Ars mistiva*, Munich, *lat. 10 530*, f° 8 r, cf. Keicher, *op. cit.*, p. 76. R. Lulle reprend invariablement la même démonstration, *Compendium artis demonstrativæ*, t. III, p. 80 :

Concludendum est de Deo id per quod creatura est magis ismilis ipsi Deo et per quod similitudines dignitatum sunt in creatura majores. Ratio autem hujus est ista : quia remota inde omni imperfectione et addita omnimoda perfectione est id in Deo quod est in creatura et per quod creatura principaliter est nobilior : aliter non esset in esse id quod recta ratione melius, sed quod pejus posset ab omnibus considerari, quod est impossibile. Cf. *Arbor scientiæ*, p. 204-206.

Ces dignités sont de véritables perfections, *Lib. de XIV articulis fidei catholicæ*, d. I, p. 3, t. II, p. 39-43, mais elles ne sont pas réellement distinctes en Dieu, *Declaratio*, p. 98 :

Item quod quælibet illarum dignitatum sive rationum sit in uno et eodem numero cum alia, sicut bonitas et magnitudo quæ insimul convertuntur, et hoc necessario ut in ipsis non cadat accidens, etc.

Le principe doit être accepté de tous, *cum Deus sit purus actus*. *Declaratio*, p. 168. Lulle insiste beaucoup sur cette identité, qui établit une distinction absolue entre Dieu et le créé, *L'Art*, p. 68-72, *Lib. de XIV articulis*, d. I, p. 3, t. II, p. 43-50, *Arbor Scientiæ*, p. 206-208, etc. Aussi est-il inconcevable que les polémiques d'antan aient ici incriminé sa pensée. Dans toute son œuvre, le bienheureux contemple les perfections de Dieu, comme Platon les idées. *Lib. Cont.*, l. IV, c. CCXXXIV, n. 3, 18-23, t. X, p. 27-29; c. CCXXXV, n. 21-30, p. 32-34; *Lib. de XIV art.*, d. I, t. II, p. 3-50; *Arbor scientiæ*, p. 202-204, 340-342, etc. Elles y figurent comme les « grands témoins » des dogmes dont les dépositions l'emportent sur le témoignage des sens. *Lib. Cont.*, l. IV, c. CCLIII, n. 18, t. X, p. 97.

Sensus intellectuales, Domine, affirmant hostiam esse carnem et vinum esse sanguinem, et suam affirmationem probant per testes intellectuales qui sunt tuæ benedictæ qualitates, quæ sunt testes veriores sensualibus.

Tout comme chez Richard de Saint-Victor, la bonté, l'amour, la gloire et la béatitude sont les témoins du dogme trinitaire, *testes super Trinitatis assertione. De Trin.*, l. III, c. XI-XII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 922-924; comparer chez Lulle, *Declaratio*, p. 102, *Arbor scientiæ*, p. 210. Les dignités sont le refuge de l'apologiste contre ceux qui nient les sacrements. *Lib. de acquisitione Terræ sanctæ*, f° 546 v; de même contre les musulmans, les jacobites, *ibid.*, f° 547 r, les nestoriens, *Lib. de quinque sapientibus*, t. II, p. 18-24. Ce sont elles que la théologie étudie, *Declaratio*, p. 193, que la mystique contemple, *L'Art*, p. 49; la connaissance elle-même se distingue selon qu'elles interviennent ou non dans le raisonnement : « L'Aimé opère en l'homme de deux manières, l'une naturelle et l'autre artificielle. La naturelle est quand il fait que l'homme voit avec ses yeux, entend avec ses oreilles, comprend avec son entendement et ainsi de suite pour les autres puissances naturelles. L'autre est quand il fait que l'homme voit, entend et comprend grâce au pouvoir divin, à la vertu, à la science, à la volonté et aux autres divines dignités. » *L'Ami*, p. 149. Cf. Probst, *op. cit.*, p. 264, Keicher, *op. cit.*, p. 75.

3. *Grand Art et logique.* — Il y a plus encore. C'est en fonction, en effet, de la théorie des dignités divines et de l'analogie universelle que R. Lulle élabore le système du grand *Art*, et un mode nouveau d'argumentation.

Le grand *Art* est une massive construction qui a pour but d'enseigner la manière de trouver les principes premiers et de ramener ainsi à l'unité tout l'ordre des connaissances. *Introd. artis demonstrativæ*, prol., t. III, p. 1-3. Cf. M. André, *op. cit.*, p. 62-64. Il faut y distinguer le mécanisme extérieur et la méthode elle-même. Le mécanisme est fait de figures et de cercles concentriques destinés à faire saisir par l'image la parfaite correspondance et harmonie des trois ordres qui embrassent l'universalité des êtres : Dieu, l'homme, le monde. Au centre de ces cercles se trouve Dieu, désigné par la première lettre de l'alphabet; autour de cette « idée impériale », rayonnent seize principes — dans les écrits postérieurs à 1289, neuf seulement — représentés aussi par des lettres et signifiant les attributs divins. Ces principes servent à former quatre figures principales et peuvent se combiner de cent vingt manières, selon des procédés compliqués puisque chaque « mixtion » paraît bien impliquer trois syllogismes. Probst, *op. cit.*, p. 40-46. Cette sorte d'algèbre logique remplit de ses diagrammes plusieurs écrits de R. Lulle et en rend la lecture extrêmement pénible. Malgré son développement extraordinaire, cette graphique mathématique n'est pourtant pas l'élément essentiel du grand *Art*, mais seulement sa représentation symbolique et populaire. Probst, *op. cit.*, p. 42. R. Lulle a pris soin de dire lui-même, — ce que l'on a presque toujours oublié, — qu'il n'avait pas d'autre but que de faciliter la mémoire, *Compendium artis demonstrativæ*, prol., t. III, p. 2. Plusieurs savants croient que Lulle emprunta cette vaste imagerie aux Arabes. A l'encontre de cette hypothèse, il faut observer que l'idée de concevoir Dieu comme un centre autour duquel rayonnent les êtres est classique dans la théologie et la mystique du XIIIe siècle, grâce surtout à l'influence du pseudo-Trismégiste et aux descriptions dionysiennes des chœurs angéliques. De plus, R. Lulle, poète de race, fait usage constant des symboles les plus variés, Probst, *op. cit.*, p. 46-54, si bien que Menéndez y Pelayo l'a appelé « le poète de la métaphysique ».

Dépouillé de ce symbolisme, le grand *Art* est une méthode unitaire et déductive destinée à fonder la science universelle. Probst, *op. cit.*, p. 56-78; Keicher, *op. cit.*, p. 71-79; Pasqual, *Vindiciæ, Dissert. de methodo*, t. I, p. 2-16, etc. Il ne s'identifie absolument ni avec la logique pure, ni avec la métaphysique, surtout parce que la logique considère seulement l'être de raison et la métaphysique l'être réel, alors que l'*Art* « considère l'être indifféremment selon l'un et l'autre mode ». *Introd. artis demonstrativæ*, prol., t. III, p. 1, 2. « L'intelligence, en effet, dit R. Lulle, demande et requiert impérieusement une science générale, applicable à toutes les connaissances, avec des principes très généraux dans lesquels est impliqué le principe des sciences particulières comme le particulier est contenu dans l'universel ». *Ars magna*, prol., t. I, p. 1-3. Les principes de cette méthode se divisent en absolus et relatifs. Les premiers s'identifient avec les seize dignités divines, bonté, grandeur, etc. Les seconds s'appellent : concordance, différence, contrariété, principe, moyen, fin, majorité, égalité et minorité; ils servent à marquer les relations des êtres. Keicher, *op. cit.*, p. 72. Puisque les principes absolus s'identifient avec les dignités divines et que ces dernières ne sont connues que par les vestiges qu'elles ont laissés dans l'être créé, il est clair que le point de départ du grand *Art* est le donné sensible, *Comp. artis dem.*, t. III, p. 74-79 : *Debet artista ascendere de effectu ad summam causam.* L'artiste s'élève progressivement, Keicher, *op. cit.*, p. 72-74, Probst, *op. cit.*, p. 225, 226; au terme de l'ascension il considère Dieu et ses perfections. Cette contemplation n'est pas une vision en Dieu; Lulle rejette, en effet, l'ontologisme, *Declaratio*, p. 137, et maintient que, même dans « le degré le plus élevé de la fruition contemplative », Dieu n'est connu que médiatement, *per similitudinem. Declaratio*. p. 138, cf. Probst, *op. cit.*, p. 284. Ces dignités divines une fois connues, l'intelligence descend vers le contingent. C'est par ces idées impériales que la science s'élabore, *Duodecim principia*, prol., éd. Strasbourg, 1651 : *Intellectus causat scientiam cum duodecim imperatricibus quæ sunt hæc : divina bonitas, magnitudo*, etc. Elles sont, en effet, une irradiation de Dieu dans l'esprit et lui communiquent une force qu'il n'avait pas jusqu'alors. *Comp. artis dem.*, t. III, p. 74 :

Quidquid virtutis habet intellectus ascendendo habet similiter descendendo, sed non e converso : quia descendentia (principia) imprimunt in se in intellectu contemplativo primæ causæ lumen et virtutem de quibus in descensu illuminantur potentiæ animæ de inferioribus judicantes.

Principes de l'être, elles sont aussi la loi de la pensée, puisque dès lors, « l'effet est connu dans la cause ». Keicher, *op. cit.*, p. 75. *Lib. de forma Dei*, Munich, *lat. 10 588*, f° 119 *b* : *Intellectus agens facit veriorem scientiam propter formas divinas quam propter sensum et imaginationem.*

Cette déduction, *descensus intellectus*, ne s'applique pas d'ailleurs à la science de l'individuel mais à la métaphysique générale. *Introd. artis dem.*, c. XXXVIII, t. III, p. 34, Probst, *op. cit.*, p. 60. Elle ne se fait pas non plus au hasard mais selon des « règles pratiques, des jugements et des axiomes » subtils et nombreux, mais qui, en dernière analyse, comme l'a observé partiellement S. Bové, ne sont que les trois principes suivants : *a*) tenir pour vrai tout ce qui affirme le maximum d'harmonie et de symbolisme entre Dieu et l'être créé, *Declaratio*, p. 99; *b*) attribuer à Dieu ce qui est le plus parfait, *Comp. artis dem.*, t. III, p. 80, ce qui est la « grande proposition » célébrée par Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, l. I, c. XX, col. 900; *c*) appliquer à l'activité de Dieu *ad extra* l'axiome de saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XXXII, col 1277:

Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum, etc. Par suite, la méthode du grand *Art* n'est pas autre chose essentiellement que la méthode analytico-synthétique des scolastiques, mais, contrairement à l'opinion de S. Bové, dans le style pur et authentique des augustiniens du XIIIe siècle.

Si cette analyse est exacte, il est facile de prévoir que R. Lulle était amené logiquement à proposer un mode nouveau d'argumentation. Certes, il connaît bien la logique aristotélicienne, ainsi qu'il résulte de l'*Ars generalis et ultima*, où il expose l'enseignement de l'école sur les catégories, les sophismes et le syllogisme. Néanmoins, selon lui, entre la démonstration *propter quid* et la démonstration *quia*, il y a lieu d'admettre « la démonstration par l'équiparence ou équivalence des actes des dignités divines ». *Lib. de demonstratione per æquiparantiam*, prol., t. IV, p. 1, 2. Ce dernier procédé a ses préférences; « il est si particulier à R. Lulle qu'il constitue la note caractéristique de sa dialectique et même de tout son système. » Mgr Maura, *El optimismo del B. R. Lulio*, Barcelone, 1904, p. 22. Le principe qui l'inspire est des plus simples. Les dignités divines s'identifient réellement en Dieu; par suite, comme elles sont actives, toutes concourent également à l'activité immanente et à l'action *ad extra* de Dieu. *Declaratio*, p. 218. Dès lors, veut-on prouver la création de l'univers dans le temps, il suffit de considérer que, dans la thèse de l'éternité du monde, la puissance de Dieu s'étendrait plus loin, *plus posset*, que sa bonté et son infinité, l'une et l'autre communicables seulement d'une manière finie, ce qui est impossible vu l'égalité parfaite qui régit l'activité de toutes les dignités. *Declaratio*, p. 164. Cf. Keicher, *op. cit.*, p. 83-85. Lulle et la plupart des historiens ont insisté sur l'originalité de cette démonstration, mais le bienheureux a souvent nuancé et limité ses déclarations; seuls, dit-il, les « philosophes antiques » ne l'ont pas connue. *Declaratio*, p. 218. De fait, si l'on remonte la pensée chrétienne, il est possible de retracer ses origines. Au sujet des attributs divins, Richard de Saint-Victor écrit, en effet, *De Trin.*, l. I, c. XVIII, col. 899 : *Quantum ad perfectionis culmen si aliquid per intelligentiam attingere quod per efficaciam apprehendere non posset, jam se procul dubio magnificentius per sapientiam quam per potentiam extenderet essetque una eademque substantia et seipsa major et seipsa minor*, etc. Le principe fondamental de R. Lulle, ne pouvait être formulé plus explicitement. *Declaratio*, p. 164. Ce qui est non moins frappant, c'est que le célèbre victorin établit d'abord la pluralité en Dieu, *De Trin.*, l. III, c. II-VIII, col. 916-920, puis la Trinité c. XI-XIII, col. 922-924, par le témoignage concordant et mutuel, *mutua attestatione, invicem sibi concurrunt*, des attributs qui jouent dans la synthèse lullienne le grand rôle, la bonté, la béatitude, la gloire. Par suite, il n'y a plus de doute possible : comme R. Lulle connaissait Richard, il ne lui a fallu qu'un peu de réflexion pour faire jaillir du *De Trinitate*, toute sa « nouvelle logique ».

2° *Antiaverroïsme.* — La critique de l'averroïsme latin est un des principaux objectifs de l'activité doctrinale de R. Lulle. S. Bové, *La filosofia nacional de Catalunya*, Barcelone, 1902, p. 94. De bonne heure, il se tourna contre les philosophes qui niaient la résurrection des corps, *Lib. Cont.*, l. I, c. XVII, t. IX, p. 34, mais ce ne fut que plus tard, en 1298, qu'il entreprit de dégager la scolastique parisienne des étreintes du péripatétisme arabe et de justifier les censures portées par Étienne Tempier en 1277. Il critique surtout les erreurs de Siger de Brabant et de Boëce de Dacie, mais, grâce à sa connaissance de l'arabe, il n'ignore pas l'averroïsme musulman proprement dit; dans la question de l'éternité du monde, il semble même avoir traduit directement de l'arabe les arguments d'Algazel et de Maïmonide. J. Tusquets, *Posicio*, p. 96-99, *Declaratio*, p. 163. Dans cette lutte, le point d'appui de R. Lulle est sa métaphysique des dignités divines, *Declaratio*, p. 97-98, car, selon lui, les philosophes ont erré parce qu'ils l'ont ignorée et n'ont argumenté que *per sensum et imaginationem.* Keicher, *op. cit.*, p. 80, 82. Sa méthode est aussi celle qu'il suit ailleurs et qui consiste à dépasser la raison par la foi, *Declaratio*, p. 99, 100, 193, 194 et à la corriger par la révélation, *Declaratio*, p. 96.

Cette position initiale laisse entendre que R. Lulle, tout en s'attaquant en bloc à l'averroïsme, Probst, *op. cit.*, p. 132-155, Keicher, *op. cit.*, p. 62-95, devait s'en prendre d'abord à l'erreur averroïste qui, séparant radicalement la philosophie et la théologie, aboutissait à la théorie des deux vérités. Keicher, *op. cit.*, p. 62-71. Rien ne l'étonne davantage que de voir des philosophes chrétiens se faire disciples d'Averroès au point d'accepter comme vraies en philosophie des assertions qui contredisent la foi. *Reprobatio aliquorum errorum Averrois*, Munich, *lat. 10 497*, f° 150 r. Cette fausse position provient d'un concept inexact de Dieu. *De Deo ignoto*, Munich, *lat. 10 588*, f° 32, cf. Keicher, *op. cit.*, p. 56. Contre cette erreur, R. Lulle établit une stricte harmonie entre la théologie et la philosophie. D'après lui, l'objet de la théologie est Dieu, celui de la métaphysique tout autre être intelligible, *Lib. de efficiente et effectu*, Munich, *lat. 10 580*, f° 41; par suite, les deux sciences ne peuvent se contredire, *quia objectum intelligentis est veritas et Deus est veritas, Ibid.*, mais ont entre elles un rapport de cause à effet, *secundum illam concordantiam quæ requiritur esse inter causam et suum effectum. Declaratio*, p. 95. La métaphysique est subordonnée à la théologie, *quæ domina est philosophiæ et mater, Declaratio*, p. 91; cf. Keicher, *op. cit.*, p. 71. D'ailleurs, la foi et la théologie ne dépriment aucunement la raison mais l'exaltent en la fixant sur des objets qu'elle ne peut atteindre, *Ars generalis et ultima*, éd. Zetzner, p. 454. C'est de là que vient la supériorité des philosophes chrétiens sur les penseurs infidèles. *Declaratio*, p. 120, 206.

D'accord avec tous les scolastiques, R. Lulle critique aussi la thèse du monopsychisme averroïste. *Declaratio*, p. 133-135, 181-183; *Quæst. per artem demonstr. solubiles*, q. LXIV, t. IV, p. 82, 83; *Reprobatio aliquorum errorum Averrois*, Munich, *lat. 10 582*, f° 36. Entre autres arguments, il en appelle principalement ici, comme souvent ailleurs, au témoignage de la conscience : « Si l'intellect était un dans tous les hommes, dit-il, il en serait de même de la volonté et de la mémoire, ce qui est impossible et contre l'expérience que tu as, parce que tu sais que tu as la liberté de comprendre une chose ou une autre, comme d'aimer et de repasser dans ta mémoire ceci ou cela. Il s'en suit donc que tu as un intellect propre, une volonté propre et une mémoire propre qui sont les puissances de ton âme, qui est une partie de toi-même et que tu fais d'elles ce qui te plaît; mais s'il en était comme tu dis, c'est-à-dire que tu étais l'instrument de l'intellect, de la volonté et de la mémoire, ton intellect serait comme un artisan qui se sert de son instrument à son gré, et tu ne comprendrais ni ne te souviendrais, ni n'aimerais librement ceci ou cela, ce qui est faux et nous en avons l'expérience. » *Declaratio*, p. 134; cf. Probst, *op. cit.*, p. 148, 149.

Avant tout, cependant, R. Lulle s'applique « à défendre son Aimé contre ceux qui disent que le monde est éternel ». L'*Ami*, n. 286, p. 87. Il considérait cette erreur comme une des plus dangereuses; aussi exhortait-il le pape et les cardinaux « à détruire l'opinion que les Sarrasins, les Tartares et plusieurs chrétiens schismatiques ont de l'éternité du monde ».

Arbor Scientiæ, p. 217. Convaincu de ce péril, R. Lulle ne cesse de le combattre, *Declaratio*, p. 163-170, *Arbor scientiæ*, p. 215-218, *Ars generalis ultima*, Lyon, 1517, f° 17-20, 56, etc. L'attaque la plus massive de son œuvre est dans le *Lib. de XIV articulis fidei catholicæ*, l. III, t. II, p. 122-154. Avec Bonaventure dans les *Collationes in Hexaëmeron*, coll. VI, *Opera*, t. V, p. 360, Lulle voit d'abord la cause de l'erreur aristotélicienne et averroïste dans la méconnaissance de l'exemplarisme et le rejet des idées divines, *Arbor scientiæ*, arb. apost., p. 199;

Antequam creaturas creaverit, fuerunt ideæ in sua sapientia, quæ quidem ideæ aliud non erant nisi Deus... Ita Deus, antequam forent creaturæ, cum sua sapientia, quæ est forma divina essentialis et substantialis, creaturas venturas attingit et hoc actualiter et non habitualiter (= par mode d'accident). Et in hoc passu errant Aristoleles et ejus sequaces, qui affirmant mundum esse æternum, ut creatio habitualiter in Deo non esset, et quod ejus operatio æternaliter et actualiter esset in mundo.

La seconde cause de l'erreur, R. Lulle la signale dans le fait que les philosophes n'ont pas connu le mystère de la vie divine, ses processions éternelles *ad intra*. *Lib. de gentili et tribus sapientibus*, l. II, t. II, p. 27*b*, 28, *Felix de les maravelles*, t. I, p. 31, 32. Par suite, la logique de leur principe leur interdisant de laisser inactif l'Être premier, les a conduits à mettre dans le temps un effet éternel. « Les philosophes, écrit Lulle, *L'Art*, p. 75, disent que le monde est éternel et cela dans le but d'honorer votre vertu infinie à qui il convient d'opérer éternellement et infiniment; mais, comme ils ignorent la Trinité et sa vie éternelle (*obra eternal*), ils attribuent à Dieu comme œuvre éternelle et infinie le monde et les choses dont le monde est composé. » Cf. *Declaratio*, p. 165, 170. Contre cette assertion, R. Lulle multiplie les raisons. Le passage du *non-être* à l'*être* implique un commencement, *Declaratio* p. 166. L'expérience, ce que déjà avait allégué Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, l. I, c. VII-VIII, col. 894, établit le caractère fini et limité des êtres créés, *Arbor scientiæ*, p. 217 : *Mundus est creatus ratione experientiæ quam habemus de principiis, mediis et finibus particularibus*, etc. La « disposition » ordonnée de la volonté divine exclut également la création *ab æterno*. *Declaratio*, p. 168, 169, — ce qu'Alexandre de Halès enseigne aussi, *Summa theol.*, éd. Quaracchi, 1924, t. I, n. 64, p. 98. De plus, Dieu opère *ad extra* avec toutes ses dignités et dans la plus parfaite égalité, *Declaratio*, p. 166 : *Modus productionis de non esse in esse est totus suspensus et sustentatus in divinis rationibus et in identitate numeri ipsarum;* dans l'hypothèse de l'éternité du monde, l'harmonie des attributs est brisée. *Declaratio*, p. 164. Surtout, la créature ne peut supporter le poids de l'éternité, étant finie dans son être et sa puissance, *Ibid.*, p. 170 : *Quia mundus non potest plus recipere per æternitatem quam per bonitatem, magnitudinem*, etc. R. Lulle insiste particulièrement sur cette incapacité radicale. J. Tusquets, *Posicio*, p. 101-104. Il met en relief que la thèse de l'éternité du monde diminue le privilège de Dieu, *quoniam privat singularitatem suæ æternitatis, quæ privatio est mala*, *Arbor scientiæ*, p. 216, et met presque sur le même pied la génération du Verbe et la production du monde, *ita quod in æternitate sunt duæ productiones æquales, videlicet divina productio et productio mundi*. *Ibid.*, p. 217. Selon J. Tusquets, *Posicio*, p. 101-104, toute cette argumentation est erronée, « anthropomorphiste », parce qu'elle repose sur « une ignorance absolue de l'analogie » et sur une « grave erreur philosophique », à savoir « la considération du temps comme une perfection transcendentale ». Sans entrer dans les détails, qu'il suffise de faire observer que le système entier de Lulle, métaphysique et idéologie, est élaboré en fonction d'une philosophie de l'analogie universelle d'un luxe tel que saint Bonaventure seul l'a dépassée, et que la « grave erreur » de Lulle n'est rien autre que l'argumentation des Pères de l'Église; l'apologétique, en effet, a traditionnellement considéré l'éternité comme absolument incommunicable au créé et c'est par elle que les Pères grecs surtout ont prouvé la divinité du Verbe. Petau, *Dogmata theologica*, *De Deo*, l. III, c. VI, Venise, 1745, t. I, p. 145-148; L. Janssens, O. S. B., *Summa theologica*, *De Deo*, Fribourg, 1905, t. I, p. 191-200. Depuis Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, l. II, c. XII, col. 908, l'idée était classique. Au XIIIe siècle, Alexandre de Halès refusait aussi d'admettre l'éternité du monde parce qu'il craignait d'égaler le monde à Dieu, *Sum. theol.*, t. I, n. 64, p. 95, 96, t. II, n. 67, p. 87 : *Quod per multiplicationem in effectibus manifestatur divina bonitas, sed non in effectibus ab æterno : non enim creatura potuit esse æqualis creatori* etc. Une fois de plus, R. Lulle se rattache donc à la tradition augustinienne et la continue non sans honneur. A ce titre, non moins que pour ses nombreux ouvrages et ses démarches contre l'averroïsme auprès de l'Université de Paris et du concile de Vienne, il a bien mérité de la pensée catholique.

3° *Apologétique*. — Au lendemain de sa conversion, R. Lulle jura par trois fois « de ne plus se donner de repos ni de consolation tant que le monde entier ne serait pas chrétien, et tant que tous ne loueraient pas Dieu trine et un. » *Lib. Cont.*, l. V, c. CCCLVIII, t. X, p. 554. C'était une rude entreprise. Aux frontières de la chrétienté s'agitaient les Arabes, les Juifs, les hordes tartares, et les nations schismatiques de l'Orient. Tout l'effort apologétique et missionnaire du XIIIe siècle s'était brisé contre ce bloc compact, non moins que les armées de la croisade et l'héroïque aventure de François d'Assise à Damiette. Seul, R. Lulle entreprit de nouveau cette œuvre immense : ramener les dissidents orientaux à l'unité de l'Église, réfuter le naturalisme fataliste des Tartares, établir la divinité de Jésus Christ contre les négations des Juifs, ruiner la théologie du Coran et la philosophie averroïste. Il y déploya une telle ardeur que Sollier, *Acta SS*, p. 732, a pu écrire : *Nullam prope sectam intactam reliquit quam non acerrime aggressus fuerit : paganos, gentiles, Tartaros, Judæos, Saracenos, schismaticos, græcos, nestorianos, jacobitas, Averroem ejusque sequaces, hæreticos denique et hæreses omnes ita verbis et scriptis insectatus est ut præcipuis fidei catholicæ athletis non immerito comparari possit.* On ne peut énumérer les ouvrages qu'il a rédigés dans ce dessein; sous une forme ou sous une autre, ses écrits théologiques et antiaverroïstes ne sont qu'un effort pour faire accepter des infidèles le dogme révélé, surtout la Trinité, l'incarnation et la présence réelle.

Or, c'est justement cette grande initiative de R. Lulle qui a été l'objet des plus vives critiques. La *Vida* atteste suffisamment que le bienheureux ne reçut pas de son vivant l'approbation unanime des docteurs de l'Université de Paris; à mon avis, la *Supplicatio Raymundi venerabilibus et subtilibus theologiæ professoribus ac baccalaureis studii Parisiensis*, est une autodéfense à peine voilée. Depuis Eymeric, O. P., surtout, il est d'usage classique d'accuser le bienheureux de rationalisme. En face du système averroïste qui, séparant la théologie et la philosophie, aboutissait à la théorie des deux vérités, en face des infidèles que l'argument d'autorité fondé sur l'Écriture ou l'Église ne pouvait gagner au Christ, mais le raisonnement seul, R. Lulle serait tombé dans l'erreur opposée, la rationalisation du donné révélé. Récemment encore, le P. S. Lozano, O. P., répétait ces lourdes accusations au congrès apologétique de Vich (1910). S. Bové, *Al margen de un discurso*, Urge, 1912. Selon M. De Wulf,

Hist. de la philosophie médiévale, Louvain, 1925, t. II, p. 144, « R. Lulle dénature le système scolastique des rapports de la théologie et de la philosophie; de plus, il confond celle-ci avec l'apologétique. » Bien plus, celui-là même qui a le plus puissamment contribué à la renaissance lullienne, Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 520, tout en protestant contre ces accusations séculaires, ne peut s'empêcher de critiquer la méthode de R. Lulle. « Sa tentative, dit-il, était risquée, à deux pas de l'erreur, et d'une erreur très grave; en des mains moins pieuses que celles de Lulle, elle aurait fini par rationaliser la théologie, c'est-à-dire la détruire... Je le répète, ajoute-t-il, l'erreur de Lulle est dans sa méthode, il ne veut pas donner une explication rationnelle des dogmes; ce qu'il a fait, ce fut de convertir en preuve positive la preuve négative que l'on en peut donner. » M. André, *op. cit.*, p. 176, A. Rubió, *Lliçons*, p. 14; G. Goyau, *Figurines franciscaines*, Paris, 1921, p. 41-47, sont du même avis à quelques nuances près.

Malgré l'autorité de cette quasi-tradition, l'on peut établir qu'une exposition objective de la pensée de R. Lulle, tenant compte du principe fondamental de son apologétique, de sa méthode augustinienne, de ses déclarations aussi nombreuses qu'explicites, du sens que déjà ses disciples autorisés et les annotateurs du ms. de Karlsruhe lui donnaient dès la première moitié du XIVe siècle, non moins que du caractère populaire de l'apologétique lullienne, ruine sans appel ces accusations. Seules d'inutiles rivalités peuvent prolonger le débat, sans profit aucun, car l'Église est non moins honorée par la doctrine que par le martyre de ses apôtres. L'apologétique de R. Lulle est saine : elle n'est que la traduction toute simple et imagée de l'effort dialectique et rationnel de saint Anselme, dès victorins, et de tous les augustiniens du XIIIe siècle, surtout saint Bonaventure et Roger Bacon. M. Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1915, p. 535, et M. Probst, *op. cit.*, p. 272-274 l'ont déjà reconnu. Après Pasqual, *Vindiciæ*, t. I, p. 73-91, t. II, p. 673-728, etc., et Mgr Maure y Gelabert, *El optimismo del B. R. Lulio*, Barcelone, 1904, p. 41-52, il est aisé d'en faire la preuve.

R. Lulle, en effet, indique nettement le sillage doctrinal où il se meut. Il désigne d'abord saint Anselme et Richard de Saint-Victor, *Lib. mirand. demonstr.*, l. I, c. XIV, t. II, p. 4 : *Item, Anselmus et Richardus a S. Victore et multi alii Sancti significant in suis sermonibus quod intellectus habeat possibilitatem intelligendi articulos (fidei)*. Cf. *Lib. de disp. fidei et intellectus*, prol. n. 1, l. 16, t. IV, p. 1. Dans son *Lib. de convenientia fidei et intellectus in objecto*, part. I, n. 1-4, t. IV, p. 1-2, Lulle est non moins explicite et cette fois en appelle à saint Augustin et à saint Thomas d'Aquin. Voici ses paroles :

Aliqui dicunt quod non sit bonum quod fides possit probari... Unde ad hoc respondemus sic : Iterum B. Augustinus fecit librum ad probandam divinam Trinitatem, supposito merito fidei, contra quam fidem ipse non fuit, quia erat sanctus. Iterum Thomas de Aquino fecit unum librum contra gentiles qui requirunt rationes quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere; ipse autem in faciendo librum et rationes contra gentiles non intendebat destruere fidem, quia fuit vir sapiens et catholicus. Iterum doctores Sacræ Scripturæ conantur, quantum possunt, deducere rationes ad probandum divinam Trinitatem et Incarnationem, etc., habentes sanam mentem et intentionem ad exaltandam sanctam fidem. Et ideo ego qui sum verus catholicus, non intendo probare articulos contra fidem sed mediante fide, cum sine ipsa non possem probare : nam articuli sunt per superius et meus intellectus est per inferius et fides est habitus cum quo intellectus ascendit supra vires suas. Non autem dico quod probem articulos fidei per causas, quia Deus non habet causas supra se, sed per talem modum quod intellectus non potest rationabiliter negare illas rationes et possunt solvi omnes objectiones contra ipsam factæ et infideles non possunt destruere tales rationes vel positiones; talis est ista probatio, sive dicatur demonstratio, sive persuasio, vel quocumque alio modo possit dici, hoc non curo, quia propter nostrum affirmare vel negare nihil mutatur in re.

Cette longue déclaration où R. Lulle, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin précise si clairement le sens et les limites de son apologétique, jette sur toute sa pensée une lumière décisive et renverse la plupart des accusations portées contre lui et cela « sans réplique », comme le fait observer Mgr Maura, *El optimismo*, p. 46. A la lumière de ces textes, l'école lulliste ne s'est pas méprise sur la direction doctrinale de son chef en matière apologétique. Précisément, au milieu du XIVe siècle, un lulliste anonyme traitant la question suivante : *Utrum fidei catholicæ veritates sunt per viam rationis, inquirendæ*, Innichen, *VIII, B. 13*, f° 13-15, s'appuie sur saint Augustin, saint Bernard, saint Anselme, Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure. J. Rubió, *Los codices*, p. 322.

L'analyse de la doctrine de R. Lulle établit aussi la rectitude de sa pensée. Il insiste, en effet, sur la faiblesse et les limites de la raison, *Lib. Cont.*, l. III, c. CLXVIII, t. IX, p. 389-392, et suppose toujours la foi surnaturelle au seuil de son enquête, *Disputatio fidei et intellectus*, p. I, n. 2, t. IV, p. 2, 3 : *Etiam Isaias dicit : nisi crediderit non intelligetis, et sic patet quod tu, Fides, sis dispositio et præparatio.* Chez lui, la transcendance du donné révélé est absolue : *Fides est adeo res excellens et nobilis quod transcendat terminos in quibus est ratio terminata et conclusa, quia de talibus rebus tractat fides quod ratio et intellectus hominis non possent ipsas intelligere. Lib. Cont.*, c. CLIV, Keicher, *op. cit.*, p. 65. Affirmer le contraire, c'est pécher gravement, *Lib. de perseitate*, cod. *Ottob. lat. 405*, f° 191 r° : *Adhuc dico quod si volo totam divinam Trinitatem intelligere et comprehendere pecco mortaliter, quia finitum non potest comprehendere infinitum.* Néanmoins, le fidèle peut dans certaines limites saisir le contenu révélé et en rendre raison; il le doit même en présence des infidèles que le seul exposé de la foi chrétienne rebute infailliblement, comme R. Lulle aime à le redire souvent d'après sa longue expérience. *Lib. de convenientia fidei et intellectus*, p. III, n. 1 2, t. IV, p. 4; *Lib. de recuperatione Terræ Sanctæ*, Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 547 r. Keicher, *op. cit.*, p. 63. Cette connaissance est toutefois relative, partielle et relève de la grâce du Saint Esprit, *Lib. de disput. fidei et intellectus*, p. 1, n. 3, t. IV, p. 3 : *Secundum modum intelligendi, ratione infusionis gratiæ divinæ Trinitatis et suæ maximæ intelligibilitatis possum particulariter, secundum me aliquid attingere de suo lumine veritatis, quia non est aliquis qui possit eam contra hoc ligare... sicut digitus positus in uno parte igniti ferri sentit in parte caliditatem ejus sed non totam caliditatem*, etc. A l'objection qui refuse à l'intelligence même cette connaissance imparfaite, R. Lulle répond quelques lignes plus loin : *Tua ratio valet secundum altitudinem divinæ Trinitatis et meum modum (intelligendi) cum est infirmus et humanus, sed non valet secundum instrumentum divinum, scilicet lumen gratiæ, et hoc jam superius dictum est, et nescis quod sit scriptum quod Spiritus Sanctus ubi vult spirat.*

C'est la même doctrine que R. Lulle nous livre sous d'autres termes lorsqu'il applique en apologétique sa métaphysique des « passages transcendants ». Selon sa méthode, en effet, l'intelligence se dépasse lorsqu'elle critique les données de l'imagination et de l'expérience sensible et ne juge pas selon les apparences. *Declaratio Raymundi*, édit. Keicher, p. 99. Elle s'élève encore au-dessus d'elle-même quand sous l'action de la foi et de la grâce elle admet l'existence de vérités qu'elle ne comprend pas. *Declaratio Raymundi*, p. 100 : *Est et alius modus punctorum transcendentium, videlicet cum intellectus, mediante gratia Dei, supra se ipsum transcendit et*

in se ipso veritatem primæ causæ et ejus operationem attingit, quam tamen in se ipso, videlicet in sua natura, attingere non potest. — Alors seulement la raison entend les mystères de la foi de quelque manière. *Declaratio Raymundi*, p. 119 : *Adhuc dico tibi quod fides est necessaria ad intelligendum veritates Dei quoniam in principio, in quo intellectus ipsas investigat, supponit per fidem quod ipsas attingere possit et invenire, non sicut comprehendens sed sicut apprehendens*, etc. Cette appréhension est essentiellement négative, comme R. Lulle l'explique clairement. *Disput. fidei et intellectus*, part. I, n. 4, t. IV, p. 3 *b* : *Per te (fides) et per lumen (gratiæ), habeo quod possum aliquid extensive apprehendere de Trinitate et hoc est in tantum quoad me in quantum habeam sufficientiam ad confundendum omnes errores contra ipsam.* Cf. Maura, *El optimismo*, p. 51. Rien donc de plus clair. Aussi n'est-il pas surprenant que les miniatures du ms. de Karlsruhe, représentant sous l'image d'une tour au delà de laquelle plane la Trinité le double ordre des connaissances naturelles et surnaturelles compromis par les erreurs des philosophes, concrétisent toute la méthode lullienne dans la figure d'un homme enlevé vers la Trinité par une corde tendue d'en haut, symbolisant la grâce ainsi que les vertus théologales et morales. J. Rubió, *El breviculum*, p. 85-87.

Il est vrai, R. Lulle a parlé très fréquemment « de raisons nécessaires », de « preuves manifestes » etc., sans s'expliquer à chaque occasion, ce qui précisément a occasionné les graves accusations portées contre son apologétique. Mais il faut voir le sens qu'il y a mis. Déjà Keicher, *op. cit.*, p. 65 et J. Rubió, *R. Lull*, p. 555, sont d'accord pour assurer que « le but de R. Lulle n'est pas de rendre évidente à la raison les dogmes de la foi, mais bien d'en donner des preuves de caractère négatif telles que les contradicteurs ne puissent raisonnablement les rejeter. » De fait, la doctrine du bienheureux n'est pas autre. Il ne tient pas, en effet, à la formule, *Lib. de convenientia fidei et intellectus*, part. I, n. 3, t. IV, p. 4; aussi appelle-t-il souvent ces raisons nécessaires des arguments probables, *Lib. de recuper. Terræ Sanctæ*, f° 547 v, ou des preuves de très haute convenance, *Lib. mirandarum demonstrationum*, l IV, c. XXIV, n. 3; c. XXVIII, n. 2, t. II, p. 207, 213, etc. Il déclare ensuite que son argumentation veut toujours respecter la foi, *Supplicatio profess. ac baccalaur. Paris.*, prol. n. 4, t. IV, p. 2 : *Intendo taliter probare quod habitus fidei maneat inteÿer et illæsus qui datus est a primo creante, sicut in aliis libris de hoc alias latius tractavimus*, etc.; il ajoute qu'il est impossible de rendre manifeste à la raison le contenu des dogmes, *Lib. quinque sapientium*, t. II, p. 4 : *Nec tu credas quod de fide christianorum possit dari demonstratio propter quid nec demonstratio palpabilis sicut de rebus sensualibus.* Dès lors son apologétique se limite à faire voir dans le christianisme un caractère rationnel tel que d'une part l'infidèle bien disposé et admettant déjà l'existence de Dieu et de ses principaux attributs ne puisse raisonnablement le rejeter, ni accepter une assertion contraire au dogme comme nécessairement vraie, et d'autre part que le fidèle puisse résoudre avec satisfaction les objections soulevées contre les dogmes et donner en faveur de sa foi des raisons telles que les sophismes de l'erreur sont impuissants à les détruire. Outre les textes déjà cités, *Lib. de conv. fidei et intell.*, part. I, n. 3, t. IV, p. 4; *Lib. de disput. fid. et intell.*, t. IV, p. 3 *b*, plusieurs autres fixent sûrement la pensée de R. Lulle en ce sens. Vu la gravité du débat, citons en quelques-uns; *Serm. contra errores Averrois*, Munich *lat. 10 588*, f° 81 r : *Raymundus supplicat... quantum potest, excellentissimo domino Philippo... quod errores Averrois a civitate Parisiensi extirpentur, quos errores promitto improbare et solvere, tali modo quod intellectus humanus meas rationes non poterit rationabiliter negare.* — *Lib. de unitate et pluralitate divina*, Munich, *lat. 10 588*, f° 64 : *Rationes ita apparentes et evidentes quod intellectus benevolus et fundatus non possit ipsas negare rationabiliter.* — *Lib. de quæstione valde alta*, Munich, *lat. 10 588*, f°22 v°. *Probavimus divinam Trinitatem tali modo quod intellectus humanus non potest rationabiliter intelligere oppositum esse verum*, etc. Keicher, *op. cit.*, p. 65. En tout cela, il se peut parfois que la terminologie de l'apologiste populaire n'ait pas toute la rigueur scolastique, mais en définitive l'histoire et la théologie ne peuvent y voir ni rationalisme, ni théosophisme gnostique, ni exagération des forces de la raison : il n'y a rien autre chose, en effet, que l'apologétique traditionnelle de tous les augustiniens du Moyen Age, de saint Anselme à Roger Bacon. Par suite, R. Lulle prend dans l'histoire de l'apologétique une place autre que celle qu'on lui attribuait jusqu'ici. Le cardinal Gonzalez, O. P., *Historia de la filosofia*, 2e édit., Madrid, 1886, t. II, p. 349, 350, a déjà reconnu notablement son mérite en louant « la profondeur et la force logique de ses raisonnements pour établir et prouver l'existence des trois personnes en Dieu, leur divinité, leur égalité, ainsi que les autres vérités relatives à ce mystère », et en affirmant que « son traité *De articulis fidei* est un des plus originaux qui aient été écrits du point de vue scolastique ». De fait, il se pourrait bien que l'histoire future ratifie pleinement le jugement du P. Sollier, S. J., et range R. Lulle « parmi les principaux athlètes de la foi catholique ».

4° *Théologie.* — L'idée principale de la théodicée lullienne, *Lib. cont.*, l. I, c. I-CII, t. IX, p. 3-224, *Lib. de XIV articulis*, d. I, t. II, p. 3-50, *Arbor scientiæ*, p. 197-215, est l'idée de bonté. Par là, R. Lulle se rattache à la spéculation antérieure de Richard de Saint-Victor et d'Alexandre de Halès, *Summa theol.*, t. I, p. XXXV-XXXIX. Dans l'énumération des dignités, elle figure toujours la première, *Arbor scientiæ*, p. 59; aussi Lulle appelle-t-il Dieu ordinairement le souverain bien. *L'Art*, p. 62. La bonté est le premier principe, *fontalitas*, des processions divines. *L'Art*, p. 74-77; *Arbor scientiæ*, p. 344. Qu'il y ait production en Dieu, Lulle le déduit du fait que les dignités divines ne peuvent être inactives, le bien tendant à se répandre, *Arbor scientiæ*, p. 210. Il insiste constamment sur ce point de vue. *Declaratio*, p. 102; *Felix de les maravelles*, t. I, p. 29-32.

Les raisons qu'il invoque pour prouver le nombre trine des Personnes divines n'ont rien d'original non plus, *Arbor scientiæ*, p. 212-215; elles se retrouvent en substance chez Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès, *Summa theol.*, t. I, n. 319, p. 468.

En raison de l'erreur averroïste, Lulle défend souvent la liberté de Dieu. *Declaratio*, p. 125-126, 145. Cf. Mgr Maura, *El optimismo*, p. 2-8. Il ne souscrit aucunement à un optimisme exagéré, ainsi que plusieurs écrivains l'affirment, Maura, *El optimismo*, p. 8-17, Probst, *op. cit.*, 120-121; il le combat au contraire directement, *Quæst. per artem demonstrativam solubiles*, q. XXXI, t. IV, p. 53 : *Deus potuit plus creare quam creavit respectu hujus quod creavit et similiter respectu sui, sed hoc noluit, quod nolle est suum posse.* Cf. *Lib. de quinque sapientibus*, p. IV, d. II, t. II, p. 48. Rien ne s'impose au vouloir de Dieu, *Declaratio*, p. 166, 167, pas même l'incarnation du Verbe, *Disputatio fidei et intellectus*, part. III, n. 2 sq., t. IV, p. 13, cf. Maura, *ibid.*, p. 17-40; néanmoins, il convenait hautement, *quoad bene esse*, que le Verbe se fît chair, *Disputatio Raymundi et Hamar sarraceni*, p. II, c. I, t. IV, p. 13; *De novo modo demonstrandi*, l. III, t. IV, p. 7. C'est cette haute considération que l'apologétique de R. Lulle et ses célèbres « raisons nécessaires » ont pour but d'établir; il ne faut pas l'oublier si l'on veut interpréter

objectivement son effort, comme l'observe justement Mgr Maura. *Ibid.*, p. 21-23.

En christologie, R. Lulle défend surtout le fait de l'incarnation, la divinité de Jésus-Christ et la dualité de ses natures. Le *Lib. mirand. demonstrationum*, l. I, t. II, p. 165-244, y consacre cinquante chapitres. Cf. *Lib. de XIV articulis*, IV, t. II, p. 154-190, *Arbor scientiæ*, arb. apost., p. 229-239, arb. christ., p. 297-337, etc. L'incarnation se déduit, comme tous les autres articles de foi, des dignités divines, autrement elles n'auraient pas trouvé *ad extra* le terme de leur repos. *Arbor scientiæ*, p. 229. De ce chef, l'incarnation est la grande révélation des attributs divins. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCLI, n. 28, t. X, p. 92, *L'Art*, p. 77-81. Ce que R. Lulle affirme avec insistance, Pasqual, *Vindiciæ*, t. II, p. 235, 236, c'est que le Christ est la raison de l'univers et la première intention de Dieu dans ses œuvres *ad extra*. « La nature de Jésus-Christ, dit-il, dans le *Libre de Sancta Maria*, *Obres*, t. X, p. 63, est plus haute et plus noble que toutes les autres créatures, car elle est la fin, le complément et le commencement de toutes les créatures, puisque tout ce que Dieu a créé, il l'a fait pour se vêtir de cette nature humaine qui est née de Notre Dame. » Cf. *ibid.*, c. VIII, p. 72, c. XIII, p. 100; *Felix de les maravelles*, t. I, p. 53, 56. Il ne veut pas que la réparation du péché soit le motif premier de l'incarnation; par suite, dans ses *Quæstiones per artem demonstrativam solubiles*, q. XXIX, t. IV, p. 50, il expose longuement la thèse suivante : *In incarnatione Dei principalior fuit divina ostensio et dilectio quam nostra redemptio*. Dans le même sens, il écrit ailleurs, *Lib. de prima et secunda intentione*, c. IV, n. 2, t. VI, p. 5 :

Majus bonum quod possit creari est bonum creatum conjunctum Deo in unitate personæ; ideo, fili, bonitas Dei concordat cum majori intentione cum qua potest concordare in creando, uniendo se ipsum creaturæ ea intentione ut tam fortiter ametur et cognoscatur sicut illa creatura potest habere virtutem ad cognoscendum et amandum Deum.

Conformément à ces idées, R. Lulle parle bien de la royauté de Jésus-Christ. *Lib. Cont.*, l. II, c. LXVIII, t. IX, p. 148-151. Sans être absolument explicite, il paraît bien étendre aux anges l'influence surnaturelle du Christ. *L'Art*, p. 86 : « Reine, dit-il en s'adressant à la Vierge, si grande est la splendeur du soleil qu'il donne la lumière à la lune, aux étoiles et à l'air; or, comme la miséricorde et l'humilité sont plus grandes en ton Fils que le resplendissement du soleil, il nous vient, à nous et aux anges, une plus grande influence de bénédiction du fruit de tes entrailles que ne l'est la splendeur du soleil et des autres créatures. » Dans toute cette question, R. Lulle est donc tout près de Duns Scot. Maura, *ibid.*, p. 29-41. Le reste de la doctrine christologique de Lulle ne fait que refléter l'enseignement catholique. Il n'est pas sans intérêt de noter au passage qu'il pressent la dévotion au Sacré Cœur. *Lib. Cont.*, l. II, c. LX, n. 20, t. IX, p. 132; *Lib. de Homine*, d. III, n. 34, t. VI, p. 53, etc. S'il exalte le nom de Jésus, *Lib. Cont.*, l. IV, c. CCL, n. 28, *Obres* t. VI, p. 226, l. V, c. CCLXXXVIII, t. IX, p. 219, s'il blâme les chrétiens « parce qu'ils ne mettent pas le nom de son aimé, Jésus-Christ, au commencement de leurs lettres et qu'ils ne lui font pas le même honneur que les Sarrasins font à Mahomet », l'*Ami*, n. 154, p. 48, il n'y a pas lieu d'y voir avec M. Ribera et les arabisants espagnols une influence arabe. Peu d'années avant Lulle, en effet, Humbert de Romans, O. P., et Gilbert de Tournai, O. F. M., avaient écrit leurs traités *De nomine Jesu* et Grégoire X, au concile de Lyon (1274), avait excité la chrétienté à la même dévotion. E. Longpré, *Gilb. de Tornaco tract. De Pace*, Quaracchi, 1925, p. 32-36.

Beaucoup plus riche est la doctrine mariale de R. Lulle; aussi est-il étonnant que l'histoire de la théologie et de la piété l'ignore complètement. Cf. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCLXXXV-CCLXXXVII, t. X, p. 208-220; *Arbor scientiæ*, arb. maternalis, p. 287-296; *L'Art*, p. 84-88 et surtout le *Libre de Santa Maria*, dans le t. X, des *Obres*. Tout comme le Christ, ce sont les dignités divines qui l'ont décrétée, *Arbor scientiæ*, arb. exempl., p. 403, et cela non pas simplement à l'occasion du péché, *ibid.*, p. 439. En raison de son élection à la maternité divine, la Trinité y a imprimé la similitude de ses dignités au point « que le monde dit à Dieu qu'il en était saturé ». *Ibid.*, p. 403. La beauté spirituelle et corporelle de la Vierge l'emporte sur celle de toutes les créatures réunies. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCLXXXV, n. 25, p. 211. R. Lulle célèbre cette plénitude de grâce dans la langue des grands mystiques. *Ibid.*, n. 10, p. 209. Les trente chapitres du *Libre de Sancta Maria* ne sont qu'un hymne aux vertus de Marie, à sa bonté, p. 15-24, à sa grâce sans égale, p. 81-83, à sa pureté, p. 87-92, à sa beauté, p. 107-113. Mais où le bienheureux excelle, c'est lorsqu'il chante la maternité spirituelle de la Vierge dont la seigneurie s'étend en tous lieux, p. 133-138. Toute piété pour les hommes, p. 181-188, la Vierge est l'espoir des justes et des pécheurs, p. 155-157 et la miséricorde inépuisable, p. 99-102.

Dans cette ferveur à exalter la pureté de la Vierge, R. Lulle a même l'intuition de l'Immaculée Conception, ce qui explique pourquoi l'iconographie le représente très souvent entre saint Anselme et Duns Scot ou à genoux devant l'Immaculée. P. André de Palma, O. M. C., dans *Estudios Franciscanos*, Barcelone, 1919, t. XXII, p. 362-368, 446-451. Néanmoins, dans l'exposé de sa doctrine, il faut procéder avec plus de critique que la plupart des lullistes, Pasqual, Avinyo, Probst, *op. cit.*, p. 126-128, S. Bové, etc., qui tous s'appuient dans une mesure plus ou moins grande sur des écrits qui n'appartiennent pas à Lulle d'après les dernières recherches : le *Lib. de conceptu virginali* (1394) et le *Libre de Benedicta tu*, dont l'authenticité est rejetée par les éditeurs de Palma, cf. P. Ivars, O. F. M., dans l'*Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1926, t. XXV, p. 130-132. Ces textes écartés, il reste que Lulle exalte magnifiquement la pureté de la Vierge et affirme, au moins à trois reprises, la conception sans tâche mais l'explique défectueusement à la suite des théologiens du XIIe siècle. Cf. art. IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 1062-1064. Par suite, il est gravement inexact de conclure avec Pasqual, *Vindiciæ*, t. I, p. 434, et MM. S. Bové et J. Avinyo, tous appuyés sur le *Lib. de conceptu virginali*, que Duns Scot a emprunté à Lulle presque toute son argumentation. Au XVIIe siècle, le P. Samaniego, O. F. M., a déjà critiqué ces déclarations excessives dans un ouvrage signalé récemment par le P. Ivars, *ibid.*, p. 130, *Primacia del Doctor Subtil y V. P. Fray Juan. D. Escoto en la declaracion y defensa escolastica de el misterio de la Inmaculada Concepcion*, etc., Saragosse, 1668. En fait, il n'y a aucun rapport doctrinal entre les deux maîtres. Le mérite vrai de Lulle est d'avoir conservé la tradition qui remonte à Eadmer et à Alex. Neckam et de l'avoir affirmée à Paris en 1298.

Théologien de la Vierge, R. Lulle a aussi sur le sacrifice de la messe plusieurs pages qui mériteraient d'être étudiées. *Lib. Cont.*, l. II, c. XCI, t. IX, p. 198-200, l. IV, c. CCLIII, n. 10, t. X, p. 97-99; *Lib. mir. demonstrationum*, l. IV, c. XX, t. II, p. 201-203; *In libr. sententiarum*, l. IV, q. CCXXV-CCXXX, t. IV, p. 106-110; *In psalm. Quicumque*, n. 1-8, t. IV, p. 25-27; *Doctrina pueril*, c. 25, *Obres*, t. I, p. 62, 63; *Arbor scientiæ*, arb. apost., p. 192-195; *L'Art*, p. 94-96, etc. Vu le peu de développement de la théologie de la messe au XIIIe siècle, le fait mérite d'être signalé.

5° *Mystique.* — R. Lulle occupe une place très impor-

tante dans l'histoire de la spiritualité médiévale non seulement en raison de ses nombreux ouvrages mystiques, de la richesse doctrinale de leur contenu, du « lyrisme des divines effusions du cantique de l'ami et de l'aimé », Menéndez y Pelayo, *Origenes*, t. I, p. 80, mais aussi parce que la massive construction du *Llibre de Contemplacio* est exactement ordonnée, comme la synthèse bonaventurienne si brillamment étudiée par M. E. Gilson, à la paix de la contemplation mystique. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCXV-CCCLXVI, t. X, p. 337-600. Sauf peut être M. Asin y Palacios, *El lulismo exagerado* dans *La cultura española*, 1906, p. 535, qui voit chez R. Lulle un mystique plus ou moins inspiré par la spiritualité arabe, les critiques les plus autorisés reconnaissent en lui avec Probst, *op. cit.*, p. 112, « le précurseur franciscain des Jean de la Croix et des sainte Thérèse, fruits originaux aussi de la terre ibérique ». A. Salcedo Ruiz, *La literatura española*, p. 304; Menéndez y Pelayo, *La ciencia española*, t. III, p. 31-33, l'affirme tout spécialement avec son autorité de grand critique littéraire : « R. Lulle, dit-il, est mystique de toutes les puissances de son âme, il l'est à la manière de saint Bonaventure et des premiers disciples de saint François dont la poésie ardente, pleine de candeur et du sentiment de la nature, s'imprime fortement dans l'âme... Il ouvre la série de nos grands mystiques et cède la palme seulement à deux ou trois des plus grands du XVIe siècle qui l'emportent sur lui par la perfection de la forme artistique, fleur et fruit de la Renaissance, mais non point par l'originalité et la vivacité des conceptions ni par l'effusion enflammée et impétueuse des sentiments affectifs. » Sa doctrine a d'autant plus d'autorité que R. Lulle a connu des expériences mystiques si hautes qu'il ne peut les exprimer. *L'Art de contemplation*, édit. Probst, p. 104; *L'ami et l'aimé*, n. 69, trad. M. André, p. 24, et que L'*Art de contemplation* est le résumé de ses méditations, *L'Art*, p. 59.

R. Lulle s'élève vers la paix de l'union mystique par le procédé même qui inspire l'*Itinéraire* de saint Bonaventure et consiste d'une part dans la contemplation de tout l'ordre des choses, — Dieu, l'homme et le monde, — que relie le symbolisme universel, et d'autre part dans l'application méthodique des puissances de l'âme et l'exercice des sens spirituels. Chez lui, presque tout devient matière à méditer. *L'Ami*, n. 356, p. 109, ainsi qu'il ressort du *Llibre de Contemplacio*. L'*Art de contemplation* ramène cette diversité à douze sujets principaux : « Vertus divines, essence, unité, Trinité, incarnation, *Pater noster*, *Ave Maria*, commandements, *Miserere mei*, sacrements, vertus et vices. » *L'Art*, p. 59. Au premier degré, la méditation se porte sur le monde : « Par son imagination, l'Ami peignait les traits de son Aimé et leur donnait une forme dans les choses spirituelles et avec sa volonté il les adorait dans toutes les créatures. » *L'Ami*, n. 332, p. 102. Ce degré franchi, la contemplation se fixe principalement sur Dieu et ses attributs. « Quelques âmes, dit le P. Faber, *Bethléem ou le mystère de la sainte Enfance*, Paris, 1862, t. II, p. 9-12, par une sorte de prédilection hardie vivent parmi les attributs de Dieu, et ces attributs divins, séjour de leur dévotion, sont pour eux ce que sont pour d'autres le calvaire, Bethléem ou le Tabernacle. » R. Lulle fut de ce nombre. « L'art de ce livre, écrit-il, est de contempler d'abord les vertus divines les unes dans les autres et puis dans les autres parties du livre, l'âme du contemplateur ayant pour objet les vertus divines en sa mémoire, son entendement, sa volonté, et de savoir faire concorder en son âme les vertus divines et les autres parties du livre pour la louange et l'honneur des divines vertus, lesquelles sont les suivantes : bonté, grandeur, éternité, puissance, sagesse, amour, vertu, vérité, gloire, perfection, justice, générosité, miséricorde, humilité, majesté, patience. Ces vertus pourront être contemplées de diverses manières. Car une manière est de contempler une vertu avec l'autre, ou une avec deux ou trois ou davantage. Une autre manière est lorsque l'on contemple les vertus dans l'essence, ou dans l'unité, ou dans la Trinité ou dans l'incarnation et ainsi des autres parties de ce livre; autre manière encore, lorsque avec les vertus on contemple l'essence ou l'unité, ou la Trinité ou l'incarnation; autre manière, dans les paroles du *Pater noster*, ou de l'*Ave Maria.* » *L'Art*, p. 59, trad. de J. de Guibert; *La méthode*, p. 371. En définitive, ce sont toujours les dignités divines que le contemplatif adore, surtout dans la méditation de l'incarnation, *L'Art*, p. 77-81, et de l'eucharistie, *L'Art*, p. 93-98; de ce chef, la mystique de R. Lulle est ramenée à une puissante unité.

L'ascension vers cet objet transcendant s'opère dans l'application méthodique et ordonnée des puissances de l'âme, surtout la mémoire, l'entendement et la volonté. Aucun mystique du XIIIe siècle n'a plus insisté sur ce procédé que R. Lulle : tout l'*Art de contemplation* ne fait que le décrire; grâce au caractère pittoresque et oriental de la forme lullienne qui fait mouvoir les facultés et les abstractions comme des personnages réels, personne non plus ne l'a dépeint plus vivement : « La volonté de l'Ami voulut monter bien haut pour pouvoir aimer beaucoup son Aimé et elle ordonna à l'entendement de monter de tout son pouvoir; l'entendement donna le même ordre à la mémoire et tous trois montèrent contempler l'Aimé en ses vertus. » *L'Ami*, n. 220, p. 104. « Ami, où as tu trouvé ton Aimé? — Page, j'ai trouvé mon Aimé dans ma mémoire, mon entendement et mon amour. » *L'Ami*, p. 148. L'imagination apporte aussi parfois son concours, *L'Ami*, n. 314, p. 96, *Lib. Cont.*, lib. II, c. XLII, n. 23, t. IX, p. 90. Plus encore agissent les sens spirituels qui sont enracinés dans la puissance cognitive. L'âme, en effet, est douée de cinq sens intérieurs qui sont la pensée réfléchie, la perception, la conscience, la subtilité et la ferveur, *Lib. Cont.*, l. II, c. XLIII, n. 1-3, t. IX, p. 91 : *Sicut tu Domine voluisti ordinare quod actio, quam sensitiva habet, eat per quinque sensus corporales, ita voluisti ordinare quod actio, quam potentia ratiocinativa habet, eat per quinque sensus spirituales; unde secundum istam ordinationem sequitur, Domine, quod in potentia ratiocinativa sint cogitatio, perceptio, conscientia, subtilitas et animositas, quæ sunt sensus spirituales*, etc. Par eux l'esprit saisit les choses purement intellectuelles, *Lib. Cont.*, l. II, c. LVI, n. 10, t. IX, p. 123; le péché les émousse, *ibid.*, l. I, c. V, n. 11, p. 11, de même la suspension des actes de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. *Ibid.*, l. III, c. CCV, n. 22-24, p. 514. Il en est autrement lorsque les facultés de l'âme s'appliquent à Dieu. *Ibid.*, l. III, c. CCV, n. 16-17, p. 514 : *Quando anima est ita plena tui in sua memoria et intellectu et voluntate, sicut vas in fundo maris est plenum aqua, tunc complet omnes suos quinque sensus intellectuales de te, quia cognitio non cogitat nisi in te et perceptio non percipit nisi te et conscientia non curat nisi de te et subtilitas non se subtiliat nisi in te et animositas non habet fervorem nisi in te*, etc. L'exercice des sens spirituels est donc au point culminant de la montée mystique : c'est bien ce que R. Lulle expose dans une large synthèse, toute lyrique, qui est un incomparable document de mysticisme franciscain. *Lib. Cont.*, l. III, c. CXLIX-CCXXV, t. IX, p. 342-578. Sur ce jeu des puissances spirituelles brille toujours « la lumière de la foi, irradiée de la bénédiction de Dieu », *L'Art*, p. 76, « la divine lumière qui éclaire et enflamme l'esprit », *L'Art*, p. 81; là vient s'insérer la science infuse comme le fruit des sept dons et de la « divine splendeur du Saint-Esprit ». *Doctrina pueril*, c. XXXIV, p. 82; *Declaratio Raymundi*, c. XXXIII, p. 136.

Si la contemplation se porte ainsi sur le triple ordre du monde divin, humain et matériel et s'exerce surtout par l'application des trois facultés de l'âme, il est logique que R. Lulle reconnaisse trois « figures » ou formes d'oraison : l'oraison sensible, l'oraison intellectuelle et « l'oraison qui multiplie les bonnes œuvres » et peut être dite habituelle. La première se définit ainsi : *Prima oratio est sensualis quam facit homo loquendo et nominando et orando tuas virtutes et tuas honorationes, petendo a te gratiam et indulgentiam. Lib. Cont.*, l. V, c. CCCXV, n. 4, t. X, p. 338. Elle comprend les prières vocales, l'humble demande du pardon et se traduit aussi dans les rites liturgiques. *Ibid.*, n. 5-7, t. X, p. 338. La deuxième forme d'oraison, tout intellectuelle, est d'abord celle « où l'âme se souvient de Dieu dévotement, l'entend, l'aime, en jouit et le contemple dans ses vertus »; elle s'exerce aussi lorsqu'au souvenir des dignités divines de vifs désirs de pénitence s'enflamment dans le cœur et que l'âme applique ses sens spirituels à la saisie de Dieu. *Ibid.* n. 7-9, t. X, p. 338,339. L'homme contemple enfin selon la troisième manière « lorsqu'il fait des bonnes œuvres et agit vertueusement ». *Ibid.*, n. 10-13, p. 339. L'oraison parfaite unit ces trois modes, particulièrement les deux premiers. *Ibid.*, n. 16, p. 339. Cette méthode d'oraison définie, R. Lulle l'applique à la méditation de l'unité de Dieu, *Ibid.*, c. CCXVI, p. 341-345 et des autres dignités divines pour en faire saisir le mécanisme jusque dans le détail. Cet exposé, extraordinairement développé et où maints chapitres sont de vrais poèmes mystiques, l. V, c. CCXV-CCLXVI, p. 337-600, n'a pas d'égal dans la littérature du Moyen Age.

Selon R. Lulle, la méditation doit toujours être accompagnée des larmes de la dévotion sensible. *L'Ami*, n. 106, p. 34 et n. 172-175, p. 54, 55. Jésus-Christ, le modèle de l'oraison, en a donné l'exemple. *Lib. Cont.*, l. II, c. XCII, n. 20, t. IX, p. 201. « Les soupirs et les pleurs sont messagers entre l'Aimé et l'Ami pour qu'il y ait entre eux consolation, compagnie, amitié et bienveillance. » *L'Ami*, n. 104, p. 34. C'est une des conditions d'amour que R. Lulle décrit dans un chapitre de son *Arbor philosophiæ desideratæ* et dont la traduction française se lit chez M. André. *L'Ami*, p. 172-178. Sans elles, la méditation serait « chose peu convenable ». *L'Art*, p. 87. Aussi R. Lulle demande-t-il à Dieu, dans une gracieuse image, de les faire tomber constamment de ses yeux. *Lib. Cont.*, l. II, c. LVII, t. IX, p. 125 : *Sicut per motum molæ granum atteritur et decurrit in minutam farinam, ita quoties ante meos oculos sit signum crucis, deberent mei oculi decurrere in minutas lacrymas; et sicut molendinum, Domine, conterit frumentum eundo in circulo, precor te, ut facias ire meam mentem et meam memoriam circa tuam nobilitatem et tuam passionem ut mei oculi emittant ploratus et meum os suspiria.* Néanmoins, toute cette dévotion sensible et cette ardeur affective doivent se traduire par l'action, « les grandes peines et périls » encourus pour l'Aimé, *L'Ami*, n. 174, p. 54, et surtout la recherche du martyre. *L'Ami*, n. 262, p. 80 et n. 323, p. 99.

La contemplation dont R. Lulle a enseigné si parfaitement l'art est donc essentiellement pratique puisqu'elle tend à former, à l'intérieur des cloîtres surtout, des apôtres « embrasés d'amour au point d'aller enseigner la sainte Foi Romaine aux infidèles » et « à faire le sacrifice de leur vie par la voie du martyre ». J. Borras, *Espiritu del B. R. Lull*, dans *B. A. L.*, 1909, 278-280. Elle est aussi fortement intellectualiste; jamais, en effet, comme l'a observé Menéndez y Pelayo, R. Lulle n'amoindrit l'exercice et les droits de la raison. « L'ami, dit-il, était en oraison et il priait la science de lui montrer la gloire de son Aimé afin qu'il pût aimer plus fermement. » *L'Ami*, p. 140. Selon lui, l'intelligence s'élève même plus rapidement vers Dieu que le vouloir : « L'Ami demanda à l'entendement et à la volonté lequel des deux était le plus près de son Aimé. Tous deux coururent et l'entendement parvint près de l'Aimé plus tôt que la volonté. » *L'Ami*, n. 19, p. 10. Néanmoins, l'idée d'amour l'inspire plus profondément, car « l'amour est la corde et la chaîne par lesquelles l'homme est traîné jusqu'à la gloire du Paradis ». *Lib. Cont.*, l. II, c. LVII, t. IX, p. 125. Le mystique est condamné à une mort d'amour. *L'Ami*, p. 198-204. R. Lulle le proclame en des termes que l'on croirait tombés des lèvres de saint François : « On demanda à l'Ami quel était son maître; il répondit : l'amour. — De quoi es-tu fait? — D'amour. — Qui t'a engendré? — L'amour. — Où naquis-tu? — Dans l'amour. — Qui t'a nourri? — L'amour. — De quoi vis tu? — D'amour. — Quel est ton nom? — Amour. — D'où viens-tu? — De l'amour. — Où vas-tu? — A l'amour, » etc. *L'Ami*, n. 97, p. 32. L'âme ne peut arriver à Dieu sans passer par la dilection. *L'Ami*, n. 258-261, p. 79. C'est dans l'amour que se consomme l'union mystique : « L'amour illumina le nuage qui était entre l'Ami et l'Aimé et le fit ainsi lumineux et resplendissant comme la lune dans la nuit, l'aurore dans le matin, le soleil dans le jour et l'entendement dans la volonté. Et dans ce nuage resplendissant, l'Ami et l'Aimé se parlaient. » *L'Ami*, n. 123, p. 39. A n'en pas douter, ces déclarations sont d'un grand mystique. Le jour où enfin R. Lulle sera connu et où l'immense synthèse du *Llibre de contemplacio* aura été étudiée, la théologie mystique et la critique littéraire n'hésiteront pas à le mettre à côté du prince de la théologie contemplative, saint Bonaventure : R. Lulle a pleinement droit à ce rang d'honneur.

La théologie spirituelle de R. Lulle n'a été étudiée jusqu'ici que très incomplètement : G. Olzet, *La mistica lulliana*, dans *Rivista Lulliana*, Barcelone, 1903, t. III, p. 123-129; J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Munich, 1922, p. 157-162; W. Peers, *The art of Contemplation*, Londres, 1924; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 2e édit., Paris, 1925, t. III, p. 124-127; J. de Guibert, S. J., *La méthode des trois puissances et l' « art de contemplation » de R. Lulle* dans *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1925, t. VI, p. 366-378. Seul M. Probst lui a consacré des études plus développées, *Caractère et origines*, p. 91-112; l'*Art*, p. 1-56, mais où plusieurs assertions, inspirées par la psychologie de Boutroux et de James, ne peuvent être acceptées.

6° *Origines de la pensée lulliste.* — De l'exposé qui précède, il résulte que la thèse de l'origine arabe du système lulliste, soutenue par Asin y Palacios et Ribera, et si âprement débattue en Espagne à notre époque, n'est pas suffisamment fondée. Probst, *op. cit.*, p. 240-258, J. Rubió, *La logica del Gazzali*, p. 311-313, S. Bové, *El sistema cientifico lulliano*, Barcelone, 1908, p. 422; *Sobre filosofia lulliana. Cartes al Dr J. Ribera*, etc. dans *Rivista lulliana*, t. II, p. 183-195, t. III, p. 318-338. Certes, il est probable qu'en astronomie, en chimie et en médecine, R. Lulle a emprunté des éléments aux Arabes : ils étaient les maîtres d'alors. De même, il connaît la *Logique* d'Algazel qu'il traduit en vers catalans; il possède aussi une connaissance exacte de la pensée musulmane. Golubovich, *op. cit.*, p. 376; J. Tusquets, *Posicio*, p. 96-99. S'il recommande aux chrétiens en quête d'arguments contre le Coran les écrits d'Ibn Tophail et d'Al Kindi, *Lib. de fine*, éd. Gottron, p. 88, c'est sans doute qu'il les avait lus. De plus, il a imité dans son *Lib. de gentili* un ouvrage arabe analogue; de même R. Lulle reconnaît avoir pris aux Arabes les « termes propres » du grand *Art* dans un texte important du *Compendium artis demonstrati æ* t. III p. 160 :

Venimus ad peroptatum finem, supplicantes puro corde studentibus in hoc opere, ut si forte de eis minus bene dicere videamur, non attendant circa ineptitudinem verborum non potentium fortassis ad plenum ipsa quæ intendimus denotare; nec eis displiceat varietas loquendi, sed addiscant hunc ipsum modum loquendi arabicum, ut infidelium oppositionibus obsistere noscant : declinare namque terminos figurarum, dicendo sub conditionibus bonitatis bonificativum, bonificabile, bonificatum, et sic de magnitudine, et sub conditionibus ignis, ignitivum, ignibile et sic de quibuscumque aliis propriis terminis hujus Artis, non est multum apud Latinos sermo consuetus... Sed attendant diligenter ... ad quem finem tendat. Numquid ad cognitionem et dilectionem illius summi entis et, via rationis, ad ipsam propagationem fidei catholicæ ? etc.

Cet emprunt a précisément donné au style de Lulle dans ses écrits logiques et apologétiques cette allure tourmentée que ses adversaires lui ont fortement reprochée et lui a valu plus d'une dérision jusqu'à Hauréau. Mais que ces imitations de forme et le commerce de la littérature arabe aient influencé sérieusement la pensée de Lulle en philosophie, en théologie et en mystique, les raisons invoquées jusqu'ici ne l'établissent point; M. Probst, *op. cit.*, p. 240-258, l'a solidement prouvé. Peut-être est-il même possible de compléter sa démonstration. Ainsi rien d'étonnant que, sans recourir à Mohy ed Din, Lulle assimile Dieu et la lumière, Probst, *op. cit.*, p. 244; c'est une des thèses caractéristiques de l'augustinisme depuis Robert Grossetête. Cf. Alex de Halès, *Summa theol.*, t. I, p. XXXIII. De plus, en attribuant aux noms de Dieu une vertu supérieure, *Los cent noms de Deu*, prol., éd. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 36, il n'est pas sûr, comme le dit Probst, *op. cit.*, p. 251, que « Lulle conserve la tradition des *Cent noms efficaces de Dieu* qui est encore vivace en Afrique de nos jours ». Roger Bacon, en effet, enseigne substantiellement la même doctrine et pour tout autre motif que celui d'imiter les Arabes, *Opus majus*, éd. Bridges, Londres, 1900, t. III, p. 123, 124 : *Nam videmus quod verba sacramentorum habent infinitam virtutem*, etc. Par suite, la synthèse doctrinale de Lulle est de style mozarabe dans quelques-unes de ses parties — il n'aurait pu atteindre les Arabes autrement — mais la pensée est essentiellement augustinienne. Immédiatement, ou par l'intermédiaire de l'école franciscaine, le bienheureux a reçu ses grandes idées, philosophiques et théologiques, non moins que sa méthode, de saint Augustin, de saint Anselme et de l'école de Saint-Victor. Cf. Probst, *L'Art*, p. 28.

S'il fallait serrer de plus près le problème des origines et indiquer une source contemporaine, sinon exclusive, du moins très importante, nous n'hésiterions pas à signaler l'*Opus majus* de Roger Bacon (1266). Le fait a été déjà observé par Probst, *op. cit.*, p. 280-282, et R. Carton, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 68-73. R. Bacon et R. Lulle poursuivent, en effet, la réalisation d'un même idéal : l'extension de la chrétienté jusqu'aux confins de l'univers; l'impérialisme religieux du maître anglais, Carton, *ibid.* p. 81-107, est le *leit-motiv* du converti de Majorque. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCCLVIII, t. X, p. 554. Cf. J. Borras, *Espiritu del B. Ramon Lull*, dans *B. A. L.*, 1909, p. 278-281. Pour l'un comme pour l'autre, le moyen est tout indiqué : aller aux infidèles. C'est par la philosophie et la controverse que s'édifiera la cité chrétienne de l'avenir. La guerre tue, mais ne convertit pas, pense R. Bacon, *Opus majus*, éd. Bridges, t. III, p. 121. Aussi, lorsqu'une nation refuse la foi, il ne faut pas seulement songer aux armes, mais réunir les sages pour y prêcher d'abord. *Ibid.*, p. 122. Lulle a exactement les mêmes vues, et veut gagner les infidèles non « par la guerre corporelle » mais par « la lutte intellectuelle et la force des raisons ». Cf. J. Borras, *Espiritu*, etc., dans *B. A. L.*, 1909, p. 244. En vertu de cet idéal commun, l'un et l'autre proposent la même méthode pratique. R. Bacon ne cesse de plaider à cette fin en faveur de l'enseignement des langues orientales, *Opus majus*, t. I, p. 95, t. III, p. 120-122; de même, R. Lulle passe sa vie à demander *quod dominus papa et suum collegium reverendum facerent tria monasteria, scilicet unum Romæ, aliud Parisius et tertium Toleto, in quibus studerent homines sapientes, devoti, in variis linguis et postea irent prædicaturi Evangelium. Lib. de acquisitione Terræ Sanctæ*, cod. cit., 456 r°. Ce qui est plus notable encore, c'est que R. Bacon, tout comme Lulle, tient que la raison illuminée par le Saint-Esprit peut établir les mystères dans une certaine mesure et les pénétrer sans prétendre à une connaissance exhaustive. R. Carton, *ibid.*, p. 69. Lulle croit encore avec Bacon à l'efficacité des mots sacrés; il enseigne un illuminisme de telle nature que le Verbe apparaît parfois comme l'intellect agent de l'âme. *In libr. Sent.*, l. II, q. CXXXVIII, t. IV, p. 116; Probst; *op. cit.*, p. 298. Il parle aussi des « lumières certificatrices », si chères à Roger Bacon. *Lib. Cont.*, l. I, c. V, n. 2, t. IX, p. 11; l. II, c. LVI, n. 21, p. 123; l. II, c. LXV, n. 24, p. 144; *Doctrina pueril*, c. XL, *Obres*, t. I, p. 101. L'un et l'autre enfin poursuivent l'unité de savoir et, avant R. Lulle, « Roger Bacon pose les fondements et définit la méthode d'un système unique du savoir humain ». E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 116. Ces diverses coïncidences — et, à notre avis, une étude exhaustive donnerait des résultats surprenants — ne s'expliquent pas si R. Lulle n'a pas connu l'*Opus majus* de R. Bacon.

IV. Le souvenir de Raymond Lulle. — Le nom et la doctrine de R. Lulle ne sont pas tombés après lui dans l'oubli.

1° *Culte.* — La piété catholique d'abord s'est inclinée devant sa mémoire. Quels que fussent en effet les débats passionnés qui s'élevèrent autour de sa doctrine, R. Lulle n'a jamais cessé d'être l'objet d'un culte très étendu, ainsi que l'ont solidement établi Custurer, S. J., *Disertaciones historicas del B. R. Lulio*, Mallorca, 1700, et après lui Sollier, *Acta SS.*, p. 633-638. Il souffrit néanmoins passagèrement au XVIIIe siècle, lors du décret (15 janvier 1775) de Diaz de la Guerra, évêque de Majorque. J. Avinyo, *Catalech de documents Lulians*, dans *Boletin de la Real Academia de buenas letras de Barcelona*, 1912, t. VI, p. 395-420. Au début du XVIIe siècle, Mgr F. Virgilio fit des démarches pour obtenir la reconnaissance du culte et la canonisation de R. Lulle; à cet effet, de volumineux procès (1605, 1607, 1612) furent envoyés à Rome, *Acta SS.*, p. 679-691, relatant surtout les nombreux miracles attribués à ses suffrage ; les rois d'Espagne, Philippe III et Philippe IV appuyèrent fortement l'initiative, mais ce fut sans résultat apparent. J. Pou y Marti, O. F. M., *Sobre la doctrina y culto del B. R. Lulio*, dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1921, t. XVI, p. 1-23. De même les nouvelles tentatives de Galindo, évêque de Lérida (1747), n'aboutirent pas, vu surtout l'indifférence de Charles III d'Espagne, qui le 13 avril 1762 mandait à Clément XIII que la décision de l'affaire ne l'intéressait aucunement. Ces démarches, longtemps interrompues, ont été reprises à notre époque sous la direction de Mgr Campins de Palma et du cardinal Vivès y Tuto. Bien qu'un jugement définitif n'ait pas été encore rendu, le culte public de R. Lulle est néanmoins autorisé dans le diocèse de Majorque et l'ordre franciscain. Dès le pontificat de Léon X, les Frères mineurs de Palma en faisaient l'office, Sollier, *Acta SS.*, p. 635. Un bref de Clément XIII (19 février 1763), concédant un office propre pour le diocèse, confirma l'état des choses. D'autres brefs de Clément XIII (18 juin 1763) et de Pie VI (10 juil-

let 1775) le maintinrent dans les mêmes limites. Sous Pie IX, le 11 septembre 1847, le culte et un office nouveau furent de même confirmés; le 10 juin 1858, sur les instances du R. P. Bernardin de Montefranco, le privilège était étendu à l'ordre franciscain où la fête se célèbre encore le 3 juillet. S Bové, *Historia del culte sagrat y publich que's dona al B. Ramon Lull*, dans *Rivista Lulliana*, 1901, t. I, p. 32-38.

2° *L'école lulliste. Ses luttes.* — Si la grandeur morale de R. Lulle a été ainsi généralement reconnue, même par l'Église, il n'en a pas été de même de la valeur de ses doctrines. Autour d'elles s'est élevé un long et douloureux débat, qu'on ne peut rappeler ici que brièvement; la plume d'ailleurs se refuse à transcrire les *atrocissima stigmata* dont parle Sollier, *Acta SS.*, p. 716, et qui lui ont été infligés pendant des siècles. Sollier, *Acta SS*, p. 713-728; Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 526-539; J. Avinyo, *Historia del Lulisme*, Vilanova, 1925, sur ce livre cf. R. d'Alós, dans le *Criterion*, Barcelone, 1925, t. I, p. 250-258, et P.-A. Ivars, O. F. M., dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1926, t. XXV, p. 129-135.

La crise commença en France et en Espagne dans la seconde moitié du XIVe siècle. Au témoignage de Gerson, *De examinatione doctrinarum*, p. 2, édit. d'Anvers, 1706, t. II, p. 13, la faculté de théologie de l'Université de Paris censura certaines propositions et la terminologie du grand *Art*. En Espagne, la lutte commença avec Eymérich. O. P. † 1399, Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1721, t. I, p. 714-717; E. Grahit, *El inquisidor Fray N. Eymerich*, Gérone, 1879. Elle fut extraordinairement violente et longue. F. Gazulla, *Historia de la falsa bula a nombre del papa Gregorio XI*, dans *B. A. L.*, 1909, p. 264-273, 289, 305, 371, 1910, p. 1, 22, 58, 68, 106; Avinyo, *op. cit.*, c. 4-10; A. Ivars, O. F. M., *Los jurados de Valencia y el inquisidor Fray N. Eymerich*, dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1916, t. VI, p. 68-159 et t. XV, p. 212-219.

Des causes politiques la firent éclater. Pierre IV d'Aragon était mécontent d'Eymerich dont le caractère était turbulent et violent, A. Ivars, dans l'*Archivo*, 1916, t. XXV, p. 134; il s'en plaignit au maître général des Frères prêcheurs. Gazulla, *Historia*, 1909, p. 371. D'autre part, le roi autorisait Bérenguer de Fluvia à lire le grand *Art* dans son royaume, le 10 octobre 1369. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 222-224. En 1371, les rapports se tendirent entre le roi et l'inquisiteur; ce dernier ayant voulu procéder contre le chancelier royal, François Roma, Pierre IV le lui interdit le 9 octobre 1371, A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 234; mais l'inquisiteur passa outre, ce qui mécontenta extrêmement le roi, ainsi qu'il ressort d'une lettre de Pierre IV adressée à Eymerich, le 25 octobre. Avinyo, *Catalech*, p. 399. A ces plaintes, Eymerich répondit en soulevant la question lulliste. Jusqu'alors la doctrine de R. Lulle « était restée pleinement étrangère au conflit », A. Ivars, *Los Jurados*, p. 70; personne non plus ne l'avait censurée, pas même le cármе Guy de Terrena, évêque de Mallorca (1321-1332) dans son *Catalogue des hérétiques*; au contraire, au témoignage même d'Eymerich, R. Lulle était vénéré en Catalogne comme un bienheureux et ses écrits très répandus. A. Ivars dans l'*Archivo*, 1926, t. XXV, p. 131, 132. Chapelain de Grégoire XI, savant et énergique, Eymerich pouvait tout obtenir. Dès le 5 juin 1372, Grégoire XI, par la bulle *Nuper dilecto* donnée à Pont-de-Sorgues, *dilecto filio Nicolao Eymerich nobis referente*, ordonna à l'archevêque de Tarragone, Pierre Clasquerin, d'examiner les écrits de R. Lulle de concert avec Eymerich et une commission de docteurs et de les brûler s'il y trouvait des erreurs. A. Rubió, *Documents* t. I, p. 241. Le 29 septembre 1374, un rescrit de Grégoire XI, *Ad audientiam*, mandait à l'officialité de Barcelone de faire parvenir sans retard à Avignon un livre catalan de R. Lulle, dont le titre n'est pas indiqué. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 259.

Quels furent les résultats de ces actes pontificaux, rien ne l'établit positivement. Toujours est-il que Pierre IV, roi d'Aragon, fort mécontent, bannit, le 11 mars 1375, Eymeric et Pierre Begueny, O. P., de tous ses domaines. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 261, Un an ne s'était pas écoulé que parut, le 25 janvier 1376, la soi-disant bulle de Grégoire XI, *Conservationi puritatis*, condamnant vingt ouvrages de R. Lulle, taxant d'hérétiques 200 propositions qui en étaient extraites et ordonnant de soumettre les autres ouvrages à un sévère examen. Ivars, *Los Jurados*, p. 107-109, Sollier, *Acta SS.*, p. 719, 720. Texte dans Duplessis d'Argentré *Collectio judiciorum*, t. I, p. 248.

C'est cette pièce qui est au fond de « l'éternelle question lullienne ». Son authenticité, généralement admise par les historiens et les théologiens de l'ordre de Saint-Dominique et aussi par E. Grahit, *op. cit.*, p. 51-55, et J. Rubió, *R. Lull.*, p. 556, mais niée par les lullistes et par les PP. Custurer et Sollier, S. J., qui firent œuvre de critique indépendante, n'a jamais été démontrée. *Son caractère apocryphe est solidement établi.*

1. En effet, un an après, le 7 janvier 1377, Pierre IV d'Aragon, qui est intéressé au débat au premier chef, l'ignore encore. Dans une lettre à Grégoire XI, A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 268, il ne parle que d'un rescrit ordonnant de remettre aux évêques de son royaume les ouvrages de R. Lulle; il supplie ensuite le pape de faire l'examen d'un livre catalan du bienheureux à Barcelone pour la raison obvie que les théologiens du pays connaissent mieux la langue que les clercs d'Avignon. Il s'agit évidemment ici de l'ouvrage visé par la deuxième bulle de Grégoire XI (sept. 1374) et que les débats subséquents nous font connaître, à savoir le *Lib. de philosophia amoris*. Sous la plume du roi, il n'y a aucune trace d'un document pontifical condamnant vingt ouvrages et deux cents propositions de R. Lulle et dont l'éclat n'aurait échappé à personne, encore moins à la cour royale et à la famille des Lulle, qui apparaît souvent au cours de cette douloureuse histoire. Il est aussi impossible d'expliquer que Pierre IV demande que l'on examine à Barcelone le *Lib. de philosophia amoris*, si déjà par une sentence pontificale, antérieure d'une année, il est le premier des ouvrages proscrits, comme le dit Eymerich. Sollier, *Acta SS.*, p. 718, n. 70.

2. En second lieu les critiques ont fréquemment signalé l'étrangeté du paragraphe, *Nos autem cupientes*, de la soi-disant bulle. A. Hicquey (=Dermicius Thadei), *Nitela franciscanæ religionis*, Lyon, 1627, p. 482; Gazulla, *Historia*, 1909, p. 305; A. Ivars, *Los Jurados* p. 73. Condamner en effet vingt ouvrages et deux cents propositions sans désigner ni le titre des livres ni aucune des erreurs censurées est absolument contre le style de la curie romaine; l'histoire des condamnations portées au XIVe siècle contre maints auteurs, Jean de Pouilly, Eckart, Jean de Jandun, Denys Foullechat, etc., établit que le Saint-Siège ne procédait pas ainsi.

3. De plus, la bulle en question ne se trouve point dans les registres de Grégoire XI. Sur les instances d'Antoine Riera, lulliste de Valence poursuivi comme hérétique par Eymerich, le cardinal Léonard de Giffon fut chargé d'enquêter à ce sujet par Clément VII; or, après un examen officiel fait par les notaires et les registrateurs de la Chambre apostolique, un acte notarié du 10 juillet 1395, déclarait que la pièce ne se trouvait pas dans les registres de Grégoire XI. Hicquey, *Nitela*, p. 478-481; Sollier, *Acta SS.*, p. 721-723; A. Ivars, *Los Jurados*, p. 97, 98. Il est vrai qu'aujour-

d'hui deux registres de 1376 manquent, mais il n'en était pas ainsi à la date de l'enquête, comme l'atteste l'acte officiel. Hicquey, *Nitela*, p. 480; Sollier, *Acta SS.*, p. 723, n. 89.

4. Le témoignage d'Eymerich allégué en sens contraire manque de garanties suffisantes. Dans la ferveur de la lutte, il a manqué de mesure. Il s'est attaqué spécialement au *Lib. de philosophia amoris;* or, le 19 mai 1386, à Barcelone, une commission de huit théologiens, pris chez les dominicains et les franciscains, et à la tête de laquelle se trouvait Bernard Armengol, O. P., provincial d'Aragon, a déclaré que trois propositions dénoncées particulièrement par Eymerich comme hérétiques ne se rencontraient point dans cet ouvrage. Sollier, *Acta SS.*, p. 720, 721; A. Ivars, *Los Jurados*, p. 75, 76. Il a également condamné comme hérétique le recteur de l'église de Cilla, Pedro Caplana, mais son jugement fut cassé. Gazulla, *Historia*, 1909, p. 275. De même, il a dépeint comme « des hérétiques et des impudents pharisiens » tous les tenants de l'Immaculée Conception, *contra quos nonnullos processi... et punivi.* Strozzi, *Controversia della Concezione della B. V. Maria*, Palerme, 1703, p. 303-305. Puisque, sans rappeler encore ses charges contre le lulliste Antoine Riera, R. d'Alòs, *Sis documents per la historia de les doctrines lulianes*, Barcelone, 1919, p. 8, il est avéré qu'Eymerich a mis si libéralement au compte de ses adversaires, hérésies, procès, condamnations, son témoignage est de nulle valeur.

5. L'autorité du Saint-Siège enfin s'est déclarée contre l'authenticité du document. Comme les luttes continuaient toujours, Martin V chargea le cardinal Aleman de porter sur l'affaire une sentence définitive. Ce dernier, légat en Aragon, désigna à cette fin Bernard, évêque de Città diCastello qui, après enquête, déclara, le 24 mars 1419, la soi-disant bulle apocryphe et sans valeur. A. Ivars, *Los Jurados*, p. 99, 100; Sollier, *Acta SS.*, p. 485-490. Cette sentence définitive exonère complètement R. Lulle.

Après cette crise, la paix se maintint pendant près d'un siècle. Sous Sixte IV, la lutte éclata de nouveau. Le premier titulaire du *Studium* lulliste de Palma fut dénoncé à Rome par les dominicains, mais Pierre Dagui obtint gain de cause devant Sixte IV d'abord et Innocent VIII ensuite. Vaincu sur ce point, l'inquisiteur de Majorque, Guillaume de Caselles, O. P., se dédommagea en éditant à Barcelone le *Directorium inquisitorum* d'Eymerich, avec la soi-disant bulle de Grégoire XI et un catalogue de cent erreurs ou hérésies lulliennes. Sollier, *Acta SS.*, p. 726, 727. Malgré les protestations des lullistes, le tout passa dans l'*Index* de Paul IV. Sur ce, les disciples de R. Lulle tentèrent un suprême effort au concile de Trente; le mémoire présenté par J. Vileta, chanoine de Barcelone, et J. Arce de Herrera obtint pleine justice et, le 1er septembre 1563, le concile décréta que le nom et les écrits de R. Lulle ne devaient aucunement figurer à l'Index, R. d'Alòs, *Sis documents*, p. 21-24, décision qui fut observée dans la rédaction de l'Index de saint Pie V. Sollier, *Acta SS.*, p. 727; R. d'Alòs, *Sis documents*, p. 11. Mais le malheur voulut que, peu après, Mgr Peña rééditât purement et simplement à Rome en 1578 le *Directorium* d'Eymerich, d'où nouvelles protestations des lullistes et intervention de Philippe II, roi d'Espagne, qui aboutirent, le 3 et le 16 juillet 1594, à deux décrets de la Congrégation de l'Index qui confirmaient la décision du concile de Trente et ordonnaient de rayer définitivement de l'Index les ouvrages de R. Lulle. J. Pou y Marti, *Sobre la doctrina*, p. 6-8.

Le dernier mot restait donc, au point de vue canonique, aux disciples de R. Lulle. Mais au milieu de ces débats et des attaques qui suivirent bientôt, au début du XVIIe siècle, le bienheureux souffrit tellement des accusations portées contre lui par plusieurs historiens et surtout par Bzovius, O. P., Sollier, *Acta SS.*, p. 691, que l'histoire ne lui a pas encore rendu justice. L'attribution de soixante et quelques écrits d'alchimie acheva de le discréditer en lui valant l'admiration d'un Giordano Bruno et d'autres auteurs non moins suspects. J. Rubió, *Los codices*, p. 305. Le XVIIIe siècle se montra aussi sévère contre lui et « l'Espagne entière donna raison au P. Feijoo, O. S. B. », l'un des plus violents adversaires du lullisme. Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 513, t. III, p. 71-84. Si l'on veut savoir jusqu'où la passion est allée au XIXe siècle, on n'a qu'à lire B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2e partie, Paris, 1880, t. II, p. 292-298; *De la philosophie scolastique*, Paris, 1850, t. II, p. 235-238.

Il est vrai, des amis dévoués n'ont pas manqué non plus à R. Lulle. Ils lui ont décerné le titre de docteur illuminé et archangélique. S. Bové, *Le doctor arcangelich*, dans *Rivista Lulliana*, t. II, p. 75-90. Les rois de la dynastie catalane et castillane, Pierre IV, Jean Ier, Martin Ier, Alphonse le Magnanime, firent propager sa doctrine et identifièrent sa cause avec celle de la nationalité catalane. Sollier, *Acta SS.*, p. 728-730; P. Blanco, O. S. A., *Estudios de bibliografia lulliana*, Madrid, 1916, p. 78-118; R. d'Alòs, *Sis documents*, p. 1-8. Au XVe siècle, le mouvement lulliste est puissant en Allemagne. Les bibliothèques des cathédrales et des abbayes de Ratisbonne, Augsbourg, Tegernsee et Brandebourg s'enrichissent de nombreux manuscrits lullistes; le cardinal Nicolas de Cues († 1464) subit largement l'influence du bienheureux. J. Rubió, *Los codices*, p. 304-309. Avec l'avènement des rois catholiques en Espagne, la doctrine lulliste, jusqu'alors enseignée surtout à Majorque et à Barcelone, se répand dans le péninsule ibérique, particulièrement à Valence et à Lérida. Le fait est dû en grande partie à la protection de Ximenès qui appella le lulliste Nicolas de Pax à l'Université d'Alcala. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 55-67. Après lui « le chanoine de Barcelone, Louis Jean Vileta, le champion de l'orthodoxie lullienne au concile de Trente, et les autres grandes figures espagnoles du XVIe siècle sont les propagandistes et les vigoureux défenseurs de l'œuvre philosophique et théologique de R. Lulle ». R. d'Alòs, *Sis documents*, p. 6. Au XVIIe siècle, l'école lulliste est à son apogée. Le 17 avril 1673, en effet, Clément X, à la prière des jurés de Majorque (1663), érige le Studium général de la ville, fondé en 1483 par Ferdinand le Catholique, en université et confirme l'érection des chaires de philosophie et de théologie lullistes. Leurs titulaires devaient avoir la préséance sur les professeurs thomistes et scotistes; l'Université était mise sous le patronage de R. Lulle, dont elle célébrait la fête avec éclat le 25 janvier. Sollier, *Acta SS.*, p. 730; Avinyo, *Historia*, c. 30; S. Ros, *La universitad literaria del reino de Mallorca*, dans *B. A. L.*, 1924, p. 113-116, 129-134, 150-162. Chez les Frères mineurs, le ministre général, Jean Mérinéro prescrivait (7 mars 1642) l'enseignement de R. Lulle dans la province franciscaine de Majorque; plus tard, le chapitre général de Rome, 1688, étendit cette décision à tous les *Studia* généraux d'Espagne. Sollier, *Acta SS.*, p. 731; Holzapfel, *Manuale historiæ ord. fratrum minorum*, Fribourg-en-B., 1909, p. 731. Au XVIIIe siècle, un centre d'études se forme à Mayence autour d'Ives Salzinger. A. Gottron, *L'edicio maguntina*, p. 96-103. C'est à cette époque qu'écrivent les meilleurs apologistes de R. Lulle, Custurer (1700), Sollier (1708) et Pasqual (1788). L'Université de Majorque a aussi quelques titulaires dont les noms sont passés avec gloire à l'histoire, tel Junipère Serra, O. F. M., l'apôtre de la Californie, et l'évêque de Vich, Mgr Strauch, tombé victime des révolutionnaires en 1823. P. Saura, O. F. M., *Fray R. Strauch y Vidal*,

O. F. M., obispo de Vich, dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1923, t. xx, p. 321-335. Néanmoins, avec toute la scolastique, le lullisme tombe devant le philosophisme.

3° *La Renaissance lulliste.* — L'idée régionaliste, si puissante à la fin du xixe siècle en Europe, devait ramener les esprits à R. Lulle et provoquer une renaissance. Trois noms sont attachés à ce mouvement : G. Rosselló, M. Menéndez y Pelayo, M. Obrador. J. Alcover, *El lulismo en Mallorca desde mediades del siglo XIX*, dans *B. A. L.*, 1915, p. 343-349. L'œuvre fut aidée aussi lors des fêtes du 6e centenaire du collège de Miramar (1877) et depuis par la munificence de Louis Salvador, archiduc d'Autriche † 1915. P. Bonet, *El archiduque de Austria, L. Salvador*, dans *B. A. L.*, 1916, p. 103-119. Évêques et prêtres brillent au premier rang, avec Mgr Maura, d'Orihuela, Mgr Miralles y Sbert, de Lérida, et MM. Gelabert, Costa y Llobera et J. Avinyo. Salvador Bové, chanoine d'Urgel, s'est employé surtout à proposer R. Lulle comme le philosophe national de la Catalogne. En même temps, les membres de la *Comisio editora* de Palma et de l'*Institut d'Estudis Catalans*, reprenant l'idée de Wadding, ont assumé la tâche d'éditer critiquement les œuvres de R. Lulle et d'en fixer le catalogue, entreprise qui a obtenu jusqu'ici d'excellents résultats. Récemment, le 6e centenaire de la mort du bienheureux a donné lieu (1915) à d'imposantes manifestations, A. Alcover, *Cronica del VI centenari de la mort del B. R. Lull*, dans *B. A. L.*, 1915, p. 378-388, et plus encore à un nombre considérable de publications d'un réel mérite scientifique. R. d'Alòs, dans l'*Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1915-1920, t. vi, p. 880-882, et A. de Palma, O. M. C., *El lulismo en Cataluña*, dans *Estudios franciscanos*, Barcelone, 1919, t. xxiii, p. 20-25.

C'est avec des sentiments de haute sympathie qu'il convient de saluer ce mouvement d'études critiques, doctrinales et littéraires qui rendra à R. Lulle la place honorable qui lui est due dans l'histoire de l'apologétique, de la controverse, de la poésie et de la mystique. Qu'il y ait, en effet, dans son œuvre doctrinale une part d'éléments caducs, des pièces empruntées, des expressions plus ou moins heureuses, c'est la loi de tout système, surtout s'il vise à l'action populaire et non à la théorie. Qu'aujourd'hui surtout les constructions graphiques et syllogistiques du grand *Art*, sinon les principes métaphysiques qui les soutiennent, soient périmées et ne supportent plus guère la lecture, personne, semble-t-il, ne le contestera, une fois reconnue l'intention généreuse d'atteindre ainsi les Arabes qui inspira sans conteste cet effort. Mais ces déficiences admises, il n'en demeure pas moins que la personnalité scientifique et religieuse de R. Lulle se détache dans un relief saisissant. L'augustinisme médiéval était une construction métaphysique et mystique, élaborée dans les universités et les cloîtres. R. Lulle, influencé probablement par R. Bacon, l'organisa en système apologétique. C'est là, non ailleurs, qu'est sa principale signification doctrinale. Avec cet instrument de conquête apostolique et la connaissance de l'arabe et des théologies orientales, le bienheureux, sans condamner l'effort des armées chrétiennes, reprit essentiellement l'idée de la croisade pacifique « par la prédication et le seul sang des bienheureux martyrs », *Disputatio Raymundi et Hamar sarraceni*, t. iv, p. 12, inaugurée par François d'Assise à Damiette. Pendant plus de quarante ans, il se posa devant la conscience chrétienne comme le procurateur des Infidèles que tourmentait « l'appétition du Verbe Incarné ». Involontairement, comme l'observait R. Speer, *Some great leaders in the world movement*, (*The Cole Lectures*, 1911), extraits dans *Quaderns d'Estudis*, Barcelone, 1916, t. ii, p. 204-214, son effort pour faire pénétrer le Christ dans le monde de l'Islam, ses voyages perpétuels, sa prison à Bougie, sa dernière odyssée à Tunis à l'âge de quatre-vingts ans, rappellent, dans une notable mesure, les deux grands conquérants spirituels de l'Église : saint Paul en face du monde gréco-romain et saint François-Xavier aux portes de la Chine. Ajoutez à cela que sa poésie religieuse et sa métaphysique contemplative disputent la palme à saint Bonaventure et sont à l'aurore de l'invasion mystique qui s'achève en Espagne avec sainte Thérèse, que le *Llibre de Sancta Maria* n'est pas indigne de saint Bernard, que le *Llibre de Contemplacio* est un des trois ou quatre monuments de la littérature catholique au xiiie siècle, voilà bien assez de titres, entre plusieurs autres, pour que la paix se fasse autour de son nom dans un travail fécond, et que l'histoire, longtemps injuste et mal informée, reconnaisse dans le bienheureux R. Lulle l'une des belles figures de l'épopée missionnaire, doctrinale et mystique que firent éclore l'augustinisme médiéval et l'influence de François d'Assise.

1° *Sources générales.* — Wadding, *Annales ord. Minorum ad an.* 1275, n. 9-12; 1287, n. 2-3; 1312, n. 8; 1315, n. 2-20; Marcellin da Civezza, O. F. M., *Storia universale delle missioni franciscane*, Rome, 1858, t. ii, p. 575-599; Hartmann, dans *Kirchenlexikon*, t. x, 1897, p. 747-753; Ueberwegs-Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1915, IIe partie, p. 528-536, et 185*-186*; R. Streit O. M. I., *Bibliotheca missionum*, Munster, 1916, t. i, p. 255-259; 372-377; Zöckler, *R. Lullus*, dans *Protestantische Realencyklopädie*, t. xi, 1902, p. 706-716; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, Paris, 1907, t. ii, col. 3891-3893.

2° *Vie et physionomie.* — A. Blanch, *Vida del B. R. Lull martir i doctor*, Barcelone, 1907; S. Galmés, *Vida compendiosa del B. R. Lull*, Majorque, 1915; M. Gelabert, *Gustate et videte*, dans *Rivista lulliana*, t. iii, p. 217-222 (soumission à l'Église); Mgr Miralles y Sbert, *Maravilla de amor divino*, *ibid.*, t. iii, p. 353-357, t. iv, p. 8-12; G. Valls, *L'ideale missionario del B. R. Lullo*, dans *Studi Francescani*, Florence, 1926, t. xii, col. 117-128.

3° *Doctrine.* — Sur les censures d'Eymerich, Fr. Villaronga y Ferrer, *Las cien proposiciones atribuidas por Eymerich al B. Lull*, dans *B. A. L.*, 1909-1910; Anonyme au couvent franciscain de Pastraña, *Memoriale collationis seu comprobationis centum articulorum lullianorum per N. Eymerich in suo olim Directorio compilatorum, facta cum arquetypis libris R. Lullii*, 1612, cf. Ivars, *Los Jurados*, p. 106.

J. Köchling, *Prodromus christiano-discretus et manuductivus ad ovile Christi unum*, Mayence, 1725, 2e édit., Mannheim, 1738; P. Wolf, *Theologia demonstrativa universa, plena, perfecta B. R. Lulli*, Cologne, 1751; S. Kreuzer, *Cursus theologiæ scholasticæ per principia lulliana*, Mayence, 1751-1752; A. Alcover, *Tractatus de ineffabili divinæ incarnationis mysterio, B. R. Lullio prælucente*, ms. à l'évêché de Vich ainsi que les quatre ouvrages suivants: M. Pellisser, O. F. M., *Tractatus de divina Verbi incarnatione juxta mentem B. R. Lullii elaboratus;* Mgr R. Strauch y Vidal, O. F. M., † 1823, *Tractatus de S. Scriptura juxta tutissimam illum. doct. R. Lullii mentem; De capite visibilis militantis Ecclesiæ scilicet summo pontifice romano juxta mentem B. R. Lulli* (1794-1797); *Tractatus de sacramentis* (oct. 1798), incomplet; Fornès, O. F. M., *Liber apologeticus*, Salamanque, 1746; Pasqual, *Examen de la crisis del P. Feijoo sobre al arte luliana*, 2 vol., Madrid, 1749-1750.

Parmi les travaux modernes signalons : Prantl, *Geschichte der Logik*, Leipzig, 1867, t. iii, p. 145-177; Gonzalez, O. P., *Historia de la filosofia*, 2e édit., Madrid, 1886, t. ii, p. 340-352; E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1922, t. ii, p. 63-67; M. De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, 5e édit., Louvain, 1925, t. ii, p. 143-146; M. Asin y Palacios, *Mohidin*, dans *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, t. ii, p. 217-256, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914, p. 123-126, 155-164; J. Ribera, *Origenes de la filosofia de R. Lullio*, dans *Homenaje*, *ibid.*, p. 191-217.

Parmi les auteurs de la renaissance lullienne : S. Bové, *La filosofia nacional de Catalunya*, Barcelone, 1902; *El sistema cientifico luliano*, Barcelone, 1908; *Al margen de un discurso*, Urgel, 1912; *S. Tomas de Aquino y el descenso del*

entendimiento; Platon y Aristoteles harmonizados por el B. R. Lullio, Barcelone, 1913, etc.; Mgr Maura y Gelabert, † 1910, *Ensayo sobre la filosofia del B. R. Lullio. El arte magna*, dans *Rivista Lulliana*, t. I, p. 26-32, 49-56; *Estudios sobre la filosofia del B. R. Lullio. Pscicologia; naturaleza del alma humana*, *ibid.*, t. II, p. 349-360; *El entendimiento agente y el entendimiento posibile*, *ibid.*, t. III, p. 129-138, 161-171; *El verbo mental*, *ibid.*, t. III, p. 225-237; *El verbo sensibile y el sexto sentido*, t. V, p. 1-8, 33-37, 49-77; La *Rivista Lulliana*, Barcelone, 1901-1905, dirigée par S. Bové, J. Avinyo, Maura y Gelabert et Miralles y Sbert, etc.; J. Carbo, *Tomas de Aquino y el descenso del entendimiento*, dans *B. A. L.*, 1915, p. 233-236; P. Martinez Velez, O. S. Aug., *La ciencia universal, Doctrina de S. Tomas y Lull*, dans *B. A. L.*, 1908, p. 161-164, 177-186; J. Borras, *Un sesto sentido, el affatus*, *ibid* 1914, p. 19-26; M. Frau y Bosch, *Estudio sobre las relaciones y armonias entre la razon y la fe segun las doctrinas lullianas*, *ibid.*, 1907, p. 555-562; J. Casadesus, *El « arte magna » de R. Lullio*, Barcelone, 1917; M. Ferra, *R. Lull, Valor universal*, Mallorca, 1915; J. Borràs, *Sistema 'entifico lulliano. Exposicion y critica a la vez*, Palma, 1916; D. Ruiz, *R. Lull maestro de definiciones*, Barcelone, 1906; J. Borras, *Maria y el Pontifice en las obras del B. R. Lull*, Soller, 1908; A. Masiera, *Lo libre de Sancta Maria de R. Lull*, 1908.

4° *Poésie.* — A. Helfferich, *R. Lull und die Anfänge der catalanischen Literatur*, Berlin, 1858; O. Denk, *Einführunr in die Geschichte der altcatalanischen Literatur*, Munich, 1893, p. 198 sq.; G. Groeber, *Grundriss der romanischen Philologie*, IIe part., t. II, Strasbourg, 1897, p. 105-107; A. Pagès, *Auzias March et ses prédécesseurs. Essai sur la philosophie amoureuse et philosophique en Catalogne au XIVe et au XVe siècles*, Paris, 1912; J. Bernard y Durant, *Lo B. Lull poeta religios*, dans *Homenatge al doctor arcangelic, lo B. R. Lull*, Barcelone, 1901, p. 84-86.

5° *Science.* — Weyler y Laviña, *R. Lullió, Juzgado por si mismó*, Palma, 1886; J. Vancell, *Del B. Llull i de la musica*, dans *Rivista Lulliana*, t. II, p. 86-90; J. Borràs, *Lo que dice R. Lull de los Mongoles o Tartaros*, dans *B. A. L.*, 1908, p. 7-10; *Explicacion del terremoto segun el B. Lull*, *ibid.*, 1910, p. 61-64; S. Bové, *Llull y'l descubriment de les Ameriques*, dans *Rivista Lulliana*, t. II, p. 105-114; Dr Serrá de Martinez, *La medicina lulliana*, dans *Estudis franciscans*, Barcelone, 1923, t. XXXI, p. 356-376; La Roncière, *La découverte de l'Afrique du nord au Moyen Age*, t. I, Paris, 1824.

6° *Éthique.* — J. Hartmann, *De individualismo ethico-christiano a philosopho nationis catalanæ B. R. Lullo concepto*, dans *Rivista Lulliana*, t. IV, p. 143-148; T. Carreras y Artau, *Etica hispana. Apuntes sobre la concepcion eticojuridica de R. Lull*, Barcelone, 1914; *R. Lull, Programma del curso sobre concepciones eticas en España*, 1915.

7° *Culte.* — A. du Moutier, O. F. M., *Martyrologium franciscanum*, 2e édit., Paris, 1653, p. 278-280; J. Pons y Marques, *Documents relatius al culte del B. R. Lull*, dans *B. A. L.*, 1923, p. 261-264, 280-282, 291-294, 310-313. — Sur R. Lulle dans l'art, cf. P. André de Palma, O. M. C., *Catalogo de la exposicion de iconografia y bibliografia del B. R. Lull*, dans *Estudios Franciscanos*, Barcelone, 1918-1920, t. XXI-XXV, surtout, t. XXII, p. 220, 274, 357, 446-455; F. Guasp i Vincens, *Xilografiés antigues del B. R. Lull*, Palma, 1915. Le superbe triptyque de P. Barcelô à l'exposition missionnaire du Vatican a été décrit par L. Huetter dans le *Corriere d'Italia*, 8 mai 1925.

E. Longpré.

LUMBIER Raymond, carme chaussé, théologien et orateur (1616-1684). — Il naquit à Sangüesa (Navarre), le 19 juillet 1616, à l'heure des premières vêpres du Prophète Élie, de parents nobles : Pierre Lumbier et Anne Angèle Araus. Il prit l'habit de carme chaussé au couvent de sa ville natale, le 25 avril 1632; peu de jours après, il partit pour le noviciat de Saragosse; mais avant même qu'il y eût achevé l'année de probation, on lui fit suivre les cours de philosophie au couvent de Calatayud (Saragosse); et, quand on le proposa au vote définitif pour la profession, certains religieux de la communauté (on ne sait pas précisément sur quoi ils basèrent leur affirmation) prétendirent qu'au lieu d'être utile à l'ordre, il lui serait plutôt à charge; alors le maître des novices fit valoir les vertus et les talents du jeune novice, qui, grâce à cette énergique intervention de son maître, fut admis à la profession; il fit ses vœux le 18 avril 1633. Lumbier réussit si bien dans ses études, qu'il fut promu aux grades de maître ès arts (philosophie) et de docteur en théologie à l'Université de Saragosse; en 1642, il y obtint une chaire de théologie et, depuis 1652, il y occupa la première chaire. En 1654, il fut nommé qualificateur de l'Inquisition d'Aragon; en 1656, examinateur synodal de l'archevêché de Saragosse; en 1665, qualificateur du conseil suprême de l'Inquisition d'Espagne et des Indes; et, en 1666, il devint prédicateur de la cour d'Espagne; en effet, à sa grande science il joignait un talent oratoire remarquable. Il excella tout spécialement dans la prédication des carêmes; déjà, à Saragosse, il n'en prêcha pas moins de treize, tant à la cathédrale del Pilar, qu'à celle de la Seo et à l'hôpital général de Notre-Dame-de-Grâce. Tous ces emplois en dehors de l'ordre ne l'empêchèrent pas toutefois d'exercer quelques charges dans celui-ci; en effet, il fut jusqu'à trois reprises différentes provincial de la province d'Aragon, Valence et Navarre; en outre, il fut le véritable fondateur du grand couvent des carmes, dit « Collège de Saint-Joseph » à Saragosse. Il mourut pieusement à Saragosse, le 1er août 1684.

On a de lui : 1. *Quæstiones theologicæ scholasticæ in I^am partem S. Thomæ*, Saragosse, 1672-1680, 6 tomes in-16. Cet ouvrage contient les traités suivants : de la nature de la théologie; de la nature et des attributs de Dieu; de la vision de Dieu; de la science de Dieu; de la volonté de Dieu et de la Trinité; autre édition, *ibid.*, 1680, 6 tomes in-fol., en un vol. — 2. *Tractatus de sacrosancto Incarnationis mysterio*, *ibid.*, 1672, in-fol. — 3. *Tractatus de virtute fidei*, Saragosse, 1678, in-fol. — 4. *Suma moral*, dite *Suma de Arana*, en trois volumes, qui ont eu beaucoup d'éditions du vivant même de l'auteur. Le tome I, (dont je n'ai pu retrouver l'exemplaire) aurait pour titre, d'après le catalogue imprimé du Collège de Saint-Joseph des carmes de Saragosse : *Suma moral y fragmentos*. Le t. II : *Fragmentos varios morales. En prosecucion de los que estan en la suma de Arana*, 3e édit., Saragosse, 1683, in-4°, 549-1216 p. En outre, ce volume contient une étude sur les 45 propositions condamnées par Alexandre VII (décr. du 24 sept. 1665 et 18 mars 1666); ainsi que certains décrets au sujet des indulgences et de la communion quotidienne (décr. de la S. Congr. du Concile du 12 février 1679); Lumbier se montre ici très favorable à la communion quotidienne. Enfin, il y a le décret d'Innocent XI accordant l'indulgence du 2 novembre et celui de la S. Congrég. défendant l'usage des chaînettes de l'esclavage de Marie. Le tome III contient l'étude des soixante-cinq propositions condamnées par Innocent XI, le 2 mai 1676, 2e édit., Saragosse, 1680, in-4°, XXII-1049-1336 p. A la page 1337 et sq., il y a en appendice, une étude au sujet de la Cruzada; l'ouvrage se termine par 40 pages de tables des matières pour les t. II et III. La 6e édit. revue et augmentée a pour titre : *Noticias teologicas morales acerca las proposiciones condenadas por NN. SS. PP. Inocencio XI y Alexandro VII*, Saragosse, 1683, in-4°, XXVI-568 p. Ce t. III parut également en latin, mais il fut mis à l'Index romain par décret du 23 novembre 1683. C'est contre ce tome qu'écrivit le dominicain Laurent-Marie Pisani, quand il inséra des observations en forme d'appendice à son livre *Gedeonis gladius*, Palerme, 1683, in-4°. — 5. On doit encore à Lumbier beaucoup de consultations imprimées. Entre autres on trouve son avis aux p. 122-125 dans la *Consulta hecha en 2 de noviembre 1682 sobre los perjuicios de las cartujas de España en razon del gobierno y dependencia del Prior de Grenoble en Francia con los pareceres dados à este objeto por varones doctos y religiosos*, 1779, in-4°. — 6. Le catalogue du collège de Saint-Joseph des carmes de Saragosse

cite encore deux volumes de *sermons*. Cinq sermons de Lumbier ont été conservés par Raymond de Sos, carme chaussé, dans *Oratoria carmelitana*, Saragosse, 1684, in-4°, p. 197-216; 561-613. Ce même ouvrage donne une *notice* de Lumbier *sur les vœux de religion dans l'Ancien Testament*. — 7. Enfin les *Sept exercices pour tous les jours de la semaine* sont restés probablement inédits.

J. Boneta, *Vida exemplar del venerable Padre M. F. Raymundo Lumbier... Tratado historico y Panegirico dividido en tres partes*, Saragosse, 1687, in-4°, entre autres choses, il y a là des éloges en vers et en prose, les oraisons funèbres prononcées en son honneur par Philippe Aranda, S. J., Louis Puyoo y Abadia, carme, et Joseph Boneta, etc.; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 673-675, n. 18; Henri de S. Ignace, O. C., *Ethica amoris*, Liége, 1709, *passim*; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t IV, col. 359 et 623-624.

P. Anastase de S. Paul.

LUMPER Gottfried (1747-1800), né à Füssen en Bavière le 9 février 1747, entra dans l'ordre bénédictin à Villinga, y fit profession, devint prieur et enseigna l'histoire du dogme et l'histoire de l'Église. Homme de foi et de sainte vie, inébranlable dans l'accomplissement du devoir et la pratique des vertus, il mourut le 8 mars de l'année 1800 ou 1801.

Dom Lumper a composé un ouvrage sur les Pères des trois premiers siècles sous ce titre : *Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina sanctorum Patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium priorum sæculorum ex virorum doctissimorum litterariis monumentis collecta*, 13 vol. in-8°, Ausbourg, 1783-1799; de plus, *J. M. Schrœkii, Historia religionis et Ecclesiæ christianæ*, in-8°, Augsbourg, 1788; *Der Christ in der Fasten*, in-8°, Ulm, 1796. — Migne, dans les cinq premiers volumes de *P. L.*, a utilisé le premier de ces ouvrages, pour ses préfaces aux œuvres des premiers Pères, Tertullien, saint Cyprien, etc.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 248; Klüpfel, *Necrologium*, p. 250-255; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 392.

J. Baudot.

LUNA (Pierre de), voir Pierre de Luna.

LUPI Ignace, de Bergame, né le 10 février 1585, entra chez les mineurs réformés le 11 février 1603 et mourut en grande réputation de savoir dans sa patrie, le 6 octobre 1659. Il enseigna la théologie avec le titre de lecteur général, fut définiteur et custode de sa province. Consulteur de l'Inquisition, il se spécialisa dans l'étude des censures et des cas réservés et publia les ouvrages suivants : *Commentaria in censuras et casus reservatos diœcesis Bergomi*, in-4°, Bergame, 1636; *Commentaria in excommunicationis censuram pro indemnitate hospitalis magni S. Marci Bergomi, episcopo reservatæ*, in-4°, *ibid.*, 1637; *Nova lux in edictum S. Inquisitionis ad praxim sacramenti pœnitentiæ, omnes et singulos tractatus ad sanctum Inquisitionis officium spectantes irradians*, in-fol., *ibid.*, *Teologia mistica insegnata da Gesù Christo co' suoi interni tocchi*, *ibid.*, 1659. Nous trouvons encore sous son nom *De casibus et censuris reservatis tam in genre quam in specie*, in-4°, Bergame, 1681, dont les bibliographies ne parlent point.

Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergame, 1664; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

LUPOLD ou LÉOPOLD DE BEBENBURG, parfois dit aussi de Babenberg, † 1363, publiciste du parti impérial sous Louis de Bavière. — Ancien élève à Bologne de l'illustre canoniste Jean André, il ne tarda pas à obtenir lui-même la réputation d'un juriste distingué. De 1338 à 1352, on le trouve simultanément comme chanoine de Wurzbourg et de Mayence et prévôt d'Erfurt. Dans le conflit survenu entre le Saint-Siège et Louis de Bavière qui déchirait alors l'Église, il se rangea du côté de l'empereur, mais avec une suffisante modération pour n'être pas suspect au pape. Aussi, en 1352, reçut-il sans difficulté le siège archiépiscopal de Bamberg, sur lequel il finit ses jours en 1363.

Ses œuvres sont toutes relatives au problème politico-théologique qui agitait alors la chrétienté. La plus importante est un *Tractatus de juribus regni et imperii Romanorum*, souvent imprimé à partir du XVIe siècle et reproduit dans Simon Schard, *Sylloge historico-politico-ecclesiastica*, Strasbourg, 1618, p. 167-208. Il fut terminé le 3 février 1340 et dédié par l'auteur à Beaudouin, prince-évêque de Trèves. C'est là qu'on trouve tout l'essentiel de ses doctrines sur l'Église et l'État et leurs mutuels rapports. — On possède encore de lui un *Libellus de zelo christianæ religionis veterum principum germanorum*, achevé à Wurzbourg au cours de l'an 1342. Le texte en est publié dans Schard, à la suite du précédent, p. 208-235, et aussi dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXVI, p. 88-108. Il est dédié au duc Rodolphe de Saxe et le titre en indique suffisamment l'objet. Dans l'intervalle, Lupold s'était également exercé à la poésie et avait composé un *Ritmaticum querulosum et lamentosum dictamen de modernts cursibus et defectibus regni ac imperii Romanorum*. Édité par J.-M. Peter, Wurzbourg, 1842, il est reproduit dans J.-Fr. Boehmer, *Fontes rerum germanicarum*, t. I, Stuttgart, 1843, p. 479-484. — Par suite de son caractère populaire, le *Libellus* a bénéficié de plusieurs traductions allemandes, 1565 et 1605.

Lupold n'a rien de commun avec le radicalisme de Marsile de Padoue. Il admet la primauté de l'Église romaine sur toutes les autres et la rattache expressément au droit divin, contrairement à l'opinion qui la voulait expliquer par un décret de l'empereur Phocas. *Tractatus*, V, dans Schard, p. 177. De la primauté découle la suprême autorité doctrinale : Rome est pour lui « la mère et la maîtresse de tous les fidèles »; on ne peut s'écarter d'elle sans tomber dans l'erreur et l'hérésie. *Libellus*, I et IV, dans Schard, p. 209, 210, 215. Le pape, son chef, est le vicaire du Christ et le gardien spécial de la foi, *ibid.*, XV, p. 233; il faut lui reconnaître la *plenitudo potestatis* en matière spirituelle, *Tractatus*, XIII, *ibid.*, p. 199; sans lui, il ne saurait y avoir de concile œcuménique et les décisions intéressant la discipline ecclésiastique ne sont valables que moyennant son approbation. *Libellus*, XI, p. 225.

Autant il est ferme sur ces principes fondamentaux de l'ecclésiologie traditionnelle, autant Lupold se montre résolu pour revendiquer l'indépendance politique des États en général et de l'Empire en particulier. Son principe est de distinguer l'autorité royale dont l'empereur jouit sur ses terres héréditaires — parmi lesquelles l'auteur comprend du reste l'Italie — de l'autorité proprement impériale, qui s'étend, en théorie bien entendu, sur le monde entier. Celle-ci vient de l'Église, qui la transféra des Grecs aux Germains, plutôt d'ailleurs pour des raisons de fait que pour des motifs de droit, en la personne de Charlemagne. *Tractatus*, IV, p. 176. Au contraire, celle-là est d'origine purement politique et prend racine, en dernière analyse, dans la souveraineté populaire, dont les interprètes sont, pour l'Allemagne, les princes électeurs. De ce principe, Lupold déduit les conséquences en cinq articles qui constituent le corps de sa thèse. Toute élection faite *in concordia* sort immédiatement son effet : l'élu peut prendre le nom de roi et en exercer les fonctions. Même solution pour le cas d'une élection faite *in discordia*, si l'élu a pour lui la majorité des

électeurs. Dans les deux cas, le prince a sur le domaine direct de l'empire les mêmes droits que l'empereur. Il n'est pas tenu pour cela d'avoir l'approbation du Saint-Siège. Le serment qu'il prête au pape n'est pas un serment féodal d'hommage, mais une promesse par laquelle il s'engage à protéger l'Église. *Tractatus*, v-ix, p. 178-188. Ce qu'il reçoit du sacre impérial, c'est la juridiction universelle sur les provinces qui ne sont pas, de fait, soumises à son pouvoir. *Ibid.*, xi, p. 191, 192; xvi, p. 204, 205. Encore l'auteur réserve-t-il son jugement, au cours de ces deux chapitres, sur une opinion plus restrictive, aux termes de laquelle l'intervention de l'Église ne serait due qu'à la coutume. Auquel cas, dit-il, *non video qualiter sustineri possit quod imperialis unctio et coronatio regis ultra nomen imperatoris et delationem imperalium ornamentorum aliud superaddat.* xvi, p. 205.

Bien que tout spécialement intéressé au cas de l'Empire, Lupold laisse entendre que les mêmes principes valent aussi pour les autres souverainetés. Il lui paraît excessif de considérer comme illégitimes, suivant la thèse théocratique reçue, tous les pouvoirs qui ne reconnaissent pas ou n'ont pas reconnu tenir leurs titres de l'Église romaine. *Tractatus*, xiii, p. 198, 199.

Le nom de Lupold a joui plus tard d'un grand prestige et ses conceptions ont exercé une réelle influence sur la littérature juridico-théologique qui n'a cessé de reprendre le gros problème de l'Église et de l'État. Aujourd'hui encore, par son érudition canonique, par son sens des réalités historiques, par la modération de ses idées et de son langage, il reste un des meilleurs représentants de cette école moyenne qui, à la suite de Jean de Paris, s'appliquait à concilier, en distinguant leurs domaines respectifs, l'indépendance du pouvoir politique et la primauté du pouvoir spirituel.

Biographie par Adam Senger, *Lupold von Bebenburg*, Bamberg, 1905 — Études doctrinales : du point de vue juridique, par O. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 2e édit., Breslau, 1902; du point de vue théologique, par Herm. Meyer, *Lupold von Bebenburg*, Fribourg-en-B., 1910, dans la collection du Dr. H. Grauert, *Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte*, t. vii, fasc. 1, 2. Pour sa position dans l'histoire de la controverse, S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern*, Leipzig, 1874, p. 75-95, et 180-192; Fr. Scaduto, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture*, Florence, 1882, p. 70-75.

J. Rivière.

1. LUPUS Chrétien, voir Wolf.

2. LUPUS Jacques, théologien du xve siècle. — Portugais d'origine, prieur de l'Ordre de Grandmont, Lupus avait d'abord été précepteur du roi de Portugal Manoel Ier (1495-1521). Il vint à Paris vers 1488, et l'on relève son entrée au collège de Navarre, en qualité d'*hospes* en 1495; il fut reçu docteur en théologie en 1497, et mourut l'année suivante. — Il a publié : 1° *De republica gubernanda per regem*, Paris, 1497, traité en quatorze chapitres des droits et des devoirs de la royauté; — 2° *Liber assertionum catholicarum Apostoli, in quo omnes conclusiones Apostoli et earum probationes annotantur*, Paris, 1497. — Il avait aussi édité un traité de la justice, composé par un sien compatriote, dont Launoy donne l'*explicit : Tractatus perutilissimus de justitia commutativa et arte campsoria seu cambiis ac alearum ludo viri clarissimi M. Joannis Consobrini Portugalensis ordinis fratrum B. M. de Monte Carmelo, feliciter explicit diligenti opera et ingenti cura per venerabilem Jacobum Lupi, sacræ theologiæ baccalarium, bene meritum*, Paris, 1496. — Il faut sans doute attribuer aussi à notre auteur un *Tractatus qui dicitur fructus Sacramenti Pœnitentiæ editus et compilatus per magistrum Jacobum Lupi Rebello*, Hain, n. 10 340, publié à Paris en 1494, chez le même éditeur que le précédent.

Mais il y a lieu de distinguer de notre Jacques Lupus un Jean Lupus (Juan Lopez), espagnol, contemporain de l'auteur portugais, chanoine de Ségovie qui est surtout un canoniste. Voir l'essentiel sur lui dans N. Antonio, *Biblioth. hispana vetus*, t. ii, Madrid, 1738, p. 337.

J. de Launoy, *Regii Navarræ Gymnasii Parisiensis historia*, dans les *Opera*, t. iv *a*, p. 393 et p. 573; Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 10 339, 10 340, 10 341; Copinger *Supplement*, n. 3690, 3691.

É. Amann.

LUSCINIUS (1487-1535), voir Nachtigall.

LUSSAN (Louis Jacques d'Audibert de Massilliaux de), né à Baix-sur-Rhône diocèse de Viviers, le 28 avril 1703, embrassa d'abord la carrière des armes et fut capitaine de cavalerie; puis il entra au séminaire Saint-Sulpice le 29 août 1719 et fut reçu docteur de Sorbonne, le 6 octobre 1730; en novembre de la même année, il eut l'abbaye d'Andres, diocèse de Boulogne; il était entré dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1727 et il fut directeur au séminaire de Paris, puis au séminaire d'Angers; mais, dès 1733, il quitta la Compagnie et devint vicaire général de Saint-Omer, le 24 janvier 1734. Le 8 septembre 1743, il était nommé évêque de Périgueux, à la place de Macheco de Prémeaux, qui devait être transféré à Bordeaux; mais ce dernier préféra rester à Périgueux; aussi Lussan fut nommé directement à Bordeaux, en novembre 1743; sacré le 22 avril 1744, il n'entra dans sa ville épiscopale que le 28 novembre 1745. En 1748, il reçut l'abbaye de Froidmont, diocèse de Beauvais. Il mourut à Bordeaux, le 15 novembre 1769.

Les *Mandements* de Lussan ont été imprimés dans un *Recueil des Ordonnances, Mandements et Lettres pastorales des archevêques de Bordeaux, de 1599 à 1836*, in-8°, Bordeaux, 1848, p. 279-364. Ce *Recueil* fut édité par ordre du cardinal Donnet. Les mandements de Lussan ne présentent rien de bien saillant, car l'archevêque resta presque étranger aux polémiques du temps. Les mandements se rapportent aux événements heureux ou malheureux du royaume, ou bien ils recommandent des jubilés, 12 janvier 1746, 25 avril 1751, 28 avril 1759; un seul est assez intéressant et a pour objet la dévotion au Sacré-Cœur, 1er mai 1767. — On peut citer aussi une *Lettre au chapitre de Saint-André de Bordeaux*, 16 février 1762, publiée dans les *Mélanges de biographie et d'histoire* de L. Bertrand, in-8°, Bordeaux, 1885, p. 583-586.

Fisquet, *La France pontificale, Métropole de Bordeaux*, in-8°, Paris, s. d., p. 361-371; Jean, *Les évêques et archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 124; Louis Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne* ou *Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 vol., in-8°, 1900, t. iii, p. 156-158.

J. Carreyre.

LUTHER Martin (1483-1546), moine augustin, auteur de la Réformation religieuse en Allemagne. — On étudiera en deux articles distincts, d'abord sa vie, puis sa théologie (col. 1183).

I. VIE DE MARTIN LUTHER. — I. La période catholique, 1483-1517. — II. Des thèses sur les indulgences à la condamnation de Luther par l'Église et par l'Empire, 1517-1521 (col. 1154). — III. De la diète de Worms à la diète d'Augsbourg, 1521-1530 (col. 1161). — IV. De la diète d'Augsbourg à la mort, 1530-1546 (col. 1176).

Pour la bibliographie, les lecteurs sont priés de se reporter à la fin de l'article sur la théologie de Luther. Ils y trouveront notamment l'explication des sigles et abréviations qu'ils vont rencontrer. Pour les renvois à l'édition de Weimar (W.), le

chiffre 1-40 qui, parfois suit celui de la page, indique la ligne où se trouve le passage cité.

I. La période catholique (1483-1517). — On étudiera successivement les circonstances extérieures de la vie de Luther et sa formation intérieure.

1. La vie extérieure. — 1° *Enfance et première jeunesse.* — Martin Luther naquit à Eisleben, petite ville de Saxe, le 10 novembre 1483; mais, six mois après sa naissance, ses parents allèrent, non loin de là, se fixer à Mansfeld. Son père, Hans Luther travaillait dans les mines de cuivre des environs de Mœhra. Sa mère, Marguerite Ziegler, était des environs d'Eisenach; elle appartenait à une vieille famille du pays.

Le vrai nom de la famille était *Luder.* Mais ce mot était, et est encore quelque peu aujourd'hui, une sanglante injure, quelque chose comme *mauvais garnement.* Vers 1502, Luther changea ce nom en celui sous lequel il sera connu désormais. K. K., t. I, p. 12, 754. Plus tard, il attribuera cette modification à la malveillance de ses adversaires. T. R., t. IV, n. 4378 (1539). C'était confondre sa situation de 1512 avec celle de 1539.

Les gens de ces contrées étaient énergiques, durs même, entêtés et âpres sur leurs droits. Sur ces divers points, Hans Luther et sa femme elle-même semblent l'avoir encore emporté sur leurs compatriotes. L'enfance de Luther fut triste et austère. Mais les anciens historiens ont sans doute exagéré la pénurie de la famille.

Tout petit, l'enfant fut conduit à l'école de Mansfeld. Puis, à quatorze ans (1497), il va étudier loin de chez lui, à Magdebourg probablement dans l'école attachée à la cathédrale. Pour sa vie religieuse, il allait chez les *frères de la vie commune.* L'année suivante, il est à Eisenach. Là, selon un usage fréquent, il chante devant les maisons, en demandant « du pain pour l'amour de Dieu ». Une dame de la ville, Ursula Cotta, est charmée par le chant et les manières de l'adolescent; elle le prend chez elle. Au bout de deux ou trois ans, n'ayant plus rien à apprendre à Eisenach, il partait pour l'Université d'Erfurt, la plus florissante d'Allemagne à cette époque; il s'y faisait inscrire pour le semestre d'été de 1501, sous le nom de Martin Ludher, de Mansfeld. Il devait y suivre les cours de droit. Mais, selon l'usage, il appartint d'abord à la faculté des arts. Il y suivit un long cours de philosophie, mélange de métaphysique, de logique, d'astronomie et de sciences naturelles, le tout exposé dans le latin de l'école. Cet enseignement était à la base des études de droit et de médecine, aussi bien que de celles de théologie. En apparence, plus qu'en réalité, il était tout dominé par le respect d'Aristote.

Sur le terrain du dogme, a-t-on dit, Erfurt aurait été alors travaillée par des désirs de nouveautés; des propos quelque peu mystérieux s'y seraient tenus en faveur de l'autorité méconnue de l'Écriture sainte. Mais ces propos ne paraissent pas avoir dépassé ce qu'autorise une stricte orthodoxie catholique; en comparaison de ceux qu'ailleurs on se permettait alors contre le clergé et la papauté elle-même, ils devaient être assez anodins. Jean de Wesel, dont on a souvent parlé à ce sujet, ne s'engagea dans cette voie qu'après son départ d'Erfurt, dans sa période de prédication à Worms et à Mayence. Ce serait plutôt en philosophie qu'à Erfurt on trouverait alors des hardiesses, ou plus exactement une décadence; un peu comme partout, on y avait abandonné le vigoureux réalisme du XIIIe siècle pour un nominalisme sans consistance.

A Erfurt, Luther se lança passionnément dans le vaste champ qui s'ouvrait devant lui. Il se livra particulièrement à l'étude de la philosophie. Il fréquenta fort peu les humanistes; ses écrits, certaines de ses paroles nous montrent que chez lui les préoccupations de la Renaissance restèrent toujours à l'arrière-plan.

Les succès vinrent vite couronner l'intelligence et le travail de l'étudiant. Le 29 septembre 1502, il est reçu bachelier ès arts libéraux, ou mieux en philosophie, le deuxième sur cinquante-sept; à l'Épiphanie de 1505, maître en la même faculté, le deuxième aussi, sur dix-sept. En même temps, des paroles d'admiration viennent lui ouvrir de vastes horizons. Un jour qu'il était malade, le père d'un de ses mais lui dit : « Mon cher bachelier, ne vous tourmentez pas; vous serez un jour un grand homme. » Enders, t. VIII, p. 160 (1530) ; T. R., t. I, n. 223 (1532). Plus tard, son supérieur Staupitz lui tiendra des propos du même genre. Enders, t. VIII, p. 160 (1530). Ce n'était là sans doute que paroles amicales et réconfortantes, mais chez Luther, un écho intérieur prit soin de les renforcer; c'étaient des oracles prophétiques, dira-t-il en les rappelant de longues années après. Voir aussi T. R., t. I, n. 147 (1532); t. III, n. 3593 (1537); t. V, n. 6059, 6435.

Au semestre d'été de 1505, il commence, suivant l'usage, à enseigner les arts libéraux; mais, dans sa pensée et plus encore dans celle de son père, cette carrière peu lucrative ne devait être que transitoire; aussi, dans le même semestre, commença-t-il l'étude du droit.

2° *L'entrée au couvent.* — Tout à coup, le 17 juillet 1505, il entre chez les augustins d'Erfurt. Pourquoi cette décision subite? Quinze jours auparavant, le 2 juillet, il revenait d'un voyage dans sa famille. Arrivé à Stotternheim, près d'Erfurt, il est assailli par un orage. Un éclair l'aveugle; la foudre éclate auprès de lui. « Sainte Anne, s'écrie-t-il, venez à mon secours, et je me ferai moine. » T. R., t. IV, n. 4707 (1539). Nouveau Paul, il avait été terrassé, enlevé à ses amis, et poussé dans un cloître. Enders, t. II, p. 208 (1519). La ressemblance avec Paul se serait accrue d'une vision, « vision terrible », d'où il avait conclu qu'il devait se faire moine. Récit de Justus Jonas, publié dans *Theologische Studien und Kritiken,* 1897, p. 578. Luther fit un postulat de quelques semaines, puis un noviciat d'un an; vers la fin de 1506, il prononçait ses vœux. Quelques mois après, il était ordonné prêtre, peut-être le samedi saint 3 avril 1507; le 2 mai suivant il disait sa première messe. Après sa profession, ou peut-être seulement après sa première messe, il commença ses études théologiques. De 1501 à 1505, étudiant laïque, il avait suivi un cours de philosophie; c'est vraisemblablement la raison pour laquelle dans son ordre il fut aussitôt admis à étudier la théologie. A l'étude des sciences sacrées, étude calme, reposée, sous la conduite de professeurs, il ne put consacrer que dix-huit mois, deux ans au plus; subitement, à l'automne de 1508, on l'envoyait comme professeur à l'Université de Wittenberg. De cette précipitation ne pouvait sortir une solide formation, ni religieuse, ni théologique.

A vingt-sept ans, voilà donc Luther à peu près son maître, du moins pour la direction intellectuelle de sa vie, et son maître, dans une jeune université ; elle avait été fondée en 1502, et c'était l'année même de l'arrivée de Luther qu'elle avait reçu ses statuts. W. Friedensburg, *Geschichte der Universität Wittenberg,* 1917, p. 25.

3° *Le professorat.* — Wittenberg contribue beaucoup à faire comprendre Luther. Là, sa nature ardente, indomptée, excitable et outrancière fut dans son véritable élément. Là, il put se livrer impunément à son penchant pour les affirmations globales; autour de lui il ne trouva guère de contrepoids. L'ordre des ermites de saint Augustin avait peu de traditions, et surtout peu de traditions théologiques. Datant de la

veille, l'université de Wittenberg en avait beaucoup moins encore; la ville n'était qu'une misérable bourgade, de deux à trois mille habitants au plus. Dans ce milieu, sa facilité de parole aidant, ainsi que ses allures tranchantes, et ce je ne sais quoi d'hypnotiseur qui se dégageait de lui, Luther fut bientôt en vue. Tout dut plier devant lui; les principaux professeurs durent se soumettre ou se démettre. Bientôt, ses prédications, plus encore sans doute que ses cours à l'université, achevèrent de le rendre le grand roi de la petite Wittenberg. Dès lors, il pourra suivre ses impulsions, et les prendre pour des directions venues de Dieu.

Enfin, la position de Wittenberg aidera beaucoup à la propagation de sa réforme. La ville est au centre de l'empire. Là, l'Allemagne viendra à la fois lui demander des directions et influer sur lui. De Wittenberg, Luther rayonnera sur l'Allemagne.

Subitement, à la fin du mois d'octobre 1509, il est rappelé à Erfurt. Un an après, à l'automne de 1510, il part pour Rome.

Les augustins étaient partagés entre *observants* et *conventuels*. L'ordre était alors assez relâché; peu après, au Ve concile du Latran, on songera à le supprimer. Pour réagir contre cette décadence, certains couvents, notamment en Italie et en Allemagne, s'étaient groupés en *congrégations*. C'étaient les *observants*. Les autres s'appelèrent *conventuels*. La différence entre observants et conventuels allemands consistait moins dans la divergence des règlements que dans la manière dont ils étaient observés. Chez les observants, les statuts étaient même plus doux, notamment pour les jeûnes, mais les dispenses plus rares. A.-V. Müller, *Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis*, 1920, p. 25-27. Entre observants et conventuels, il n'y avait guère de pénétration.

Jean Staupitz était alors vicaire général, c'est-à-dire supérieur de la congrégation d'Allemagne. Or, vers 1510, il songea à prendre aussi sous sa direction les conventuels allemands. Sept couvents d'observants, dont celui d'Erfurt, se déclarèrent contre ce projet. Luther se mit du côté des observants; de là, son voyage à Rome; il le fit comme l'homme du couvent d'Erfurt. Le voyage dura cinq mois, le séjour à Rome à peu près quatre semaines. A l'aller, il dut passer par Innsbruck et le col de Septimer ou peut-être celui du Brenner; au retour, par le midi de la France .

Le but officiel du voyage ne fut pas atteint. Mais quelles impressions ce voyage laissa-t-il dans l'âme de Luther? Les splendeurs artistiques de Rome et de l'Italie le laissèrent complètement indifférent. Neiges des Alpes, déchirures grandioses des montagnes de la Suisse ne lui parlèrent pas davantage. Les désordres de Rome firent-ils sur lui une vive impression ? Peut-être; pourtant, on ne saurait l'affirmer sans de fortes réserves. Il est plus probable qu'il s'y initia à un certain augustinisme très pessimiste, qui semble avoir été alors assez répandu chez les augustins d'Italie; il y aurait peut-être pris des éléments lointains de sa théorie de la justification par la foi. Voir ci-après, *Théologie de Luther*, Ire partie, col. 1198 sq.

De retour en Allemagne, Luther se sépare des observants, et se rapproche de Staupitz. Dès lors, il ne cessera d'invectiver et d'agir contre observants et observances. De là, en partie, ses attaques contre les œuvres elles-mêmes, quelles qu'elles fussent, et sa théorie de la justification par la foi. De là, pour une part notable aussi, la victoire des conventuels; sans s'unir administrativement à eux, les observants se mirent à les imiter. Finalement, vers 1521, augustins de toutes nuances passeront en foule à la Réforme.

Dans l'été de 1511, Luther retourna à Wittenberg. Il y resta jusqu'à sa mort, comme professeur d'Écriture sainte. Au mois de mai 1512, il fut nommé sous-prieur du couvent. Le 18 octobre de la même année, il subit brillamment à l'université les épreuves du doctorat en théologie. En 1515, il fut nommé vicaire d'un district, c'est-à-dire inspecteur de onze couvents de sa congrégation.

De la seconde moitié de 1513 au mois d'avril 1515 ou même jusqu'en 1516, il professa ses *Dictées* ou *Leçons sur le Psautier*; du mois d'avril 1515 au mois d'octobre 1516, il commenta l'*Épître aux Romains*. Les *Dictées* ont déjà des notes très précises de sa théorie de la justification; le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* contient la théorie presque en entier. Dès 1515, Luther était pleinement hérétique.

II. LA VIE INTÉRIEURE. — C'est ici la partie capitale de la vie de Luther, et cette partie sera toujours sujette à contradiction. Tout en étant plus nombreux que naguère, les documents contemporains de sa jeunesse et de sa vie monastique sont assez rares. Plus tard, Luther abondera en confidences sur cette période de sa vie; mais la plupart de ces confidences sont fort tardives, postérieures à 1530; par-dessus tout, elles se contredisent entre elles, et elles contredisent fortement les documents contemporains des faits.

Pour la plupart des protestants, il est entendu que la vie de l'étudiant fut sans oubli. Pour la vie du jeune moine, ils la présentent sous des couleurs effrayantes. Autour du jeune maître, c'est dans le couvent une atmosphère de sourde jalousie. On lui impose des offices bas et humiliants : balayages dans le monastère, nettoyage des cabinets, mendicité dans les rues d'Erfurt, le sac sur le dos. Mais, en comparaison de la désolation intérieure, les ennuis extérieurs ne sont rien. Sa piété était parfaite, ses mortifications effrayantes. Pourtant son âme ne connaissait pas la paix. Il ne voyait devant lui qu'un Dieu jaloux, irrité, capricieux; il ne savait comment le satisfaire. K. K., t. I, p. 55-63.

1° *Avant l'entrée en religion.* — Quelle fut la vie religieuse et morale de Luther avant son entrée dans le cloître? Vraisemblablement, celle de l'ensemble des jeunes gens et étudiants, avec quelque chose d'au-dessus de la moyenne, au point de vue religieux, moral et surtout intellectuel. Ses parents l'élevèrent en bons catholiques, avec une austérité particulière, venant de leur nature et d'une certaine gêne dans leur situation.

Quelle fut sa vie morale pendant ses années d'université? Quand il parlera des péchés de sa jeunesse, il entendra surtout les œuvres d'ascétisme catholique, par lesquelles il *s'était tué* dans le cloître. Un jour pourtant, à côté de ces œuvres, il s'échappera à placer d'autres péchés encore : « Oui, j'ai été un grand, un triste, un honteux pécheur; j'ai mené et perdu une jeunesse coupable; toutefois, il reste encore que mes péchés les plus monstrueux ont été de prétendre être un saint moine, et pendant plus de quinze ans d'avoir par tant de messes si abominablement irrité, frappé et martyrisé mon cher Maître. » W., t. XXVI, p. 508, 32 (1526). De ces fautes de jeunesse, on a cru récemment avoir découvert une attestation encore plus précise, une lettre du 23 février 1503. « Jusqu'à présent, y dit l'étudiant qui l'a écrite, la crapule et l'ivrognerie m'ont empêché de rien écrire ou lire de convenable. » *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1916, p. 85. De cette lettre, nous n'avons qu'une copie, et cette copie ne porte pas de signature. Celui qui l'a publiée n'a pas hésité à l'attribuer à Luther, et à la lui attribuer dans une revue de teinte fortement protestante, la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1916, p. 507-509. Mais, depuis lors, on a déclaré qu'un Luther crapuleux et ivrogne « répondait mieux au Luther du

jésuite Grisar qu'à celui de l'histoire ». G. Kawerau, dans *Theol. Literaturzeitung*, 1916, p. 441; W. Köhler, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1917-1918, p. 19. La lettre serait d'un Ludwig Han, étudiant à Erfurt. Mais c'était un ami de Luther; et « qui se ressemble s'assemble ». *Historische Zeitschrift*, 1918, p. 247-282; *Christliche Welt*, 31 oct. 1918.

Un jour, dans un moment d'exaltation, Luther se dirige vers le cloître. Il est malheureux qu'il lui ait alors manqué un conseiller sage et écouté : natures mélancoliques et fougueuses, des hommes comme Luther et Lamennais ont besoin d'être consolés et dirigés; ils ne sauraient guère consoler et diriger les autres. Si, restés dans le monde, de tels hommes font des faux-pas, ces écarts ont moins de retentissement et produisent moins de ruines,

2° *Au couvent.* — Mais pendant cette vie monastique, quelle fut donc enfin vraisemblablement son existence, son genre de vie dans le couvent, et sa vie intérieure, la vie de son âme ? Des documents authentiques, un premier point ressort avec évidence : il faut laisser de côté ces énormes balayages du monastère, cette mendicité dans les rues dont on parle depuis des siècles. Le gros de ces occupations était attribué aux simples frères lais, et Luther ne fut jamais parmi eux. O. Scheel, t. II, 1917, p. 9-22.

Ses effrayantes mortifications semblent tout aussi légendaires. Les *constitutions* de sa congrégation sont connues; Staupitz les avaient revisées en 1504, et la même année il les avait fait imprimer. Or, de divers côtés, on a montré que ces constitutions n'avaient rien de particulièrement rigoureux. Serait-ce qu'avec sa nature ardente et inquiète, Luther s'en serait imposé de particulières ? Mais pendant les vingt et un mois qui ont précédé sa prêtrise, la vie très encadrée du jeune moine rendait ces exagérations particulièrement difficiles. Il avait alors notamment un « précepteur » ou maître des novices, que toute sa vie il aimera à se rappeler comme un vieillard bon et vénérable. Les années suivantes, cet encadrement continuera en partie, jusqu'à ce que, en 1515, il soit nommé vicaire d'un district. Mais, dès 1511, quelques mois après son retour de Rome, il s'était tourné âprement contre les observants. Dès lors, ce fut de moins en moins vers les mortifications corporelles qu'il porta ses préoccupations. Enfin, divers témoignages de Luther lui-même pendant sa vie monastique sont loin de ressembler aux prétendues confidences de ses dernières années. Plus tard, la peinture affreuse de ses mortifications d'autrefois partira du besoin de jeter la haine et le mépris sur l'état monastique, les mortifications en général et l'ascétisme catholique.

Peu à peu, toutefois, les souffrances apparurent, souffrances intérieures plutôt qu'extérieures. Luther souffrit de sa nature mélancolique et tourmentée. Il souffrit aussi du vice initial qui l'avait conduit au couvent : ce n'était pas l'amour de Dieu ni le goût de la vie monastique qui l'avaient poussé à se faire moine, c'était une inquiétude, une impulsion, la crainte du jugement de Dieu, l'angoisse à l'endroit de sa prédestination. La tristesse, l'abattement étaient toujours aux portes de son âme, menaçant de le submerger. Enders, t. VIII, p. 159 (1530). Dans le cloître, la pensée de sa prédestination, bien loin de le quitter, devint de plus en plus angoissante, le poursuivant sans cesse, sans le contrepoids d'un filial abandon à Dieu.

Un jour, à Erfurt, il est au chœur; on lit l'évangile du possédé, Marc., IX, 16-28. Il tombe à terre et se roule en criant : « Ce n'est pas moi, ce n'est pas moi ! » « Il beuglait comme un bœuf, » dira plus tard son adversaire Jean Cochlæus. Dans cette scène étrange, ses confrères et Cochlæus virent les signes soit d'une possession démoniaque, soit de l'épilepsie. On pourrait aussi y voir le sans-gêne du parvenu sans beaucoup d'éducation. En tous cas, ce fait et autres semblables n'avaient assurément rien de divin. « Tu es fou, lui disait son confesseur; ce n'est pas Dieu qui est en colère contre toi, c'est toi qui es en colère contre lui. » T. R., t. II, n. 122 (1531); W., t. XL *b*, p. 412, 23 (1532). Et Staupitz : « Pourquoi te torturer ainsi avec ta prédestination ? Tourne ton regard vers les plaies de Jésus-Christ et le sang qu'il a répandu pour toi. » W., t. XLIII, p. 461, 11 (vers 1541).

Ces épreuves sont loin d'être propres à Luther. Pourquoi donc les a-t-il trouvées si accablantes ? Il était orgueilleux, d'un orgueil d'autant plus dangereux que chez lui le bon sens et le jugement étaient loin d'aller de pair avec l'imagination et la sensibilité. Qu'on lise ses premiers sermons, de 1514 à 1517; on y sent un homme orgueilleux et inquiet, plus encore, un paradoxal, qui tient à parler contre l'opinion courante. W., t. Ier, p. 20, 43, 53, etc. Plus tard, il ne cessera de s'élever contre les œuvres, de dire qu'on ne devait pas s'appuyer orgueilleusement sur elles, qu'elles ne suffisaient pas à nous sanctifier. C'est fort exact. Mais contre qui luttait-il donc ainsi ? Contre sa propre tendance dans les premières années de sa vie monastique. Sa théologie n'est-elle pas faite tout entière de ses expériences propres. C'est ce qne les luthériens ne cessent de nous dire (par ex. Strohl, 1924, p. 44, 79, 96, etc.), tout en s'indignant que l'on fasse de ce principe des applications gênantes.

Au milieu de ses tristesses et de ses abattements, on ne le voit ni s'humilier devant Dieu, ni recourir à lui par une prière filiale et confiante. Au contraire, il dut se regarder comme une exception, comme un prodige, avec une mission à remplir. Ses convulsions elles-mêmes l'ancrèrent sans doute dans cette pensée; comme autrefois Mahomet, il dut les prendre pour les effets d'une influence divine. Était-il très mécontent qu'elles se produisissent en pleine chapelle?

Tant qu'il fut à Erfurt, il resta du moins un moine régulier. Mais cette régularité dura cinq ans au plus (1505-1510). Vint le voyage de Rome, puis le retour à Wittenberg. Alors, ces exercices de jour et de nuit, ces sons de cloche, toutes ces répétitions durent vite en arriver à le fatiguer, à lui être à charge. Écrits et conduite, tout, dans le Luther d'alors, nous dit qu'en effet il était loin d'attacher une grande importance aux rites et usages de son ordre. Dès la fin de 1513, nous le trouvons agressif contre les *justitiards*, contre ceux qui, à son dire, s'appuyaient sur leur propre justice, au lieu de monter vers Dieu par le cœur. Il tempête contre les observants de son ordre; c'étaient des pharisiens, des hypocrites. W., t. III, p. 60, 61, 155.

Le 1er mai 1515, le chapitre général de son ordre se tint à Gotha. Il y fit un sermon qui nous a été conservé. Contre les observants il en arrive à une violence inimaginable, qui nous paraît toucher au comique. Lorsque les mots latins lui semblent insuffisants, il y adjoint des mots et des expressions allemandes, procédé dont il aimera toujours à user. On y apprend que les observants sont « des serpents venimeux, des traîtres, des lâches, des assassins, des voleurs, des chenapans, des tyrans, des diables en chair et en os ». Puis il nous les peint tout occupés à la détraction, à découvrir partout l'ordure. « Voyez, disent-ils, comme un tel s'est tout em..... ! » Qu'on leur réponde : « Eh bien ! mange ! » W., t. II, p. 52, et mieux, t. IV, p. 675-683. D'accusations précises, ce sermon ne renferme pas l'ombre. Pourtant, il acheva de faire triompher les conventuels, et Luther avec eux : c'est dans ce chapitre qu'il fut élu vicaire, autrement dit, provincial d'un district de onze couvents.

Le 26 octobre 1516, il écrivait à Jean Lang une lettre qui éclaire et résume toute sa vie d'alors :

« J'aurais presque besoin de deux secrétaires; tout le jour durant, je ne suis guère occupé qu'à écrire des lettres; j'en viens à me demander si je ne dis pas constamment les mêmes choses. Puis, je suis prédicateur à la chapelle du couvent et lecteur au réfectoire; tous les jours on m'appelle à la paroisse pour y prêcher; je suis régent des études, vicaire du district, c'est-à-dire onze fois prieur; questeur des poissons à Leitzkau, mandataire à Torgau pour l'église paroissiale de Herzberg; lecteur sur saint Paul; je revois mes *Dictées* sur les Psaumes. *J'ai rarement le temps de réciter mes heures et de dire ma messe.* A tout cela, s'ajoutent les sollicitations de la chair, du monde et du démon. » Enders, t. I, p. 66, 67.

Pour son bréviaire, il serait exagéré de dire qu'à cette époque et les années suivantes il l'omettait toujours ! Plus tard, il fera volontiers des confidences à ce sujet. En 1531, il disait à table : « En 1520, par un coup de sa puissance, notre Seigneur Dieu m'a arraché à mes heures canoniques. J'écrivais déjà beaucoup, et je les gardais à dire pendant toute une semaine. Puis, je m'en acquittais le samedi, si bien que de tout le jour je ne pouvais ni boire ni manger. J'étais si énervé que je ne pouvais dormir; le docteur Esch dut me donner un soporifique; je m'en ressens encore dans la tête. » T. R., t. II, n. 1253. En 1542, il notait la gradation descendante de la récitation de son bréviaire; ce fut le bréviaire de quatorze jours qu'il garda à réciter d'un coup, puis celui de quatre semaines, puis celui de trois mois. Cette fois c'était trop; il négligea d'entasser la lecture de ces quatre-vingt-dix jours. Et ce fut fini. T. R., t. V, n. 5428.

Ces récits nous font descendre jusqu'en 1520. Ce sera alors aussi que Lucas Cranach gravera les traits de Luther pour la première fois, des traits émaciés et anguleux. Voir Hans Preuss, *Lutherbildnisse*, 1918, n. 3. « Voyez, a-t-on souvent répété, voyez combien ce visage porte l'empreinte des mortifications que Luther a relatées en gémissant ! » Eh bien, non ! ce n'est pas des années monastiques de 1505 à 1510 que ces traits portent l'empreinte, c'est des travaux de 1520, c'est plus encore peut-être des angoisses religieuses de cette époque, angoisses qui l'année suivante arracheront au reclus de la Wartbourg des cris si poignants. Rien ne laisse soupçonner que jusque vers 1515 Luther ait particulièrement souffert au couvent. Mais en 1515, il en arrivait à délaisser à peu près complètement les rites de son ordre, et il se séparait de la doctrine même de l'Église. En 1520, l'Église achèvera de le rejeter et, en 1521, il sera condamné par l'Empire. Or, les dernières années de sa vie, un besoin de dénigrement aidant, la période de 1515 à 1521 et même à 1524 put fort bien se présenter à lui comme de l'époque de sa vie monastique. En 1521, c'est en moine augustin qu'il comparut à Worms devant l'empereur et les États. A son ordre, il avait même été plus attaché qu'il n'osait sans doute se l'avouer à lui-même; ce ne sera que le 9 octobre 1524 qu'il en quittera définitivement l'habit. T. R., t. IV, n. 4414, 5034 ; t. V, n. 6430; K. K., t. I, p. 561, 562.

Complexion physique et morale le portant à l'inquiétude, négligence à se commander à lui-même, délaissement de la prière, orgueil, activité trop humaine et tourmentée, toutes ces dispositions fâcheuses se renforcèrent de causes intellectuelles, je veux dire d'une philosophie et d'une théologie défectueuses. Nominaliste, il fut porté à croire à un Dieu capricieux; pour contenter ce Dieu, il ne sut plus comment agir. Augustinien excessif, il prit les mouvements involontaires de la concupiscence pour des péchés; d'où il estima que toute notre activité était corrompue. Vaguement platonicien, il crut que pour faire le bien, il suffisait de le connaître, que la foi produisait infailliblement les œuvres. Nominalisme, augustinisme, vague platonisme contribuèrent à le jeter hors de son ordre et de l'Église.

II. Des thèses sur les indulgences a la condamnation par l'Église et par l'Empire. (1517-1521). — Le 31 octobre 1517, Luther affichait 95 thèses sur les Indulgences à la porte principale de la chapelle du château de Wittenberg.

En affichant ces thèses, il était lui-même fort loin d'en saisir la portée. Bien moins encore avait-il entrevu jusqu'où ce premier acte allait l'entraîner. Mais les thèses deviennent bientôt fameuses; elles se répandent avec la rapidité de la foudre; partout à peu près ce fut l'applaudissement pour le moine hardi « qui osait dire la vérité ». L'Allemagne, puis une grande partie de l'Europe se lèvent, haletantes, pour marcher après lui; succès absolument imprévu et inespéré, succès prodigieux, qu'on ne pourrait guère comparer qu'à celui de l'Islam, dans les dix années qui suivirent la mort de Mahomet. Tout à coup, Luther devint l'apôtre d'un nouveau règne de l'Évangile. Alors, ce furent pour lui des années vertigineuses ; la faveur dont il se sentait entouré, les attaques de ses ennemis, une nature fougueuse et emportée, tout l'amena rapidement aux dernières conséquences de sa théorie sur la justification et de son acte d'indépendance à l'égard de Rome. De tempête en tempête, le tourbillon où il s'est engagé finira par le jeter, au milieu de la nuit, dans la solitude de la Wartbourg (4 mai 1521).

I. Les premières luttes (31 oct. 1517-20 oct. 1518). — Les écrits succèdent aux écrits. En 1518, c'est en allemand un sermon acerbe, sur l'*Indulgence et la Grâce*, en latin des *solutions sur la valeur des indulgences*, où il accentue ses 95 thèses, des *Astérisques*, pour répondre aux *Obélisques* de Jean Eck, une *Franchise au sujet du sermon Sur l'Indulgence et la Grâce papales*, pour répondre à une attaque de Tetzel, un sermon *Sur la valeur de l'excommunication*, une *Réponse au Dialogue de Sylvestre Priérias sur le pouvoir du pape.*

Cependant, que faisait Léon X ? De très bonne heure, quoi qu'on en ait dit, il s'occupa de l'agitation provoquée par Luther; en tout il était très informé. Dès le commencement de décembre 1517, l'archevêque de Mayence faisait parvenir à Rome des renseignements à ce sujet; le 3 février suivant, le pape chargeait de l'affaire Gabriel de la Volta, représentant du général des augustins : il fallait, lui écrivait-il, s'opposer promptement à ce qui pouvait devenir un grand incendie.

Mais dans toute cette affaire, Léon X se montre à nous gêné, complexe, et finalement inférieur à sa tâche. Il fut un prêtre digne, semble-t-il, supérieur sur ce point à ses deux prédécesseurs immédiats, Alexandre VI et Jules II. Toutefois, les recherches récentes ne l'ont pas grandi; pour l'intelligence, elles nous le montrent inférieur à Jules II, et pour ses préoccupations, animé d'un esprit peu chrétien : il aimait la politique, la chasse, la comédie, les arts et les bouffons. Médicis, il comprend plutôt le gouvernement de l'Église comme un tissu de négociations diplomatiques et de tractations commerciales. Puis, il était peu énergique; c'était un lettré délicat et sans enthousiasme. Aussi ne paraît-il pas avoir même songé à une réforme qui eût sauvé l'Église, en l'ébranlant un instant. Comme pape, Léon X n'ose donc pas, peut-être même ne peut-il pas accomplir une réforme catholique. Pourtant, il sent assez que les abus ont fait irruption dans l'Église. Sans doute, à l'endroit de ces abus, il ne peut prendre lui-même l'attitude d'un humaniste frondeur; mais cette attitude il la comprend assez chez les autres. S'il conférait seul à seul avec

Luther, si du moins ce barbare consentait à être moins violent et grossier, peut-être s'entendrait-il avec lui.

Dans toute l'affaire de Luther, nous retrouvons cet aspect complexe de Léon X. Par une bulle que du reste il n'aura pas composée lui-même, il finira par condamner sévèrement Luther. Mais, en même temps, il continuera d'entretenir les plus cordiales relations avec un précurseur de Luther, Érasme, qui avait écrit pis que Luther contre la cour de Rome.

Gabriel de la Volta transmit à Staupitz la lettre de Léon X. Mais on ne voit pas le compte qu'en tinrent Staupitz et sa congrégation.

A la fin du mois d'avril 1518 se tint à Heidelberg le chapitre général de cette congrégation. De Rome, on avait reçu l'ordre de demander à Luther une rétractation. P. Kalkoff, *Forschungen zu Luthers römischen Prozess*, 1905, p. 44, 45; *Entscheidungsjahre*, 1917, p. 37, 38. En réalité, ce fut en triomphateur qu'il y parut. Staupitz, son protecteur, fut réélu comme vicaire général; à la place de Luther comme vicaire de district on élut Jean Lang, son ami intime. Pour Luther lui-même, on le chargea le 26 avril de diriger une dispute théologique restée célèbre dans sa vie, et où il développa ses idées sur la justification, ci-après, col. 1158 ; seuls protestèrent Arnoldi d'Usingen et quelques autres pères, surtout parmi les plus âgés. Sur les indulgences on garda un silence absolu, évidemment à dessein. Ainsi dans la nouvelle théologie de Wittenberg, non plus que dans l'attitude de Luther au sujet des indulgences, la congrégation presque entière ne trouvait rien à blâmer ! Ce chapitre fut véritablement la banqueroute des augustins de Staupitz.

Mais de nouvelles plaintes étaient portées à Rome; le 7 août 1518, Luther recevait l'ordre d'y comparaître dans les soixante jours. Puis, avant l'expiration du délai, on écrivait de Rome au cardinal Cajetan, alors à la diète d'Augsbourg, de le citer devant lui pour une rétractation. Le 7 octobre, Luther arriva à Augsbourg, avec une recommandation de Frédéric de Saxe et un sauf-conduit de l'empereur Maximilien. Dans son voyage, il avait constaté que l'Allemagne était déjà pleine de son nom. A Augsbourg, écrit-il à Mélanchthon, « tous désirent voir l'Érostrate qui a allumé un si grand incendie ». Enders, t. I, p. 244. Du 12 au 14 octobre a lieu la fameuse comparution d'Augsbourg. Luther a devant lui un grand théologien, un esprit ouvert, et qui ne répugne même pas aux hardiesses de pensée, un homme austère, l'une des plus belles figures catholiques de l'époque. Mais avant même la comparution, comme ses lettres le montrent, sa décision était prise. Il refuse donc de se rétracter. Le 20 octobre dans la nuit, il quitte Augsbourg en secret, retourne à Wittenberg, et lance un appel au concile général.

II. LA RÉVOLTE OUVERTE (20 oct. 1518-15 juin 1520) — Dès lors, il entre à toutes voiles dans la voie de la révolte. Dans cette lutte, une haine et un enthousiasme vont le soutenir, et contribuer puissamment à son triomphe : la haine de l'Église ou mieux la haine du pape, et l'idée d'une mission reçue de Dieu.

Pour nous soutenir, la haine est d'ordinaire plus puissante que l'amour. Ce qui, avant tout, a soutenu Luther, c'est une grande haine, la haine du pape. Désormais, il y aura quatre objets à exciter particulièrement sa colère : le pape, les ordres religieux, la messe, la théologie scolastique. De ces quatre objets, c'est sans contredit la papauté qui lui était le plus odieuse; Luther dans sa lutte contre la papauté, c'est une quintessence de Luther.

Le 11 décembre 1518, il envoie à Wenzel Link, augustin alors à Nuremberg, les actes de sa comparution devant Cajétan; il lui annonce d'autres écrits prochains, et il lui dit : « Tu y verras si je ne suis pas dans le vrai en estimant d'après saint Paul que le véritable Antéchrist règne dans la curie romaine; je crois être en mesure de prouver qu'aujourd'hui il est pire que le Turc. » Enders, t. II, p. 316. Par ce mot d'Antéchrist, voulait-il désigner spécialement Léon X, le pape régnant ? Non, mais plutôt le pouvoir pontifical lui-même, ou mieux encore l'ensemble du gouvernement de l'Église romaine. En tout cas, le mot lui a tant plu, que désormais il le répétera à satiété, et de plus en plus en l'appliquant directement à l'autorité papale elle-même.

D'ailleurs, pourquoi aurait-il besoin de l'Église et du pape ? De très bonne heure, l'idée d'une mission reçue de Dieu se fixe dans son esprit.

La genèse de cette idée est fort curieuse et assez complexe : tempérament à impulsions, jeunesse, orgueil, paroles d'admiration et d'encouragement, situation hors pair à Wittenberg et dans son ordre, race portée à l'illuminisme, décadence intellectuelle et morale dans l'Église, fermentation générale à l'époque, influence des mystiques, toutes ces causes vinrent y contribuer à la fois.

Luther se sent appelé à de grandes choses. Par Christophe Colomb, le monde latin vient de découvrir l'Amérique; par Luther, l'Allemagne elle aussi va découvrir un *nouveau monde*.

En professeur et en homme d'étude, la grande entreprise à laquelle il s'attachera, ce sera la réforme de la théologie, ou, pour parler plus exactement, la réforme de la doctrine même de l'Église. Il trouva « la théologie de Wittenberg », expression d'intention dénigrante, inventée par des adversaires, mais dont lui-même il se servait avec fierté. Cette théologie nouvelle, c'était la théologie de la corruption radicale de l'homme déchu et de la justification par la foi sans les œuvres. Il en avait trouvé les germes dans la lecture d'anciens théologiens, puis vraisemblablement dans des conversations lors de son voyage en Italie (1510-1511); sa nature avait fait le reste. Dans ses *Dictées sur le Psautier* (1513-1515), et surtout dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (1515-1516), il avait exposé la nouvelle doctrine. Des thèses retentissantes, en 1516 et 1517 à Wittenberg, en 1518 à Heidelberg, l'avaient hautement affirmée et fait connaître au dehors. Contre cette doctrine s'élèvent tout d'abord des réclamations de théologiens. Mais puisque Luther s'attaquait à la doctrine même de l'Église, à notre responsabilité, condition des sanctions de Dieu à notre égard, il était impossible que les protestations demeurassent dans l'ordre privé. Aussi, dans la bulle *Exsurge*, du 15 juin 1520, qui le condamna définitivement, plus de la moitié des propositions ont trait à la théorie de la justification.

L'Église va donc condamner Luther. Ce lui sera une nouvelle preuve de sa mission. Il a lu les mystiques; il s'est enivré de Tauler, de la *Théologie germanique*. Ces mystiques lui ont parlé avec onction de la théologie de la croix, c'est-à-dire des épreuves que Dieu envoie à ceux qu'il veut purifier : tribulations du dedans et du dehors, nuit de l'âme, enfer mystique. Si Dieu lui envoie les mêmes épreuves, c'est qu'il veut le rendre digne de la mission qu'il lui a confiée. Au milieu de 1518, dans ses *Solutions sur la valeur des indulgences*, il parle « de la crainte et de l'effroi, vrais supplices du purgatoire et de l'enfer ». « Qu'ils sont nombreux, ajoute-t-il, ceux qui aujourd'hui encore sont abreuvés de ces souffrances ! Jean Tauler, dans ses sermons allemands, qu'enseigne-t-il autre chose que le support de ces peines ?... Moi-même je connais un homme qui affirmait les avoir souvent éprouvées; elles étaient de courte durée, mais si intenses et si infernales que la langue ni la plume ne les saurait exprimer. » W., t. I, p. 555-557. « Je connais un homme » : de l'avis commun, notamment parmi les

protestants, cet homme, c'est Luther; il empruntait ainsi l'expression de saint Paul parlant de son ravissment au troisième ciel. Comme Paul, il avait été terrassé; comme Paul, aujourd'hui il était assailli « par les combats du dehors, les craintes du dedans ». Mais de Paul il savait aussi que « tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus auront à souffrir persécution ». Aussi, en 1520, il écrira à la fin de son manifeste *A la noblesse allemande* : « Je sais que si ma cause est juste, elle doit être condamnée sur la terre, et justifiée seulement au ciel par le Christ.... Aussi, ma plus grande inquiétude et ma principale crainte, ce serait qu'elle pût rester sans condamnation. J'y verrais un signe certain qu'elle ne plairait pas à Dieu. Papes, évêques, curés, moines, théologiens, que tous s'avancent donc à l'envi contre elle; ce sont des gens tout désignés pour persécuter la vérité, suivant leur antique habitude. » W., t. VI, p. 469,6.

Ce n'est qu'en se rappelant la hantise d'un appel divin, d'une mission à remplir, que l'on peut comprendre Luther, dans les années décisives qui vont de 1518 à 1522.

La plupart des causes de la Réforme sont lointaines et profondes. Il y eut le nominalisme dissolvant, très répandu au XVe siècle, il y eut l'orgueil rêveur de l'Allemand, tendant au panthéisme, il y eut la corruption du Moyen Age expirant et de la Renaissance païenne, qui amena la théorie d'une justification par la foi sans les œuvres; il y eut la puissance du clergé avec sa décadence morale, qui amena la révolte contre l'Église; il y eut la haine de l'Allemagne contre l'Italie et le monde latin; puis, cause prochaine et immédiate, il y eut la prédication d'indulgences à gagner au moyen d'aumônes et d'aumônes qui devaient être portées au dehors. Mais, pour allumer tous ces brandons et produire l'incendie, il y eut Luther. Il y eut le respect du Germain pour le professeur, opposé au mépris pratique du Latin catholique pour tout ce qui est préoccupation intellectuelle et désintéressée. Il y eut enfin la physionomie même de Luther : il y eut Luther tribun et écrivain populaire; Luther, l'homme de l'Allemagne; Luther, se donnant comme l'envoyé de Dieu, et, quelques années durant, parvenant sans doute à se le faire croire à lui-même. J. Paquier, *Les causes de la Réforme protestante*, dans *Lumen*, février-août 1921.

Retourné à Wittenberg (31 octobre 1518), Luther est pris dans le tourbillon d'une vie de plus en plus fiévreuse. Le 20 février 1519, il écrivait à Staupitz : « Dieu m'entraîne, me pousse, plutôt qu'il ne me conduit. Je ne suis pas maître de moi; je veux le calme, et le tumulte m'entraîne. » Enders, t. I, p. 430.

Le mois de décembre 1518 et le mois de janvier 1519 furent occupés en partie par des négociations avec Charles de Miltitz, gentilhomme d'une ancienne maison de Saxe et camérier du pape. Miltitz vint trouver Luther avec des airs mystérieux, laissant croire à une haute mission de Léon X. En réalité, c'était un homme à courtes vues, que Luther berna par de vagues et pompeuses déclarations sur l'autorité du pape. Jusqu'à la fin de 1520, Miltitz reparaîtra çà et là dans la vie de Luther, et ses tentatives seront de moins en moins heureuses.

A la fin de juin 1519, Luther part pour Leipzig avec Carlstadt; ils allaient y soutenir contre Jean Eck une dispute théologique sur la liberté humaine et sur l'Église; ce fut Luther qui parla de l'Église. De l'avis général, Eck s'y distingua par sa science et sa précision, à quoi Luther ne sut opposer que des tendances, avec des mots retentissants. L'année précédente, il en avait appelé à un concile général; le 5 juillet, il déclarait que les conciles pouvaient errer dans la foi, qu'en effet plusieurs l'avaient fait, par exemple celui de Constance dans son action contre Jean Huss. « Que la peste l'emporte ! » s'écriait le duc Georges de Saxe, ardent catholique. Et Luther retourna à Wittenberg, fort mécontent d'une lutte où « l'on avait si mal discuté ». Enders, t. II, p. 85.

Alors vint la grande année, l'année 1520. Luther y fournit un labeur littéraire extraordinaire. Quatre écrits s'y font particulièrement remarquer : *De la papauté romaine*, en mai; et les trois que l'on a appelés les grands écrits réformateurs : *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, en août ; *De la captivité de Babylone*, en octobre; *De la liberté du chrétien*, en novembre. Mépris de l'Église, haine du pape, redressement de l'Allemagne en face de l'Italie, mission à remplir, voilà ce qui souffle au travers de toutes les pages de ces écrits. Ils portèrent Luther au sommet de la popularité. L'âme allemande fut saisie par ce mélange étrange de cris de haine et d'effusions de piété, d'une piété intime et facile, jetant par-dessus bord tant de prescriptions de la veille. L'une des grandes causes de cet enthousiasme, c'était l'ignorance où l'on était de la personne de Luther. Ces lettres, ces écrits d'avant 1517, que nous connaissons aujourd'hui, tout cela était manuscrit et devait le demeurer longtemps encore. Luther se leva comme un météore. De sa personne, de son passé, de ses tendances, on ignorait à peu près tout. En sorte que lui et son entreprise, chacun pouvait se les modeler et les voir d'après ses propres aspirations.

III. LES CONDAMNATIONS. — 1° *La bulle* EXSURGE. — Cependant, les vrais théologiens méditaient; ils s'effrayaient. Rome les consultait. Le 20 octobre 1518, Luther était parti précipitamment d'Augsbourg. Cajétan retournait à Rome. Après la dispute de Leipzig, Jean Eck s'y rendait lui aussi. Les universités de Paris et de Cologne, et surtout celle de Louvain étudiaient les doctrines du réformateur et en montraient le danger. A Rome, on instruisit le procès de Luther. Les pièces en semblent perdues. Toutefois, ces dernières années, on est parvenu à en reconstituer les phases.

Trop longtemps, le procès traîna en longueur. Léon X était préoccupé de l'élection à l'Empire, élection qui finit par tomber sur Charles-Quint. Puis les princes ecclésiastiques allemands se dérobaient. Enfin, le 9 janvier 1520, se tint un premier consistoire au sujet de Luther. Dès lors, le procès fut assez activement conduit. Le 1er juin, la condamnation fut décidée; le 15 parut la bulle *Exsurge*; quarante et une propositions de Luther y étaient condamnées; plus de la moitié avaient trait à la théorie de la justification par la foi sans les œuvres, les autres à l'autorité de l'Église. Texte des propositions dans Denzinger-B., n. 741 sq.

A la fin de septembre, Luther acquit la connaissance précise de cette bulle. Il commença par essayer de gagner du temps. C'est en ce sens qu'il écrivit à Léon X son pamphlet : *Sur les nouvelles bulles et mensonges de Jean Eck*. Au commencement de novembre, dans un nouveau pamphlet *Contre l'exécrable bulle de l'Antéchrist*, il devient plus agressif. Enfin, il se décide à couper les ponts. Le 10 décembre, devant la porte de l'Elster, il brûle la bulle en public. Tandis qu'elle brûlait, il dit solennellement : « Puisque tu as troublé le saint du Seigneur, que le feu éternel te trouble à jamais », ou peut-être plutôt : « Puisque tu as troublé la vérité de Dieu, que le Seigneur te trouble dans ce feu. » H. Bœhmer, *Luther und der 10 December 1520*, 1921, p. 16. Les écrivains protestants trouvent évident que par ce « saint du Seigneur » ou « cette vérité de Dieu », c'est Jésus-Christ ou sa doctrine qu'il a voulu désigner; c'est une calomnie des « Romains » d'avoir supposé que c'était de lui qu'il voulait parler.

K. K., t. I, p. 375. En vérité, les deux solutions ne sont-elles pas à peu près identiques ? Si c'est Jésus-Christ que la bulle a troublé, c'est du moins parce qu'elle attaquait Luther, l'envoyé de Jésus-Christ, le porte-parole de « la vérité de Dieu ».

2° *La diète de Worms* (27 janvier-26 mai 1521). — Luther était condamné à Rome. En d'autres temps, cette condamnation eût peut-être été aussitôt enregistrée par l'Empire. Aujourd'hui, on ne pouvait songer à cette docilité. Haletante, enthousiaste, l'Allemagne marchait à la suite de Luther. Les tendances, les mécontentements de naguère s'y étaient changés en un courant formidable contre les croyances et plus encore contre l'autorité et le gouvernement de l'Église romaine. On ne se lassait pas de répéter que la Curie donnait tout à prix d'argent, qu'elle se vendait au plus offrant, qu'elle violait les concordats, asservissait l'Allemagne, la pressurait et la méprisait tout à la fois. Sur ce point, ennemis comme amis des nouveautés, un Georges de Saxe aussi bien que son parent l'électeur Frédéric avaient une égale violence de langage : « Les neuf dixièmes de l'Allemagne crient : « Vive Luther! » écrivait le nonce Aléandre, et tout en ne suivant pas Luther, le reste fait chorus, pour crier : « Mort à Rome ! » Th. Brieger, *Aleander und Luther 1521*, 1884, p. 48; J. Paquier, *Jérôme Aléandre*, 1900, p. 184. Partout, c'était une recrudescence de la haine séculaire de l'Allemagne contre le sacerdoce. Sans doute, plusieurs savaient s'élever à des idées plus hautes; ils comprenaient que l'unité de l'Église est la condition même de son existence, et ils restaient catholiques quoique antiromains. Mais chez le plus grand nombre, la passion entraînait aux extrêmes; pour eux Luther était le héros populaire, le champion de l'Allemagne contre la tyrannie italienne.

Le 23 octobre 1520, Charles avait été couronné à Aix-la-Chapelle; le 27 janvier suivant, après d'assez longs retards, une diète s'ouvrait à Worms. C'est l'une des plus célèbres de l'Allemagne; la première d'un grand règne, elle devait en outre entendre Luther et le condamner. La diète de Worms a été le point de départ officiel du protestantisme.

Les délibérations furent très longues et difficiles. Le 13 février 1521, le nonce Aléandre parla devant la diète. Le jugement sur Luther était rendu, dit-il; le pape l'avait déclaré hérétique obstiné. Dès lors, c'était le devoir de l'Empire d'agir contre lui. Sous le couvert de l'Évangile, les hérétiques de Bohême avaient porté partout le désordre et l'oppression; si l'on n'y mettait ordre, Luther aurait bientôt fait de tout bouleverser en Allemagne.

Finalement, il fut décidé que « l'on ne condamnerait pas un Allemand sans l'entendre ». Toutefois, ce n'était pas un nouveau procès que l'on allait instruire; si l'on mandait Luther à Worms, c'était simplement pour savoir de lui s'il était bien l'auteur des ouvrages qui circulaient sous son nom, et pour obtenir de lui une rétractation. Le 6 mars, Charles-Quint signa un sauf-conduit : Luther pourrait venir à Worms et s'en retourner à Wittenberg; il ne serait pas inquiété.

Le 2 avril, Luther quitte Wittenberg. Son voyage fut un long triomphe. Le 16 avril au soir, il arrivait à Worms; il y était reçu par de nombreux amis et admirateurs. Le lendemain, il était introduit devant la diète. Jean d'Ecken, l'official de l'archevêque de Trèves, lui posait deux questions : « Reconnaissait-il pour siens les ouvrages publiés sous son nom ? — Consentait-il à les rétracter, ou voulait-il persévérer dans les doctrines, qu'ils contenaient ? » Par émotion ou par habileté, Luther répondit d'une voix basse et à peine intelligible; il reconnaissait la paternité de ses œuvres, mais pour les doctrines mises en cause, il demandait un délai d'un jour pour préparer sa réponse.

Le lendemain, 18 avril, encouragé par des amis, il retrouva toute son assurance. Aux questions de l'official, il répondit par un discours habile où il se posait en champion de l'Allemagne opprimée par Rome : « Il avait écrit que, par leurs doctrines et leurs exemples, la papauté et les papistes avaient amené sur le monde chrétien un débordement de maux corporels et spirituels. S'il rétractait ces accusations, il ne ferait que donner une nouvelle force à la tyrannie : on aurait grand soin de crier partout que c'était sur l'ordre de l'empereur et de tout l'Empire romain qu'il avait fait cette rétractation. Dans ses œuvres, il pouvait y avoir des passages répréhensibles : il était homme et sujet à l'erreur. Il serait donc heureux qu'on voulût bien le convaincre par les Écritures de l'un et de l'autre Testament. »

La veille, Jean d'Ecken l'avait supplié d'avoir en vue l'unité de l'Église, la paix et la tranquillité de la chrétienté. Après le discours de Luther, il développa plus longuement encore ces considérations. Mais à ces exhortations, Luther donnait cette réponse finale, fondement de l'individualisme protestant : « Pour me convaincre, papes ni conciles ne sauraient suffire. Je ne veux l'être que par le témoignage de l'Écriture ou d'évidentes démonstrations. Jusque-là, je ne puis ni ne veux rien rétracter; car il n'est ni sûr ni loyal d'agir contre sa conscience. Que Dieu me soit en aide. Amen. »

Aux questions posées, Luther avait fort clairement répondu; il n'avait donc qu'à repartir. Toutefois, troublés par la crainte d'une révolution, ou même d'une incursion armée dans la ville de Worms, les États obtinrent de Charles que Luther pût rester encore quelques jours, et que l'on essayât de le convaincre. Le 24 et le 25 avril, on tentait ce suprême moyen de conciliation. Mais Luther ne voulut rien écouter. Le 26, il partait de Worms entre 9 et 10 heures du matin. Fidèle à sa parole, l'empereur lui donnait vingt et un jours pour son retour; dans les endroits où il passerait, il devait s'abstenir de prêcher.

L'attitude de Luther à Worms a-t-elle été celle d'un héros, d'un chevalier sans peur, méprisant un danger fort réel et fort clairement perçu ? Des admirateurs l'ont prétendu; il ne semble pas que l'histoire impartiale puisse donner cette réponse. A Worms, la situation de Luther n'était pas critique, et il était loin de l'ignorer : « Qu'est-ce que Luther pourrait redouter ? disait Bernard Adelmann; au ciel et sur la terre, il a chez qui se réfugier. » F. X. Thurnhofer, *Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden*, 1900, p. 58. En 1524, Thomas Münzer lui dira : « Si à Worms tu as pu tenir tête à l'Empire, c'est à la noblesse allemande que tu le dois. Tu lui avais graissé le museau et mis du miel sous le nez. Elle se disait qu'avec tes prédications tu allais recommencer les histoires de Bohême, lui donner couvents et biens d'églises. Si à Worms, tu avais fléchi, elle t'aurait écharpé, c'est ce que chacun sait. » Janssen-Pastor, t. II, 1915, p. 211. Douze ans après, Luther disait lui-même à table : « Ils avaient plus à craindre de moi que moi d'eux. » T. R., t. III, n. 3357 *b.*, p 285, 28.

Luther parti, sa condamnation était inévitable. Mais auparavant les États tinrent à renouveler et à préciser la liste des *griefs* de l'Allemagne contre Rome. De là les fameux *Centum Gravamina*, qui, l'année suivante, à la diète de Nuremberg, devaient être présentés officiellement au nonce Chieregato. Ici, les meilleurs catholiques, un Georges de Saxe, par exemple, rivalisaient de zèle avec les partisans de Luther.

En même temps, les États reconnaissaient de nouveau à l'empereur tout pouvoir pour procéder contre l'hérésiarque. On mit donc la dernière main à l'édit qui le condamnait. Dans sa forme définitive, cet édit

est du 8 mai; mais des tiraillements en firent encore retarder la publication; puis, les vingt et un jours accordés à Luther pour son retour n'étaient pas encore écoulés. Enfin, le 26 mai, il fut rendu public. Le ton en était très ferme et la teneur très explicite : les écrits de Luther devaient être brûlés, et lui-même était condamné à mort.

Mais peu après, Charles-Quint partait pour l'Espagne; ce n'est qu'en 1530 qu'il devait reparaître en Allemagne, pour la diète d'Augsbourg. Pour les revendications catholiques, le fameux édit de Worms pourra bien être un point de départ; pratiquement, il ne produira aucun effet.

3° *Arrivée à la Wartbourg* (4 mai 1521). — Pendant ces dernières discussions, Luther retournait vers la Saxe. Malgré les termes exprès de son sauf-conduit, il prêchait à Hersfeld, à Eisenach et à Mœhra. Dès avant Hersfeld, à moitié route, pour faciliter le coup de main que ses amis avaient prémédité avec Frédéric, il avait renvoyé le héraut Sturm. Tous ces faits rendaient le sauf-conduit caduc. Après Eisenach, il ne garda qu'Amsdorf et le confrère augustin que la règle de l'ordre lui imposait comme compagnon. Alors, le 4 mai à la nuit tombante, au milieu de la forêt, cinq hommes armés attaquent la voiture. Amsdorf crie pour donner le change. L'augustin et le cocher prennent la fuite. Les hommes d'armes entraînent Luther dans la forêt, le forçant d'abord à courir auprès de leurs chevaux. Enfin, à 11 heures du soir, après d'habiles détours, ils arrivent au château de la Wartbourg, et ils y déposent leur prisonnier. Sous le nom de chevalier Georges, il devait y rester jusqu'au mois de mars suivant.

Cependant, à Worms et dans le reste de l'Allemagne, ses amis répandaient le bruit que les catholiques l'avaient mis à mort. Frédéric jurait que de toute cette affaire il ne savait pas le premier mot. Dès lors, comment même songer à lui demander contre son protégé l'exécution de l'édit de Worms! A la porte de la nouvelle Pathmos, le mensonge et la détraction montaient une garde pieuse et savante !

III. De la diète de Worms a la diète d'Augsbourg (1521-1530). — Dans cette période, on verra d'abord la suite des faits; puis, j'essaierai de fixer la physionomie du Réformateur.

I. Les faits. — 1° *La Wartbourg* (4 mai 1521-1er mars 1522) — La solitude de la Wartbourg protégea Luther contre les rigueurs de l'édit de Worms. Pour le corps, ce fut le repos, après l'activité vertigineuse de la dernière année. Mais dans son âme, ce furent des luttes angoissantes. Dans le calme de cette réclusion, il mesura avec effroi le chemin qu'il avait parcouru. Lorsque, la nuit, dans le silence de la forêt, il entendait les cris des oiseaux de proie, il les comparait aux voix qui grondaient dans les profondeurs de son âme. Et ces voix, c'était surtout de l'autorité de l'Église qu'elles venaient lui parler. Dans la lettre-préface à son traité *De l'abrogation de la messe privée*, écrite à la Wartbourg même, il dit aux augustins de Wittenberg : « Que de fois mon cœur a frémi; que de fois il m'a objecté leur grande raison, toujours la même : « Tu es « donc le seul à voir la vérité ! Depuis tant de siècles « on l'a donc toujours ignorée ! Et si c'était toi qui te « trompais ? Alors, que d'âmes entraînées dans l'erreur « et la damnation éternelle ! » W., t. VIII, p. 412, 1 (1er nov. 1521); de même Enders, t. III, p. 163, 189, 230 (26 mai, 13 juillet, 9 sept. 1521). En 1532, il dira à table : « Que de spectres j'ai vus dans ma vie ! Mais, quand j'étais dans ma solitude, il y a déjà plus de dix ans, Dieu m'a envoyé ses anges pour me réconforter... Personne n'a assez de force pour résister même à un seul diable. J'ai connu par expérience ce vers d'un psaume : « Chaque nuit ma couche est baignée de mes larmes; mon lit est arrosé de mes « pleurs. » Dans mes tentations, je me suis souvent étonné d'avoir encore en moi une parcelle de mon cœur. » T. R., t. II, n. 1347, p. 62,11; 63,38 (1532).

Ces spectres horribles, c'étaient des apparitions du diable. Luttes contre le diable, chapelets d'injures contre le pape et les papistes, voilà désormais chez Luther les signes infaillibles des orages intérieurs.

Son effroi à l'endroit du diable et des sorciers lui venait d'un double héritage : de la doctrine catholique et plus encore des préoccupations de l'époque.

La doctrine catholique nous dit qu'il y a des esprits mauvais. Ils agissent sur l'homme par des tentations, quelquefois par des possessions. A ces deux modes d'influence, faut-il en ajouter un troisième : la magie et la sorcellerie? Ici, Saint-Thomas est très réservé, *Quodlibeta* XI, a. 10, ad 2um, etc.; O. Manser, O. P., dans *Divus Thomas*, 1922, p. 17,49. Hurter ne croit pas à un art permanent et infaillible de la magie. *Theologia*, 10e éd., 1900, t. II, n. 436. Pour ce qui est de la pratique, moins l'esprit du christianisme a pénétré un pays, plus y est grande la préoccupation du diable et des sorciers.

Jusqu'au milieu du XIVe siècle, l'Église semble s'être peu préoccupée de la sorcellerie. Alors commence une décadence religieuse qui ne sera enrayée que dans la seconde moitié du XVIe siècle. Pour la croyance aux sorciers, aux fées, aux apparitions, en un mot à tout un surnaturel de fantaisie, l'Allemagne a toujours été au premier rang. Au XVe siècle, là plus encore qu'ailleurs, les pratiques de sorcellerie s'étaient fort malencontreusement développées. Contre ces pratiques, Innocent VIII lança la bulle *Summis desiderantes* (5 déc. 1484). Il l'avait écrite à l'instigation de deux dominicains, inquisiteurs en Allemagne, Henri Institoris et Jacques Sprenger. C'est alors qu'ils firent paraître leur livre devenu si fameux, le *Malleus Maleficarum* ou *Maillet des Sorcières* (Cologne, 1486).

Cet héritage pesa lourdement sur Luther. Lui dont l'œuvre n'a guère été qu'une longue réaction, il a gardé trois des tendances les plus malheureuses de l'époque : tendance au dissolvant nominaliste, tendance aux grossièretés et aux obscénités, tendance à voir le diable partout. La tendance nominaliste répondait à son orgueil intellectuel et à son impatience d'une règle; l'abus des grossièretés, à son amour du laisser-aller; la hantise du diable, aux impulsions profondes, impulsions surtout physiques, qui le dominaient et l'entraînaient, impulsions qui l'avaient amené à la négation de la liberté et au rejet de l'Église.

A la Wartbourg se déroule sous ses yeux l'immense forêt, épais massifs de pins, de hêtres et de chênes, s'étendant là-bas, plus loin, plus loin encore, avec des profondeurs songeuses. Dans ces arbres, le jour, c'est le chant joyeux des oiseaux, la nuit, l'appel douloureux du hibou, puis de grands silences, courant sur la cime des arbres. Et jour et nuit, au-dessus de sa tête, c'est le vol des grands corsaires de l'air. Luther vient de s'exonérer « de la Captivité de Babylone »; il vient de conquérir « la liberté chrétienne », et dans le haut château il est à l'abri du pape et de l'empereur. Tout son être est en ébullition. Quels sentiments vont déborder de son cœur ? Va-t-il commenter la parole du Psalmiste : « Les cieux racontent la gloire de Dieu »? Comme François d'Assise, est-ce un *hymne au soleil* qu'il va faire entendre, un hymne au Dieu libérateur ? Pensera-t-il à la parole profonde qu'aimaient tant à commenter ses mystiques préférés : « Mon silence, ô mon Dieu, sera ta louange » ? Non; dans le mystère de la forêt ce n'est pas Dieu qu'il trouve; ce rapprochement, que je sache, ne se rencontre pas une seule fois sous sa plume. Ce qu'il y trouve, c'est un autre

Dieu, c'est la puissance du diable et ses méfaits. Ce qui pour lui sortira de ces profondeurs, ce ne sera pas un hymne d'adoration, de reconnaissance et d'amour s'élevant vers le Très-Haut, ce sera un cri d'horreur et de désespérance à la vue de l'empire de Satan sur la nature et sur l'homme. Dix ans après, il dira même qu'alors le diable y était devenu son professeur de théologie, qu'il l'avait convaincu de l'abomination de la messe.

On connaît l'histoire de la tache d'encre sur le mur de sa chambre. Une nuit, il travaillait à la traduction de la Bible. Longtemps, une difficulté l'avait arrêté. Enfin, le passage est traduit; il prend son sablier pour sécher la page. Au lieu de sable, c'est de l'encre qui vient. En même temps, il entend un rire sardonique; là, tout contre le mur, le diable se montre, grimaçant, ricanant, horrible à voir. Furieux, Luther prend son encrier, et le lance à la tête de Satan... Sur le mur, la tache est demeurée, une tache étrange, miraculeuse, que rien n'a jamais pu enlever. J. S. Semler, *Selbstbiographie*, t. I, 1781, p. 142. Ce n'est là qu'une légende, assez tardive, et à laquelle aujourd'hui personne ne croit plus. Quand je suis allé à la Wartbourg (9 juin 1913, 10 juillet 1921), le gardien lui-même s'est borné à dire discrètement : « Ici, la tache d'encre. » L'origine de cette légende est sans doute assez vulgaire; on a attribué à de l'encre une tache de la paroi. Mais comme beaucoup de légendes et de mots historiques, elle possède une quintessence de vérité; elle est un résumé pittoresque de l'histoire.

L'histoire, en effet, nous parle des luttes tragiques qu'à la Wartbourg Luther eut à soutenir contre le diable. Un jour, il trouve un grand chien noir couché sur son lit. Il n'y en avait pas de pareil au château. Il va droit à lui, le saisit et le jette par la fenêtre. L'animal, on le voit, était assez doux et inoffensif ! « Il n'est jamais revenu, ajoutait Luther, et personne ne l'a jamais revu. » M. Ratzeberger, *Handschriftliche Geschichte über Luther*, éd. Neudecker, 1850, p. 54; K. K., t. I, p. 440.

En 1546, à Eisleben, il disait à ses amis : « En 1521, quand j'étais dans ma Pathmos, je vivais isolé du monde, dans une petite chambre. Personne ne pouvait venir me voir, excepté deux pages qui, deux fois par jour, m'apportaient à boire et à manger. Ils m'avaient acheté un sac de noisettes; je les avais renfermées dans un bahut, et j'en mangeais de temps en temps. Mais un soir que je venais d'éteindre ma lumière et de me coucher, voilà mes noisettes d'entrer en danse; on me les secouait, me les jetait contre les soliveaux, avec un train d'enfer autour de mon lit. Je n'ai pas fait une question, pas dit un mot. Comme je commençais à m'endormir, voilà tout à coup un tintamarre dans l'escalier, comme si on y faisait dégringoler des files de tonneaux. Je savais pourtant assez que tout était fermé avec des chaînes et des verrous, et que personne ne pouvait monter. Cependant les tonneaux continuaient à rouler. Je me suis levé, et je suis allé sur l'escalier pour voir ce qui se passait. Tout était fermé. Alors je dis : « C'est toi ! Eh bien, vas-y donc. » Et je me suis recommandé au Seigneur Jésus. » T. R., t. VI, n. 6816.

Désormais, la pensée du diable hantera Luther toute sa vie; pour lui et pour les siens, il sera constamment en proie à la frayeur en songeant à la puissance et à la malice de l'esprit mauvais.

2° *Retour à Wittenberg* (6 mars 1522). — Cependant, il apprit qu'à Wittenberg s'amoncelaient de formidables orages. Carlstadt y parlait contre la confession et la messe privée. C'était à peu près des principes mêmes de Luther qu'il partait; mais il allait plus vite que lui, du moins en actes : comme la plupart des grands parleurs, Luther avait plutôt des énergies verbales. Point plus dangereux encore : Carlstadt courait risque de supplanter le Réformateur. En même temps, un prêtre révolutionnaire, Thomas Münzer, agitait la ville de Zwickau. En maint endroit, les têtes s'échauffaient; Luther allait perdre la direction du mouvement. Le 1er mars 1522, il quitte la Wartbourg; cinq jours après il arrive à Wittenberg. « Le 5 mars, il écrit à Frédéric une lettre où il apparaît comme l'indomptable soldat de Dieu; le 7 et le 12, deux autres, où il se donne presque comme le mandataire de l'Empire! » Barge, t. I, p. 438. Toute sa vie, il donnera ainsi le spectacle déconcertant d'un sens étonnamment pratique s'alliant à des allures mystiques, en apparence toutes dégagées des préoccupations d'ici-bas.

En descendant de la Wartbourg, Luther alla loger dans son couvent. Déjà, il était presque vide. Bientôt, les derniers augustins vont le quitter, et Frédéric donnera à Luther le couvent confisqué. A la voix du Réformateur, les confrères de la veille ont fait la révolution et ont jeté le froc aux orties; maintenant, ils iront où ils pourront, se marieront, et pour la plupart vivront misérablement. Pour le Réformateur lui-même, pour le chef d'orchestre, il en sera autrement. Il restera dans le couvent; il s'y mariera; pour loger femme et enfants, la spacieuse demeure n'en sera que mieux désignée.

Luther donc n'avait pas tort d'exalter la puissance du verbe; pour lui-même, sa parole n'avait pas eu des effets uniquement malheureux.

Il trouva Wittenberg en pleine effervescence. Comment va-t-il ramener le mouvement dans sa main? Par un coup d'audace. Il est arrivé le 6 mars; le dimanche suivant (8 mars), il monte en chaire. Il y proclame son infaillibilité. A ceux qu'il veut abattre, il dit hardiment : « Vous prétendez être des esprits éclairés de Dieu. C'est moi qui le premier ai ressenti l'influence de l'Esprit. » Et à ses auditeurs : « Chers amis, suivez-moi. Je suis le premier à qui Dieu a dit de vous prêcher sa parole; c'est elle que je vous transmets en ce moment... Toutefois, je ne voudrais pas vous imposer de loi, ni insister pour obtenir une ordonnance; qui voudra me suivre me suivra, qui ne le voudra pas restera à l'écart ». W., t. X *c*, p. 8, l. 19-22 ; p.16, l. 24. Belles paroles! Laissons passer trois ans; aux applaudissements de Luther, Carlstadt et Münzer seront chassés de la terre de Saxe.

3° *Le mariage* (13 juin 1525). — Le 26 octobre 1516, Luther, avons-nous vu, parlait de sollicitations de la chair. Depuis lors, à l'endroit de ce que les auteurs spirituels appellent la délicate vertu de pureté, quels avaient été ses troubles et son attitude ? A certaines confidences de ces années-là, les assauts d'alors semblent bien avoir été formidables. Enders, t. I, p. 431, t. III, p. 189; W., t. IX, p. 215,4; D. P., t. I, p. 163-184. Vers le même temps, sur les abominations secrètes de la vie des cloîtres, sur les pollutions de ceux qui se sont condamnés à la chasteté, il a des affirmations tellement universelles que, pour sa propre réputation, elles en deviennent inquiétantes. Le devoir de tous les *votards*, concluait-il, c'était de sortir de ces abominations par le mariage. Une fois de plus, rappelons-nous ce que nous disent à l'envi tous les écrivains protestants : la théologie de Luther est le fruit de ses expériences personnelles.

Le mardi de Pâques 1523 arrivaient à Wittenberg douze religieuses « délivrées ». Dans la nuit du samedi saint à Pâques (4-5 avril), avec l'aide de Léonard Koppe, ami de Luther, elles s'étaient enfuies de leur couvent de Nimbschen, près de Grimma, dans les États du duc de Saxe. Bientôt trois de ces religieuses purent retourner dans leur famille. Les neuf autres restaient sans ressources. Luther pourvut à leur entretien. A l'origine, il les logea dans son couvent, et bientôt dans des familles de la petite ville. Parmi elles était Catherine de Bora.

Trait admirable de générosité, disent ses admirateurs, Assurément; mais l'histoire et les œuvres littéraires sont pleines de ces aventures où du milieu de la compassion ne tarde pas à surgir un sentiment plus troublant, plus violent et plus doux. A ce sentiment, Luther était-il inaccessible ? Dans une langue massive, ces années-là même, ici au chanoine Reissenbuch, là à l'archevêque Albert de Mayence, il écrivait : « De par Dieu lui-même, l'homme est destiné, nécessité, contraint à l'état du mariage... Tous, nous sommes créés pour cet état; notre corps le fait assez voir... Il est terrible d'arriver à l'heure de la mort sans avoir eu de femme. Si au moins on avait eu sérieusement l'intention de se marier ! Que répondre à Dieu quand il nous dira : « J'avais fait de toi un homme; « il ne fallait pas rester seul mais prendre une femme. « Où est ta femme ? » W., t. XVIII, p. 275, 17 (27 mars 1525); Erl., t. LIII, p. 311 (2 juin 1525). Lui aussi, arrivé à quarante ans, n'a-t-il pas senti les suggestions du « démon de midi » ?

Frédéric de Saxe montrait de la répulsion pour le mariage des prêtres, notamment avec des religieuses. Mais, le 5 mai 1525, il mourait. Le 13 juin suivant, par un coup « subit et merveilleux » de la main de Dieu, Luther se mariait avec Catherine Bora. Enders, t. v, p. 201 (20 juin 1525). Une fois de plus, nous pouvons admirer la merveilleuse harmonie entre les coups subits de la Providence et la préoccupation de Luther de ne pas déplaire à son prince! Depuis plus de deux ans, Catherine vivait dans l'ambiance de Luther. C'est tout d'un coup, aussitôt après la mort de l'électeur, que Dieu leur manifeste impérieusement à tous deux sa volonté de les unir !

Le 14 juin, lendemain du mariage, Justus Jonas écrivait à Spalatin : « Luther a pris Catherine Bora pour femme. Hier j'ai assisté à la cérémonie et j'ai vu le marié sur le lit nuptial. Je pleurais malgré moi; je ressentais je ne sais quelle impression violente. » G. Kawerau, *Der Briefwechsel des Justus Jonas*, t. I, 1884, p. 94. Le 16, Mélanchthon écrivait à Camérarius sa fameuse lettre désanchantée, « jérémiade de petite ville », suivant l'expression d'Hausrath. A. Hausrath, *Luthers Leben*, 1905, t. II, p. 170; il y déplorait le manque de tenue du Réformateur, le feu de la passion que les religieuses avaient allumé en lui. P. A. Kirsch, *Melanchthon's Brief an Camerarius*, Mayence, 1900. Quelques jours après, sur un ton encore plus accentué, Bugenhagen écrivait que « pour faire taire les mauvaises langues, Luther avait dû se marier à l'improviste ». O. Vogt, *J. Bugenhagens Briefwechsel*, 1888, p. 32. C'est ce que le 16 juin Luther lui-même avait écrit à Spalatin : « J'ai fermé la bouche à ceux qui me diffamaient au sujet de Catherine Bora. » Enders, t. v, p. 197. — De son union, il eut six enfants : Jean (1526), Élisabeth (1527), Madeleine (1529), Martin (1531), Paul (1533) et Marguerite (1534). Élisabeth mourut à huit mois, Madeleine à treize ans. Les quatre autres lui survécurent. Sa descendance s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Le mariage apporta à Luther un certain repos, un repos matériel, une certaine tranquillité ; il avait quelqu'un pour tout ordonner dans le vaste couvent. Mais dans une région plus intime, dans les profondeurs de sa conscience religieuse, ce mariage produisit, sinon peut-être le remords toujours cuisant, du moins une inquiétude éternelle.

Le mariage de Luther consolida la Réforme. Par là, le Réformateur coupa à tout jamais les ponts derrière lui. Entre lui et les siens, ce mariage établit un puissant trait d'union. Luther célibataire, seul dans son couvent, tout au plus avec quelques domestiques, c'était l'isolement. A partir de 1525, au contraire, les amis purent se réunir à la table du maître. On causa, on discuta, on forma des projets contre le pape, des plans pour l'organisation de la nouvelle Église; on revit la traduction de la Bible, la grande entreprise de Luther. Peu à peu, la maîtresse de maison reçut des pensionnaires; avec une petite rétribution, ils aidaient au confort du ménage. En même temps, ils s'y nourrissaient « de la vraie doctrine ». N'eût-on passé que huit jours à la table de Luther, on pouvait hardiment retourner dans son pays : *on avait vu le prophète, on avait vécu avec lui;* désormais on était soi-même vénéré comme un envoyé de Dieu.

4° *La guerre des paysans.* — L'année 1525 fut l'une des plus importantes de la vie de Luther; outre son mariage, deux faits considérables l'ont marquée : la guerre des paysans et sa lutte avec Érasme.

Chez les paysans allemands, les écrits du Réformateur avaient allumé un immense espoir; eux aussi, jusque-là si durement traités, si asservis, ils allaient donc connaître « la liberté chrétienne »! Puis, les princes n'étaient-ils pas « les plus grands fous et les plus grandes canailles de la terre », « un tas de soûlards et d'enragés » ! W., t. XI, p. 268, 1; t. XV, p. 254, 2 (1523, 1525). Évidemment, Luther était prêt à se mettre à la tête d'une révolution sociale!

Le mouvement partit de l'Allemagne du Sud. A la fin de février 1525, un manifeste en douze articles acheva d'y surexciter les esprits : on y demandait le choix des curés par la communauté chrétienne, la diminution des redevances, l'abolition du servage, le rétablissement des biens communaux. Rapidement, l'insurrection se répandit dans l'Allemagne entière. Mais elle ne put tenir. Le 15 mai, à Frankenhausen, en Thuringe, les paysans furent complètement défaits, ou plutôt massacrés par milliers. Puis, ce furent partout des massacres effroyables. En quelques semaines, l'ordre régna sur des ruines et sur des cadavres.

Dès le début, les paysans avaient regardé vers Luther. Il se trouva dans un grand embarras. D'idées sociales, même au sens le plus vague et le moins moderne du mot, il n'en avait aucune; pour le guider sur ce terrain, il n'avait que sa conception de la société sous la forme d'une ménagerie, à mener la cravache à la main. Ci-après, *Théologie de Luther*, col. 1314. Mais il ne voulait pas davantage renoncer à sa popularité. Dès l'abord, il tenta donc une position de juste milieu. C'est en ce sens que, le 20 avril 1525, il lança son *Exhortation à la paix*. En réalité, aux princes et aux paysans il n'y conseillait guère que la soumission à l'*Évangile*, c'est-à-dire l'adhésion à sa Réforme. La demande qui chez les paysans lui paraissait la plus audacieuse, c'était la suppression du servage : « Abraham, les autres patriarches, les prophètes n'avaient-ils pas eu des esclaves ? Cet article allait directement contre l'*Évangile;* il tenait du brigandage. » W., t. XVIII, p. 326, 33.

Mais voici qu'avec Thomas Münzer, le mouvement gagne la Thuringe et la Saxe. Les princes qui favorisent Luther, Frédéric de Saxe par-dessus tout, vont donc avoir à en souffrir! Frédéric est très malade; il va mourir le 5 mai, violemment inquiet de la révolte qui monte. Le prince Jean Frédéric, son fils, est très favorable au Réformateur; ne va-t-on pas profiter des événements pour l'indisposer contre lui ? C'est sous l'empire de cette crainte que, vers le 4 mai, Luther lance son pamphlet *Contre les bandes meurtrières et pillardes des paysans*. « Il faut arrêter les paysans, les égorger, les passer au fils de l'épée, en secret comme en public. Rien n'est plus venimeux, plus nuisible, plus diabolique qu'un révolté. C'est comme un chien enragé; si tu ne le tues pas, il te tue, et tout un pays avec toi. » W., t. XVIII, p. 358, 14.

A la bataille de Frankenhausen, « Münzer avec quelques milliers de révoltés, écrivait Luther d'une plume alerte, était tout à coup tombé dans la m.... »

W., t. XVIII, p. 367, 13. Il en vint pourtant à quelque commisération à l'endroit des vaincus, et demanda aux princes d'être indulgents pour les prisonniers. W., t. XVIII, p. 374. Mais le naturel reprit bientôt le dessus; le 31 mai, il écrivait à un ami, que là où persistait l'esprit de Münzer, « il était grand temps d'égorger les paysans comme des chiens enragés ». Erl., t. LIII, p. 306. C'était là son expression favorite. Puis, au mois de juillet suivant: « Qu'a-t-on jamais vu de plus mal élevé que cette crapule de populace et de paysans, quand ils ont bu et mangé tout leur soûl et qu'ils se sentent en force!... L'âne a besoin de coups, et la populace d'être menée par la force. » W., t. XVIII, p. 391,394.

Après la guerre des paysans, Luther put rester l'ami des princes, mais la popularité de jadis et l'influence sur les masses s'étaient pour toujours envolées. « Hypocrite et valet des princes » : voilà les mots qui restèrent désormais attachés à son nom. Enders., t. V, p. 181, note 1.

La guerre des paysans montra au grand jour combien les tendances de Luther étaient opposées au peuple. La même année, sa lutte avec Érasme le séparait à jamais du prince des humanistes. Ci-après, *Théologie de Luther, Érasme et Luther*, col. 1287.

5° *L'organisation de l'Église luthérienne* (1522-1530). — L'année 1526 et les suivantes furent surtout occupées par l'organisation de l'Église luthérienne. L'organisation de l'Église luthérienne ! Ces mots jurent de se trouver réunis. A l'origine, de 1518 à 1522, Luther insista sur l'*invisibilité* de l'Église. L'Église, c'était l'alliance fraternelle des vrais croyants, des âmes droites et chrétiennes; connues du Christ seul, ces âmes avaient le Christ pour docteur et pour guide. Mais très rapidement, après la descente de la Wartbourg, les réalités vinrent le tirer de sa conception idyllique. C'est ce que l'on a appelé l'évolution du *luthéranisme au protestantisme*. Commencée en 1522, cette évolution se termina de 1528 à 1530 : en 1528, par l'*Instruction pour la visite des églises;* en 1529, par la diète de Spire et la *Protestation* qu'y présentèrent les princes luthériens, d'où à eux, puis à tous les réformés s'attacha le nom de *protestants;* en 1530, par la *Confession d'Augsbourg*.

6° *La diète d'Augsbourg* (20 juin-11 nov. 1530); *La Confession d'Augsbourg* (25 juin 1530). — Depuis la diète de Worms, Charles-Quint était en Espagne. Les dissensions de l'Allemagne le décidèrent enfin à y revenir. Il passa par l'Italie et s'y fit couronner par le pape (24 février 1530); le 15 juin suivant, il entrait à Augsbourg. Du 20 juin au 19 novembre, il y tint l'une des diètes les plus fameuses de l'Empire. Luther consentit à des négociations, mais « à la condition qu'on ne toucherait pas à l'Évangile ». Enders, t. VIII, p. 45. Banni de l'Empire, il ne put lui-même venir à Augsbourg. Mais dès le 23 avril, il s'était fixé le plus près possible, dans la forteresse de Cobourg, qui faisait partie des États de l'électeur de Saxe. De là, il fut l'âme de la résistance.

L'Hôtel de ville d'Augsbourg réunit 42 représentants de l'Empire. Comme préparation aux travaux de la diète, on fit une splendide procession de la Fête-Dieu (16 juin). Mais dès ce jour-là, les dissensions apparurent; les princes protestants refusèrent d'y assister. Puis l'inflexibilité de Luther empêcha tout rapprochement. A Augsbourg, son principal représentant était Mélanchthon, l'homme de l'habileté et des faux-fuyants. Le 25 juin, il lut devant les États la fameuse *Confession d'Augsbourg*. Elle était signée des protecteurs du nouvel Évangile.

Le 19 novembre, Charles-Quint publia le recès de la diète. Dans la doctrine, les nouveautés étaient interdites; dans le culte, notamment pour ce qui était des sacrements, de la messe du culte des saints, il fallait jusqu'au prochain concile s'en tenir au passé. Les prêtres mariés devaient être déposés et punis; les prédicateurs ne pouvaient être autorisés que par l'évêque. Les ouvrages étaient soumis à la censure. Toute atteinte aux églises et aux couvents était interdite; les biens déjà pris à l'Église devaient lui être rendus.

Depuis plus de trois mois, Luther estimait que le diable triomphait à Augsbourg. A Spire, une bande de diables étaient apparus sous la forme de moines; ils avaient déclaré qu'ils venaient de Cologne par le Rhin et qu'ils se rendaient à la diète. Enders, t. VIII, p. 185-187, 236. Dans cette apparition, Mélanchthon voyait l'annonce d'une « horrible révolution ». Le recès de la diète acheva d'indigner Luther et de l'abattre; de loin, il était porté à s'en exagérer l'effet. Quelques mois auparavant, des négociations avec Zwingle avaient échoué à Marbourg. Échec à Marbourg, échec à Augsbourg, solitude de Cobourg, maladies, tout contribua à faire une fois de plus de son intérieur une mer démontée. Son âme était « comme une terre desséchée par la chaleur et par le vent ». Enders, t. VII, p. 338.

Mais le recès d'Augsbourg ne sera pas plus observé que ceux des diètes précédentes, et longtemps encore le protestantisme continuera sa marche ascendante.

Le 4 octobre, Luther avait quitté Cobourg; le 13, il était de retour à Wittenberg.

II. LA PHYSIONOMIE DU RÉFORMATEUR. — 1° *Le tempérament.* — Dans la période catholique de la vie de Luther, nous avons regardé sa physionomie intime, sa vie morale d'alors. Pour un regard du même genre sur la physionomie et sur la vie privée du Réformateur, nous sommes arrivés, semble-t-il, à l'endroit le plus favorable.

Luther avait un tempérament robuste, le tempérament d'un paysan saxon. Ce tempérament, puis ses malaises et infirmités ont joué un grand rôle dans sa vie. Il était un sanguin. Le sanguin va de l'avant, sans regarder à droite ni à gauche. Ainsi Luther marche-t-il devant lui; il ne sait plus ce qu'il a dit hier, et il n'a pas souci de se le rappeler. De bonne heure, il ressentit de douloureux malaises. Ses travaux intellectuels, la tension extraordinaire de toute sa vie de Réformateur, et notamment des années qui vont de 1518 à 1521, le peu de soin que presque toujours il prit de sa santé, sa vie particulièrement négligée de 1522 à 1525, dans la solitude de son ancien couvent, toutes ces causes suffisent amplement à les expliquer. Sur ces infirmités, il revient fréquemment, et toutefois en termes assez peu précis; aussi, à distance, est-il difficile d'en voir au juste le siège et la nature.

Dès sa jeunesse, il éprouva des oppressions, des angoisses dans la région du cœur. De là, en partie du moins, ces terreurs, ces effrois que Mélanchthon donne comme la note caractéristique de sa vie intime. *Corpus Ref.*, t. VI, col. 158. De là aussi, sa nature haletante, travailleuse; de là, une inquiétude éternelle, le poussant vers la lutte et vers l'inconnu. Rapidement aussi, sa nervosité alla croissant, et accentua le désordre du cœur. Alors vinrent des vertiges, des bourdonnements d'oreilles, qui ont joué un si grand rôle dans sa vie, des défaillances qui, surtout à partir de 1522, le jetaient à terre, sans connaissance, des éblouissements, et à Cobourg en 1530, « la difficulté de lire une lettre et de supporter la lumière ». Enders, t. VIII, p. 162. Cette année-là, il n'a que quarante-sept ans; depuis lors, il ne cessera pourtant de parler de sa vieillesse et du lourd poids de la vie. Évidemment aussi, il était partiellement empoisonné par l'alcool et l'acide urique; des travaux corporels les eussent éliminés; une vie trop intellectuelle et trop sédentaire les maintenait dans son organisme. Il ressentait en lui des impulsions violentes : en niant la liberté, il n'a fait que décrire une expérience personnelle. De là, en partie, du moins, ses

contradictions d'une année à l'autre, d'une page à l'autre; il allait où le flot l'entraînait. — Luther est un *cas pathologique* fort complexe.

2° *La physionomie morale.* — Luther ne fut ni un spéculatif, ni un penseur, ni un logicien. D'ordinaire, il est même loin d'être un écrivain varié. A ce point de vue, des extraits habilement choisis sont de nature à donner une impression fort différente de celle qui ressort de ses œuvres complètes. Dans ses sermons, en particulier, on trouve trois ou quatre préoccupations, toujours les mêmes : attaques contre les œuvres, beauté de son Évangile, lamentations sur la misère des pasteurs, injures contre le pape, les juifs, les cabales et les sectes. Mais ces lacunes elles-mêmes sont loin de l'avoir desservi. Sur les masses, un penseur aura-t-il jamais une grande influence ? Et la musique de la parole publique a-t-elle besoin d'une si grande profondeur ou variété ? Au contraire, on savait gré à Luther d'être toujours prêt à donner de la voix, toujours prêt à venir, avec un ton de voyant, distribuer *la Parole*.

Pour parler aux foules et les entraîner, il avait des dons éminents : de l'imagination, de la volonté, de la passion. Il avait un don étonnant de l'image, de ces images qui se gravent à jamais dans la mémoire. On voit « les diables fondre sur lui, aussi nombreux qu'il y a de tuiles sur les toits ». Erl., t. LIII, p. 106; on voit le duc Henri de Brunswick « leste et agile comme une vache sur un noyer, ou comme une truie jouant de la harpe ». W., t. LI, p. 522, 7; le pape Paul III brayant : « Hian, hian », ou pétant comme un âne. Erl., t. XXVI, p. 147. Sans doute, c'est dans le domaine des porcheries que, de plus en plus, Luther alla chercher ses images. Mais cette prédilection était-elle pour déplaire si étrangement à son milieu ?

Luther fut un homme de volonté; disons mieux, il eut l'art de ne jamais douter de lui, ou du moins de ne jamais le paraître; s'il n'eut pas toujours de la volonté, il eut du moins toujours de l'audace : « Tant que je vivrai, disait-il en 1532, personne ne saura me braver, s'il plaît à Dieu. » T. R., t. II, n. 1484. L'audace, les dehors de l'audace, voilà sa grande force. Chez lui, ce n'était pas avant tout d'une énergie de fer que venait la résistance, c'était plutôt du besoin de faire bonne contenance.

Luther fut un homme de passion. Il détesta violemment les œuvres et la messe, le pape et les moines, Aristote et la scolastique, Jean Eck et le duc Georges de Saxe. Luther fut un violent. La violence, une violence faite à la fois de nature et d'artifice, c'est ce qui dès l'abord frappe dans son œuvre. Là encore, sans doute, il savait s'arrêter à temps; c'était quand il traitait avec les puissants, et tout particulièrement avec ses princes de Saxe. Heureuses natures que, sur les pentes vertigineuses de l'emportement et de la colère, le respect de l'autorité, je veux dire de leurs intérêts, sait constamment arrêter à temps! Mais quand le calcul lâchait la bride à sa nature, alors la violence apparaissait, dans toute sa réaliste fureur. Il écrivait en 1520 : « Je ne puis nier que je ne sois trop violent. Mais puisque mes adversaires le savent, ils n'auraient pas dû exciter le chien. » Enders, t. II, p. 329. Cette violence venait de je ne sais quelle impulsion mystérieuse. En 1521, il écrit qu'il n'est pas maître de lui, qu'il ne sait quel esprit le contraint de blesser malgré lui. Enders, t. III, p. 93. Qu'on appelle ce dédoublement possession démoniaque, emprise d'une fougue non maîtrisée, envahissement des forces de la subconscience, effet d'un surmenage intellectuel, il restera toujours qu'il est loin de montrer l'homme parfaitement maître de soi. Mais la foule n'a pas le loisir de ces analyses psychologiques. Pour peu qu'un homme montre de la confiance en soi, elle se courbe avec respect. En voyant l'assurance de Luther, elle crut volontiers à une énergie sans mélange, à la volonté d'un voyant qui se laissait diriger par l'étoile.

Luther aime les exagérations massives. En 1524, il parle en chaire contre la messe : « Oui, je le dis; toutes les maisons publiques, tous les homicides, meurtres, vols et adultères sont moins nuisibles que l'abomination de la messe papiste. » W., t. XV, p. 774, 18; voir ci-après, *Le nouveau culte*, col. 1304 « Sous le papisme, disait-il en 1529, nous étions possédés par cent mille diables. » W., t. XXVIII, p. 452, 11.

Dans ce besoin de violences et d'exagérations, il ne fut jamais arrêté par la crainte d'affirmations erronées Il se préoccupait fort peu de dire la vérité; souvent, et fort sciemment, il alla jusqu'au mensonge caractérisé. Au milieu de 1520, il écrivait à son ami Jean Lang : « Contre la déloyauté et la perversité du pape, j'estime qu'en vue du salut des âmes, tout nous est permis. » Enders, t. II, p. 461.

Saint Bernard, le grand moine du Moyen Age, avait dit : « J'ai perdu mon temps; car j'ai mené une vie de perdition. » A partir de 1521, Luther rappellera ce mot à satiété. A quelle fin ? Afin de montrer qu'à l'heure de sa mort, Bernard avait amèrement regretté de s'être fait moine, et qu'il en avait demandé pardon à Dieu. Or, quand Bernard avait-il parlé ainsi ? Au moins seize ans avant sa mort; et non pas malade à mourir, mais dans un sermon. Pendant ces seize années, il n'avait cessé de rester moine et de s'intéresser vivement à la vie monastique. D. P., t. I, p. 74-90. Plus loin, on verra la conduite de Luther dans l'affaire du *mariage turc* de Philippe de Hesse.

Luther fut un orateur et un écrivain populaire. Il avait la parole facile, véhémente, sans grand souci de la vérité. Il ne s'attarda pas à la composition d'ouvrages didactiques et de longue haleine; dans sa course échevelée contre le pape, les moines et tout ce qui était catholique, ce qu'il affectionna particulièrement, ce fut la littérature et le style des pamphlets. Un grand nombre de ces écrits sont des productions de quinze à vingt pages, quelques-uns de moins encore. Plus de trente ans professeur à l'université de Wittenberg, il ne sut jamais rassembler ses cours pour en composer quelque grand traité didactique. Il n'a mis la dernière main ni à ses *Dictées sur le Psautier*, ni à son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. C'est sur des notes d'élèves qu'ont été publiés son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates* et son *Commentaire sur la Genèse*.

Écrivain populaire, Luther usa abondamment de proverbes : « Trembler n'empêche pas de mourir; — Jeu de chats, mort des rats! — Pour ch..., il faut avoir de la m.... dans le ventre, — Ch.. dans tes braies et fais-t'en une cravate », etc. E. Thiele, *Luthers Sprichwörtersammlung*, 1900, n. 22, 35, 68, 69. Écrivain populaire, et écrivain populaire du XVIe siècle, il aima les grossièretés. Il a été le Rabelais de l'Allemagne. En 1545, quelques mois avant sa mort, il faisait paraître son pamphlet *Contre la papauté romaine fondée par le diable*, avec les caricatures de l'*Image de la papauté*. Large mention d'hermaphrodites, manière de distinguer un homme d'une femme, scène d'accouchement, rien n'y manque. Par-dessus tout, on y trouve une collection scatologique comme n'en a jamais offert un livre de controverse religieuse. D. P., t. IV, p. 93 sq.

Homme d'imagination, de volonté, de passion, de violence, recourant volontiers aux exagérations et aux mensonges, orateur et écrivain populaire, toutes ces dispositions ont fait de Luther un tribun, soufflant dans les masses le vent des révolutions. Il disait en 1529 : « Je suis né pour lutter et tenir la campagne contre la canaille et contre l'enfer; de là, dans mes écrits, une allure de tempête et de guerre. Il me faut arracher les arbres avec les troncs, couper les

haies avec leurs ronces, et combler les mares stagnantes. Je suis le rude bûcheron qui perce la route et la rend praticable. » W., t. xxx *b*, p. 68.

Tous ceux qui se sont arrêtés à Luther ont été frappés de ses accès de sombre tristesse; ceux-là mêmes à qui sa nature était le plus déplaisante n'ont pu se défendre ici d'un mouvement de sympathie. D'ordinaire, ces combats intimes, c'était sous la forme d'une lutte avec Satan qu'il se les représentait. Et c'étaient des combats effrayants. Alors, nous dit-il, il en venait à ne plus savoir « s'il était mort ou vif ». Ses tentations de doute étaient tellement violentes « qu'il en arrivait à se demander si oui ou non il y avait un Dieu ». T. R., t. I, n. 1059 (1530-1535). Il disait en 1540 : « Le diable jette dans l'âme des pensées hideuses, la haine de Dieu, le blasphème, le désespoir. Voilà les grandes tentations, et pas un papiste ne les a comprises. Ces idiots d'ânes ne connaissent que les tentations de la chair. Ce sont les seules sur lesquelles eux et leurs saints ils ont écrit. Un jour, poursuivi par une tentation de ce genre-là, Benoît s'est jeté tout nu dans les épines, et il s'est consciencieusement déchiré le c... En réalité, à cette tentation-là, le remède est facile : il y a encore des femmes et des jeunes filles. Mais dans les tentations de blasphème, à la pensée du jugement de Dieu, on ne voit ni où commence le péché, ni où se trouve le remède. » T. R., t. IV, n. 5097.

Huit ans auparavant, ce reproche aux *ânes de papistes* était moins global : deux d'entre eux, Guillaume de Paris et Gerson, avaient écrit sur ces tentations. Ci-après, l'*Augustinisme de Luther*, col. 1195. Mais de plus en plus, il devait être entendu que le Réformateur « s'était élevé comme un rejeton qui sort d'une terre desséchée ».

Un soir, dit un récit fameux, les étoiles là-haut brillaient au firmament; le ciel semblait en feu. « Vois donc, dit Catherine à Luther; quel beau ciel ! » Luther leva les yeux : « Oui, répondit-il, mais il n'est pas pour nous. » — « Eh, pourquoi, reprit Catherine; est-ce que nous serions dépossédés du royaume des cieux ? » — Luther soupira : « Peut-être, dit-il, nous avons quitté notre couvent. » — « Il faudrait donc y retourner ? » reprit Catherine. — « Il est trop tard, répliqua le Docteur; le char est trop embourbé. » Et il rompit l'entretien. Audin, *Histoire de Martin Luther*, 5e édit., 1846, t. III, p. 180. Ce n'est là qu'une légende. C'est en 1709, dans une œuvre de polémique dépourvue de critique, qu'on la trouve pour la première fois. Jean Kraus, *Ovicula ex Lutheranismo redux*, Prague, 1709, t. II, p. 39. Mais ici encore, la légende aura été une quintessence de vérité; souvent, dans les profondeurs de son âme, Luther entendit sa conscience lui demander s'il n'avait pas désobéi à sa vocation, et si son œuvre venait vraiment de Dieu.

3° *L'union avec Dieu.* — Mais enfin, doutes, abattements n'auraient-ils pas été simplement des tentations du démon, des épreuves permises par Dieu pour purifier son serviteur ? Derrière ces épreuves, n'y aurait-il pas eu l'union intime avec Dieu ?

Pour séparer l'état de langueur spirituelle, état dangereux, de l'état de sécheresse spirituelle, état méritoire, quelle est la pierre de touche ? La prière. Pour l'âme, nous dit Tauler, il y a deux hivers. Dans les deux, l'âme est froide. Mais dans l'un, elle se dispose à rester dans sa froideur; c'est le prélude de la mort. Dans l'autre, elle travaille à rester unie à Dieu; c'est un hiver salutaire, qui présage le retour du printemps. Édit. d'Augsbourg, 1508, celle dont Luther s'est servi, f° 41 v° ; éd. F. Vetter, 1910, p. 61; trad. Noël, 1911, t. II, p. 354; ci-après, *Luther et les mystiques* col. 1257. Dans lequel de ce deux hivers se trouvait habituellement l'âme de Luther ?

Chez les luthériens, depuis Mélanchthon, il a été assez d'usage d'appeler Luther un homme de prière. C. R., t. XI, col. 731, 733 : Oraison funèbre de Luther, (22 février 1546). Assurément, Luther avait de belles dispositions pour la prière, de beaux restes de sa formation catholique et monastique. Il aime à exalter la puissance de la prière. Dans ses lettres à des amis, il demande souvent de prier pour lui et pour la cause de l'Évangile. L'une des dispositions qui frappait le plus son entourage, et surtout ses inférieurs, c'était la confiance en Dieu. Il était l'élu de Dieu. Dieu l'avait protégé; il le protégerait toujours. De sa mentalité de religieux, il avait gardé le besoin de s'affirmer en communication directe avec Dieu. Et le prédicateur sentait encore plus le besoin de se présenter ainsi devant les foules. Chez Luther, on trouvait ce que l'on est haletant de rencontrer chez un directeur spirituel : une voix qui décide au nom de Dieu.

Mais enfin Luther a-t-il été réellement un homme de prière ? Avec les années, l'a-t-il été de plus en plus ? En 1523, il écrivait à un ami : « Je me porte assez bien; mais je suis distrait par mille occupations extérieures; l'esprit est presque éteint, et a rarement le temps d'entrer en récollection. Demande à Dieu que je ne finisse pas par la chair. » Enders, t. IV, p. 144. En 1532, il se reconnaît « moins zélé, moins sérieux, beaucoup plus tiède qu'autrefois sous le papisme. Et *sous l'Évangile*, cette tiédeur était universelle ». Mais, ajoutait-il, c'était le diable qui en était cause et non sa doctrine. W., t. XXXVI, p. 469, 12. Ainsi, dans maint endroit des écrits et des actes de Luther, c'est toujours le diable qui en arrive à triompher de Dieu. Toutefois, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, il ose regarder jusqu'à sa doctrine elle-même : « Plus nous sommes certains de la liberté que le Christ nous a acquise, plus nous sommes froids et négligents pour exposer la parole, pour prier, pour bien agir, pour supporter le mal, etc. » W., t. XL *b*, p. 61, 15 (1535).

Oh ! sans doute, il priait encore. Vers la fin de 1542, il disait à table : « Tous les jours aussi, j'ai à trouver du temps pour prier. Je suis heureux, quand je me couche, de pouvoir réciter *les Dix Commandements*, *le Notre Père* et un ou deux versets; puis je m'endors en les méditant. » T. R., t. V, n. 5517. C'était à peu près la prière d'un bon soldat dans les tranchées; c'est moins que la prière de Celui dont il est écrit : « Il passa toute la nuit à prier Dieu. » Et cette prière, avait-elle les qualités de la vraie prière chrétienne ? Il écrivait en 1531 : « Je ne puis pas prier sans maudire. Quand je dis : « Que « ton nom soit sanctifié », je ne puis m'empêcher d'ajouter : « Maudit, damné, honni soit le nom des papistes « et de tous ceux qui injurient ton nom. » Quand je dis : « Que ton règne arrive », j'ajoute : « Maudit, damné, à « bas soit le papisme, avec tous les royaumes qui sur la « terre s'élèvent contre le tien ». Quand je dis : « Que ta « volonté soit faite », j'ajoute : « Maudits, damnés, « honnis, à bas soient toutes les pensées et projets des « papistes et de tous ceux qui travaillent contre ta « volonté et tes desseins ». C'est ainsi que je prie tous les jours, du fond du cœur comme des lèvres, sans me lasser. » W., t. XXX *c* p. 470, 19. En 1536, il écrivait à Gaspard Müller : « Cher ami, dites donc aussi un *Notre-Père* de malédiction contre le papisme, pour qu'il attrape la Saint-Valentin. » Erl., t. LV, p. 120. Pour l'Allemand la Saint-Valentin, c'était la Saint-Falentin. Et *Falentin* lui rappelait le mot *Fallen, tomber*. W., t. I, p. 412. La Saint-Valentin, c'était le mal caduc !

Plus loin, on verra Mélanchthon se joindre à Luther pour accorder à Philippe de Hesse l'autorisation d'un second mariage. Le fait s'étant ébruité, le pauvre neurasthénique tomba assez gravement malade. Luther vint à son chevet. Alors se passa une scène étrange. Luther, effrayé, s'écria : « Ah ! comme le diable a souillé cet organe de Dieu ! » Alors, il se

tourna vers la fenêtre et se mit à prier. « Il a bien fallu que le Seigneur Dieu m'écoutât, dira-t-il plus tard. Je lui ai jeté le sac devant sa porte...» Puis il revint vers Mélanchthon, et lui dit en lui prenant la main : « Aie bon courage, Philippe, tu ne mourras point. » De fait, peu à peu, le malade revint à lui. K. K., t. II, p. 527. « Nous l'avons trouvé mort, écrivait Luther à Jean Lang; par un miracle manifeste Dieu l'a rappelé à la vie. » Enders, t. XIII, p. 109 (12 juillet 1540). — Après Luther, ses admirateurs ont vu là un miracle; d'autres y ont vu du moins la profondeur de son sens religieux et de son esprit de prière. Dès lors, j'ose à peine donner mon sentiment. Dans cette scène, je trouve quelque chose qui sonne faux, j'y trouve l'emphase et le charlatanisme du tribun. « Pourquoi te martyriser avec cette affaire, mon pauvre Philippe! Mais Dieu lui-même te donne l'exemple! Il ne s'en préoccupe pas, lui. Une femme de plus ou de moins, que lui importe ? La preuve, c'est que je viens de le prier, et que, sans avoir témoigné le moindre regret de ce que nous avons signé, j'ai reçu de lui, oui, moi, de lui, j'ai reçu l'assurance que tu ne mourrais point. » Bref, par ce miracle, Dieu apposait sa signature au bas de la fameuse autorisation! — Avec ces parleurs publics, on ne sait jamais que penser. Ils ont toujours besoin de marcher un tambour devant eux.

4° *La tenue morale.* — Luther revient fréquemment sur le vice national de l'Allemagne, les excès de table et plus particulièrement l'ivrognerie. En 1525, il disait dans un sermon : « Quand on est rond comme un cochon, quand on se soûle tous les jours, on ne peut ni bien prier, ni rien faire de vraiment chrétien; on n'est qu'un propre à rien. Pour notre crapule et notre ivrognerie, à nous autres, arsouilles d'Allemands, il faudrait un sermon et des remontrances bien senties; mais pour faire disparaître cette vie honteuse de cochons et le diable de l'ivrognerie, où trouver un sermon assez fort et vigoureux ? » Erl., t. VIII, p. 292. Là encore, Luther a été l'homme de l'Allemagne. Ennemis de Luther, contemporains indifférents, amis, Luther lui-même, tous, en somme, en arrivent sur ce point à cette constatation. — Ennemis : le comte Hayer de Mansfeld, redevenu catholique après avoir admiré Luther, écrivait en 1522 : « Luther n'est qu'un polisson, qui s'enivre à la mode de Mansfeld, et qui aime à s'entourer de jolies femmes. » — Contemporains indifférents : en 1536, Wolfgang Musculus vient à Wittenberg pour aplanir des difficultés au sujet de la messe et de la cène; il relate qu'avec Luther, il a bu, puis bu de nouveau, et bu encore, toujours vigoureusement, à la mode de Saxe. — Amis de Luther : en 1522, Luther est à Erfurt, pour la propagation de la Réforme; Mélanchthon résume ainsi la première soirée : « On a bu, on a crié, comme de coutume. » L'année suivante, Luther a des vomissements étranges, sur lesquels ses amis cherchent à faire le silence. — Enfin, Luther lui-même : sur son intempérance, notamment sur ses excès dans la boisson, ses lettres, ses propos de table sont remplis de confidences compromettantes. De sa vie monastique, qu'est-ce qui lui est resté le plus gros sur le cœur ? Ses jeûnes et ses mortifications, jeûnes et mortifications qui dans sa congrégation n'avaient rien de particulièrement austère. En 1519, il s'accuse « d'excès de table ». En 1530, il se plaint d'entendre « un vrai tonnerre » dans sa tête; il n'en trouve que deux explications : le vin ou le diable. Contre ses tentations d'abattement, la boisson était l'un de ses principaux remèdes : « Quand je suis tenté, manger et boire est pour moi le double d'un jeûne. A cette vue, le monde crie à l'ivresse; mais Dieu jugera si c'est là de l'ivresse ou du jeûne. » J. Paquier, *Luther et l'Allemagne*, p. 91-119.

Luther a excité de grandes haines et de vifs attachements, de grands mépris et de grandes admirations. C'est que lui-même il était fort complexe, avec des qualités séduisantes et de nombreuses limitations. Si l'on y regarde de près, on voit que les haines et les mépris se sont plutôt adressés à l'homme public, les amours et les attachements plutôt à l'homme privé. Chez lui, en effet, l'homme privé était meilleur, plus honnête que l'homme public. Cette double morale, où plus loin, col. 1311, nous trouverons l'un des points essentiels de sa théologie, c'était dans sa propre conduite, en même temps que dans la vie de l'époque, qu'il avait pu en puiser la notion.

Il avait un gros bon sens pratique, fait en partie d'obséquiosité envers le pouvoir temporel, mais qui l'empêchait d'aller jusqu'au bout de ses théories; de la bonhomie, et même une bonté de cœur qui, sous des dehors bruyants, finissait souvent par se trahir.

Le grand homme avait des manières simples, une affabilité sans afféterie. Dans cette Allemagne où la distinction des classes se faisait âprement sentir, le *prophète* était facilement accessible, Vite, il devint populaire. Jusqu'à la *guerre des paysans*, le peuple l'adora.

— « Mon Dieu, donnez-nous beaucoup de femmes et peu d'enfants. » D'après une accusation qui remonte à la fin du XVIIe siècle, ce serait là un vœu de Luther sur une Bible conservée à la Bibliothèque du Vatican. Le vœu se trouve, en effet, dans un manuscrit qui pendant deux siècles a appartenu à cette bibliothèque; d'abord à Heidelberg, le manuscrit avait été porté au Vatican en 1623, mais il a été rapporté à Heidelberg en 1816. Il est en cinq volumes, et il contient une traduction allemande de la Bible. Le vœu en question est à la fin du tome II. En voici la traduction complète : « O Dieu, dans votre bonté, — Donnez-nous des capuchons et des chapeaux, — Des manteaux et des habits, — Des chèvres et des boucs, — Des moutons et des bêtes à cornes, — Beaucoup de femmes et peu d'enfants.» *Mais le manuscrit est du XVe siècle, et le vœu lui aussi.* L'original de cette pauvre poésie est antérieur encore: il doit remonter au moins au XIIIe siècle. Dans ce long cours, le vœu avait subi des transformations; au XIIIe siècle, par exemple, on se souhaite « de belles femmes et encore plus d'enfants ». Fils de l'individualisme de la Renaissance, individualisme qui va s'épanouir dans la Réforme, le vœu du XVe siècle annonce la plaie future de la dépopulation.

L'attribution de ce vœu à Luther est donc une légende. Il n'est que juste de l'ajouter : de cette attribution, c'est pour beaucoup Luther et les luthériens qui sont responsables. Ils avaient si bien chanté qu'avant eux la Bible, et par-dessus tout la Bible en langue vulgaire, était un livre inconnu! Dès lors, en rencontrant une Bible allemande, on ne songea même pas qu'elle pût être d'un autre que de Luther, Grisar, t. II, p. 241-243.

Luther n'est pas l'auteur du vœu; il ne le mit pas davantage en pratique. Il fut fidèle à sa femme, éleva ses enfants, et, tout en continuant sa vie d'étude, sut vivre de la vie de famille. Il ne chercha pas à se dérober aux devoirs et aux soucis ordinaires de la vie. On ne peut qu'admirer aussi sa puissance de travail, fruit de sa santé, il est vrai, autant que de son énergie.

Devant la peste, il sut se montrer ferme et grand. Devant ce danger, quatre-vingts ans auparavant, un grand pape, Nicolas V, s'était montré particulièrement faible; il avait quitté Rome avec précipitation, défendant, sous peine d'excommunication, qu'on approchât du lieu de sa retraite. Il avait, il est vrai, quelques excuses : de lugubres souvenirs de

famille, une santé délabrée, qui avait brisé les ressorts de l'énergie, nulle obligation stricte de demeurer à Rome. En 1543, à Genève, Calvin et les pasteurs réformés devaient avoir une conduite beaucoup plus lamentable encore. Luther eut plus de courage. En 1527, la peste s'abattit sur Wittenberg; l'Université se transporta à Iéna. De l'électeur, Luther reçut l'ordre de faire de même. Mais il demeura, lui, Catherine et Jean, son premier enfant. En 1529, lors d'une épidémie de « la sueur anglaise », en 1538 et en 1539, dans de nouvelles apparitions de peste, il demeura aussi.

Son désintéressement a peut-être été trop vanté. Tout en menant assez large vie, il put laisser à sa mort environ 8 000 florins, c'est-à-dire à peu près 200 000 fr. de notre monnaie d'avant guerre. Mais cette fortune n'était pas en argent, ni même en biens productifs. Après sa mort, sa veuve sera obligée de continuer à avoir des pensionnaires ! — Pour les gens dans le besoin, il avait la main largement ouverte. Les étudiants pauvres étaient particulièrement l'objet de sa sollicitude; il leur donnait de son argent, il intercédait en leur faveur. Aussi a-t-il excité de grands attachements et de grandes admirations.

Toutefois, c'est surtout chez les inférieurs que ces attachements et admirations ont été durables. A leur endroit il n'avait pas à concevoir d'ombrage. Puis, ces inférieurs n'osaient pas juger le Maître et le regarder en face; quel honneur d'avoir été admis dans son intimité! Mais chez les égaux, égaux par l'âge, la science ou la situation, ce fut plutôt une froideur et un éloignement croissants. Ces gens avaient vite fait de voir tout ce que le brillant de Luther avait de superficiel, tout ce que, dans sa pose, il y avait de théâtral et de conventionnel. Ils perçaient à jour le parvenu, flatté d'être bien vu des puissants, obséquieux à leur endroit, mais une fois sorti d'avec eux, de plus en plus cassant et grossier. Devant la contradiction, en effet, surtout devant la contradiction de réformés qui prétendaient à l'indépendance, son humeur devint de plus en plus irritable; c'était par simple tendance naturelle, non par une véritable énergie, qu'il était bon et doux. A cette irritation croissante contribua l'influence de Catherine, « ce brandon domestique », comme l'appelait Cruciger, un habitué de la maison. C. R., t. v, col. 314. Mélanchthon lui-même, d'une souplesse si peu commune, en vint à ne le supporter qu'à grand'peine. Finalement, il s'arrêta à la solution des habiles : faire l'éloge de Luther en public; confier ses peines à ses amis. En 1538, il écrivait à Veit Dietrich : « Tu sais notre esclavage quand tu étais ici. Eh bien, il est devenu plus dur encore. Pour ne pas donner occasion à des tempêtes, je me réfugie dans le silence pythagoricien. » C. R., t. III, col. 594. En 1544, il déclare que si Luther veut le chasser de Wittenberg, il quittera allègrement cette prison. C. R., t. v, col. 462, 474. Luther mort et les panégyriques prononcés, Mélanchthon se rappellera « l'esclavage presque honteux » qu'il avait trop longtemps subi. C.R., t. VI, col. 880 (28 avril 1548).

5° *L'homme de l'Allemagne.* — Luther, a-t-on dit des milliers de fois, surtout outre-Rhin, Luther est l'homme de l'Allemagne; il est allemand dans l'âme, allemand « jusque dans la moelle des os ». Dans l'ensemble, ce mot est vrai, du moins à l'endroit de l'Allemagne du Centre et du Nord, à l'endroit des « Wendes déloyaux » des bords de l'Elbe, suivant l'expression par laquelle il désignait les gens de Wittenberg. T. R., t. II, n. 1847 (1532). Allemand, il l'a été par ses qualités : sa bonhomie, son ardeur au travail ; il l'a été par ses lacunes et ses défauts : disposition à tout voir sous un angle humain et utilitaire, manque d'austérité, insincérité dans les tractations de la vie publique ; il l'a été par ses tendances, son amour de l'Allemagne, son amour de la langue allemande et sa maîtrise dans l'art de la manier; par son besoin d'obéir, dans la vie publique, « au chef de guerre » qui sait violemment s'imposer, dans sa vie intime à ses impulsions. Le fond de l'Allemand, c'est l'envahissement de l'être, d'un être robuste, par les forces de la nature ambiante et de la subsconscience, par un climat rude et brumeux et par les impulsions de son être physique. Nature robuste, envahissement de sa volonté par des impulsions impérieuses, c'est là tout Luther.

La cathédrale de Cologne est le monument national de l'Allemagne du Rhin ; les œuvres de Luther sont le monument national de l'Allemagne de l'Elbe. Luther a été l'homme de l'Allemagne : voilà l'une des causes capitales de son succès.

IV. De la diète d'Augsbourg a la mort (1530-1546). — Après la diète d'Augsbourg, Luther eût pu mourir. Sa traduction complète de la Bible, il est vrai, ne parut qu'en 1534; mais, dès avant 1530, plusieurs traductions partielles avaient paru, et par ailleurs son œuvre était suffisamment assise.

De cette période, les deux faits ou groupes de faits les plus connus du grand public sont les *Propos de table* et la bigamie du landgrave de Hesse.

I. Les propos de table (1529-1546). — Après le mariage de Luther, avons-nous vu, le « noir couvent » de Wittenberg fut plus animé : amis, étudiants, pensionnaires partageaient la table du Maître. Le Docteur aimait cette animation. Porté à s'affaisser, ce bruit, cette jeunesse le réveillaient. Et il riait, il plaisantait. Les jours où l'oppression physique, l'angoisse morale étaient plus grandes, il riait et plaisantait davantage; les grands rieurs sont souvent les grands mélancoliques. Sa conversation était d'une vie, d'une variété, d'une imagination endiablées. Les images succédaient aux images, avec des expressions de terroir, qui vous enfoncent pour jamais un trait dans la tête.

Vers la fin de sa vie, pourtant, le Maître devint de plus en plus silencieux et songeur. Tout le long du repas, il en arrivait à garder « son ancien silence du couvent ». Mathesius, 1906, p. 279. Même alors, toutefois, on pouvait le réveiller. Un convive amenait-il la conversation sur le pape, Zwingle, les moines ou Henri de Brunswick, c'était rapidement un long défilé d'ânes, de cochons, de canailles et de diables.

Bientôt, les commensaux et auditeurs eurent regret de voir tant de richesses perdues pour jamais. Quelques-uns se mirent un peu à l'écart et écrivirent. Luther les voyait faire; de temps à autre, il leur disait : « Tenez, écrivez. » T. R., t. II, n. 1525, 2068 C'est vers 1529 que l'on commença à écrire ainsi les *Propos de table;* on continua sans interruption jusqu'à sa mort.

Dans ces reproductions, trouve-t-on Luther tel qu'il parlait ? On ne saurait l'affirmer absolument. D'aucun recueil de ces *Propos*, nous ne possédons les notes originales, telles qu'à table même les prenaient des secrétaires improvisés. Ce que nous avons, ce sont soit les rédactions originales, celles que les secrétaires ont faites à l'aide de leurs notes, soit même simplement des remaniements postérieurs. Aux rédactions des secrétaires, nous pouvons sans doute donner encore le nom d'originaux. Mais déjà, çà et là, ces premiers rédacteurs hésitent à tout écrire. Un soir de 1532, Luther, par exemple, plaignait chaleureusement les eunuques; il ajoutait : « *Ich wolde mir ehr zwei par lassen ansetzen den ein par lassen ausschneiden.* » T. R., t. III, n. 2865 *a*, *b*. De ce propos, Veit Dietrich et Jean Schlaginhaufen, deux des secrétaires d'alors, n'ont rien rapporté ; Cordatus lui-même, qui nous l'a transmis, ne semble pas le citer dans toute sa verdeur. Lorsque Luther parlait d'objets de ce genre, Mathésius, un secrétaire des dernières années, mettait

une croix ou un trait perpendiculaire. T. R., t. IV, n. 5096, p. 655. A mesure que les copies s'éloigneront, la plume se cabrera de plus en plus; on travaillera à édulcorer les propos corsés du Réformateur.

D'un même propos, toutefois, nous avons souvent deux, trois et jusqu'à quatre rédactions parallèles et originales. Entre ces rédactions, l'édition de Weimar facilite les comparaisons; or, on y trouve les mêmes idées, et souvent les mêmes expressions. Avec un peu d'imagination et d'expérience de la vie, il n'est même pas fort difficile de se représenter la la conversation, les chassés-croisés des interlocuteurs. En résumé, pour la connaissance de la vie et surtout de l'âme de Luther, les *Propos de table* ont toujours eu de la valeur; depuis l'édition récente de Weimar, cette valeur s'est beaucoup augmentée et est devenue hors de conteste.

Comment Luther s'y montre-t-il à nous ? — En France, on imagine volontiers que les *Propos de table* dévoilent un Luther à part, un Luther qui sans ces *Mémoires* d'un genre insolite serait demeuré inconnu. C'est là une exagération. En portant ce jugement, c'est surtout aux verdeurs de langage que l'on songe. Assurément, les *Propos* en renferment un grand nombre. On vient d'en lire un exemple caractéristique. D'autres Propos sont tout aussi crus, quelques-uns peut-être plus encore. T. R., t. III, n. 3540. Et ces propos se tenaient devant une femme et des enfants ! Et non seulement devant ses enfants, mais devant d'autres, venus du dehors. En tête de la première édition, celle qu'Aurifaber donna en 1566, se voit une curieuse gravure : à table sont assis Luther et ses amis; par devant, debout, se tiennent quelques adolescents, ravis des propos auxquels ils ont le bonheur d'être admis!

Toutefois, les *Propos de table* sont loin d'avoir le monopole de ces libertés. Dans ses écrits, et même dans ses sermons, Luther en a semé en abondance. Certains pamphlets de ses dernières années en sont remplis. Dans *La Papauté romaine fondée par le diable*, il demande au pape s'il est bien un homme, et de lui en montrer *ses témoins*. Erl., t. XXVI, p. 236. Dans ce pamphlet, il aime à répéter que « l'Église du pape est une Église de p..... et d'hermaphrodites ». Erl., t. XXVI, p. 164. Le pamphlet fut suivi de dix gravures exécutées dans l'atelier de Cranach sous la direction de Luther; il les regardait comme son « testament ». Or, elles sont tellement inconvenantes que pendant de longues années, de peur de nuire à Luther, l'Allemagne protestante en a empêché la reproduction. D. P., t. IV, p. 241-265.

On aurait même tort de croire que les *Propos de table* ne sont qu'une collection ininterrompue d'obscénités et de grossièretés. On y trouve de fort belles considérations sur la miséricorde et la bonté de Dieu, sur nos devoirs envers Lui et envers le prochain, des restes d'envolées mystiques.

II. LE « MARIAGE TURC » DE PHILIPPE DE HESSE. (1539-1540). — La bigamie de Philippe, landgrave de Hesse, son « mariage turc », et l'autorisation que lui en donna Luther, est l'un des faits les plus retentissants de l'histoire de la Réforme au XVIe siècle.

En 1523, Philippe de Hesse s'était marié à une fille du duc Georges de Saxe, Christine; elle lui avait donné sept enfants. Bientôt pourtant il avait songé à un second mariage, à « une seconde femme légitime ». Finalement, il demanda en ce sens aux chefs de la Réforme une autorisation écrite. De nombreux indices montrent, jusqu'à l'évidence, qu'assez souvent Luther avait donné oralement des autorisations de ce genre; suivant son expression, c'étaient là « des conseils de confession ». Une autorisation écrite lui répugnait. Mais Philippe avait beau être un tyran lascif, il était l'un des principaux soutiens de la cause, et les luthériens l'ont appelé « le Magnanime ». Le 10 décembre 1539, l'autorisation fut donc accordée; Luther et Mélanchthon la signèrent; puis Bucer et d'autres encore. Le 4 mars suivant, le second mariage fut célébré en présence de Mélanchthon, de Bucer et d'Eberahrd de la Thann. Eberhard y était le représentant de l'électeur de Saxe.

Mais trop de personnes étaient dans le secret. Aussi, vers la fin de mai, « un bruit affreux » se répandait : le landgrave avait pris un seconde femme; Luther l'y avait autorisé, et en récompense il avait reçu un tonneau de vin ! Consterné, Mélanchthon tomba malade; Luther, lui, garda toute sa santé et son robuste moral. « Moi, disait-il, j'ai la peau épaisse; je suis un paysan, un rude Saxon. » T. R., t. IV, n. 5096. De toute son énergie, il travailla à montrer qu'on devait nier l'existence de l'autorisation. Le 15 juillet, il disait aux conseillers du landgrave : « Quel mal y aurait-il à ce que, pour un plus grand bien, et en considération de l'Église chrétienne, on fît carrément un bon mensonge ? » Pour la conscience, il n'y avait pas là la moindre difficulté. Lenz, t. II, 1880, p. 373-376. Puis dans une lettre au landgrave lui-même : « S'il faut en venir à écrire, je saurai fort bien me tirer d'affaire et laisser Votre Grâce s'embourber. » Enders, t. XIII, p. 144 (24 juillet 1540).

Philippe finit par se ranger à la volonté du Réformateur, il ne publia pas le fameux *Conseil de confession*. Une loi d'empire, de 1532 ,défendait la polygamie sous peine de mort; fort habilement, Luther lui avait rappelé que son indiscrétion pourrait lui être assez nuisible.

Dans le même temps, Philippe et l'électeur de Saxe, Jean Frédéric, que, lui aussi, les luthériens ont surnommé « le Magnanime », en arrivaient également à s'entendre. Devant le soubresaut de l'opinion publique, l'électeur avait voulu désapprouver le landgrave. Mais Philippe eut vite fait de le rappeler à la raison : n'avait-il pas envoyé un délégué à la célébration du second mariage ? C'était bien à lui, bon sodomite, à faire le prude pour une femme de plus ou de moins! Enders, t. XIII, p. 151, n. 3; Lenz, t. I, p. 302.

Ainsi, du temps de Luther et de Philippe de Hesse, les preuves juridiques concernant le second mariage firent défaut. En toute paix, sécurité et honneur, le landgrave garda donc « sa concubine conjugale », et Luther, la sérénité de sa conscience.

III. DE 1530 A 1546; AUTRES FAITS IMPORTANTS. — Dans les quinze dernières années de sa vie, Luther continua son enseignement à l'université de Wittenberg. Deux cours d'alors sont assez célèbres : son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, de 1531, et son *Commentaire sur la Genèse*, de 1534 à 1545. Tous deux du reste ne nous sont parvenus que par des copies d'auditeurs; ensuite, ces copies furent quelque peu revues par le Maître. A cette époque, il travailla aussi à grouper les princes de son parti; en 1531 se forma la ligue de Smalkalde, en vue d'une guerre contre Charles-Quint et les princes catholiques de l'Empire.

Mais peu à peu les adversaires deviennent plus nombreux et plus entreprenants. Eux aussi, les princes catholiques s'organisent. Lentement, mais sûrement, l'Église romaine s'achemine vers la Réforme catholique ; en 1545, Paul III en arrive enfin à réunir à Trente un concile œcuménique. Luther et les siens refusent de s'y rendre. A côté des catholiques il y a les dissidents : les sacramentaires, Zwingle, Mélanchthon lui-même, qui ne croient pas à la présence réelle de Jésus-Christ dans le « Sacrement »; Agricola et les antinomistes, qui de la théorie de Luther contre les œuvres prétendent tirer contre la pratique des lois morales des conséquences que Luther repousse; les Juifs, à qui à l'origine il s'était allié, et contre qui il finit par mener une violente campagne.

Pour l'unité de la doctrine et le maintien de la morale, il a eu recours aux princes. Protection peu efficace! Jusque parmi les siens, il constate de plus en plus la dissolution doctrinale et la décadence morale.

Dissolution doctrinale. En 1525, il trouvait dans sa Réforme « presque autant de sectes que de têtes ». W., t. XVIII, p. 547, 52. A partir de 1530, la plainte devient de plus en plus angoissante. En 1531, il disait en chaire : « Quoique ce soit à *un seul* que Dieu ait donné et commandé de prêcher l'Évangile, il s'en trouve pourtant d'autres, même parmi ses disciples, qui prétendent s'en acquitter dix fois mieux que lui. » W., t. XXXII, p. 474, 17. Les années suivantes, Bucer, Mélanchthon, beaucoup d'autres songèrent à la convocation d'un concile protestant. Cf., par exemple, T. R., t. III, n. 3900, t. IV, n. 4123; Lenz, t. II, 1887, p. 227 (1543). Luther pensait que l'action des princes serait plus prompte et plus efficace. Erl., t. LV, p. 19, 20 (1533). Dans l'histoire de la Réforme comme on le sait, ces projets de concile ont été maintes fois repris. Projets de concile, conciles eux-mêmes devaient nécessairement échouer. Décision doctrinale suppose infaillibilité doctrinale; autrement, canons doctrinaux, professions de foi pourront s'appeler propos de philosophes, pensées d'âmes pieuses, expériences religieuses, tout ce que l'on voudra, excepté décisions doctrinales auxquelles serait due l'adhésion intime de l'intelligence.

Décadence morale. En 1538, Luther en arrive à excommunier Jean de Metzsch, le syndic de Wittenberg, à cause de sa vie ouvertement désordonnée. T. R., t. IV, n. 4073 *a*, *b*, *c*, 4381, etc.; voir la table générale, t. VI, au mot Hans Metzsch. Les autres notables de Wittenberg donnent le même exemple, et ils s'en glorifient. En un an, l'un a 43 enfants. L'autre prend 40 pour 100 d'intérêts, T. R., t. IV, n. 4073 *a*. L'année suivante, Luther écrivait au prédicant Jean Mantel : « Comme Loth, je souffre le martyre dans cette abominable Sodome. » Erl., t. LV, p. 250; Enders, t. XII, p. 293. En 1543, il disait à table : « Je suis soûl du monde, le monde est soûl de moi, et j'en suis très heureux. Je l'ai dit souvent : Je suis une m.... mûre; le monde a le c.. grand ouvert. Il est temps que j'en sorte. » T. R., t. V, n. 5537.

Finalement, quelle est la grande prévision, quel est le suprême espoir de ce Réformateur religieux ? *C'est la fin du monde.* Déjà, lorsque, à la fin de 1518, il commence à voir dans le pape l'Antéchrist, il se dit que la venue du grand adversaire de Jésus-Christ présage la fin des temps. En 1522, une conjonction de planètes présageait ce grand événement avec certitude pour 1524. Erl., t. X, p. 69, avec les notes 11 et 13. Puis d'année en année, prophète toujours contredit mais toujours inlassable, il ne cesse de voir arriver cette vague finale et libératrice. Les appels à ce grand jour deviennent de plus en plus pressants et anxieux. Le 16 décembre 1543, il écrivait dans une lettre à Justus Jonas : « Venez, Seigneur Jésus, venez... Les maux ont dépassé la mesure. Il faut que tout craque. Amen. » Enders, t. XV, p. 284.

Un jour enfin, au mois de juillet 1545, il quitte Wittenberg, en apparence pour un simple voyage, en réalité avec le ferme dessein de n'y plus revenir. De Zeitz, il écrit à Catherine : « Mon grand désir serait de n'avoir plus à retourner à Wittenberg. Vends donc tout, jardin et champ, maison et cour. Je serais très heureux de rendre la grande maison à mon gracieux seigneur. Le mieux pour toi serait de partir avant ma mort, et de t'établir à Zulsdorff... Va-t'en donc; quitte cette Sodome. » Enders, t. XVI, p. 270.

A la nouvelle de cette lettre, tout Wittenberg est en émoi; les ennemis de l'Évangile allaient triompher! Au grand mécontent, l'université dépêche Bugenhagen et Mélanchthon, la ville son bourgmestre, l'électeur son médecin. Le 16 août, Luther était de retour. Mais il pouvait demeurer à Wittenberg : son âme n'en retrouva pas la sérénité. Le 10 novembre, la veille de la Saint-Martin, il fêtait pour la dernière fois son saint patron et l'anniversaire de sa naissance. Il y avait là Mélanchthon, Bugenhagen, Cruciger et autres. Il leur ouvrit son cœur : il allait bientôt mourir, et les principaux frères aussi. « Ce n'est pas les papistes que je crains, disait-il; la plupart ne sont que des ânes bâtés et des épicuriens; mais nos frères nuiront à l'Évangile; ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. Ils feront plus tort à l'Évangile que les papistes. » Puis, jetant un regard sur l'avenir de l'Allemagne : « Nos enfants, ajouta-t-il, auront encore à prendre les armes; l'Allemagne connaîtra de mauvais jours. » M. Ratzeberger, *Die handschriftliche Geschichte über Luther*, éd. C. G. Neudecker, 1850, p. 131.

Huit jours après, il terminait son *Commentaire sur la Genèse :* « Tel est le livre de la Genèse, disait-il. Que notre Seigneur Dieu accorde à d'autres de mieux faire après moi. Je ne puis plus rien; je suis faible. Priez Dieu pour moi, afin qu'il m'accorde une dernière heure bonne et heureuse. » W., t. XLII, p. VIII; t. XLIV, p. 825.

IV. LA MORT (17-18 février 1546). — Le 23 janvier 1546, Luther partait pour Eisleben; le comte Albert de Mansfeld l'avait prié de venir résoudre des difficultés de famille. Le 17 février, il fut très agité. « J'ai été baptisé à Eisleben, disait-il; je vais aussi y mourir. » Dans la soirée, il ressentit son oppression de poitrine, se fit frictionner, et redevenu mieux descendit au souper. Il mangea et but copieusement. Dans sa conversation, comme de coutume, il mêla le folâtre et le sérieux. Il parla de sa mort et de la fin prochaine du monde. Après le repas, dit un récit peut-être controuvé, il écrivit à la craie sur le mur le vers rodomont et découragé que jadis à Schmalkalde il avait composé dans une grave maladie :

> Pestis eram vivus; moriens ero mors tua, Papa.
> Pape, ma vie était ta peste; ma mort sera ta mort.

Dès huit heures, il monta dans sa chambre, au premier étage. Il mourait dans la nuit.

Quelles furent les circonstances de cette mort ? — D'après les récits de ceux qui entouraient Luther, il serait mort entre leurs bras, entre 2 et 3 heures du matin. « Seigneur, disait-il, je remets mon âme entre vos mains. » Puis peu après : « Que Dieu vous bénisse tous. » Il ajouta d'autres paroles en harmonie avec ses deux grandes tendances doctrinales : la justification par la foi et la haine du pape. Enfin Jonas et Cœlius se penchèrent à son oreille, et lui demandèrent très haut s'il persistait dans la doctrine qu'il avait prêchée. « Oui », répondit le mourant. Ce fut son dernier mot.

Mais à assister aux derniers instants de Luther, il n'y avait que des amis. Dans les grandes lignes, il est vrai, leurs récits concordent. Toutefois, sur des points importants ils sont en divergence. Défaillance plus grave; il y a un fait précis, avéré et non sans importance, sur lequel ils s'accordent tous, et c'est pour le passer sous silence. Vers 3 heures du matin l'entourage de Luther manda le pharmacien Jean Landau pour lui donner un clystère. Landau répondit à l'appel, et nous avons de lui un récit de son intervention. Or, tandis que les amis de Luther mentionnent la présence de deux médecins, ils taisent tous l'intervention de Landau. Serait-ce parce que Landau était catholique ? Enfin, ce qui de ces amis serait à soupçonner en premier lieu, serait-ce la loyauté, ou plutôt son contraire ? Par ses paroles et par ses actes, Luther ne les avait-il pas instruits cent fois de la haute valeur d'un mensonge utile à la cause de l'Évangile!

De là les bruits divergents qui ont couru sur cette

mort. Très rapidement dans Eisleben, pourtant presque entièrement protestante, circula la rumeur que Luther avait été trouvé mort dans son lit. Or, à l'époque, une mort subite était regardée comme un insigne châtiment de Dieu. Le 20 février, dans une oraison funèbre prononcée à Eisleben, Cœlius estima utile de flétrir ce bruit « répandu par l'Esprit mauvais ». Ch. Schubart, *Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis*, 1917, p. 30. Bientôt s'éleva une autre rumeur beaucoup plus terrible encore : Luther s'était pendu à une colonne de son lit !

Cette dernière supposition est à rejeter. Dans une étude très bien conduite, l'écrivain catholique Nicolas Paulus en a montré la fausseté avec un grand sens critique. N. Paulus, *Luthers Lebensende*, 1898. Récemment, on a cru du moins pouvoir revenir à l'idée d'une mort subite. Luther serait mort seul le 17 février, vers 11 heures ou minuit. Quelque temps après, on aurait constaté la triste réalité. Pourquoi avait-on songé à aller vers lui ? Peut-être à cause de quelque dernier soupir; plutôt au contraire, à cause d'un silence prolongé, silence inquiétant, après l'agitation des heures précédentes. Bruno Grabinski, *Wie ist Luther gestorben ?* 1913.

Toutefois cette mort subite, elle non plus, n'est pas vraisemblable : trop de récits nous parlent des deux heures d'agonie de Luther entre les bras de ses amis. Le P. Grisar ne croit pas pouvoir l'admettre. *Theologische Revue*, 1920, p. 298-302; *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1921, p. 471-488. Mais, comme le remarquait Bruno Grabinski dès 1913, *op. cit.*, p. 68-70, Nicolas Paulus, historien si informé, se montre désormais moins enclin qu'en 1898 à croire de tous points les sources protestantes. Et Grisar, lui aussi, en arrive à se demander si les dernières heures de Luther se seraient passées aussi pieusement, aussi sereinement que ces sources veulent nous le faire accroire. S'il en était ainsi, ces heures auraient eu dans la vie du Réformateur une physionomie vraiment unique. Que penser notamment de ce *Oui* final, par lequel il confirmait solennellement toute son œuvre ? Il est probable qu'on ne le saura jamais. Voir notamment ci-après *la Théologie de Luther*, col. 1304.

Depuis lors, on a souvent discuté aussi sur la nature du mal qui avait emporté Luther. Beaucoup ont cru à une apoplexie. Le pharmacien Landau relate en ce sens l'affirmation de Simon Wild, l'un des deux médecins appelés peu de temps avant lui. Mais ce médecin parlait sans doute d'une *fluxion* à la jambe gauche, qui existait chez Luther depuis quelques années; et Landau aura entendu *apoplexie*. Aujourd'hui, on s'accorde à croire que Luther est mort d'une angine de poitrine, compliquée d'artério-sclérose. Ch. Schubart, *Die Berichte*, 1917, p. 117 (protestant); H. Grisar, *art. cité*, 1921, (catholique).

Le 18 février dans l'après-midi, on mit le corps dans un cercueil d'étain, et le lendemain on le porta dans l'église Saint-André. Là, Jonas prononça une première oraison funèbre, ou mieux un premier panégyrique du défunt. Le lendemain, Cœlius prononça une seconde oraison funèbre; puis le cortège partit pour Wittenberg. Il y arriva le 22. On entra par la porte de l'Elster. A l'endroit où jadis Luther avait brûlé la bulle, le corps fut reçu par des délégués de l'université, de la municipalité et de la bourgeoisie. Le cortège s'achemina vers la chapelle du château. Là, Bugenhagen prononça une nouvelle oraison funèbre. Puis le Réformateur fut enseveli dans la chapelle, non loin de cette porte où jadis il avait affiché ses thèses. Sur le sol, on mit une simple pierre, et dessus une plaque, avec son nom, son âge, la date et le lieu de sa mort. C'est là que depuis bientôt quatre siècles reposent ses os. Le 14 février 1892 on a ouvert le tombeau, et l'on a constaté qu'il renfermait toujours les restes du fameux Réformateur.

Conclusion. — Depuis longtemps, ce n'est guère que par des extraits que catholiques et protestants connaissent les œuvres de Luther, le catholique par des extraits fâcheux, le protestant par des extraits favorables. De Luther, le catholique connaît surtout le *Sermon sur le mariage*, les *Propos de table*, *La Papauté romaine fondée par le diable;* le protestant, l'appel *A la noblesse de la nation allemande*, le petit traité *De la liberté du chrétien*, les deux *Catéchismes*, des cantiques, la traduction de la Bible, des propos sur l'éducation et quelques extraits de ses autres œuvres ou de ses sermons.

Il en est à peu près ainsi pour ses facultés intellectuelles et pour l'ensemble de sa vie. De ses facultés intellectuelles le catholique voit surtout les lacunes; lacunes profondes : Luther n'était pas un penseur, il était incapable de s'élever à l'idée pure; le protestant, surtout les côtés grands et brillants : imagination, sentimentalité, maîtrise de la langue allemande. De sa vie religieuse et morale, le catholique connaît surtout les côtés anticatholiques et peu convenables; moine ne suivant pas sa règle, puis se mariant avec une religieuse, homme sans frugalité, d'une habileté déloyale, du moins dans son activité publique, servile envers les princes, débraillé, diseur de grossièretés, sans maîtrise de lui-même, ni contre des emportements violents ni contre des abattements profonds, dominé par des impulsions, où il veut voir des directions venant de Dieu. De cette vie, le protestant ne connaîtra guère que les côtés pieux et touchants : sentimentalité religieuse et tendance au mysticisme, bonne contenance à des heures tragiques, ardeur au travail, attentions délicates pour les petits, et notamment pour les étudiants pauvres.

A ces raisons générales d'admiration et d'attachement, l'Allemand en ajoutera une autre, capitale : Luther a-t-on vu est l'homme de l'Allemagne; il est l'Allemand par excellence, du moins par excellence l'Allemand des bords de l'Elbe. Dès lors, pour l'Allemand de l'Elbe, défauts comme qualités de Luther, seront autant de motifs de l'admirer et de lui demeurer profondément attaché.

La Bruyère a dit : « Rabelais est incompréhensible. Son livre est une énigme... Où il est mauvais, il passe bien loin au delà du pire, c'est le charme de la canaille; où il est bon, il va jusques à l'excellent; il peut être le mets des plus délicats. » On pourrait en dire à peu près autant de Luther : Luther est le Rabelais de l'Allemagne. Mais la France a pu aller jusqu'à donner à Rabelais pendant quelque temps les revenus de la cure de Meudon; ce fut le tort de l'Allemagne d'aller jusqu'à faire de Luther un Réformateur religieux.

Dans l'esquisse biographique qui précède, j'ai travaillé à montrer Luther tel qu'il était : je l'ai fait parler. En relisant cette esquisse, je me suis pris à me demander si toutefois les côtés défectueux n'étaient pas décrits avec plus de complaisance que les côtés heureux. Je me suis répondu : De la part d'hommes qui ne veulent voir en Luther que le côté humain et profane, ce reproche me paraîtrait acceptable. Il y a huit ans, par exemple, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, des hommes se sont rencontrés pour envisager Luther et son œuvre moins du côté religieux que du côté politique et social. *Revue de métaphysique et de morale*, 1918, p. 529-891. Or, comme homme et comme écrivain profane, Luther n'a certes pas plus de lacunes que beaucoup de ses pairs : un Salluste, un Cicéron, un Rabelais, un Voltaire, un Gœthe. Mais ce n'est ni comme un homme ordinaire, ni comme un écrivain profane qu'il s'est présenté : c'est comme un Réformateur religieux, avec une mission reçue de Dieu.

Or, chez un homme qui se donne comme réformateur religieux, qui veut rétablir dans son idéale beauté l'œuvre de Jésus-Christ, n'est-ce pas notre droit, n'est-ce pas notre devoir à tous d'examiner s'il y a eu des lacunes religieuses et morales, lacunes dans la vie privée, lacunes dans l'activité publique; d'examiner ces lacunes de plus près que chez un homme et un écrivain sans prétention à restaurer l'œuvre de l'Homme-Dieu ? N'est-ce pas notre droit et notre devoir de mettre sa vie et son œuvre en face de la vie et de l'œuvre de Jésus-Christ? Faire sur Luther une étude d'ensemble, et se tenir en dehors de cette préoccupation religieuse, ne serait-ce pas sortir de la réalité et par là même sortir de l'histoire?

C'est en m'inspirant de ce principe que j'ai essayé d'esquisser et d'apprécier la vie de Luther; c'est dans le même sens que je vais essayer d'esquisser et d'apprécier sa théologie.

II. LA THÉOLOGIE DE LUTHER. — Sur beaucoup de points, Luther n'a pas de vues à lui, par exemple, sur les anges, la création. Dans ce qui lui est plus particulier, on se tromperait même en voulant trouver un système méthodiquement ordonné. C'est le protestant Seeberg qui le faisait remarquer à Denifle, et Denifle en tombait pleinement d'accord. R. Seeberg, *Luther und Lutherthum in der neuesten katholischen Beleuchtung*, 1904, p. 13, 14; Denifle-Paquier, *Luther aux yeux du rationaliste et du catholique*, p. 117, note; dans *Luther et le Luthéranisme*, t. IV (1913). Ce qu'avant tout on trouve chez Luther, ce ne sont pas des idées et des théories, ce sont des impulsions, des tendances. Luther a eu deux tendances principales : l'une sur les relations de l'homme avec Dieu, l'autre sur les rapports religieux et même profanes de l'homme avec ses semblables. La première l'a mené à la justification par la foi sans les œuvres, la seconde à une religion individuelle et à la toute-puissance du prince.

Dans ses écrits, ce sont à chaque pas « des contradictions déconcertantes ». « Les contradictions effroyables, incroyables, que Luther se permettait parfois dans le laps de peu d'années, avec un sans-gêne qui fait douter tantôt de sa raison, tantôt de sa bonne foi, apparaissent doublement sinistres et incohérentes, dans leur contraste avec le tranquille vouloir, logique et apaisé, que l'humanisme a fait à Zwingle. » C. A. Bernouilli, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1918, p. 557. Toutefois, au travers de mille contradictions, ces deux tendances demeurent, toujours obsédantes; Luther n'a pas eu la logique de l'idée, il a eu la logique du sentiment, la logique de la passion.

On le pressent déjà : la théologie de Luther est le fruit de ses expériences personnelles. C'est ce que nous disent tous les écrivains protestants. *Sentir, expérimenter*, remarque Seeberg, sont parmi ses mots favoris. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 217. Malheureusement, lorsque les applications de ce principe sont malencontreuses pour Luther, les mêmes écrivains en arrivent facilement à l'oublier.

De ses vues, ou mieux de ses tendances, Luther n'a jamais fait d'exposé didactique. Homme de passion et de combat, c'est au cours des circonstances qu'il a parlé et écrit. Pour exposer sa théologie, faudra-t-il donc prendre l'un après l'autre les centaines de petits traités, pamphlets ou sermons où il a émis ses idées, ses préoccupations ? Ce serait une série de répétitions, sans intérêt ni clarté.

Avant tout, ce sera donc d'une manière synthétique que j'exposerai la théologie de Luther. Dans une première partie, j'exposerai sa théorie de *la justification par la foi;* dans une seconde, ses vues sur *la Société spirituelle et la Société temporelle.*

D'ailleurs, dans les grandes lignes, cette division synthétique suit l'ordre chronologique. De 1510 à 1518, il a élaboré sa théorie de la justification. Ce n'est que plus tard, il est vrai, en 1525, que l'attaque d'Érasme l'a amené à écrire sur le *serf arbitre ;* mais à partir de 1515, il avait déjà émis contre la liberté humaine toutes les idées qu'il devait énoncer dans ce traité. La justification par la foi : c'est là proprement la théologie de Luther, celle par où il a commencé, celle qui lui tint toujours le plus au cœur. Puis, de 1517 à 1521, il a prêché le rejet de l'Église et la religion individuelle. De 1523 à 1530 et même jusqu'à sa mort, il a donné ses vues sur le pouvoir temporel et la société civile.

Cette étude sur la théologie de Luther se composera donc de deux parties : I. La justification par la foi. — II. La Société spirituelle et la société temporelle (col. 1295).

I. La Justification par la Foi. — Avant d'aborder l'étude même des idées de Luther, il convient de passer rapidement en revue les principales influences qu'il a subies; après quoi l'on ira droit au centre même du système, c'est-à-dire à la doctrine sur la déchéance originelle et la justification par la foi. Le reste du développement sera consacré aux conséquences que Luther a tirées de ces principes fondamentaux. On aura ainsi les divisions suivantes : I. Le nominalisme. II. L'augustinisme (col. 1188). III. La déchéance originelle (col. 1209). IV. La justification par la foi (col. 1221). V. La religion et la morale (col. 1240). VI. Le nominalisme et l'augustinisme de Luther (col. 1251). VII. Luther et les mystiques (col. 1257). VIII. L'état religieux et le mariage (col. 1274). IX. Érasme et Luther; le serf arbitre et la prédestination (col. 1283).

I. Le nominalisme. — Une bonne formation philosophique et théologique eût pu mettre l'intelligence de Luther en travers de ses impulsions, lui apprendre l'existence et l'amour de la vérité, d'une vérité ne dépendant ni des fantaisies de son intelligence, ni des caprices de sa volonté, ni des poussées de sa subconscience. Au contraire, l'enseignement philosophique et théologique qu'il reçut pécha à la fois par la quantité et par la qualité. Par la quantité: ses études théologiques, avons-nous vu, durèrent deux ans au plus. Par la qualité : le fond en était le nominalisme.

Les idées de Luther viennent d'un double pessimisme: ses idées philosophiques d'un pessimisme intellectuel, ses idées théologiques d'un pessimisme moral.

1. Principes généraux du nominalisme. — La philosophie et la théologie qu'on enseigna à Luther était le nominalisme, *la voie moderne*, comme on l'appelait à l'époque.

Au Moyen Age, le nominalisme a eu deux périodes de gloire; la première au XIe et au XIIe siècles, avec Roscelin (1050?-1121?); la seconde au XIVe et au XVe, avec les franciscains Duns Scot (1274?-1308) et surtout Guillaume d'Occam (1270?-1350?), le dominicain Durand de Saint-Pourçain († 1334), les séculiers Pierre d'Ailli (1350-1420), Jean Gerson (1369-1429) et Gabriel Biel (1425?-1495), qu'on a appelé le dernier des scolastiques; bref avec presque tous les théologiens de cette époque qui ont laissé un nom. Au XIe et au XIIe siècles, le nominalisme est à peine conscient de lui-même; au XIVe et au XVe, au contraire, il se présente avec une synthèse raisonnée. Dans ce mouvement, il reste encore beaucoup à élucider; les courants philosophiques et théologiques du XIe et du XIIe siècles, plus encore ceux du XIVe au XVIe, jusqu'à 1550, commencent à peine à être connus. Toutefois, ce qui reste ignoré, c'est surtout l'histoire de ces courants; dans les grandes lignes, les idées elles-mêmes, du moins celles des nominalistes s'esquissent avec assez de précision.

Pour faire comprendre la formation théologique de Luther, l'exposé de ces idées est nécessaire. Il est fort utile aussi pour faire comprendre le protestantisme d'aujourd'hui, et ce qui le sépare du catholicisme. Sans être devenu article de foi, le réalisme de saint Thomas d'Aquin est de plus en plus en honneur dans l'Église; de là, cette fermeté de charpente dans toute la théologie catholique. Dans le protestantisme, au contraire, c'est le nominalisme qui est de plus en plus en faveur; sur beaucoup de points, Kant, le philosophe par excellence du protestantisme, est un successeur des nominalistes; il abandonne la direction de la raison pure pour ne se fier qu'à la raison pratique. De là, ce caractère peu assuré des spéculations protestantes, et finalement cette dépréciation de la raison humaine dans toute la philosophie moderne.

Les idées nominalistes peuvent se ranger sous deux chefs : idées relatives à l'ordre naturel, idées relatives à l'ordre surnaturel.

1° *Dans l'ordre naturel*, quel est pour le nominaliste la valeur de nos idées et la vigueur de notre volonté ?

Sur nos idées, nous pouvons nous poser deux grandes questions. Une question de psychologie : quelle est l'origine de ces idées, c'est-à-dire quelle est l'opération par laquelle l'intelligence atteint l'universel? Sur cette question s'en greffe une seconde, une question de métaphysique, beaucoup plus importante, la seule à peu près qui ait à nous occuper ici. Qu'est-ce que ces idées ? Répondent-elles à une *réalité* en dehors de nous ? Ou sont elles uniquement des *concepts* de l'intelligence, des *noms ?*

A cette question, le Moyen Age, comme du reste à peu près toutes les époques, a donné trois grandes réponses : l'idéalisme, ou réalisme absolu, solution de Platon, ou qui du moins lui est attribuée; le nominalisme, et au milieu, une théorie mitoyenne, le réalisme mitigé de saint Thomas d'Aquin.

Le point fondamental du nominalisme, c'est que dans les choses il n'y a pas d'universel, ou que, du moins, il nous est absolument impossible d'y atteindre. « L'universel, dit Gabriel Biel, semble n'être qu'un concept de l'esprit. C'est aussi une parole ou un signe d'écriture, ou un signe conventionnel quelconque. » *In Ium Sent.*, dist. II, q. VIII, Tubingue, 1501, t. I, f° E 5 v°.

Ainsi, en psychologie, les nominalistes s'arrêtent aux données des sens; en métaphysique, ils ne reconnaissent aux idées aucune valeur. Nous ne connaissons que le sensible, que les phénomènes. Dès lors, en métaphysique, sur Dieu, sur l'âme, Occam ne trouve rien d'assuré.

En soi, du moins, le vrai, le bien n'ont-ils pas une valeur absolue ? Oui, répond saint Thomas; c'est dans l'intelligence divine, ou, pour mieux dire, dans l'Être même de Dieu que finalement ils ont leur point d'appui : Dieu ne peut pas plus les détruire qu'il ne peut se détruire lui-même. Non, répliquent les nominalistes, vrai et bien dépendent uniquement de la volonté de Dieu, ou, pour mieux dire, de son bon plaisir, de son caprice et arbitraire. En cette direction, Duns Scot avait commencé à frayer la voie. Après lui, Guillaume d'Occam fit la critique de la raison avec une acuité dissolvante qui préludait à celle de Kant. Il n'y a ni vrai ni bien absolus. Si Dieu l'eût décidé, les contraires eussent coexisté; les plus belles vertus, la haine même envers lui eussent été été méritoires. Ainsi, bien avant le XIXe siècle, les nominalistes ont enseigné la relativité du vrai et du bien. On ne dit pas encore, sans doute, que le vrai et le bien sont mesurés, ou, mieux, créés par l'intelligence humaine; on les fait dépendre de la volonté de Dieu. Mais en dehors d'une révélation, en se tenant dans les limites d'une philosophie, l'obscurité n'en devient que plus angoissante. Comment connaître les vouloirs libres de Dieu ?

La logique devait même pousser les nominalistes à nier en philosophie les notions de justice, de droit, d'amour de Dieu et des hommes. En effet, en dehors d'une révélation ils estimaient ne pouvoir s'élever au-dessus du sensible. Or, les forces qui tombent sous nos sens, les forces physiques sont aveugles et brutales. Sur les données des sens, on ne peut que construire une morale de la force brutale.

Mais la révélation nous affirme le monde de la justice et de l'amour. Entre leur philosophie et cette révélation, les nominalistes devaient donc trouver et trouvaient en effet une opposition irréductible.

Ainsi les nominalistes méprisaient l'intelligence humaine. Sur les forces de la volonté pour le bien, au contraire, ils étaient optimistes; ils y réduisaient au minimum les conséquences de la chute originelle. Sur ce terrain aussi, leurs idées marquaient une réaction : réaction contre l'école thomiste et plus encore contre l'école augustinienne.

Ici se pose une question capitale: dans l'ordre naturel, sans le secours de la grâce, pourrions-nous accomplir tous les commandements de Dieu ? Pourrions-nous aimer Dieu par-dessus toutes choses, comme auteur de la nature ?

A cette question Scot, Occam et les autres nominalistes répondaient : L'homme déchu diffère de l'homme de l'état de nature pure uniquement comme un homme dépouillé de ses vêtements diffère de celui qui n'en aurait jamais eu. Or, l'homme de la pure nature aurait pu accomplir tous les commandements, et notamment l'acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses. Il doit donc en être ainsi de l'homme déchu. Voici comment, dans un passage souvent cité, Guillaume d'Occam présente cette théorie : « La volonté a la force de se conformer à une injonction juste de la raison. Or l'intelligence est capable de dire à la volonté que Dieu doit être aimé. Donc la volonté a la force d'agir en conséquence. » *In Ium Sentent.*, dist. I, q. II, concl. 1^a^, Paris, Josse Bade, 1495, t. I, f° ij v°.

Voilà une opinion que Luther ne cessera de taxer de pélagienne; puis il l'attribuera à l'Église catholique tout entière. Sur ce point, en réalité, l'Église n'a pas de doctrine définie.

2° *Dans l'ordre surnaturel.* — Au-dessus de la nature, il y a en nous la *surnature*. En dehors de nous, cet ordre est constitué par la révélation et les sacrements. Mais au dedans de nous, en quoi consiste-t-il ? En quelque chose de fort réel, répondent les thomistes. Dans l'essence de l'âme réside l'*habitus* de la grâce sanctifiante ou grâce habituelle; dans nos puissances ou facultés, diverses énergies, autrement dit diverses habitudes ou vertus surnaturelles. Outre ces forces permanentes, Dieu nous donne des secours pour chacun de nos actes surnaturels. Ces énergies surnaturelles, énergies permanentes et transitoires, étaient-elles nécessaires? Oui; Dieu veut nous faire atteindre une fin surnaturelle : le voir un jour face à face; à cette fin doivent correspondre des moyens appropriés.

Dans leur conception de l'ordre surnaturel, les nominalistes, au contraire, ont transporté le scepticisme avec lequel ils concevaient l'ordre naturel. Là aussi, ils nous montrent tout dépendant uniquement de la volonté, du bon plaisir de Dieu, ou, suivant leur expression, de l'*acceptation* de Dieu. Pour nous placer dans l'ordre surnaturel, c'est seulement de fait, dans le monde tel qu'il a plu à Dieu de le créer, qu'une réalité intérieure, la grâce, nous est nécessaire. Sans nous changer aucunement, Dieu aurait pu accepter un acte naturel comme surnaturel, et cet acte eût changé de sphère; il eût acquis une valeur et un mérite surnatu-

rels. Ainsi encore, sans même une purification intérieure et réelle, par une simple acceptation tout extérieure à nous, Dieu eût pu nous justifier et nous rendre dignes de la vie éternelle.

Les nominalistes s'occupent peu de la grâce actuelle. Pécheurs, nous pouvons sans elle, on va le voir, nous préparer à la justification; justifiés, la grâce sanctifiante nous suffit.

Quelles sont les relations de la raison et de la foi ? La raison et la foi sont sœurs, dit saint Thomas; ce sont deux voies qui conduisent l'homme à la vérité. Pour les nominalistes, la raison, incapable de s'élever au-dessus du sensible, ne pouvait contribuer à nous introduire dans le sanctuaire de la foi. D'ailleurs, la vérité n'avait rien d'immuable. La foi restait donc suspendue en l'air, sans appui solide dans l'homme. A y regarder de près, la doctrine chrétienne enseignait même beaucoup de dogmes manifestement opposés à la raison. Pierre d'Ailli, *In IIum Sent., principium*, Nicolas Wolf, 1500, f° b, ij v°.

Dans leur théologie sur les forces de la volonté à l'endroit de la grâce, les nominalistes continuaient et accentuaient l'optimisme de leur philosophie; ils en arrivaient à un véritable semi-pélagianisme. Pour nous préparer à la justification, ils ne demandaient pas de concours spécial de Dieu, autrement dit de grâces actuelles. « L'acte (naturel) d'amour de Dieu est la disposition dernière et suffisante pour recevoir la grâce par mérite de convenance. » Gabriel Biel, *In IIum Sent.*, dist., XXVIII, t. II, f°, P 4 r°. De là, au lieu de dire : « A qui fait son possible, Dieu ne refuse pas sa grâce, » les nominalistes disaient : « A qui fait son possible, Dieu donne infailliblement sa grâce. » Dès lors, on était même assez naturellement amené à se demander si la grâce sanctifiante elle-même était nécessaire. Puisqu'en fait la nature avait suffi à nous préparer à sa venue, pourquoi ne suffirait-elle pas aussi à nous mettre vraiment en grâce aux yeux de Dieu ?

Enfin, conséquence de leurs tendances rationalistes, les nominalistes étaient portés à négliger l'Écriture sainte, ainsi que la tradition des siècles chrétiens. Dans leurs subtiles spéculations ils s'occupaient peu de ces sources du dogme. Chez Occam, c'est à peine si çà et là on les trouve mentionnées.

En résumé, le nominalisme avait deux caractères fondamentaux : pour tout ce qui a trait à l'intelligence, il était sceptique et dissolvant; pour ce qui regarde la volonté, il était semi-rationaliste.

II. LA FORMATION NOMINALISTE DE LUTHER. — Pour expliquer les tendances théologiques de Luther, on a souvent remonté jusqu'à Jean de Wesel; il avait enseigné à Erfurt au milieu du XVe siècle, et il était mort vers 1480. De fait, une condamnation fut portée contre lui à Mayence en 1479. Mais elle visait seulement des idées sur l'Église et sur les indulgences, et sur ce dernier point même il ne semble pas que Luther ait été exactement renseigné. W., t. L, p. 601, note *a* (1539).

Contentons-nous de constater qu'à l'époque de Luther, le nominalisme était partout en honneur, et tout particulièrement à Erfurt. Deux professeurs y avaient un grand renom, et tous les deux appartenaient à cette école : Josse Trutfetter, « le docteur d'Erfurt », et Barthélemy Arnoldi d'Usingen; le premier y enseignait depuis 1484, le second depuis 1491. Dans le couvent des augustins, toute l'ambiance était nominaliste : Jean de Paltz, l'un des théologiens les plus célèbres de l'ordre des augustins; Jean Nathin, qui professait à l'université. Comme manuel de théologie, Luther eut le *Commentaire* de Gabriel Biel *sur les Sentences*. Il avait été imprimé à Tubingue en 1501. Or, dans ce commentaire, Gabriel, comme on l'appelait couramment, déclare expressément qu'il prend Occam pour guide. T. I, Prol., f° A 3 r°; Explicit... fin du t. I, f° U v°; t. II, f° Aij r°. Dans son commentaire, Gabriel, comme du reste beaucoup d'autres de cette époque, ne reproduit même pas le texte des *Sentences;* ce recueil n'est pour lui qu'un canevas commode pour donner une suite de la doctrine chrétienne. L'ouvrage de Gabriel fut le grand arsenal où Luther puisa sa science théologique. Quand il citera un théologien, ce sera très souvent d'après Gabriel.

On lui inculqua une profonde vénération pour Guillaume d'Occam. En 1520, dans sa *Réponse* aux théologiens de Louvain et de Cologne, il l'appelle « le premier et le plus génial de tous les docteurs scolastiques ». Il ajoute : « Lui, le réprouvé, le damné, l'excommunié de toutes les synagogues et spécialement de celle de Paris, on le laisse aujourd'hui régner à Paris et dans les meilleures écoles ! » W., t. VI, p. 183, 3. Est-ce à dire qu'il avait beaucoup pratiqué Occam ? Peut-être ne le connaissait-il que par des extraits lus çà et là, et surtout dans Gabriel. Il lut davantage Pierre d'Ailli et Jean Gerson, et sans doute quelque peu Duns Scot.

Le nominalisme intégral : à la fin de 1510, au moment de son départ pour Rome, voilà donc à peu près la philosophie et la théologie de Luther. De ce nominalisme, il gardera toujours beaucoup. Mais avant de rechercher ce qui lui en restera, ci-après, col. 1251, il est nécessaire de voir les autres influences qui se sont exercées sur lui.

Il a peu connu et encore moins goûté la grande théologie du XIIIe siècle, celle d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Cette théologie était construite avec la philosophie d'Aristote. Or, de très bonne heure, il éprouva de l'aversion pour celui qu'il appelait « le philosophe rance ». W., t. IX, p. 43, 5 (1509-1511). A l'axiome : « Sans Aristote, on ne devient pas théologien, » il trouvait bon de riposter : « sans l'abandon d'Aristote, on ne devient pas théologien. » W., t. I, p. 226, 14 (1517). La théologie du XIIIe siècle avait une attitude de calme et de bon sens qui ne pouvait convenir à sa nature emportée et impatiente de frein.

Puis, dans la querelle des indulgences, ses principaux adversaires furent des dominicains : Tetzel, Hochstraten, Priérias, Cajetan, Catharin. Sa haine contre Thomas et les thomistes s'en accrut d'autant. Il écrivait en 1521 : « Thomas est-il sauvé, je n'en sais absolument rien ; je croirais plutôt au salut de Bonaventure. Thomas a émis nombre d'opinions hérétiques. C'est lui qui a introduit le règne d'Aristote, ce dévastateur de la pieuse doctrine. » W., t. VIII, p. 127, 18. C'était « le prince des bavards; la métaphysique l'avait égaré ». T. R., t. III, n. 3722, p. 564, 10 (1538). Du reste, tous ces anciens théologiens étaient « des cochons ». J. Ficker, t. II, p. 110, 3, les thomistes, « de gros cochons ». W., t. X *b*, p. 183, 40; 188, 195, 204, et la philosophie thomiste, une doctrine « asinesque ». W., t. X *b*, p. 203, 8; 221.

Mais une autre école, l'école augustinienne, devait avoir sur Luther une influence profonde et décisive.

II. L'AUGUSTINISME. — Sur les rapports de l'homme avec Dieu, rapports qui se résument dans la justification, le Moyen Age a connu trois grandes synthèses : la synthèse nominaliste, accordant beaucoup aux forces de l'homme, la synthèse augustinienne, leur accordant fort peu, la synthèse thomiste, travaillant là aussi à garder un juste milieu. Avec des noms différents, ce sont là des tendances de toutes les époques.

Luther est parti de la synthèse nominaliste. Il n'a jamais goûté la synthèse thomiste. Mais, vers 1510, sur les forces de l'homme pour le bien, il commence à prendre le contre-pied du nominalisme. Sur ce point

ses vues deviennent très pessimistes; il va au delà des augustiniens les plus avancés. Vers 1518, cette évolution était terminée. D'où cette nouvelle tendance lui est-elle venue ? De son propre fond assurément; toute sa théologie a une empreinte très personnelle, très subjective. Puis d'un besoin de réaction et de contradiction. Toutefois, ces nouvelles idées, plus encore les termes qui leur servent de revêtement font penser en outre à une influence de saint Augustin et surtout de certains théologiens que, pour nous servir d'un nom collectif commode, nous appellerons théologiens augustiniens.

I. SAINT AUGUSTIN. — Saint Augustin a beaucoup écrit, et sur des sujets variés. Mais c'est l'ensemble de ses vues sur la grâce que l'on appelle *augustinisme*. Contre les pélagiens, il a défendu sur ce point le dogme catholique. Toutefois, une autre impression encore ressort de ses traités sur la grâce ; c'est qu'il a été très fortement frappé du règne du mal dans le monde et de la misère de l'homme. De là l'importance extraordinaire qu'il a accordée à la chute originelle. Tout le mal qu'en manichéen et en néo-platonicien, il avait pensé de la matière et de la chair, il l'a fait un peu pêle-mêle retomber sur cette chute. C'est peut-être le point où il a été le plus abandonné, surtout depuis deux siècles. « Depuis que notre nature a péché dans le paradis terrestre, écrit-il, nous ne sommes plus engendrés selon l'esprit, mais selon la chair. Tous, nous sommes devenus une pâte de boue, c'est-à-dire une pâte de péché. Puisque nous avons perdu tout mérite par le péché, nous n'avons plus droit qu'à la damnation éternelle. » *De diversis quæstionibus LXXXIII*, q. LXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XL, col. 71; voir aussi Odilo Rottmanner, O. S. B., *Der Augustinismus*, 1892, p. 8. Ces lignes ont été écrites vers 396. Depuis lors jusqu'à sa mort (430), plus Augustin s'avança dans ses discussions contre les pélagiens, plus il accentua ses expressions et assombrit le tableau des misères de l'homme déchu.

Quand Luther connut-il saint Augustin ? Sous le règne du nominalisme, Augustin continuait toujours d'être mis à une place d'honneur. De lui, on lisait surtout les ouvrages qui ne traitent pas de la grâce. Aussi, vers 1509-1510, avant son voyage en Italie, Luther lut et annota de saint Augustin plusieurs écrits de ce genre : l'*Enchiridion*, les *Confessions*, la *Doctrine chrétienne*, la *Vraie Religion*, la *Trinité* et la *Cité de Dieu*. W., t. IX, p. 2-27. On le comprend d'autant mieux qu'Augustin était non seulement le patron de son ordre, mais celui de l'Université de Wittenberg. W. Friedensburg, *Geschichte der Universität Wittenberg*, 1917, p. 27. Mais il ne paraît pas qu'avant 1515 il ait rien lu de ses écrits sur la chute originelle et sur la grâce; il ne devait les connaître que par des citations, lues notamment dans Pierre Lombard. Sans doute, dans une sorte de préface à ses notes sur les *Sentences*, il témoigne d'un grand enthousiasme pour Augustin, et, semble-t-il, pour cette partie même de son œuvre; il félicite hautement Pierre Lombard de s'être avant tout appuyé sur lui. W., t. IX, p. 29. Mais on ne saurait dire quand cette préface a été écrite; d'ailleurs, elle est loin de supposer nécessairement une lecture précise d'Augustin. Plus loin, il cite le traité *De spiritu et littera* et les *Rétractations*, t. IX, p. 60, 26; p. 68, 23; p. 74, 4; p. 82, 27. Mais il est très douteux qu'à cette époque il eût déjà lu ces deux ouvrages. En 1545, il dira que ce n'est que vers 1515, après « la découverte de l'Évangile », qu'il lut le *De spiritu*, *Op. ex. lat.*, t. I, p. 23. Vers la même époque, il lut le traité *De peccatorum meritis et remissione*, et le premier écrit *Contre Julien*. Enders, t. I, p. 63; K. K., t. I, p. 109, 110; J. Ficker, t. I, p. LVII. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il cite très fréquemment les ouvrages de saint Augustin sur la grâce. Strohl, 1924, p. 100, 101.

II. LES AUGUSTINIENS DE LA PREMIÈRE SCOLASTIQUE. — A côté de saint Augustin, Luther lut, soit comme théologiens, soit comme auteurs de la vie spirituelle et mystique, des écrivains que leur dépendance à l'égard de ce docteur a fait spécialement nommer augustiniens.

1° *Les deux groupes d'augustiniens.* — De saint Augustin à Luther, il y a eu comme deux groupes de théologiens catholiques que l'on peut désigner ainsi. Le premier est le plus remarquable; il comprend la plupart des théologiens de la première scolastique, au XIe et au XIIe siècles : Hugues de Saint-Victor, avec tous les écrits qui ont été mis sous son nom († 1141), Hervé de Bourg-Dieu († 1150 ?), Robert Pulleyn (de la même époque), Gilbert de la Porrée († 1154), Pierre Lombard († 1164), Robert de Melun († 1167), Roland Bandinelli, plus tard pape sous le nom d'Alexandre III († 1181); enfin Pierre de Poitiers (†1205). Sur le péché originel, sur la grâce, sur les points en un mot dont s'est surtout occupé saint Augustin, ces théologiens gardaient fidèlement sa terminologie. Reproduisaient-ils aussi fidèlement ses idées ? Pour couper court, disons qu'ils en faisaient une codification assez pessimiste; on pourrait appeler leur synthèse *un augustinisme d'extrême gauche.*

Alors apparaît le grand mouvement théologique qui commence à saint Anselme (1033-1109) pour s'épanouir en saint Thomas d'Aquin (1226-1274), et mourir dans les subtilités du XVe siècle. Cette théologie est un haut rationalisme catholique, ou, si l'on aime mieux, un haut intellectualisme catholique, à base d'aristotélisme. En plusieurs endroits, cette école s'écarte de saint Augustin; toutefois, sur les points principaux, elle ne fait que présenter ses idées d'une manière plus méthodique. Les théologiens de la première scolastique se tenaient plus près de la terminologie d'Augustin; saint Thomas est peut-être plus près de ses idées elles-mêmes.

En 1254, sous l'impulsion du pape Alexandre IV, se constitue l'ordre des *Ermites de Saint-Augustin*. C'est alors que paraît le second groupe de théologiens augustiniens; ce groupe s'identifie quelque peu avec le nouvel ordre. Il est représenté par Gilles de Rome (1246 ?-1316), Thomas de Strasbourg († 1357) et surtout Grégoire de Rimini († 1358). Pendant le XIVe et le XVe siècles, cette école se continua, mais sans éclat, dans l'ordre des augustins et ailleurs encore, avec des nuances et variations qui sont encore mal connues. Du reste, les augustins eux-mêmes n'eurent jamais de doctrine attitrée, à la manière des dominicains et des franciscains.

Les augustiniens du Moyen Age eurent-ils une influence sur l'évolution théologique de Luther, sur cette évolution qui devait l'amener à sa théorie de la justification par la foi ? *Aujourd'hui, c'est là le point le plus délicat des recherches sur Luther.* Toutefois, dans cette forêt vierge, je vais essayer de tracer quelques routes.

2° *Luther et les augustiniens du XIe au XIIIe siècle.* — La plupart des théologiens du XIe et du XIIe siècles furent ignorés de Luther et de son époque. « Au commencement du XVIe siècle, les prétendues sources théologiques de Luther dans la première scolastique, Hervé de Bourg-Dieu, Robert Pulleyn, Roland Bandinelli, Pierre de Poitiers, avaient disparu du champ de la théologie ; les ouvrages de ces théologiens n'étaient pas imprimés, et en Allemagne il était censément impossible de se les procurer manuscrits. » Martin Grabmann, dans *Der Katholik*, 1913, t. I, p. 158. D'ailleurs, de théologies manuscrites, Luther a lu tout au plus des cahiers reproduisant des cours de profes-

seurs contemporains. Toutefois, du XIIe siècle, il connut deux théologiens de tendance augustinienne très accentuée : Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard; du XIe, du XIIe et du XIIIe, trois autres écrivains religieux qui, sans être aussi pleinement de l'école augustinienne, y appartiennent par plus d'un côté : saint Anselme, saint Bernard et Guillaume de Paris.

1. *Hugues de Saint-Victor* définit le péché originel « une corruption ou un vice que par l'ignorance dans l'esprit et la concupiscence dans la chair nous apportons en naissant ». *De Sacramentis* (œuvre authentique), l. I, part. VII, c. XXVIII, XXXI, XXXII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 299-302. Ailleurs, il en arrive à dire simplement que « la concupiscence est le péché originel »; indifféremment, il écrit donc *péché originel* ou *concupiscence*. *P. L.*, *ibid.*, col. 107. Sans doute, on conteste de plus en plus l'authenticité de la *Somme des Sentences*, d'où ce dernier texte est tiré; ci-dessus, t. VIII, col. 2031; mais à l'époque de Luther on ne doutait aucunement qu'elle fût l'œuvre de Hugues. Du reste, que cet ouvrage et autres attribués à Hugues soient de qui l'on voudra, il restera toujours qu'ils sont du XIIe siècle, et qu'à cette époque il y avait un fort courant pour identifier péché originel et concupiscence. De cette identification vont découler des conséquences fort inquiétantes, mais fort logiques. Hugues laisse entendre que le péché originel demeure en nous après le baptême, mais qu'il ne nous est pas imputé. *Ibid.* Dans le traité *Des sacrements*, son œuvre capitale, il expose que de soi l'ardeur de la concupiscence est mauvaise. A cause du mariage, ce mal ne nous est pas imputé, du moins comme une faute grave; mortelle en soi, la faute n'est alors que vénielle. Id., *ibid.*, col. 494. Enfin, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Hugues esquisse ou plutôt décrit clairement la justification extrinsèque. La concupiscence demeure en nous; nous ne pouvons donc pas aimer Dieu de tout notre cœur. Mais, par bonté, Dieu nous donne la foi; dès lors, et par un nouvel acte de bonté, il nous traite comme si nous avions la justice parfaite. *Le justifié demeure un âne; mais à cause de sa foi Dieu le répute un cheval.* T. CLXXV, col. 459 C. Jésus-Christ supplée à ce que nous ne pouvons faire, et il répond pour nous, *Ibid.*, col. 477, 478. Voir aussi, ci-dessus, t. VIII, col. 2111.

Or, au commencement du XVIe siècle, les principales œuvres d'Hugues de Saint-Victor étaient imprimées. Cf. Hain, *Repertorium*, t. II, n. 9022-9028; Copinger, *Supplement to Hain*, t. I, n. 9022-9028; t. II *a*, n. 3193; t. II *b*, n. 9023; K. Bürger, *Beiträge... zu Hain und Panzer*, 1908, p. 351, 352, n. 9022-9028; *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 51-53; Panzer, *Annales typographici*, t. V, p. 109 (au mot W. Brack); p. 256 (Hugo); t. X, p. 188 (W. Brack); p. 424 (Hugo); les catalogues du British Museum, de la Bib. nat. de Paris, de la Bib. de la Sorbonne. Les *Questions et solutions sur les Épîtres de saint Paul* l'avaient été à Louvain en 1512, le traité *Des sacrements de la foi chrétienne*, à Strasbourg en 1485 et en 1495, à Venise en 1506; *l'Exposé de la règle de saint Augustin*, à Haguenau en 1506 et à Venise en 1508; enfin, çà et là, plusieurs autres œuvres. Luther avait lu ces ouvrages. Sans doute, il pouvait connaître certaines citations d'Hugues par Pierre Lombard. Toutefois, il y a des cas où cette explication ne paraît pas possible. Ainsi, dans ses notes sur les *Sentences*, de 1509 à 1511, il renvoie à un chapitre du traité *des Sacrements*, sans aucune citation précise. W., t. IX, p. 60, 20. Dans ses notes sur saint Augustin, de 1509-1510, il cite l'*Exposé de la règle de saint Augustin*, W., t. IX, p. 1212; voir *P. L.*, t. CLXXVI, col. 897 B. Quelques années après, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il fait deux courtes citations du même traité, J. Ficker, t. II, p. 312, 21 : voir *P. L.*, t. CLXXVI, col. 893 A. Dans ses notes sur saint Anselme, des environs de 1513, il cite le *Didascalion*. W., t. IX, p. 107, 36; voir *P. L.*, t. CLXXVI, col. 796 D. Aucune de ces citations ne se trouve dans Pierre Lombard. Luther ne semble pas avoir cité les *Questions sur les Épîtres de saint Paul;* mais, à voir l'empressement du jeune professeur à se procurer les œuvres qui s'éditaient, il est invraisemblable qu'il les ait ignorées.

2. Par plusieurs côtés, *Pierre Lombard* est simplement un disciple d'Hugues de Saint-Victor. En tout cas, lui aussi, il admet les thèses de l'école augustinienne d'alors. Le péché originel est la concupiscence. Il demeure en nous après le baptême, mais il ne nous est plus imputé à péché. La concupiscence est coupable, aïnsi que les mouvements involontaires qu'elle produit en nous. Ces premiers mouvements sont invincibles. Il nous est impossible d'accomplir la Loi, impossible d'avoir la justice parfaite; la concupiscence se glisse dans toute œuvre bonne; nous sommes donc à la fois justes et pécheurs. La Loi a été abolie par l'Évangile. C'est la foi qui nous justifie. *P. L.*, t. CXCI, col. 1369; — t. CXCI, col. 317, 318, 1369; — t. CXCII, col. 722; — t. CXCII, col. 84, 726; — t. CXCI, col. 1428; — t. CXCI, col. 86; — t. CXCI, col. 1427, 1432; — t. CXCII, col. 115; — t. CXCI, col. 652, 1260, 1365, 1398, 1401; — t. CXCI, col. 1344, 1365, 1368; — t. CXCII, col. 115. Certaines de ces thèses sont formellement exprimées. D'autres sont loin d'être présentées dans le sens de Luther; Pierre Lombard, par exemple, parle très explicitement de « la loi de l'Évangile », et des œuvres que l'Évangile commande. *P. L.*, t. CXCI, col. 1364. Il reste toutefois que l'on a là une terminologie et même des idées qu'à partir du XIIIe siècle on ne trouvera guère dans la théologie catholique.

Pierre Lombard nous a laissé trois œuvres principales : ses fameuses *Sentences*, un *Commentaire sur les Psaumes*, un autre *sur les Épîtres de saint Paul*. Au commencement du XVIe siècle, les *Sentences* avaient été maintes fois imprimées. Hain, t. II *b*, n. 10 183-10 201; Panzer, t. V, p. 286, t. X, p. 467. Les deux autres œuvres l'avaient été aussi; le *Commentaire sur les Psaumes*, à Nuremberg, aux environs de 1475, puis en 1478, Hain, t. II *a*, n. 10 202, 10 203; Panzer, t. V, p. 287; le *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul*, à Esslingen, avant la fin du XVe siècle, puis en 1502. Hain, t. II *a*, n. 10 204; Panzer, t. V, p. 287.

Comme étudiant en théologie, il ne semble pas que Luther ait lu les *Sentences*. Mais en 1509 et 1510, à Erfurt, peut-être aussi en 1511, dans les premiers mois de son séjour définitif à Wittenberg, il les avait *lues* publiquement, autrement dit, il les avait commentées. Nous avons son exemplaire d'alors, avec des notes de sa main; il avait été imprimé à Bâle en 1499, chez Nicolas Kestler. Ce contact direct avec Pierre Lombard dut être pour lui une révélation : jusque-là, dut-il penser, c'était donc un Pierre Lombard fictif qu'on lui avait présenté. Ce n'est qu'un peu plus tard, semble-t-il, qu'il connut les deux autres écrits de Pierre Lombard. En 1515-1516, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il cite le *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul*. J. Ficker, t. II, p. 97, 336. En 1519-1521, dans son second *Commentaire sur les Psaumes*, il semble connaître l'ouvrage de même titre de Pierre Lombard. Au ps. IV, dans l'explication du ℣. 5 : « Irritez-vous et ne péchez pas, » il parle de « l'infirmité invincible de la chair... » Sur ce passage, Pierre Lombard s'était déjà servi de la même expression. W., t. V, p. 110, 37; *P. L.*, t. CXCI, col. 86 C. C'est sans doute de luique Luther l'avait prise. On n'a pas de preuves, il est vrai, qu'avant 1515, il connût ces deux derniers ouvrages, et ce sont

ceux où, chez Pierre Lombard, les thèses dites augustiniennes sont le plus accentuées. Mais, dans les *Sentences*, on l'a vu, elles sont déjà équivalemment, et du reste ce n'est qu'en 1515 que Luther s'ancra dans ses idées sur la justification. Enfin, il est très significatif que, toute sa vie, Luther se trouvera en parenté avec Pierre Lombard. A table il aimait à faire son éloge : « C'était le fils d'une religieuse, un très grand théologien. S'il avait été versé dans la Bible, il aurait été sans conteste le plus grand de tous. » T. R., t. I, n. 192 (1532); de même, t. III, n. 3698 (1538).

3. *Saint Anselme* (1033-1109) a été l'un des plus grands génies de la théologie au Moyen Age. Sur la nature du péché originel, il a frayé la voie à saint Thomas; mettant à l'arrière-plan la concupiscence, il a vu dans le péché d'origine « la privation de la justice que chaque homme doit posséder ». *De conceptu Virginis*, c. XXVII, XXIX, *P. L.*, t. CLVIII, col. 461, 462.

Sur ce point capital, il s'est donc séparé des augustiniens de son temps. Mais, sur plusieurs autres, il garde leurs idées et leur terminologie. Il estime encore que, dans le non-baptisé, tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés, et des péchés mortels; ils sont la suite de la faute originelle; « la condition première de l'homme était de ne pas les sentir. » *Ibid.*, col. 529, 530. D'où le non-baptisé ne peut que pécher. Col. 504. Sur l'impuissance de l'homme à se préparer à la grâce, Anselme a des passages qui, bien interprétés, répondent sans doute à la théologie la plus orthodoxe, mais qui toutefois sont d'un ton très énergique, et à tout le moins très éloigné des tendances nominalistes. Col. 502-504, 523. Il semble même aller jusqu'à dire que Dieu ne donne pas la grâce à tous. Col. 524 B.

Luther avait lu les écrits de saint Anselme, et il y avait mis quelques annotations. On estime que ces notes doivent être contemporaines de ses *Dictées sur le Psautier*, c'est-à-dire des environs de 1513-1514. Il y souligne tout particulièrement le passage où Anselme déclare que dans le non-baptisé tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés mortels. W., t. IX, p. 112, 18, sur *P. L.*, t. CLVIII, col. 530 B.

4. *Saint Bernard* (1091-1153). — Les usages des cloîtres, un récit fameux de Mélanchthon suffiraient à nous avertir que, de très bonne heure, Luther dut avoir connaissance des sermons de saint Bernard. De fait, dans les notes que, de 1509 à 1514 environ, il écrivait au cours de ses lectures, on trouve des citations ou réminiscences de Bernard, notamment de ses sermons sur le *Cantique des cantiques*. W., t. IX, p. 69, 36; p. 107, 20, 28; p. 108, 17; etc.

Or, sans doute, le grand abbé de Clairvaux est moins un théologien qu'un auteur de la vie spirituelle et mystique. Mais sa conception de la vie spirituelle part nécessairement d'une théologie. Et, dans cette théologie, on trouve non seulement la négation de l'optimisme nominaliste sur les forces de la volonté humaine, mais un reflet général de l'augustinisme de l'époque, reflet accru peut-être encore par des tours oratoires. Venue d'un mal, du péché originel, la concupiscence est un mal. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 948. Ce mal demeure en nous. *Ibid.*, col. 1175, 1176. Il ressemble aux Jébuséens; on peut le subjuguer, mais non l'exterminer, col. 1059 D; il nous empêche notamment d'atteindre le plus haut degré de l'amour de Dieu; en nous commandant l'impossible, Dieu a voulu nous rappeler à l'humilité. Col. 1021 B.

Sans doute, dans des textes précis, saint Bernard nous dit que cette concupiscence ne suffit pas à nous faire condamner. Col. 183, 272 C, 1020 B. Mais Luther excellait à entendre les textes selon ses impulsions; il ne dut pas s'arrêter à ces passages.

D'autant que souvent Bernard est très dur pour nos œuvres et notre justice; sur ce point, il a des expressions que saint Thomas se fût sans doute refusé à écrire. Le sage, dit-il, a peur de toutes ses œuvres; il les scrute, il les discute, il les pèse. Col. 47 B. « Là où le mérite a pris la place, la grâce ne saurait entrer. » Gardons-nous donc de prétendre à quelque chose de nous dans notre justification. Col. 1107 C. Pour nous mener au ciel, notre sagesse, notre justice, nos œuvres, celles-là mêmes que nous faisons sous l'influence de la grâce, ne sauraient suffire; comme supplément, il y faut la passion de Jésus-Christ. Col. 882 A. « Nul mérite ne saurait nous rendre dignes du ciel. Le mal existe en nous; c'est un fait ineffaçable. Mais si Dieu ne *nous l'impute pas*, ce mal sera comme inexistant. » Col. 383 B. Enfin, « l'homme est justifié gratuitement par la foi. » Col. 384 A.

A ce dernier passage se rapporte un récit fameux de Mélanchthon. Dans sa préface au t. II des œuvres de Luther, écrite en 1546, au lendemain de la mort du Réformateur, Mélanchthon raconte sa vie à grands traits. Au couvent, dit-il, Luther était effrayé de la parole de saint Paul : Dieu « a tout enfermé sous le péché, afin que par la foi en Jésus-Christ ce qui avait été promis fût donné à ceux qui croient ». Gal., III, 22. Mélanchthon ajoute. « Luther racontait qu'un vieillard l'avait souvent réconforté. Quand il lui exposait ses terreurs, le vieillard lui parlait beaucoup de la foi; il l'amenait ainsi à la parole du symbole : « Je crois à la rémission des péchés. » D'après cet article, disait-il à Luther, ce n'était pas seulement à quelques-uns sans précision que les péchés étaient remis; cette rémission concernait chacun d'entre nous, et c'était ce que Dieu nous commandait de croire. Il confirmait cette interprétation par un passage de Bernard dans un sermon sur l'Annonciation : « Tu dois croire que tes péchés ne peuvent être remis que par celui envers qui tu as péché, et sur qui le péché ne tombe pas. Mais tu dois croire aussi que c'est à toi que par lui tes péchés te sont remis. C'est là le témoignage du Saint-Esprit quand il nous dit au dedans de nous : « Tes péchés te sont remis. » Voilà comment l'Apôtre estime que l'homme est justifié gratuitement par la foi. » Rom. III, 28. Ces propos, ajoute Mélanchthon, avaient réconforté Luther; ils lui avaient fait comprendre l'insistance de saint Paul à nous répéter que c'est par la foi que nous sommes justifiés. Peu à peu, la lumière s'était faite en lui, il avait vu l'inanité des commentaires courants sur ces passages de l'Apôtre. C'était alors qu'il s'était mis à lire Augustin. Chez ce Père et dans les psaumes, il avait trouvé nombre de belles pensées qui l'avaient confirmé dans cette doctrine sur la foi. C. R., t. VI, col. 159.

Dans ses grands traits, ce récit doit être vrai. Le vieillard, c'est évidemment le « précepteur » ou maître des novices dont Luther a souvent parlé. De ces entretiens avec son précepteur, Luther avait été très frappé. Dès ses premiers écrits, il cite le passage de Bernard. J. Ficker, t. I, p. 73 ; t. II, p. 197 (1515-1516); Enders, t. I, p. 260 (1518). Dans la suite, lui et les siens y reviendront volontiers. C. R., t. XV, col. 114, Mélanchthon (1551); t. XXI, col. 748, Mélanchthon (1543-1544); t. XXVIII, col. 388, 389, Mélanchthon (1552); Mathesius, p. 21; Calvin, *Institution chrétienne*, l. III, c. II, n. 41.

De ce récit, il semble difficile de ne pas tirer une conclusion : c'est que, de bonne heure, Luther rencontra sur sa route un ou plusieurs hommes qui semèrent en lui des mots, des idées opposées au nominalisme; il en fut amené à lire des écrits d'augustiniens. De cette nouvelle tendance, de ces lectures non dirigées ou mal dirigées devait sortir la théorie de la justification par la foi.

Mais en soi, entre Bernard et Luther, y a t-il ici parenté étroite ? — La ressemblance verbale est frappante. Peut-être même un certain pessimisme théologique sur les conséquences de la chute originelle met-il entre eux quelque ressemblance de fond. Mais de ce pessimisme Bernard est fort loin de tirer les conséquences désastreuses qu'en tirera Luther; il n'a jamais rien écrit qui ressemble au traité du *serf arbitre*. Dans le présent passage, comme le dit Bellarmin, il ne va pas à enseigner que sans égard à nos œuvres nos péchés nous sont remis; comme condition, il requiert « la conversion, la confession, les fruits de pénitence et œuvres semblables ». Bellarmin, *De justificatione*, l. III, c. x, édit. Vivès, 1870-1874, t. VI, p. 274, 275. Dans un passage similaire, après avoir aussi exalté la foi, Bernard parle énergiquement de la sainteté qui doit la compléter. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 881,882. De même, le vieillard de Mélanchthon, comme plus tard Staupitz, ne voulait sans doute qu'exhorter Luther à la confiance en Dieu; on ne voit pas que cette exhortation ait été liée à la théorie de la corruption irrémédiable de l'homme déchu. Comme le dit Bellarmin, et comme on le verra plus loin, l'expression même de *foi justifiante* peut garder un sens très catholique; ne remonte-t-elle pas à saint Paul !

Ailleurs, saint Bernard nous dit que la vie de la foi c'est la charité; s'appuyant sur l'Épître de saint Jacques, il rappelle que notre foi ne doit pas être morte. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 283. Enfin, nous dit-il, la foi ne sauve pas sans les œuvres, ni les œuvres sans la foi. Col. 617.

C'est en vain que dans Luther on chercherait des déclarations de ce genre. Dans son Épître, Jacques a rappelé la possibilité d'une foi morte et la nécessité des œuvres; dès lors, il n'y aura là pour Luther qu' « une épître de paille ». Erl., t. LXIII, p. 115 (1522). Mais Bernard avait dit que « seule la foi justifiait » : Bernard était donc son précurseur. La ressemblance était allée beaucoup plus loin : Bernard lui aussi, et au moment suprême de sa mort, avait renoncé à sa « moinerie »; il n'y avait vu « qu'un état de perdition »! D. P., t. I, p. 74-90; J. Paquier, *Luther et l'Allemagne*, p. 127-138.

5. *Guillaume de Paris* († 1249). — Luther disait en 1532 : « Gerson est le seul à avoir écrit sur les tentations spirituelles; Jérôme, Augustin, Ambroise, Bernard, Scot, Thomas, Richard, Occam, tous les autres n'ont parlé que des corporelles. Aucun d'eux n'a rien éprouvé de l'abattement de l'âme; Gerson a été le seul à en écrire. L'Église vieillissante doit éprouver ces tentations de l'esprit. Et nous sommes dans la vieillesse de l'Église. Guillaume de Paris a aussi écrit quelque peu sur ce sujet. » T. R., t. II, n. 1351.

Au Moyen Age et à la Renaissance, Guillaume, évêque de Paris, a été l'un des écrivains religieux les plus en vogue. Au XVe siècle et dans les premières années du XVIe, ses œuvres avaient été très souvent réimprimées. Gerson fait plusieurs fois l'éloge de Guillaume, et tout spécialement de son petit traité *De l'espérance*, *Opera*, 1606, t. I, col. 559 F, col. 560 B; t. III, col. 173 D, col. 174 C.

Guillaume n'est pas un intellectualiste, c'est un volontariste. Il appartient ainsi à la lignée qui, par Duns Scot, Occam et Biel, aboutit à Luther, et récemment aux théoriciens de l'*Immanence*. Dans son traité *De la Foi*, il estime que pour mieux honorer Dieu, il faut croire en lui sans songer à sa véracité : « la seule foi digne de Dieu, c'est celle qui croit à sa parole sans aucune garantie. » *De fide*, dans *Opera*, Paris, 1516, t. I, f° 2; voir aussi t. I, f° 66, col. 4 L; et ci-dessus art. Foi, t. VI, col. 118. Par là, il ne pouvait que plaire à Luther. Mais le sujet qui rappelait à Luther le souvenir de Guillaume de Paris, c'étaient les tentations de découragement. Quoi qu'il en dise, le Moyen Age a fort bien connu la paresse spirituelle, cette mère de tous les vices. Mais chez Guillaume, on trouve en effet sur ce point des passages particulièrement caractéristiques. « Il n'y a rien, dit-il, qui abatte si profondément les combattants, rien qui amène si honteusement leur défaite; sans coups, sans blessures, cet abattement leur fait tourner le dos à l'ennemi et prendre la fuite. » *De virtutibus*, dans *Opera*, t. I, f° 66, col. 4 L. « Beaucoup de cœurs sont atteints par cette débilité, t. I, f° 79, col. 1 K. Dans son traité *De l'espérance*, il donne des remèdes contre cet abattement. « Avant tout, dit-il après saint Augustin, j'ai appris dans l'Église catholique à ne pas donner à mon espérance un fondement humain. Moins on se confie en soi, plus on se confie en Dieu! le vrai fondement de l'espérance, c'est Jésus-Christ et ses plaies. » T. I, f° 100, col. 2 R. C'est ce que les théologiens catholiques et les auteurs de la vie spirituelle ont toujours répété. Chez Guillaume toutefois, les motifs d'espérer en Dieu sont exposés avec une chaleur particulière. Et il y a une autre vérité qu'il ne faut non plus jamais cesser de rappeler : c'est que Luther entendait les textes d'après ses préoccupations. Par réaction contre le nominalisme, hanté de son idée de la corruption irrémédiable de l'homme déchu, il aura compris que, même dans l'homme justifié et s'appuyant sur Jésus-Christ, Guillaume ne reconnaissait aucun mérite. Chez lui, il aura trouvé aussi la théorie de la certitude du salut : « Mes filles, dit l'Espérance, sont la confiance, la sécurité..., l'attente, sans mélange d'hésitation, des biens que Dieu a promis. » T. I, f° 100, col. 1 Q.

Luther connaissait donc certains théologiens et autres écrivains religieux du XIe, du XIIe et du XIIIe siècles. Mais avait-il conscience des points qui les différenciaient de ceux de l'âge suivant ? Assurément, il ne connaissait pas dans ses détails la lutte qui, au XIIIe siècle, mit aux prises augustiniens et thomistes. Toutefois, sur l'opposition même entre ces deux grandes écoles, il était loin d'être sans aperçu. Plus haut, nous l'avons entendu reprocher à saint Thomas d'avoir introduit le règne d'Aristote dans la théologie. Dans le même sens, il écrivait en 1518 contre le dominicain Sylvestre Priérias, maître du Sacré Palais : « *Il y a bientôt trois cents ans* que l'Église souffre de cette passion malsaine, de cette véritable luxure qui vous pousse à corrompre la doctrine : dommage sans pareil qui lui vient des docteurs scolastiques. » W., t. I, p. 677, 9. Deux mois après, dans ses *Solutions sur la valeur des indulgences*, il précisait, en donnant des noms : « Assurément, saint Thomas, le bienheureux Bonaventure, Alexandre de Alès sont des hommes remarquables; il n'est pourtant que juste de leur préférer la vérité, puis l'autorité du pape et de l'Église... *Depuis plus de trois cents ans*, les universités, tant d'esprits remarquables qui y ont vécu n'ont su que peiner sur Aristote, » répandant ses erreurs, ajoute-t-il, plus encore que le vrai qu'il avait pu enseigner. W. t. I, p. 611, 21 ; de même, t. VII, p. 148, 24 (1520), p. 340, 21 (1521).

III. LES AUGUSTINIENS DU XIIIe SIÈCLE AU XVIe. — Ainsi, avant 1515, Luther avait lu plusieurs théologiens ou auteurs spirituels de la première scolastique, et il avait pu trouver chez eux des germes de sa théorie de la justification. Ces germes, les trouva-t-il dans des écrivains postérieurs, ou même autour de lui ? Reste, en effet, le groupe ou plutôt la série de théologiens augustiniens qui va de la fin du XIIIe siècle au XVIe. C'est le moins connu, celui dont les frontières sont le moins délimitées. Dès aujourd'hui pourtant, on peut donner à ce sujet des précisions intéressantes.

1° *Luther et les augustiniens du XIIIe au XVe siècle.* — 1. *Grégoire de Rimini* († 1358). — Sur des points importants, Grégoire de Rimini a émis des idées similaires à celles de Luther. Ainsi, tout en acceptant la théorie des *habitus*, il estime qu'en droit grâce habituelle et état agréable à Dieu ne sont pas nécessairement liés; pour surnaturaliser l'âme, Dieu pourrait s'unir immédiatement à elle, sans l'intermédiaire d'*habitus*. *In Ium Sent.*, dist. XVII, q. I, a. 1 et 2, Venise, 1503, f° 76 v°, col. 2, ligne 3; f° 78 r°, col. 2; f° 78 v°, col. 2. Autre point, de beaucoup plus de poids ici : il identifie le péché originel avec la concupiscence; il fait même de la concupiscence une « qualité morbide dans l'âme ». *In IIum Sent.*, dist. XXX-XXXIII q. I, a. 2, f° 101 v°. Dès lors, si l'on demande : le baptême efface-t-il vraiment le péché originel ? Il faut distinguer, répond Grégoire : « il en enlève la responsabilité, mais il n'en enlève pas l'essence. » *In IIum Sent.*, dist. XXX-XXXIII, q. I, a. 4, f° 102 v°. Dans l'homme déchu, Grégoire semble maintenir la liberté. *In Ium Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 3, conclus. princip., f° 136 r°, col. 1. Mais cette position est-elle bien logique ? Est-elle réelle ou simplement verbale ? Grégoire va jusqu'à estimer que sans la grâce nous sommes incapables d'aucun acte véritablement bon. *In IIum Sent.*, dist. XXVI-XXVIII, q. I, a. 2. f° 84 v°-94; de même, dist. XXIX, q. I, a. 2, f° 96 v°. Enfin, sur la faiblesse de la raison et autres points connexes, Grégoire joignait à son augustinisme des éléments nominalistes.

Or, de bonne heure, Luther connut la théorie de Grégoire sur notre prétendue incapacité de rien faire de bien sans la grâce; dans le manuel de Gabriel, elle était très explicitement exposée. *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, q. unica, Tubingue, 1501, t. II, f° P ij r°. Pour ses conclusions formidables sur la corruption radicale de l'homme déchu et la perte complète de la liberté, elle a donc pu lui servir d'amorce.

Sans doute on ne voit pas qu'avant 1518 ou même 1519 il ait eu vraiment l'œil ouvert sur Grégoire. Cette année-là eut lieu à Leipzig sa *dispute* retentissante contre Jean Eck, dispute d'où, par parenthèse, il fut loin de sortir vainqueur. Alors, peut-être averti par Carlstadt, il se recommanda hautement de Grégoire de Rimini; seuls en face de tous les scolastiques, Grégoire et Carlstadt avaient des idées justes sur ce qui regardait la grâce et le libre arbitre. Enders, t. II, p. 109; voir aussi p. 84. Mais le silence de Luther montre-t-il vraiment que, jusqu'alors, les idées de Grégoire n'avaient fait que glisser sur son âme ? On ne saurait l'affirmer sans réticence.

2. *Gérard de Zutphen* (1367-1398). — Dans ses *Dictées sur le Psautier* et dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Luther rappelle avec grand éloge Gérard de Zutphen et son petit traité *Des ascensions spirituelles*. W., t. III, p. 648, 25; Ficker, t. II, p. 145, 3; le traité se trouve dans la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, t. XXVI, Lyon, 1677, p. 258-289. Dans ce traité, Gérard décrit trois chutes : le désordre causé par le péché originel, nos propres adhérences au bien sensible, le péché mortel. C. II-V. Contre ces trois chutes, nous devons opérer trois ascensions; Gérard les décrit dans l'ordre inverse des chutes : ascension contre le péché mortel, ascension contre l'impureté du cœur, ascension contre le désordre des puissances; du reste, dit-il, cette dernière ascension n'est pas au-dessus des précédentes, elle va de front avec elles. C. XLVII. C'est dans les c. II et III qu'il décrit les suites de la chute originelle. La rectitude originelle, puis le désordre qui suit la chute : toute sa description est très bien ordonnée. Mais on n'y trouve rien que ne pût dire le thomiste le plus orthodoxe. « Par cette chute, y lit-on, nous avons été grièvement blessés; » nos forces ont été « diminuées et désordonnées, mais non complètement détruites »; souvent, mais non pas toujours, « la volonté agit contre la raison ». « Après la justification, la loi de la chair n'est plus une faute; *pour ceux qui sont en Jésus-Christ, dit saint Paul, il n'y a aucune condamnation.* » C. III, p. 259 G H; 260 A. La manière dont Luther entendait saint Paul allait directement contre celle de Gérard. Ci-après, col. 1253 VI. Il avait lu rapidement ce petit traité; il ne savait même pas bien de qui il était; dans l'un des deux endroits où il en parle, il l'attribue à son véritable auteur, dans l'autre à Gérard Groote. Mais les deux chapitres sur les conséquences de la chute originelle lui avaient plu; c'était suffisant pour qu'il s'en emparât en faveur de ses vues.

3. *Gerson* (1368-1429). — Luther avait beaucoup pratiqué Gerson, surtout ses traités sur la vie spirituelle. Il avait lu ses deux petits traités *Sur les pollutions de nuit* et *Sur les pollutions de jour;* W., t. XLIII, p. 651, 29 (1542 ?) : *In Gen.*, XXX, 1; dans Gerson, 1606, t. II, p. 468-495. Il avait sans doute lu aussi les traités *De la consolation de la théologie*, *De la vie spirituelle de l'âme*, et surtout *Des remèdes contre l'abattement et les scrupules*. Comme il le dit souvent, il le goûtait surtout à cause de ses conseils contre cet abattement, contre les tentations spirituelles. T.R., t. I, n. 977, p. 495; n. 979; t. II, n. 1263, p. 15, etc.

Or, en philosophie, Gerson était loin sans doute d'être un parfait augustinien. Mais dans ses traités spirituels, il a émis des idées dont, pour construire sa théorie théologique, Luther a pu s'emparer. Dans le dialogue *Sur la consolation de la théologie*, l'un des deux interlocuteurs, Monicus ou le Solitaire, exprime son effroi à la pensée de la prédestination et des jugements de Dieu. L'autre, Volucer ou l'Ailé, dit que sans doute ces pensées peuvent pousser au désespoir et au blasphème, mais que, méditées avec humilité, elles sont au contraire une source de consolations; il faut n'avoir aucune confiance en soi ni en ses mérites, puis s'abandonner à Dieu, et tout espérer de sa bonté. *Opera*, 1606, t. III, p. 6-69, surtout p. 14-22. Dans *La vie spirituelle de l'âme*, et dans *Les remèdes contre l'abattement*, on retrouve le smêmes idées; Gerson y parle de la certitude de notre espérance en la miséricorde de Dieu. *Ibid.*, p. 173, 174. Pour les tentations, elles ne sont de soi jamais péché, fût-ce des pensées de haine de Dieu, de colère et de blasphème à son endroit. *Opera*, t. III, p. 403, 404, etc.

2° *L'école augustinienne du XVe et du XVIe siècle.* — Mais Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Grégoire de Rimini et autres, tous ces hommes étaient lointains; leur influence sur Luther, purement livresque, dut être amorcée, complétée par d'autres plus prochaines. Pour émouvoir, elles auraient sans doute été trop froides; sur des points importants de sa théorie, incapacité absolue de l'homme pour le bien, justice extrinsèque, elle ne lui auraient même pas donné des précisions suffisantes. Sur ces influences prochaines, la lumière commence à se faire.

1. *Agostino Favaroni* († de 1443 à 1445). — Dans la première moitié du XVe siècle, l'ordre des augustins eut comme théologien de renom, puis comme général, Agostino Favaroni. Dans ses œuvres, il fait quelque peu pressentir les idées et surtout la terminologie de Luther. Ici-bas, l'homme est incapable d'atteindre *la justice parfaite*. La loi n'est pas pour les bons, mais pour les mauvais. Notre justice ne consiste pas dans des *habitus* infus en nous; mais c'est Dieu qui est *notre justice formelle*. Enfin, Dieu prédestine à l'enfer aussi bien qu'au ciel. A.-V. Müller, *Agostino Favaroni e la Teologia di Lutero*, dans *Bilychnis*, Rome, juin 1914.

2. *Jean Driédo* (1480-1535). — Ce théologien flamand,

professeur à Louvain, avait été élevé chez les augustins. Adversaire de Luther, n'aurait-il pas toutefois appartenu à un courant augustinien, précurseur du Réformateur? Dans l'ensemble, il faut répondre négativement. C'est surtout dans son traité *De la grâce et du libre arbitre* qu'il parle du péché originel et de la concupiscence. *Opera*, Louvain, 1552, t. III, f° 96 sq. Or, sa théologie y est très différente de celle de Luther : « Le péché originel, dit-il, comprend deux éléments : l'un, le manque de justice originelle,... l'autre, une inclination à convoiter selon la chair. » *Ibid.*, f° 118 v° D. Toutefois, Driédo garde quelques expressions propres à l'augustinisme. Dans son traité de la *Captivité et de la rédemption du genre humain*, il dit qu'après le baptême *le péché* habite encore dans notre chair, t. II, f° 30 v° D. Assurément l'expression est de saint Paul, Rom., VII, 17, 20; mais l'interprétation qu'il en donne est augustinienne. En effet, saint Augustin, saint Thomas, qui en général n'osait le contredire, plusieurs exégètes à leur suite ont estimé qu'ici saint Paul parlait de l'homme régénéré. Mais les Pères, et avec eux l'exégèse moderne, estiment que c'est l'homme non encore régénéré qu'il a en vue. Finalement, surtout à cause de l'abus que Luther et Jansénius ont fait de cette expression, la langue catholique l'emploie moins qu'autrefois. Ailleurs, Driédo allant plus loin encore, répétera que la concupiscencé est mauvaise. T. III, f° 125 r°, 161 r°, 165 v°. Enfin, copiant une déformation fréquente alors de textes d'Augustin, il y substituera le mot *péché originel* au mot *concupiscence*. *Ibid.*, f° 119 r° A.; voir aussi R. Seeberg, *Der Augustinimus des Johannes Driedo*, dans *Geschichtliche Studien Albert Hauck...* 1916, p. 210-219.

3. *Seripando* (1493-1563). — Pour les courants théologiques de la fin du XVe siècle et du commencement du XVIe, la récente publication des actes du *Concile de Trente* est d'une importance capitale. On y voit, prises sur le vif, dans des discussions quelquefois très animées, les idées d'hommes qui avaient alors de quarante à soixante-dix ans. La formation théologique de ces hommes s'était donc faite de 1500 à 1520, alors que Luther était inconnu; par leurs professeurs, nous remontons même vraisemblablement beaucoup plus haut, à tout le moins jusqu'au milieu du XVe siècle.

Or, dans ces discussions, on voit comme sortir de terre des idées que l'on ne soupçonnait pas dans la théologie de cette époque; et certaines de ces idées ont avec celles de Luther des ressemblances étranges. Ces ressemblances se remarquent tout spécialement chez Girolamo Seripando, général des augustins, et chez les augustins qui l'entourent. Le 25 juin 1546, dans une lettre au cardinal Alexandre Farnèse, Denis Zannettini, des Frères mineurs, évêque de Mylopotamos en Crète, le constatait avec amertume : « Tous les théologiens s'accordent à dire que, d'après l'ordre établi par Dieu, les œuvres sont une condition nécessaire de la justification. Seuls, les religieux de saint Augustin, je veux dire les grands ceinturés, disent que de notre côté il n'y a rien de requis; nous nous y comporterions d'une manière complètement passive et réceptive, ce qui est une opinion hérétique et luthérienne. Il est de toute évidence que l'ordre entier est infecté. Si, en présence de tout le concile, ils ont l'audace de parler ainsi, jusqu'où ne vont-ils pas dans leurs prédications? Mais leur général devait les connaître; puisqu'il les a fait venir ici, il est manifeste que lui aussi il est de cette opinion. Et, dans leurs conversations, ceux qui ne prêchent pas répandent cette ivraie et autres poisons du même genre, marchant à la suite de leur défroqué sacrilège, Martin Luther. Voilà ce que, depuis nombre d'années, je ne cesse de crier, surtout contre ces grands ceinturés, soi-disant héritiers d'Augustin. » *Concilium Tridentinum*, t. X, 1916, p. 539, 19; cf. p. 586, etc.

On le verra fréquemment par la suite : dans le fond et peut-être plus encore dans la forme, dans les idées et la terminologie, les ressemblances de cet augustinisme avec la théologie de Luther sont évidentes. D'où venaient-elles ? — De l'influence de Luther ? Ou, comme l'insinue Zannettini, d'un reste d'attachement pour l'ancien confrère ? Plus simplement encore du désir de faire la part du feu ? Dans ces ressemblances, ce désir d'aller jusqu'au bout des concessions permises a pu s'exercer. Mais qu'on lise les dissertations et observations de ces théologiens; on verra que leurs idées et moins encore leur terminologie ne purent leur venir ainsi d'une manière tout adventice, alors que leur formation théologique aurait été déjà terminée. L'influence directe de Luther, l'attachement à l'ancien confrère sont encore moins acceptables; le seul fait qu'une idée avait été émise par Luther devait plutôt les porter à la regarder avec suspicion.

Sur ce terrain, le rôle de Seripando doit retenir tout particulièrement l'attention. Dans son ordre et dans l'Église elle-même, ce personnage occupa alors une place considérable. Le 24 mai 1539, le chapitre général réuni à Naples l'avait placé à la tête de l'ordre. Quatre jours après, contre quiconque pourrait être légitimement soupçonné d'incliner vers Luther, on avait édicté des peines formidables. Le 12 juillet suivant, Seripando écrivait aux augustins : « Si de près ou de loin certains ont été contaminés par la dépravation luthérienne, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'ils s'en aillent. Qu'avec eux les livres de cette hérésie, s'il s'en rencontre, « soient jetés dehors pour être foulés aux pieds. » Si l'on sait ou que l'on soupçonne que quelqu'un est infecté de ce venin, qu'on se garde de le lui reprocher ou de l'injurier, mais qu'on nous en avertisse aussitôt. » Lettre ms. à la fin de l'exemplaire des constitutions de l'ordre, Paris, Bibl. nat., vélins, n. *395*. De fait, Seripando s'appliqua aussitôt à purifier l'ordre des augustins de toute infiltration luthérienne. Fr. Lauchert, *Die italianischen literarischen Gegner Luthers*, 1912, p. 538. Il resta général jusqu'au printemps de 1551. Le 26 février 1561, il fut nommé cardinal, et de 1561 à sa mort, survenue deux ans après (17 mars 1563), il fut l'un des légats de Pie IV au concile. Or, à ce concile, Seripando avait soutenu des théories parentes de celles de Luther, notamment sur la double justice, et il les avait soutenues avec une opiniâtre énergie. Voir ci-après; et ci-dessus, art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2166 sq. C'est précisément à cause de ces idées que Philippe II s'était opposé à sa promotion au cardinalat. *Conc. Trid.*, t. II, p. LXX, note 10.

La vraie raison de ces idées, ce n'était donc pas une influence quelconque de Luther, c'était que dans certains milieux et notamment chez les augustins, les idées et la terminologie de saint Augustin et des augustiniens du XIIe siècle étaient plus ou moins demeurées. En défendant cette théologie, Seripando défendait une tradition de son ordre. Cette tradition devait être assez intime; au concile de Trente, Salméron et autres, comme on le verra ci-après, diront que la théorie de la double justice était toute nouvelle et qu'elle venait de Luther (16 oct. 1546).

La parenté des idées de Seripando avec celles de Luther n'a donc rien qui doive surprendre. Mais la manière fort opposée dont l'Église a traité ces idées et ces hommes ne doit pas non plus scandaliser. A toutes les époques de la vie de l'Église, certaines théories se côtoyant ont éprouvé ainsi des traitements fort divers. Maître Eckhart au XIVe siècle, les jansénistes et les quiétistes au XVIIe ont été condamnés. Au contraire,

Tauler et Suso, disciples et admirateurs d'Eckhart, ont été béatifiés. Avec des thèses parentes de celles des jansénistes, le cardinal Noris a reçu de Benoît XIV le titre de « très brillante lumière de l'Église ». Tandis que Molinos était condamné à la prison perpétuelle, Petrucci, son ami et disciple, était élevé au cardinalat. Affaire de personnes ou erreurs judiciaires, dira-t-on. Peut-être en certains cas. Mais, avant tout, la vraie raison de cette différence de traitement tient à la doctrine elle-même. Dans les rapports de l'homme avec Dieu, il y a quelques vérités fondamentales que l'Église ne cesse de maintenir : la distinction réelle de l'homme d'avec Dieu, et c'était cette distinction qu'Eckhart avait trop oubliée; la responsabilité de l'homme envers Dieu, et c'était l'erreur de Jansénius de ne pas la maintenir réellement; l'obligation pour le mystique de respecter la morale, et c'est ce que semble avoir oublié Molinos. Pour Seripando et les siens, ils ont toujours maintenu la responsabilité de l'homme envers Dieu et l'obligation d'observer la morale. Luther, au contraire, a nié fougueusement la liberté; et, pour affirmer qu'à elle seule la foi neutralise les péchés les plus réels, il a des textes d'une massivité déconcertante.

Quel était alors le centre de cette école augustinienne ? L'Italie, et en Italie, plus spécialement l'ordre des augustins, peut-être plus spécialement encore l'importante congrégation de Lombardie; c'étaient là sans doute ces « grands ceinturés » dont parlait le belliqueux Zannettini.

Seripando est de l'Apulie. A côté de lui, on trouve quatre augustins : un maître Gregorio Perfecto de Padoue, Aurelius Philipputius de la Rocca Contrata, provincial de la marche de Trévise, Marianus de Feltre et Stephanus de Sestino; un bénédictin, Luciano degli Ottoni, abbé de Santa Maria Pompasia, près de Ferrare; un carme, Joannes Antonius Marinarius, provincial d'Apulie; un dominicain, Grégoire de Sienne; un mineur, Antonius Frexius, de Pennarolo; un ou deux servites : leur général, Augustinus Bonucius, et Laurentius Mazochius, ce dernier de Castro franco. Sur chacun de ces théologiens, voir *Conc. Trident.*, t. II, p. LXI-CVIII; 431, 432; — t. II, p. LXV, 35; — t. V, p. 280, 10 ; t. II. p. LXXXIX, 25; t. V, p. 561-564; — t. V, p. 599; — t. V, p. 607-611; — t. X, p. 776, n. 1; p. 877, n° 20 ; — t. I, p. 535, 20 ; — t. X, p. 546, n. 2; p. 996; — t. X, p. 586, 9; — t. V, p. 95-101; t. X, p. 586, n. 8; t. V, p. 581-590; — enfin. en général, t. V, p. 632, t. X, p. 586, 587, n. 2; p. 691, n. 1. Voir aussi G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI Jahrhunderts*, 1910, p. 45, 46, etc. Tous ces noms semblent italiens. Quelques autres, il est vrai, défendent aussi les idées de Seripando, surtout un Espagnol, le « docteur séculier » Antonius Solisius. *Conc. Trid.*, t. V, p. 576; t. X, p. 587, n. 2. Mais on ne voit pas ni qu'ils aient été aussi nombreux, ni qu'ils aient appartenu à un groupe aussi compact, avec des idées aussi profondément ancrées et une terminologie aussi précise.

Pour une théorie de la corruption radicale de l'homme et d'une justification intérieure insuffisante, pour une accentuation de l'augustinisme du XIIe siècle, l'Italie du XVe siècle était un terrain tout préparé. L'Italien d'alors est profondément corrompu; il est voluptueux, dur et déloyal. La Renaissance est partie de l'optimisme, de l'idée d'une nature non seulement bonne, mais forte, et pouvant facilement trouver en elle-même de quoi se diriger noblement. Mais, « qui veut faire l'ange fait la bête. » La Renaissance a abouti à la corruption, à la cruauté et finalement au pessimisme. A cette décadence morale, il n'apparut aucun remède. C'est de cette idée que partent Machiavel et Luther. L'un et l'autre trouvent autour d'eux le mal enraciné; ils désespèrent de le guérir et ils cherchent à s'en accommoder. Sur cette idée. Machiavel bâtira une théorie sociale : il fallait gouverner l'homme sans songer à le rendre bon; dans les tractations sociales et surtout dans les tractations politiques, il serait puéril et dangereux d' « écouter les lois de la morale »; on y substituera la ruse et de fructueux assassinats. Dans le même temps, sur les relations de l'homme avec Dieu, des théologiens italiens auront édifié une théorie semblable. Puis ils auront rattaché cette théorie à saint Augustin et aux anciens augustiniens.

Ces deux théories, théorie sociale et théorie religieuse, se retrouvent chez Luther. Comme on le verra, ses vues sur le pouvoir temporel sont celles de Machiavel; il est dangereux, il est impossible de gouverner d'après l'Évangile. Mais, Italiens politiques, c'est surtout la théorie sociale que Machiavel et son pays ont codifiée et prisée; Germains rêveurs, c'était surtout à la théorie religieuse que Luther et les siens devaient s'attacher. Luther la codifia, l'exagéra; il en fit sortir la théorie de la justification par la foi sans les œuvres; dans les relations des hommes avec Dieu, il n'y aura plus à se préoccuper du Décalogue; à la place, on mettra la liberté du chrétien et la confiance joyeuse. Ainsi, on laissera de côté une misérable activité corrompue, et on s'envolera allègrement vers Dieu.

3° *Physionomie de la théologie augustinienne à la fin du Moyen Age.* — A la fin du Moyen Age, quelle est la physionomie de la théologie dite augustinienne ? Comme type, prenons le groupe de Seripando et de son entourage au concile de Trente. Dans leur théologie, on trouve tout un ensemble d'idées et d'expressions, toute une synthèse notablement différente de celle de saint Thomas d'Aquin et de nos théologiens contemporains, tous fortement imprégnés d'Aristote et de saint Thomas.

Les textes qu'ils mettent en lumière sont ceux qui parlent de la grandeur de Dieu, de sa liberté sans bornes, des abîmes de ses desseins. Ainsi, dans la conception de Dieu, on en arriverait facilement au nominalisme, à l'agnosticisme, à un *Dieu caché* et redoutable. Pour peindre l'homme, on prend surtout les textes qui parlent de son néant et de sa misère, qui le représentent comme un pauvre être tout pétri de péché. Chez cet homme, le baptême ne peut mettre que des *germes* de guérison; le baptisé continue tellement à être un mal vivant qu'il pèche *avant même que sa volonté ait agi*. Bref, dans la manière de concevoir l'homme, c'est une tendance constante au pessimisme, au manichéisme. Tendance constante aussi à confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. On accorde très peu à l'état de nature déchue; pour qu'un acte soit bon, d'une bonté simplement naturelle, on en arrive très vite à réclamer la grâce.

Dans le christianisme, il y a deux grandes attitudes à l'endroit de la chute originelle. Les uns diront avec Bossuet : « Contemplez ce grand édifice; vous y verrez des marques d'une main divine; mais l'inégalité de l'ouvrage vous fera bientôt remarquer ce que le péché a mêlé du sien. » *Sermon sur la mort*, 1662. Ainsi l'expérience suffit à montrer en l'homme une déchéance. C'est le sentiment de saint Augustin; c'est du moins celui des augustiniens, augustiniens catholiques comme Bossuet, augustiniens hétérodoxes comme Luther et Jansénius. Les autres diront : Oui, l'homme est faible. Mais nous ne voyons pas pourquoi il n'aurait pu être créé dans l'état où il naît. La déchéance originelle ne nous a enlevé que des dons surnaturels et gratuits; elle est un fait affirmé par la révélation; on ne saurait la prouver par l'expérience. A des degrés

divers, ce point de vue a été celui d'une partie des grands théologiens du Moyen Age, de la plupart des théologiens de la Compagnie de Jésus.

Sur la vie chrétienne et la vie mystique, ces deux conceptions entraînent des vues notablement différentes. Il n'y a rien de bon en nous, tout y est corrompu, disent volontiers les augustiniens; le mieux sera donc d'agir le moins possible, afin de mieux laisser Dieu opérer en nous. Logiquement, voire même pratiquement, cette école ne conseillera que les vertus négatives. Et les augustiniens trouveront là un fondement plus assuré pour l'humilité. Notre nature est faible, dit l'autre conception, mais elle n'est pas vraiment viciée; elle pourra, elle devra donc coopérer à l'action de Dieu. A son célèbre ouvrage d'ascétisme, saint Ignace de Loyola donnera pour titre : *Les Exercices spirituels.*

En spiritualité et en mystique, les deux conceptions pourront se servir à peu près de la même langue; toutes deux pourront célébrer l'évacuation de nous-mêmes, la désappropriation, afin de laisser Dieu pénétrer et agir en nous; mais, sous les mêmes expressions, elles cacheront des concepts fort différents. Avant tout, les augustiniens auront en vue la suppression de notre activité elle-même; les autres, surtout la suppression des fins égoïstes de cette activité : si peu fertile qu'il soit, pensent-ils, le terrain naturel de notre âme peut et doit toujours être cultivé; mais la perfection consistera à sortir de plus en plus de nous-mêmes pour nous épanouir en Dieu.

Dans la forme, je veux dire dans la marche de l'exposition et de la discussion, dans l'allure générale en un mot, les différences entre l'augustinisme de Seripando et la théologie désormais courante sont aussi très accentuées. Là, peu de précision; d'ordinaire on se borne à citer des textes sans chercher à les interpréter; partout c'est quelque chose de moins charpenté; il y a plus de couleur que de dessin. Et pour couronner le tout, c'est une répulsion constante pour ce que l'on regarde comme l'intrusion de la philosophie dans la doctrine révélée. Dans un rapport des 26-27 novembre 1546, sur la théorie de la double justice, Seripando prononcera à ce sujet des paroles qui sonnent comme celles de Luther : « On dira « L'application des mérites « de Jésus-Christ ne se fait que par l'infusion en nous « de la grâce sanctifiante. » Assurément, on parlera ainsi si pour toute sagesse l'on n'a que la science prise chez les philosophes, et si l'on ne sait parler que de la catégorie de la qualité. » *Conc. Trid.*, t. v, p. 672; critique de saint Thomas, Iª-IIæ, q. cx, a. 2.

Au résumé, cet augustinisme est moins une théologie qu'un catéchisme développé; moins une science raisonnée du dogme qu'une simple croyance. Seripando veut se borner à discuter « sur les faits, non sur les possibles, sur la pratique, non sur des théories; sous prétexte de mieux entendre les vérités du salut, il ne veut pas abandonner le sens de la doctrine révélée ». *Conc. Trid.*, t. v, p. 668, 30.

4° *Luther et l'école augustinienne du XVe et du XVIe siècle.* — Luther eut évidemment connaissance des idées de Favaroni, et plus encore de celles des augustiniens italiens du commencement du XVIe siècle. Dans la seconde moitié du XVe siècle, Andreas Proles (1429-1502) fonde la congrégation des augustins d'Allemagne. Or, le modèle qu'il prend, c'est la congrégation italienne dite de Lombardie. En 1455 et 1456, il avait étudié la théologie à Pérouse, et son cas ne fut certainement pas unique. Th. Kolde, *Die deutsche Augustiner Congregation*, 1879, p. 97, n. 2. Aussi, chez les augustins de la congrégation d'Allemagne, Favaroni était loin d'être inconnu ou méprisé; dans la préface de ses *Constitutions*, Staupitz rappelle avec éloge l'activité « d'Augustin de Rome ». Comment donc, chez les fils de Proles et de Staupitz, n'aurait-on eu aucun aperçu de ses idées, ou d'idées augustiniennes plus accentuées encore, qui devaient avoir cours dans des couvents d'Italie ? Ainsi, dès Erfurt, Luther put donc fort bien être initié à ce courant d'idées.

Dans son voyage en Italie, il dut recevoir dans le même sens des renseignements et des influences plus décisives encore. Dans ce voyage il est impossible que ce jeune homme avide de savoir, ce jeune professeur d'université n'ait pas eu de nombreuses conversations intellectuelles, et surtout sur sa science préférée, la théologie. Soit à Rome même, soit dans des couvents d'augustins à l'aller et au retour, comment n'aurait-il pas entendu parler de cet augustinisme qui circulait dans certains couvents de l'ordre ? Vers ces théories, il pencha d'autant plus aisément que tout l'y avait préparé : tendance au pessimisme et à un mysticisme vague, peut-être aussi déjà influences reçues en ce sens au couvent d'Erfurt. Puis à expliquer les heurts de cette théorie, il y aurait non seulement la contradiction sur laquelle elle est construite : incapacité de l'homme pour le bien et pourtant sa responsabilité; non seulement la nature impulsive de Luther et son imagination; il y aurait encore la manière rapide, furtive dont ici par des conversations, là par des écrits lus à la hâte, ces idées lui auraient été originairement présentées. On ne voit pas qu'il ait altéré les théories nominalistes au même degré que les théories augustiniennes. Sans doute, c'est avant tout parce qu'à l'altération de l'augustinisme ses impulsions le poussaient davantage : son expérience, dira-t-il à Érasme, l'obligeait à nier la liberté. Mais c'est peut-être aussi parce que le nominalisme lui avait été plus scientifiquement enseigné.

On lui parla aussi des idées platoniciennes de son général Gilles de Viterbe. Gilles (1465?-1532) est l'un des représentants les plus caractéristiques « du désir ardent d'un renouveau dans l'Église et dans la religion ». H. Bœhmer, *Luthers Romfahrt*, 1914, p. 48. Il avait commencé par suivre Aristote; à Padoue, plusieurs années durant, il avait étudié sa philosophie sous la direction du célèbre professeur Agostino Nifo. Mais Aristote ni son commentateur Averroës n'avaient pu répondre à ses aspirations; pour échapper « à leurs dents empoisonnées », il était allé à Florence vers Marsile Ficin. Ses tendances intellectuelles s'y étaient fixées pour la vie. Jusqu'à la fin, il aura pour Aristote une aversion profonde, un culte enthousiaste pour Platon.

Ainsi en est-il arrivé pour Luther; il commence par suivre Aristote; vers 1510, il se tourne violemment contre lui, et par là même il incline vers Platon. Gilles de Viterbe n'aurait-il pas eu sur lui quelque influence en ce sens ? J. Paquier, *Le commentaire de Gilles de Viterbe sur le premier livre des Sentences*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 293-312, 419-436.

A l'époque du voyage de Luther, Gilles était à l'apogée de sa renommée. Puis, c'était un augustin; dès ses jeunes années, il avait appartenu à l'ordre; du 12 juin 1507 au 25 février 1518, c'est-à-dire à peu près tout le laps de temps où Luther fut moine, il en fut le général. Enfin, comme italien, il devait en imposer à ce Saxon, qui essayait de mépriser les Italiens, mais qui ne pouvait s'empêcher de les admirer et de les jalouser. D'autant que, sans tomber dans la corruption, la cruauté et la duplicité de ses compatriotes, Gilles avait leurs qualités brillantes.

Luther est ébloui; c'est toute une civilisation qui se découvre à lui, des horizons qui le remplissent d'étonnement. Platonisme, augustinisme laissaient bien loin derrière eux thomisme et nominalisme à la mode. Perdu la nuit dans une forêt, l'âme oppressée de mys-

tère, le voyageur cherche à interpréter les mille bruits sortant des ténèbres, et se tourne avec ravissement vers les premières lueurs de l'aurore. Ainsi, perdu dans la forêt du Moyen Age expirant, n'ayant pour s'y conduire que les sentiers indécis du nominalisme, Luther, l'âme haletante, peu équilibrée, mal orientée vers Dieu, écoute anxieusement les mille bruits qui montent de son âme, de la nature et de la société. Il salue d'un chant de délivrance ce qu'il croit être l'aurore : la justification d'après l'augustinisme de ses confrères et d'après le platonisme de son général. Il en fera sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres. Mais de leurs idées, les augustiniens, Gilles et les autres « papistes », n'avaient su faire aucun usage sortable; lui, il saura « tirer l'or du fumier d'Ennius ».

Dans le couvent de la Porte de Peuple, il rencontra Seripando ! Gilles avait dirigé les études de celui qui un jour devait être son successeur. Au mois de mai 1510, il le faisait venir à Rome. Né le 4 mai 1493, le jeune augustin avait donc alors dix-sept ans. Il devait, nous dit son historien, étudier la dialectique à Rome et les lettres grecques à Viterbe. *Conc. Trid.*, t. II, p. LXII.

C'était l'époque, en effet, où Gilles séjournait à l'est de Viterbe, dans le couvent du mont Cimino, l'époque où il écrivait et sans doute aussi enseignait son *Commentaire sur le premier livre des Sentences, selon l'esprit de Platon.* Quelques mois après, au mois de janvier 1511, Luther, lui aussi, arrivait à Rome. Le moine allemand de vingt-sept ans et le jeune moine italien de dix-sept, le futur hérésiarque et le futur général des augustins, vécurent dans le même couvent ! On aime à se représenter ces deux jeunes gens, intelligents, pleins d'ardeur, écoutant ce qui se dit autour d'eux.

Si, trente-cinq ans après, Seripando devait émettre au Concile de Trente des idées similaires à celles de Luther, mais c'est sans doute que tous les deux les avaient puisées à la même source, peut-être près de quelque professeur augustin enseignant à Rome en 1511, plus simplement dans l'air ambiant du couvent. Dans des conversations, les deux jeunes moines s'étaient confirmés dans ces idées !

Le voyage de Luther à Rome dut avoir sur l'orientation de sa vie une influence profonde, sur son orientation non pas à l'égard de la papauté, comme on le croyait autrefois, mais à l'égard de la vie monastique et de la vie chrétienne en général. Voilà ce sur quoi tous aujourd'hui tombent d'accord, catholiques et protestants. H. Grisar, t. I, 1911, p. 25 sq.; O. Scheel, t. II, p. 298 sq. Eh bien ! il faut sans doute aller plus loin : la nouvelle orientation de Luther dans son ordre a dû correspondre à un changement dans ses idées théologiques et philosophiques; s'il commença à estimer alors que l'*observance* n'était pas nécessaire, c'était qu'en théologie il avait appris à faire peu de cas d'une activité corrompue, en philosophie à faire peu de cas d'une activité extérieure, inutile à la vie de l'âme.

Les germes de sa théorie de la justification seraient donc en partie venus de son voyage en Italie. Vers cette conclusion, raisons prises de l'Italie, raisons prises de Luther concourent également.

Ainsi, vers 1510, Luther nous apparaît sous une double série d'influences. Par ses études, par la tête il est nominaliste; il adhère à ce demi-rationalisme qui accorde beaucoup aux forces de la volonté naturelle, et les fait même empiéter sur le domaine surnaturel. Mais il est tourmenté par des préoccupations religieuses, surtout au sujet de sa prédestination; il a des tentations d'abattement, de désespoir, de haine de Dieu. Il lit des œuvres de piété et de consolation. Par la piété, par le cœur il se sent arraché au nominalisme. Et il se rejette violemment vers des doctrines pessimistes, qui voient le mal siégeant dans l'homme en permanence. Des influences ont dû agir sur lui en ce sens, influences écrites, sans doute aussi influences orales. Longtemps on a cru ne pouvoir mentionner que celle d'Augustin. Par certaines paroles de Luther, plus encore par certains traits de sa théorie de la justification, on voit qu'il y a eu davantage encore celle de l'augustinisme. Ainsi, dans le non-baptisé, Luther estime que tout mouvement involontaire de la concupiscence est un péché mortel. C'est ce qu'avaient professé expressément plusieurs augustiniens et saint Anselme lui-même. Il faut en dire autant de la passivité de l'âme sous l'action de Dieu. Preuve plus décisive encore : c'est de l'école augustinienne, beaucoup plus que d'Augustin, que Luther tire une partie de sa terminologie. Chez lui, on le verra, les textes d'Augustin sont modifiés comme le faisait l'augustinisme : où saint Augustin avait écrit *concupiscence*, plusieurs augustiniens, avant Luther, avaient substitué le mot *péché*.

Mais de Luther à Augustin et aux augustiniens, jusqu'où est allée la ressemblance ? Identification du péché originel et de la concupiscence, culpabilité de la concupiscence et des mouvements involontaires qu'elle produit en nous, mal intrinsèque du mariage, invincibilité de la concupiscence, impossibilité d'accomplir la loi, inutilité des œuvres pour le salut, serf arbitre et passivité de l'homme sous l'action de Dieu, foi justifiante, justice extrinsèque et simplement imputée, certitude de la grâce et du salut, voilà, comme on va le voir, les thèses fondamentales de Luther. Faut-il dire que toutes ces thèses « étaient connues longtemps avant lui; qu'à son époque même, soit dans son ordre, soit ailleurs, elles trouvaient des défenseurs catholiques »? A.-V. Müller, 1912, p. VII; 1915, p. 157. Non. Comme on le verra dans la suite, ce qui avant tout amena Luther à sa théorie de la justification, ce fut sa race, son époque, sa nature. De là, chez lui, une théorie vraiment nouvelle, une théorie redoutable, couronnée par la négation farouche de la liberté humaine et la disjonction entre la religion et la morale.

IV. LA CRISE DE LUTHER. L'ÉVÉNEMENT DE LA TOUR. — Mais avant d'étudier cette théorie en détail, il est important de rechercher à quelle époque Luther l'enfanta.

Dans les notes sur les *Sentences*, de 1509 à 1511 environ, on en trouve déjà des linéaments. Vers 1518, avec la certitude de l'état de grâce et du salut, elle était achevée. L'élaboration en a donc duré environ huit ans. Luther avait de vingt-sept à trente-cinq ans; c'est l'âge de l'audace.

La nouvelle théorie aura deux pôles : un pôle négatif, pessimiste, la corruption radicale de la nature déchue; un pôle positif, optimiste, la justification par la foi.

De bonne heure, on vient de le voir, peut-être dès son noviciat ou ses études de théologie à Erfurt, Luther semble avoir reçu des notions ou confidences, avoir fait des lectures le poussant à la réaction contre l'optimisme nominaliste, l'amenant à des vues pessimistes sur la condition de l'homme déchu. En 1510-1511, son voyage en Italie dut lui faire faire en ce sens un pas considérable.

Mais à quel moment placer la découverte capitale, celle du pôle positif et optimiste de la théorie, la découverte de la foi justifiante ?

A cette question, Luther a lui-même répondu. En 1545, ses amis commencèrent une édition complète de ses œuvres latines. En tête du premier volume, il a mis une préface où se trouve un passage souvent cité. Il y dit que sa *découverte de l'Évangile* remonte à son second *Commentaire sur les Psaumes*, en 1519. *Op. lat. var. arg.*, t. I, p. 22, 23. Jusque-là, dit-il, il avait entendu la justice de Dieu au sens philoso-

phique, comme *une justice active*, c'est-à-dire comme une justice que Dieu exercerait envers nous ou plutôt contre nous. Alors, au contraire, il comprit que la justice de Dieu était une justice passive, une justice que nous recevions de sa miséricorde.

Le luthéranisme a fidèlement gardé cette distinction entre la justice active et la justice passive. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 67, 68.

Mais sur ce passage, il s'est élevé récemment trois controverses ; la première, sur « les docteurs » de qui Luther avait appris à entendre la justice de Dieu « au sens philosophique, comme une justice formelle ou active »; la seconde sur la date de « la révélation », la troisième sur le lieu précis où elle s'était produite.

De quels docteurs Luther veut-il parler ? Denifle répond : Des Pères de l'Église, des théologiens et surtout des exégètes. Et dans un recueil d'extraits il a montré que, du IVe siècle au commencement du XVIe, « pas un seul écrivain catholique » n'avait entendu ce passage comme le prétendait Luther. *Die abendländischen Schriftausleger*, 1905 ; voir aussi D. P., t. I, p. XVI; t. II, p. 317-366. Mais Luther nous dit que jusqu'à sa découverte, c'était *au sens philosophique* qu'il avait entendu la justice de Dieu. Il est donc plutôt probable que les docteurs qu'il avait en vue c'étaient des philosophes, notamment ses docteurs nominalistes. A.-V. Müller, *Luthers Werdegang*, 1920, p. 122 sq.; K. Holl, dans *Festgabe dargebracht... A von Harnack*. Tubingue, 1921, p. 73-92.

Sur la date de « la révélation », tous aujourd'hui, protestants comme catholiques, s'accordent pour avancer celle que Luther a indiquée. Denifle proposait la fin de 1515, après le commentaire sur les trois premiers chapitres de l'Épître aux Romains; c'était là qu'il trouvait « le moment précis de la crise morale et doctrinale de Luther ». D. P., t. II, p. 364 sq., surtout 408. Après s'être élevés violemment contre Denifle, les protestants ont ici renchéri sur lui. Volontiers, ils placent la *découverte de l'Évangile* entre le doctorat de Luther (18 octobre 1512) et le commencement des *Dictées sur le Psautier* (semestre d'hiver de 1513). E. Hirsch, *Initium theologiæ Lutheri*, 1910, p. 161-165; O. Scheel, *Luther*, t. II, p. 321; H. Thomas, *Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers von 1513-1515*, 1920, p. 49-51; H. Strohl, 1922, p. 144. En effet, ce fut sans doute à cette époque, dans la première moitié de 1513, que Luther en arriva à une conception assez précise de la foi justifiante; donc avant son premier *Commentaire sur les Psaumes*, et non avant le second, comme il l'écrira en 1545.

C'est alors que dut se produire l'*Événement de la Tour*, dont on parle tant en Allemagne. Maintes fois, surtout à table, Luther est revenu sur ce grand événement intérieur.

Qu'était cette tour; et surtout dans cette tour quel fut au juste le lieu de la découverte ? Ces dernières années, les discussions à ce sujet ont été très âpres. Elles portent sur un point assez piquant. En 1532, Luther disait à ses convives : « Le Saint-Esprit m'a donné cette intuition dans ce cloaque. » T. R., t. II, n. 1681, t. III, n. 3232 *a*. Ailleurs, on le fait simplement parler de la tour; puis du cloaque et de la tour; puis d'un *hypocaustum* ou pièce chauffée. T. R., t. III, n. 3232 *a*; 3232 *b*; Bindseil, t. I, p. 52; voir aussi F. Loofs, dans *Theologische Studien und Kritiken, Lutherheft*, 1917, p. 354, n. 2. De ces cabinets ou de cette pièce chauffée, que faut-il choisir ? Plusieurs raisons inclinent à se décider pour les cabinets. De l'avis général, le premier récit, où ils sont seuls mentionnés, est le plus authentique. En outre, à la Wartbourg et les années suivantes, Luther décrira ses constipations avec un réalisme et des détails fort expressifs. A. Cabanès, *Les indiscrétions de l'histoire*, t. VI, s. d. (1909?) p. 37. Dans « le cloaque » du couvent, il devait donc sans doute être obligé à de longs séjours, la tête occupée ailleurs. Or quelle répugnance y avait-il à ce que l'Esprit-Saint choisît ce lieu pour lui parler ? Quel lien symbolique, au contraire, entre la révélation et l'endroit où elle se produisait! Sur le cloaque de la nature, la foi justifiante descendait, fleur pure et embaumée, venue directement du Ciel. Porté aux antithèses, Luther devait aimer à se répéter : « L'Esprit souffle où bon lui semble. » A la fin de sa vie, l'Apocalypse lui servira bien à montrer que la tiare du pape était l'endroit tout désigné pour se soulager à fond. D. P., t. IV, p. 129, 130 et la gravure V de l'*Image de la Papauté*.

Tel est l'*Événement de la Tour*. Pour son entrée au couvent, Luther avait été frappé comme Paul sur le chemin de Damas. Pour sa grande théologie de la justification, il avait reçu une révélation plus intime. Plus tard, toutes ces illuminations d'en haut recevront leur couronnement à la Wartbourg, la nouvelle Patmos.

Pourtant, l'Église n'avait-elle pas la mission de contrôler les illuminations privées? Saint Paul n'avait-il pas dit, ce saint Paul à qui Luther aimait tant à se comparer : « Quand même un ange du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous avons annoncé, qu'il soit anathème. » Mais comment négliger des impulsions si violentes ? Comment renoncer à y voir des appels de Dieu ? Et y renoncer pour se soumettre à qui ? A l'Église d'Alexandre VI et des évêques d'Allemagne, à l'Église qui venait de placer sur le siège de Mayence le futur trafiquant des indulgences, le jeune viveur Albert de Hohenzollern, évêque, deux fois archevêque, électeur et chancelier de l'Empire à vingt-quatre ans! Pour voir, pardessus ces faits transitoires, l'épouse et la représentante de Jésus-Christ, il eût fallu des idées générales et de l'abnégation. Mais au lieu d'idées générales, Luther n'eut jamais que de fortes impulsions; au lieu d'humilité et d'oubli de soi-même, il n'eut jamais qu'un grand orgueil et un attachement obstiné à ses impulsions.

Après l'*Événement de la Tour*, il restera fermement attaché à la théorie de la foi justifiant sans les œuvres. Comme on le verra au chapitre suivant, cette théorie était le fruit de ses expériences intimes; elle était le poème de sa vie.

Pour la soutenir, il dédaignera de plus en plus d'en appeler à la tourbe des théologiens. Au début de sa lutte contre les Indulgences et même plus tard, il admettra encore quelque peu l'autorité des Pères. Enders, t. I, p. 149, 190 (1518). Mais il déclarera bien haut qu'il n'a que faire des théologiens scolastiques, « maîtres nouveaux », dépourvus d'autorité. W., t. I, p. 243, (nov. 1517?) « Il n'y en avait pas un à avoir compris un seul chapitre de l'Évangile ou de la Bible! » Enders, t. I, p. 174 (24 mars 1518). C'était la lourde bévue de Jean Eck d'être allé puiser ses fantaisies chez ces gens-là; pour lui, il se glorifiait de n'avoir rien à faire avec eux! W., t. I, p. 281, 282, 284-286, 293 (1518).

« Sur les auteurs et les opinions qui l'ont influencé, Luther a toujours été très réservé. Presque constamment, il nous laisse entendre que ses idées sont sorties spontanément de ses méditations comme Minerve du cerveau de Jupiter. » Grisar, t. I, p. 131; de même Müller, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1915, p. 158, 159. Pour la traduction de son Nouveau Testament à la Wartbourg, il semble prouvé aujourd'hui qu'il s'aida de travaux allemands antérieurs. Mais vingt-

quatre ans durant, il n'eut jamais le loisir d'en faire la confidence !

De plus en plus, il fut entendu que sa théorie de la justification lui était venue directement du Ciel.

III. La déchéance originelle. — Aux environs de 1510, la déchéance originelle commença à se montrer à Luther comme une corruption radicale et irrémédiable; de plus en plus, cette corruption devint pour lui un axiome intangible. *C'est là le fond de sa théologie.* On peut étendre à toute cette théologie ce que Bellarmin dit du péché originel : « Toute la controverse entre catholiques et luthériens est de savoir si la corruption de la nature et surtout si la concupiscence en soi, telle qu'elle demeure même dans les baptisés et les justes, est proprement le péché originel. » *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. V, c. v, *Opera*, 1870-1874, t. v, p. 401.

Ce chapitre et le suivant sont les deux chapitres fondamentaux de cette étude. Dans celui-ci, nous verrons les destructions; dans le suivant, la reconstruction.

Sur les destructions, nous verrons d'abord les linéaments qu'avait pu lui fournir la théologie précédente; puis ce qu'entre ses mains ces linéaments sont devenus; enfin, par manière de conclusion, sa lutte contre les œuvres.

I. Le péché originel et la concupiscence jusqu'a Luther. — Dans un sens strict, la concupiscence, ce sont les sollicitations de la chair, les sollicitations sexuelles; dans un sens général, c'est toute tendance vers la créature au détriment de nos tendances vers le Créateur; c'est l'obstination intime et tenace de tout notre être à demeurer dans le fini. C'est en ce sens que saint Paul et saint Jean parlent de la chair en l'opposant à l'esprit. Rom., viii, 7; Gal., v, 19-22; I Joa., ii, 16. Mais le sens de ce mot établi, il reste encore deux grandes manières d'entendre que la concupiscence serait le péché originel. Ou ce péché sera *la concupiscence elle-même*, ou il sera *la relation morale* entre la concupiscence et la faute d'Adam. L'application de cette distinction au baptisé en fera aussitôt saisir l'importance. Bien qu'atténuée quelque peu, la concupiscence demeure en nous après le baptême. Si le péché originel consiste dans la concupiscence elle-même, il faudra dire qu'après le baptême, ce péché subsiste en nous. Peu à peu, sous l'influence de l'âge et de la grâce, il s'atténuera, mais il ne disparaîtra vraiment qu'à la mort. Seulement, Dieu ne voudra plus le voir; le péché existera toujours, mais il ne nous sera plus imputé. Si, au contraire, le péché originel consiste dans la relation morale de la concupiscence avec la faute d'Adam, le baptême détruit cette relation et le péché n'existe plus en nous; avec la faute d'Adam, notre concupiscence n'a plus dès lors qu'une *relation historique*.

1° *La pensée de saint Augustin.* — Quelle était sur ce point la pensée d'Augustin ? Des centaines de fois, à partir de 397, il a dit que le péché originel c'était la concupiscence. Mais, tout aussi catégoriquement, il a affirmé qu'après le baptême le péché originel était complètement détruit. Par exemple, *Contra duas epistolas Pelagianorum* (420), l. I, xiii, 27, *P. L.*, t. xliv, col. 563. Or il a affirmé aussi qu'après le baptême (fait du reste trop facile à constater) la concupiscence subsiste en nous. Il s'ensuit donc inéluctablement que pour lui la concupiscence ne suffit pas à constituer le péché originel. Dans l'homme déchu, elle a avec la faute d'Adam une relation de droit, une relation morale; Dieu nous impute la faute d'Adam, par où la concupiscence est arrivée en nous. Dans l'homme régénéré, elle n'a plus avec cette faute qu'une relation de fait, une relation historique; elle demeure comme un fait, non comme une *responsabilité*, c'est-à-dire non comme une souillure, comme une faute. *Contra Julianum* (421), l. VI, xix, 60, *P. L.*, t. xliv, col. 858.

Mais que les expressions d'Augustin fussent obscures, souvent même audacieuses dans le sens d'une identification du péché originel et de la concupiscence, l'histoire des idées religieuses dans l'Église d'Occident suffirait à le prouver. De nombreux théologiens, même nettement catholiques, ont cru qu'il avait enseigné cette identité.

De saint Augustin à saint Anselme et même jusqu'au xiiie siècle, on se borna à peu près à répéter que le péché originel consistait dans la concupiscence; souvent, on mettait indifféremment l'un ou l'autre mot. Pierre de Poitiers († 1205), *Sent.*, l. II, xix, *P. L.*, t. ccxi, col. 1015; J.-N. Espenberger, 1905, p. 101, 111, 136, 148; Kock, dans *Theol. Quartalschrift*, 1913, p. 446. Sous ces mots, quel sens au juste mettait-on ? On se bornait à répéter religieusement comme des formules les expressions d'Augustin. Dès lors, on s'habitua peu à peu à les prendre au pied de la lettre, c'est-à-dire à identifier complètement la concupiscence avec le péché originel.

2° *Réaction de saint Anselme.* — Cet excès appela une réaction. Saint Anselme (1033-1099) définit le péché originel « la privation de la justice que chaque homme doit posséder », et cette justice, c'était « la rectitude de la volonté ». *De conceptu virginali*, c. xxvii, xxix. S'autorisant d'Anselme et le codifiant, saint Thomas dit que « la privation de la justice originelle était l'élément formel du péché d'origine ». Ia-IIæ, q. lxxxii, a. 1 et 3. La concupiscence en était l'élément matériel, c'est-à-dire quelque conséquence plus indéterminée ; cf. a. 2, et a. 3, ad 3um ; cf. ci-dessus, t. viii, col. 2038.

D'ailleurs, ajoutèrent de plus en plus les théologiens, historiquement sans doute la concupiscence rappelle le péché originel : c'est par lui qu'elle est apparue ou du moins qu'elle s'est accentuée dans l'homme. De soi, toutefois, elle n'est pas mauvaise; créé dans l'état de pure nature, l'homme l'eût connue à peu près comme aujourd'hui. La concupiscence, c'est la tendance qu'ont nos facultés vers leur activité naturelle, et c'est la jouissance qu'elles trouvent dans cette activité : jouissances dans la possession de la richesse, jouissances corporelles, jouissances intellectuelles. Mais notre activité est soumise à des lois. Or, souvent la concupiscence nous incite violemment à transgresser ces lois; c'est en ce sens qu'on peut la regarder comme mauvaise.

La concupiscence, disaient donc saint Anselme et saint Thomas, était une conséquence du péché originel mais elle n'était pas ce péché lui-même. Au fond, cette conception n'était qu'une manière plus claire d'exprimer cette *relation morale* de la concupiscence avec le péché d'Adam, en quoi saint Augustin avait placé le péché originel. L'enseignement de la vieille école augustinienne s'évanouit alors peu à peu, comme se dissolvent des humeurs morbides dans un organisme sain et puissant.

3° *Persistance de la doctrine augustinienne.* — Toutefois, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, l'ancienne manière de voir conserva çà et là des partisans. Parmi eux, on cite Henri de Gand (1220-1295), Grégoire de Rimini († 1358), Seripando (1493-1563), enfin quelques autres depuis le concile de Trente.

De l'identification fruste du péché originel et de la concupiscence, les augustiniens du xiie au xvie siècle avaient tiré de sombres conséquences.

1. Par elle-même, *la concupiscence est coupable.* Seulement, dans le baptisé, Dieu l'excuse; *il ne lui impute plus ce péché.* C'est ce qu'on lit dans Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. clxxv, col. 471, 472; t. clxxvi, col. 107, dans Robert Pulleyn, t. clxxxvi, col. 755, et dans Roland. A.-M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, 1891, p. 202. Au xvie siècle, cette théorie

reparaît chez Driédo, *Opera*, 1552, t. III, f° 118, 119, chez Seripando et les siens. *Conc. Trid.*, t. V, p. 194, 195, 203; W. Koch, dans *Theol. Quartalschrift*, 1913, p. 551, 552; 1914, p. 115-123. Une strophe de la séquence pour la fête de la Pentecôte est sans doute un écho de cette doctrine :

Sine tuo numine
Nihil est in homine
Nihil est innoxium.

2. Péché originel et concupiscence, c'est tout un; en outre, du péché originel nous sommes responsables autant que de nos fautes personnelles. Dès lors, *tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés*, les plus spontanés aussi bien que les plus volontaires. Dans le non-baptisé, ils sont des péchés graves; après le baptême, graves encore en soi, Dieu ne les regarde que comme véniels. Ainsi, au XIIe siècle, parlent Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 471, 474, 475, Robert Pulleyn, t. CLXXXVI, col. 855, 863-865, et Pierre Lombard, t. CXCII, col. 84 D; ainsi au concile de Trente, et avec force, a parlé Seripando. *Conc. Trid.*, t. V, p. 194, 195; *Theol. Quartalschrift*, 1913, p. 551, 552; 1914, p. 115-123. Le péché est dans la chair; toutes les fois que la chair s'agite, elle pèche. En ce sens Hildebert de Lavardin (1057-1133) et Hervé de Bourg-Dieu († 1150?) ont des déclarations explicites. *P. L.*, t. CLXXI, col. 998; t. CLXXXI, col. 1189. — Plus loin nous verrons que de là aussi découle la théorie de ces théologiens sur le mariage.

3. De la culpabilité de la concupiscence, les augustiniens concluaient fort logiquement à l'*impossibilité d'accomplir la loi*. On connaît le passage de saint Paul : « Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais... » Rom., VII, 15. De l'avis général aujourd'hui, ce passage s'applique à l'homme avant la régénération. Longtemps, il est vrai, à la suite de saint Augustin, on l'a appliqué à l'homme régénéré. Mais voulût-on continuer d'adopter cette interprétation, on ne saurait en conclure de par saint Paul à l'impossibilité d'accomplir la loi et par là à la nécessité de pécher. Car il dit au même endroit : « Pour ceux qui sont en Jésus-Christ, il n'y a aucune condamnation. » Rom., VIII, 1. Mais il était impossible qu'au cours des siècles les expressions vigoureuses de Paul, puis d'Augustin, ne donnassent pas lieu à des malentendus. Les anciens augustiniens insistent sur l'impossibilité où nous sommes, même avec la grâce, d'accomplir complètement deux grands préceptes, et ces deux préceptes, à vrai dire, résument tous les autres : « Tu ne convoiteras pas; — tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces. » Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 474, 475. Au concile de Trente, Seripando parla absolument dans le même sens. *Conc. Trid.*, t. V, p. 194, 195, 664, 670 (26-27 nov. 1546). Ces théologiens étaient logiques. La concupiscence est une force et une force coupable; les mouvements spontanés en sont des péchés. Or la concupiscence ne mourra qu'avec nous. Ici-bas, nous ne pouvons donc jamais rester sans « convoitise coupable », ni « aimer Dieu de toutes nos forces ». Jusqu'à ce que cette concupiscence soit complètement déracinée, l'homme n'est pas complètement justifié; sur cette terre, il n'a donc jamais *la justice parfaite*. Les sacrements, la grâce font que le péché, c'est-à-dire la concupiscence, ne règne plus en nous; ils ne peuvent l'empêcher d'adhérer à nos entrailles comme une lèpre inguérissable. Le bien parfait, la justice parfaite serait l'accord parfait de la partie inférieure de nous-mêmes avec la partie supérieure; le mal complet, l'accord complet de la partie supérieure avec l'inférieure. Tant que la partie inférieure lutte contre la supérieure, il ne peut donc y avoir qu'*une justice imparfaite*. Ainsi en est-il pour tous les justes sur la terre. Leur effort tend à éliminer de plus en plus ces restes de péché qui sont en eux. Hervé de Bourg-Dieu, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 693, cf. col. 1189; Étienne de Sestino, *Conc. Trid.*, t. V, p. 607-611 (25 oct. 1546). Seul, Jésus-Christ a pu accomplir parfaitement les deux préceptes : « Tu ne convoiteras pas; tu aimeras Dieu de tout ton cœur; » seul, il a eu la justice parfaite. Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 565.

4. Enfin, puisque la concupiscence demeure en nous jusqu'à la mort, avec ses convoitises contre l'esprit, elle est inextirpable, indéracinable; elle est *invincible*, elle et le péché avec elle. C'est Robert Pulleyn, Pierre Lombard et Jean Driédo qui nous le disent. *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 755, 854, 855; t. CXCI, col. 86 C; *Opera* 1552, t. III, f° 98 r° : *Invincibilis fomes*.

II. LUTHER ET LA CORRUPTION RADICALE DE L'HOMME DÉCHU. — L'identification du péché originel et de la concupiscence est étrange et dangereuse. Le baptême est impuissant à effacer le péché originel; le mal est plus fort que le bien, Satan plus fort que Dieu. Cette théorie fait songer au manichéisme. Mais pendant longtemps, une erreur peut fort bien ne pas produire tous ses fruits. Retenu par le bon sens et l'adhésion au dogme catholique, on n'en tire pas toutes les conséquences qu'elle comporte. On s'arrête au bord de l'abîme, et on dit équivalemment : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles ! » Dans l'opposition entre le dogme et les conséquences de spéculations fâcheuses, on verra naïvement un mystère voulu par Dieu, un reflet de sa sagesse infinie !

Mais le développement de l'arbre ne saurait rester éternellement contrarié. C'est ce qui advint ici avec Luther. La théorie de l'identification du péché originel et de la concupiscence allait en s'étiolant; Luther va lui donner une nouvelle vie. La concupiscence va tout envahir. De là une théorie délétère, *couronnée par la négation farouche de la liberté humaine et la théorie de la foi justifiante*. — Chez Luther, nous allons voir la théorie et les causes de la théorie.

1° *La théorie*. — Dans ses notes sur les *Sentences*, Luther dit encore que le péché originel est « la privation de la justice originelle »; ce péché, dit-il, ne saurait être « la concupiscence ou foyer du péché »; car il est complètement détruit par le baptême, et la concupiscence ne l'est pas. W., t. IX, p. 73, 23; 75, 11. Toutefois, à cette doctrine, il mélange déjà des notes de l'école augustinienne : « la justice originelle absente, la chair ne peut que tomber dans l'injustice, c'est-à-dire dans le péché. » Dès ses *Dictées sur le Psautier*, il identifie péché originel et concupiscence. W., t. III, p. 171, 26; p. 175, 30 (Ps. XXX); t. IV, p. 497, 14 (Ps., L); t. IV, p. 354, 20 (Ps. LXI). « Il est convenable que nous devenions injustes et pécheurs, afin que Dieu soit reconnu juste dans ses paroles. » W., t. IV, p. 385, 5 (Ps. CXVIII, 163). Dans les baptisés, les mouvements de la nature sont toujours mortels, mais Dieu ne les regarde plus que comme véniels. W., t. IV, p. 343, 22 (Ps., CXVIII, 75).

Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, la théorie de la corruption intégrale de l'homme déchu est pleinement énoncée. Sans cesse Luther y répète que péché originel et concupiscence, c'est tout un. « Qu'est-ce donc que le péché originel ? D'après les subtilités des théologiens scolastiques, c'est la privation ou le manque de la justice originelle... Mais d'après l'Apôtre et la simplicité du sens chrétien..., c'est la privation entière et universelle de rectitude et de pouvoir [pour le bien] dans toutes les énergies tant du corps que de l'âme, dans l'homme tout entier, homme intérieur et homme extérieur. » J. Ficker, t. II, p. 143, 144.

De cette identification, Luther va tirer, en les renforçant, les conséquences qu'en avaient déduites certains augustiniens des âges précédents. — 1. Identique à la concupiscence, le péché originel demeure en nous après la justification; notre justice n'est donc qu'*imputée*. Ficker, t. II, p. 1. « Ce n'est pas par une justice et une sagesse propres, c'est par une justice et une sagesse étrangères que Dieu veut nous sauver. » *Ibid.*, p. 2. Aussi, tout en étant justifiés, nous demeurons pécheurs; jusqu'à la mort nous sommes moins justes en fait qu' « en espérance ». *Ibid.*, p. 106-108. Alors, déjà, pour désigner notre intérieur après comme avant la justification, on voit apparaître le mot fameux d'*ignominie*. *Ibid.*, p. 334, 33. L'année suivante, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, il dit que « nos vertus ne sont qu'apparentes, et sont en réalité des vices ». F° 156, dans J. Ficker, 1918, p. 35.

2. Tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés. Sans la grâce, l'homme ne peut que pécher. J. Ficker, t. II, p. 212. La nature n'est que convoitises; elle est l'homme charnel, et *la chair*, c'est non seulement le corps, mais l'âme elle-même; tant que l'âme n'est pas sous l'influence de la grâce, elle est complètement assujettie à son corps. Après la chute, l'esprit s'est retiré et dans l'homme il n'est plus resté que la chair, sans liberté pour le bien. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, de 1515, *Commentaires sur l'Épître aux Galates*, de 1519 et de 1531, *Traité du serf arbitre*, de 1525, exposent longuement cette antithèse de l'esprit et de la chair. Voir au chapitre sur le *serf arbitre*, col. 1283.

Dans les justes, la corruption de la nature, mortelle de soi, devient vénielle. J. Ficker, t. II, p. 123, 332. Mais, dans la suite, Luther semble avoir maintenu de moins en moins cette distinction. Au justifié Dieu n'imputait plus aucunement ses fautes, ni comme mortelles, ni comme vénielles. Aussi en arriva-t-il à reléguer le purgatoire parmi les fantômes inventés par le diable. Müller-Kolde, *Die symbolischen Bücher*, 12e édit., 1912, p. 303 (1537).

3. De la culpabilité de la concupiscence, Luther, lui aussi, en arrive tout naturellement à l'*impossibilité en cette vie d'accomplir la loi et d'y atteindre à la justice parfaite*. Il nous est impossible d'aimer Dieu « de toutes nos forces ». Ficker, t. II, p. 110, l. 1-5; et surtout p. 124, 27.

4. Enfin la concupiscence est invincible; après la chute, nous n'avons plus de liberté pour le bien : « Où est maintenant le libre arbitre?... Par nous-mêmes, il nous est de toute impossibilité d'accomplir la loi. » Ficker, t. II, p. 183, 14. Luther préludait ainsi à sa dispute de Heidelberg (1518), où il devait soutenir que « la liberté pour le bien n'était qu'un titre sans réalité ». W., t. I, p. 354, 13e thèse; voir aussi J. Kœstlin, *Lutherstheologie*, t. I, p. 215; t. II, p. 124, et à son mot favori que « le libre arbitre est mort ». W., t. I, p. 360 (1518), etc.

Le retentissement de la querelle de Luther avec Érasme sur la liberté m'oblige à rejeter plus loin le chapitre sur le *serf arbitre*. Dès maintenant toutefois, il est nécessaire de rechercher ce que peut signifier chez Luther l'expression de *concupiscence invincible*. C'est l'une de celles qu'à partir de 1518, il aimera le plus à répéter, celle que Denifle lui a peut-être le plus amèrement reprochée. D. P., t. I, p. 163 sq., 197 sq.; t. II, p. 391 sq.

D'après Denifle, Luther veut dire par là que la concupiscence est toujours *victorieuse;* devant ses assauts nous succombons constamment. D'après les protestants et quelques catholiques, notamment le P. Grisar, cette expression signifie simplement que la concupiscence est *inextirpable :* dans les profondeurs de notre être, quoi que nous fassions, les racines en subsisteront toujours. Grisar, t. I, p. 86-92.

Cette seconde opinion ne semble vraiment pas soutenable. Assurément, chez Luther, il arrive fréquemment que le fracas des mots parle plus à l'imagination qu'à la raison; ses coups de poing massifs sont plutôt pour étourdir les nerfs que pour éclairer l'esprit. Mais enfin, si toutes ses déclarations sur notre tyran intérieur signifiaient *simplement* que la concupiscence ne meurt qu'avec nous, elles seraient étrangement vides de sens. La preuve péremptoire que Luther ne s'est pas arrêté là, c'est sa négation de la liberté. Pour les anciens augustiniens, la *concupiscence invincible*, c'était le bas-fond de l'homme; dans ce bas-fond étaient les mouvements spontanés et involontaires; ils avaient beau n'être pas libres : suites du péché d'origine ils étaient des péchés. *Pour Luther, le bas-fond de l'homme est remonté;* il a envahi toute notre activité. La concupiscence règle jusqu'aux mouvements de la volonté; ces mouvements ne sont pas plus libres que les autres; devant la concupiscence, nous sommes comme la feuille morte, balayée par le vent d'automne; nous n'avons de force que pour nous laisser entraîner. Jadis arbre puissant et fier, la liberté de l'homme peut encore donner de loin les apparences de la vie; en réalité, elle est morte, frappée par la foudre. A la place, c'est la concupiscence qui a grandi. Avec la théorie du serf arbitre, ce n'est donc plus seulement dans sa racine que la concupiscence est inextirpable, c'est dans toute sa végétation; et sa végétation, c'est notre activité tout entière. C'est toute cette activité qu'englobe la parole : « La concupiscence est invincible. »

Or Luther voyait bien, ou plutôt il sentait très profondément que dans sa théorie la négation du libre arbitre était loin d'être un accessoire; au contraire, il l'a toujours donnée comme le couronnement de sa théorie sur le péché originel, la concupiscence et la grâce, en un mot, comme le couronnement de toute sa théorie sur la justification. W., t. VII, p. 148, 14 (1521); t. XVIII, p. 615, 10; p. 779, 31; p. 786, 28 (1525); Enders, t. XI, p. 247, 9 (1537). Voir ci-après, le chapitre sur le *serf arbitre*.

A la même époque, Luther modifiait d'après ses préoccupations des textes célèbres de saint Augustin; au mot *concupiscence*, il substituait le mot *péché*. Saint Augustin a dit : « La concupiscence de la chair est remise dans le baptême, non en ce sens qu'elle n'existe plus, mais en ce sens qu'elle n'est plus imputée à péché. » *De nuptiis et concup.*, l. I, XXV, 28. A partir de 1515, Luther écrit : « Saint Augustin dit admirablement : Le *péché* est remis dans le baptême, non en ce sens qu'il n'existe plus, mais en ce sens *qu'il n'est plus imputé*. » Ficker, t. II, p. 109; D. P., t. III, p. 11-13. Où Luther avait-il pris cette grave modification ? Ce qui rend la réponse délicate, c'est que des théologiens catholiques ont fait subir à ce texte une modification analogue, par exemple saint Bonaventure. *In IIum Sent.*, dist. XXX, a. 2, q. I, *Opera*, Quaracchi, t. II, p. 722; Jacques Perez de Valence, *Centum ac quinquagin a psalmi davidici*, Ps. CII, ℣. *Qui propitiatur*, Paris, Jean Petit, 1506, f° 219, col. 3; Ps. CXVI, ℣ 6-8, 5e conclusion, f° 260, col. 2, et Driédo, *Opera*, 1552, f° 118, 119. Dans l'école augustinienne, a-t-on vu, on s'était habitué à mettre indifféremment *péché originel* et *concupiscence;* du reste, le Moyen Age en général avait des préoccupations doctrinales plutôt qu'historiques; on y trouve d'autres altérations de ce genre.

Denifle a vu là une falsification consciente et voulue. De fait, Luther connaissait le vrai texte par Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. XXXII, c. I, et il l'avait autrefois commenté. W., t. IX, p. 75, 35 (1509-1511); D. P., t. II, p. 394. Depuis sa découverte de la

falsification de Luther sur le « J'ai mal vécu » de saint Bernard, Denifle ne regardait pas la loyauté de Luther comme un axiome intangible. Peut-être ici encore la solution doit-elle se chercher dans un juste milieu. Luther aura peut-être rencontré cette déformation sur sa route; par une nonchalance habituelle à l'endroit de l'exactitude et de la vérité, il s'en sera facilement accommodé. Mauvaise semence ne pouvait tomber dans une terre mieux préparée !

Il faut en dire autant de cet autre texte de saint Augustin : « Les effets de la concupiscence demeurent, mais la responsabilité en disparaît. » *Contra Julianum*, l. VI, XIX, 60. Jadis, au lieu de *concupiscence*, Roland, le futur Alexandre III, et saint Bonaventure avaient écrit *péché*. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, 1891, p. 134 sq.; S. Bonaventure, *In II*um *Sent.*, dist. XXXII, a. 1, q. I; Quaracchi, t. II, p. 761. Par imitation ou par intuition, Luther a modifié le texte de la même manière : la responsabilité de ce *péché* disparaît; mais les effets en demeurent. W., t. VII, p. 109, 9 (1520); p. 342, 15 (1521); t. XL *b*, p. 351, 29; etc. Voir D. P., t. III, p. 24, 27; voir aussi A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme*, t. VII, 4e éd., s. d. (1925), p. 332.

A partir de 1515, toute la théologie de Luther sera dominée, imprégnée par son idée de la corruption de l'homme déchu. Non seulement Augustin et augustiniens, mais Bible, platoniciens, mystiques, nominalistes, il lira tout, il verra tout au travers de cette théorie. Ici, les textes à citer seraient innombrables, et plus incisifs encore que ceux du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*.

Dès maintenant, nous voyons la signification et la grandeur du mouvement théologique qui se concentre en saint Thomas d'Aquin. « Le centre du mal moral, dit Luther, c'est la concupiscence. » « Non, dit saint Thomas, le centre du mal moral, c'est la volonté. Le péché originel n'est pas la concupiscence; il n'est pas une corruption radicale de notre nature elle-même; avant tout il est la privation de dons surnaturels, de dons gratuits. Et pour ce qui est des péchés actuels, il n'y a que l'*acte humain*, c'est-à-dire l'acte conscient, volontaire et libre, qui puisse être péché. » On objectera : « Où s'arrête l'acte humain ? » De fait, dans la pratique, il sera souvent difficile d'en préciser les frontières; mais du moins ce principe commence par poser un axiome générateur d'énergie. « Mon âme est toujours entre mes mains. » Aujourd'hui, nous dirions dans une langue assez différente pour la forme, sensiblement identique pour le fond : « Je ne suis responsable que de mes faits de conscience, non des faits et des impulsions de ma subconscience. » Voilà une doctrine de clarté, voilà le bon sens catholique.

Avec Luther, l'Allemagne protestante aura une autre conception : c'est que l'homme a le péché dans le sang, et que le mal humain ne saurait être détruit. Le chrétien n'aura guère qu'à laisser le mal produire à l'aise ses végétations innommables, tandis que, sur ces moisissures de fumier, il s'envolera vers Dieu par le sommet de son âme.

2° *Les causes de la théorie.* — Dès maintenant, nous pouvons voir quelques-unes des contradictions formidables de la théorie de Luther; l'homme doit agir, et il ne peut produire que le mal; il est responsable envers Dieu, et son activité est complètement nécessitée. Dans les chapitres suivants apparaîtront des contradictions non moins étonnantes.

Le nominalisme a été le dissolvant intellectuel qui lui a permis de ne pas être choqué de ces contradictions. C'est donc là une première cause de la théorie, cause indirecte, sans doute, mais toutefois fort importante. Cette théorie, le nominalisme l'a amenée aussi par voie de réaction; il exaltait les forces de la volonté; Luther en a été amené à dénier à l'homme déchu toute force pour le bien. De la théorie de Luther, les idées de saint Augustin et beaucoup plus celles de certains augustiniens du Moyen Age ont été une seconde cause, cause plus prochaine et plus immédiate. A l'augustinisme, il faut peut-être joindre de vagues influences platoniciennes.

Mais, à l'origine, ce n'était pas l'augustinisme que Luther avait adopté. Et pourquoi alla-t-il au delà des vues des plus sombres augustiniens ? Dans cette attitude, faut-il ne voir que l'éclosion de *méditations intellectuelles* sur l'identité du péché originel et de la concupiscence ? Non; les grandes constructions intellectuelles viennent moins de la tête que du cœur, moins de l'intelligence que de l'activité globale; elles résument les préoccupations d'un homme ou de son époque. C'est tout spécialement le cas pour Luther; constamment ses partisans nous répètent que ses idées sont le fruit d'expériences, et par-dessus tout d'expériences personnelles.

1. Sur ce terrain, je trouve unep remière cause de la théorie dans la tendance de l'Allemagne, *au pessimisme*. — Pessimisme dans la littérature et, ce qui est plus caractéristique ici, dans la mythologie populaire : « A passer un certain temps dans la familiarité des légendes germaniques d'outre-Rhin, on en garde l'impression d'une ambiance hostile, d'une lutte à peu près impossible de l'homme contre des puissances mystérieuses, de l'œuvre humaine perpétuellement défaite par des êtres jaloux, des fatalités naturelles qui semblent ressortir de partout. L'homme s'y débat perpétuellement sous des inimitiés insondables et farouches. C'est même le pathétique de ces luttes terribles qui confère le plus fort de son émotion au lyrisme populaire d'outre-Rhin. » Maurice Barrès, *Le Génie du Rhin*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1921, p. 18.

« Cette lutte à peu près impossible contre des puissances mystérieuses, ce pathétique de luttes terribles, » c'est toute la vie et toute la théologie de Luther, cest notamment le principe générateur de cette théologie, la corruption irrémédiable de l'homme déchu.

Pessimisme dans la philosophie. Pour la philosophie allemande, c'est presque un axiome que l'intelligence humaine est incapable d'atteindre le vrai. De là, chez Kleist, chez Nietzsche, chez maint autre, le désespoir sombre d'intelligences aspirant à saisir le vrai, mais se disant qu'elles ne peuvent atteindre qu'à un phénoménisme se modifiant tous les jours. Et c'est presque un axiome aussi que notre volonté est incapable de liberté. Sans doute, la philosophie allemande accorde beaucoup à la volonté. Mais à quelle volonté? En regard d'une hésitation anxieuse à rien affirmer sur l'être des choses, elle tendra constamment à affirmer « un *volontarisme* où domine une puissance arbitraire et complètement impénétrable à l'esprit ». « Finalement, il semble impossible à un Allemand d'attribuer à l'activité morale une spontanéité véritable, et d'en faire plus que l'expression d'une force cosmique universelle. » E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, 1921, p. 105-120. Voir aussi Ch. Andler, *Nietzsche*, t. I, 1920, p. 89; t. III, 1921, p. 166.

L'Allemagne, l'Allemagne du Nord surtout, est portée au pessimisme et à la terreur. Ici encore, Luther fut « le grand Fils de l'Allemagne ». Son enfance fut triste : triste le foyer paternel, et tristes ses premières années d'études. Plus tard, à la Wartbourg, au lieu de se réjouir de « la liberté chrétienne » reconquise, son âme sera constamment envahie par l'effroi de visions diaboliques. Il fut l'un de ces grands rieurs qui sont de grands mélancoliques. Les tentations dont il parlera avec une sauvage éloquence, ce seront les tentations d'abattement.

2. Mais contre la tristesse allemande, contre sa propre tendance à la mélancolie, Luther eût pu réagir; de fait, pendant les siècles catholiques du Moyen Age, la tristesse allemande ne produit pas de fruits délétères. Les causes dernières de la théorie de Luther doivent donc se chercher ailleurs : par-dessus tout, sa théorie lui vient de *la pratique de son époque* et de ses propres tendances à lui-même.

De la pratique de son époque. A l'unisson, tout particulièrement dans le monde religieux, cette époque semble s'écrier : « Le mal est trop universel et trop enraciné; il n'y a pas à essayer de réagir. » Les humanistes ont vanté l'homme; ils ont voulu prendre pour règle la nature humaine, et, par nature humaine, ils ont entendu à peu près uniquement les passions les plus réalistes; vite, ils en sont arrivés à être voluptueux et durs. — Chaque époque inspire à quelque penseur ou rêveur une théorie de la vie; il codifie ce qu'il voit se pratiquer autour de lui. L'Amérique est le pays de la vie intense; elle a produit William James et sa théorie du pragmatisme. La vie de Bismarck et l'élévation de l'Allemagne au XIXe siècle se résument dans le mot tristement célèbre : « La force, c'est le droit. » Alors Nietzsche est venu avec sa théorie du surhomme et sa *Volonté d'être fort*, de devenir fort par tous les moyens, en rejetant avec mépris *la morale des esclaves*. Au commencement du XVIe siècle, la décadence ne semblait pas comporter de guérison intime et réelle; d'où cette époque, on l'a vu, a produit Machiavel et Luther. Tous les deux ont codifié les tendances de leur époque et de leur pays : de là, au XVIe siècle, la fortune étonnante des deux théories.

3. Point d'arrivée des mœurs de l'époque, la théorie de Luther le fut aussi de *ses propres dispositions intétieures*. — On sait quelle place prépondérante Denifle a attribuée à cette dernière cause; il ne voit guère qu'elle : la théorie de la concupiscence invincible est le fruit de chutes répétées devant les assauts d'une nature fougueuse. Dans son étude sur Luther, travail le plus complet que nous ayons, le P. Grisar a atténué les couleurs sombres de ce tableau. Dans le Luther de 1515, il se refuse à voir un homme corrompu et incapable d'efforts contre lui-même. Puis, il a ajouté une cause à celles dont on parlait déjà. En 1511, Luther se tourna violemment contre les observants de son ordre; dès lors il ne cessa de censurer leurs prétentions à être saints par leurs prières et leurs œuvres. De là, dit Grisar, peu à peu, le dénigrement des œuvres, puis de l'activité humaine jusque dans sa racine. Grisar, t. I, p. 92-94.

Si dans l'intérieur de Luther, Denifle a voulu voir l'unique cause de la théorie, il s'est trompé. Mais que cette cause ait existé, c'est ce qui ne peut être mis en doute. Plus haut, on a vu que pour Luther, *concupiscence invincible* ne pouvait signifier une simple tendance au mal, mais notre activité tout entière. Or, historiens et théologiens luthériens nous le répètent à l'envi : la théologie de Luther est le fruit de ses expériences personnelles, intimes. Donc, ce n'est pas seulement une racine de mal, racine inextirpable, qu'il a ressentie en lui; c'est l'entraînement de toute son activité par la concupiscence. A ses vues sur la concupiscence invincible et le serf arbitre, une expérience personnelle aurait-elle donc manqué; y aurait-il eu là une exception ? Mais ici nous sommes à l'origine même de cette théologie, à l'origine de sa théorie de la justification. Ce serait ce point capital qui ne viendrait pas de son expérience intime!

D'ailleurs ici, c'est lui-même qui nous répond : pour l'affirmation du serf arbitre, c'est-à-dire pour l'affirmation de la victoire totale de la concupiscence sur notre activité, c'est à l'expérience qu'il en appellera. W., t. VII, p. 145, 29 (1521); t. XVIII, p. 634, 33, p. 719, 30 (1525); ci-après le chapitre sur le *serf arbitre*. Or, Luther a beau avoir une tendance au mensonge, ici l'on ne distingue ni aspect mensonger, ni motif de mensonge.

Mais en 1515, dira-t-on, Luther ne pouvait-il donc jamais réagir contre les impulsions de sa nature ? Était-il donc tombé si bas ? Non, semble-t-il; c'est pourquoi, dans les expériences personnelles de Luther, il faut ici donner une large part à ses dispositions et tendances intérieures : à cette époque, sa théorie apparaît en partie comme l'expression d'une crainte, et d'une aspiration; de la crainte de ne pouvoir plus résister; de l'aspiration à se débarrasser de toute entrave, à vivre comme un moine de l'abbaye de Thélème, aspiration trop écoutée, trop caressée et, partiellement, déjà mise en pratique.

A cette époque, tout dans sa vie concourt à nous le peindre sous ces couleurs. Pourquoi se tourner si âprement contre les observants, sinon parce qu'au fond de son âme, il sentait sourdre ces tendances vers une vie plus libre ? Puis, peu à peu, le moine disparaît, la piété s'en va, et jusqu'aux exercices essentiels de la vie du prêtre. En même temps, les passions violentes reparaissent. Vers 1514-1515, il parle de passions *invincibles*, et celles qu'il cite, ce sont bien celles qu'on lui connaît : la colère, l'orgueil, la luxure. W., t. IV, p. 207, etc. Les années suivantes, la voix de la chair devient de plus en plus ardente et turbulente; dans un sermon, il parle de la « lutte atroce » qui se livre en lui contre la chasteté. W., t. IX, p. 215 (janvier 1519). A Staupitz, il avoue qu'il est « sujet à se laisser entraîner par les mouvements de la chair ». Enders, t. I, p. 431 (20 février 1519); de la Wartbourg, il écrira à Mélanchthon « qu'il brûle, dans l'immense incendie de sa chair indomptée ». Enders, t. III, p. 189 (13 juillet 1521). L'orgueil devient incommensurable. Déjà très apparent et très choquant dans ses notes de 1509-1511 sur les *Sentences*, il augmente chaque jour au milieu des triomphes de Wittenberg. Rapidement, laisser-aller et orgueil en arrivent à lui faire prendre pour des directions d'en haut toutes les impulsions de sa nature et de ses passions.

Puis, avec les années, il saura de moins en moins ce que c'est que de se dominer. Dans tout le cours de l'histoire de l'Église serait-il possible de trouver chez un réformateur religieux des ouvrages qui aient la violence et le débraillé de ses pamphlets contre *Jean la Saucisse* (1541), ou contre la *Papauté romaine fondée par le diable* (1545) ?

En résumé, les causes de la théorie de Luther, ce sont des causes intellectuelles : textes souvent mal compris de saint Paul et de saint Augustin, théorie pessimiste, identifiant le péché originel et la concupiscence; plus encore, ce sont des causes morales : tendance de l'Allemagne et de Luther au pessimisme; décadence morale de la Renaissance en Italie, de la fin du Moyen Age en Allemagne, et désespérance de pouvoir y remédier; antagonisme de Luther contre les observants de son ordre, son âme tourmentée, dominée par des passions violentes. Enfin, pour brocher sur le tout, ce sont des causes indirectes : imagination, fougue, manque de direction au cours de ses études, dissolvant nominaliste; ces causes indirectes l'empêchèrent de remarquer les contradictions flagrantes de sa théorie, ou l'amenèrent même à s'en féliciter.

III. LA LUTTE CONTRE LES ŒUVRES. — Sur l'état surnaturel et les œuvres, la théologie catholique communément admise se déduit de la doctrine sur le péché originel. Avant tout, ce péché est la privation de la justice originelle, donc la privation de dons surnaturels et gratuits. Dans l'état de déchéance, l'homme n'est pas radicalement corrompu; il peut faire quelque

bien, des actes intrinsèquement bons. Élevée à l'état surnaturel, son activité produit des actes bons, d'une bonté surnaturelle.

En face de cette théorie de bon sens, Luther nous présente des vues passionnées, avec des principes glanés çà et là pour les rendre acceptables. Plus tard, il dira à table : « Dans ma lutte, c'est à la confiance dans les œuvres que je m'en suis pris dès l'abord. » T. R., t. II, n. 1963 (1531). C'est fort exact. Luther a eu la logique de la passion : il a su frapper à l'endroit qui le gênait par-dessus tout, lui et son époque. Dans ses écrits, les passages contre les œuvres sont innombrables. Au cours même de cette étude, on a pu le constater et on le constatera encore : dans ses attaques, dans ses polémiques, c'était constamment la lutte contre les œuvres qu'il envisageait en premier lieu.

Une observation quelque peu attentive fait même découvrir chez lui deux attaques différentes contre les œuvres, chacune avec son principe pour la légitimer : l'une contre l'activité humaine en général, et cela parce que cette activité était foncièrement mauvaise, l'autre, plus accentuée encore, contre les œuvres extérieures, et cela parce que l'activité du corps était trop vulgaire pour être utile à l'âme. La première offensive vient d'un vague augustinisme, la seconde d'un vague platonisme. Peu importait, du reste, le principe en vertu duquel les œuvres étaient condamnables; l'important c'était de les tuer. Ainsi en sera-t-il dans la lutte contre la liberté : il l'attaquera à la fois au nom de la corruption de l'homme déchu et de la toute-puissance divine.

Nos œuvres sont mauvaises; elles n'ont donc aucun mérite devant Dieu. — C'est par une pure faveur, dit la théologie catholique, que Dieu nous a appelés à une fin surnaturelle, la vision béatifique. Mais puisqu'il nous impose cette faveur, il se doit à lui-même de nous donner le moyen d'y atteindre; il doit mettre à notre disposition la vie surnaturelle, c'est-à-dire la grâce. Dès lors que Dieu nous a ainsi donné sa grâce, nos actes ont *réellement* une valeur surnaturelle; ils sont donc un principe *de mérite*. En les posant, nous acquérons un mérite véritable ou *de condigno*. Sans doute, ce mérite s'appuie sur une promesse de Dieu; mais il ressort aussi de la nature même des choses. D'un gland jeté convenablement en terre, il doit normalement sortir un petit chêne; semence surnaturelle, la grâce doit produire en nous des fruits proportionnés. Dieu lui-même ne peut rien contre; il ne peut réaliser l'absurde, faire que la *grâce* existe et agisse, et qu'elle ne nous rende pas *gracieux*. En outre, d'après la plupart des théologiens modernes, Dieu, par une libéralité subséquente, nous donne une récompense supérieure encore à celle que méritent nos actes, fécondés par la grâce.

Pour l'entrée même dans l'ordre surnaturel, nous ne pouvons pas la mériter, au sens strict du mot. Toutefois « à qui fait son possible, dit un adage célèbre en théologie, Dieu ne refuse pas la grâce. »

Sur le mérite, voilà l'enseignement catholique ordinaire.

Sur ce point, l'école que représente Seripando devait évidemment avoir des vues analogues à sa théorie sur le péché originel; elle était plutôt opposée à un mérite véritable. Dans des notes privées, Seripando écrivait : « Si excellentes qu'on les suppose, les œuvres méritoires, si elles ne sont miséricordieusement acceptées par Dieu, ne sont pas dignes de la vie éternelle. » *Concil. Trid.*, t. II, p. 432, 15.

Avec sa théorie sur l'activité corrompue de l'homme déchu, Luther en arriva naturellement à la négation absolue du mérite. Dans le chrétien qui cherche à agir en vue de Dieu et du ciel, il travaillera constamment à montrer un orgueilleux qui veut se dresser en face de Jésus-Christ, aller directement à Dieu sans passer par le Médiateur.

Le 10 octobre 1528, il commentait en chaire cette parole de Jésus : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi ils soient sanctifiés. » Joa., XVII, 19. Ce sermon fait partie d'une série sur les discours de Jésus après la cène; de l'avis de Kœstlin, ils sont de ceux qui nous font le mieux connaître Luther comme prédicateur. K. K., t. II, p. 427. Ce jour-là, il fit de longs développements sur ses pensées de prédilection : la sainteté du Christ, l'inutilité des œuvres, surtout des œuvres extérieures, la permanence du péché en nous et notre incapacité d'accomplir des actes méritoires, W., t. XXVIII, p. 176-177. Dans l'intimité et à l'université c'était le même enseignement. « Un jour, lit-on dans les *Propos de table*, il vit son enfant en train de ...se soulager. Il le prit dans ses bras et dit : « Tout comme c'est par leur m..., leur p...., leurs gémissements et leurs cris que les gens méritent leur boire et leur manger, de même nous aussi, c'est par nos mérites que nous méritons le ciel. » T. R., t. II, n. 1438 (1532). En 1537, dans une dispute théologique, il résumait en quelques mots sonores son aversion contre le mérite : « Les mots faire, agir, être nécessaire au salut enferment l'idée de mérite et d'obligation, et c'est là une idée à rejeter. » P. Drews, *Disputationen*, p. 159.

Le pessimisme de Luther l'amenait naturellement au quiétisme. L'homme est un mal vivant et toute son activité est viciée. Notre perfection consistera donc à ne pas agir, afin de laisser Dieu agir uniquement en nous.

Ce sera là aussi l'idée mère du quiétisme du XVIIe siècle; par Baius et Jansénius, il tirait son origine de Luther, origine qu'il ignorait peut-être lui-même, ou du moins dont il n'osait se faire l'aveu. Quoique ce soit à ce mouvement que reste attaché le nom de quiétisme, on peut dire qu'en comparaison de Luther, ses principaux représentants, Molinos, Malaval, et surtout Fénelon, n'étaient que des quiétistes pâles et discrets.

Nos actes peuvent avoir une valeur sociale, temporelle (ci-après, col. 1310); ils n'ont aucune valeur religieuse, ni morale; ils nous enorgueillissent plutôt, et ainsi ils nous détournent de Dieu. Voilà ce que Luther répètera de mille manières; pour affirmer, pour célébrer le besoin de l'inaction dans l'ordre du salut, il trouvera des paroles tranchantes et enthousiastes. En 1531, par exemple, il disait dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* : « Cette très excellente justice, la justice de la foi, que sans nos œuvres Dieu nous impute par le Christ, ce n'est ni la justice civile, ni la cérémonielle, ni celle de la loi divine, ni celle attachée à nos œuvres; elle est d'un genre absolument différent, à l'opposé de toutes ces *justices actives*, elle est purement passive. Ici, nous ne faisons rien, nous ne rendons rien à Dieu; nous nous bornons à recevoir et à subir l'action d'un autre, l'action de Dieu qui agit en nous. De là le meilleur nom pour cette justice de la foi ou justice chrétienne c'est celui de *justice passive*. » W., t. XL *a*, p. 41, 15.

Luther n'a pas porté ce quiétisme dans la pratique de sa vie; de par son éducation catholique, il avait une autre tendance; de par sa nature, il avait une activité forte et débordante. Dans sa théologie elle-même, comme on l'a maintes fois et fort justement remarqué, il lui était impossible de s'en tenir à son quiétisme. Voici le sommet de cette théologie, la foi justifiante : la foi saisit la justice qui nous est imputée (col. 1221 sq.). Pour saisir ainsi cette justice et pour la maintenir en nous, pour garder notre confiance en Dieu et la certitude de notre salut, Luther nous exhorte même à de grands efforts, à beaucoup d'activité. Mais, si réduite, si minime que dans cette

confiance on voulût faire la part de l'homme, encore est-il que cette part existerait : nous avons là un acte humain. Or, Luther nous l'a dit et répété : de l'activité de l'homme tout est mauvais. Dans cette activité, il n'y a donc logiquement aucune amorce pour entrer dignement en relations avec la miséricorde de Dieu, avec l'influence de Dieu en nous; dans la théorie de Luther, la nécessité d'un acte humain, et d'un acte humain pour le point capital de notre justification, c'est là une énorme contradiction.

Mais les contradictions étaient ce qui lui pesait le moins; il y voyait même une manière heureuse d'humilier la raison au profit de la foi .

Sur les œuvres, voir aussi, ci-après, V. *La religion et la morale*, col. 1240 sq.

IV. La justification par la foi. — Le nominalisme a conduit Luther au mépris de la raison humaine, l'augustinisme, au mépris de toute activité humaine. Pourtant, il a besoin de pardon, besoin aussi de confiance en Dieu. Ce besoin de pardon et de confiance, nous dit-on assez justement, est même parmi les notes caractéristiques de sa vie et de sa doctrine. Mais comment réparer tant de ruines ?

Tout à coup, de cet abîme de pessimisme, il s'échappe dans un optimisme hilarant; il chante la foi justifiante, la confiance inébranlable en la miséricorde de Dieu. C'est ce côté optimiste que nous allons explorer. Nous sommes au sommet de la théologie de Luther.

1. La double justice. — Ici encore Luther dut avoir des précurseurs.

1° *La théorie de Seripando.* — Au concile de Trente, Seripando mit en avant une théorie singulière, celle de la *double justice;* il la soutint avec une telle persévérance que, désormais, ce sera vraisemblablement à son nom qu'elle restera attachée. Déjà Pallavicini, Noël Alexandre et Theiner avaient esquissé son attitude sur ce point. Mais c'est le récent recueil des actes du *Concile de Trente* qui a vraiment fait ici la lumière. Le 8 octobre 1546, on y voit Seripando demandant aux théologiens du concile de ne pas rejeter inconsidérément la théorie de la double justice; c'est ce jour-là que la question se présente ouvertement pour la première fois. *Conc. Trident.*, t. v, p. 486-488; t. x, p. 674, 10. Les jours suivants, et surtout du 15 au 26 octobre, elle est longuement discutée : douze jours durant, dans dix réunions ou congrégations, au mécontentement d'un grand nombre, Seripando avec trois augustins, un servite et un « docteur séculier » retient sur cette question les théologiens du concile. Puis, dans un long mémoire qu'il lit à la réunion des 26-27 novembre 1546, il présente la défense de son opinion. Enfin des notes intimes nous découvrent encore mieux sa pensée. *Ibid.*, t. II, p. 432 (oct. 1546); t. v, p. 523-633 (15-26 oct. 1546); p. 634-641 (5 novembre 1546); p. 663, n. 2 (8-26 nov. 1546); p. 666-676 (26-27 nov. 1546); p. 829, 39 (19 août 1546). Cf. *Römische Quartalschrift*, 1906, t. xx, p. 175-188; 1909, t. xxiii, p. 3-15.

Qu'est-ce que Seripando et les siens entendaient par cette *double justice ?* De prime abord, il n'est pas très facile de le saisir. Outre que c'est le propre de cette école de se tenir dans un certain vague, Seripando voilait sans doute çà et là ses idées par crainte de paraître trop favoriser Luther; dans son long mémoire des 26-27 novembre 1546, pièce capitale sur cette opinion, ne commence-t-il pas par constater avec tristesse qu'elle lui a attiré beaucoup d'attaques et causé beaucoup de tristesse ? Abordant ensuite son sujet, il y a deux manières, dit-il, d'entendre que la justice de Jésus-Christ nous est imputée; la première, que nous n'aurions aucune justice intérieure; mais en réalité, ajoute-t-il, c'est là n'admettre qu'une seule justice, celle de Jésus-Christ; cette conception n'est pas catholique; la seconde, que nous avons une justice intérieure, et qu'elle est une *communication* de la justice de Jésus-Christ. — Jusqu'ici, rien que d'assez répandu dans la théologie catholique. Mais quel est le degré, quelle est l'intensité de cette communication de la justice du Christ ? Peu à peu, Seripando nous apprend que, pour répondre à ce que Dieu demande de nous, cette justice intérieure n'est pas suffisante; dans la mesure fixée par Dieu, mesure qui nous est toujours inconnue, il y faut une certaine *addition* ou *imputation extrinsèque* des mérites de Jésus-Christ ; à côté d'une justice inhérente, la grande majorité des justes a besoin d'un supplément de justice, d'une justice imputée. *Conc. Trident.*, t. v, p. 668-671.

Il y a une différence entre la justification et la sanctification. De pécheurs, la justification nous rend justes. La sanctification consiste à vivre en justes et à obéir à la loi de Dieu. *Ibid.*, t. v, p. 333-336.

C'est ce que résument fort bien ces deux titres d'un document du concile : « Théologiens d'après qui la justice inhérente suffit sans aucune autre imputation de la justice du Christ; — théologiens d'après qui, au contraire, la justice inhérente ne suffit pas, et qui demandent une imputation de la justice du Christ.» T. v, p. 632.

On a ainsi le côté négatif de la théorie; pour répondre aux vues de Dieu sur nous, notre justice intérieure n'est pas suffisante. Par là, la théorie se distingue de l'opinion généralement reçue dans la théologie catholique. Dans la suite de son mémoire, Seripando insista sur le côté positif de sa théorie; existence en nous d'une justice intérieure et effets que cette justice y produit; par là, il marque les différences entre ses vues et celles de Luther : « Les luthériens, dit-il, mettent tout dans la foi : suivant leur manière de parler, elle saisit la justice [du Christ] qui nous est imputée. Au contraire, à côté de la foi, l'opinion que je viens d'exposer met les œuvres et les mérites, et elle admet la justice inhérente; elle se borne à demander qu'à l'âme craintive il soit permis d'espérer; qu'à l'âme, dis-je, qui tremble en songeant à son imperfection, il soit permis de se tourner vers les mérites de Jésus-Christ et d'espérer en la miséricorde de Dieu. » T. v, p. 674, 32. En d'autres termes, alors que Luther n'admettait qu'une justice imputée, Seripando, à côté de cette justice extrinsèque, admettait une justice intérieure; alors qu'en rejetant les œuvres, le mérite et la liberté, la théorie de Luther était destructive de l'effort, celle de Seripando les mettait à côté de la foi, et sauvegardait ainsi l'énergie humaine; en face de la vague confiance quiétiste de Luther, elle plaçait l'activité de l'homme, sanctifiée par la grâce de Dieu.

2° *Raisons de cette théorie.* — 1. La théorie de la double justice se présente comme l'épanouissement normal des idées de Seripando et de l'augustinisme extrême. *La concupiscence est le péché originel;* dans la mesure où elle subsiste en nous (et c'est un fait d'expérience qu'elle ne disparaît complètement qu'avec la mort), le péché y subsiste lui aussi. Nous restons donc toujours plus ou moins pécheurs; il nous est impossible d'être changés intérieurement et d'accomplir la loi *autant que nous y sommes obligés*, impossible d'atteindre à la justice que Dieu est en droit d'exiger de nous. Ainsi, quoi que nous fassions, notre justice intérieure sera toujours insuffisante. Mais Dieu y suppléera; d'une manière extérieure, il nous imputera les mérites de Jésus-Christ. Nous aurons une double justice : une justice intérieure et une justice extérieure. Sans doute, comme on l'a vu (col. 1219) beaucoup de théologiens nous disent que Dieu nous récompense au delà du mérite de

nos œuvres. Mais pour appuyer leur assertion, ce n'est pas à la vieille conception d'une nature profondément corrompue qu'ils en appellent, c'est à la bonté de Dieu.

On comprend donc pourquoi Seripando et les siens étaient si fort attachés à cette théorie : *bien loin d'être adventice, elle tenait à leurs idées fondamentales sur la chute originelle et la justification.*

2. Mais, en outre, Seripando et les siens, si ennemis de toute apparence de rationalisme, se recommandèrent de textes de l'Écriture et de la Tradition. Ce sont en partie ceux que, lui aussi, Luther avait allégués. Ces textes parlent de la faiblesse de l'homme déchu, du virus de la concupiscence, du besoin constant où nous sommes d'être traités avec miséricorde. De l'Écriture, ils aiment à citer le verset d'Isaïe : « Toutes nos justices sont pareilles à un vêtement souillé. » Is., LXIV, 6. Cf. W., t. IV, p. 383 (1513-1515). Parmi les Pères, ils allèguent surtout saint Augustin et saint Bernard. Le premier a dit : « Malheur à la vie de l'homme, si louable soit-elle, si Dieu la discute sans écouter sa miséricorde. » *Conf.*, l. IX, XIII, 34; *Conc. Trid.*, t. V, p. 486, 44. Et saint Bernard : « Je suis pauvre, je puis peu donner, mais si c'est trop peu, j'ajouterai le corps de mon Dieu. Car « un petit enfant est « né pour moi. » De toi Seigneur, je supplée à ce qui manque en moi. » *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 144; *Conc. Trid.*, t. V, p. 486. Or ici, dit Seripando, c'est des œuvres faites en état de grâce que parle saint Bernard; car il parle d'œuvres qui réconcilient; du reste comment celui qui n'est pas en état de grâce pourrait-il donner en son lieu le corps du Christ ? *Ibid.*, p. 486, 487, 670.

Au XIIe siècle, les augustiniens Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 459, 477, 478, Pierre de Poitiers, t. CCXI, col. 1195, peut-être Pierre Lombard, t. CXCI, col. 1441, 1442, et d'autres encore avaient déjà parlé quelque peu dans le sens de Seripando. Les *Sentences* de Pierre de Poitiers, il est vrai, ne furent imprimées qu'en 1655, avec celles de Robert Pulleyn. Mais les œuvres d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard l'étaient depuis longtemps déjà. Pourtant, au concile, personne ne songea à les alléguer.

Mais, le 8 octobre 1546, Seripando dit : « Des hommes très remarquables par leur science et leur piété, de très célèbres docteurs catholiques ont été pour cette théorie, et ont écrit en ce sens, tant en Italie qu'en Allemagne. » *Conc. Trid.*, t. V, p. 486, 29. Et il cita des noms : les cardinaux Cajetan et Contarini, et les « Colognais ». Mais ces Colognais étaient Albert Pighius (1490 ?-1542), Jean Gropper (1502-1559), et quelques autres du milieu du XVIe siècle. L'ouvrage allégué en ce sens, l'*Antididagma*, était un ouvrage de polémique contre Bucer; il avait paru en 1544.

A ces théologiens tous plus ou moins mêlés aux luttes contre l'hérésie, et peut-être préoccupés de lui faire des concessions, on en préférerait d'autres, plus anciens, et qui auraient eu des opinions plus désintéressées. De fait, ce même jour, Seripando dut de vive voix ajouter un nom qu'il n'avait pas écrit; Severolo le mentionne dans son *Journal* du concile : condamner la double justice, dit-il, ce serait condamner le cardinal *Ægidius*. — Le directeur de la publication, le Dr Merckle, dit à ce sujet : « Il s'agit vraisemblablement de Gilles de Viterbe qui a écrit notamment un *Commentaire sur le Premier Livre des Sentences.* » *Conc. Trid.*, t. I, p. 105, 19. Dans sa *Vie de Seripando*, il répète la même supposition, et d'une manière plus affirmative encore. *Ibid.*, t. II, p. LXIV, 34. Cette supposition est très justifiée. Comme homme d'Église et comme humaniste, Gilles de Viterbe, on l'a vu, occupa une très grande place à Rome au commencement du XVIe siècle. Général des augustins, il s'était tout particulièrement intéressé à Seripando. Il est même très vraisemblable que, de 1510 à 1512, Seripando avait entendu Gilles exposer son *Commentaire sur les Sentences.* Ci-dessus, col. 1205. Puis, de longues années après, il le faisait copier. En effet, de ce Commentaire, la Bibliothèque de Naples possède deux copies; or, à la fin de l'une d'elles, on lit : « Cette copie a été faite sur un manuscrit qui était vraisemblablement de la main de Nicolas Scutelli, de Trente; Girolamo Seripando l'avait revu et y avait ajouté des titres. » Cette reproduction, c'est très vraisemblablement dans la ville même de Trente que Seripando l'avait fait faire, et en vue des discussions sur la justification. Enfin, le 23 mai 1520, dans la séance capitale du procès de Luther à Rome, Gilles avait eu une discussion avec Jean Eck sur la manière dont le baptême enlevait le péché originel. *Replica Eckii adversus scripta Buceri*, Ratisbonne, 1543, f° 32 *b*; Paris, 1543, f° 52 v° ; P. Kalkhoff, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXV, p. 117. Jean Eck rapporte le fait sans donner d'explication. Toutefois, on voit que sur ce point Gilles était porté à innocenter Luther; comme lui, il devait donc confondre plus ou moins péché originel et concupiscence, et estimer qu'après le baptême le péché originel demeurait au moins partiellement en nous.

Toutefois, on pourrait songer à un autre Gilles, Gilles Colonna, autrement dit Gilles de Rome (1246?-1316), augustin lui aussi, et qui, dans l'Église et dans son ordre, occupa une très grande place à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe. Il paraît bien qu'il ne fut jamais cardinal. Mais, dans les siècles passés, de nombreux érudits ont été d'une opinion contraire. Aussi, très fréquemment, on le nommait le cardinal Gilles. Comme, par ailleurs, il était le chef, sinon toujours suivi, du moins officiellement reconnu, de l'école des augustins, et qu'en théologie il avait un renom que Gilles de Viterbe ne possédait pas, ce pourrait être de lui que Seripando se serait réclamé. Du reste, n'eût-il aucunement songé à lui, il serait encore d'un grand intérêt de voir quelles étaient sur ce point les idées de cet augustin célèbre.

Dans les papiers de Seripando, on trouve la mention d'un autre théologien, ou mieux d'un commentateur de l'Écriture, Jacques Perez de Valence, augustin pieux et célèbre. (Naples, Bib. nat., ms. *VII, D, 12*, f° 45 r°). Il était mort en 1490 ou 1491, coadjuteur à Valence du cardinal Borgia, le futur Alexandre VI. Le 19 octobre 1546, dans les discussions sur la *double justice*, l'augustin Aurelius Philipputius répétait tout au long ce passage des papiers de Seripando. *Conc. Trid.*, t. V, p. 562, 563.

Voilà donc trois hommes, trois augustins, qui auraient pu influencer Luther et Seripando dans leur théorie de la justice imputative : Gilles Colonna, Jacques Pérez et Gilles de Viterbe. On peut leur en joindre deux autres, augustins aussi, Grégoire de Rimini, le théologien officiel de l'ordre († 1358), et Jean de Paltz († 1511). Lorsque Luther était à Erfurt, Jean de Paltz avait un très grand renom en Allemagne et particulièrement dans le couvent des augustins d'Erfurt. Ses ouvrages parlent de la vie spirituelle; pour augmenter l'humilité chrétienne n'aurait-il pas déprécié la valeur de notre justification ? Nous avons ainsi cinq augustins susceptibles d'avoir donné à Luther et à ses contemporains quelque idée d'une double justice : Gilles Colonna, Grégoire de Rimini, Jacques Pérez de Valence, Jean de Paltz et Gilles de Viterbe.

J'ai lu les ouvrages de ces cinq auteurs, du moins tout ce qui était susceptible d'y parler du péché et de la grâce; je n'y ai rien trouvé qui ressemblât véritablement soit à la théorie de la justice imputative de

Luther, soit même à celle de la double justice de Seripando. Pour *Gilles de Viterbe*, voir mes deux articles dans les *Recherches de science religieuse*, 1923.

Au concile de Trente, Salméron, les cardinaux présidents du concile affirmèrent que la théorie de la double justice était nouvelle. *Römische Quartalschrift*, 1913, p. 130*, 131* (16 oct. 1546); *Conc. Trid.*, t. x, p. 674 (9 oct. 1546). De fait, dans son *Vocabularium theologicum*, de 1517, Altenstaig n'en fait pas mention (articles *Fides*, *Justificatio*, *Justitia*, *Justus*). Mais Altenstaig donne les théories en vue, les théories nominalistes. Il reste toujours que la théorie de la double justice pouvait être enseignée dans quelques couvents, notamment en Italie. Puis, elle pouvait ne pas l'être explicitement, comme une théorie arrêtée, mais à l'état de tendance : on parlait de la misère de l'homme déchu, même justifié. Aussi, de premier abord, comme on l'a vu, Seripando lui-même n'arriva pas à préciser ses idées sur une théorie à laquelle il était pourtant si profondément attaché.

II. LUTHER : LA JUSTICE IMPUTÉE. — Dans les mille endroits où Luther nous parle de la justice imputée, a-t-il en vue une *double justice*, justice partiellement intérieure, complétée par une attribution extrinsèque des mérites de Jésus-Christ ? Ou, dans sa pensée, notre justice nous est-elle tout extérieure ; consiste-t-elle simplement dans l'imputation de la justice de Jésus-Christ ?

Il semble bien que ce soit de la théorie de la double justice qu'il est parti.

1° *Point de départ : la théorie de la double justice.* — Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il s'arrête longuement sur les passages de saint Paul : « Heureux ceux dont les péchés ont été recouverts...; le péché habite en moi. » Rom. iv, 7; vii, 17. Si nous croyons aux promesses de Dieu, dit-il, il nous délivrera du péché. Nous ressemblerons alors à un malade qui s'est confié à un habile médecin. Le médecin promet la guérison, et de fait, « il commence à l'opérer ». J. Ficker, t. ii, p. 108-110. En 1517, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, il a en faveur de la double justice un mot plus expressif encore : « Le Christ, qui aime la justice, *supplée* par son amour au commencement d'amour qui est en nous. » Dans D. P., t. iii, p. 328, n. 1. Dans son *Sermon sur la pénitence*, des premiers mois de 1518, il dit que « le Christ supplée du sien à ce qui nous manque ». W. t. i, p. 321, 39. L'année suivante, il disait dans son premier *Commentaire sur l'Épître aux Galates :* « Qui croit au Christ est juste, non encore pleinement en fait, mais en espérance. Sa justification et sa guérison sont commencées. Pendant que s'opèrent cette justification et cette guérison, ce qui est resté du péché dans sa chair ne lui est pas imputé. » W., t. ii, p. 495, 1.

La même année, il faisait un sermon sur la double justice. W., t. ii, p. 143-152. Mais comment entend-il ici cette expression ? Malgré certaines attaques virulentes contre *la justice pharisaïque*, ce sermon est timide. La double justice, c'est ici simplement la justice de Jésus-Christ et la nôtre. Or, la part de justice du Christ qui dans les desseins de Dieu doit nous être attribuée ne nous serait-elle que partiellement communiquée? Resterait-elle en partie extérieure et imputée ? Luther hésite à le dire. Au contraire, dans le baptême, elle nous est vraiment « donnée »; elle est « infusée en nous par la grâce ». W., t. ii, p. 145, 14; p. 146, 29. En chaire, Luther n'a pas voulu se compromettre; dès lors, sa double justice est ici de théologie courante. Aussi rougissait-il de ce sermon, et en regrettait-il amèrement la publication. Enders, t. ii, p. 12; W., t. ii, p. 143.

En 1520, dans sa réponse à la bulle de Léon X, il sera plus affirmatif : « L'homme saint convoite par l'esprit contre la chair, et par la chair contre l'esprit. Ainsi, la personne elle-même du juste est en même temps en partie juste, en partie pécheresse. » W., t. vii, p. 137, 14.

Aussi, dans ces premières années, Luther met-il une distinction réelle entre la justification et la sanctification. La justification produit un effet extérieur et immédiat : elle nous réconcilie avec Dieu. En outre, elle pose le principe d'une guérison intérieure et véritable : ce sera la *sanctification*. A l'origine de la justification, au moment du baptême ou de la contrition, le changement n'est guère qu'extérieur : le péché originel, c'est-à-dire la concupiscence, demeure à peu près intégralement en nous. Peu à peu, la concupiscence s'atténuera; dans la même mesure, notre justice intérieure augmentera. Ainsi, nous aurons une double justice : justice intérieure, qui d'ordinaire ira en progressant, justice extérieure, pour suppléer à ce que la justice intérieure aura de défectueux. En cette vie, le péché originel ou la concupiscence ne sera jamais complètement arraché de notre âme; donc la sanctification ou justice intérieure n'y sera jamais ce qu'elle devrait être; elle ne sera jamais aussi grande que notre justification. Pour combler le vide, il faudra toujours quelque justice imputative. Ce n'est qu'à la mort que notre concupiscence disparaîtra complètement; c'est donc seulement alors que notre sanctification répondra pleinement à notre justification. Ficker, t. i, p. 66, 8; t. ii, p. 56, 4; p. 94, 18; p. 95, 9 sq.; p. 111, 7; p. 266, 1; p. 270, 6; — W., t. i, p. 42, 20-43; t. iv, p. 664, 665 (27 déc. 1515); — t. i, p. 486, 16 (1518); t. ii, p. 146, 32 (1519); — t. vii, p. 107, 1 (1520).

Voilà, semble-t-il, la théorie de Luther jusqu'aux environs de 1520. C'était vraisemblablement à peu près ainsi qu'il l'avait reçue de ses devanciers.

2° *La théorie définitive.* — Mais, à partir des environs de 1520, Luther parle de plus en plus rarement de cet amour initial qu'en 1517 il mettait encore dans le justifié. La seule réalité justifiante que désormais il se plaira à mettre en nous, ce sera la foi. Sans doute, cette foi pourra progresser; mais il ne semblera plus qu'elle comporte d'enlèvement quelconque du péché, un commencement de véritable sanctification. Aussi Luther aimera-t-il à dépeindre l'intérieur de l'homme comme inguérissable, et notre justice comme tout extérieure. Avec les années, ces déclarations deviendront sans cesse plus agressives et catégoriques; elles finiront par nier le peu de réalité surnaturelle que Luther avait d'abord consenti à reconnaître dans notre âme. Sans doute, il parlera encore « d'un renouvellement de vie ». P. Drews, p. 49 (1536). Mais quand on serre cette expression et autres semblables, on voit que, dans sa pensée, il ne s'agit que d'un renouvellement de foi ou confiance en Dieu; et cette foi ou confiance est loin d'être, comme la grâce ou la charité d'autrefois, la cause d'un véritable renouvellement intérieur; elle n'est qu'un élan de l'âme vers les mérites du Christ et la bonté de Dieu; c'est un pur sentiment; il peut croître en nous, et, par là, augmenter notre union avec Dieu, mais il ne change rien dans notre fond. Luther disait, en 1532 : « Le chrétien est juste et saint d'une sainteté étrangère ou extrinsèque; il est juste par la miséricorde et la grâce de Dieu. Cette miséricorde et cette grâce n'est pas dans l'homme; ce n'est pas un *habitus* ou une qualité dans le cœur, c'est un bienfait divin... Elle consiste *en entier* dans une indulgence étrangère à nous... Le chrétien n'est pas *formellement* juste... Sans doute, le péché ne le condamne plus, mais il demeure. » « Si tu veux considérer le chrétien sans la justice et la pureté du Christ, si tu veux le considérer tel qu'il est en lui-même, et avec toute la sainteté

dont tu pourras l'embellir, non seulement tu ne découvriras en lui aucune trace de purification, mais tu n'y trouveras qu'une noirceur diabolique. » W., t. XL *b*, p. 352, 36-354; p. 407, 31. Et à table, en 1533 : « Pour notre justification, nous demeurons dans la catégorie de la relation et non dans celle de la qualité; Dieu nous tient pour justes et pieux. » T. R., t. III, n. 4933 *a*. Sans doute, la foi elle aussi était une qualité; mais ce n'était pas comme qualité qu'elle justifiait, « c'était par sa relation avec les mérites de Jésus-Christ et la miséricorde de Dieu. » T. R., t. III, n. 3734 (1538).

En 1536, Mélanchthon avait avec Luther un entretien théologique extrêmement sérieux ; il lui demandait de préciser la nature de notre justification. Pour la question qui nous occupe, c'est évidemment là un document capital : l'âge de Luther, l'importance de son interlocuteur, tout nous autorise à voir là sa pensée dernière. Or il s'y déclare résolument contre une double justice, et pour une justice complètement imputée, c'est-à-dire complètement extérieure : Mélanchthon : « Estimez-vous que l'homme est justifié par un renouvellement intérieur, comme Augustin paraît l'admettre; ou au contraire par une imputation gratuite, extérieure à nous, et par la foi c'est-à-dire par une ferme confiance, qui naît de la parole de Dieu ? » — Luther : « Je suis intimement persuadé et certain que c'est uniquement par une imputation gratuite que nous sommes justes auprès de Dieu. » — Mélanchthon : « Du moins, ne concédez-vous pas que, justifié avant tout par la foi, l'homme l'est secondairement par les œuvres ? Sans doute, pour que notre foi ou confiance demeure certaine. Dieu ne requerra pas l'exécution parfaite de la Loi; mais la foi suppléera à ce qui manquera aux œuvres de la Loi ? Vous concédez une double justice, la justice de la foi et celle d'une bonne conscience, où néanmoins la foi vient suppléer à ce qui manque à l'accomplissement de la loi. L'une et l'autre, vous les reconnaissez comme nécessaires devant Dieu. Mais cela qu'est-ce autre chose que de dire que l'homme n'est pas justifié uniquement par la foi ? » — Luther : « J'estime que l'homme devient, est et demeure juste uniquement par la miséricorde de Dieu. C'est là la justice parfaite, qui absorbe tout mal et rend l'homme simplement saint et innocent. » Erl., t. LVIII, p. 347-349; T. R., t. VI, n. 6727

Toute sa vie, Luther resta fidèle à sa théorie de la foi justifiante : « Dans mon cœur, écrivait-il en 1535, règne cet unique article de la foi au Christ. » W., t. XL *a*, p. 33, 7 (1535). Et au milieu de 1537 : « L'article de la justification est le maître et prince, le seigneur, directeur et juge de tout genre de doctrine ; c'est lui qui donne vie et direction à toute la doctrine de l'Église, et qui élève notre conscience à sa vraie place en face de Dieu. » P. Drews, p. 119 (1er juin 1537); voir aussi Erl., t. II, p. 157 (vers 1525 ?); W., t. XL, p. 352, 353 (1532), t. L, p. 250, 21 (1537), etc.

Les fâcheuses conséquences qu'à partir de la fin de 1537 Jean Agricola tira de cette théorie ne firent pas revenir Luther en arrière. Au colloque de Ratisbonne, en 1541, des théologiens catholiques, Jean Eck, Jules Pflug, Jean Gropper, présentèrent une formule de conciliation : le pécheur était justifié par la foi vivante; par elle il saisissait la miséricorde promise dans le Christ, recevait de Dieu la charité, accomplissait la loi, et finalement, toujours à cause du Christ, possédait « une justice inhérente ». Vain palliatif, écrivait Luther à l'électeur Jean Frédéric ; de « la fourberie des papistes » il n'y avait rien de convenable à attendre; ils entendaient bien toujours que la justification ne se produisait pas seulement par la foi, mais encore « par les œuvres, par une charité et une grâce qu'ils appelaient inhérente ». Pour lui, au contraire, « il n'y avait rien à valoir devant Dieu que son Fils Jésus-Christ ». Enders, t. XIII, p. 342 (10-11 mai 1541).

Enfin, en 1579-1580, la *Formule de concorde* codifia la justice purement extérieure et imputée : « Notre justice tout entière est en dehors de nous; elle réside uniquement en Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Pars II, c. III, n. 55; Müller-Kolde, 1912, p. 623.

Voilà donc en nous la lèpre inguérissable du péché. En regard, et d'une manière fort conséquente, Luther met le Christ comme *notre justice formelle*. Voir Enders, t. IX, p. 20 (1531) ; cf. D. P., t. III, p. 287-294. Seripando lui-même rejetait cette expression comme une monstruosité. *Conc. Trid.*, t. V, p. 487, 9; p. 672, 9. Mais on en voit assez bien la genèse. Constamment, Luther est hanté par le souvenir de l'*habitus* de la grâce sanctifiante, cette *forme* infuse dans notre âme. Ci-après, col. 1237 sq. Il riposte : « Non, il n'y a rien d'infus en nous. Notre justification, c'est le Christ, extérieur à nous. Le Christ est la forme extérieure qui nous justifie. » Formelle, réelle, notre justification l'est assurément. Seeberg, 1917, p. 241 n. 1 ; mais d'une forme, d'une réalité extérieure à nous. Ce qui nous est intérieur, c'est la concupiscence, et la concupiscence, c'est nous-mêmes : êtres corrompus travaillant pour le fini, nous ne pourrions nous en débarrasser qu'en nous anéantissant. « Tu es ma justice; je suis ton péché, » dit Luther à Jésus-Christ; pour exprimer notre justification, ce fut là pour lui l'antithèse définitive. Ficker, t. II, p. 334, 33; Enders, t. I, p. 29 (8 avril 1516); p. 60 (5 oct. 1516); W., t. I, p. 593, 25 (1518); t. II, p. 145, 16 ; 147, 24 (1519). Plus tard, il écrira sur la première page d'un psautier : *Tu justitia mea, ego peccatum tuum.* O. Albrecht, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1920-1921, p. 276. Notre foi ou confiance se tournera vers le Christ, elle le saisira et c'est ainsi qu'elle aussi elle pourra s'appeler notre « justice formelle ». W., t. XL *a*, p. 364, 12 (1535).

Comme on le verra plus loin, la théorie de la prémotion physique a pu contribuer à conduire Luther à la négation de la liberté; de même, celle de certains augustiniens sur la double justice l'a conduit à la justice tout imputative. Ainsi le voulait cette nature fruste, ignorante des nuances et de la complexité de la vie, cette nature fougueuse et violente, brisant toutes les barrières et n'aimant à se reposer que dans les extrêmes. Ainsi, enfin, le voulait son intérieur bouleversé. Le voilà à Wittenberg, dans son cabinet de travail, moine encore aux environs de 1516; plus tard, vers 1523, sentant non loin de lui sept religieuses échappées de leur couvent, et à qui, pour quelque temps, il a donné refuge dans le sien; à partir de 1525, devenu le mari de l'une d'elles, Catherine Bora. De son organisme en ébullition montent, montent tumultueusement vers son cerveau les matières en fusion : pensées d'orgueil et de complaisance, à l'idée, si souvent et si crûment exprimée, qu'il est un grand théologien; pensées de domination, à l'idée que là-bas, plus loin et plus loin encore, son nom retentit bruyamment, renvoyé des collines à la plaine; poussées de colère contre les papistes, masse abjecte, et qui pourtant veut encore lui résister; contre un Carlstadt, un Zwingle, un Agricola, qui ne veulent pas reconnaître sa mission; poussées de la chair, qui demande ses assouvissements. Mais, se dit Luther, toutes ces pensées, toutes ces impulsions viennent de la concupiscence ; *toutes, elles sont donc des péchés.* Et pourtant, moi, le grand Envoyé de Dieu, il y a longtemps que je suis *justifié.* Il est haletant, les traits crispés, comme dans ce tableau de Charles Bauer, alors qu'au milieu de la nuit, un éclair zigzague à sa fenêtre, et

que la foudre éclate dans le jardin de l'ancien couvent. *Christliches Kunstblatt*, 1904, p. 54, 55. Il se répète avec horreur : « Moi, l'envoyé de Dieu, moi pleinement justifié, et moi pourtant plein de péchés ! » Et il conclut : « Ce n'est qu'à ma mort que mon intérieur sera modifié, à ma mort que, suivant l'expression de l'aigle de Pathmos, il y aura « un nouveau ciel et une « nouvelle terre ». Jusque-là, toute ma justice ne sera qu'empruntée; dans mon intérieur, on ne saura trouver « que noirceur diabolique ». W., t. XL *b*, p. 407, 33 (1532).

III. LA FOI JUSTIFIANTE. — Dieu nous imputera la justice de Jésus-Christ. Mais comment nous l'approprierons-nous ? Par la foi; « la foi saisira la justice qui nous est imputée; » elle la fera ainsi devenir nôtre; c'est elle qui permettra à Dieu de nous faire cette imputation.

Corruption de l'homme par le péché originel, manque plus ou moins complet de liberté, prédestination au ciel et même à l'enfer, tout cela se rencontre plus ou moins chez d'autres, et notamment chez les jansénistes. Mais, ajoutent ces derniers, ces désirs que nous ressentons de faire le bien, ces élans vers Dieu bien infini ne sont pas atrophiés pour jamais. Avec la grâce de Dieu, ces vestiges, ces témoins d'un état passé peuvent revivre et se fortifier.

Luther le nie; *les bonnes œuvres* n'ont rien à faire avec la justification. Comment l'homme sera-t-il donc justifié ? C'est ici que Luther va apporter sa reconstruction, ce qui dans sa théorie de la justification lui appartient en propre.

Sur notre corruption, Dieu peut mettre un manteau, je veux dire les mérites de Jésus Christ. Ce sera une justification tout extérieure, un revêtement de marbre sur le bois pourri d'une cabane. Dans le travail de notre salut, Jésus-Christ, et Jésus-Christ seul, est actif, nous n'avons pas à l'être nous-mêmes; vouloir coopérer par nos œuvres à ce qu'il a surabondamment accompli, ce serait lui faire injure. Et comment l'homme obtiendra-t-il de Dieu ce manteau, je veux dire cette attribution extérieure des mérites de Jésus-Christ ? Par la *foi* ou, pour parler plus exactement, par la *confiance* en Dieu et en Jésus-Christ. L'homme continuera de produire des fruits de mort; mais, par la confiance qui sera dans son cœur, il méritera que Dieu lui attribue les mérites de Jésus-Christ. Enfin, quand il sentira en lui cette confiance, il aura la *certitude* de son salut.

Foi justifiante, certitude de la justification et du salut, voilà les éléments capitaux qui vont couronner la théorie de Luther sur la justification.

1° *Les antécédents.* — Ici, encore, dans les quinze siècles chrétiens qui avaient précédé, il est possible de trouver des expressions qui, de plus ou moins loin, font penser à la foi de Luther.

Dans l'Évangile même et dans saint Paul, la foi est souvent indiquée comme la cause de notre justification. « Jésus voyant leur foi dit au paralytique : Mon fils, aie confiance, tes péchés te sont remis. » « O femme, votre foi est grande; qu'il vous soit fait selon votre désir. » Et dans *l'Épître aux Romains*, saint Paul dit que « l'homme est justifié par la foi ». L'expression de *foi justifiante* peut donc avoir un sens parfaitement orthodoxe. Elles aussi, remarquait déjà Mœhler, les écoles du Moyen Age connaissaient une foi qui suffisait à justifier; cette foi, c'est celle qui est vivifiée par la charité et qui est accompagnée des œuvres. J.-A. Mœhler, *Symbolik*, 9e édit., 1913, p. 145; tr. Lachat, t. I, 1852, p. 170 ; G. Ljunggren, 1920, p. 6, etc. Plusieurs théologiens catholiques, surtout à la fin du Moyen Age, ont aussi confondu la *foi* et la *confiance* en Dieu. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 234, n. 1.

A côté de cette foi vivante, la théologie connaît depuis longtemps la *foi informe*, c'est-à-dire la foi qui demeure alors même que l'âme n'est plus en grâce avec Dieu. Au Moyen Age, plusieurs théologiens ne partagèrent pas cette opinion ou plutôt ignorèrent cette terminologie. Dans l'Écriture et les Pères, la foi a une si grande efficacité que, dans la foi morte, sans la charité ni les œuvres, ces théologiens ne pouvaient se résoudre à voir une foi véritable. Cf. Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 535; t. CLXXVII, col. 984.

C'est dans le même sens qu'au concile de Trente parlera Seripando, ainsi que plusieurs évêques et théologiens. *Conc. Trid.*, t. V, p. 280, 335, 336, 346, 352, 480, 725, 729, 741, 743. Après avoir répété la parole de saint Paul que « l'homme est justifié par la foi », le concile lui-même dit : Si l'on attribue la justification à la foi, « c'est parce que la foi est pour l'homme le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification; c'est que sans elle il est impossible de plaire à Dieu et d'avoir part à son héritage ». Sess. VI, c. 8.

Sur la foi morte, Luther partage l'opinion, ou, si l'on veut, la terminologie d'Hugues de Saint-Victor, de Seripando et autres augustiniens; il ne la reconnaît pas comme une foi véritable. Dès ses annotations sur les *Sentences* (1509-1511), il écrit : « La foi infuse vient et s'en va avec la charité. Les trois vertus théologales sont inséparables. » W., t. IX, p. 90, 25. La date de ce texte prouve que, de bonne heure, les infiltrations de l'école augustinienne arrivèrent jusqu'à lui. Souvent, dans la suite, il parlera de la même manière. J. Ficker, t. II, p. 14; W., t. II, p. 425, 13; p. 566, 31; t. XL *b*, p. 35, 16.

2° *La théorie de Luther.* — Mais Luther va s'avancer bien au delà de vues et de termes théologiques quelque peu bizarres. La foi justifiante va devenir la pièce capitale d'une théologie nouvelle.

Après quelques audaces partielles, c'est en 1518 qu'il en vint à exposer pleinement comment il entendait cette expression. Au mois d'avril de cette année-là, on l'a vu dans la *Vie* de Luther, le chapitre général de sa congrégation se tint à Heidelberg. Voir col. 1155. Ce fut lui que l'on chargea de diriger la dispute théologique. Sa renommée, son action pendant les trois années de son vicariat (qui précisément expiraient à ce chapitre), ces raisons suffisent-elles à expliquer ce choix ? Déjà, du moins dans l'intérieur de sa congrégation, ses idées sur la chute originelle et la justification étaient bien connues. Bien loin de le faire écarter, ces idées auraient-elles donc contribué à le désigner? Dans la congrégation de Staupitz, aurait-on donc eu une certaine tendance vers un augustinisme extrême, peut-être du reste importé d'Italie ?

Luther établit quarante thèses, vingt-huit sur la théologie, douze sur la philosophie. Les thèses sur la théologie contenaient toute sa théorie sur l'incapacité de l'homme à faire le bien, avec la foi justifiante comme couronnement : « Quelque belles et quelque bonnes que puissent paraître les œuvres humaines, il est néanmoins probable qu'elles sont toutes des péchés mortels. » Les bonnes œuvres de l'homme justifié sont des péchés, à tout le moins des péchés véniels. « Après la chute, le libre arbitre n'est qu'un vain titre; lorsqu'il fait son possible, il pèche mortellement. » W., t. I, p. 353, thèses 3, 6-12, 13. « Le juste n'est pas celui qui fait beaucoup d'œuvres, mais celui qui sans œuvres croit beaucoup au Christ. La loi dit : « Fais cela, » et l'œuvre ne s'accomplit jamais; la grâce dit : « Crois en lui, » et dès lors tout est accompli. » Thèses 25, 26. « Mais on dira : « Qu'allons-nous donc faire ? Rien, « puisque nous ne pouvons que pécher? » Je réponds : « Non, mais à cette vue tombe à genoux, demande

« la grâce et *rejette ton espérance sur le Christ*, en qui « est notre salut, notre vie et notre résurrection. » W., t. I, p. 360, 34 : exposé de la thèse 16. Là où l'on attendait la précision scientifique d'un théologien, on trouve la réponse verbeuse d'un prédicateur ! Si l'on n'a pas la liberté, comment se décider ainsi à tomber à genoux ? D'ailleurs ne sera-ce pas là faire une œuvre ? Ne sera-ce pas retomber dans la pratique de l'axiome affreux : « A qui fait son possible, Dieu ne refuse pas sa grâce? »

C'était là, nous dit Luther, « la théologie de la croix », W., t. I, p. 354, thèses 21, 22, 24; apparemment parce qu'elle crucifiait l'orgueil humain, sans doute aussi parce qu'elle obligeait à tout attendre de la croix de Jésus-Christ et rien de nos œuvres.

Mais qu'est-ce donc, en définitive, que la *foi justifiante ?* Sur la nature de cette foi, sur le rapport entre la foi, la charité et les œuvres, quelle était la vraie pensée de Luther? Comme on l'a fait souvent remarquer, c'est ici le point central de sa théologie, et c'en est le point le plus obscur, le plus hérissé de contradictions. La foi justifiante, c'est encore quelque peu la foi au sens catholique, c'est-à-dire l'adhésion de l'intelligence aux vérités révélées. Mais *cette foi historique, cette chaîne de dates* ne dit rien à Luther. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 237. La foi de Luther, c'est avant tout la ferme confiance en Dieu, la ferme confiance que si nous allons à lui, il nous sera favorable, en ce monde et en l'autre. La foi justifiante, c'est donc aussi l'espérance.

Voici comment la décrit Köstlin, le maître reconnu de la biographie et de la théologie de Luther : « La foi est essentiellement une confiance, une confiance complète du cœur à l'endroit du Christ; la confiance en la miséricorde qui nous est accordée à cause du Christ; par cette confiance, nous tenons pour certain qu'à cause du Fils de Dieu, victime et médiateur, nos péchés nous sont remis. Mais cette confiance ne reste pas dans le domaine général; Luther insiste tout particulièrement *sur l'application de l'objet de la foi au sujet croyant : je crois que c'est précisément à moi que Dieu est favorable, à moi qu'il pardonne.* Cette condition, dit Luther, rend particulièrement difficile l'adhésion à cet article du pardon de Dieu. Sans doute, par certains côtés, l'adhésion aux autres articles l'est davantage, si, par exemple, on veut en saisir le sens, ou en donner un exposé; mais dans l'article de la rémission des péchés, le point très difficile est que chacun doit se l'appliquer à soi-même. C'est avec peine que l'homme parvient à cette persuasion, alors que, par ailleurs, il doit avoir une grande frayeur de la colère et du jugement de Dieu. Mais lorsque nous saisissons bien cet article de la rémission des péchés et qu'il devient pour nous un fait d'expérience, alors aussi nous saisissons facilement les autres, sur Dieu, la création, l'incarnation, etc.; ils deviennent pour nous des objets d'expérience. Avec cette vraie foi, je crois et je suis certain que Dieu est mon Dieu à moi, parce que c'est à moi qu'il parle et qu'il remet les péchés. » *Luthers Theologie*, t. II, p. 180.

Après une fine analyse de la foi d'après Luther, M. Cristiani conclut, à peu près dans le même sens : « Pour Luther, la foi est quelque chose d'infiniment complexe. Dans ce mot il fait entrer d'abord un élément traditionnel, l'adhésion de l'esprit aux enseignements du Christ. Mais la crainte, l'humilité, l'abandon désespéré entre les bras de Dieu, la conviction qu'on est couvert de péchés, que tout ce que l'on fait est péché, le sentiment de notre impuissance en face de la loi divine, la confiance tremblante dans le Christ, unique Sauveur, l'effort angoissé pour avoir la foi, toujours plus de foi, tout cela aussi, c'est *la foi*. Et il n'est pas étonnant que cette foi justifie. Par elle, en effet, *nous justifions Dieu*, et par suite nous obtenons qu'il nous justifie. Nous justifions Dieu, parce que nous nous reconnaissons pécheurs; nous rendons hommage à sa véracité, à sa justice, à sa bonté. En retour, cette foi nous justifie. » *Luther au couvent*, dans *Revue des questions historiques*, 1914, t. I, p. 366-370.

Le dernier des biographes de Luther, Otto Schell, résume ainsi l'idée centrale de la théologie de Luther : Dieu a porté sur moi un jugement. Je n'y puis rien; je n'ai pas la liberté de m'y soustraire. Par la foi, je crois à ce jugement. La foi est mon *acceptation* du jugement de Dieu. Mais, dès lors que Dieu me donne la foi, c'est qu'il m'a jugé favorablement. Et je lui suis reconnaissant de ce jugement favorable. Ainsi, comme le dit Habacuc, « le juste vit de la foi ». « Justice passive, justification par la foi, justice imputée, ce sont là des expressions identiques. » Et les œuvres suivront, inéluctablement. O. Scheel, t. II, p. 327-330; de même Loofs, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 31 oct. 1917, p. 323-420.

Enfin, quelle est la différence radicale entre cette foi et celle des théologiens du Moyen Age dont les idées auraient le plus annoncé Luther ? C'est, nous dit Seeberg, que tous les théologiens catholiques, même les plus excentriques, ont parlé d'une collaboration de l'homme à l'œuvre de Dieu. Ils appuient notre confiance sur la grâce de Dieu et sur les mérites du justifié; Luther ne l'appuie que sur la grâce de Dieu. *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 234. Cette remarque est juste; c'est dire équivalemment que la note fondamentale de la théologie de Luther, c'est la corruption inguérissable de l'homme déchu, et la mort de sa liberté.

Luther exalte tellement la foi ou plus précisément la confiance dans le Christ que, pour de nombreux théologiens protestants, elle est le seul point essentiel de son *Credo*. Comme membres de l'Église, comme frères dans le Christ, ne reconnaît-il pas tous ceux qui « cherchent Dieu de tout leur cœur et de toute leur âme, tous ceux qui ne se confient qu'à la miséricorde de Dieu », tous ceux « qui croient au Christ et qui ont confiance en lui » ? W., t. XXVIII, p. 580, 30 (1529); Erl., t. LII, p. 392.

Dès lors, l'amour de Dieu et les autres œuvres passent à l'arrière-plan. La foi, amour de la tête, remplace la charité, amour du cœur. « Aime et fais ce que tu voudras, » dit saint Augustin; « crois et fais ce que tu voudras, » dit Luther.

IV. LA CERTITUDE DU SALUT. — A cause de la chute originelle, la concupiscence et moi, c'est tout un; je pèche constamment, mais, en me rejetant sur le Christ, je suis justifié. Luther va faire encore un pas en avant, et sa théorie de la justification sera complète. Cette justification par la foi, le chrétien peut et même doit en avoir la certitude; il aura même non seulement la certitude qu'il la possède, mais encore qu'il ne la perdra jamais, et qu'ainsi il sera sauvé; le vrai chrétien a la certitude de son salut.

D'une manière générale, l'enseignement catholique dit : Par la foi, nous sommes certains que Jésus-Christ nous a laissé des sources surnaturelles de justification, notamment la doctrine et les sacrements. Mais pour nous, à moins de cas fort rare d'une révélation privée, nous ne sommes jamais vraiment certains de nous être assimilé ces sources. Concile de Trente, sess. VI, c. 9 ; S. Thomas Iª-IIæ, q. CXII, a. 5 ; *Conc. Trid.*, t. V, p. 559, 14.

Encore moins sommes-nous assurés de la permanence de cette justification, c'est-à-dire de notre persévérance finale.

1° *Les antécédents.* — Mais, dans la théologie catholique, ces notions ont subi quelques fluctuations. Sans être partisan de la certitude de la justification ni surtout de celle du salut, *De civ. Dei*, l. XI, c. XII, saint

Augustin parle souvent de notre connaissance de l'habitation de Dieu en nous, *In Epist. Joan. ad Parthos*, tr. VIII, 12, sur c. IV, ŷ. 12, 13; de la certitude de notre espérance, *In Ps.*, XXXVII, 5; *Contra Faustum Manich.*, l. XI, c. VII, VIII. Au Moyen Age, certaines formules similaires semblent aller jusqu'à favoriser l'idée que l'on peut avoir la certitude de son salut. Pierre Lombard définit l'espérance : « Une attente certaine de la béatitude future. » *Sent.*, l. III, dist. XXVI, n. 1, *P. L.*, t. CXCII, col. 811; cf. S. Bonaventure, éd. de Quarracchi, t. III, p. 553. Le mot comporte une explication fort orthodoxe : du côté des moyens que Dieu nous octroie pour faire notre salut, notre espérance est certaine; du côté de notre utilisation de ces moyens, elle ne l'est pas. Toutefois, cette certitude attribuée à l'espérance pouvait engendrer des malentendus. Voir G. Ljunggren, 1920; il donne de nombreux détails, peu sensationnels du reste. Aujourd'hui, enfin, on tend à accentuer la possibilité de la certitude de notre justification.

Au concile de Trente, on agita la question de la certitude de la grâce et du salut. Sur la possibilité de la certitude de la grâce, on discuta très longuement, avec presque autant d'insistance que sur la double justice. A tenir pour cette certitude, il y eut vingt et un théologiens contre quatorze; vingt et un *théologiens mineurs*, c'est-à-dire sans dignités ecclésiastiques. Mais presque tous ne l'affirmaient que pour certains cas. *Conc. Trid.*, t. V, p. 632, 633. Seul, l'abbé bénédictin, Luciano degli Ottoni, piètre théologien, semble-t-il, se montra favorable à la certitude du salut. *Ibid.*, p. 659, 35; sur ce Luciano, voir *Conc. Trid.*, t. I, p. 208, n. 8.

2° *La théorie de Luther.* — Pour Luther, là aussi, sa doctrine fut d'abord intégralement celle de l'Église catholique. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il disait encore : « Nous ne pouvons savoir si nous sommes justifiés. » J. Ficker, t. II, p.89, 2.

C'est par la certitude de la grâce, ou, pour parler plus exactement, par la certitude de la justification qu'il commença. Quelques théologiens catholiques avaient enseigné que l'homme pouvait être certain de posséder la grâce; saint Augustin et saint Thomas avaient pensé que du moins nous pouvions avoir la certitude de posséder la foi. Cf. pour S. Augustin, *Enarr. in Ps.* X, 5, *P.L.*, t. XXXVI, col. 134; pour S. Thomas, *In II*am *Cor.*, XIII, 5, lect. 2; *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CXII, a. 5, ad 2um. Or, pour Luther, foi et justification, c'était tout un. Il n'est donc pas surprenant qu'assez vite il ait estimé que nous pouvions être certains de notre justification. Quand l'enseigne-t-il pour la première fois ? Peut-être dès 1517-1518 : dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, il a des passages que l'on peut interpréter en ce sens. D. P., t. III, p. 286, n. 3; p. 370, n. 2; p. 371, n. 1; p. 458, n. 2; J. Ficker, *Luther. 1517*, 1918, p. 35, 36, notes sur les pages 15, 16. Pourtant, ce n'est peut-être qu'un peu plus tard que l'on trouve vraiment chez lui cette doctrine. Loofs, p. 724, n. 6; Grisar, t. I, p. 211, 212, 308.

A Augsbourg, devant le cardinal Cajetan, il revendique pleinement la certitude de sa justification. W., t. II, p. 13, 6. A son retour, dans son premier *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, il enseigne de même cette certitude sans réticence, et il en appelle au « témoignage de l'Esprit » : « Tu dois estimer avec une ferme confiance que le Christ est mort pour tes propres péchés, que tu es l'un de ceux pour qui il a été livré. Voilà la foi qui te justifie; elle fera que le Christ habitera, vivra et règnera en toi. Elle est le témoignage de l'Esprit à notre esprit que nous sommes les fils de Dieu. » W., t. II, p. 458, 22.

Dès lors, cette doctrine est fixée chez lui; il la gardera jusqu'à la fin. En 1535, par exemple, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, il dira : « Une fois pour toutes, vous devez répudier l'opinion très pestilentielle de tout le royaume papiste, d'après laquelle le chrétien doit être incertain de la grâce de Dieu à son endroit. » W., t. XL *a*, p. 586, 35, et toutes les pages précédentes. Et, en 1541, dans un pamphlet contre le duc Henri de Brunswick : « De quoy nous proffiterait-il d'avoir une Église de Dieu en ce monde si elle nous voulait bailler une manière de doctrine incertaine ?... Voilà quelle est la gente théologie des papistes, *qui nous enseigne de doubter si nous sommes en la grâce de Dieu ou non.* » W., t. LI, p. 511; trad. anonyme, 1545 : *Antithèse de la vraye et faulse Église...*, p. 94.

Nous sommes certains de notre justification. Mais cette justification, Dieu la maintiendra-t-il jusqu'à notre mort; pouvons-nous être certains de notre salut? Volontiers, en France, c'est à Calvin que nous attribuons la paternité de la doctrine sur la certitude du salut. De fait, c'est plutôt lui qui l'a mise en relief. Toutefois, Luther a déjà sur ce point des déclarations catégoriques. En 1521, il formule ainsi l'une de ses thèses *Sur les vœux :* « La foi est une conscience constante de sa justice et de son salut. » W., t. VIII, p. 323, n. 6. Dans un sermon de 1522, sermon qu'il fit lui-même imprimer, il nous donne dans une même phrase, au sujet du salut, un curieux mélange de « ferme présomption », de « quasi certitude », et de « certitude absolue » : nous sentons l'appel, *Abba*, Père bien-aimé, « lorsque sans hésitation, ni doute, notre conscience *présume fermement* et est *comme certaine* non seulement que tous nos péchés nous sont pardonnés, mais que nous sommes devenus enfants de Dieu et *certains de notre salut.* » W., t. X, 1re part., 1re sect., p. 370, 22.

En 1525, à la fin de son ouvrage sur le *Serf arbitre*, il affirme clairement la certitude du salut, et il en donne les raisons; le passage est fort caractéristique de l'état de son âme : « Pour moi, dit-il, je l'avoue; si je pouvais posséder le libre arbitre, ou quelque autre moyen de faire mon salut, je le refuserais. Au milieu de tant d'adversités et de périls, de tant de démons en lutte contre moi, je ne pourrais résister et le conserver; un seul démon n'est-il pas plus fort que tous les hommes réunis! Avec le libre arbitre, personne ne serait sauvé. Puis, à supposer même que périls, adversités, démons, rien de tout cela n'existât, je serais du moins continuellement forcé de « travailler à l'aventure et de donner des coups en l'air ». J'aurais beau vivre éternellement et faire éternellement des œuvres, ma conscience ne saurait jamais avec certitude et sécurité jusqu'où je devrais aller pour être en règle avec Dieu. Après toute œuvre, si bien accomplie fût-elle, resterait le scrupule de savoir si elle plaît à Dieu, ou si, au contraire il ne demandait pas quelque chose de plus. C'est ce que prouve l'expérience de tous les justiciards, et ce que pour mon malheur j'ai assez connu moi-même, tant d'années durant. Maintenant au contraire que Dieu a enlevé mon salut à mon libre arbitre pour s'en occuper lui-même, maintenant que ce n'est pas par mon œuvre et par ma course, mais par sa grâce et miséricorde qu'il a promis de me garder, je suis *certain et assuré* qu'il est fidèle et qu'il ne me mentira pas, lui si puissant et si grand. Dès lors, ni démons, ni adversités, rien ne pourra le vaincre ou me ravir à lui. « Personne, dit le Christ, ne les ravira de ma main; mon Père, qui me les a donnés, est plus grand que tous. » Sans doute, il ne s'ensuivra pas que tous les hommes seront sauvés; mais quelques-uns du moins, beaucoup même le seront; au contraire, avec les agissements du libre arbitre, personne absolument ne l'aurait été, mais tous en bloc nous nous serions perdus. Le libre arbitre écarté, nous sommes certains et assurés que nous plai-

sons à Dieu, non par le mérite de nos œuvres, mais par la faveur de la miséricorde qu'il nous a promise. Si nos actes sont insuffisants ou mauvais, nous savons qu'il n'en tiendra pas compte, mais qu'il nous le pardonnera paternellement et qu'il y remédiera. Voilà pourquoi tous les saints se sont glorifiés en leur Dieu. » W., t. XVIII, p. 783, 17.

Ainsi, comme point de départ, corruption de la nature, sombre découragement; comme point d'arrivée, abandon quiétiste à la bonté de Dieu, confiance dans une promesse spéciale de me sauver.

Jusqu'à la fin, Luther continua d'estimer que sur leur justification présente, sur l'inamissibilité de cette justification et par conséquent sur leur salut futur, lui et les siens recevaient d'en haut des assurances d'un genre à part. Assurément, dit-il dans son *Commentaire sur la Genèse*, par la providence générale, nous ne savons rien de la prédestination. Mais c'est là le secret du « Dieu caché ». A côté de ce « Dieu caché », il y a le « Dieu révélé ». Par Jésus-Christ, « tu peux être certain de ta foi et de ton salut, et dire : « Celui qui « croit au Fils a la vie éternelle. » Et Luther proteste que c'est bien là sa pensée; après sa mort, ses disciples auront à la maintenir contre ceux qui la dénatureraient. W., t. XLIII, p. 463, 3-17 (1541-1542).

Je puis avoir la certitude de mon salut; donc je le dois : c'est là pour moi une obligation. Contre cette certitude, des doutes, des tentations se présenteront; je ne dois pas m'y arrêter. Le catholique rejette les doutes contre la doctrine et contre les sacrements, contre l'Église, dépositaire de cette doctrine et de ces sacrements; ainsi le luthérien rejettera les doutes contre la confiance en Dieu, contre l'application que Dieu lui fait des mérites de Jésus-Christ. « Tous les jours nous devons lutter davantage pour aller de l'incertitude à la certitude, travailler à extirper radicalement cette opinion si pestilentielle que l'homme ignore s'il est en grâce avec Dieu. » W., t. XL *a*, p. 579, 17, et les pages précédentes; de même p. 299, 29 (1535).

Ainsi s'ébauchait la théorie du témoignage de l'Esprit et celle, toute voisine de l'expérience religieuse. Ce témoignage de l'Esprit, nous répète Luther, le chrétien doit le provoquer en lui; il doit travailler à produire, à augmenter en lui la certitude de sa grâce présente et de son salut futur. Corruption radicale de l'homme déchu, quiétisme absolu, serf arbitre, tout cela en réalité n'appartient qu'au monde du vieil homme. Tout à coup, en entrant dans le domaine de la foi justifiante, nous sommes dans un monde où toutes ces destructions ont été oubliées. L'homme devient capable d'énergie, et il serait coupable de n'en pas déployer. Il devra travailler à l'œuvre des œuvres, l'appréhension de son salut par la foi. Luther en arrivera à dire que douter de sa justification et de son salut, c'est commettre le péché irrémissible, le péché contre le Saint-Esprit. Erl., t. VIII, p. 238 (1527); W., t. XLV, p. 660, 10 (1538); t. XLVI, p. 346, 13 (1538); t. XLIV, p. 413, 15 (1543?)

Mais doctrine révélée, Église catholique ont leurs titres de possessions : nous avons des preuves qu'elles viennent de Dieu. En est-il ainsi de l'application infaillible des mérites de Jésus-Christ à chacun de nous ? Tous les hommes ne seront pas sauvés; d'après Luther, c'est même le petit nombre qui le sera. Par exemple, W., t. XVIII, p. 783, 34 (1525). Où avait-il donc trouvé, pour lui et pour les siens, la certitude d'appartenir à ce petit nombre ? Qu'on interroge l'horizon, qu'on y cherche une réponse. On n'en trouvera que deux de plausibles; cette certitude, elle venait ou d'une révélation divine, ou d'une autosuggestion. Or les preuves, ou mieux les plus faibles indices en faveur d'une révélation, qu'on les montre!

A elle seule, la sombre désespérance qui s'empara de Luther et de ses disciples ne suffirait-elle pas à montrer que sur l'état présent et futur de leur âme ils n'avaient reçu aucune certitude ! Mais, nouvelle merveille ! De ses doutes mêmes, de ses « angoisses », Luther sait fort bien s'accommoder ! Il n'y a pas là de motif de se désespérer. « Personne ne possède bien cette certitude... Il n'y a rien de plus pestilentiel que la sécurité; lorsque tu sentiras la faiblesse de ta foi, c'est alors que tu devras prendre confiance. » W., t. XXV, p. 331, 20 (1532-1534).

D'ailleurs n'est-il pas évident que cette certitude serait fort dangereuse et finalement fort immorale ! Ainsi assurés de leur salut, l'immense majorité des humains ne dépenserait plus aucune énergie pour le bien. Il est vrai qu'à l'avance Luther a ruiné l'objection; cette libre énergie pour le bien, il a commencé par en enlever à l'homme toute possibilité .

3° *Les causes de la théorie.* — C'était pour être certain de sa justification et de son salut que Luther était entré au couvent. Il voulait être assuré d'avoir Dieu avec lui. Autrefois, le catholique était certain des sources de la grâce : révélation et sacrements; il ne l'était pas autant de leur descente dans son âme. Luther a donc déplacé cette certitude, il l'a fait descendre de l'objet au sujet, de Jésus-Christ à nous; il a voulu *la certitude intime de son propre salut.* O. Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwickelung*, 1911, n. 9-28. Partout, dans son œuvre, on se heurte à cette tendance au subjectivisme qui devait s'épanouir dans le panthéisme allemand du XIXe siècle.

Mais la tendance au subjectivisme n'eût sans doute pas suffi à faire éclore cette théorie singulière. Vers 1518, c'était son intérieur tout entier, c'étaient toutes les voix de son âme qui la réclamaient. Il n'est que trop aisé d'imaginer combien alors cette pauvre âme était torturée. Il sent gronder en lui les passions mugissantes de l'âge mûr; vagues immondes, elles montent à l'assaut de sa volonté. Le « démon de midi » agite violemment ses sens et son cœur. Il n'a plus confiance en ses œuvres, même faites en union avec Jésus-Christ. Il n'a plus confiance en l'Église : dans son cœur, dans sa tête, dans tout son être, le vent de la révolte souffle bruyamment en tempête. Pour peindre cette angoisse, il trouve des accents d'une sombre désolation. En 1515-1516, il dit dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* : « Puisque nous ne pouvons accomplir la loi de Dieu, et qu'ainsi nous sommes toujours dans l'injustice, il ne nous reste plus que la crainte constante du jugement. » J. Ficker, t. II, p. 124, 27. En 1525, revenant sur son passé, il dit que se voyant sans liberté, peut-être prédestiné à l'enfer, il a été poussé « au fond de l'abîme du désespoir ». W., t. XVIII, p. 719, 10.

Pourtant il est, il va devenir de plus en plus un homme de lutte, c'est-à-dire un homme qui, après les combats de la journée, sentira la faiblesse humaine reparaître chez lui; qui, le soir, retombant sur lui-même, aura besoin de consolations. A tout prix, il lui faut sortir de cet enfer, il lui faut un réconfort. Mais Catherine Bora n'est pas encore là; et, d'ailleurs, les consolations qu'elle lui apportera iront-elles sans réticence; ne peut-on pas croire, au contraire, que jusqu'à la fin elles furent mélangées de remords ? Le vrai réconfort, ce sera donc la certitude de sa justification et de son salut. Pour en arriver à la confiance absolue sur son sort éternel, il se surexcitera, il se suggestionnera.

Enfin, cette certitude de la grâce et du salut entrait merveilleusement dans la synthèse de ses tendances; elle en était la clé de voûte, l'éclosion naturelle. Cette synthèse commence par la corruption radicale de l'homme; elle se continue par le serf arbitre, la prédestination et la passivité; elle se termine par la foi justi-

fiante, l'illumination intérieure et la certitude du salut. L'idée directrice, c'est l'absence d'activité personnelle pour s'abîmer en Dieu. Sans doute l'acte d'adhésion à la certitude de son salut (comme du reste l'acte de foi ou de confiance en Dieu) est un acte d'activité et même d'énergie. Mais cette contradiction une fois admise, la certitude du salut achève merveilleusement de nous jeter, enfants inertes et confiants, dans les bras de notre Dieu.

4° *Accueil fait par la Réforme à la théorie.* — Mais, à des degrés divers, le même désarroi va s'emparer de l'âme des partisans de Luther; maintenant qu'ils ont quitté l'Église, sur quel esquif vont-ils traverser la mer de la vie ? Les chefs de la nouvelle religion devaient être d'autant plus pris de vertige et d'effroi que la veille ils étaient plus dirigés, plus garantis; la plupart avaient appartenu à la cléricature; plusieurs même étaient d'anciens moines. A ces hommes, hier si fortement encadrés, jetés aujourd'hui dans un isolement affreux, quel réconfort restera-t-il donc ? Ce sera de se persuader qu'ils ne s'appartiennent pas, que dans cette extrême solitude, ce ne sont pas eux qui se dirigent, qu'ils sont tout passifs entre les mains de Dieu. La prédestination et la certitude du salut remplacèrent l'Église; ce fut le port où l'âme du Réformé put venir s'abriter.

De là, l'étrange faveur de la théorie dans le protestantisme du XVIe siècle. On la trouve chez Luther et les réformés allemands; on la trouve chez Mélanchthon dans la première édition de ses *Lieux théologiques*, de 1521; on la trouve chez Zwingle, Bucer et les sacramentaires; avec plus de vigueur, on la trouve chez Calvin et les siens. « Aucune fleur de nos herbiers dogmatiques n'est plus fanée, ridée, noircie, » dit E. Doumergue, *Calvin*, t. IV, 1910, p. 412. Les premiers protestants, au contraire, saisirent cette prétendue certitude comme la planche de salut, comme la grande consolation de leurs âmes désemparées. Ainsi encore, sur son lit de mort, Olivier Cromwell fera appeler Goodwin, un de ses prédicateurs, et il lui demandera s'il était bien vrai que les élus ne pouvaient jamais tomber ni encourir la réprobation finale. — « Rien de plus certain, répondit le ministre. — Je suis donc sans crainte, repartit le Protecteur, car je suis sûr d'avoir été autrefois en état de grâce. » D. Hume, *History of England*, c. LXI, année 1658; tr. Campenon, 1825, t. IX, p. 165. Du reste, pour notre époque même, l'assertion de M. Doumergue est peut-être plus vraie de la France que des pays anglo-saxons; dans plusieurs sectes américaines, chaque fidèle commémore son grand jour de conversion; ce jour-là, Dieu lui est apparu, lui certifiant son pardon et son salut.

Avant tout, la certitude du salut est un produit de la Réforme allemande, un produit de l'âme allemande. L'une des caractéristiques de l'Allemand, nous dit Fustel de Coulanges, c'est de se surexciter, de se suggestionner, de manière à prendre pour vrai l'objet de ses complaisances. En histoire, il saura se rendre merveilleusement apte à voir le même fait, la même institution admirable sur les bords de l'Elbe et de la Sprée, détestable sur ceux de la Seine et de la Loire. Puis ces suggestions seront accommodées d'une foule de renvois aux sources : l'illuminisme et le parti pris seront devenus scientifiques. *Revue des Deux Mondes*, 1er sept. 1872; reproduit dans *Questions contemporaines*, 1893, 1916. Ainsi, ayant besoin de la certitude du salut, Luther sut bien la trouver dans l'Écriture : Jésus-Christ avait promis de garder ses élus ; il nous avait dit que Dieu était notre Père aussi bien que le sien. — On a quelque raison de nous le répéter : pour comprendre Luther, il faut être né Allemand.

V. LA GRACE. — Les idées de Luther sur la grâce viennent de nombreux points de l'horizon, du nominalisme, de l'augustinisme, d'ailleurs encore; seul, le thomisme était le terrain pestilentiel qu'il importait d'éviter.

Nous avons vu et nous verrons encore plus loin les points de contact de la théorie de Luther avec le scepticisme nominaliste et le pessimisme augustinien. Pour le fond de sa théorie sur la justification, il ne reste plus guère à étudier que la manière dont il a conçu la grâce, grâce actuelle et grâce habituelle. C'est ici surtout qu'il ne faut pas être exigeant, en lui demandant des précisions dont sa nature et son manque de formation théologique le rendaient également incapable. La grâce, c'était de la métaphysique; or, dans l'union de l'âme avec Dieu, il ne voulait s'occuper que du sentiment. Un kantien dirait : au lieu de *la chose en soi*, il ne voulait regarder que le *phénomène*. Par ex. W., t. IV, p. 665, 18 (27 déc. 1514 ou plutôt 1515).

Un point à retenir, le seul peut-être que Luther ait constamment maintenu, c'est que dans toutes ses vues sur la justification, la foi remplace la grâce; tout ce que les théologiens précédents ont pu dire soit de la grâce, soit de la charité, c'est de la foi qu'il l'entendra. Mais cette foi elle-même, comment lui l'entendait-il en nous ?

1° *La grâce actuelle.* — Les nominalistes ne s'occupaient pas de la grâce actuelle; ils en admettaient l'existence, mais en aucun cas ils ne semblent l'avoir jugée nécessaire. Gabriel Biel, II, dist. XXVII q. unica, a. 2, concl. 4; a. 3, dub. 4; II, dist. XXVIII, q. unica, a. 1, note 2; a. 3, dub. 1 et 2; Tubingue, t. II, 1501, f° 0^6^, p^4^. R. Seeberg, *Lehrbuch...*, t. III, 1913, p. 482, 845. De prime abord, Luther semble avoir eu ici une opinion toute différente; il parle souvent « d'une direction de Dieu en nous »; « d'une opération continuelle de l'Esprit-Saint dans notre âme ». W., t. II, p. 98, 35 (1519); t. XXIII, p. 523 (1527); t. XL *b*, p. 422, 28 (1532); voir aussi J. Ficker, t. II, p. 22, 225, etc. Mais c'était Dieu lui-même qu'il voyait ainsi agissant en nous. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 99, 100. Au côté créé de la grâce actuelle, il semble n'avoir jamais pensé qu'avec répulsion. Cette motion créée était quelque chose de trop humain et de trop froid; elle enlevait le contact immédiat avec Dieu.

2° *La grâce habituelle.* — Sur la grâce habituelle, il s'est un peu plus expliqué. Du reste, dans l'Église les discussions sur ce point étaient plus anciennes et plus précises.

1. *Les diverses conceptions de la grâce habituelle jusqu'à Luther.* — Comment entendre notre participation surnaturelle à la nature divine? S'inspirant spécialement de l'évangile selon saint Jean, les Pères grecs, et surtout saint Cyrille d'Alexandrie, avaient représenté la vie surnaturelle comme une habitation de la Trinité, et notamment de l'Esprit-Saint en nous. Dans leurs descriptions, la partie créée de cette union trouve peu ou pas de place; en général, ils se la représentent comme un cachet, comme une empreinte du Saint-Esprit sur l'âme.

Dans les discussions avec Pélage et ses successeurs, saint Augustin et les Pères latins, au contraire, s'habituèrent de plus en plus à considérer dans la grâce les secours transitoires de Dieu, la grâce actuelle. Pour notre union habituelle avec Dieu, ils semblent avoir pensé comme les Pères grecs.

Au XIIe siècle, Pierre Lombard demeure dans cette manière de voir, en l'exagérant même. Dans la vie surnaturelle, il semble ne considérer que l'élément incréé, c'est-à-dire l'Esprit-Saint : la grâce sanctifiante, c'est la charité, et la charité c'est l'Esprit-Saint. *Sent.*, l. I, dist. XVII; l. II, dist. XXVI, XXVII. Le XIIIe siècle, au contraire, chercha à préciser le mode de l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme. Sous l'influence d'Aristote, Alexandre de Halès, saint Bona-

venture, saint Thomas considèrent cette vie comme un *habitus* infus en nous; d'où l'expression de *grâce habituelle*, pour désigner la permanence de nos bonnes relations avec Dieu. La grâce est une *qualité* résidant dans notre âme, ou mieux un groupe de qualités, résidant dans l'essence de l'âme et dans nos puissances supérieures. Ainsi, au péché de la concupiscence, tel que l'entendaient les anciens augustiniens, à la référence permanente à Adam, le vieil homme, on substituait dans l'âme une vie surnaturelle permanente, une référence permanente à Jésus-Christ, l'homme nouveau. Les grâces actuelles subséquentes à la justification n'avaient plus pour effet de *détruire* peu à peu le péché de la concupiscence, mais d'*augmenter* la grâce habituelle qui avait régénéré l'âme et qui lui restait inhérente.

Mais çà et là, et surtout chez les augustins, l'ancienne théorie dut garder des partisans. Sous les réticences de Seripando au concile de Trente, on distingue nettement qu'il n'admet pas ces *habitus* qu'on est allé chercher chez les philosophes. Ci-dessus, col. 1203. En même temps, il demandait aux Pères du concile « de ne pas anathématiser ceux qui rejetaient « la grâce inhérente », non qu'il la niât, mais parce que « c'était un mot nouveau ». *Conc. Trid.*, t. v, p. 664, 34.

Les nominalistes avaient gardé la théorie des *habitus*. Occam et Biel distinguaient entre les *habitus acquis* et les *habitus infus*. Occam, *In Sent.*, III, q. viii, surtout au début et vers la fin, Lyon, 1495, f° Miiij sq., surtout lettres A et T; IV, q. viii, ix, vers la fin, Lyon, 1495, f° U, lettre X ; Biel, *In Sent.*, II, dist. XXVI, q. unica, concl. 3, Tubingue, 1501 f° 0^4, E ; II, dist. XXX, q. i, concl. 3, f° Q i, D; IV, dist. IV, q. i, notamment au début, à la fin du f° D, sect. C. Mais avec quelle hésitation et quelle transformation ils présentaient cette théorie! Pour eux, la grâce sanctifiante existait bien de fait, mais en droit elle n'était pas nécessaire; de puissance absolue, Dieu eût pu donner à un état et à des actes naturels une valeur surnaturelle. Ils admettaient aussi la pluralité des *habitus*. Occam, *In Sent.* IV, q. iii, a. 3, 2ª diff., Lyon, 1495, f° R. 6, lettre I; Biel, *In Sent.*, III, dist. XXVI, q. unica, a. 2, concl. 3, Tubingue, 1501, f. 00^3, lettre H; dist. XXXIII, q. unica, a. 2. concl. 2, f° RR^2, lettre E ; dist. XXXIV, q. unic., a. 1, nota 2, f° RR^2, lettre B ; IV, dist. IV, q. i, a. 1, nota 4, f° E, lettre E. Mais, bien qu'au travers de nombreuses subtilités, ils niaient la distinction réelle entre la substance de l'âme et ses puissances. Par exemple, Occam, II, q. xxiv, au milieu, Lyon, 1495, f° H, lettre K; q. xxvi, vers le début; 1495, f° I, lettre C; Biel, II, dist. XVI, q. unic., a. 2, concl. 1, 1501, f° Lij, lettre N; Altenstaig, *Vocabul.*, article *Potentiæ*. Logiquement, ce n'était donc plus qu'un seul *habitus* qu'ils auraient dû reconnaître dans l'âme entière.

2. *Luther : rejet des habitus; la grâce, union directe avec Dieu.* — Par sa formation théologique, Luther ne pouvait donc guère aimer les *habitus*. Des dispositions propres devaient davantage encore l'exciter contre eux. Intuitif et sensitif, il ne peut croire à des réalités qu'il ne voit pas, qu'il ne sent pas. Cette grâce habituelle, dont il ne sent pas la présence en lui, le tourmente de plus en plus. L'absolution reçue, on lui dit que cette grâce est en lui. Mais il se sent à peu près aussi enclin au mal qu'auparavant, plus enclin peut-être, à des moments d'exaspération ou de tentation. Il sent sourdre en lui les appétits de la chair, la révolte contre Dieu : comment donc pourrait-il se croire vraiment et complètement en grâce avec lui? De là, des sentiments de désespoir. Non, il n'est pas vraiment justifié, il lui faut donc trouver une théorie théologique qui lui permette de ne pas croire à cette justification. Or un certain augustinisme parle peu de réalités profondes subsistant au-dessous des émotions de l'âme. En outre, on y estime que les mouvements impulsifs de la concupiscence sont des péchés. Beaucoup plus que le thomisme, cet augustinisme permet donc à Luther de confondre son amour pour Dieu ou son aversion contre lui avec ses émotions tumultueuses. Ce sera de ce côté qu'il se tournera. W., t. iv, p. 665, 13 (1515). Il pourra ainsi réagir contre Thomas et sa métaphysique.

Puis, il veut une vie intime avec Dieu. Il rejettera donc cette « grâce créée », pour s'unir directement à Dieu lui-même. « Un idéalisme panthéiste plaît à l'esprit allemand, comme le platonisme à l'esprit grec. » R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 15-17. Or, pour le panthéiste, Dieu et le monde; vie naturelle et vie surnaturelle; religieux, prêtres et laïques, tout cela, c'est un tout. C'est bien là le terme des tendances de Luther.

Aussi, dès ses *Notes sur les Sentences* (1509-1511), il témoigne de sa mauvaise humeur contre la théorie de la grâce habituelle. « En disant que c'est l'Esprit-Saint qui est notre *habitus*, écrit-il, il ne semble pas que le Maître des Sentences avance une si grande absurdité. Cette invention des *habitus* vient d'Aristote, ce philosophe rance. » W., t. ix, p. 43, 2. « En réalité, la charité nous est toujours donnée avec l'Esprit-Saint, l'Esprit-Saint avec elle et en elle... L'Esprit-Saint, c'est la charité. » W., t. ix, p. 42, 36; p. 43, 6.

Dans la suite, il rejettera de plus en plus les *habitus*, cette grâce froide et non sentie. Ce qui en nous était permanent, ce qui demeurait à l'état d'*habitus*, de modalité innée, ce n'était pas la grâce, c'était le péché originel. Puis, quand on était justifié, on était entouré de la faveur de Dieu. Il aime à répéter : « J'entends la grâce dans le sens de faveur de Dieu, non dans celui de qualité dans l'âme, comme nos modernes l'ont enseigné. » W., t. viii, p. 106, 10 (1521).

Pourtant, même dans le justifié de Luther, il y a quelque chose d'intérieur; c'est la foi ou confiance. Çà et là, Luther semble même garder la foi comme *habitus :* « La foi est un don et un bien intérieur, opposé au péché, qu'elle purifie... La grâce de Dieu est un bien extérieur, la faveur de Dieu sur nous, opposée à sa colère. » W., t. viii, p. 106, 20 (1521). Nous aurions ainsi sa pensée définitive, ou, si l'on aime mieux, sa tendance permanente. Dans le justifié, il y aurait deux *habitus* ou modalités : le péché originel ou concupiscence, habitus engendré avec nous, quelque chose de naturel, de substantiel en nous, P. Drews, 1896, p. 46, 48, n. 1, 49 (1536), la foi ou confiance, habitus octroyé par Dieu. Cette foi attire sur nous la grâce, ou faveur extérieure de Dieu : elle est notre « justice formelle », elle est le Christ, vers lequel elle se tourne et qu'elle fait nôtre (ci-dessus, col. 1231).

Concupiscence et confiance, Luther les avait senties toutes deux, et à de certaines heures, la confiance peut-être avec autant d'intensité que la concupiscence. N'est-ce pas du reste le propre de beaucoup de religieux de s'estimer constamment, tête et cœur, sous l'influence et l'impulsion directes et senties de l'action de Dieu?

Concupiscence et confiance : Luther devait donc en affirmer la permanence en nous. Constamment, sa théologie se montre comme le fruit de ses expériences personnelles.

V. La religion et la morale. — Nos œuvres ne sont qu'un amas de ruines, qu'un vieux matériel de démolition; elles ne font que rappeler notre grandeur passée, la grandeur de l'homme avant la chute. Notre activité entière est inutile à notre religion. Mais la foi ou confiance nous justifie; elle est le trait d'union entre l'âme et Dieu; elle est notre religion. Voilà ce que nous venons de voir. Tout naturellement, une question se

pose : en quel rapport exact nos œuvres sont-elles avec notre justification ? Quelles sont chez Luther les relations entre la religion et la morale?

Nous aurons deux paragraphes : 1° *La loi et l'Évangile;* — 2° *Au-dessus de la morale.* Dans le premier, en mettant la Loi en face de l'Évangile, les œuvres en face de la foi, nous achèverons de voir que pour notre vie religieuse les œuvres bonnes sont absolument inutiles. Dans le second, nous verrons que théorie et déclarations de Luther sur la foi et les œuvres ont une portée beaucoup plus redoutable : de même que nos œuvres bonnes ne servent en rien à notre justification, ainsi nos œuvres mauvaises ne vont pas nécessairement contre elle : justification et péché, péché même personnel, peuvent coexister en nous.

I. LA LOI ET L'ÉVANGILE. — Entre la Loi et l'Évangile, Luther met une *opposition irréductible.*

1° *Opposition entre la Loi et l'Évangile.* — Le protestant Loofs dit : « Dans l'opposition entre la Loi et l'Évangile se trouve la divergence fondamentale entre la conception luthérienne et la conception catholique du christianisme. » *Leitfaden...*, 1906, p. 722; cf. p. 770-773. C'est fort juste. Pour Luther, la Loi, c'est la directrice de notre activité, le frein de la concupiscence, d'une concupiscence invincible; l'Évangile, c'est l'excitant de notre foi. Entre la Loi et l'Évangile, l'opposition ne peut donc être qu'irréductible. Cette opposition à la main, Luther va faire détruire par Jésus-Christ toute la loi de Moïse, le Décalogue y compris. « L'Évangile n'enseigne pas ce que nous devons faire; c'est là l'objet de la Loi. » W., t. XL *b*, p. 248, 14 (1532). Voilà ce que Luther enseigne en mille endroits de ses écrits. L'Évangile, dit-il, a rendu la liberté à l'homme. Assurément, mais quelle liberté ? Non pas le libre arbitre, la faculté de se décider entre le bien et le mal; cette faculté, Luther, à partir de 1516, ne cessa de la dénier à l'homme avec violence. La nouvelle liberté du chrétien, c'était la liberté à l'endroit des prescriptions de la Loi.

2° *De quelle loi s'agit-il?* — C'est peut-être ici le point où l'on voit le mieux combien Luther a malencontreusement dépassé l'augustinisme catholique. Impossibilité d'accomplir la Loi au point d'avoir « la justice parfaite », opposition entre la Loi de Moïse et l'Évangile de Jésus-Christ, autres antithèses entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ce ne sont guère là chez les augustiniens catholiques que des théories théologiques bizarres peut-être, mais grandioses, et en tout cas assez inoffensives. A la place, Luther a mis d'autres théories, qui vont à la destruction de toute morale. Quand il parle de l'impossibilité d'accomplir la Loi, il ne s'agit plus seulement d'une conception théologique sur la possibilité du parfait amour de Dieu; il s'agit de l'impuissance radicale où est l'homme de faire le bien; quand, ailleurs, il parle de l'inutilité de la Loi, ce ne sont pas seulement les préceptes cérémoniels de l'Ancien Testament qu'il a en vue, préceptes qui de fait sont abolis dans le Nouveau; pour lui, la partie universelle de la Loi est abolie aussi bien que l'autre. « Ce ne sont pas seulement les préceptes cérémoniels qui ne sont pas une loi bonne et où ne se trouve pas la vie; il en est ainsi du Décalogue lui-même, *et de tout ce qui peut s'enseigner et se prescrire au dedans et au dehors.* Une loi bonne et où se trouve la vie, c'est la charité de Dieu répandue par le Saint-Esprit dans nos cœurs. » W., t. I, p. 228, thèses 82-84 (1517).

C'est déjà l'autonomie kantienne de la conscience morale. Il n'y a plus de loi qui s'impose à nous, ni du dehors, ni même du dedans : par la foi, nous devenons la loi vivante, qui se dirige à son gré, notre gré étant désormais toujours ce qu'il doit être.

Le second *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (1535) est rempli de passages de ce genre. Voici en ce sens l'un des plus caractéristiques. Comment la loi a-t-elle été abrogée, se demande Luther ? Il répond : Elle l'a été tout entière, sans réserve, de sorte qu'elle ne peut plus ni accuser, ni tourmenter le fidèle; doctrine de la plus haute importance, qu'il faut prêcher sur les toits; « car elle porte la consolation dans les consciences, surtout aux heures où l'effroi nous oppresse. Je l'ai dit souvent, et je le répète encore, car on ne le dira jamais assez : le chrétien qui saisit par la foi le bienfait du Christ est absolument *au-dessus de toute loi;* il est affranchi de toute obligation à l'endroit de la loi... » Et Luther précise : « Lorsque Thomas et les autres théologiens de l'École parlent de l'abrogation de la loi de Moïse, ils disent que ce sont les lois judiciaires et cérémonielles des Juifs qui ont été abrogées, mais qu'il n'en est pas ainsi des lois morales. *Ils ne savent pas ce qu'ils disent.* Pour toi, quand tu traites de l'abolition de la loi, pense avant tout à la loi proprement dite, à la loi spirituelle; prends la loi dans toute son étendue; ne distingue pas entre lois judiciaires, lois cérémonielles et lois morales. Lorsque saint Paul dit que par Jésus-Christ nous sommes délivrés de la malédiction de la Loi, évidemment il entend toute la loi, et avant tout la loi morale; car c'est même elle seule (et non les deux autres catégories) qui accuse, maudit et condamne la conscience. Nous disons donc que là où le Christ règne par sa grâce, le Décalogue n'a plus aucun droit d'accuser et d'effrayer la conscience. » W., t. XL, *a*, p. 670, 15-672.

Qu'à l'envolée de l'âme vers Dieu, la *loi naturelle* elle-même soit un obstacle fort dangereux, c'est ce que l'on peut déjà conclure de ce que Luther nous a dit du Décalogue. Mais ailleurs il le proclame plus directement encore. Sans doute la loi naturelle est écrite en nous, et la raison suffit à nous la faire connaître; Luther aime à citer sur ce point le mot de saint Paul. Toutefois, il n'est pas difficile de trouver chez lui en sens contraire des déclarations d'un nominalisme et d'un pessimisme menant également au scepticisme. On y apprend que le bien et le mal dépendent uniquement de la volonté de Dieu. Pour savoir ce qui est bien ou mal, il nous faut donc une révélation, soit par la Bible, soit par des illuminations intérieures. W., t. IX, p. 229, 2 (1520); t. XXIV, p. 258,14 (1527); W. Walther, *Die christliche Sittlichkeit nach Luther*, 1909, p. 3, 4. D'ailleurs, pour l'homme déchu, la loi naturelle est devenue un fardeau trop lourd; même après la justification, l'homme demeure radicalement incapable de l'accomplir.

Bref, tout ce qui s'impose à nous, tout ce qui a un caractère de coercition, tout cela est haïssable. Aussi, sans distinguer entre loi de Moïse, loi de l'Évangile, loi naturelle, Luther éprouve-t-il une joie débordante, un plaisir sauvage à frapper sur « la Loi », à la faire voler en morceaux. « La Loi ne peut que donner la mort. Elle n'est ni bonne ni utile, mais simplement nuisible... Dans son fond, elle n'est que mort et poison. » Erl., t. IX, p. 238, 239 (1527).

Dans la vie de l'âme, il est un acte d'une grandeur absolument à part, c'est l'*acte d'amour de Dieu.* Pas plus que les autres, cet acte n'échappera aux attaques de Luther. D'abord, c'est un acte qui regarde le *Dieu caché*, le Dieu avec qui la révélation n'a rien à voir : « Aime Dieu dans ses créatures, dit-il en chaire en 1523; il ne veut pas que tu l'aimes dans sa majesté. » W., t. XI, p. 189, 3; voir aussi, t. XII, p. 131, 31 (1523). Puis c'est un acte, un acte vicié, et la foi suffit; c'est un acte commandé, et la Loi est opposée à l'Évangile : « Nos sophistes, dit-il, enseignent que pour justifier, la foi doit *être formée par la charité.* Ce n'est pas là la vérité, mais une fausse apparence, une falsification de l'Évangile. Le véritable Évangile, c'est que les œuvres ni la charité ne sont l'ornement ou la perfection de la

foi... La foi qui justifie, c'est celle qui s'attache au Christ, Fils de Dieu, celle qui est ornée du Christ, et non celle qui renferme la charité. » W., t. XL *a*, p. 164, 15, (1535). « Si la foi est formée par la charité, ce seront avant tout nos œuvres que Dieu regardera, nos œuvres, c'est-à-dire nous-mêmes. Loi et promesse, foi et œuvres sont aux antipodes les unes des autres. » W., t. XLII, p. 565, 5 (1538?)

Ainsi, l'acte d'amour de Dieu a deux tares : produit d'une activité viciée, il est mauvais; commandé par une loi, il va contre la spontanéité du chrétien selon l'Évangile. Pour vivre et progresser, la foi n'a que faire d'être aidée par l'amour.

Partout, chez Luther, on sent la joie de déprécier la Loi et nos œuvres, de les déclarer inutiles, nuisibles même à notre justification et à notre salut. Osons le dire : les accents de Luther contre la Loi et les œuvres ne sont pas d'un théologien. Çà et là, le ton y dénote une passion tellement vraie et sincère qu'il est même impossible de n'y voir que les cris d'un tribun. On y sent l'homme qui se souvient d'un horrible passé, où la Loi a pesé lourdement sur ses épaules, où elle lui a causé d'affreuses tortures. Tortures méritées ou tortures d'une conscience scrupuleuse, peu importe ici; comme on l'a vu, il doit y avoir eu de l'un et de l'autre. Mais ce qui ressort des attaques violentes que l'on vient de lire, c'est qu'elles sont avant tout des documents vécus : le souvenir de la Loi, c'était vraiment pour Luther le souvenir du bourreau.

Aux attaques de Luther contre la Loi, on a donné deux sens. Le premier est celui de la plupart des protestants, du moins jusqu'à ces dernières années. Pour notre justification, nos œuvres sont absolument *inutiles :* si nous nous appuyons sur elles, elles deviendront même nuisibles. Mais dans la dépréciation de Luther à l'endroit des œuvres, il faut s'arrêter là; c'est une calomnie des « Romains » que de le montrer nous poussant à faire le mal ou nous disant du moins *que pour notre union avec Dieu ce mal est inoffensif.* Le langage de Luther peut être violent; mais ni dans sa théorie de la justification, ni dans ses paroles, rien ne permet de conclure à la séparation entre la religion et la morale; au contraire, la foi justifiante, la confiance filiale maintiennent notre activité dans les cadres de la loi de Dieu.

La logique de la théorie de la justification, les déclarations de Luther ne permettent pas de s'arrêter à cette explication. C'est ce que nous allons voir maintenant.

II. AU-DESSUS DE LA MORALE. — Si viciée que soit notre activité, si inutile qu'elle soit pour notre foi justifiante, elle n'en subsiste pas moins toujours; elle est vivante et par là même beaucoup plus dangereuse. Nos énergies sont une ménagerie; que va-t-on faire de cette collection de bêtes fauves; va-t-on les laisser sans dompteur, toutes portes ouvertes ?

Par un bon sens à la foi catholique et humain, par déférence pour les autorités temporelles et pour l'opinion publique, Luther est porté à maintenir la soumission aux lois de la morale. Mais par une impulsion profonde, par la logique de sa théorie, il est violemment entraîné à se mettre au-dessus de ces lois, lui et ceux qui suivront sa doctrine. Il est fort curieux, ou pour parler plus exactement, il est angoissant, effrayant de le voir ainsi tiraillé, torturé par ces deux tendances contraires.

Souvent, il se borne à parler le langage traditionnel, le langage catholique; il expose la nécessité d'obéir aux commandements de Dieu. C'est ainsi qu'il en use dans ses sermons et surtout dans ses deux *Catéchismes* (1529). Dans son *Grand catéchisme*, il n'a pas un mot sur la théorie du serf arbitre, clef de voûte de toutes ses vues sur la justification. Et ce seront ces deux écrits, le *Traité du serf arbitre* et le *Grand catéchisme*, que plus tard il unira pour les reconnaître comme les seuls fils légitimes de sa pensée ! Enders, t. XI, p. 247, 9 (1537).

Mais, malgré qu'il en eût, il lui fallait pourtant en arriver à mettre sa théorie favorite en face des œuvres, en arriver à dire si oui ou non, en vertu de la foi justifiante, l'homme était obligé de réglementer, de canaliser son activité. — Quand se présente la confrontation entre sa théorie et les œuvres, il hasarde jusqu'à quatre explications, allant de l'une à l'autre sans peut-être remarquer les contradictions qu'elles ont entre elles.

1° *Les quatre explications de Luther sur les rapports de la foi et de la morale.* — 1. Çà et là, Luther représente les œuvres comme une *condition de l'arrivée ou du maintien de la foi en nous*, ou, suivant l'expression de Loofs, comme « une préparation négative » à la foi. F. Loofs, *Leitfaden..*, 1906, p. 721. Mais cette explication allait directement à nier la corruption radicale de notre activité et l'inutilité totale de nos œuvres pour notre justification. Il faut reconnaître du reste qu'il ne la présente que d'une manière incidente et timide; il y insiste peu. Enders, t. I, p. 408 (1519); W., t. VI, p. 210,5; 249, 9; t. IX, p. 235, 14; 274, 27 (1520); t. XII, p. 386, 8 (1523); Erl., t. XIII, p. 146-148 (1537); W., t. LI, p. 179, 18 (1546).

Beaucoup plus fréquemment, quand il lui faut confronter sa théorie et les œuvres, il s'arrête à trois autres explications. La première, c'est que la foi produit inéluctablement les œuvres. La seconde, c'est que de soi aucun acte n'est bon ni mauvais : d'un homme mauvais, du non-justifié, tous les actes sont mauvais; du justifié, tous les actes sont bons. La troisième, c'est que le justifié commît-il des actes mauvais, il ne cesserait pas d'être en grâce avec Dieu : il n'a pas à se préoccuper d'éviter le mal.

2. *La foi produit inéluctablement des œuvres bonnes :* très volontiers, Luther revient à cette affirmation. En 1536, dans son entretien théologique avec Mélanchthon, il la précisera et l'accentuera : « On ne dit pas : « Le soleil doit briller; un arbre bon doit produire de « bons fruits; sept et trois doivent faire dix. » C'est un fait que le soleil brille, que le bon arbre produit de bons fruits, et que sept et trois font dix. » Erl., t. LVIII, p. 354; T. R., t. VI, n. 6727. L'année suivante, il disait dans une dispute théologique : « Comme le dit saint Augustin, pour sept et trois, ce n'est pas un devoir de faire dix; ils font dix. » P. Drews, p. 116, thèse 21. Inutile d'ajouter que ce n'est pas à cet objet que s'applique la comparaison d'Augustin ! Il dit que Dieu « ne doit pas posséder la sagesse, mais que de fait il la possède ». *Epist.*, CLXII, 2. Pour le bon arbre qui produit de bons fruits, la comparaison est de Jésus-Christ lui-même. Mais Jésus-Christ n'a jamais parlé contre notre liberté, il n'a jamais dit que l'observation des commandements était inutile au salut. Comme toute comparaison, celle-ci ne s'applique pas de tous points. Un homme n'est pas un arbre. Et pour le bon arbre lui-même, ne lui arrivera-t-il jamais de produire des fruits mauvais? D'ailleurs, le but de la comparaison de Jésus-Christ, c'était d'opposer les actes aux paroles: ne jugez pas quelqu'un sur des paroles, sur des dehors mielleux et hypocrites; jugez-les sur sa conduite.

Mais avec sa théorie du serf arbitre, Luther était constamment porté à voir dans l'homme un automate. « Dans sa théologie, dit Kœstlin, la foi et l'Esprit-Saint engendrent nécessairement en nous l'amour de Dieu, puis l'amour du prochain et toutes les bonnes œuvres. » *Luthers Theologie*, 1906, t. II, p. 206. Partout, on sent Luther poussé par des impulsions violentes, qui se terminent à la négation farouche de la liberté. Sans doute aussi, cette explication était-elle quelque peu influencée par des vues antérieures.

Platon avait estimé que la science du bien en entraînait la pratique. Depuis Denys l'Aréopagite, la comparaison du soleil répandant nécessairement la lumière était partout chez les théologiens et les mystiques. Mais ce n'est pas à l'accord des œuvres avec la foi que Denys l'applique; c'est à la bonté de Dieu se répandant dans tous les êtres. Cette production des œuvres par la foi lui avait été aussi quelque peu enseignée par Staupitz. N. Paulus, *Historisches Jahrbuch*, 1891, p. 309-346. Malheureusement, cet enchaînement ne répond ni à la révélation ni à l'expérience. Foi et confiance en Dieu *ne signifient* ni *ne produisent* nécessairement l'harmonie de notre activité avec la loi de Dieu.

3. Souvent, Luther s'échappe vers une autre explication; déjà on la sent poindre dans plusieurs des textes où il nous montre les œuvres découlant infailliblement de la foi. Mais elle est infiniment plus hardie; d'un bond, elle nous mène au seuil du panthéisme de Hegel. En soi, dit Luther, *aucun acte n'est bon ni mauvais*. Tant vaut l'homme, tant valent ses actes; c'est nous seuls, ce sont nos dispositions qui font le bien et le mal de nos œuvres. Si l'homme n'est pas justifié, toutes ses œuvres sont mauvaises; si, au contraire, il est justifié, toutes sont bonnes; ou, du moins, puisque la concupiscence est toujours là pour les vicier, elles sont toutes réputées bonnes.

A la fin de 1520, il dit dans son célèbre traité *De la liberté du chrétien :* « Ce ne sont pas les œuvres bonnes qui rendent l'homme bon; c'est l'homme bon qui rend ses œuvres bonnes. Ce ne sont pas les œuvres mauvaises qui rendent l'homme mauvais; c'est l'homme mauvais qui rend ses œuvres mauvaises. » W., t. VII, p. 32,6; 61,27; Kuhn, p. 49; Cristiani, p. 50 . Et en 1531, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates :* « C'est une erreur pernicieuse des sophistes (c'est-à-dire des catholiques) que de distinguer les péchés d'après le fait et non d'après la personne. Pour le croyant, le péché est le même et aussi grand que pour l'incroyant, mais au croyant il est remis et non imputé ; à l'incroyant il est retenu et imputé. Pour le croyant, il est véniel ; pour l'incroyant, il est mortel. Cette différence ne vient pas de ce qu'en soi le péché du croyant est moindre, et celui de l'incroyant plus grand; elle ne tient pas aux péchés, elle tient aux personnes. » W., t. XL *b*, p. 95. Cinq ans après, avec plus de décision encore, il disait dans son entretien théologique avec Mélanchthon : « Si les vertus et les œuvres de Paul étaient justes, c'était que lui-même était juste. C'est à cause de la personne que l'œuvre plaît ou déplaît. » Erl., t. LVIII, p. 354; T. R., t. VI, n. 6727.

Ainsi présentée, la théorie est très simple et très harmonieuse : l'homme fait la morale de ses actes. Le Dieu du nominalisme fixe la morale comme il lui plaît; créé à l'image de ce Dieu, c'est suivant ses dispositions intimes que l'homme façonne la pâte de la moralité. Ce qui porte à croire que c'était bien là la pensée, ou, pour mieux dire, la tendance profonde de Luther, c'est que pour le non-justifié, il garda toujours cette explication : dans le non-justifié, toutes les actions sont mauvaises; pour cet homme, honorer son père ou le tuer sont deux péchés mortels.

La contre-partie apparaît monstrueuse : pour le justifié, pour celui qui aura la foi, un assassinat, un parricide va-t-il donc devenir un acte bon et digne de louange ? Que l'on médite bien le passage suivant, d'un sermon de 1525, et l'on se demandera si Luther était si éloigné de cette conclusion. Il explique la recommandation de saint Paul à Timothée d'avoir « la charité venant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère ». Il n'est pas possible, dit-il, de se débarrasser des pensées impures; qu'on en chasse une, il en vient cent autres. « Avoir le cœur pur, conclut-il, ce n'est donc pas exclusivement ne rien penser d'impur ; c'est recevoir de Dieu une illumination et acquérir ainsi la certitude que dans la loi il y a rien pour souiller notre conscience. *Ainsi le chrétien en arrive à savoir que l'observance ou l'inobservance de la loi ne lui nuit en rien; que s'il fait ce qui est défendu ou omet ce qui est prescrit, il n'y a pas là pour lui de péché. Il ne peut pas pécher, parce que son cœur est pur. Au contraire, un cœur impur se salit et pèche en tout.* » W., t. XVII, p. 111,18.

Cet abandon d'une moralité objective, d'actes de soi bons ou mauvais, allait contre le principe même d'où partaient les trois autres explications sur les rapports entre la foi justifiante et la morale, à savoir l'existence d'actes de soi moraux ou immoraux. Mais pour Luther, cette contradiction importait peu; partout et toujours, ce qui le préoccupe avant tout, ce n'est pas la pensée, ce sont les conclusions. Or ici, la conclusion à tirer, c'était que le joug de la morale n'était pas tolérable.

4. Jusqu'à présent, nous avons vu Luther essayer tant bien que mal de joindre la foi et la morale, l'intelligence et la volonté. Mais les explications qu'il donne à cette fin sont par trop caduques. Des œuvres radicalement viciées ne sauraient être une condition de la foi; l'enchaînement infaillible des œuvres à la foi est une affirmation gratuite; la négation d'actes de soi moraux ou immoraux est une monstruosité. Luther le sentait. C'est pourquoi, assez souvent, surtout dans ses moments de spontanéité, il s'échappe vers une quatrième vue : *actes moraux, actes immoraux, obligation de faire le bien et d'éviter le mal, ont cela peut exister ou a pu exister; mais le justifié n'a pas à s'en préoccuper.* — Que cette idée se soit vraiment présentée à lui, bien plus, qu'elle résidât dans les profondeurs de son âme, qu'elle le hantât, on peut déjà le conclure de ses diatribes contre la Loi. Mais, en outre, nous avons de lui en ce sens des paroles troublantes, des attitudes étranges.

En 1518, il dit dans son *Sermon sur la triple justice :* « La justice du Christ nous vient par la foi. Qui possède cette justice, même s'il vient à pécher, n'est pas condamné. » W., t. II, p. 45, 5, 9.

Pour Luther, l'année 1520 fut l'année de l'enivrement, de l'enthousiasme. Alors, il déclarera que pour entendre infailliblement la Bible, pour posséder l'intégrité de la doctrine révélée, il suffit d'un peu de bonne volonté et des lumières d'un enfant; alors il ne songe pas à la nécessité d'une Église, d'une communauté quelconque; alors il dit hardiment à Léon X qu'il « ne peut tolérer de règles pour interpréter la parole de Dieu ». W., t. VII, p. 47,29 (oct. 1520); alors, il est tout entier à son individualisme mystique, tout entier à sa joie d'entendre la Parole résonner au fond de son âme. Et cette Parole intérieure, que lui dit-elle ? Foi, foi, confiance, confiance; foi seule, confiance sans préoccupation; délaissement de toutes ces œuvres dont la hantise l'a si longtemps et si cruellement tourmenté; épanouissement de l'âme en un Dieu miséricordieux. Une Église venant l'encadrer, le resserrer avec des coercitions intellectuelles et légales, une règle morale venant diriger, brider sa volonté, tout cela le restreint, le guinde jusque dans ses allures; tout cela est inutile et odieux.

Voilà la grande nouveauté, la grande découverte qui mettait Luther au comble de la joie. Pour célébrer cette découverte, il a des pages d'un lyrisme étrange. Désormais, il en avait donc fini avec le joug de la loi et les tourments de la conscience. Voilà l'Évangile, c'est-à-dire la Bonne Nouvelle qu'il venait annoncer au nom de Dieu. Depuis des siècles, cette vérité était restée cachée; la pauvre humanité avait

été courbée par l'Église romaine sous le joug inutile et pesant de la pénitence, sous l'obligation de tendre à la perfection par des œuvres personnelles. Luther, au contraire, venait lui apprendre à se cacher sous l'aile de Jésus-Christ, à s'envoler par la confiance, par le sentiment, dans une douce rêverie, jusqu'au pied du trône de Dieu.

Alors aussi, l'indépendance du nouveau prophète à l'endroit de toute loi morale est affirmée sans ambages; pareille à un enfant nu qui prend de joyeux ébats sur un tapis moelleux, elle étale candidement son impudeur.

Le 6 octobre, Luther lance un pamphlet violent, la *Captivité de Babylone*, l'un de ses *grands écrits réformateurs*. Il y dit : « Tu vois comme le chrétien est riche; *même en le voulant, il ne peut perdre son salut par les plus grands péchés*, à moins qu'il ne refuse de croire. L'incrédulité mise à part, il n'y a pas de péchés qui puissent le damner. Si la foi retourne aux promesses que Dieu a faites au baptisé, ou qu'elle ne s'en écarte pas, en un instant tous les péchés sont absorbés par elle, ou plutôt par la véracité divine; car, si tu confesses Dieu et que tu t'abandonnes avec confiance à ses promesses, il ne peut se renier lui-même. » W., t. VI, p. 529, 11. L'année suivante, dans le calme de la Wartbourg, il écrit à Mélanchthon; c'est la même note que dans l'écrit public, sinon qu'elle est encore peut-être plus accentuée. « Sois pécheur et pèche fortement, mais confie-toi et réjouis-toi plus fortement dans le Christ, vainqueur du péché, de la mort et du monde. Tant que nous serons ici-bas, il faut que le péché existe... Il nous suffit d'avoir reconnu l'Agneau qui porte les péchés du monde; alors le péché ne pourra nous détacher de lui, irions-nous avec des femmes mille fois en un jour, ou y tuerions-nous mille de nos semblables. » Enders, t. III, p. 208 (1er août 1521).

Sur ce texte et autres semblables, pourrais-je essayer de terminer enfin une controverse séculaire ? Voici le texte original : *Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quamdiu sic sumus; vita hæc non est habitatio justitiæ, sed exspectamus, ait Petrus, cœlos novos et terram novam in quibus justitia habitat. Sufficit quod agnovimus per divitias gloriæ Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus.*

Pour *millies millies* j'ai mieux aimé reproduire la traduction courante : *mille fois*. Peut-être faudrait-il plutôt traduire par : *un million*. Ainsi, dans la Vulgate, saint Jérôme écrit : « *Millia millium ministrabant ei;* mille milliers [d'anges] le servaient. » Daniel, VII, 10.

Mais j'ai hâte d'en arriver à la question capitale : s'agit-il ici de péchés qu'une foi ou confiance *subséquente* aurait amené Dieu à nous pardonner ? Oui, dit M. Norbert Weiss, directeur du *Bulletin du Protestantisme français* : « Pour tout esprit non prévenu..., pour quiconque lit ces paroles sans prévention, Luther veut dire : Quand même tu serais un très grand pécheur, et que, par impossible, *tu aurais commis* en un jour mille paillardises ou meurtres, la grâce de Dieu en Jésus-Christ, agneau sans tache, offert pour notre rédemption, est encore plus grande. » *Intermédiaire*, 10 mars 1918, p. 224; *Bulletin du Pr. fr.*, janvier-mars, 1918, p. 79. Ainsi (si je comprends bien), vienne la confiance en Dieu; elle comportera le regret des fautes commises; de nouveau nous serons donc en grâce avec lui. Nous avons ici trois moments : 1° Un jour (prenons le 1er août 1521), quelqu'un commet un millier de fornications ou d'homicides : *Etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus;* 2° Le lendemain, 2 août, il a la foi justifiante : *Agnovimus agnum;* 3° Avec cette foi, il devient ou redevient l'ami de Dieu et l'héritier du ciel : *Ab hoc (agno) non avellet nos peccatum.* Sous-entendez qu'avec elle la foi amène l'amour de Dieu, et le tout est on ne peut plus catholique romain !

Mais, malheureusement, ce n'est pas là le sens de la lettre de Luther. Il est trop certain que, dans ce passage, les deux premiers moments de la justification catholique sont intervertis : 1° Quelqu'un a la foi justifiante; 2° Il commet un millier de fornications ou d'homicides; 3° Au milieu de ces déportements, il peut garder la foi justifiante, et par conséquent rester l'ami et l'héritier de Dieu. Copiant l'expression de M. Weiss, je ne crains pas de dire : « Pour quiconque lit ces paroles sans prévention, » voilà le sens des paroles de Luther.

Entre les protestants qui, autrefois du moins, traduisaient comme M. Weiss, et les catholiques, qui décidera ? Je ne vois qu'un tribunal, celui de la grammaire latine. Luther commence par supposer que nous avons la foi : « *Agnovimus agnum;* nous avons reconnu l'agneau. » C'est un fait acquis, exprimé par le *parfait* de l'indicatif. Voilà l'état : la foi justifiante. 2° Vient *ensuite* une supposition, la supposition *d'un fait nouveau :* elle est au mode potentiel. Riemann et Lejay, *Syntaxe latine*, § 206. Ce fait nouveau ce serait un millier de fornications ou d'homicides. 3° Que s'ensuivra-t-il ? « Nous n'en serons pas séparés de l'agneau : *ab hoc non avellet nos peccatum.* »

M. Weiss traduit : *Etiamsi fornicemur aut occidamus* », par : « Quand même tu *aurais* commis. » C'est traduire le mode potentiel absolument comme le mode irréel du passé ! Riemann et Lejay, § 207.

Et que l'on ne vienne pas dire : « Mais ailleurs Luther enseigne que la foi ou confiance entraîne infailliblement les œuvres. » Il suffit de lire le présent texte pour voir qu'ici il abandonne cette prétendue connexion. D'ailleurs, si je me suis arrêté à ce texte, c'est qu'il est connu et comme passé en proverbe. Mais pour montrer chez Luther la disjonction entre la religion et la morale, les deux textes précédemment cités et ceux qui vont suivre sont tout aussi caractéristiques, et peut-être d'une clarté plus nette encore.

Mélanchthon, le grand humaniste, devait apparemment comprendre le sens des mots latins dont il se servait. Or, au mois de décembre 1521, il faisait paraître la première édition de ses *Loci communes*, le manuel de théologie de la Réforme naissante. Il y explique, lui aussi, que la Loi tout entière y compris le décalogue, est abrogée. Seulement, dit-il, « ceux qui sont dans le Christ sont attirés par l'esprit à accomplir la loi. » *C. R.*, t. XXI, col. 196, n. 109, l. 25. Très bien; mais enfin si ces croyants ne l'accomplissaient pas ? Mélanchthon répond : « La loi est abrogée non pour qu'on ne l'accomplisse pas, *mais pour que, même non accomplie, elle ne condamne pas.* » *Ibid.*, col. 197, n. 111, l. 18; répété timidement dans l'édition de 1535, *ibid.*, col. 459, ce passage a complètement disparu dans celles de 1543 et années suivantes. Ainsi, 1° « l'attirance » à accomplir la Loi n'est pas une nécessité; 2° Si le justifié n'obéit pas à cette attirance, et qu'il transgresse la Loi, il ne s'ensuit pas qu'il soit condamné. »

Dans la suite, Luther se contiendra davantage. Toute sa vie pourtant, sa pensée sur ce point restera celle de 1520 et de 1521. Même après sa descente de la Wartbourg (1er mars 1522) et les luttes qui suivront, même après sa querelle de 1537 avec Agricola, qui l'effraiera en tirant de sa théorie une partie des conséquences logiques qu'elle contenait, il continuera d'user à l'endroit des œuvres à peu près de la même langue que jadis. En 1530, à Jérôme Weller, son élève de prédilection, il conseillera de narguer le diable « en

faisant quelque bon péché, en éloignant de ses yeux et de son esprit le Décalogue tout entier. » Enders, t. VIII, p. 160, 161.

En 1532, il disait dans un sermon : « Hormis l'incrédulité, il n'y a plus de péchés; tout le reste, des babioles. Quand mon petit Jeannot va faire caca dans un coin, on en rit et c'est fini. *Fides facit ut stercus non feteat.* Résumé des résumés : l'incrédulité est l'unique péché envers le Fils. » W., t. XXXVI, p. 183, 7. Tout ce sermon développe la même pensée.

Le texte porte : « Hormis l'incrédulité, il n'y a plus de péchés; tout le reste, ce sont des péchés de M. Simon. » Qu'est-ce que ce M. Simon et ses péchés ? Le commentateur met en note : « Par là, Luther entend de petits péchés insignifiants. » C'est bien cela; mais pourquoi est-ce M. Simon qui a la spécialité de cette sorte de péchés ? En 1523, dans un sermon aussi, Luther avait employé le même proverbe; là, le même commentateur donne des renseignements plus précis. W., t. XIV, p. 127, 16. On en trouve d'autres dans les dictionnaires de Lexer et de Grimm. *Simon*, c'est *Siemann*, et *Siemann* c'est un mot composé de *Sie*, *Elle* et de *Mann*, *Lui*. *Siemann*, c'est donc un homme-femme, un homme « sous la pantoufle » de sa femme, un homme dans le ménage de qui « la femme porte la culotte », un benêt, un bêta. Puis, la comparaison avec le petit Jeannot rend la pensée de plus en plus claire. Les péchés du justifié, c'est peut-être de l'ordure, mais c'est l'ordure d'un enfant de la maison. Si l'on garde la foi, cette ordure ne saurait empêcher de demeurer l'enfant chéri de Dieu, et d'avoir part à l'héritage du ciel.

Luther trouvait cette comparaison lumineuse. Quelques semaines après, il la développait à table : « N'est-il pas désolant, disait-il, de nous voir accorder tant d'importance à nos péchés ? Pourquoi ne pas estimer notre baptême à l'égal d'un patrimoine ? Un prince a beau ch... dans son berceau, *il n'en demeure pas moins prince.* Un enfant a beau ch... et p... dans sa culotte ou sur les genoux de son père, *il n'en demeure pas moins* l'héritier des biens paternels. Mon Jean ne met en avant que sa naissance; je suis son père, dit-il; il est donc mon héritier. Ainsi ce n'est pas en nous qu'est notre justice; si je ne suis pas pieux, le Christ n'en garde pas moins sa piété. » T. R., t. II, n. 1712. L'enchaînement reste toujours le même : 1. Quelqu'un a la foi justifiante; 2. *ensuite*, il pèche : il..... s'oublie dans sa culotte ou sur les genoux de son père; 3. il n'en garde pas moins son patrimoine : il reste prince, il reste l'héritier de son père. Ayons donc la foi, et nous pourrons tout à notre aise nous oublier sur les genoux de Dieu.

Si, « pour tout esprit non prévenu », ces textes n'ont pas ce sens, il faut renoncer à entendre jamais le latin ou l'allemand de Luther.

Et quel peut bien être aussi le sens de cette conversation de Luther avec Catherine Bora ? « Le Docteur demanda à sa femme si elle croyait être sainte. Elle répondit avec étonnement : « Comment puis-je être sainte, moi une si grande pécheresse ! » Le Docteur répliqua : « Voyez l'abomination papistique, comme « elle a empoisonné les âmes; elle les a pénétrées jus- « qu'à la moelle des os. On ne peut plus voir que sa « justice propre. » Puis, se tournant vers sa femme, il lui dit : « Enfin, tu crois bien que tu es baptisée et « chrétienne ? Eh bien ! crois donc aussi que tu es « sainte... Si tant de baptisés ne sont pas saints, c'est « qu'ils ne croient pas au baptême; ainsi, le baptême « n'est plus pour eux le baptême. » T. R., t. III, n. 2933 *b* (1533).

Pour rejeter le sens des citations que l'on vient de lire, une formule superficielle ne saurait suffire, et pas davantage un soubresaut d'indignation. Il y a des péchés qui « ne damnent pas » ; et ces péchés sont loin de se borner à de vagues impulsions lointaines, à « des mouvements de la nature contre la sainte vertu de pureté », comme dirait une pieuse religieuse; ces péchés, « c'est un millier de paillardises en un jour ou autant d'homicides ».

Ce serait dans une école augustinienne d'extrême gauche que Luther aurait puisé sa théorie de la justification. Eh bien ! que l'on fouille les plus hardis des théologiens augustiniens du Moyen Age et de la Renaissance, Hugues de Saint-Victor, Seripando et autres, et que l'on cite d'eux des passages de ce genre ! Jusque-là, nous gardons le droit de dire qu'entre l'augustinisme catholique et la théologie de Luther, il y a la distance d'un océan.

Luther, dira-t-on, est loin d'avoir toujours parlé ainsi. Assurément; mais voit-on protestants et rationalistes feuilletant un François de Sales ou un Alphonse de Liguori; et tout à coup, au milieu de mille pages de la plus pure morale, en trouvant une seule de ce style !

Les textes qui précèdent ne se prêtent pas à une union indissoluble de la religion et de la morale; pour les interpréter en ce sens, il faut constamment oublier la langue latine et la langue allemande. Que l'on soumette à des latinistes le texte de la *Captivité de Babylone : Christianus, etiam volens, non potest perdere salutem suam quantiscumque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas.* W., t. VI, p. 529, 11. Que l'on soumette à des germanistes le sermon et le propos de table de 1532 : *Non est peccatum amplius quam incredulitas, alia sunt herr Simons peccata, ut quando mein hensichen ynn den winckel scheust, des lacht man. Fides facit, ut stercus non feteat. Summa summarum incredulitas peccatum solum in filium.* W., t. XXXVI, p. 183,7; — *Ein kindt bleibt hæres paternorum, ob es dem watter auf die schoss oder in die hosen scheist und saicht.* T. R., t. II, n. 1712.

2° *Points sur lesquels les explications de Luther se heurtent avec la morale.* — Lorsque Luther met en présence sa théorie de la foi justifiante et la morale, voilà donc les trois explications auxquelles il a recours : la production infaillible des œuvres par la foi; la production de la moralité de l'acte par le croyant lui-même; l'insouciance à l'endroit de la morale, je ne m'arrête pas au passage où il représente les œuvres préparant à la foi : cette vue ne cadre pas avec sa théorie de l'inutilité des œuvres.

A la fin de cet exposé, il sera sans doute d'une clarté plus grande de montrer le point précis où chacune de ces explications se heurte avec la morale.

Toute morale a un fondement, une condition et une conséquence. Le fondement, c'est la distinction entre les actes bons et les actes mauvais, avec l'obligation de produire les bons et de s'abstenir des mauvais; la condition, c'est la liberté; la conséquence, c'est la sanction. — Luther a gardé la sanction de la morale, le ciel ou l'enfer; simplement, avec sa négation de la liberté, il en a fait une sanction arbitraire et tyrannique. — Il a détruit violemment la condition de l'acte moral, la liberté. Cette négation, il est vrai, il n'a jamais osé la mettre nettement en face de l'obligation morale; toutefois, on la sent percer dans la première de ses explications : la foi engendre nécessairement les œuvres. D'ailleurs, toutes ses inconséquences ou habiletés ne le feront pas échapper à cette conclusion : qui n'a qu'un serf arbitre n'est pas vraiment responsable. — Il a ruiné le fondement même de l'obligation, la distinction entre le bien et le mal. Il y est arrivé par plusieurs voies.

Le fondement de l'obligation, c'est l'Être même de Dieu fixant par son intelligence l'être des créatures et

le développement normal de leur activité. Avec un Dieu nominaliste, Luther ne donne à notre obligation aucun fondement assuré : ce n'est pas des exigences profondes de la réalité qu'il fait dépendre l'obligation, c'est du bon plaisir de Dieu. C'est ce que l'on a vu au chapitre sur le nominalisme en général et ce que l'on verra au chapitre sur le nominalisme de Luther. Finalement, il s'arrêta à deux morales opposées : la morale privée, dont il demanda la règle à l'Évangile; la morale publique dont, sur les traces de Machiavel, il demanda la règle uniquement aux fins de l'État. Mais, par une tendance au panthéisme, il va souvent au delà de tout nominalisme; il en arrive à déclarer que de soi il n'y a aucun acte bon ni mauvais. Devenu partie intégrante de Dieu et d'un Dieu nominaliste, l'homme lui aussi crée le bien et le mal. C'est sa seconde explication.

Puis, il se reprend. Sans doute, il y a des actes de soi bons ou mauvais; il y a une morale. Mais pour ma religion et mon salut, il n'est pas nécessaire d'en pratiquer les préceptes. Cette pratique est *impossible* et *inutile*. Impossible : mon activité est totalement corrompue. Inutile : la foi suffit à me justifier; pour mon union avec Dieu, la pratique de la morale est donc superflue, ou du moins elle n'est pas nécessaire. De même qu'une activité selon la Loi est inutile au salut, ainsi une activité contraire à la Loi n'est pas nuisible au salut. Sans doute, le justifié sera enclin à développer convenablement son activité; mais si ce développement ne se produit pas « il suffira de reconnaître l'agneau qui porte les péchés du monde »; le justifié « n'en demeurera pas moins l'héritier des biens paternels ». C'est la troisième explication de Luther.

Chez Luther, voilà donc la morale privée détachée de la religion. Dans la théologie luthérienne, cette disjonction ne s'est pas maintenue. Après ses luttes de 1537 contre Agricola, Luther lui-même l'énonça moins; après la mort du Réformateur, Mélanchthon acheva de la faire disparaître de la théologie luthérienne. Mais enfin *les faits sont les faits*. Luther a-t-il écrit le passage et tenu les propos qu'on vient de lire ? Et ces passages, ces propos, de quand sont-ils ? Ils s'échelonnent entre 1518 et 1533; ils sont au zénith de son action réformatrice.

Pour la morale publique, Luther sera en un sens beaucoup plus audacieux encore : il lui donnera un but, un objet différents du but et de l'objet de la morale privée : entre l'Évangile et l'État, entre le chrétien et le citoyen, il mettra une opposition irréductible. Dans le luthéranisme, cette seconde disjonction s'est maintenue; jusqu'à nos jours. Ci-après, col. 1311 sq.

VI. Le nominalisme et l'augustinisme de Luther. — De 1501 à 1512 environ, Luther a étudié le nominalisme et il a été initié à l'augustinisme. De 1513 à 1518, il a construit sa théorie de la justification.

Jetant un regard en arrière, résumons ce qu'il a fait de son nominalisme et de son augustinisme; à propos de l'augustinisme, nous chercherons d'abord en quel rapport Luther est avec saint Paul.

1. Le nominalisme de Luther. — Le nominalisme, avons-nous vu, avait deux caractères fondamentaux : pour tout ce qui a trait à l'intelligence, il était pessimiste, sceptique, et dissolvant; pour ce qui regarde la volonté, il était optimiste et semi-rationaliste. Luther repoussa violemment cette seconde tendance, ce à quoi put l'amener aussi son esprit de contradiction; mais, sans peut-être se rendre compte d'où il tenait le scepticisme nominaliste, il le garda, le poussant même à des conséquences auxquelles les nominalistes n'avaient pas songé.

Avec nos forces naturelles, nous pouvons accomplir l'acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses et observer les commandements; par là, et avec le seul concours général de Dieu dans l'ordre naturel, nous nous préparons à l'état de grâce : à partir des environs de 1515, Luther ne cessa de s'élever contre ces propositions nominalistes.

En 1519, il écrit au sujet de la *dispute théologique* qu'il venait de soutenir à Leipzig, contre Jean Eck : « Ce « théologisme », à qui je dois toutes les tortures de ma conscience, s'est évanoui dans cette dispute. » Puis, sur ce « théologisme » il donne des détails : « J'avais appris autrefois que le mérite était en partie *de convenance*, et en partie *de justice;* qu'en faisant son possible, l'homme pouvait acquérir la grâce; qu'il était capable d'écarter les obstacles à sa venue en nous, capable aussi de ne pas lui en opposer; qu'il pouvait observer les commandements de Dieu quant à l'acte lui-même, quoique non selon l'intention du législateur; que, dans l'œuvre du salut, le libre arbitre pouvait, par lui-même, choisir l'une ou l'autre de deux contradictoires; que, par ses seules forces naturelles, la volonté pouvait aimer Dieu par-dessus tout; que, par conséquent, tout en restant dans l'ordre naturel, l'homme pouvait accomplir l'acte d'amour, d'amitié de Dieu; et autres monstruosités, qui sont pour ainsi dire les principes fondamentaux de la théologie scolastique. Elles remplissent les livres, et nos oreilles à tous en sont assourdies. » W., t. II, p. 401, 20. C'est là comme un résumé de toute la doctrine nominaliste sur la nature et la grâce.

A voir Luther s'attaquant ainsi aux nominalistes, on serait donc porté à croire qu'il a violemment rompu avec eux. En réalité, en métaphysique et en logique, il est toujours resté occamiste. Il n'a pas de métaphysique. Comme philosophe, il ne connaît que le monde de la matière et de l'individuel. Il n'a pas de principes de logique, et il s'en glorifie; pour lui, la logique n'est qu'un simple jeu de l'esprit. Il porta dans sa théologie ce manque de métaphysique et de logique.

Vers 1513, il en arriva à sa théorie de la justification par la foi : nature radicalement viciée; confiance en Dieu et justification, survenant malgré le mal qui subsiste en nous. Nous avons vu les causes de cette théorie : augustinisme d'extrême gauche, impulsions allemandes, décadence de l'époque, état d'âme de Luther. Mais comment unira-t-il les pièces disparates de cet étrange assemblage ? C'est là que le nominalisme vint à son secours; dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, il lui avait appris à tout traiter avec un complet scepticisme.

Ici, deux grands principes du nominalisme lui vinrent particulièrement en aide. Un principe de métaphysique : la réalité des êtres et des actes n'a aucune importance; leur valeur dépend uniquement du bon plaisir de Dieu, de l'acceptation de Dieu; dans l'ordre de la vérité et dans l'échelle des valeurs morales, Dieu peut tout bouleverser. Un principe de psychologie et de logique : l'intelligence humaine est incapable d'atteindre le vrai avec certitude; aussi n'a-t-elle rien à voir dans les choses de la foi : entre la raison et la foi, il y a disjonction ou même souvent opposition flagrante. Dans ses spéculations ou mieux ses déclamations sur notre justification, sur les rapports entre la raison et la foi, Luther ne cessera de s'inspirer de ces deux principes; simplement, au mot d'*acceptation* il substituera celui d'*imputation*. Il poussera même ces principes à leurs dernières conséquences; ainsi, il ira encore plus loin que ses anciens maîtres. De droit, disaient les nominalistes, Dieu pourrait donner à un acte naturel un mérite surnaturel. De fait, dit Luther, il va plus loin encore; à un homme dont la nature et la volonté demeurent mauvaises, il impute les mérites

de Jésus-Christ, et il l'appelle au ciel. Cette élection paraît absurde. Mais la raison n'a rien à faire avec la foi; plus elle trouve un dogme absurde, plus ce nous est une raison de l'accepter.

II. SAINT PAUL, SAINT AUGUSTIN ET LUTHER. — Dans les chapitres précédents, on a trouvé plusieurs comparaisons entre certaines idées de Luther et celles des principaux augustiniens du Moyen Age et de la Renaissance. Dresser pour chacun d'eux un tableau d'ensemble des ressemblances et des différences serait long et fastidieux. Mais pour saint Paul et pour saint Augustin, cette vue globale sera sans doute utile et intéressante.

1° *Luther et saint Paul.* — Paul et Jean étaient les modèles de Luther. Comme Jean, Luther avait eu sa Pathmos, le château de la Wartbourg. Mais c'était à Paul surtout qu'il ressemblait. Comme lui, il avait eu son chemin de Damas, qui l'avait conduit au couvent; comme lui, il avait eu ses ravissements. Ci-après, *Luther et les mystiques*, col. 1257. C'était même l'intuition d'un mot de saint Paul qui dominait toute sa théologie : « Dans l'Évangile nous est révélée une justice de Dieu qui vient de la foi. »

Or, en réalité, saint Paul a eu le sort de tous les inspirateurs de Luther; Luther l'a déformé dans le sens de ses impulsions. Sans doute, saint Paul a eu le sentiment profond du péché; sans doute aussi ses fortes expressions contre la Loi peuvent dérouter un esprit inattentif et préoccupé. Mais saint Paul n'a jamais été un adhérent de la théorie de la justification sans les œuvres et par la foi seule.

Luther commence ainsi son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* : « L'idée capitale de cette épître est de détruire, d'arracher et de ruiner toute sagesse et toute justice de la chair, puis de planter, d'établir et d'exalter le péché. » J. Ficker, t. II, p. 1. La force créatrice du mal, voilà donc ce que, dès 1515, on trouve dans Luther; voilà ce qui, désormais, sera le fond de sa pensée, et ce qui sera aussi le fond de la pensée allemande. W. Braun, *Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre*, 1908, p. 206; É. Boutroux, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1914, 15 juin 1917 et surtout 15 juin 1916. L'Allemagne du Moyen Age ne connaissait pas cette conception : Eckhart lui-même, le hardi penseur du XIVe siècle, le Dante de l'Allemagne, au dire de Büttner, son éditeur et admirateur (*Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, t. I, 2e édit., Iéna, 1912, p. 4), Eckhart s'était tenu loin de ce pessimisme : c'est à Luther que l'Allemagne en doit l'éclosion, ou du moins la résurrection.

D'ailleurs, que « l'idée capitale » de saint Paul dans son Épître aux Romains ne soit pas « de détruire toute sagesse de la chair », c'est ce que de plus en plus l'on s'accorde à reconnaître, même parmi les exégètes du protestantisme allemand. De fait, saint Paul attribue quelque valeur à la sagesse simplement humaine : les païens, dit-il, ont connu ce que l'on peut savoir de Dieu. Rom., I, 19-21. L'activité de l'homme peut être bonne : Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres ». « Gloire, honneur et paix à tout homme qui fait le bien », dit l'Apôtre; et cet homme, ce peut être non seulement un Juif, mais un Gentil. Rom., II, 6, 10. Dans cette épître, bien moins encore s'agit-il « de planter, d'établir et d'exalter le péché ». « Faut-il, dit saint Paul, que nous demeurions dans le péché pour que la grâce abonde? Loin de là! Nous qui sommes morts au péché, comment vivrions-nous encore dans le péché? » Rom., VI, 1-2.

Le péché demeure dans l'homme justifié : voilà ce que saint Paul n'a pas dit, et voilà au contraire ce qu'à partir de 1515, Luther a dit de plus en plus; après avoir, semble-t-il, adhéré à la théorie d'une double justice, justice en partie inhérente, en partie extérieure à nous, il parla de plus en plus d'une justice purement extérieure et imputée. « Nous sommes morts au péché, dit saint Paul; comment vivrions-nous encore dans le péché ? » « Nous sommes en même temps pécheurs et justes; pécheurs en fait; justes par l'imputation et la promesse de Dieu » : cette déclaration de son *Commentaire* de 1515-1516, Ficker, t. II, p. 108, 12, Luther ne cessera de la répéter. La théorie se couronnera par l'affirmation tranchante de notre *serf arbitre*, c'est-à-dire de notre automatisme en face de nos impulsions, de celles de la nature ambiante ou de celles de Dieu.

Devant l'océan du péché, s'avançant en vagues tumultueuses, Paul se redresse et s'élève, Luther se courbe et s'abat; il se sent embourbé dans la fange. Puis, avec de grands airs, dont le Saxon dénué de bon sens ne sent pas le comique, il se met à chanter la confiance en Dieu, la confiance en la puissance et en la bonté d'un Dieu manichéen, d'un Dieu limité par un mal incurable et que pourtant il punira, d'un Dieu qui lui-même ne peut nous faire sortir de l'ordure, et qui pourtant nous reproche d'y demeurer, et qui, pour y être demeurés, damnera à jamais le plus grand nombre d'entre nous !

Sur la société religieuse et la société temporelle, Luther n'a pas davantage les vues de saint Paul. Paul a constamment dans l'esprit une communauté religieuse; c'est elle qui est le corps du Christ. Dans son Épître aux Romains notamment, domine partout cette idée que l'homme fait partie d'un tout religieux. Aux Romains et aux Corinthiens, il n'oublie pas davantage de dire qu'ils font partie aussi d'un tout temporel. Son christianisme est un principe organisateur.

Celui de Luther est individualiste, avec des retours vagues et lointains vers la collectivité humaine. Sur l'Église, comme on le verra plus loin, il n'a jamais eu de notion quelque peu précise. Pour l'ordre civil, il l'abandonne à la direction des princes, en leur rappelant avec instance qu'entre les principes de l'Évangile et l'administration d'un État, il y a une irréductible opposition !

2° *Luther et saint Augustin.* — Comme on l'a vu col. 1189, ce n'est, que vers 1515, semble-t-il, que Luther lut les traités de saint Augustin sur la grâce. Or, à cette époque, il avait déjà élaboré les grandes lignes de sa théorie de la justification. Les tendances pessimistes de saint Augustin lui plurent; il travailla sur ces données, les déforma et les canalisa vers sa théorie préférée. Aussi sa doctrine en arriva-t-elle à être loin de celle d'Augustin : « Comme Luther, dit Kœstlin, Augustin avait enseigné que c'était uniquement par un dessein de Dieu et par l'opération de Dieu, non par ses propres forces et son activité naturelles, que l'homme était justifié et sauvé. Mais Augustin était loin d'avoir ajouté que c'était uniquement à cause de la foi que Dieu regardait l'homme comme juste... Il n'avait pas dit davantage que l'homme ainsi justifié ne pouvait jamais rien faire qui fût méritoire devant Dieu. Il ne connaissait pas non plus cette certitude immédiate du salut, cette joie, cette liberté intérieure que la foi justifiante avait données à Luther. » K. K., t. I, p. 138. En d'autres termes, dans le point de départ, c'est-à-dire dans ses vues sur l'homme déchu, Luther, du moins en partie, s'accorde avec saint Augustin; mais dans le point d'arrivée, dans la manière dont l'homme déchu doit se relever, la différence entre eux est radicale; dans l'homme justifié, Augustin admettait un changement intérieur, réel; Luther, au contraire, ne voyait qu'une confiance permettant à Dieu de couvrir des mérites de Jésus-Christ un intérieur sans changement. *Ce qui séparait Luther de saint Augustin, c'était sa théorie*

fondamentale, la théorie de la justification par la foi sans les œuvres.

1. *Affirmations d'Augustin.* — Pour Augustin, le péché originel est véritablement enlevé par le baptême : « Nous disons que le baptême donne la rémission de tous les péchés, qu'il arrache les fautes sans se borner à les couper. Non, pour nous, il n'y a pas de racines de péchés pareilles aux racines de cheveux coupés; les péchés ne demeurent pas dans la chair corrompue, pour repousser, et avoir besoin d'être coupés de nouveau. » *Contra duas epist. Pelag.*, l. I, XIII, 26.

La justice qui vient après le péché n'est pas une justice extérieure à l'homme : elle habite réellement en lui : « Lorsque notre nature est justifiée de son impiété par son Créateur, elle est changée d'une forme déformée en une forme harmonieuse. » *De Trinitate*, l. XV, VIII, 14. « De même que l'âme est la vie du corps, ainsi, quand Dieu a ressuscité une âme de la mort du péché, il est la vie de cette âme. » *In psalm. LXX*, serm. II, 3.

Dans son épître, saint Jacques a exalté les œuvres : « Vous voyez, dit-il, que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule. » Jac., II, 24. A cause de ces paroles et autres semblables, l'épître de Jacques n'était pour Luther qu'une « épître de paille », indigne de figurer dans l'Écriture. Erl., t. LXIII, p. 115 (1532). Or, pour prouver le mérite de nos œuvres, de celles que nous accomplissons en union avec Dieu, c'est précisément à ces paroles de saint Jacques qu'Augustin aime à en appeler. Il dit même expressément que par là saint Jacques voulait aller contre la fausse interprétation des passages où saint Paul enseigne que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres. *Quæst. LXXXIII*, q. LXXVI; *In psalm. XXXI*, serm. II, 3; *De fide et operibus*, XIV, 21.

Nos œuvres sont méritoires et nécessaires : c'est à le prouver que saint Augustin a consacré tout son traité *Sur la foi et les œuvres*, et de longs chapitres de son *Enchiridion*. Dans le premier de ces écrits, il rappelle le mot de Jésus-Christ : « Retirez-vous de moi, maudits; car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger... » Ainsi, dit Augustin, « Jésus-Christ leur reproche non pas d'avoir manqué de foi, mais de n'avoir pas fait le bien. Par là, il voulait nous enseigner que la foi sans les œuvres était morte et ne suffisait pas à nous mener à la vie éternelle. Il nous annonce donc qu'il rassemblera toutes les nations, qui paissaient dans les mêmes pâturages. Il y en a qui lui diront : « Seigneur, quand est-ce que nous vous « avons vu souffrir, et que nous avons manqué de vous « secourir ? » Voilà précisément ceux qui croyaient en lui, mais qui n'avaient aucun souci de faire des bonnes œuvres, comme si la foi morte suffisait à mener à la vie éternelle. » *De fide et operibus*, XV, 25.

2. *Évolution de l'attitude de Luther à l'endroit d'Augustin.* — A l'origine, Luther se réclamait d'Augustin. Le 18 mai 1517, il écrivait à Jean Lang : « Notre théologie et saint Augustin font des progrès et règnent dans notre Université. » Enders, t. I, p. 100. Pour Luther, Augustin se dressait alors en face de Thomas, de Scot, de Gabriel, de toute l'armée des sententiaires : ce Père devait remporter la victoire, parce que lui-même s'appuyait sur le pur Évangile et sur saint Paul. Alors, Luther prétend appuyer sur Augustin l'identification du péché originel et de la concupiscence, la permanence du péché originel dans le baptisé, l'identification du péché mortel et du péché véniel, l'incapacité totale de l'homme déchu pour le bien. D. P., t. III, p. 6-31, 45-47; ci-dessus, col. 1210 sq.

Si habile qu'il fût à s'illusionner et à se suggestionner, il lui fut pourtant impossible de ne pas en arriver à voir le fossé qui le séparait d'Augustin. Dans un *Commentaire* sur la première épître de saint Jean, il disait en 1527 : « Dans Augustin, on trouve peu de chose sur la foi; dans Jérôme, rien. Aucun des anciens docteurs n'a cette limpidité de doctrine qui enseigne la foi pure. Ils recommandent souvent les vertus et les bonnes œuvres, plus rarement la foi. » W., t. XX, p. 776, 22.

Mais ce *Commentaire* n'était destiné qu'à un auditoire d'élèves, auditoire que la peste avait même considérablement réduit. Pour le grand public, ces confidences eussent pu être dangereuses. Aussi, dans la *Confession* d'Augsbourg, revue par Luther, quand Mélanchthon en vient à exposer la théorie de la justification par la foi, il se recommande hautement d'Augustin : « Cette doctrine sur la foi se trouve partout dans saint Paul. Et que l'on n'aille pas ergoter et prétendre que c'est là une interprétation nouvelle de Paul : toute cette doctrine a le témoignage des Pères. Dans de nombreux volumes, Augustin défend la grâce et la justice de la foi contre le mérite des œuvres. Dans son ouvrage *Sur la vocation des Gentils* et ailleurs, Ambroise enseigne la même doctrine. Assurément, cette doctrine est méprisée par ceux qui ne l'ont pas expérimentée; mais les consciences pieuses et craintives y trouvent de très grandes consolations. » J.-T. Müller-T. Kolde, *Die symbolischen Bücher*, 1912, p. 45. Dans l'*Apologie de la Confession*, Mélanchthon insiste davantage encore sur l'autorité d'Augustin : chez ce Père, dit-il, les témoignages en faveur de la fameuse théorie « sont si clairs, que, pour les comprendre, il n'est pas nécessaire d'être fort intelligent; il suffit d'être attentif ». Müller-Kolde, p. 92; voir aussi, p. 104, 106, 107, 151, 218.

En avril ou au commencement de mai 1531, la *Confession* et l'*Apologie de la Confession* furent éditées ensemble à Wittenberg, par les soins de Mélanchthon. Or, à la fin de mai, le même Mélanchthon écrivait à son ami Jean Brenz, le grand propagateur de la Réforme en Souabe : « Sur la foi, je vois ce qui t'embarrasse. Tu restes encore attaché aux fantaisies d'Augustin. Tandis qu'il nie que la justice naturelle soit réputée par Dieu comme une justice vraie, en quoi il a parfairement raison, il en vient ensuite à imaginer que c'est à cause de l'accomplissement de la loi, opéré en nous par l'Esprit-Saint, que nous sommes réputés justes... Augustin ne répond pas assez à la pensée de Paul, quoiqu'il s'en approche plus que les scolastiques. Moi aussi sans doute je dis qu'Augustin est complètement de notre avis; mais c'est à cause de la persuasion générale; en réalité, il ne met pas assez en lumière la justice de la foi. » Cette justice de la foi, voilà au contraire, ce que, dans son *Apologie*, lui, Mélanchthon, avait travaillé à mettre en pleine lumière. « Toutefois, ajoute-t-il, à cause des calomnies des adversaires, il ne m'a pas été loisible d'y parler comme je le fais avec toi en ce moment, quoique, en réalité, ici et là, ce soient les mêmes pensées que j'exprime. » Enders, t. IX, p. 18, 19.

Cette lettre fut soumise à Luther. Il la trouva fort correcte. Il y ajouta toutefois un *post-scriptum*, mais à quelle fin ? Afin de mieux expliquer encore le caractère extérieur de la *justice de la foi*, c'est-à-dire afin de se séparer encore plus nettement d'Augustin.

Et voilà la loyauté que dans l'exposé solennel de leur doctrine, dans l'exposé du point central de cette doctrine, apportaient les deux chefs de la Réforme allemande ! En public, il était clair comme le jour qu'Augustin était un préluthérien; qui prétendait le contraire était un misérable ergoteur. En particulier, on se confiait que, si l'on parlait ainsi, c'était à cause de « la persuasion générale ». Mais le rôle d'un défen-

seur de la doctrine chrétienne, sera-t-il donc de flatter « la persuasion générale » ? Puis, cette « persuasion », qui donc avait travaillé à la créer?

Aussitôt, Brenz ne s'en déclara pas moins enchanté d'explications qui lui paraissaient « dignes du canon » de l'Écriture. C. R., t. II, col. 510 ; Enders, t. IX, p. 38.

Les explications si lumineuses données à Brenz, c'est-à-dire ce rejet d'Augustin, Luther ne les produisit jamais nettement au grand jour. Seulement, dans la préface à l'édition de ses œuvres latines, un an avant sa mort, il dit qu'Augustin « n'est pas parvenu à rendre clairement la doctrine de l'imputation ». *Op. varii arg.*, t. I, p. 23. C'est là le seul aveu fait vraiment en public. Et l'on voit en quels termes édulcorés; il semble vraiment que pour rendre la doctrine de la foi justifiante, ce n'étaient pas les idées elles-mêmes qui manquaient à Augustin, c'était simplement une langue appropriée.

Mais avec les amis, on était plus ouvert. En 1532, Luther disait à table : « Depuis que, par la grâce de Dieu, j'ai compris saint Paul, je n'ai pu avoir de considération pour aucun docteur. Au début, je lisais Augustin ou plutôt je le dévorais; mais la porte s'ouvrit à moi sur saint Paul; j'appris à connaître la justice de la foi, et ce fut fini d'Augustin. » T. R., t. I, n. 347 (1532). Et une autre fois : « Augustin n'a pas eu une notion exacte de la justification. » T. R., t. II, n. 1572 (1532).

VII. Luther et les mystiques. — *I. Écrivains mystiques que Luther a connus et goûtés.* — Quels sont les mystiques que Luther a connus et ceux qu'il a goûtés ?

De bonne heure, sans doute à son retour de Rome, il connut le *pseudo-Denys l'Aréopagite*, qui, avec saint Augustin, a eu une si grande influence sur la théologie mystique de l'Église d'Occident; il le regardait comme un disciple des apôtres, et n'était porté qu'à l'en estimer davantage. Mais à la dispute théologique de Leipzig (1519), Jean Eck lui opposa Denys en faveur de la hiérarchie catholique. Dès lors, Luther l'attaqua ou le laissa de côté. Dans sa *Captivité de Babylone*, il dit qu'il n'y a pas à s'attarder à ce que Denys dit des sacrements; il lui reproche d'attacher trop d'importance à la philosophie et de ne pas assez parler du Christ. W., t. VI, p. 561, 562 (1520).

Il s'intéressa davantage à *saint Augustin* et à *saint Bernard;* toute sa vie, il ne cessa de les citer, tout en déformant du reste souvent leurs paroles et leur doctrine. *Saint Bonaventure* n'eut que peu de temps le don de lui plaire. Il connut *Gerson*, du reste plutôt théologien que mystique, et dont, en effet, ce fut surtout le nominalisme qu'il s'assimila. Il serait fort exagéré de dire d'une manière générale que Luther était familiarisé avec les mystiques allemands. Il ne connaissait pas les sermons d'Eckhart, ni Suso et son *Livre de la Sagesse éternelle;* or, pour Denifle, cet ouvrage est « le plus beau fruit de la mystique allemande »; l'auteur a su y allier la plus tendre piété à une surprenante clarté de doctrine. Il ne connaissait non plus ni Jean Ruysbroeck, ni Gérard Groote, ni Henri de Louvain, ni Ludolphe le Chartreux, ni Thomas à Kempis.

Les deux mystiques allemands que connut surtout Luther sont Jean Tauler et la *Théologie germanique*. De bonne heure il connut aussi les *Ascensions spirituelles* de Gérard de Zutphen. Mais il dut lire ce traité fort rapidement, et il ne semble pas même en avoir bien saisi le sens. Ci-dessus, col. 1197.

1° *Jean Tauler* est l'un des plus illustres mystiques allemands, peut-être le plus profond des mystiques catholiques. On sait peu de chose de sa vie. Il est né en Alsace, peut-être à Strasbourg, aux environs de 1294. Très jeune, peut-être dès l'âge de quinze ans, il entra au couvent des dominicains de cette ville. Puis il fut envoyé à Cologne, et peut-être à Paris, pour se former à la théologie. Ensuite, de longues années durant, il prêcha sur les bords du Rhin, notamment à Strasbourg et à Cologne. Il mourut à Strasbourg, le 16 juin 1361. Il laissait des *Sermons*. D'autres écrits lui ont été attribués : *Le livre de la pauvreté spirituelle*, *les Institutions*, des *Méditations* ou *Exercices sur la vie et la passion de Jésus-Christ*, des lettres et quelques opuscules, bref, une abondante littérature mystique. Mais il n'y a que ses sermons qui soient authentiques. Encore tous ceux qui ont circulé sous son nom sont-ils loin d'être de lui; au XIVe et au XVe siècle, on était enclin à lui attribuer tous les sermons mystiques.

Du reste, ce qui nous importe ici, c'est moins un Tauler authentique que Tauler tel que le connaissaient Luther et ses contemporains. La première édition des œuvres de Tauler parut à Leipzig, en 1498, elle ne contenait que des sermons; il y en avait 84, presque tous authentiques. Parmi les autres éditions, on peut citer celle d'Augsbourg, de 1508, celle de Bâle, de 1521, et celle de Cologne, de 1543. L'édition d'Augsbourg ne fit que reproduire celle de Leipzig, en la traduisant dans le dialecte du pays. C'est celle dont Luther s'est servi. W., t. IX, p. 1, 95; c'est donc à celle-là que, pour juger de l'influence de Tauler sur Luther, il faut se référer avant tout. L'édition de Bâle, de 1521, contenait 42 sermons nouveaux, qui du reste ne sont pas tous de Tauler. Luther ne fut peut-être pas étranger à cette édition; en tout cas, dès le mois de décembre 1521, il la recevait à la Wartbourg. A.-V. Müller, *Luther und Tauler*, 1918, p. 16.

La doctrine de Tauler est orthodoxe. C'est la doctrine mystique catholique, entendue au sens de saint Thomas, de saint Augustin et peut-être quelque peu de l'école augustinienne. Régénéré par la grâce, l'homme est devenu enfant de Dieu et « participant de la nature divine ». En termes énergiques et profonds, Tauler épuise pour ainsi dire cette idée de notre *participation à la vie divine par l'état de grâce ou de surnature*. Mais l'âme peut aller plus loin; par une faveur spéciale de Dieu, elle peut avoir conscience de cette influence surnaturelle, elle peut la *sentir* en elle. Elle la sent non par son imagination ou par son intelligence aidée des représentations de l'imagination, mais par son intelligence intuitive, par les données de la conscience, en un lieu où il n'y a rien de fourni par les sens. C'est là l'*union mystique*. Par ses puissances supérieures, l'intelligence et la puissance affective, pures de toute alliance avec le sensible, l'âme *voit, saisit l'image de Dieu*, qui est gravée dans son « fond », dans son essence même.

Mais assez souvent les expositions de Tauler sont fort obscures. L'obscurité est comme l'apanage des mystiques; ils n'ont pas de langue pour décrire ce que, dans le fond de leur âme, au-dessous du monde des images, ils voient et ils ressentent. Chez Tauler, à cette cause générale d'obscurité, il s'en joint qui lui sont propres. Il a écrit en allemand. C'est là l'une des causes de sa grâce : l'allemand du Moyen Age a quelque chose de naïf et de primesautier, tout particulièrement sous sa plume. Mais cette langue jeune était peu apte aux sujets métaphysiques; la terminologie théologique et mystique y était à peine ébauchée. Puis, il y a la manière propre de Tauler : ses expressions à fortes images, sa langue qui tient moins de la précision de la scolastique que de la profondeur du sentiment. Enfin, ce n'est pas de lui directement que nous tenons un grand nombre de ses sermons : plusieurs, et peut-être la plupart, nous sont parvenus sous forme de copies, rédigées par des auditeurs ou

surtout des auditrices. Ph. Strauch, *Meister Eckhart-Probleme*, 1912.

Ce sont là aussi les grandes raisons pour lesquelles Tauler est resté malheureusement peu connu, les raisons qui rendent particulièrement difficile une bonne édition de ses œuvres.

C'est en 1515, peut-être vers la fin de l'année, que Luther commença à lire Tauler, Otto Scheel, dans *Festgabe.... Julius Kaftan*, 1920, p. 309. En marge d'un exemplaire des sermons de Tauler, il a écrit quelques notes, du reste de peu d'importance, W., t. IX, p. 95-104; elles doivent remonter à cette première lecture. Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (1515-1516), on sent l'influence des mystiques, et, du moins dans la seconde partie, tout particulièrement celle de Tauler. Dans ses lettres d'alors, on voit qu'il soupirait après la lecture de Tauler; il s'y adonnait avec une véritable passion. Le 14 décembre 1516, il écrivait à Georges Spalatin, chapelain de l'électeur Frédéric de Saxe : Les sermons de Tauler renferment « une théologie pure, solide et la plus ressemblante à l'ancienne... Ni en latin, ni dans notre langue, je ne connais de théologie plus salutaire ni plus conforme à l'Évangile. » Enders, t. I, p. 75.

2° *La Théologie germanique.* — 1. *Éditions de 1516 et 1518 par les soins de Luther.* — En même temps, Luther envoyait à Spalatin la partie de la *Théologie germanique* qu'il venait d'éditer. C'était, lui disait-il, « comme un résumé de la théologie de Tauler ». (Pour la suite, voir J. Paquier, *L'orthodoxie de la théologie germanique*, 1922.) C'était cette année-là même qu'il l'avait connue. Le 4 décembre, il l'avait éditée chez Jean Grünenberg, à Wittenberg; c'était même là sa première publication. Il y avait mis comme titre : *Un précieux opuscule de spiritualité; d'un bon discernement et d'une intelligence droite sur ce qu'est le vieil homme et le nouveau, l'enfant d'Adam et l'enfant de Dieu, et comment Adam doit mourir et le Christ naître en nous.* W., t. I, p. 153. Deux ans après (1518), il publiait l'ouvrage entier; il l'intitulait : *Une théologie germanique, c'est-à-dire un précieux opuscule d'une intelligence droite sur ce qu'est Adam et le Christ, et comment Adam doit mourir et le Christ naître en nous.* W., t. I, p. 376.

Où Luther avait-il trouvé les deux manuscrits dont il s'est servi ? Il n'en dit rien, et l'on n'a jamais pu les retrouver. Aussi est-on allé jusqu'à se demander si, sous le couvert d'un vieil auteur, ce n'était pas une œuvre personnelle qu'il avait publiée. Mais, en 1843, on a découvert un manuscrit de 1497, très vraisemblablement indépendant de ceux dont s'était servi Luther, et toutefois contenant bien la même œuvre. En outre, les divergences entre les deux éditions qui viennent de Luther montrent qu'il a dû avoir deux manuscrits à sa disposition, l'un en 1516, l'autre en 1518.

L'œuvre n'est donc pas de Luther. Mais par rapport à l'édition de 1516, et plus encore par rapport au manuscrit de 1497, l'édition de 1518 contient une série de divergences, allant toutes au même but : diminuer la nécessité des œuvres; atténuer un aristotélisme chrétien, pour accentuer un néoplatonisme spéculatif et nuageux. Ces divergences viennent-elles du manuscrit ? Ne viennent-elles pas plutôt de Luther lui-même ? Nous sommes en 1518; depuis plusieurs années déjà, il a élaboré sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres; il est à la veille de nous montrer saint Bernard regrettant amèrement sur son lit de mort *son état de moinerie*. La *Théologie germanique*, le traité allemand qu'il dressait en face des théologies latines, ne devait-elle pas travailler elle aussi à montrer la vérité de la théologie de Wittenberg ? Luther, son époque, le Moyen Age lui-même tout entier n'ont-ils pas eu une tendance constante à plier les textes à leurs préoccupations doctrinales ? Qui connaît le Luther de 1518 consentira difficilement à croire qu'il ait pu éditer la *Théologie germanique* d'une manière toute scientifique et désintéressée.

2. *Qu'est-ce que cette « Théologie germanique » ?* — C'est un écrit d'une centaine de pages, un petit écrit, comme la plupart de ceux qui ont eu de l'influence sur la marche de l'humanité. Il semble avoir vu le jour au XIVe siècle, vraisemblablement peu après 1350. D'après une petite préface, que l'on trouvait dans le manuscrit qui a servi à Luther en 1518, et que l'on trouve aussi, équivalemment, dans le manuscrit de 1497, l'auteur était un prêtre, qui avait la fonction de custode dans la maison des Chevaliers de l'ordre teutonique, à Francfort-sur-le-Main; le milieu du XIVe siècle fut l'époque de l'efflorescence de cet ordre. C'était donc un *Ami de Dieu*, c'est-à-dire un de ces nombreux mystiques qui, du reste sans organisation précise, vivaient sur les bords du Rhin au XIVe siècle. Son travail est un petit traité de la vie parfaite, écrit dans la langue allemande encore quelque peu à ses débuts, assez obscur, influencé par le néoplatonisme chrétien et par la scolastique.

Cette *Théologie* est-elle orthodoxe ? — Chez les catholiques, l'estime où l'ont tenue Luther et beaucoup de protestants l'a fait passer pour un ouvrage dangereux, ou même formellement opposé au dogme. De nos jours, beaucoup de protestants et de rationalistes vont jusqu'à y trouver des idées panthéistes. Or, sans doute, la langue en est imprécise. Mais, de fait comme d'intention, l'œuvre est vraiment orthodoxe. Sur Dieu, sur les idées éternelles d'après lesquelles Dieu a créé, sur la vraie lumière et la fausse, la volonté bonne et la mauvaise, elle a des considérations très justes et très élevées. Çà et là, on se heurte à des expressions obscures : mais en général il est très facile de les interpréter dans un sens orthodoxe : elles ne sont que la traduction allemande d'expressions latines de la théologie scolastique. L'auteur a un reflet de la grande théologie du XIIIe siècle plutôt qu'il n'est lui-même théologien; c'était une âme pieuse et ardente, avec d'excellentes intentions. C'est bien ainsi qu'on s'imagine un chapelain de l'ordre teutonique, enrôlé parmi les *Amis de Dieu*.

Dans ce traité, rien de luthérien avant Luther. Luther, ce sera le pessimisme nominaliste, avec la disjonction entre les données de la raison et celles de la foi; ce sera la volonté, les impulsions de la nature prenant le pas sur les directions de l'intelligence; ce sera la haine d'Aristote et de « Thomas »; ce sera le pessimisme des augustiniens d'extrême gauche, renforcé encore, et singulièrement, par des outrances propres; dès lors, ce sera la corruption intégrale de la nature humaine et la justification par la foi sans les œuvres; ce sera le rejet de l'Église, et, pour couronner l'édifice, ce sera la certitude du salut. Dans la *Théologie germanique*, il n'y a rien de tout cela.

II. INFLUENCE DES MYSTIQUES SUR LUTHER. — 1° *Notes générales.* — Pourquoi Luther a-t-il tant gouté Tauler, la *Théologie germanique*, et même les écrits mystiques en général ?

Ce qui l'attirait dans ces œuvres, c'était d'abord la piété qu'elles respirent, la profondeur des sentiments qu'elles expriment, ainsi que l'obscurité avec laquelle ces sentiments sont décrits. De son commerce avec ces mystiques, il a retiré de précieux avantages. L'union confiante de ces âmes avec Jésus-Christ contribua à le maintenir dans la ferme adhésion aux dogmes de la divinité de Jésus-Christ, de la rédemption, de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, dans l'estime religieuse de la Bible. Tandis que le rationalisme de Zwingle se montra vite disposé à rejeter tout ce qui touchait au mystère, Luther se

tint plus fidèlement à la piété catholique du passé. Enfin, chez les mystiques allemands, il puisa une belle langue déjà assez apte à exprimer les concepts de la doctrine chrétienne.

A ces nobles motifs d'aimer Tauler, la *Théologie germanique* et les mystiques en général, s'en ajoutaient d'autres où le bon et le mauvais se coudoyaient subtilement. — Les mystiques parlent peu de dialectique et d'ascétisme; pour eux ces deux préliminaires sont supposés et dépassés. Ce qu'ils décrivent surtout, ce qu'ils chantent, c'est l'obtention du but suprême : l'intuition de Dieu par l'intelligence, la possession de Dieu par le cœur. Or Luther, c'est par excellence l'impatience de l'obstacle; impatience de l'obstacle pour arriver au vrai et au bien. Comme les limitations de sa nature heurtaient, contrecarraient cette impatience, il en a déjà conclu que sa nature était radicalement mauvaise. Au contraire, dans les Sermons de Tauler, dans la *Théologie germanique*, il goûtait la joie du repos; la joie du repos dans l'intuition de la vérité infinie, la joie du repos dans la possession du bien infini, de la beauté infinie. Puis, suivant son habitude constante, il faussa le sens de ses modèles. Plus ou moins consciemment, il leur prêta ses propres préoccupations. Ainsi d'un bout à l'autre de la Bible trouvera-t-il plus tard l'inutilité des œuvres et la justification par la foi. Tauler et la *Théologie germanique* raisonnaient peu : Luther en conclut que le raisonnement était mauvais; ils parlaient peu d'ascétisme : il en conclut que l'ascétisme était à rejeter en entier. C'était l'époque où, bréviaire et messe y compris, il abandonnait tout de ses exercices religieux, l'époque aussi où il se révoltait contre l'Église. Tauler et la *Théologie germanique* lui servirent puissamment à se tranquilliser; le seul point qui importât, c'était le sentiment religieux, sans prières vocales ni exercices où le corps eût sa part, le sentiment religieux avec une profondeur toute spirituelle, le sentiment religieux tout seul, sans autorité extérieure pour le contrôler et le gêner ! Bref, comme ces œuvres étaient écrites en termes assez généraux, Luther put y mettre à peu près tout ce qui lui plut.

Enfin, ces œuvres étaient écrites dans sa langue maternelle, la langue allemande ! Aussitôt, avec une outrance qui tient à la fois à la force de son imagination, à une certaine incapacité d'embrasser un sujet d'une vue d'ensemble et de le dominer du regard, à la surexcitation artificielle du tribun, il va faire de quelques pages sur la vie parfaite tout un programme, un véritable étendard national. L'opuscule du custode de Francfort, inférieur aux *Sermons* de Tauler, va devenir une « Théologie germanique », qui se dressera en face de la théologie latine, le représentant de l'esprit germanique en face de l'esprit latin ! Phrases de prédication, qui ne vont pas sans quelque exagération. Ces motifs, ou d'autres analogues, ont maintenu la popularité de ces œuvres dans le protestantisme allemand.

Entre Tauler et la *Théologie germanique* d'un côté et Luther de l'autre, je me bornerai dans cet article à deux points de comparaison : le quiétisme et l'Église. Dans le quiétisme, je laisserai aussi de côté le désintéressement dans l'amour de Dieu; je m'en tiendrai au sens strict du mot, l'abandon de toute activité dans l'œuvre du salut.

2° *Le Quiétisme.* — De la corruption radicale de la nature déchue, Luther a conclu à l'impossibilité pour nous de coopérer à l'œuvre de notre salut.

1. Ce n'est pas là ce que lui avaient enseigné Tauler ni la *Théologie germanique.*

a) Tauler. — a. Sur la chute originelle. — Sans doute, sur les suites de la chute originelle, Tauler a des passages fort sombres : « Maintenant, dit-il, la mauvaise nature aime tellement à tout accaparer, elle est tellement inclinée vers elle-même qu'elle s'insinue partout et s'attribue ce qui ne lui appartient pas; elle corrompt et souille la pureté des dons divins; elle s'oppose ainsi au noble travail de Dieu en nous. A cause de l'empoisonnement produit dans la nature par le péché originel, la nature est complètement retournée vers elle-même en toutes choses. Et saint Thomas dit qu'à cause de cet empoisonnement l'homme s'aime lui-même plus que Dieu, ou ses anges, ou tout ce que Dieu a jamais créé. » A., f° 62 r°; V., p. 94, 6; N., t. III, p. 23.

Ailleurs Tauler dira que « toute notre sainteté et justice est une injustice, une impureté, une indécence, que l'on n'oserait mettre sous les yeux de Dieu ». A., f° 154 r°; V., p. 265, 28; N., t. IV, p. 200.

Ces passages, des passages similaires ont dû beaucoup plaire à Luther; ils ont été vraisemblablement pour beaucoup dans son enthousiasme pour Tauler. Toutefois, par eux-mêmes, ils sont loin de nous présenter un Tauler partisan de la corruption absolue et irrémédiable de l'homme déchu; beaucoup de théologiens et d'auteurs de la vie spirituelle, « maître Thomas » lui-même, ont pu employer ce langage, sans croire à cette corruption, couronnée par la perte complète de notre liberté. Par là, ils veulent simplement nous enseigner l'humilité. Chez Tauler, on trouve des preuves péremptoires que c'est bien là sa pensée. Il dit, par exemple, que l'homme déchu est « faible et malade », ce qui est tout différent que d'être mort. A., f° 176 r°; V., p. 329, 18; N., t. V, p. 110. Dans l'homme après la chute, il trouve encore la syndérèse, cette tendance profonde vers le bien; très ouvertement, il suppose dans cet homme des lumières pour le vrai et des forces pour le bien. A., f° 22 v°; V., p. 25, 12; N., t. II, p. 48, 49 v°; A., f° 31. V., p. 42, 28; N., t. II, p. 166, etc. Il faudrait citer toute l'œuvre de Tauler. Voir D. P., t. III, p. 132-136; G. Siedel, *Die Mystik Taulers*, 1911, p. 47 sq.

Bien plus, dans les passages sur le néant de l'homme, sur le mal son unique apanage, ce ne sont pas les suites du péché originel que Tauler a surtout en vue; c'est la théorie aristotélicienne et thomiste de la nécessité de la motion divine. Personne ne se donne ce qu'il n'a pas. Or de nous-mêmes nous ne possédons que le néant. Tout le bien qui est en nous, tout le positif de notre être et de nos actes, actes naturels aussi bien qu'actes surnaturels, tout ce positif vient de Dieu. Au contraire, tout le négatif, défectuosités physiques, intellectuelles, morales, tout ce négatif vient de nous-mêmes, de notre condition d'êtres limités ou encore d'une augmentation de ces limitations. « De lui-même l'homme n'a rien; tout ce qu'il possède, peu ou beaucoup, il le tient directement de Dieu; de lui-même, il ne peut que détruire tout bien, à l'intérieur et à l'extérieur. S'il y a quelque chose en lui, cela ne vient aucunement de lui. » A., f° 173 r°; V., p. 163, 23; N., t. V, p. 93. « L'homme doit avoir une profonde humilité, attentif à ce qui lui appartient en propre, c'est-à-dire à son néant. S'il y a en nous quelque autre chose, cela n'est certainement pas à nous. » A., f° 118 r°; V., p. 187, 17; N., t. III, p. 422. « Notre nature nous conseille la noble vertu d'humilité. Si nous nous considérons nous-mêmes avec loyauté et avec justice, intérieurement et extérieurement, nous trouvons toujours que nous ne possédons rien de bon, que de nous-mêmes nous ne pouvons rien. » A., f° 91 r°; V., p. 322, 31; N., t. III, p. 228, 229. « Fortifiez-vous en Dieu, dit saint Paul; ce que vous ne pouvez pas par vous-mêmes, vous le pouvez par lui. » A., f° 157 r°; V., p. 403, 28; N., t. IV, p. 226.

Cette faiblesse dont parle si souvent Tauler, ce n'est donc pas surtout à la chute originelle qu'il la

fait remonter; c'est plus haut, à notre condition même d'êtres créés et finis. De là, dans notre être et dans nos actes, des restrictions ou défectuosités congénitales; de là aussi, dans notre développement, des difformités ou maux : maux physiques, intellectuels, moraux : un être fini ne se développe pas toujours en conformité avec sa loi, avec les besoins profonds de sa nature.

C'est là la pure doctrine thomiste. Seulement l'exposé d'une nouvelle théorie rappellera toujours la langue qu'employait l'époque précédente. En décrivant ses idées innées, Descartes fera souvent penser à la théorie des idées acquises, et Kant supposera souvent la connaissance du noumène comme un point qui va de soi. Ainsi, en décrivant la nécessité de la motion divine, saint Thomas et Tauler, son disciple, pourront rappeler les sombres exposés par lesquels les augustiniens peignaient les suites de la chute originelle. Toutefois, de cet augustinisme l'un et l'autre n'ont gardé que des échos lointains.

b. Sur l'activité nécessaire au salut. — Enfin et surtout, de la chute originelle Tauler est loin de conclure au rejet de notre activité dans l'œuvre de notre salut. Dans de nombreux passages, au contraire, il dit expressément que nous devons coopérer à l'action de Dieu en nous. Fréquemment et avec instance, il recommande la pratique des vertus.

Le premier dimanche de carême, il parle de l'erreur qui pousse à « s'affaisser dans un repos naturel », au lieu de « chercher Dieu par le désir », à « jouir de ce repos... sans pratiquer les vertus ». S'en prenant directement aux *Frères du libre esprit*, il ajoute : « Personne ne peut être affranchi de l'observance des commandements de Dieu, ni de la pratique des vertus. Personne ne peut être uni à Dieu dans le repos sans amour ni désir de Dieu. Personne ne peut être saint ou devenir saint sans bonnes œuvres. » Bâle, f° 183 r°-v°, 185 r°; N., t. II, p. 141, 142, 152.

Le jour de l'Ascension, il parle à l'avance directement contre Luther : « Il y a des religieux, dit-il, à qui Notre-Seigneur reproche leur incrédulité et la dureté de leur cœur. Mais ils se raidissent contre ces réprimandes. Il leur serait pourtant bon de reconnaître cette dureté et cette incrédulité; alors, on pourrait venir à leur secours. Saint Jacques dit : « La foi sans « les œuvres est morte. » Notre-Seigneur dit : « Celui « qui croira et sera baptisé sera sauvé. » Nous n'avons la foi que de bouche. Saint Paul dit : « Nous tous qui « avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons « été baptisés en sa mort. » Saint Augustin dit : « Si l'on « ne va pas à Dieu par un vivant amour et par les « œuvres, il n'y a pas de foi véritable, mais une simple « foi des lèvres. » A., f° 51 r°; V., p. 285, 19; N., t. II, p. 402.

Le jour de la fête du Saint-Sacrement : « Gardez-vous de croire avec un grand nombre que pour s'unir au Sacrement (de l'eucharistie) on doit tout laisser de côté, être affranchi (de toute œuvre), et avoir un genre de vie complètement à part. » A., f° 84 r°; V., p. 119, 36; N., t. III, p. 169.

Le Xe dimanche après la Trinité : « N'attends pas que Dieu t'infuse la vertu sans travail de ta part. » A., f° 120 r°; V., p. 179, 11; N., t. III, p. 460. Le XIIe dimanche, il explique comment pourra s'opérer en nous la venue de Dieu, la nativité de Dieu; ce sera, dit-il, par notre abandon à Dieu et à sa volonté, un abandon absolu. Mais comment entend-il cet abandon ? « Tu n'as pas besoin de t'engager dans des pratiques spéciales; garde seulement avec soin et ardeur les commandements de Dieu et les articles de la foi chrétienne. » A., f° 127 v°; V., p. 397, 8; N., t. IV, p. 23. Luther a annoté ce sermon. W., t. IX, p. 96, 103, n. 51.

Le XIIIe dimanche, il explique le texte : « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute tes forces, de tout ton être. » Faisant sien un exposé d'Albert le Grand, il dit : « De tout ton cœur, c'est-à-dire s'exercer dans toutes les vertus, sans arrière-pensée ni entraves, avec son cœur, et son âme, et toutes ses forces. » A., f° 133 r°; V., p. 349, 18; N., t. IV, p. 57. Le XVe dimanche : « Ne t'imagine pas que ta nature est vaincue ; il faut continuer de lutter contre elle. La grâce ne tombera pas toute seule du ciel dans ton cœur. » A., f° 138 r°; V., p. 210, 35; N., t. IV, p. 82.

C'est évidemment en tenant compte de ces textes qu'il faut interpréter les passages de Tauler qui parlent de la passivité où nous devons être par rapport à Dieu. Comme chez tous les mystiques, plus peut-être que chez certains d'entre eux, des passages de ce genre se rencontrent fréquemment chez lui. Il rend en termes énergiques la nécessité d'une donation complète, d'un pieux abandonnement de soi à Dieu. Il faut se séparer de soi, perdre toute confiance en soi, accepter complètement, avec joie, enthousiasme et *passion*, l'action toute-puissante de Dieu sur nous : voilà pour Tauler la condition fondamentale de l'union intime avec l'Être parfait par le moyen de l'amour. A., f° 15 r°; V., p. 24, 10; N., t. I, p. 410; — A., f° 31 v°; V., p. 43, 8; N., t. II, p. 167; — A., f° 65 v°; V., p. 305, 15; N., t. III, p. 32. Mais Tauler fait-il ici exception ? C'est là, au contraire, la doctrine de tous les vrais mystiques.

Sans doute, il répète souvent que dans le moment du ravissement, où a lieu la ligature des puissances, il n'y a pas à agir par soi-même; ce moment passé, il faut se remettre à pratiquer les œuvres. Bâle, f° 170 v°; N., t. I, p. 315; — A., f° 15 r°; V., p. 24, 23; N., t. I, p. 414. — Bâle, f° 15, 16; N., t. I, p. 418-421; — A., f° 105 r°; V., p. 337, 34; N., t. III, p. 306; — A., f° 200 r°; V., p. 432, 18; N., t. IV, p. 204. Mais là non plus il n'y a rien que tous les mystiques n'aient dit avec lui.

Sans doute encore, Tauler goûtait peu les austères mortifications auxquelles çà et là on se livrait dans son ordre ; sa santé, comme nos santés modernes, les lui interdisait. A., f° 124 r°; V., p. 268, 21; N., t. IV, p. 6; du reste, en général, vers la fin du Moyen Age commençait à se dessiner ce mouvement qui, dans les ordres modernes et notamment dans la compagnie de Jésus, attribue plus d'importance aux mortifications spirituelles. Il aimait aussi à censurer l'orgueil, l'hypocrisie, la tendance à mal juger autrui, le pharisaïsme, en un mot, qui parfois s'attache aux pratiques extérieures. A., f° 31 r°; V., p. 41, 17; N., t. II, p. 162-164; — A., f° 124 r°; V., p. 268, 14; N., t. IV, p. 5, 6. Mais rien de tout cela n'est le quiétisme, et par ailleurs que de recommandations en faveur des prières canoniales et des vertus monastiques ! Sans doute, il dit que « la vraie prière ce n'est pas la prière vocale, » c'est la prière mentale. Par là il ne fait que rappeler l'Évangile et le bon sens; et il ajoute : « Mais les clercs et les religieux sont spécialement astreints à leurs heures canoniales et à des prières vocales. » Puis il dit, dans une sorte de parenthèse : « Aucune prière vocale n'est aussi pieuse, aussi tendre que le saint *Notre Père;* elle nous vient du Christ, notre Maître suprême; c'est lui-même qui l'a dite. Elle sert éminemment à la prière essentielle et véritable. » A., f° 64 v°; V., p. 101, 22; N., t. III, p. 11, etc. Pour les prières vocales auxquelles on n'est pas astreint, elles peuvent disparaître devant l'union intérieure avec Dieu; toutefois, même alors, des âmes « vraiment illuminées » savent associer la prière extérieure à la prière intérieure. A., f° 108 r°; V., p 156, 13; N., t. III, p. 321, etc.

Bref, Tauler rappelle constamment la pratique des

vertus, les œuvres, les mortifications même; il est difficile de lire de lui un sermon sans rencontrer quelque passage en ce sens.

b) *La Théologie germanique.* — En termes exprès, la *Théologie germanique* parle de la chute originelle. C. III, titre XIII, XIV, etc. Mais sur les forces de la nature déchue, elle est si peu pessimiste que, d'après certains protestants, elle méconnaîtrait cette chute primordiale. En effet, sur la nécessité de l'action et des œuvres, elle est encore plus affirmative que Tauler, peut-être du reste simplement parce qu'elle parle d'une manière plus didactique. Avant l'illumination et l'union elle place la purification; à la décrire, elle consacre dix chapitres. C. XIII-XXII. Dans nombre d'autres endroits, elle revient sur la nécessité des œuvres. Sans doute, pour arriver à Dieu, il y a une voie sublime; c'est de marcher avec le Christ, d'adhérer à lui. Cette voie est celle de la vie parfaite, la voie des « déifiés » : « La vie du Christ renferme parfaitement et entièrement toutes les voies qu'il faut suivre jusqu'à la mort... Autant qu'il est possible, on doit mettre en pratique cette douce vie du Christ. » C. XXI; Mandel, p. 45, 1. Mais cette voie n'est pas une voie d'inaction : le Christ s'est assujetti à la loi; il a pratiqué les commandements. C. XXIV; Mandel, p. 50, 25. Sans doute aussi, l'auteur parle de passivité. Mais tous les mystiques catholiques le font, et l'on ne voit pas qu'ici son langage dépasse celui des plus autorisés. Par là, il entend simplement qu'il faut s'abandonner à l'action de Dieu, ne pas la contrecarrer, surtout aux moments où elle se fait sentir avec le plus d'intensité. Du reste, cet abandon lui-même n'est-il pas quelque chose de vital, l'effet d'une activité réceptive ?

2. *Comment Luther interprète ces doctrines.* — Naturellement, Luther négligea les textes où Tauler et la *Théologie germanique* parlent de la nécessité de l'action; il ne remarqua que ceux où ils parlent de l'abandon; partout il introduisit son idée de la corruption radicale de l'homme déchu; ainsi, il parvint à faire de ces deux mystiques des défenseurs de sa théorie contre les œuvres : il ne fallait rien faire, en arriver à un quiétisme absolu, à une complète passivité.

Dans le *premier Sermon pour la Nativité de J.-C.*, Tauler dit : « Lorsque deux êtres doivent s'unir pour n'en former qu'un seul, il faut que l'un des deux soit passif et l'autre actif. Si je veux que mon œil voie les images suspendues à ce mur, ou tout autre objet, il faut que lui-même soit vide de toute image; car s'il avait déjà l'image de certaines formes il ne pourrait pas en voir d'autres. » A., f° 2r°; V., p. 9, 35; N., t. I, p. 299. (Cet admirable sermon serait d'Eckhart cf. L. Naumann, *Untersuchungen zu Taulers' Predigten*, 1911, p. 49 sq.). — Luther commente ainsi ce passage : « Dans les choses divines il convient d'être plus passif qu'actif; bien plus, les sens et l'intelligence sont même naturellement des puissances passives... Nous ne sommes qu'une pure matière; c'est Dieu qui y met la forme, *car c'est Dieu qui fait tout en nous.* » W., t. IX, p. 97, 12 (1515 ?).

Plus loin, on lit dans le même sermon : « Dans ce silence universel, où tout se tient dans l'éternel silence, où il y a une véritable tranquillité, un véritable silence, c'est alors qu'en vérité l'on entend la parole de Dieu. Quand Dieu parle, tu dois te taire; quand Dieu entre, tout doit sortir. Lorsque Notre-Seigneur entra en Égypte, toutes les statues des faux dieux y tombèrent à la renverse; tes idoles, c'est tout ce qui s'oppose à l'entrée véritable et directe de l'éternelle nativité, si bons et si saints que ces obstacles puissent paraître. » A., f° 3 r°; V., p. 11, 33; N., t. I, p. 304. Luther écrit sur ce passage : « C'est là la sagesse de l'expérience intime, et non celle des livres... L'exercice des vertus empêche la nativité de Dieu dans l'âme; pour cette nativité, il faut un repos, une paix, un silence absolus. » W., t. IX, p. 98, 21, 28. Cet état de contemplation, de ligature des puissances de l'âme, Luther en fera de plus en plus l'état ordinaire du chrétien : « l'exercice des vertus » ira de pair avec les idoles de l'Égypte. La corruption de l'activité humaine est permanente; permanents doivent donc être et le rejet de cette activité, et la passivité à l'égard de l'activité divine, et la foi ou confiance en la miséricorde de Dieu. Voir aussi W., t. VI, p. 221, 31; 244, 27; 245, 18 (1520).

Le Ve dimanche après la Trinité, Tauler prêche sur le passage de saint Luc : « Jésus monta dans une barque... » « Cette barque, dit-il, c'est la nature intime de l'homme, ce sont ses aspirations. » Après avoir parlé contre ceux qui négligent leur intérieur, il décrit l'état de ceux qu'enserrent les ténèbres de la nuit de l'âme : « Lorsque l'homme est dans cette affliction et cet abandon, voici qu'en lui surgissent toutes les anxiétés, toutes les épreuves, toutes les images, toutes les infortunes dont il avait depuis longtemps triomphé; elles luttent de nouveau contre lui; elles reviennent avec toute leur force, elles soulèvent une violente tempête autour de sa barque, et les vagues passent par-dessus. Cher enfant, ne t'effraie pas. Si ta barque est fixée solidement à l'ancre, les vents ni les flots ne sauraient lui nuire. Reste seul avec toi-même, et ne cours pas au dehors... Demeure sans crainte au milieu de cette épreuve : après les ténèbres viendra la lumière du jour, la clarté du soleil... En vérité, si tu demeures ainsi, la nativité est proche et elle se produira en toi. » A., f° 110 r°, 111r°; V., p. 170, 14; 171, 35; N., t. III, p. 337, 341. Luther écrit à ce sujet : « Nous devons savoir que Dieu n'agit en nous qu'après y avoir tout détruit par la croix et par les souffrances, nous et tout ce qui nous appartient... Nous ne nous tenons pas dans la foi seule, dépouillés de tout; pourtant, Dieu entend ou ne rien faire en nous, ou y agir sans que nous le sachions, et sans que nous comprenions ce qu'il y fait; par là, il veut sauver notre foi et dépouiller notre volonté : « Ainsi, il faut avoir une volonté indifférente et nue, et laisser s'accomplir tout ce que Dieu voudra opérer en nous, quand, où, comment, par qui il le voudra. » W., t. IX, p. 102, 103.

Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Luther recommande à l'égard de Dieu une passivité sans réserve; puis il se réfère à Tauler; J. Ficker, t. II, p. 205, 206. Dans ses écrits postérieurs, il a contre les œuvres de nombreux passages où, sans donner toujours ses références, c'est encore de ses mystiques préférés qu'il s'inspire.

Dans son traité *De la liberté du chrétien*, le souvenir de Tauler et de la *Théologie germanique* est particulièrement vivant; bien qu'à l'état latent, il se sent à de nombreux passages. Mais sous les mêmes expressions, l'idée est radicalement modifiée : le principe et la fin de nos actes y sont envisagés sous des aspects fort différents. Tauler et la *Théologie germanique* disent : Si l'homme laisse agir Dieu en lui, l'acte partira d'une cause infinie et il retournera vers un but infini; dès lors, l'acte sera désintéressé, digne d'un vrai chrétien. Au contraire, si l'homme ne laisse pas Dieu agir en lui, l'acte partira d'un être limité, fini, partiel; à ce principe correspondra un but du même genre, but limité, fini, partiel; dès lors l'acte sentira l'*appropriation*. J. Paquier, *L'orthodoxie...*, 1922, p. 53-69; A., f° 38 v°; V., p. 54, 20; N., t. II, p. 10-12; — A., f° 197 r°; V., p. 257, 21; N., t. V, p. 269, 270. Luther dit au contraire : Si l'homme est l'auteur de l'acte, la cause de cet acte n'est pas seulement limitée, finie; elle est corrompue, mauvaise. A cette cause corres-

pondra un but non pas seulement partiel et insuffisant, mais mauvais; ce sera la recherche du mal vivant que nous sommes. Tous les actes qui viennent de l'homme sont donc des péchés.

De cette idée de la corruption de l'homme naît en particulier chez Luther une manière toute différente de voir l'*homme intérieur* et l'*homme extérieur*. Il faut vivre selon l'homme intérieur; c'est l'idée capitale de Tauler et de la *Théologie germanique*, et c'est aussi celle que développe Luther dans son traité *De la liberté du chrétien*. La division même du traité est prise d'un texte de Tauler : « Ne soumets, dit-il, ton être intérieur qu'à Dieu seul; mais abaisse ton être extérieur, dans une vraie et sincère humilité, devant Dieu et devant toute créature. » A., f° 146r°; V., p. 370, 22; N., t. IV, p. 122. « Le chrétien, dit Luther, est le maître de tout, maître très libre et qui n'est soumis à personne. Le chrétien est le serviteur de tout serviteur, plein de déférence et soumis à tous. » W., t. VII, p. 21, 49.

Pourtant, entre les deux concepts il y a un abîme. Tauler et l'auteur de la *Théologie germanique* sont surtout des thomistes; leurs concepts sur la fin de l'homme et sur les moyens d'y atteindre sont ceux de saint Thomas d'Aquin. Luther est un pessimiste, un manichéen, estimant que l'homme déchu est un mal vivant. Pour Tauler et la *Théologie germanique*, l'homme intérieur c'est l'homme qui écoute ses aspirations profondes, qui travaille à retourner vers l'unité infinie où se trouve son exemplaire, l'idée éternelle d'après laquelle il a été créé. Mais comment se produira ce retour, cette ascension? *Par toute son activité consciente*, aidée de la grâce divine, activité de son corps comme activité de son âme.

Cette union intérieure avec Dieu, personne au monde, dira fort justement Tauler, ne saurait la rompre. A., f° 196-198; V., p. 253-258; N., t. V, p. 261-272. Par cette union, l'homme sera libre de tout empire des créatures. Mais, par son être extérieur, il est en rapport avec ces créatures, notamment avec les autres hommes. C'est « cet être extérieur que, dans une vraie et sincère humilité, il faut abaisser devant Dieu et devant toute créature ». A., f° 146 v°; V., p. 270, 22; N., t. IV, p. 122; ci-dessus col. 1264. Aussi les religieux, par exemple, doivent-ils être soumis à l'Église et à ses censures. A., f° 196-198 ; ci-après col. 1269.

D'un tour de main, Luther va changer toute cette construction. Pour lui, l'homme intérieur, c'est l'homme avec la foi ou confiance en Dieu ; l'homme extérieur, c'est *toute l'activité humaine*, corrompue par la déchéance originelle. Par la confiance, l'homme intérieur s'élèvera vers Dieu : ainsi, il sera libre. Libre de quoi ? De toute cette activité viciée qui continuera de pulluler sur la terre, vers, reptiles innommables, grouillant dans une mare d'ordures, rejets impuissants que, par un reste de vie, dans une poussée de sombre désespérance, l'arbre robuste veut projeter encore, alors qu'il a été abattu, et que, pour lui, la source de la vie est tarie. L'activité humaine n'aura plus aucune valeur religieuse, elle n'aura plus qu'une valeur temporelle et sociale. L'homme intérieur, c'est l'*homme de l'Évangile*, l'homme extérieur, c'est l'*homme de la Loi*.

Ainsi, pour Luther, c'est sans doute aussi par la grâce que l'homme s'élèvera vers Dieu. Mais c'est par la grâce seule, sans concours aucun de la nature, et cette grâce se réduira à produire en nous la foi, c'est-à-dire le sentiment de notre union avec Jésus-Christ et avec Dieu.

Enfin Luther rejettera la principale autorité sociale devant laquelle il faut en conscience « abaisser son être extérieur »; purement et simplement, il rejettera l'Église.

Concluons avec le protestant Braun : « On ne saurait nier l'influence scolastique sur la doctrine des mystiques allemands. Chez eux, finalement, c'est la préparation de l'homme qui décide si l'homme se tournera vers le fond le plus intime de son âme; même après le péché, cette préparation lui reste possible... Maint passage de Tauler rappelle l'axiome scolastique : « A qui fait son possible, Dieu ne refuse pas la grâce. » Ces passages nous mènent même plus loin : l'entrée en Dieu, ce but final que Tauler donne à la mystique, n'est que l'entrée en soi-même. Luther n'a pas remarqué ce côté de la doctrine de Tauler. « Avec sa conviction de la corruption absolue du genre humain, il n'avait pas le droit de s'appuyer complètement sur les mystiques du Moyen Age. Dans leurs descriptions de la nature de l'homme, la part du bon l'emporte notablement sur celle du mauvais; le point vers lequel ils font converger toutes les lignes de « la théologie de l'union intime avec Dieu », c'est ce bon côté indestructible; pour employer le mot scolastique, c'est la syndérèse. » W. Braun, *Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre*, 1908, p. 283, 284, 296.

3° *L'Église.* — Évidemment, les mystiques préférés de Luther devaient lui servir aussi à légitimer sa révolte contre l'Église et l'aider à établir une religion individuelle. — Or quelle est la position de Tauler, de la *Théologie germanique* et des mystiques catholiques en général à l'endroit de l'autorité de l'Église ?

1. *Les mystiques catholiques et l'Église.* — *a*) Ces mystiques jouissent avec intensité d'une direction privée. Dieu les illumine et les conduit; d'une manière plus intime que les autres chrétiens, ils ont conscience de cette illumination et de cette direction; ils n'ont pas autant besoin d'être dirigés : ils voient. Toutefois, ils sont loin de rejeter la direction de l'Église. Ils ont beau parler de la passivité de l'état mystique, ils savent que l'homme y existe toujours, et son activité aussi, du moins à l'état réceptif, que, dès lors, dans les influences les plus réelles de Dieu, nous apportons notre appoint. Comment le nieraient-ils, eux qui sont chrétiens, et qui connaissent la parabole où Jésus-Christ affirme la collaboration de la semence et du terrain qui la reçoit ! Dès lors, dans les actes mystiques, il faut distinguer la part de Dieu et la part de l'homme et, pour y parvenir, il sera nécessaire d'être guidé par l'autorité doctrinale de l'Église. En outre, ils nous avertissent que l'union mystique est un privilège, privilège de peu d'âmes, et que pour ces âmes elles-mêmes elle n'est pas permanente. En dehors de cette union, il sera plus nécessaire encore d'être guidé par une autorité représentante de Dieu et de Jésus-Christ; seule, cette autorité saura distinguer du divin les fantaisies de l'imagination et les apports de la subconscience; seule, elle saura garder la révélation telle que nous l'a donnée Jésus-Christ. Tauler, la *Théologie germanique*, les autres auteurs mystiques que Luther avait lus étaient soumis à l'Église. Seulement, il se peut bien qu'en général les mystiques voient la direction de l'Église sous un autre angle que nous.

Dans l'autorité de l'Église, les catholiques ordinaires, semble-t-il, voient surtout, suivant la nature de leurs préoccupations, ou une direction intellectuelle ou une direction administrative, et ces directions leur apparaissent quelque peu sous la forme d'une contrainte. De là, à l'endroit de l'Église, une position quelque peu gênée. Pour d'autres, l'Église n'est plus seulement un moyen de communiquer avec Dieu, elle est aussi une fin en soi; ils veulent se servir d'elle; s'ils l'honorent, ce n'est pas avec une sincérité complète; c'est, en partie au moins, afin de recevoir d'elle des faveurs.

Chez les mystiques, ces préoccupations moins élevées n'existent pas, ou ils les refoulent aussitôt. Ils n'ont qu'un but : réaliser dans leur vie le précepte de Jésus-Christ : « Aimer Dieu par-dessus tout, et le prochain comme soi-même. » Comme l'autorité de l'Église maintient efficacement ce commandement, ils acceptent cette autorité sans difficulté; ils l'acceptent avec joie, s'arrêtant peu ou point à ce qu'elle a de trop humain. Ainsi, ils finissent souvent par ne plus penser beaucoup à l'Église; l'acceptation de l'Église est complètement entrée dans leur âme de chrétien; elle fait comme partie de leur nature. Ainsi celui qui se porte bien ne songe-t-il guère à sa santé; c'est tout naturellement, sans les constantes préoccupations du valétudinaire, qu'il l'utilise comme moyen d'action.

b) La *Théologie germanique* parle peu de l'Église. Des ouvrages fort répandus dans l'Église catholique, l'*Imitation de Jésus-Christ*, le *Combat spirituel*, le *Traité de l'amour de Dieu* n'en parlent pas davantage. Pourquoi l'auraient-ils fait? Ce n'était pas leur objet. Le but de l'Église est de protéger l'édifice de Jésus-Christ; mais par elle-même, l'Église ne crée ni la doctrine, ni la morale, ni les sacrements, ni la vie intérieure du chrétien; elle ne crée pas, elle confirme. Les traités de vie spirituelle ne s'attardent donc pas au rempart protecteur de la vie divine; ils vont droit à cette vie elle-même. Pour la *Théologie germanique*, on sent qu'elle se meut dans le cadre de l'Église. Au c. XIV, elle parle d' « une confession sincère »; au c. XXIII, elle recommande le respect « des sacrements, ainsi que des coutumes, règlements, lois et commandements de la sainte Église chrétienne »; au c. XLIII, elle parle du sacrement de l'eucharistie (la première citation est d'après l'édition Uhl, les autres d'après l'édition Mandel). Enfin, l'auteur sait qu'à son époque pour administrer les sacrements, ainsi que pour faire « les lois et commandements de la sainte Église chrétienne », il existait un sacerdoce; or, il n'a pas la moindre allusion pour le rejeter. Dans l'Église, n'avait-il pas du reste lui-même une fonction, celle de custode dans une maison de chevaliers de l'ordre teutonique ?

c) Tauler parle davantage de l'Église. Certains sujets de ses sermons, vertus d'obéissance, de pauvreté, fêtes de saints, l'amenaient à des développements sur la vie de l'Église et de ses dignitaires. Et c'était l'époque des dernières luttes entre le Sacerdoce et l'Empire, entre les papes Jean XXII, Benoît XII, Clément VI et l'empereur Louis de Bavière (1323-1349); des excommunications mi-religieuses, mi-politiques demandaient que l'on précisât la nature de l'autorité de l'Église.

C'est là notamment l'objet du sermon pour la fête de saint Matthieu. A., f° 196-198; V., p. 253-258; N., t. v, p. 261-272. Tauler y distingue l'homme extérieur et l'homme intérieur. L'homme extérieur dépend de l'Église. Si l'Église lance une excommunication, une suspense, un interdit, il faut s'y soumettre, ne plus participer aux cérémonies et sacrements dont l'Église nous défend l'usage. Et Tauler va se mettre en scène : comme il le remarque, « ce qu'il va dire de lui s'applique à tous ». « Dieu dans sa bonté et la sainte chrétienté m'ont donné mon ordre, et cette coule et cet habit et mon sacerdoce, et la charge d'enseigner, et celle d'entendre les confessions. S'il arrivait que le pape et la sainte Église, de qui je tiens tout cela, voulussent me l'enlever, je devrais tout leur laisser et ne pas demander pourquoi ils en agiraient ainsi, si toutefois j'étais un homme vraiment abandonné [à Dieu]... Mais, si quelque autre voulait m'enlever l'une de ces choses, [même] si j'étais un homme vraiment abandonné [à Dieu], je devrais choisir la mort plutôt que de me le laisser prendre. De même, si la sainte Église voulait nous enlever *extérieurement* le Saint-Sacrement, nous devrions nous soumettre. Mais, nous l'enlever *spirituellement*, cela n'est au pouvoir de personne. Mais tout ce qu'elle nous a donné, elle peut nous le reprendre, et nous devons abandonner tout cela sans aucun murmure ni protestation. » A., f° 196 v°; V., p. 255, 11; N., t. v, p. 265.

Voilà pour l'homme extérieur. Mais l'homme intérieur ne dépend que de Dieu; et il en est tout particulièrement ainsi des hommes appelés à des voies mystiques. « Sur ces hommes le pape n'a aucun pouvoir, car Dieu lui-même les a délivrés. Saint Paul dit : « Si vous êtes conduits par l'esprit, vous n'êtes plus « sous la Loi. » A., f° 197 v°, V., p. 258, 16; N., t. v, p. 272 : traduction lointaine. Ce passage à la main, on a voulu voir en Tauler un précurseur de Luther dans sa révolte contre l'Église. A.-V. Müller, *Luther und Tauler*, 1918, p. 129. Mais aujourd'hui encore, après le concile du Vatican, un théologien catholique, un prédicateur catholique pourrait les faire siennes; il aurait simplement à ne pas les exposer inutilement et à la légère; car l'Église est voulue par Jésus-Christ; elle, et les richesses spirituelles dont elle est la gardienne, elle est pour nous le moyen normal pour communiquer avec Dieu. Il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui encore, nombre de théologiens estiment que l'Église n'a pas de pouvoir direct sur nos actes intérieurs. A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 9e édit., 1898, t. I, n. 130-132. C'était là, semble-t-il, l'opinion de saint Thomas, de ce « maître Thomas » dont Tauler aimait tant à invoquer l'autorité. Cf. Ia-IIæ, q. XCI, a. 4; q. C, a. 9; IIa-IIæ, q. CIV, a. 5. En tout cas, et c'est ici proprement la réponse à la difficulté qui nous occupe, tous les catholiques admettent que, par une erreur ou une défaillance morale des chefs de l'Église, leurs censures, excommunications, suspenses ou interdits, peuvent tomber à faux. Quand ces peines frappent une collectivité, État, ville, association quelconque, il est même évident que, si méritées soient-elles, il y aal ors des innocents qui pâtissent avec les coupables. Comment doivent donc agir les victimes innocentes de ces peines, peines imméritées ou peines collectives ? Comme le dit Tauler, elles doivent s'abstenir de participer à des sacrements qui leur sont interdits, mais elles doivent continuer de communiquer avec Dieu. Au lieu de la communion *sacramentelle*, ces gens feront la communion *spirituelle;* comme le dit Tauler, nous enlever cette communion n'est au pouvoir de personne au monde. Voilà ce qu'un demi-siècle avant Tauler, dans un magnifique chapitre de ses révélations, écrivait sainte Gertrude. *Legatus divinæ pietatis*, l. III, c. XVI, *Revelationes*, t. I, 1875, p. 143-146. Voilà ce qu'au XXe siècle tout théologien catholique continue d'enseigner !

Un siècle et demi après Tauler, un autre grand dominicain, Jérôme Savonarole, allait monter sur le bûcher. Paganotti Benedetto, évêque de Vasona, procédait à la dégradation du condamné; plein d'émotion, il oublia la formule consacrée et il dit : « Je te sépare de l'Église militante et de l'Église triomphante. » Sans se troubler, Savanorole le reprit : « De l'Église militante, oui, mais de la triomphante, non; cela dépasse vos attributions. »

Tauler, rejeter l'autorité de l'Église ! Mais qu'on lise donc ce passage de son sermon pour la veille de l'Épiphanie : « J'ai un sous-prieur, un prieur, un provincial, un évêque, un pape. Tous sont mes supérieurs. Voudraient-ils tous me faire du mal, se tournant tous contre moi comme des loups pour me mordre, je devrais me tenir humblement soumis à eux, dans un véritable abandon et une véritable soumission, supportant cette peine avec patience, sans murmure ni

protestation. » A., f° 8 r°; V., p. 15, 7; N., t. I, p. 376. Un instant auparavant, il avait parlé « des prélats de la sainte Église ». Ailleurs encore, cette expression revient sur ses lèvres. A., f° 43 v°; V., p. 66, 28; N., t. II, p. 232. Dans le passage même qu'on vient de lire pour la fête de saint Matthieu, il parle du pape et deux fois de « la sainte Église ». On sent jusqu'à l'évidence un homme qui se meut dans le cadre de l'Église.

2. *Comment Luther interprète cette doctrine.* — Ici encore, suivant sa méthode constante, Luther va modifier Tauler dans le sens de ses préoccupations. Dans le sermon pour la fête de saint Matthieu, Tauler suppose constamment deux points : le premier, que l'état mystique est un privilège exceptionnel, le second que l'Église existe, qu'elle a autorité sur nous et que, normalement, c'est dans son sein que nous devons nous mouvoir; ce n'est que dans des cas exceptionnels, dans le cas de censures universelles ou portant à faux, que nous pouvons vivre en dehors d'elle, et communiquer directement avec Dieu. Luther va nier ces deux points. De l'état mystique, il va faire l'état ordinaire de tous les chrétiens; et la seule Église qu'il reconnaîtra, ce sera une Église invisible, une société des âmes justifiées. Dans sa négation de l'Église visible, Tauler et la *Théologie germanique* apaiseront les remords de sa conscience.

La révolte accomplie, quelques éléments de direction lui resteront; un certain bon sens, des débris de catholicisme, de l'obséquiosité à l'égard du pouvoir temporel. Mais combien ces lueurs crépusculaires seront insuffisantes ! Insuffisantes pour le diriger. Avec son tempérament peu limpide, où constamment des vapeurs montent, montent encore du fond de l'organisme, avec son tempérament allemand, fait de poussées exubérantes et impatientes de frein, le voilà seul, sans boussole, dans une nuit sans étoiles; son mépris de la raison humaine et de l'Église l'abandonne à la merci de son imagination et de ses passions tumultueuses. Lueurs insuffisantes aussi pour le réconforter et le consoler. Dans cette course vers l'inconnu, dans cette révolte non seulement contre l'autorité de l'Église, mais contre presque toute l'organisation sociale du Moyen Age, il va se heurter à des contradictions violentes : au dehors, à des forces puissantes, au dedans, à des incertitudes et à des terreurs. Dans la solitude de la Wartbourg, ces terreurs deviendront angoissantes et risqueront de l'accabler.

Mais, dans ces tempêtes du dedans et du dehors, ses mystiques lui viendront encore en aide; pour son intelligence ils ont été l'occasion d'une erreur sur l'autorité de l'Église; à sa volonté, ils vont aussi fournir un appui; ce qu'ils ont dit de *la nuit de l'âme* et de l'*enfer mystique* sera pour lui une source de force et de consolations.

La nuit de l'âme, l'enfer mystique est un état intermédiaire et plein de souffrances morales où l'âme passe pour aller de l'état de propriété à l'état d'abandon à Dieu; *par la croix*, elle va de la nature à la grâce, de l'obscurité à la lumière. Elle n'est plus attachée à la nature, mais elle n'est pas encore abîmée en Dieu comme dans son élément. Alors elle se remplit du sentiment de son néant; elle s'abat, et ne trouve plus rien à quoi se retenir; elle est obligée de faire effort pour se rattacher à la foi; elle est dans les ténèbres absolues. Dieu permet cette nuit, cet enfer, pour purifier l'âme, la débarrasser de tout attachement à elle-même et aux créatures; il est jaloux du cœur des siens.

Tauler parle souvent de la nuit de l'âme. Dans un très beau passage d'un sermon pour le deuxième dimanche après Pâques, il appelle cet état *un hiver;* après avoir parlé de l'état de sécheresse qui vient de l'attache aux créatures, il dit : « Il est encore un autre hiver : c'est celui où se trouve l'homme bon et conforme à Dieu, qui aime Dieu et le préfère à tout, et qui se garde avec soin du péché, et qui pourtant est abandonné de Dieu pour ce qui est de la dévotion sensible, et qui est aride et obscur et froid, ne recevant de Dieu aucune consolation ni douceur. C'est dans cet hiver qu'a été Notre-Seigneur qui a été ainsi délaissé et privé de tout secours par son Père céleste, abandonné de la Divinité, à laquelle il était pourtant naturellement uni. » A., f° 41 v°; V., p. 61, 35; N., t. II, p. 354; etc.

La *Théologie germanique*, elle aussi, parle éloquemment de l'enfer mystique : « Avant d'entrer au ciel, l'âme du Christ a dû aller en enfer. Il doit en être ainsi pour l'âme de l'homme. Or, voici comment cela a lieu. Lorsque l'homme en arrive à se connaître et à se considérer lui-même, il se trouve très mauvais et indigne de tout bien, de toute consolation de la part de Dieu ou des créatures. Alors il croit ne mériter qu'une éternelle perte et damnation et de cela même il se répute indigne... Pendant que l'on est ainsi en enfer, personne ne saurait nous consoler, ni Dieu, ni créature. Il est écrit : « En enfer, il n'y a pas de *rédemption.* » C. XI, Mandel, p. 25, 26. (Dans ces quelques lignes, on saisit l'allure bizarre assez ordinaire à la *Théologie germanique.*)

Dans sa pensée et dans sa vie, Luther avait introduit ou allait introduire des éléments nouveaux, qui n'étaient pas chez les mystiques allemands du XIVe siècle : toute une théorie théologique, faite à son image, et contraire au dogme de l'Église, l'indépendance à l'égard de la direction de l'Église; c'est-à-dire en somme *précisément cette attache à soi-même, cette « propriété » que la nuit de l'âme a pour mission de combattre.* Mais c'est ce qu'il ne voulut pas voir. Il s'appliquera donc à lui-même et à son état les passages où ses mystiques préférés avaient décrit cette nuit bienfaisante, présage d'une resplendissante aurore. Troubles physiques, angoisses morales, contradictions, persécutions, à ses yeux tout cela va se changer en épreuves envoyées par Dieu pour le rendre digne de sa mission et l'y faire persévérer. Avant de prêcher, Jésus n'avait-il pas subi les tentations du désert? L'Église pourra le rejeter : il y verra une nouvelle épreuve destinée à le rapprocher de Dieu. Il a en ce sens nombre de confidences ; elles sont des plus sincères qu'il ait faites, de celles aussi qui lui ont le plus attiré d'admiration, d'attachement et de compassion.

Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il aime à revenir sur les tribulations des justes. C'est Tauler qui l'inspire ; quelquefois il le nomme explicitement. Sur le passage : « Nous ne savons pas ce que nous devons demander dans nos prières, » il expose que souvent Dieu nous fait attendre l'objet de nos désirs; mais c'est pour notre bien, et il nous faut savoir nous soumettre : « Sur cette patience et résignation, ajoute-t-il, voyez Tauler, qui le mieux de tous a traité cette matière en langue allemande. » J. Ficker, t. II, p. 205. C'est sa première mention de Tauler; il a trouvé chez lui comment se tranquilliser : Tauler sera son mystique de prédilection.

Nous sommes en 1516. C'est l'époque où il change la doctrine de l'Église, où liberté, œuvres disparaissent devant le serf arbitre et le quiétisme. Il ne se possède plus; son âme est une mer déchaînée. Dans le même *Commentaire*, il écrit : « Si la violence continue de la tentation nous faisait blasphémer, nous n'en serions pas perdus. Je le dis pour la consolation de ceux qui sont constamment obsédés de pensées de blasphèmes et tombent dans une crainte maladive. Violemment extorqués par le diable, ces blasphèmes sonnent parfois à l'oreille de Dieu, plus agréablement qu'un joyeux *Alleluia.* » Ficker, t. II, p. 227, 6. Page juste au point de vue doctrinal, mais qui nous décèle une âme

battue par les flots, une sorte de surhomme puissamment tourmenté.

Quelque temps après, il écrivait à un ami, religieux prémontré : « Je te demande instamment de prier pour moi; de jour en jour mon âme s'approche de l'enfer; je deviens constamment plus mauvais et plus misérable. » Enders., t. I, p. 76 (fin de 1516). Il se rappelait ainsi l'un de ses psaumes préférés, le psaume LXXXVII : « Ma vie s'est approchée de l'enfer; les flots de votre colère ont passé sur moi et vos terreurs ont jeté en moi l'épouvante. » Ps. LXXXVII, 3, 17, Vulg. Souvent, à cette époque, il aimeà parler de l'amour de la croix, du besoin des souffrances. Bien que presque toujours sur un ton quelque peu faux et outrancier, il a des paroles pieuses et émouvantes pour peindre la nécessité de nous rejeter en Jésus-Christ et de nous abriter sous les mérites de sa passion. Voir par exemple : Enders, t. I, p. 43, 37; W., t. I, p. 238, n. 17, 18; p. 628 (1516-1518).

Au milieu de 1518, sous le titre de *Solutions sur la valeur des indulgences*, il publie une défense de ses fameuses thèses du mois d'octobre précédent. Il y parle « de la crainte et de l'effroi, vrais supplices du purgatoire et de l'enfer ». « Qu'ils sont nombreux, ajoute-t-il, ceux qui aujourd'hui même sont abreuvés de ces souffrances! Jean Tauler, dans ses sermons allemands, qu'enseigne-t-il autre chose que le support de ces peines ?... Moi-même, je connais un homme qui affirmait les avoir souvent éprouvées; elles étaient de très courte durée, mais si intenses et si infernales que la langue ni la plume ne les saurait exprimer; qui ne les a pas expérimentées ne saurait y croire. Si elles persistaient, ne fût-ce qu'une demi-heure ou même que la dixième partie d'une heure, on en serait détruit de fond en comble, et tous nos os réduits en cendres. Alors Dieu paraît horriblement irrité, et l'univers entier avec lui. » W., t. I, p. 555-557; de même, Enders, t. I, p. 223.

« Je connais un homme. » De l'avis commun, cet homme, c'était Luther; il empruntait ainsi l'expression de saint Paul parlant de son ravissement au troisième ciel. Comme saint Paul, il était assailli « par les combats du dehors, les craintes du dedans ». En comparaison de ces craintes intimes, ses luttes extérieures n'étaient guère que des jeux d'enfants! Mais, de saint Paul, il savait aussi que « tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus auront à souffrir persécution ». Aussi, anxiétés cardiaques, remords de conscience, il mettra tout sur le compte des épreuves spirituelles et de la nuit mystique. En 1520, à la fin de son manifeste *A la noblesse allemande*, il écrira : « Je sais que si ma cause est juste, elle doit être condamnée sur la terre et justifiée seulement au ciel par le Christ... Aussi, ma plus grande inquiétude et ma principale crainte, c'est qu'elle pût rester sans condamnation. J'y verrais un signe certain qu'elle ne plairait pas à Dieu. Pape, évêques, curés, moines, théologiens, que tous s'avancent donc à l'envi contre elle; ce sont des gens tout désignés pour persécuter la vérité suivant leurs errements invétérés. » W., t. VI, p. 469, 6.

Théorie de la justification par la foi, rejet de l'Église, les sermons de Tauler et la *Théologie germanique* contribuèrent donc notablement à maintenir Luther dans ces fausses directions. Mais ni cet effet fâcheux, ni la prédilection de Luther et des protestants pour ces œuvres ne doivent troubler le regard de l'historien. Les protestants ont toujours témoigné de l'admiration pour saint François d'Assise; François n'en devient pas aussitôt protestant.

Puis, à côté des paroles il y a les actes : écoutons ce que les gens font plutôt que ce qu'ils disent. Luther a quitté son ordre et il s'est marié. Et ses admirateurs nous disent que par ces actes il a été en pleine logique avec sa doctrine; ce serait même par raison, nous dit-on, et non par entraînement, qu'il se serait marié. Que ce soit sa conduite qui ait correspondu à ses idées ou plutôt ses idées aux tendances de sa volonté et de son cœur, peu importe : il est certain qu'en effet, entre idées et conduite, il y a eu ici chez lui correspondance parfaite. Mais entre les paroles et les actes de ses mystiques préférés, n'y aurait-il donc pas eu la même harmonie ? Leurs actes ne doivent-ils pas expliquer leurs paroles ? Or, pas plus que Bernard, Tauler n'a quitté l'Église ni son ordre pour se marier. Et du custode de Francfort, on ne sait non plus rien de semblable.

Dans son *Traité de la liberté du chrétien*, Luther a écrit : « Ce ne sont pas les œuvres bonnes qui rendent l'homme bon; c'est l'homme bon qui rend ses œuvres bonnes. Ce ne sont pas les œuvres mauvaises qui rendent l'homme mauvais; c'est l'homme mauvais qui rend ses œuvres mauvaises. » W., t. VII, p. 32, 6; p. 61, 27; ci-dessus, col. 1245. C'est là une admirable peinture de son âme. Oui, il savait à merveille, et d'un tour de main, faire le bon et le mauvais, changer le sens d'un écrit, d'une parole, et y substituer une couleur à son gré. A qui veut entrer dans la voie de la perfection, Tauler, la *Théologie germanique*, ne cessent de prêcher la *désappropriation*. N'est-il pas évident que de cette désappropriation Luther manquait absolument. Au lieu d'une âme humble et désappropriée, saintement indifférente sous l'action de Dieu, il n'apportait qu'un besoin envahissant de tout déformer selon sa fantaisie, de tout modeler à son image.

Tauler et la *Théologie germanique* ne sont pas les précurseurs de Luther. Mais quelle profonde tristesse que de voir les fleurs de la piété catholique devenir pour lui le parfum enivrant qui va achever de lui donner le vertige et le précipiter hors de l'Église !

VIII. L'ÉTAT RELIGEUX ET LE MARIAGE. — Théorie de la justification par la foi sans les œuvres, haine de Rome amenèrent Luther à une lutte violente contre la plupart des idées catholiques sur l'état religieux et le mariage. C'est surtout en 1521 et 1522 que cette lutte se produisit au grand jour.

I. L'ÉTAT RELIGIEUX. — La haine de Luther contre les ordres religieux ne se montra qu'assez tard. Dans le fond de son cœur, il gardait de l'affection pour cet ordre de Saint-Augustin où il était librement entré, où il avait été choyé et adulé. Mais après la diète de Worms et sa rupture définitive avec Rome, la logique de la passion fut plus forte; il fallait lutter contre les grands remparts de deux objets abhorrés : les œuvres et la papauté. Enfin, contre les ordres religieux, Luther avait « la haine du défroqué », avec le désir du défroqué de voir ses anciens confrères marcher à sa suite. Aussi, dès la Wartbourg, cette haine se produisit-elle, exubérante et féroce. Au mois de septembre 1521, il écrivit *Sur les vœux* deux séries de propositions ou thèses. W., t. VIII, p. 313-335. « Voilà, dit Bugenhagen, qui va produire une révolution. » A la Wartbourg aussi, il écrivit un long sermon sur le même sujet. W., t. X *a*, 1re partie, p. 555-728; puis un traité latin qu'il intitula : *De votis monasticis judicium*, W., t. VIII, p. 564-669, parut au mois de février suivant. *Ibid.*, p. 566, 688, n. 1. Désormais, il éprouvera un plaisir maladif à attaquer les vœux et les ordres religieux. Une de ses productions les plus violentes en ce sens est sa *Brève réponse au livre du duc Georges*, en 1533. W., t. XXXVIII, p. 141-170.

Ses accusations contre la vie religieuse sont nombreuses. Il les développe avec passion et habileté, avec l'habileté d'un rhéteur qui du reste se préoccupe fort peu de la vérité : l'important était de frapper fort. Mais elles viennent toutes de deux grands griefs : la vie religieuse suppose le mérite des œuvres, elle suppose et favorise une religion collective.

La vie religieuse suppose le mérite des œuvres; elle est donc opposée à l'idéal de la vie chrétienne : par leurs vœux et leurs œuvres, les religieux renient Jésus-Christ. Voilà contre elle le grief capital de Luther.

Dès le début de son traité *Sur les vœux monastiques*, il met une section avec ce titre : « Les vœux ne s'appuient pas sur la parole de Dieu; ils y sont opposés. » W., t. VIII, p. 578. Alors il rappelle que saint Paul ne voulait pas qu'on l'imitât en tant que Paul, mais qu'on imitât le Christ en lui. Au contraire, les règles et les statuts des ordres avaient pour but de mettre les religieux en dehors et au-dessus du Christ; les fondateurs de ces ordres supplantaient Jésus-Christ.

De son point de vue, Luther avait raison. L'état religieux s'appuie bien sur Jésus-Christ, et Luther évidemment ne l'ignorait pas; mais ce n'est pas au sens de la théorie de la justification par la foi. Au contraire, de la doctrine catholique sur le mérite des œuvres, la vie religieuse est l'efflorescence. Pour Luther, elle était donc la vie antichrétienne par excellence. Et s'obliger à ce genre de vie par des vœux, c'était se vouer au mal pour sa vie durant.

Puis, la vie religieuse parle en faveur d'une religion collective, en faveur de « la communion des saints ». Et les ordres religieux sont en général le grand rempart de la papauté. Pour Luther, c'était là une autre grande raison de les haïr.

Les attaques de Luther contre les ordres religieux eurent un immense retentissement. Chez le peuple et chez les religieux elles trouvèrent d'autant plus d'écho qu'à cette époque beaucoup de couvents étaient trop riches, beaucoup de religieux paresseux et profondément tombés.

En outre, comme on l'a dit fort justement, il n'y a pas d'erreur sans une part de vérité. Si nous comparons les ordres de fondation récente à ceux des premiers siècles et même du Moyen Age, nous trouvons entre les uns et les autres de notables différences. Ces différences ne portent pas seulement sur la manière de s'organiser et de s'administrer, mais sur la manière de comprendre la vie religieuse elle-même. Or, c'est dans le sens des désirs de Luther que les modifications se sont accomplies.

Les moines, dit Luther, et les chrétiens en général, ont renié Dieu pour ne s'appuyer que sur leurs œuvres; ils ont mis de côté la confiance en Dieu. Avec une poésie de tribun, il nous représente les pauvres chrétiens courbés *sous la terreur*, et obligés à se relever par leurs pénitences, aussitôt qu'ils ont « quitté leurs petits souliers d'enfants ». W., t. XXXVII, p. 661, 3 (janv. 1534). Il reproche aussi aux moines de s'appuyer sur leurs fondateurs au détriment de Jésus-Christ. Or, le sentiment qui s'est de plus en plus épanoui dans le catholicisme moderne est celui de l'amour de Dieu et de Jésus-Christ, de la confiance en Dieu et en Jésus-Christ; la communion est devenue plus fréquente qu'au Moyen Age; au XVIIe siècle s'est établi le culte du Sacré-Cœur; ce culte et celui de l'eucharistie ont remplacé en partie le culte de la croix, très en honneur au Moyen Age. Les congrégations modernes ont été préoccupées d'affirmer leur union directe avec Jésus-Christ, et de ne s'enserrer dans aucun particularisme : nous avons non *les Ignatiens* ou *les Philippiens*, mais *la Compagnie de Jésus*, *l'Oratoire de Jésus*.

Le religieux, disait Luther, pratique mécaniquement un ensemble d'œuvres extérieures. Or le religieux moderne est en ce sens beaucoup moins chargé que celui d'autrefois. Il a moins de prières vocales et d'observances : à Cluny, au XIe siècle, nous dit saint Pierre Damien, c'est à peine si, par les plus longs jours de l'été, l'office du chœur avec les autres observances monastiques laissaient aux religieux une demi-heure de libre pour converser dans le cloître. *P. L.*, t. CXLIV, col. 380; D. P., t. I, p. 364. De même, le religieux moderne a moins de jeûnes que celui du Moyen Age. Les jésuites n'ont pas d'autres jeûnes que ceux de l'Église et, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, ils ont été imités par les congrégations fondées après la leur. Par contre, le religieux moderne a tous les jours la méditation ou oraison mentale; jusqu'au XVIe siècle, au contraire, la méditation comme pratique régulière était inconnue dans les couvents. A. Poulain, S. J., *Traités des grâces d'oraison*, c. II, § 5.

Le religieux, disait Luther, méprise le laïque : il se croit le seul véritable chrétien. Les couvents fermés du Moyen Age pouvaient frapper les imaginations et faire naître des pensées de ce genre. Avec le religieux moderne, accessible à tous, on songerait à peine à la formuler. Il a un ministère et des œuvres : sa *vie active* est intense. Aussi l'axiome : *Le moine est pour soi, le prêtre est pour les autres*, n'a-t-il plus guère de signification. Plus que tout autre, saint François de Sales, élève des jésuites, apôtre chez les protestants, nourri de sens français, a prêché et introduit dans le monde moderne l'extension de la spiritualité et de la perfection chrétiennes.

Dans ces modifications, faut-il voir l'influence de Luther? Peut-être en partie. Toutefois, il semble plus conforme à l'histoire d'y voir une manifestation d'une loi générale : constamment, l'Église *tend vers une spiritualisation plus haute*. Sans le stimulant de la Réforme, c'eût été peut-être plus lentement que cette élévation de l'état religieux se serait produite; elle n'eût pas manqué toutefois de se réaliser.

Mais ces modifications n'ont pas changé la *substance* de l'état religieux. L'Église catholique a toujours dit : Tous, religieux ou laïques, nous sommes partis de l'Être infini et nous devons tendre vers lui. Nous devons le faire par toute notre activité consciente : l'acte par lequel, consciemment et volontairement, nous nous unissons à Dieu, autrement dit l'acte d'amour de Dieu, cet acte couronne toute notre activité : il est l'acte humain par excellence; pour tous les hommes, l'acte d'amour de Dieu est donc l'idéal suprême de la vie. Ici, le religieux a le même but que le laïque. Sans doute, il prononce des vœux; mais ces vœux ne lui donnent pas un nouvel idéal de vie chrétienne : ils vont simplement à écarter des obstacles qui, dans la poursuite de l'idéal proposé à tous, se mettent facilement sur notre route. Les œuvres qu'il accomplit ne sont pas un but : elles sont un moyen pour arriver au but suprême qui est d'aimer Dieu; et pour qu'elles soient bonnes, elles doivent être faites en union avec Jésus-Christ. L'entrée en religion, la profession, l'obéissance, les privations, les jeûnes, toutes ces pratiques peuvent sans doute devenir mécaniques, mais, en soi, elles sont sagement ordonnées vers ce but suprême. Pour plus de détails, voir D. P., surtout t. I et II; J. Paquier, *L'état religieux et le mariage d'après Luther*, dans *Revue du clergé français*, t. LXXVI, 15 mai 1911, p. 385-417.

II. LE MARIAGE. — Les idées de Luther sur le mariage ressortent de maint endroit de ses œuvres; c'est un des points sur lesquels il aime le plus à revenir. Mais, pour peindre son attitude à l'égard du mariage, il y a un document capital, son *Sermon sur le mariage*. Il l'a publié à Wittenberg en 1522, vraisemblablement à la fin du mois de septembre. Dans le préambule, il le nomme lui-même « un sermon ». Mais la longueur de l'écrit permet à peine de croire qu'il l'ait prononcé tel qu'il l'a publié. Il l'a intitulé simplement : *Vom ehelichen Leben*, *De la vie conjugale*. W., t. X *b*, p. 266-304.

1° *Doctrine de l'Église sur le mariage.* — Ici, comme sur tant d'autres points, Luther part de la doctrine catholique pour la contredire. Pour bien comprendre

ses vues, pour les bien situer, il est donc nécessaire de se rappeler d'abord ce que, d'après la loi naturelle et l'Évangile, l'Église catholique enseigne sur le mariage.

Toute sa doctrine sur ce point est fondée sur ce principe : les passions violentes qui sont en nous ont pour but dernier la conservation de l'espèce humaine et non notre propre plaisir. Mais chez l'homme, être qui se sent vivre, chaque faculté doit normalement trouver une jouissance dans son exercice : les sens dans les actes extérieurs, l'intelligence dans l'acte de la pensée, le cœur dans l'affection et le dévouement, la volonté dans une décision prise. Ainsi en est-il pour les passions dont il s'agit ici. Mais le but en est plus important que celui des actes qui se terminent à l'individu : dès lors, on comprend qu'à leur exercice Dieu ait attaché une jouissance plus grande.

Quand, dans l'exercice de ces passions, nous recherchons le plaisir uniquement pour lui-même, sans vouloir atteindre le but que Dieu leur a assigné, en nous opposant même à l'obtention de ce but, il y a désordre. Il y a désordre à manger et à vomir pour manger encore, comme faisaient les Romains de la décadence. De même, il y a désordre à rechercher les jouissances sexuelles tout en visant à les frustrer de leur but normal, qui est de fonder une famille.

Avant tout, le mariage a donc un *but social :* une famille à fonder, des enfants à élever. Et pour la stabilité de la famille, pour le bien des enfants, l'Église demande l'*indissolubilité* et l'*unité* du mariage. Enfin, nous dit-elle, Jésus-Christ a donné au mariage chrétien une noblesse toute particulière; il en a fait un sacrement.

2° *Réaction de Luther.* — Contre ces points et d'autres encore Luther va exercer sa tendance à la réaction.

Réaction contre l'époque précédente. Le XVe siècle avait enrôlé des prêtres sans utilité sociale, des religieux sans vocation; par là, il avait semblé dire que leur état, leur habit suffisaient à les mettre au-dessus des gens mariés. D'où Luther représentera le pape comme l'ennemi-né du mariage : « S'il avait le pouvoir de créer, il n'aurait pas fait l'ombre d'une femme, et il n'en laisserait pas une sur la terre. » W., t. XLIX, p. 798, 28 (4 août 1545). Les papistes « envoyaient le mariage au diable ». W., t. XXVII, p. 26, 28 (19 janvier 1528). Par réaction, par une certaine tendance allemande à ne comprendre l'homme que comme père de famille, il aura des termes dithyrambiques pour célébrer le mariage et la vie de famille. Il parle avec force des obligations familiales, des humbles devoirs de chaque jour, devoir du père, de la mère, des enfants. Lui-même se mariera. L'origine de ce ménage sera loin d'être sans ombres. Souvent aussi, la femme et les enfants de Luther ressentiront son caractère irascible. Toutefois, comme époux et père de famille, il saura se soumettre allégrement à ces devoirs quotidiens qu'il rappelait aux autres. Ici, paroles et actes de Luther ont eu et ont encore dans le protestantisme une heureuse influence.

Mais ce ne sont pas ces idées que Luther a en vue dès l'abord. Du moins est-il qu'à côté il en a d'autres, antichrétiennes et dissolvantes. L'Église catholique avait fait du mariage un état social, avec une auréole spirituelle et religieuse; Luther va en faire un état individuel, avec des préoccupations physiologiques et purement profanes. Ce qui l'obsède, c'est le côté réaliste du mariage : pour la femme et surtout pour l'homme, le mariage est un remède donné par Dieu pour céder honnêtement à la concupiscence. H. Bœhmer, *Luther*, 3e édition, 1914, p. 157. Or la concupiscence est à la fois mauvaise et invincible. De là, à l'endroit du mariage, Luther tire deux conclusions : la première, c'est que de soi le mariage est mauvais; la seconde, c'est qu'à la femme et plus encore à l'homme il est nécessaire; dans certains cas, on pourra donc recourir au divorce; mieux encore : si à un homme une femme ne suffit pas, il pourra en prendre deux à la fois.

Ainsi, les attaques de Luther contre le mariage viennent des mêmes préoccupations que celles contre les ordres religieux : sa conception de la nature déchue et ses tendances individualistes. La corruption de notre nature rend inutiles les œuvres du religieux; elle rend le mariage à la fois mauvais et nécessaire. La réaction individualiste pousse, là à supprimer des collectivités et des vœux enserrant des individus, ici à détruire l'indissolubilité du mariage.

1. *Le mariage est radicalement mauvais.* — Ici encore, plusieurs augustiniens avaient précédé Luther. De soi, disaient-ils, l'acte conjugal lui-même était bon; mais la concupiscence concomitante était gravement coupable; seulement, à cause de la fondation d'une famille, Dieu était indulgent pour cette déformation. D. P., t. II, p. 461-469. — Luther accepta pleinement cette théorie. Il disait en 1519 : « Dans le mariage, les docteurs ont trouvé trois biens ou avantages [le sacrement, la fidélité, la descendance]. Ces biens compensent la concupiscence coupable qui s'y glisse, et l'empêchent d'être condamnable... Dès lors, la délectation perverse de la chair, dont personne n'est exempt, n'est pas répréhensible dans les rapports conjugaux, elle qui, en dehors du mariage, est toujours mortelle si on la satisfait. Ainsi *la sainte humanité de Dieu couvre la honte et la perversité de la délectation de la chair.* » W., t. II, p. 168, l. 10 et 32.

En 1521, il écrit dans son *Jugement sur les vœux monastiques :* « Comme le dit le psaume L, le devoir conjugal est un péché, un péché proprement furieux. Par l'ardeur et la volupté perverse qui s'y trouvent, il ne diffère en rien de l'adultère et de la fornication. Il faudrait donc ne pas y tomber, et pourtant les époux ne peuvent l'éviter. Finalement, Dieu ne le leur impute aucunement et cela par pure miséricorde. » W., t. VIII, p. 654, 19. (Sur une modification à apporter au texte de cette édition, voir : D. P., t. II, p. 83, n. 2, et Scheel, 1905, p. 197, n. 277.) L'année suivante, il écrit : « Malgré tous les éloges que je viens de donner à la vie conjugale, je n'entends pas concéder à la nature qu'il n'y ait pas là de péché; corrompus par Adam, la chair et le sang, comme le dit le psaume L, sont conçus et nés dans le péché. Le devoir conjugal ne s'accomplit donc jamais sans péché; mais, par miséricorde, Dieu pardonne ce péché, parce que l'ordre du mariage est son œuvre; par ce péché, il maintient tout le bien qu'il a mis et béni dans le mariage. » W., t. X *b*, p. 304; fin du *Sermon sur le mariage.* Plusieurs années après, Luther dira aussi : « Dieu couvre le péché, sans lequel il ne peut y avoir de gens mariés. » W., t. XLII, p. 582, 30 (1538). Si Dieu ne fermait les yeux, il n'y aurait donc aucune différence entre l'état conjugal et l'adultère ou la fornication : voilà ce que Luther a souvent répété, et dans les termes les moins voilés. « Mais, ajoute-t-il, parce que l'acte du mariage est dans l'ordre voulu par Dieu, Dieu ne nous impute pas ce qu'il contient de honteux et d'impur. » W., t. XLIII, p. 454, 26 (1541?).

Il semble même avoir dépassé la vieille conception des augustiniens sur le mariage. Pour ceux-ci, l'acte conjugal, faute grave en soi, n'était plus que vénielle chez les justifiés. Luther, au contraire, avons-nous vu, finit par ne plus reconnaître de péchés véniels, même chez les baptisés et les justifiés (plus haut, col. 1213). Chez tous, l'acte conjugal était donc une faute grave. Mais, chez les justifiés, la foi en couvrait tout le mal.

Les protestants modernes sont eux-mêmes étonnés et choqués de cette conception. Dans son commentaire du *Jugement sur les vœux monastiques*, Scheel

constatait que, sur ce point, la théologie protestante moderne ne s'inspirait pas de celle de Luther, quoique, dit-il, on laissât croire le contraire au peuple. Scheel, t. II, 1905, p. 197, n. 228. Il ajoutait que le *Comité de la Société de l'Histoire de la Réforme* avait décidé de faire sur ce point un travail très précis, pour répondre notamment aux accusations de Denifle. La même année, Benrath faisait la même promesse. Karl Benrath, *Zur Abwehr römischer Geschichtsbehandlung*, fasc. 1, *Luther im Kloster*, Halle, 1905, Vorbemerkung, au verso de la couverture, et p. 5, 6. Mais ce projet ne semble pas avoir eu de suites. Il ne pouvait en avoir de sérieuses, car Luther a vraiment dit qu'en soi le mariage était foncièrement mauvais; et bien loin d'être un hors-d'œuvre dans son système, cette assertion en est une conséquence logique.

2. *Le mariage est obligatoire.* — Mais en même temps que toujours mauvaise, la concupiscence est *invincible :* quand elle se présente à nous (et à moins d'un don tout à fait exceptionnel elle se présente à tous), il est absolument impossible d'y résister. Aussi, bien que radicalement vicié, le mariage est commandé par Dieu; il est le moyen établi par lui pour remédier à « la nécessité ». W., t. XII, p. 114, 31 (1523). C'est la seconde idée que Luther aime à exposer sur le mariage.

Cette conception inférieure, toute physiologique, ressort clairement de maint passage de ses œuvres : « Le corps du chrétien doit produire des germes, se multiplier et se comporter comme celui des autres hommes, comme celui des oiseaux et de tous les animaux; c'est à cette fin qu'il a été créé par Dieu, en sorte que, *lorsque Dieu ne fait pas de miracle*, la nécessité demande que l'homme s'unisse à la femme, et la femme à l'homme. » W., t. XII, p. 113, 30 (1523). — Luther aime à insister sur la nécessité du mariage : « Il ne s'agit pas ici de caprice ou de conseils; c'est une nécessité commandée par la nature que tout ce qui est homme doit avoir une femme et tout ce qui est femme doit avoir un homme. Car la parole de Dieu : « Croissez et multipliez-vous, » n'est pas un précepte; c'est plus qu'un précepte, c'est une opération divine qu'il n'est pas en notre pouvoir d'écarter ou d'admettre; cette opération m'est aussi nécessaire que d'être un homme, et plus nécessaire que de manger, de boire, d'aller à la selle, de cracher, de dormir et de me réveiller. Cette opération est notre nature même, un instinct aussi profondément enraciné que les membres que nous avons à cet effet ! » W., t. X *b*, p. 276, 17 (1522). Déclarations semblables ou même plus énergiques dans W., t. VI, p. 442 (1520); t. XII, p. 66 (1523); Erl., t. LIII, p. 287 : Luther à Reissenbusch (1525). « Le plus beau cadeau pour une jeune femme, c'est de lui faire un enfant; après, bonsoir à toutes les idées qui lui passaient par la tête. » T. R., t. III, n. 3466 (1536) : à un jeune couple. Et « pour un jeune gars, il n'y a qu'un remède, c'est de lui donner une femme; autrement il ne peut pas rester en paix. » T. R., t. III, n. 3655 (1537).

3. *Le mariage peut être dissous.* — Le mariage avait pour but l'assouvissement d'instincts sexuels indomptables : dès lors, Luther devait forcément être amené à en sacrifier l'indissolubilité.

Si l'Église veut que le mariage soit indissoluble, c'est sans doute parce qu'il représente l'union de Jésus-Christ avec son Église; c'est aussi parce que l'amour n'aime pas les réticences et les arrières-pensées; mais c'est surtout pour la stabilité de la famille, pour le bien des enfants. Partant d'un principe différent, Luther en arriva à une conclusion différente aussi. Dans la *Captivité de Babylone* (1520), il admet déjà la possibilité du divorce, W., t. VI, p. 558-560; dans le *Sermon sur le mariage*, il descend à des précisions; il énumère trois cas de divorce : l'impuissance, l'adultère, le refus du devoir conjugal. W., t. X *b*, p. 287.

a) Le premier cas est plutôt un cas d'annulation de mariage, un cas où le mariage n'a pas à être rompu, puisqu'il n'a jamais existé. Mais, à ce sujet, Luther en arrive à des suppositions étourdissantes. Il se demande notamment ce que devrait faire une femme qui, unie à un impuissant, ne pourrait rester dans la continence et toutefois ne voudrait pas faire de bruit en recourant à un jugement public. Il lui conseille « de demander le divorce à son mari », afin de pouvoir se remarier. Que s'il s'y refusait, elle devrait alors avec son consentement, et puisqu'il n'était plus son mari, s'unir à un autre, à son beau-frère, par exemple, mais toutefois en mariage secret, et l'enfant qui naîtrait ainsi devrait être attribué au mari. Que si celui-ci ne voulait pas non plus donner la main à cette combinaison : « plutôt que d'admettre qu'elle doive brûler de désirs inassouvis ou être adultère, ajoute le Réformateur, je lui dirais de se remarier, et de s'en aller en un lieu inconnu et éloigné. Quel autre conseil peut-on donner à qui est exposée sans relâche à succomber à la passion? » W., t. VI, p. 558, 33; *De captivitate Babylonica*, reproduit dans le *Sermon sur le mariage*, W., t. X *b*, p. 279, 30. Mais ici, après avoir reproduit ces lignes, il propose une autre solution : c'est de pendre le mari qui a induit ainsi sa femme en erreur. Dans les lignes suivantes, Luther se déclare même plein d'indulgence pour une femme qui, mariée à un impuissant, resterait avec lui, mais irait avec un autre à son insu et donnerait ainsi à son mari des enfants... à nourrir. Comme le dit Luther, W., t. VI, p. 558; t. X *b*, p. 278, l'Église voit dans l'impuissance un cas de *nullité* de mariage. Mais les arrangements secrets qu'il admet ici ne pourraient évidemment que mener à des désordres véritablement répugnants.

b) Le second cas de divorce est l'adultère. La partie innocente pourra se remarier. Mais si la partie coupable « ne peut garder la chasteté », que fera-t-elle? Réponse : C'est pourquoi, dans la Loi, Dieu avait commandé de lapider les adultères, afin qu'ils n'eussent pas à se poser cette question. « Aujourd'hui encore, l'autorité temporelle devrait les mettre à mort. Si elle néglige ce devoir, l'adultère peut s'enfuir dans un pays étranger et s'y remarier, s'il ne peut rester dans la continence. » Alors, Luther se fait à lui-même cette objection : « Mais par là, tous les mauvais maris et toutes les mauvaises femmes auront champ libre pour se séparer et aller changer leur sort en terre étrangère », c'est-à-dire pour s'y remarier, l'autre conjoint vivant encore. A cette objection, il ne trouve que cette réponse : « Eh ! qu'y puis-je, moi ? C'est la faute de l'autorité. Pourquoi n'étrangle-t-elle pas les adultères ? Je n'aurais plus à donner de tels conseils. Mais quand de deux maux on n'en peut supprimer qu'un, c'est au plus grand qu'il faut s'attaquer, c'est-à-dire ici écarter la fornication en permettant aux adultères de modifier leur sort en d'autres pays. » W., t. X *b*, p. 287-289.

c) Le troisième cas est la mauvaise volonté de l'un des conjoints à l'endroit du devoir conjugal. « On trouve de ces femmes entêtées qui s'obstinent à se refuser à leur mari. Devrait-il tomber dix fois dans l'incontinence, elles ne s'en préoccupent pas le moins du monde. Alors pour le mari, c'est le cas de dire : « Tu ne veux pas, eh bien, une autre le voudra; la « maîtresse ne veut pas, que la servante approche. » W., t. X *b*, p. 290, 7. On a dit que c'était là un proverbe. W. Walther, *Für Luther wider Rom*, 1906, p. 694. Mais on ne voit guère ce qui eût autorisé Luther à le citer en chaire. D'ailleurs ne serait-ce pas plutôt après Luther que le mot est passé en proverbe ? Grisar, t. II, p. 209; D. P., t. I, p. 383. Tou-

tefois, ajoute Luther, avant d'en arriver là, le mari devra deux ou trois fois admoneste sa femme, puis l'amener devant la communauté pour y être réprimandée. « Que si elle persiste dans son refus, chasse-la; fais-toi donner une Esther et envoie Vasthi promener. » Si la femme mariée oublie son devoir, l'autorité temporelle doit l'y contraindre ou la mettre à mort. Si cette autorité ne fait pas son devoir, le mari doit se dire « que des voleurs lui ont enlevé et tué sa femme, et que, dès lors, il peut s'attacher à une autre ». W., t. x *b*, p. 290, 291.

d) En 1523, Luther ajouta deux autres cas de divorce : la diversité de religion et le mauvais caractère de l'un des conjoints. Il part du passage où saint Paul examine la condition du conjoint devenu chrétien, l'autre demeurant païen; c'est le cas que les canonistes appellent le *cas de l'Apôtre*. Si la partie païenne, dit saint Paul, consent à demeurer avec la partie convertie et à lui laisser pratiquer sa religion, le mariage subsiste; dans le cas contraire, la partie chrétienne peut se séparer et se remarier. I Cor., VII, 15. Dans les deux nouveaux cas de divorce qu'introduit Luther, il s'agit de gens baptisés, et dans le second de faits qui ne touchent pas directement à la religion; mais il va travailler à les faire rentrer dans « le cas de l'Apôtre ».

Si donc un conjoint ne veut pas supporter que l'autre « vive chrétiennement », celui-ci peut se séparer et se remarier. W., t. XII, p. 123, 10; sur I. Cor., VII. On sent assez de quoi il s'agissait : d'une femme par exemple, que son mari voulait empêcher de devenir luthérienne.

e) Dans son *Sermon sur le mariage*, il avait déjà examiné l'autre cas : le mauvais caractère de l'un des conjoints. Alors, avait-il dit, il ne pouvait se produire qu'une simple séparation sans le droit de se remarier. W., t. x *b*, p. 291; sur I Cor., VII, 10, 11. Mais cette restriction n'était pas dans la logique de ses idées; aussi l'année suivante il y renonçait. Lorsque, après une séparation, une partie voulait se réconcilier et que l'autre ne le voulait pas, la première avait le droit de se remarier. La raison en était toujours la même : l'impossibilité de vivre dans la continence. W., t. XII, p. 119 , 26 (1523). Puis il relie ce cas au précédent : alors le conjoint « qui est parti par colère ou par tout autre déplaisir » se conduit vraiment en païen; l'autre partie peut donc se remarier. W., t. XII, p. 124, 37. En 1530, il reproduira la même doctrine; si une femme s'obstine à vouloir partir, son mari finira par lui dire : « Va-t'en, p....., va-t'en au diable. » W., t. XXX *c*, p. 222, 2.

f) Vers 1536 enfin, Luther introduisit un dernier cas de divorce, ou plutôt, cette fois, un simple cas d'annulation de mariage. Un homme qui, avec dispense papale, s'était marié avec la veuve de son frère devait considérer la dispense comme un abus de pouvoir, laisser sa femme et contracter un nouveau mariage. W. Rockwell, *Die Doppelehe Philipps von Hessen*, 1904, p. 202 sq.; Enders, t. XIV, p. 184 (16 février 1542). Il s'agissait de faire plaisir à Henri VIII, et de le gagner au luthéranisme.

g) Ébloui par ses vues tout individualistes sur la nécessité du mariage, Luther a même des passages où il laisse clairement entendre que le mariage n'est qu'un contrat de louage, résiliable au gré des parties. Dès 1521, il le dit dans son *Jugement sur les vœux monastiques*. W., t. VIII, p. 610-616, surtout 616 : *Vel moriente conjuge vel consentiente*. Le vœu, dit-il, doit être fait et gardé en toute liberté. Il doit être fait « par ceux qui y sont poussés merveilleusement par l'esprit du Christ ». Et le vœu de chasteté ne peut être que conditionnel. Il se fait une objection : Mais l'état du mariage lui aussi ne sera-t-il donc que conditionnel ? Pourra-t-on l'abandonner pour le célibat ? Il répond : « La liberté évangélique ne règne que dans les relations entre Dieu et toi, non dans celles que tu as avec ton prochain... Autrement, il serait permis de faire et de rompre à sa fantaisie toute sorte de contrats, de traités et de pactes. Dans le mariage, tu t'es donné à un autre qui a droit et pouvoir sur toi. Sans son consentement, Dieu ne veut pas lui enlever ce droit, sous prétexte de te voir le mieux servir. Mais si ce droit cesse par la mort *ou le consentement du conjoint*, voici que comme auparavant tu as recouvré pleine liberté entre toi et Dieu, pour te marier ou rester dans la continence. »

En 1523, il dit dans le même sens, et d'une manière plus explicite encore : La liberté chrétienne veut « que devant Dieu toutes les choses extérieures soient à notre libre disposition, et qu'un chrétien puisse en user comme il lui plaît, s'en servir ou les laisser de côté. En effet, saint Paul ajoute : « devant Dieu », c'est-à-dire, en tant que cela regarde Dieu et toi. Car en te mariant ou en ne te mariant pas, en devenant ceci ou cela, serviteur ou indépendant, en mangeant ceci ou cela, tu ne rends pas service à Dieu; de même, en sens opposé, si tu laisses de côté ou que tu ajournes l'une de ces choses, tu ne lui causes ni déplaisir ni offense. En résumé, *tu n'as d'autres devoirs envers Dieu que de croire en lui et de le confesser;* pour tout le reste, il te laisse libre de faire ce qu'il te plaît, sans aucun danger pour ta conscience. Si même tu en venais à abandonner ta femme, si tu quittais ton maître et si tu n'observais pas tes conventions, Dieu, pour ce qui le concerne, n'en aurait aucun souci; car, que tu fasses tout cela ou non, que peut-il en résulter pour lui ? Mais parce que tu es lié à ton prochain, dont tu es devenu la propriété, Dieu ne veut pas qu'à cause de sa liberté à lui, personne soit frustré de ce qui lui appartient; il veut donc maintenir à ton prochain sa propriété. Sans doute, pour ce qui le concerne il n'attache pas d'importance à cette propriété; il y porte toutefois de l'intérêt à cause de ton prochain. C'est ce que veut dire l'Apôtre par ces mots : « de- « vant Dieu. » C'est comme s'il disait : « Devant l'homme, « devant ton prochain, » je ne te rends pas libre; car *tant que lui-même il ne t'aura pas libéré*, je ne veux pas lui enlever son bien. Devant moi, au contraire, tu es libre de tout lien; que tu négliges ou que tu observes ce qui est extérieur, tu ne fais aucun mal. »

De tout cela, il résulte clairement que si une femme rend la liberté à son mari, ou un mari à sa femme, ils sont libres aussi aux yeux de Dieu : dès lors, la séparation est devenue légitime. Et c'est bien ce qu'ajoute Luther : « Devant Dieu, il ne porterait pas à conséquence que l'homme abandonnât sa femme, car le corps n'est pas lié à Dieu, qui au contraire lui laisse sa liberté pour toutes les œuvres extérieures; ce n'est qu'intérieurement que le chrétien appartient à Dieu par la foi, mais devant les hommes le lien doit se maintenir. » W., t. XII, p. 131, 132.

4. *La polygamie.* — Pratiquement, les unions clandestines autorisées dans le *Sermon sur le mariage* aboutissaient à de véritables polygamies, ou même à de véritables polyandries. Toutefois, ce que dans ce sermon Luther avait surtout envisagé et affirmé, c'était la possibilité du divorce; il n'avait pas parlé explicitement de la polygamie. Au landgrave de Hesse, au contraire, il permit officiellement d'avoir deux femmes à la fois. Sur la demande expresse du landgrave, cette autorisation avait été écrite et signée; c'est pourquoi elle eut un si grand retentissement. Mais tout nous dit qu'elle fut loin d'être un fait isolé, une faiblesse d'un jour arrachée au Réformateur. Ci-dessus, *Vie de Luther*, col. 1177.

5. *Le mariage, union toute profane.* — Enfin Luther

devait évidemment refuser de voir dans le mariage un sacrement; dès 1520, il déclarait que c'était là une invention humaine. W., t. VI, p. 550, 551. Désormais, il n'y verra plus qu' « un acte extérieur et physique, du genre des autres occupations ordinaires ». W., t. X *b*, p. 283, 8 (1522).

Le mariage devenait une union pour le plaisir des époux et surtout pour le plaisir de l'homme. Si les vues de Luther avaient suivi leur développement normal, le mariage serait vite devenu ce contrat résiliable au gré des parties qu'il faisait déjà entrevoir. Mais sur ce point comme sur plusieurs autres, luthériens et surtout princes luthériens furent retenus par le bon sens et par une certaine ambiance catholique; ils revinrent à une pratique plus sage que les enseignements du Réformateur. Toutefois, dans le luthéranisme allemand, le mépris de Luther pour la femme s'est toujours quelque peu maintenu.

IX. Le serf arbitre et la prédestination. — Érasme et Luther (1524-1536). — Philosophie et théologie de Luther ont leur couronnement dans l'affirmation farouche du serf arbitre et de la prédestination. En 1524, une attaque d'Érasme lui permit de présenter cette affirmation avec plus d'outrance que jamais.

I. Préliminaires. — La liberté est l'un des points le plus impérieusement affirmés par la conscience. Elle est la condition nécessaire de l'obligation morale et de la responsabilité. De fait, nous dit la doctrine catholique, Dieu nous a mis en mains la liberté comme une arme noble et périlleuse. La chute originelle a amoindri notre liberté pour le bien; elle ne l'a pas supprimée. Elle n'a pas fait de nous un mal vivant; l'homme est faible, il n'est pas foncièrement corrompu. Originairement, nous aurions même pu être créés dans l'état où nous naissons aujourd'hui; la chute n'a rien enlevé aux éléments constitutifs de notre nature. Il n'est pas vrai que nous nous recherchions nécessairement en tout, au point de gâter par cette intention les meilleurs de nos actes. Et le plaisir que nous pouvons trouver à faire le bien n'est pas un mal; c'est le plaisir qu'un être vivant et qui se sent vivre éprouve normalement dans un harmonieux développement de ses énergies. Survenant pour nous fortifier, la grâce ne détruit pas notre nature, elle la complète; la foi complète les lumières de la raison, les autres grâces, les forces de la volonté. Après l'arrivée de la grâce, notre liberté subsiste. Enfin, force finie et, dans beaucoup de cas, force très combattue et contrariée, la liberté a ses degrés : Dieu, les forces ambiantes, l'atavisme, l'éducation peuvent peser sur notre volonté.

Ainsi, avec des nuances, a toujours parlé la théologie catholique. Puis elle a cherché à accorder les forces divines avec les forces humaines, prescience et puissance de Dieu avec la liberté de l'homme. Sur ce terrain, les discussions ont été très âpres et l'on a dû finir par reconnaître qu'il y resterait toujours du mystère. Il y a eu trois grands groupes de solutions : l'augustinisme, le thomisme, le molinisme. L'augustinisme dépeint l'homme placé entre deux délectations : la délectation terrestre, fruit de la concupiscence, la délectation céleste, fruit de la grâce. Dans le développement de ces idées, saint Augustin a toujours maintenu la liberté. Ci-après col. 1286. Mais ces disciples ne se sont pas toujours tenus dans de sages limites. En outre, cette théorie est peu philosophique : elle ne va guère qu'à constater un fait, le fait de grands courants essayant d'entraîner l'homme. Depuis le jansénisme, elle a été de plus en plus abandonnée.

Restent les deux autres théories : la théorie thomiste et la théorie moliniste. La première accorde plus à Dieu, la seconde plus à l'homme. J. Paquier, *Le Jansénisme*, 1909, p. 202-225.

II. Le serf arbitre dans Luther jusqu'en 1524. — 1° *Les affirmations de Luther.* — Dans son premier ouvrage, les *Dictées sur le Psautier*, Luther maintient encore le libre arbitre. « Mon âme est en mon pouvoir, dit-il en s'adressant à Dieu; ma liberté me permet de la perdre ou de la sauver, en choisissant ta loi ou en la rejetant. » W., t. IV, p. 295, 34. Toutefois quelques psaumes auparavant, comme on le verra bientôt, il dit clairement que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes et que par conséquent tous les hommes n'ont pas le pouvoir de se sauver.

Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il en arrive fréquemment à la négation de la liberté, du moins de la liberté pour le bien. Ficker, t. II, p. 187, 208, 210, 212, 225; voir ci-dessus, col. 1213. Toutefois, l'on ne saisit pas toujours s'il attaque vraiment toute liberté pour le bien, ou cette opinion des nominalistes que, par nos propres forces, nous pouvions nous préparer à la grâce.

Mais, de plus en plus, à partir de 1516, il fit de la négation de la liberté dans l'homme déchu le centre de sa théorie de la justification. Au mois de septembre 1516, il faisait soutenir par Barthélemy Bernhardi des thèses *sur les forces et sur la volonté de l'homme sans la grâce*. « Sans la grâce, y lit-on, la volonté de l'homme n'est pas libre, mais esclave, quoiqu'elle suive sans résistance. » Sans la grâce, la volonté pèche dans tout ce qu'elle fait. W., t. I, p. 147, 38; p. 148, 2. Le 4 septembre 1517, il instituait une *Dispute contre la théologie scolastique*. On y lit : « Il est faux que l'appétit soit libre de se décider dans un sens ou dans l'autre. Sans le secours de la grâce, la volonté de l'homme produit nécessairement des actes déformés et mauvais. » W., t. I, p. 224, thèses 5, 7; de même 29-32.

En 1518, à Heidelberg, en 1519 dans les actes de la *Dispute de Leipzig*, contre Jean Eck, il se prononçait énergiquement contre la liberté : « Le libre arbitre est mort... Nous sommes toujours les esclaves de la concupiscence ou de la charité; toutes deux sont les dominatrices de notre libre arbitre. » W., t. I, p. 360,9 (1518); t. II, p. 424, 10 (1519).

Le 15 juin 1520, Luther est condamné par Léon X. Au commencement de l'année suivante, il fait paraître son *Assertion de tous les articles de Martin Luther condamnés par la dernière bulle de Léon X*. Contre la liberté, il y est déjà tout aussi tranchant qu'il le sera cinq ans plus tard dans son traité *Du serf arbitre*. C'est déjà la même définition de la liberté, de manière à en arriver plus facilement à la nier. En 1525, il définira la liberté : « Une force qui peut se tourner librement à droite ou à gauche, qui ne cède ni ne soit soumise à aucune autre. » W., t. XVIII, p. 637, 9. Cette liberté ne se trouve vraiment qu'en Dieu, peut-être même seulement chez le Dieu des nominalistes. Or, dès 1521, Luther dit dans le même sens : « Le libre arbitre n'est qu'une fiction; qui a jamais fait tout ce qu'il voulait ? » W., t. VII, p. 145, 14, 16.

Voilà, dit Luther, ce que nous enseigne l'Écriture. « A défaut de l'Écriture, voilà aussi ce que nous enseignent abondamment l'histoire entière et notre propre vie à chacun de nous;... voilà ce que nous affirme l'expérience universelle. » W., t. VII, p. 145, 29.

Dans cet écrit, comme Érasme le fera remarquer en 1524, Luther esquisse deux raisons de la négation de la liberté. Jusque-là, c'était seulement à cause de la chute originelle que l'homme n'était pas libre, et il conservait la liberté pour les actes inférieurs de la vie. Aujourd'hui, Luther donne de cette négation une autre raison, d'ordre beaucoup plus général : c'est comme créature que l'homme est soumis à la nécessité. Précédemment, dit-il, il a accordé que chez l'homme la liberté était un titre, le titre d'une propriété perdue. Il s'est trompé. Il aurait dû dire simplement que « la

liberté est une pure fiction. Tout arrive par une nécessité absolue. Ainsi l'a fort justement enseigné Wiclef, dans un article condamné à Constance. » C'est Satan qui a inventé le mot de libre arbitre. Infini, Dieu ne saurait se laisser influencer par les modifications de sa créature; il doit donc tout décider et tout faire en elle, le mal comme le bien; l'homme est contraint d'agir selon les décrets immuables de Dieu. W., t. VII, p. 145, 26; p. 146, 5, 35, etc.; Érasme, *Opera*, t. IX, col. 1224. Dès la fin de 1516, Luther avait quelque peu hasardé cette théorie; même pour les actes inférieurs, ce n'était qu'un semblant de liberté que l'homme possédait. Carl Stange, *Die ältesten ethischen Disputationen Luthers*, 1904, p. 16, 2. Mais le mot était furtif, et d'ailleurs Érasme ne pouvait connaître un texte qui n'a été publié qu'en 1904.

Ainsi Luther trouve deux grandes causes du serf arbitre; une cause théologique et une cause philosophique : être déchu, l'homme n'a pas de liberté pour le bien; être fini, il n'a aucune liberté. En France, on a trop attribué à Calvin la paternité de cette seconde idée.

Dans son *Assertion*, Luther conclut : « Sur les autres articles, papauté, conciles, indulgences et autres balivernes sans grande importance, on pourrait encore tolérer la légèreté et la niaiserie du pape et de sa suite. Mais de *toute ma doctrine, c'est ici le point le meilleur et le plus important.* A voir ces malheureux ainsi déraisonner, on ne peut retenir un regret et quelques larmes. » W., t. VII, p. 148, 14.

En 1521 et 1522, Mélanchthon fit un cours sur l'*Épître aux Romains* et la *Première épître aux Corinthiens*. Luther se procura les notes d'un auditeur, et dès 1522 il les publia. Si ce commentaire lui avait tant plu, c'était que Mélanchthon, alors tout entier dans son orbite, y niait fougueusement le libre arbitre : « Dans toutes les créatures, y disait-il, tout se produit avec nécessité. Qu'il reste donc fermement établi que Dieu fait tout, le mal comme le bien. Aussi bien que la vocation de saint Paul, l'adultère de David est proprement son œuvre. » Ph. Melanchtonis *Annotationes...* (1522), dans Grisar, *Luther*, t. II, p. 740, n. 4. A ce commentaire, Luther mit une préface : « Personne n'avait mieux écrit sur saint Paul. A côté de ce commentaire, ceux de Jérôme et d'Origène n'étaient que des plaisanteries et des inepties. » W., t. X *b*, p. 309, 13; p. 310, 5.

A côté de la négation de la liberté apparaît vite chez Luther l'idée de la prédestination au ciel ou à l'enfer. Au couvent, la prédestination avait été son grand souci. S'il y était entré, c'était peut-être déjà par une préoccupation angoissante à l'endroit de l'élection divine. De ces angoisses il crut sortir par l'affirmation d'un choix éternel, contre lequel l'homme aurait tort de vouloir se débattre. *Op. lat. var. arg.*, t. I, p. 16 (1545); T. R., t. I, n. 1009, 1017; t. III, n. 3680 (1530-1540); ci-dessus *Vie de Luther*, col. 1151.

En face de sa double théorie contre le libre arbitre, Luther a aussi sur la prédestination deux théories juxtaposées : l'une partant de la condition de l'homme déchu, l'autre des décrets éternels de Dieu. D'après la première, l'homme déchu est destiné à la réprobation éternelle; seuls, ceux que Dieu consent à tirer de cet étang de perdition sont appelés au ciel. D'après la seconde, c'est de toute éternité que Dieu destine une créature intelligente soit au ciel, soit à l'enfer. W., t. XVIII, p. 784, 1, p. 705,706; Humbertclaude, p. 126, n. 1. Mais ces deux théories mènent absolument à la même conclusion et Luther les distingue assez peu.

Dès les *Dictées sur le Psautier* apparaît l'idée d'un nombre restreint de prédestinés : « C'est pour ses élus que le Christ a bu le calice d'amertume; ce n'est pas pour tous les hommes. » W., t. IV, p. 227, 32. Dès lors, Luther était préparé à mal comprendre les fortes expressions de saint Paul sur la liberté de Dieu et son indépendance dans la distribution de la grâce. Dans son *Épître aux Romains*, saint Paul dit des païens qui ont méconnu Dieu : « C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur. » Ce n'est pas là seulement, dit Luther, un abandon du coupable, une permission de Dieu, c'est un commandement et un ordre. J. Ficker, t. II, p. 21, 14; sur Rom., I, 24. Tout au long de son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il parle de la prédestination, et il y rattache ses attaques contre le libre arbitre. J. Ficker, t. II, p. 22-23, 208-210, 225, etc. Dans un passage alambiqué, il semble même parler d'une justice inamissible et éternelle. J. Fickert, t. II, p. 153,11. Le réprouvé peut faire ce qu'il veut, il péchera : Dieu enserre dans son décret tous les détails de sa conduite. Il ne s'ensuit pas que Dieu veuille le péché; s'il le veut, c'est pour montrer dans l'homme la grandeur de sa colère à l'endroit du péché... « Ce n'est qu'à Dieu qu'il est permis d'avoir une volonté de ce genre. » J. Ficker, t. II, p. 22, l. 4, 17. Ainsi, Dieu ne se borne pas à permettre le péché et la damnation; il prédestine à l'enfer; puis il fait que le réprouvé « veuille spontanément être dans le péché et y demeurer ». J. Ficker, t. II, p. 213, 17. « Que personne ne se plonge dans ces spéculations, dit Luther, sans avoir l'âme purifiée; il tomberait dans l'abîme de l'horreur et du désespoir. » J. Ficker, t. II, p. 226, 6.

En 1521 parurent les *Lieux théologiques* de Mélanchthon. De cette première édition, tout inspirée de Luther, la prédestination est l'âme. Édit. Th. Kolde 1900, p. 67, 74, etc. Or, pour Luther, c'était là « un livre invincible, digne non seulement de parvenir à l'immortalité, mais de figurer dans le canon des Écritures ». W., t. XVIII, p. 601, 5 (1525).

2. *Origine de la théorie.* — D'où venait à Luther la théorie du serf arbitre et de la prédestination ? Comme prédécesseurs dans le monde catholique, on lui a donné saint Augustin, plusieurs augustiniens et saint Thomas. A.-V. Müller, *Luthers theologische Quellen*, 1912, p. 117-145, et dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1915, fasc. 2, p. 161...

Saint Augustin aurait nié la liberté. La vérité, c'est que de 388 à 395 il a écrit *Sur le libre arbitre* un ouvrage où tous sont unanimes à reconnaître qu'il le défend énergiquement contre les manichéens. En 412, il écrit une longue lettre sur ce traité (la 143e), et, dans ses *Rétractations*, de 426-427, c'est-à-dire trois ans avant sa mort, il y consacre un long chapitre. L. I, c. IX. Dans les deux cas, est-ce pour dire qu'il a changé d'avis ? Tout au contraire : ce que dans ce traité il a écrit autrefois contre les manichéens il le maintient et il l'explique contre les pélagiens. Dans les *Rétractations*, il a fait mainte réserve sur certains de ses ouvrages, sur ceux-là spécialement qui avaient précédé son épiscopat (396); sur son traité du *Libre arbitre*, au contraire, il n'a rien trouvé à reprendre. Alors que Luther parlera du serf arbitre, saint Augustin ne cesse de répéter qu'il entend maintenir le libre arbitre. Sans doute, il dit que le bon usage de ce libre arbitre vient de Dieu, l. I, IX, 6, mais les molinistes eux-mêmes le disent; les thomistes l'affirment encore plus énergiquement, et pourtant ils ne laissent pas que d'affirmer la liberté de l'homme, même sous l'influence de la grâce efficace. Enfin, on connaît le mot célèbre d'Augustin : « Dieu t'a créé sans toi, mais il ne veut pas te justifier sans toi. » *Serm.*, CLXIX, 13, *P. L.*, t. XXXVIII. col. 923.

Au XIIe siècle, certains augustiniens auraient nié la liberté : Robert Pulleyn, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 894; W., t. XVIII, p. 665, 21 sq.; *P. L.*, t. CCXI, col. 1037; au siècle suivant, saint Thomas lui-même en aurait fait autant et

après lui toute son école. Cf. D. P., t. III, p. 273, n. 1. La réponse est facile. Sur l'accord de la grâce et de la liberté, ces docteurs et d'autres ont pu employer des formules peu heureuses, recourir à des théories discutées. Mais ce qui importe, ce n'est pas de voir comment ils ont cherché à concilier la nécessité de la grâce et l'existence de la liberté; c'est de voir si vraiment, en face de la science et de la puissance de Dieu, ils ont parlé de *serf arbitre*. C'est peut-être sur ce terrain que l'on voit le mieux comment Luther sait parodier les textes de saint Augustin et de saint Thomas. Il s'entend à merveille à dénaturer ce que saint Augustin dit de la faiblesse de l'homme déchu, saint Thomas de la faiblesse de la cause seconde. Où ces deux hommes avaient affirmé la liberté de l'homme en face de Dieu et de sa grâce, l'esprit fruste et simpliste de Luther a conclu au *serf arbitre*.

Laissons de côté ces causes livresques. Le vrai précurseur de Luther dans sa négation de la liberté, c'est le tempérament allemand; la vraie cause de sa négation de la liberté, c'est qu'il était lui-même profondément Allemand. D'un bout à l'autre de la philosophie allemande circule un courant qui nie la liberté. Kant semble faire exception. Mais en réalité, s'il admet la liberté, c'est comme *noumène* et non comme *phénomène;* or, chez lui, le noumène est invérifiable; seul le phénomène peut se constater. L'Allemand, l'Allemand du Nord surtout, se sent envahi par des forces étrangères, par des impulsions irrésistibles. Or, Luther était « l'Allemand » par excellence. Ces forces étrangères, ces impulsions irrésistibles, il les sentait en lui, phalange furieuse montant à l'assaut de sa volonté. Aussi, pour affirmer le serf arbitre venons-nous de l'entendre en appeler « à l'expérience universelle ». W., t. VII, p. 145, 29.

Chez lui, avons-nous vu, la négation de la liberté vient de deux points de l'horizon : l'homme est un être déchu; l'homme est un être fini. Ce sont là comme deux alluvions d'origine différente. L'idée de la corruption irrémédiable de l'homme déchu venait d'une sorte de manichéisme, d'un augustinisme d'extrême gauche; celle de la domination entière de Dieu venait en partie de la conception nominaliste d'une volonté divine ne connaissant aucune règle, en partie de la mésintelligence de la théorie thomiste. Ces deux raisons allaient à se détruire l'une l'autre. Si avant la chute l'homme était libre et que même maintenant il le soit pour les actes ordinaires de la vie, comment aller dire que la liberté est l'apanage de l'Être infini ? Et si la liberté est l'apanage de l'Être infini, pourquoi en regarder l'absence chez l'homme comme une privation et la suite d'une déchéance ? Mais au-dessous de ces contradictions intellectuelles, il y avait l'unité vivante d'une nature fougueuse, et qui se sentait dominée, entraînée par les forces de la subconscience. Pour expliquer cet entraînement, toutes les raisons étaient bonnes. D'ailleurs, le nominalisme avait appris à Luther que les contraires pouvaient coexister. Et le tribun sent moins le besoin de frapper juste que de frapper fort; si dans l'oreille d'un auditeur fasciné et étourdi deux raisons vont à se renforcer, qu'importe qu'en elles-mêmes elles aillent à se détruire !

III. ÉRASME ET LUTHER. LEURS RELATIONS JUSQU'EN 1524. — L'humanisme et la Réforme, Érasme et Luther ont de nombreux points de contact : attaque contre les hommes d'Église, mépris particulier pour les moines, retour à des livres d'un lointain passé pour leur demander la direction totale de notre vie profane ou religieuse, individualisme, place centrale donnée à l'homme dans leurs préoccupations, acceptation de la décadence des mœurs et de la dureté qui s'ensuivait.

Mais, sur un point capital, humanistes et réformés divergeaient profondément : ils avaient de l'homme une conception tout opposée. Pour l'humaniste, l'homme était foncièrement bon; avant tout, il devait développer sa nature. Ce développement s'opérait par notre liberté; elle était le plus beau de nos apanages. Pour Luther, au contraire, l'homme était foncièrement mauvais; la chute originelle l'avait radicalement corrompu; depuis lors, il ne pouvait faire que le mal. Aussi de plus en plus avait-il fait de la négation de notre liberté la clef de voûte de nos relations avec Dieu.

Cette conception était aux antipodes de celle d'Érasme. Nourri du rationalisme ancien et de la morale classique, celui-ci ne pouvait voir ni dans notre nature un mal vivant, ni dans notre volonté un instrument tout passif, un véritable jouet entre les mains de Dieu. Les grands hommes qui s'étaient dévoués pour les nobles causes, les Socrate, les Décius, les martyrs du christianisme, n'auraient-ils donc eu aucun mérite propre ? Instruments de la toute-puissance divine, ils n'eussent servi qu'à lui donner l'occasion de se manifester ! Jamais un humaniste ne pouvait souscrire à de pareilles affirmations. Pour des esprits qui visaient avant tout au développement de la personnalité humaine, le fatalisme était inacceptable.

Ainsi, pour expliquer le dissentiment qui s'éleva entre Érasme et Luther, il n'est pas nécessaire de recourir à des froissements personnels ni à d'autres considérations de ce genre : *l'opposition entre ces deux hommes naissait de l'idée même qui tenait le plus au cœur de chacun d'eux.*

Mais, avec une santé ruinée par l'étude, Érasme n'aimait pas la lutte, et, avec un sens très précis des réalités et influences terrestres, Luther voulait ménager le puissant humaniste. Puis, comme on l'a vu, ils avaient en commun le mépris de l'administration catholique. Aussi leurs relations restèrent-elles longtemps correctes et furent-elles même d'abord en apparence assez cordiales.

Ce n'est qu'au mois d'avril 1519 qu'Érasme reçut pour la première fois une lettre de Luther. Mais déjà ces deux hommes se connaissaient autrement que de réputation. Érasme était en relations avec des amis de Luther, Mélanchthon, Jean Lang, Justus Jonas, Spalatin. Il avait soutenu avec énergie la cause de Reuchlin, et Luther lui aussi avait souhaité le triomphe des hébraïsants. Il avait en grande estime la science d'Érasme. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, par exemple, on voit qu'il attendait avec impatience l'apparition de l'édition du *Nouveau Testament* que préparait Érasme. Cette édition parut à Bâle, au mois de février 1516. Aussitôt, c'est-à-dire à partir de son commentaire du c. IX, Luther utilise ce travail.

Pourtant, dès cette époque, son admiration pour Érasme n'allait pas sans mélange. Dès le 19 octobre 1516, les restrictions apparaissent. Érasme, écrivait Luther à Spalatin, n'entend pas correctement les idées de saint Paul sur la justice des œuvres et sur le péché originel; il se nourrit de saint Jérôme (que Luther n'aimait pas), et il n'apprécie pas Augustin. Luther prie donc Spalatin de présenter à Érasme ces critiques, qui d'ailleurs, ajoute-t-il, n'atteignent pas l'estime due à son érudition. Enders, t. I, p. 63, 64. Spalatin transmit à Érasme, « ainsi qu'à un Apollon Pythien », les critiques de Luther. Du reste, il n'en désignait l'auteur que par l'expression vague d' « un de ses amis ». P. S. Allen, *Epistolæ Erasmi*, t. II, 1910, p. 417, 418 (11 déc. 1516). Ainsi, dès 1516, Luther va droit au point qui le séparera d'Érasme.

Ses réserves allèrent en s'accentuant. Dans une lettre à Lang, du 1er mars 1517, son opinion sur

Érasme a presque déjà pris sa forme définitive. « Je lis notre Érasme, écrit-il, et je le goûte de moins en moins ». Sans doute, ajoute-t-il, on ne peut qu'approuver ses attaques contre l'ignorance des moines, « mais je crains qu'il ne fasse pas suffisamment cas du Christ et de la grâce divine, dont il est beaucoup moins instruit que Le Fèvre d'Étaples. » Érasme est-il un vrai théologien ? Ce n'est pas très sûr; le christianisme n'a pas pénétré son esprit; pour lui, l'humain a plus de poids que le divin. Enders, t. I, p. 88. Toutefois, à cause du talent d'Érasme, à cause de sa lutte contre les moines, et pour ne pas heurter l'opinion, Luther se taira encore en public; bien plus, pour ne pas faire connaître ces réticences, « il accablera Érasme de louanges ». Enders, t. I, p. 141 (18 janvier 1518). C'est dans ces dispositions que, le 28 mars 1519, il lui envoya sa première lettre. Il y affecte de la timidité, il y raille l'éducation scolastique, si odieuse aux humanistes; mais il met pour ainsi dire Érasme en demeure de prendre parti pour la Réforme.

A cette époque, Érasme lui aussi avait sur Luther et la Réforme des idées arrêtées. Il louera toujours Luther de s'être élevé contre les abus de l'Église; mais, dès l'origine, il résista aux tentatives faites pour lier la cause de l'humanisme à celle de la Réforme. C'est là le sens de sa réponse à Luther; réponse très courtoise, mais avec refus de le suivre. Érasme, *Opera*, t. III *a*, col. 444; Enders, t. II, p. 64 (30 mai 1519). En même temps toutefois, flatté sans doute de la démarche de Luther, il conseillait à Frédéric de ne pas « abandonner un innocent à des mains impies ». Allen, t. III, p. 531 (14 avril 1519).

Les années suivantes, Érasme continue d'aider Luther dans son travail de démolition. A Cologne, le 5 novembre 1520, il fait à Frédéric de Saxe la réponse terrible : « Luther a commis deux fautes : il a touché à la couronne du pape et au ventre des moines. » Toutefois, à partir de 1521, on voit peu à peu arriver la rupture. Au milieu de cette année-là, Érasme songe à écrire en faveur de l'apaisement. Luther, qui le sait craintif, cherche à l'intimider : « S'il affronte les hasards de la lutte, il verra que le Christ ne redoute ni les portes de l'enfer, ni les puissances de l'air; tout bégayant, je ferai face à ce grand maître de la parole. » Enders, t. III, p. 376 (28 mai 1522).

Érasme était loin d'être un héros de bravoure. Mais, pressé à la fois par les catholiques qui lui demandaient d'affirmer enfin ses convictions, piqué par Luther et les siens qui semblaient le mettre au défi de se tourner contre eux, il songea à un travail sur le libre arbitre. Le 21 novembre 1523, il écrivait à son ami Jean Fabri que « le petit livre était commencé ». Au commencement de septembre 1524, la *Diatribe sur le libre arbitre* paraissait chez Froben. Avant tout, elle était dirigée contre Luther, mais peut-être aussi quelque peu contre Carlstadt. *Opera*, t. IX, col. 1215-1248; Joh. von Walter, *Des. Erasmus, De libero arbitrio* Διατρίβη, 1910.

Le sujet était merveilleusement choisi. La question de la liberté humaine était le centre, la quintessence des idées des deux adversaires. Aux yeux d'Érasme, ce choix devait présenter un autre grand avantage. Tout en le rangeant parmi les catholiques, l'affirmation de la responsabilité humaine en face de Dieu ne favorisait en rien l'administration de l'Église catholique ; au contraire, elle était plutôt une protestation en faveur des droits de l'individu. C'était le point où Érasme pouvait le plus facilement être à la fois catholique et anticlérical.

IV. LA DIATRIBE SUR LE LIBRE ARBITRE. — Dans la *Diatribe* et dans l'*Hyperaspistes* ou *Défense de la Diatribe*, Érasme a discuté la question de la liberté en profane, en humaniste et en homme du monde, plutôt qu'en théologien. Il y est plutôt moliniste; héritiers de son humanisme, les jésuites l'ont été aussi de sa théorie de la liberté. Il n'a même pas su prendre les précautions des molinistes pour se garder de dire que la volonté humaine commençait l'œuvre sans la grâce; il est ainsi quelque peu tombé dans un vrai semi-pélagianisme. *Opera*, t. IX, col. 1220, 1221; éd. J. Walter, p. 19.

Sa définition même de la liberté semble aller jusqu'à cet excès; il paraît l'avoir prise des nominalistes : « Ici, nous considérons le libre arbitre comme la force par laquelle la volonté de l'homme peut s'appliquer à ce qui regarde le salut éternel ou s'en détourner. » *Opera*, t. IX, col. 1220, 1221; éd. Walter, p. 19. Cette définition exclut la prémotion thomiste d'une grâce de soi efficace. Elle attribue même au libre arbitre « la possibilité de s'appliquer à ce qui regarde le salut éternel ». Or, sans la grâce, cette application elle-même ne saurait se produire.

Par cette tendance à beaucoup accorder à la liberté, Érasme manquait d'habileté. Sans doute, vers la fin de son traité, il semble accorder à Luther qu'en face de la grâce on peut considérablement restreindre la part du libre arbitre. En faisant de cette concession le fond même de son travail, il eût été plus habile. Au lieu de s'inspirer des Pères accordant davantage aux forces de la liberté, notamment des Pères grecs, il eût agi plus sagement en prenant les théories catholiques qui se préoccupent d'abord des droits de Dieu, théorie de saint Augustin et de saint Thomas sur la prédestination avant la vue de nos mérites, théorie de saint Thomas sur la grâce qui nous meut suavement mais infailliblement vers le bien. Érasme aurait pu relever d'étranges expressions de Luther où l'on voit qu'il a exagéré la théorie thomiste, où il suffirait de retrancher ou d'ajouter un mot, de donner à la phrase un autre tour pour qu'elle cessât d'être fataliste et hérétique, et qu'elle redevînt thomiste et fort catholique. Par ex. J. Ficker, t. II, p. 22, l. 25; W., t. XVIII, p. 615, 31; p. 709, 10; p. 712, 10. Dans sa *Diatribe*, Érasme a pu çà et là s'inspirer de saint Thomas, J. Walter, p. XXIII sq.; en général, néanmoins, l'esprit n'en semble pas thomiste.

Dans son *Hyperaspistes*, il écrira : « La *Diatribe* évite constamment d'imputer le salut aux mérites de l'homme; elle l'attribue tout entier à la grâce. » *Op.*, t. X, col. 1500. C'était donc là son intention. Mais l'exécution n'y a pas répondu; dans ces deux écrits, il a continué ce que dès 1516 lui reprochait Luther : il s'est séparé de saint Augustin pour beaucoup accorder à la liberté .

Il est une autre intention à laquelle il s'est mieux conformé. En débutant, il avait dit : « Je discuterai, je ne jugerai pas. » Il conclut de la même manière : « J'ai conféré, que d'autres jugent. » *Op.*, t. IX, col. 1216, 1248; éd. Walter, p. 5, 92. En aucun endroit il ne s'est départi de la plus parfaite courtoisie; il attaque vivement et non sans éloquence les théories de son adversaire, il les juge dépourvues de fondement et néfastes pour la morale. Jamais, toutefois, il ne s'en prend à Luther lui-même; jamais il ne l'accuse d'hérésie. Au XVIe siècle, cette réserve était très rare, notamment dans les polémiques religieuses.

La *Diatribe* fut loin de satisfaire pleinement les catholiques. En 1526, elle fut même censurée par la Faculté de théologie de Paris. Cependant, de nombreuses et chaudes félicitations arrivèrent à Érasme. Georges de Saxe lui écrivait : « Continue la lutte; le pape, l'empereur, tous les grands de l'Église sont avec toi; l'épouse même du Christ, notre sainte mère l'Église te sourira... Le Christ saura te remercier. » Horawitz, *Erasmiana* I; dans *Wien. Akad. Hist. Phil. Klasse*, t. XC, 1878, p. 434 (13 février 1525).

V. LE SERF ARBITRE (1525). — Dès le mois de septembre 1524, on avait à Wittenberg la *Diatribe* d'Érasme. A l'origine, Luther songea-t-il à ne pas répliquer et, par un procédé dont il était assez coutumier, à laisser ainsi l'œuvre l'Érasme tomber dans l'oubli ? Cette disposition, du moins, aurait peu duré. L'écrit d'Érasme ébranlait beaucoup de luthériens. Puis, était-il possible de laisser en paix un ennemi puissant, qui s'était attaqué à la justification par la foi seule, c'est-à-dire au Christ lui-même ? Aussi, dès le milieu de novembre, Luther assurait-il qu'il répondrait à Érasme. Enders, t. v, p. 52. Mais sa lutte avec Carlstadt, la guerre des paysans, son mariage l'absorbèrent de longs mois. Enfin, au mois de décembre 1525, l'écrit sur le *Serf arbitre* était imprimé. Érasme avait espéré que le mariage « aurait apprivoisé Luther »; la lecture du nouveau pamphlet put lui apprendre que le Wende de Wittenberg n'avait rien perdu de sa violence. Et plus tard Luther dira à ses amis que c'était sa femme qui l'avait engagé à écrire ! T. R., t. IV, n. 5069 (1540).

L'écrit sur le *Serf arbitre* est très loin de fournir un traité didactique contre la liberté. Luther n'est pas un homme de science, travaillant avec calme et méthode; c'est un polémiste qui s'avance à la manière d'un torrent. Pas à pas, il s'attache à Érasme, relève chacun de ses arguments, dissèque ses explications de l'Écriture sainte, travaille uniquement, en un mot, à ruiner l'autorité de son adversaire. Çà et là, dans ce torrent d'arguments et d'injures, apparaissent des phrases doctrinales qui nous donnent la pensée du Réformateur.

De ces développements confus ressort à chaque page la négation de la liberté. En faveur de sa thèse, Érasme a cité de nombreux textes de l'Écriture. L'explication de Luther est d'une simplicité étonnante. Quand Dieu commande à l'homme, il lui dit : « Essaie d'obéir; fais tout ce que tu pourras. Mais, en réalité, tu ne peux rien. » Les commandements de Dieu sont une manière de railler l'impuissance de l'homme et de lui faire reconnaître son néant. W., t. XVIII, p. 675, 22, etc.

Comme autrefois, Luther donne deux grandes causes du serf arbitre : la corruption de la nature déchue et la condition de l'être créé. La nature déchue est irrémédiablement corrompue et incapable de tout bien. W., t. XVIII, p. 636, 24. Le libre arbitre est un vain titre, comparable à ceux dont se parent les rois déchus. *Ibid.*, p. 637, 20. Il aime à revenir sur l'opposition entre l'esprit et la chair : « Tombés, abandonnés de Dieu, Satan et l'homme sont incapables de vouloir ce qui plaît à Dieu. Dans leurs désirs il y a un renversement permanent; ils ne peuvent que se rechercher eux-mêmes. » *Ibid.*, p. 709, 12. La chair, c'est l'homme tout entier; « c'est l'âme et le corps, l'esprit, la raison, le jugement et tout ce que dans l'homme on peut alléguer de plus remarquable. » P. 740, 19. Sans doute, dans le domaine naturel, le libre arbitre est encore une réalité; nous pouvons nous décider « à manger, à boire, à engendrer, à commander ». Mais, dans le domaine de la grâce, il n'est rien. P. 752, 6. La raison orgueilleuse est fermée aux choses de Dieu. P. 658, 20; 677, 9; 735, 14. La volonté, c'est la mort, l'aversion de Dieu, l'insubordination inguérissable. Elle ne peut vouloir le bien, car on ne désire pas ce qu'on ignore. P. 774, 33; 782, 19. Pour tout dire d'un mot, « la volonté de l'homme n'est pas libre, elle ne s'appartient pas; elle est l'esclave du péché et de Satan ». P. 750, 34. Avec la redondance du rhéteur, Luther peut donc conclure : « Signification et réalité d'un mot si glorieux, nous avons tout perdu. » P. 637, 17.

Pourtant non, c'est là une fausse conception du serf arbitre : « Cette signification et cette réalité, l'homme ne les a jamais possédées. » P. 637, 17-18. « Sans doute, pour ce qui est au-dessous de lui, on peut encore concéder à l'homme le libre arbitre; néanmoins, le plus sûr et le plus religieux serait de supprimer le mot complètement. » P. 638, 4. Pourquoi ? Parce que « le libre arbitre est un nom absolument divin, et qui ne peut convenir qu'à la majesté divine ». P. 636, 28; cf. p. 662, 5. Dans le traité, cette seconde considération se produit même au premier plan; le pessimisme augustinien cède le pas à un fatalisme panthéiste.

Dieu est la perfection absolue. Dès lors, il est éternel, immuable, nécessaire; elles aussi, sa *science*, sa *volonté*, sa *toute-puissance* sont éternelles, immuables, nécessaires; donc à la liberté de l'être fini elles ne laissent aucune place.

Dieu *connaît* l'avenir d'une connaissance immuable. Donc dans les créatures, tout doit aussi nécessairement arriver. « Si Dieu ne voyait l'avenir que d'une manière incertaine, ou s'il pouvait se tromper sur les événements futurs, ce serait un Dieu ridicule, ou, pour mieux dire, une idole. Si tu m'accordes la prescience et la toute-puissance divines, il suit naturellement, par une conséquence irréfragable, que ce n'est pas par nous-mêmes que nous vivons, ni que nous agissons. » P. 718, 17.

De même, Dieu *veut* toutes choses d'une volonté nécessaire et efficace : rien ne peut lui résister. C'est d'après son gré que tout se tient debout ou tombe. Donc tout ce qui arrive n'arrive que parce qu'il l'a voulu, et avec toutes les circonstances qu'il a voulues : « Dieu ne prévoit rien d'une manière conditionnelle; il prévoit, prépare et fait tout d'une volonté immuable, éternelle et infaillible. Cette vérité renverse le libre arbitre et le met en pièces. » P. 615, 13.

Aussi, de même que le bien, le mal est l'œuvre de Dieu : c'est une conséquence de sa *toute-puissance* Luther se fait l'objection : « Pourquoi, dira-t-on, Dieu ne s'abstient-il pas de l'influence toute-puissante par laquelle la volonté des impies est excitée à continuer d'être mauvaise et à devenir plus mauvaise encore ? Je réponds : C'est désirer qu'à cause des impies, Dieu cesse d'être Dieu, puisque tu désires voir cesser sa puissance et son action. » P. 712, 20. « Dieu fait tout en tout, et sans lui rien ne se fait. » P. 709, 10. « Que Dieu ne puisse et ne fasse pas tout, ou que quelque chose se fasse sans lui, ce sera toujours là un Dieu ridicule... Par toute-puissance de Dieu, j'entends non la puissance par laquelle il s'abstient de beaucoup d'actes qui sont en son pouvoir, mais la puissance actuelle par laquelle il fait tout en tous; j'entends, le sens de l'Écriture quand elle l'appelle le Tout-Puissant. » P 718, 19, 28. « Dieu opère tout en tout, et même dans les impies. Après avoir tout créé, c'est lui seul aussi qui meut, active, entraîne tout par la motion de sa toute-puissance; cette motion, rien ne saurait l'éviter ni la modifier; tout y obéit docilement, chaque être selon les énergies qu'il lui a départies. » P. 753, 29. Ainsi, « tout ce qui arrive est absolument nécessaire. » P. 670, 26. A cette loi générale, l'homme ne fait pas exception; dès l'état d'innocence, il était soumis à cette nécessité universelle.

Dieu, aime à répéter Luther, est l'être immuable, nécessaire : donc tout doit exister et agir nécessairement. Mais à Dieu lui-même reconnaissait-il la liberté ? On peut très légitimement se le demander. Il en vient à faire appel au destin des anciens, dont les décrets réglaient fatalement l'existence et l'opération de tous les êtres, sans en excepter les dieux : « Pourquoi, à nous autres chrétiens, ces notions seraient-elles si étranges, alors que, chez les païens, les poètes et le peuple lui-même les avaient constamment à la bouche ! Pour

ne citer que Virgile, combien de fois ne parle-t-il pas du destin ! « Tout, dit-il, se tient sous une loi fixe... » Il soumet au destin jusqu'à ses dieux immortels; Jupiter et Junon doivent céder devant lui. » P. 617, 23; de même 718, 19.

Ailleurs, il est vrai, Luther affirme bien haut la liberté divine. P. 636, 28; 662, 5; ci-dessus, col. 1292. Finalement, il semble que pour lui Dieu a été libre une fois, dans ce que l'on pourrait appeler le premier moment de l'éternité. Alors il l'a été pleinement, démesurément; il a réglé à la fois la vérité des êtres et leur existence. P. 712, 32. Mais ces décrets une fois fixés, rien n'y saurait être changé : même dans son activité en dehors de lui-même, dans son activité par rapport aux créatures, il n'a plus de liberté.

Aux deux théories de Luther en faveur du serf arbitre correspondent, on l'a vu, deux théories sur la prédestination : prédestination restreinte par suite du péché originel, prédestination fixée de toute éternité. P. 784, 1; 705, 706; ci-dessus, col. 1285. Dieu a-t-il le droit de nous élire et de nous réprouver ainsi, sans liberté ni œuvres de notre part ? C'est ici que se présente ce que les protestants nomment volontiers la haute conception que Luther s'est faite de la grandeur de Dieu. Le bien et le mal dépendent uniquement de la volonté de Dieu, ou pour mieux dire, de son bon plaisir. En face de ce Dieu effrayant et implacable, la peur, une résignation passive et tremblante serait la disposition chrétienne par excellence. Luther estime même, et il aime à répéter, que Dieu a deux volontés : l'une révélée et manifestée en Jésus-Christ, l'autre cachée dans les profondeurs de son être. Par sa volonté révélée, nous dit-il, Dieu veut sauver tous les hommes; mais par sa volonté cachée et adorable il appelle arbitrairement à la vie ou à la damnation éternelle. Par cette seconde volonté, il est « le Dieu caché », expression que Luther emploie avec prédilection. W., t. XVIII, p. 684, 35; 685, 3; 686, 6; 689, 18, etc. Il n'y a pas là comme deux degrés de la même volonté, il y a deux volontés différentes, contradictoires. Les timides, dit Luther, s'arrêtent à la volonté révélée; mais pour les hommes pieux, pour les mystiques, il n'y a que la volonté cachée qui compte; ils l'adorent, mais sans la scruter, car ils savent qu'elle est sans motif ni raison, ni règle, ni mesure, et que, supérieure à tout, elle est en tout la règle suprême. « Si ce que Dieu veut est bien, ce n'est pas parce qu'il doit ou a dû le vouloir ainsi; au contraire, si ce qui arrive est bien, c'est parce que Dieu en a décrété la bonté. » P. 712, 35; de même p. 719, etc. Prétendre imposer des barrières à la volonté de Dieu, c'est vouloir le soumettre « au cinquième livre de l'*Éthique* d'Aristote ou au *Code* de Justinien ». P. 729, 21. D'après sa volonté cachée, « Dieu aime les hommes ou il les hait d'un amour ou d'une haine éternelle et immuable, et cela non seulement avant leurs œuvres, mais avant même que le monde existât. » P. 724, 34. De toute éternité, l'enfer attend les uns et le royaume de Dieu les autres. P. 694, 9.

Et Luther présente à sa manière cette grande épopée de l'humanité que saint Augustin avait tracée dans la *Cité de Dieu*, et que saint Ignace de Loyola devait reprendre dans sa méditation *des deux Étendards*. D'un côté, il y a les charnels : Satan les conduit fatalement à leur perte; de l'autre, les justifiés : grâce à l'opération de l'Esprit, ils parviennent nécessairement à la béatitude. « Entre les deux rivaux, la volonté humaine est comme une monture. Si Dieu la monte, elle va où il veut, et c'est ce que dit le psaume : « Je suis comme une brute devant toi. » Si c'est Satan, elle va où il veut. Il n'est pas en son pouvoir de courir vers l'un des deux cavaliers, de rechercher l'un ou l'autre; ce sont les cavaliers qui luttent pour l'atteindre et s'en emparer. » P. 635, 17. D'ailleurs, il est assez impropre d'opposer l'action de Satan à celle de Dieu. « Dieu meut tout avec nécessité; c'est lui qui fait tout, même chez Satan et chez l'impie. » P. 709, 21.

Est-il utile d'attirer l'attention sur le perpétuel et formidable contresens d'un homme qui tout le long de son traité veut convaincre et entraîner, qui parle de gens timides, d'autres confiants en Dieu, alors qu'en même temps il nous décrit tout s'opérant en nous avec une inexorable fatalité !

La doctrine de Luther sur la prédestination est tout aussi dure que celle de Calvin. Pourquoi en parle-t-on moins, et même, comme pour la certitude du salut, attribue-t-on à Calvin la paternité d'idées que Luther avait déjà émises ? Parce que Luther ne les répandit pas dans des écrits populaires; parce qu'il n'en fit pas comme Calvin le centre de sa doctrine : pour lui, ce centre, c'était la foi ou confiance en un Dieu miséricordieux. Enfin, sur le libre arbitre et la prédestination, Mélanchthon renia peu à peu les idées que, sous l'influence de Luther, il avait émises en 1521. Or il survécut à Luther, et les protestants ignorèrent, ou plutôt tinrent à ignorer les dissensions qui, de plus en plus, s'étaient accentuées entre eux. Ce fut donc Mélanchthon qui, vers 1550, stabilisa la doctrine officielle de la Réforme luthérienne; il travailla à en faire disparaître les idées de Luther sur le serf arbitre et la prédestination.

Dans ce traité, Luther nous donne aussi des aperçus curieux sur son propre intérieur. En 1521, pour prouver le serf arbitre, il faisait appel à l'expérience intime. Ci-dessus, col. 1287. Aujourd'hui, il présente la même preuve avec plus de relief encore : « L'inexistence du libre arbitre a beau avoir été obscurcie par tant de dissertations, tant d'hommes et de siècles qui ont parlé en sens contraire, chacun dans le fond de son cœur trouve écrit que le libre arbitre n'est rien. » W., t. XVIII, p. 719, 30. Contre son entêtement, son esprit de contradiction, il ne se sent pas la force de réagir : « La volonté n'a pas la force de s'arrêter et de se tourner vers une autre direction. Si on lui résiste, elle est plutôt excitée à persister dans le même sens; c'est ce que prouve son indignation. Si elle était libre, il n'en serait pas ainsi. Consulte *l'expérience :* tu verras combien il est impossible d'amener à son idée celui qui est sous l'empire d'une préoccupation contraire. » Et pour couronner le tout, c'est de nouveau l'affirmation d'une mission, d'une action irrésistible de Dieu en lui : « Pour ce que je suis, pour l'esprit et les pensées qui m'ont jeté dans cette entreprise, je m'en rapporte à Celui qui sait tout. Oui, il sait que tout cela a été l'œuvre de sa volonté, et que je n'ai pas été libre de m'y soustraire. Depuis longtemps, du reste, n'a-t-il pas été par trop visible qu'il en était ainsi ! » P. 641, 15.

Telle est, répandue çà et là, la doctrine du traité du *Serf arbitre*. Luther y voyait le couronnement de toute sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres : « Par ton affirmation du libre arbitre, dit-il à Érasme, tu abandonnes le Christ et tu rejettes toute l'Écriture. » W., t. XVIII, p. 779, 31; de même, p. 516. Du reste, ajoute-t-il, Érasme a parfaitement choisi son sujet; il a fort bien compris que la discussion ne pouvait porter « sur la papauté, le purgatoire, les indulgences, ou autres balivernes du même genre ». *Ibid.*, p. 786, 28. Aussi, pour son traité du *Serf arbitre*, Luther eut-il toujours une grande prédilection. Le 9 juillet 1537, il écrira à Capito : « Il n'y a pas un de mes ouvrages où je me reconnaisse véritablement, si ce n'est peut-être le traité du *Serf arbitre* et le *Catéchisme.* » Enders, t. XI, p. 247, 9.

De fait, cet écrit reflète et résume la personne et la

doctrine du Réformateur. Il est violent, torrentueux, mal composé, avec un penchant plus accentué que jamais vers le paradoxe, mais d'un souffle puissant. Luther en a plus châtié le style que dans ses autres œuvres latines. Il s'y livre moins à son penchant à l'injure massive et à la grossièreté. Il cherche à se contenir; on comprend qu'il se soit vanté de la modération de sa réponse. Enders, t. v, p. 335; Érasme, *Opera*, t. II *a*, col. 926; t. x, col. 1558. Pour le fond même de l'écrit, la négation de la liberté, elle achève de faire comprendre l'homme et son œuvre. La concupiscence est invincible, a-t-il répété des centaines de fois. Maintenant, on voit jusqu'où va cette invincibilité; loin de s'arrêter aux mouvements impulsifs de notre être, elle envahit jusqu'à nos mouvements les plus volontaires.

Or, un fait universellement admis, et dont les protestants font grand honneur à Luther, c'est que sa théologie est personnelle; elle sort de *ses expériences intérieures*. Dès lors aussi, on comprend où il a puisé l'idée de sa mission; il sentait en lui des mouvements impérieux, contre lesquels il s'était habitué à ne pas réagir. Et ces impulsions, c'étaient les impulsions d'un Wende, c'étaient des impulsions farouches. L'envahissement de l'âme par les impulsions de la subconscience, et l'âme impuissante à réagir, se réfugiant en Dieu par la confiance, c'est toute la théologie de Luther.

II. La Société spirituelle et la Société temporelle. — La justification par la foi sans les œuvres, c'est là proprement la théologie de Luther. Dès 1513, il en avait trouvé les grandes lignes. En 1517, lors de l'affichage des thèses sur les Indulgences, elle était à peu près complètement constituée. On le voit notamment par deux séries de thèses sur la nature et sur la grâce qu'il fit soutenir au mois de septembre 1516 et le 4 septembre 1517, W., t. I, p. 142-151, 221-228; on y apprend que l'homme est irrémédiablement déchu et qu'il n'a pas la liberté. Or, ce ne fut que le 31 octobre 1517 qu'il afficha ses thèses sur les Indulgences.

Dans la suite, ses idées sur la justification seront toujours au premier plan de ses préoccupations. Le 9 mai 1518, dans une lettre à son ancien professeur d'Erfurt, Josse Trutfetter, il prenait la défense de ses thèses du 4 septembre précédent; auparavant, « on n'avait pas entendu prêcher le Christ et l'Évangile ». Enders, t. I, p. 188. En 1524, il écrivait à ses princes, Frédéric et Jean de Saxe : « Si la doctrine des papistes était juste, j'aurais peu à faire à eux; leur mauvaise vie n'aurait pas grande importance. » W., t. xv, p. 218, 10. En 1530, on imprimait à Wittenberg « diverses conclusions des illustres théologiens Martin Luther, André Carlstadt, Philippe Mélanchthon et autres, *pour la défense et l'éloge de la grâce* ». Ce recueil ne contenait pas les thèses sur les Indulgences. W., t. I, p. 222, l'édition A.

Dans les idées de Luther, la théorie de la justification occupe donc une place hors pair. En général, ses vues sur la société spirituelle et la société temporelle sont à la fois moins caractéristiques et plus connues. Néanmoins, plusieurs d'entre elles sont fort curieuses, et en tout cas fort hétérodoxes; en outre, ce sont elles surtout qui se sont maintenues dans le luthéranisme. Autant de raisons de leur donner dans cette étude une place, sinon vraiment suffisante, du moins convenable.

Deux parties : I. La société spirituelle. — II. La société temporelle (col. 1309).

I. LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE. — LA RELIGION INDIVIDUELLE. — I. Les destructions. II. Les reconstructions; la Bible. III. Le verbe intérieur. IV. Le nouveau culte. V. La communauté religieuse.

Le catholique a deux sources de doctrine, la Bible et la tradition. De cette doctrine il a deux interprètes : l'Église et les illuminations privées. Il a un culte, public et privé, dont l'Église est la dépositaire ou la créatrice.

Luther nia la tradition doctrinale, et supprima l'Église dans toutes ses attributions : comme canal de cette tradition, comme interprète de la doctrine, comme dépositaire et créatrice du culte. Au culte, il enleva une partie notable, tout spécialement les points qui rappelaient le mieux un Dieu indépendant de nous. Il garda et exalta la Bible, donna une place prépondérante aux illuminations privées, qu'il présenta comme le fruit vaguement panthéiste d'un sens intérieur; ce sens intérieur devait interpréter la Bible et remplacer ainsi l'Église. Il établit un nouveau culte, débris du culte catholique. Enfin il rétablit et laissa rétablir des contrefaçons de l'Église.

1. LES DESTRUCTIONS. — 1° *La destruction de la tradition et de l'Église.* — Luther, a-t-on vu, a eu deux grandes tendances : une tendance à nier la valeur religieuse et morale de l'activité humaine, une tendance à haïr le pape et l'Église catholique et à les remplacer par le prince temporel. Dans ses fameuses thèses sur les Indulgences (31 oct. 1517), on trouve déjà ces deux tendances nettement esquissées. L'indulgence rappelle directement le mérite des œuvres; elle est par excellence l'efflorescence de l'Église et de la communion des saints. Bien qu'avec une certaine hésitation et à mots couverts, c'est sous ce double aspect que Luther va l'attaquer. Les peines canoniques, dit-il, sont moins une source de mérites que l'*indice* d'une vraie contrition. Th. 12. Voilà pour le mérite des œuvres. Pour le pape, Luther se montre en apparence très respectueux de son autorité; en réalité, d'une manière à peine voilée, il y ébranle sa puissance, et il le réduit au rôle d'un pasteur protestant. Le pape n'a aucun pouvoir pour la rémission des peines du purgatoire; sur la terre même, sa puissance n'est que disciplinaire et extérieure, portant uniquement sur les lois canoniques et les pénitences publiques. Aussi l'indulgence n'est-elle qu'une déclaration du pardon de Dieu. Th. 38; voir aussi th. 5, 6, 20-22; bulle *Exurge*, n. 19-21. Enfin, ce n'était pas à l'université, c'était à la porte de la chapelle de son prince que Luther affichait son manifeste.

Le 28 novembre 1518, à son retour d'Augsbourg, il publie un *Appel au concile*. Au mois de mai suivant, il publie treize thèses en vue de la dispute de Leipzig. Voici la treizième : « La supériorité de l'Église romaine sur toutes les autres ne se prouve que par des décrets insignifiants des pontifes romains. Ces décrets datent des quatre derniers siècles. Contre eux se dressent onze cents ans d'histoire authentique, les textes de l'Écriture et le décret du concile de Nicée, le concile sacré entre tous. » W., t. II, p. 161, 35. Le mois suivant, il publiait un long commentaire de cette thèse. Il y professait la théorie de l'Église invisible, qu'il avait prise chez Jean Hus. L'Église est une société cachée aux regards des hommes et visible seulement pour Dieu. Elle est « la communion des saints »; or les saints sont ceux qui ont la foi et que la foi a justifiés. A leur tête, ils n'ont qu'un chef, le Christ. Où est la foi, là est l'Église. W., t. II, p. 180-241. En même temps, on l'a vu, il s'habituait à désigner le pape sous le nom d'Antéchrist. Le 5 juillet 1519, dans la dispute même de Leipzig, il rejeta l'autorité doctrinale des conciles; plusieurs avaient erré dans la foi, notamment celui de Constance dans son action contre Jean Hus. W., t. II, p. 279.

Au mois d'octobre 1520, dans son manifeste *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, il décrit « trois murailles », que les romanistes avaient élevées pour s'opposer à la réforme de l'Église et à la convocation d'un *concile libre*. La première est la distinc-

tion des clercs et des laïques; en réalité, « par le baptême, nous recevons tous le sacerdoce, » W., t. VI, p. 407, 22; la seconde est l'accaparement de l'Écriture sainte; la troisième, le droit réservé au pape de convoquer un concile et d'en confirmer les décrets. Aussi, deux mois après, écrivait-il à Léon X : « Je ne puis accepter de règle pour interpréter la parole de Dieu; elle qui enseigne la liberté de tous, elle ne saurait être enchaînée. » W., t. VII, p. 47, 29 (sur la date : milieu d'octobre, voir D. P., t. I, p. 220, 221). Finalement, à Worms, devant l'empereur et les États, il disait quelques mois plus tard : « Pour me convaincre, papes ni conciles ne sauraient suffire; je ne veux l'être que par des témoignages de l'Écriture ou des démonstrations évidentes. » R. A., t. II, 1896, p. 555.

Détruire l'Église catholique et le pape : de 1517 à 1521, voilà la grande préoccupation, la hantise de Luther. A cette hantise il y avait plusieurs motifs. D'abord ses idées sur la justification; lorsqu'il vit l'Église rejeter sa théorie de prédilection, il s'éleva fougueusement contre elle. A l'engager dans ces attaques, il y eut aussi les abus graves et nombreux qui depuis longtemps souillaient l'Église, tout particulièrement dans le haut clergé d'Italie et d'Allemagne; il y eut l'antagonisme entre l'Allemagne et l'Italie, entre le monde anglo-saxon et le monde latin; il y eut l'esprit individualiste de l'Allemand.

Après la mort de Luther, justification par la foi et autres théories du moment ne resteront plus guère finalement qu'à l'état d'impressions lointaines. *En regard de l'ancien christianisme, la distinction caractéristique du nouveau, ce sera l'individualisme; le catholicisme est une religion collective, une religion sociale; de soi au contraire, le protestantisme, est une religion individuelle, une religion privée.*

2° *La destruction du culte.* — La destruction du culte eut deux principaux points de départ; la théorie de la justification sans les œuvres et la négation de l'Église. A la théorie de la justification, il faut joindre une antipathie particulière contre les œuvres extérieures, antipathie venue d'un besoin de réaction constant chez Luther et d'un vague platonisme. Ci-dessus, col. 1241. Du reste, Luther eut garde d'aller jusqu'à la destruction complète du culte catholique; c'est à une réduction, réduction souvent même assez timide, qu'il s'arrêta.

Les thèses contre les Indulgences furent une première attaque contre le culte. Les années suivantes, Luther s'occupe peu du culte. Mais au mois d'avril 1520, il fait un sermon contre la messe. W., t. VI, p. 349-378; au mois d'octobre, tout son pamphlet *De la Captivité de Babylone* est une dissertation sur les sacrements. Il n'en laisse subsister que trois : le baptême, la pénitence et la cène; encore la pénitence n'est-elle pas un vrai sacrement. W., t. VI, p. 572, 12. Puis, il faut délivrer ces sacrements de la captivité où les détient la papauté, c'est-à-dire bien rappeler qu'ils ne sont pas entre les mains d'un sacerdoce. Nombre d'autres institutions sont dans la même captivité, notamment le mariage et le célibat des prêtres.

Deux mois après, paraissait le traité *De la liberté du chrétien.* Tout y tend à déprécier le culte extérieur. Sur l'idée de la corruption intégrale de l'activité humaine, Luther veut refaire l'édifice de la vie chrétienne. Il vante la foi qui s'appuie sur le Christ. La vie du chrétien consistera dans une parfaite liberté spirituelle, et « cette liberté le mettra au-dessus de tout ». W., t. VII, p. 23, 3.

Dans la *Captivité de Babylone,* Luther avait dénoncé avec véhémence la triple captivité de l'eucharistie : refus du calice aux laïques, dogme de la transsubstantiation, dogme de la messe considérée comme sacrifice et comme œuvre satisfactoire et méritoire. W., t. VI, p. 502-526. Toutefois, très hardi dans ses théories et ses paroles, il gardait de la timidité en face des usages reçus. Aussi avait-il déclaré que, privé du calice par la tyrannie sacerdotale, le laïque ne péchait pas en communiant sous une seule espèce. Il n'avait donc pas interdit aux prêtres de donner la communion par l'hostie seule. Il n'avait pas davantage défendu de dire la messe et d'accepter des honoraires; on devait seulement répudier l'intention de faire un sacrifice, et se contenter d'offrir pour les fidèles les prières qui accompagnent la célébration de l'eucharistie. Puis il fallait réciter à haute voix les paroles de la consécration. W., t. VI, p. 516-526.

Mais les idées émises fermentèrent. Dans les derniers mois de 1521, alors que Luther était à la Wartbourg, elles produisirent à Wittenberg une véritable révolution. Carlstadt, puis Zwilling, puis des « prophètes » de Zwickau, partisans de Thomas Münzer, introduisirent dans le culte et notamment dans la messe des transformations profondes. Le jour de Noël, Carlstadt célèbre « une messe évangélique », en habit séculier, avec suppression de l'offertoire et communion sous les deux espèces. Le fait se multiplie. Puis les monastères se vident, en particulier le couvent des augustins; moines et prêtres séculiers se marient. Au mois de janvier 1522, on se rue dans les églises, brisant autels et statues. Puis, Münzer et les siens s'attaquent au baptême des enfants : il fallait le renouveler chez les adultes. Plus tard, on leur donnera le nom d'Anabaptistes. Voir t. I, col. 1128.

Frédéric de Saxe fronce le sourcil. Le 1er mars 1522, Luther quitte sa Patmos. Aussitôt il publie son *Exhortation à tous les chrétiens de se garder de la révolte et de la sédition.* Il y parle dans le sens des désirs de son électeur. C'est aux princes à agir; pour le peuple, il doit s'abstenir de toute sédition : « La puissance séculière et la noblesse devraient travailler à la réforme de la religion, chaque prince et chaque seigneur dans sa terre. C'est là pour eux un devoir ordinaire de leur charge. Et ce qui vient de l'autorité régulière n'a pas un caractère de sédition... Pour les gens du commun, ils doivent s'abstenir de tout désir et de toute parole tendant à l'émeute, ne rien entreprendre sans un ordre de l'autorité ni en dehors d'elle... Tant que l'autorité n'entreprend ni ne commande rien, tiens donc en repos ta main, ta bouche et ton cœur, et ne te mets pas en avant. Essaie d'amener l'autorité à entreprendre et à commander; mais si elle ne veut pas, toi aussi tu dois ne pas vouloir. » W., t. VIII, p. 679, 680. Puis Luther terminait par une affirmation de sa mission : « Je suis certain que ma parole n'est pas ma parole, mais celle du Christ lui-même. » *Ibid.*, p. 683. Par cet écrit, Luther entrait dans la période de contre-révolution. Comment va-t-il reconstruire ?

II. LES RECONSTRUCTIONS. LA BIBLE. — Dans la théorie de la justification, au milieu de mainte contradiction de détail, les grandes lignes subsistent à peu près constamment : corruption intégrale de l'homme déchu, inutilité des œuvres pour le salut, justification par la foi ou confiance en Dieu. Chez Luther, la tendance contre l'Église et le pape était loin d'être aussi primordiale. Aussi, dans la défense et la consolidation de cette tendance, tâtonnera-t-il beaucoup plus. Parti d'un vague mysticisme individualiste où le chrétien de bonne volonté n'a besoin que de l'Écriture interprétée par le verbe intérieur, il en arrive vite à une profession de foi obligatoire et à une Église d'État.

Pour opérer ces stabilisations, procédés politiques, déloyautés, rien ne lui répugnera. Le penseur et l'homme de caractère y trouveront des raisons de suspecter ce Réformateur religieux; les habiles et les

politiques, d'aussi bonnes raisons de lui accorder une admiration profane.

Luther ne croit pas à la valeur de l'intelligence; il rejette le magistère de l'Église. Pour se diriger, que lui restera-t-il ? La Bible et le verbe intérieur.

1° *L'interprétation privée.* — A l'origine, il crut peut-être sincèrement que, dans leurs interprétations de la Bible, les vrais chrétiens, ceux qui se laisseraient guider par leur sens religieux, ne seraient jamais en désaccord. En 1522, il disait en chaire : « On nous dit : « Notre Saint-Père le Pape est le seul à avoir « le droit de juger de l'Écriture. » Pardon à votre Grâce, mon cher petit pape; moi je réponds : Quiconque a la foi est un homme spirituel; dès lors, il juge de toutes choses, et il n'est jugé par personne. Que ce soit la simple fille d'un meunier, ou même un enfant de neuf ans, s'ils ont la foi, et qu'ils jugent de la doctrine d'après l'Évangile, le pape, s'il est vraiment chrétien, doit les écouter et se mettre à leurs pieds. Et c'est là aussi le devoir de toutes les hautes écoles, de tous les savants et sophistes. » W., t. x *c*, p. 359, 17. L'année suivante, il disait plus résolument encore : « Les évêques, le pape, les savants, tout le monde a le droit d'enseigner; mais les brebis ont le droit de contrôler si c'est la voix du Christ ou une voix étrangère qu'on leur fait entendre. » W., t. xi, p. 409, 26.

Pourquoi « la fille d'un meunier », pourquoi « un enfant de neuf ans » pouvaient-ils juger de la doctrine ? C'était parce que la Bible était fort claire et facile à comprendre. C'est ce qu'aux environs de 1520 Luther ne cesse de répéter : « Par elle-même [et sans l'aide des Pères], l'Écriture est la certitude, la facilité, la clarté par excellence; elle est sa propre interprète, et c'est elle qui éprouve, juge et illumine tout ce qui vient d'ailleurs. » W., t. vii, p. 97, 23 (1520); de même, t. vii, p. 317, 1 (1521). « C'est par l'Écriture qu'il faut juger les Pères, et l'Antéchrist de pape. » W., t. viii, p. 99, 10 (1521). « Ne craignez rien, ayez confiance. Nous avons un grand avantage : c'est que le pape et les siens n'entendent rien à l'Écriture et qu'ils ne se comprennent pas eux-mêmes. C'est ce que nous montrent suffisamment Sylvestre de Rome, et Jean Eck après lui, et Rhadinus et Catharinus, et ceux de Cologne et de Louvain, et le pape avec ses bulles, et Paris et Latomus de Louvain, enfin, à Leipzig, les deux barbouilleurs de papier (Emser et Alfeld), qui, tout trottinant, viennent d'entrer dans le concert. Pas un d'eux ne veut entendre parler de l'Écriture; ils mettent en avant leurs rêves et leurs doctrines humaines; ils s'en vont chantonnant : « Avancez, avancez; » mais pour eux, ils ne savent que rester en arrière.

« Eh bien ! si quelqu'un d'entre eux vous aborde et vous dit : « Il faut étudier les Pères; l'Écriture est obscure, » vous leur répondrez : « C'est faux. Sur la terre, il n'y a pas de livre plus clair que l'Écriture; comparée aux autres livres, elle est comme le soleil auprès des autres lumières. » W., t. viii, p. 235, 27 (1521).

2° *La traduction de la Bible.* — Pour rendre la Bible plus accessible, Luther en entreprit la traduction.

Il s'était toujours beaucoup intéressé à la Bible. C'est dès son séjour à Magdebourg qu'il dut commencer à la goûter. Plus tard, les statuts de l'ordre des augustins lui avaient « prescrit de lire l'Écriture sainte avec empressement, de l'écouter avec recueillement et de l'étudier avec ardeur ». Puis, Staupitz lui avait recommandé de s'attacher particulièrement à l'étude de la Bible; en 1512, il l'avait fait nommer professeur d'Écriture sainte à l'Université de Wittenberg. Luther le resta jusqu'à sa mort. Dans ce long enseignement, d'ailleurs fréquemment interrompu, il commenta la plupart des livres de la Bible.

Les premières années, il s'était préparé scientifiquement à sa tâche. Il avait appris assez bien le grec et quelque peu l'hébreu, avait lu certains ouvrages des Pères, notamment de saint Augustin. Pour ses *Dictées sur le Psautier* (1513-1516), il avait consulté et annoté le *Quintuple Psautier* de Lefèvre d'Étaples, paru en 1509. W., t. iv, p. 463-526. Pendant son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il s'était procuré l'édition du *Nouveau Testament* qu'Érasme venait de publier. Ci-dessus, col. 1288. Dans la suite, occupations et préoccupations du Réformateur le détournèrent d'études patientes et scientifiquement ordonnées. Aussi, ses travaux sur l'Écriture sainte n'ont-ils guère qu'une valeur historique : ils nous renseignent sur leur auteur; dans l'étude même de la Bible, ils n'ont pas de place marquée.

Mais, dans ces travaux, sa traduction de la Bible occupe une place à part, une place prépondérante.

De la découverte de l'imprimerie à la bulle qui le condamna, c'est-à-dire de 1450 à 1520, on trouve au moins 156 éditions latines de la Bible, 18 éditions allemandes, 14 en haut allemand et 4 en bas allemand; le fond de ces éditions doit remonter à la traduction du dominicain Jean Rellach, des environs de 1450. Ces bibles complètes ne semblent pas, il est vrai, avoir été d'un usage courant. W. Walter, *Luthers Deutsche Bibel*, 1918, p. 4-30. Mais, à côté, le Moyen Age avait des bibles abrégées, et surtout divers recueils de psaumes, des collections des épîtres et des évangiles qu'on lisait aux offices de l'Église. « Le Moyen Age avait de la Bible une connaissance qui, à beaucoup de points de vue, ne peut que nous faire rougir... Alors, la Bible était le fond de tout le savoir et de toute la civilisation; il est loin d'en être de même aujourd'hui. » E. von Dobschütz, *Bibelkenntniss in vorreformatorischer Zeit*, dans *Deutsche Rundschau*, t. clv, p. 73, 74.

C'est à la Wartbourg, au mois de décembre 1521, que Luther commença sa traduction de la Bible. Il débuta par le Nouveau Testament. Le 21 septembre 1522, la traduction en paraissait à Wittenberg, avec ce simple titre : *Le Nouveau Testament en allemand*, Wittenberg; elle ne portait ni date ni nom d'auteur ou d'imprimeur. En fait, elle sortait de chez l'imprimeur Melchior Lotther, avec des préfaces et des notes de Luther, et vingt et une gravures sur bois, de Lucas Cranach. En 1534 parut la traduction complète de la Bible. Une seconde édition en parut de 1540 à 1542. Pour la préparer, Luther avait réuni une sorte de commission; Mélanchthon, Bugenhagen, Cruciger, Justus Jonas, Aurogallus, d'autres encore venaient chez lui un jour par semaine, quelques heures avant le souper. Il proposait un mot, émettait une difficulté, et chacun donnait son opinion. Un secrétaire, Georges Rœrer, nous a gardé la physionomie de ces séances. *Die deutsche Bibel*, éd. Weimar, t. ii et iii, 1909-1911. Une troisième édition parut en 1543, une quatrième et dernière en 1545; c'est celle qui a été à la base de toutes les rééditions suivantes.

Dans sa traduction de la Bible, on retrouve toutes les préoccupations de Luther; la Bible entière a été contrainte d'étayer la théorie de la justification par la foi. I. Dœllinger, tr. Perrot, t. iii, p. 135-169; D. P., t. ii, *passim*. Toutefois, par beaucoup de côtés, cette traduction a une grande valeur. Le défaut dominant de l'exégèse de Luther, le manque de précision scientifique, y est atténué, et ses qualités s'y présentent dans tout leur jour : amour de la Bible, imagination et sensibilité, maîtrise de la langue allemande. Malgré son silence sur ce point, comme sur tant d'autres, on estime généralement aujourd'hui que, dès la Wartbourg, il s'est aidé des traductions allemandes précédentes; mais son travail est très supérieur à ces traductions.

Par cette traduction, Luther n'a pas créé la langue

allemande, le « nouveau haut allemand », comme on l'a dit souvent. La langue qu'il y a employée était celle de la chancellerie de Saxe. Mais à cette langue il a donné de la clarté, de la force et de la souplesse. Puis, par sa prodigieuse diffusion, sa traduction a grandement contribué à la fixer. Tôt ou tard, la diffusion, de cette langue unique devait aussi abaisser les barrières entre les diverses provinces de l'Allemagne et contribuer ainsi à l'unité de l'Empire. Enfin, la Bible de Luther a grandement contribué à répandre et à fixer la doctrine luthérienne elle-même.

III. LE VERBE INTÉRIEUR. — Constamment, la Bible entière et tout particulièrement le Nouveau Testament doivent être non seulement interprétés mais encore complétés par leur auteur, c'est-à-dire par Dieu lui-même. Cette interprétation, ce complément, comment nous les donnera-t-il ? Par la voix de l'Église et par des illuminations intérieures. Mais Luther rejette l'Église. Il va donc ne garder que les illuminations intérieures, autrement dit *le verbe intérieur*. Plus tard, ces illuminations deviendront l'*expérience religieuse*, et finalement la conscience individuelle. J. Paquier, *Le protestantisme allemand; Luther, Kant, Nietzsche*, 1915, p. 38.

1° *Les premières déclarations.* — En 1519, Luther écrivait contre Jean Eck : « Un seul chrétien sans fonction officielle a-t-il pour lui une autorité ou une raison meilleure que le pape ou tout un concile, c'est lui qu'il faut croire. » W., t. II, p. 404, 28. Trois ans après, s'adressant plutôt à ses adhérents, il écrivait : « Il faut qu'en toi-même, dans ta conscience, tu ressentes le Christ; il faut qu'à n'en pouvoir douter tu sentes que c'est là la parole de Dieu. Tant que tu n'auras pas eu cette expérience intime, il est trop certain que tu n'auras pas goûté la Parole; tu adhéreras par l'oreille à la voix et aux écrits des hommes, tu n'adhéreras pas par le fond du cœur à la parole de Dieu. » W., t. X *b*, p. 23, 6; de même, t. XVIII, p. 609, 4 (1525); T. R., t. I, n. 130 (1531).

Cette année-là et les années avoisinantes, des déclarations de ce genre vont de front avec celles sur la clarté de la Bible : « Chaque chrétien doit croire non d'après les vues de toute la chrétienté, mais parce que la parole de Dieu existe et que dans son intérieur, il sent qu'elle est la vérité. » W., t. X *b*, p. 90, 9 (1522). « Connaître et juger de la doctrine appartient à tous les chrétiens et à chacun d'eux en particulier. C'est le Christ lui-même qui leur a donné ce droit : « Gardez-« vous des faux prophètes, » nous dit-il. Cette parole, c'est certainement au peuple qu'il l'adresse contre les docteurs; il recommande d'éviter les faux dogmes qu'ils inventent. » W., t. X *b*, p. 217, 14 (1522). En 1526 : « Comment le Christ vient-il dans ton cœur ? Tu n'en sais rien. Mais par l'expérience de la foi, ton cœur sent qu'il est là, véritablement présent. » W., t. XIX, p. 489, 14. En 1532 : « L'Écriture et l'expérience sont les deux témoins et comme les deux pierres de touche de la véritable doctrine. » W., t. XXXVI, p. 506, 20. Mais, de ces deux témoins, l'un, l'Écriture, est extérieur à nous; qui nous assurera de sa légitimité; qui nous en découvrira le sens ? Ce sera l'*expérience*, autrement dit le *verbe intérieur*. Il disait vers 1522 : « On vient nous dire : « Comment peut-« on savoir ce qui est la parole de Dieu, ce qui est « vrai ou ce qui est faux ? C'est du pape et des con-« ciles que nous devons l'apprendre. » Laisse-les donc conclure et dire ce qu'ils voudront. Pour moi, je dis : « Il n'y a pas là de quoi te donner un appui solide, « ni t'assurer la paix de la conscience. C'est toi-même « qui dois conclure; il y va de ta tête, il y va de ta « vie. C'est Dieu qui doit te dire dans ton cœur : » *Voilà la parole de Dieu.* Autrement, tu n'as rien » d'assuré. » Erl., t. XIII, p. 230 (1522-1523).

Le verbe intérieur, l'expérience religieuse, dernier juge de ce que doit être notre religion, telle est finalement la note caractéristique du protestantisme, le seul point qui le sépare vraiment du catholicisme : autour de nous, il n'y a aucun interprète chargé par Dieu de nous exposer la Bible avec autorité.

Dès lors que Luther avait rejeté l'Église, c'étaient en effet les illuminations privées qui devaient être *la règle suprême* de sa foi. Puis il pouvait en appeler à maints passages de l'Écriture qui nous parlent des communications de l'Esprit-Saint avec l'âme : « Je la conduirai dans la solitude et je lui parlerai au cœur. » Et Jésus-Christ disait à ses apôtres : « Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. » D'ailleurs Luther était moine. Volontiers, le moine se croit constamment sous l'influence de Dieu, une influence immédiate et sentie; volontiers, il se croit constamment et directement éclairé et inspiré d'En-Haut.

Pour s'encourager à marcher dans cette voie, Luther aimait sans doute aussi à se reporter vers les mystiques. Or, sans doute, les mystiques catholiques, un Tauler, un Suso, l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, un Eckhart même ou l'auteur de la *Théologie germanique* s'étendent longuement sur la *parole intérieure* que Dieu et Jésus-Christ font entendre à l'âme fidèle. Mais ces auteurs n'ont jamais nié ni méconnu la nécessité de la *parole extérieure* de l'Église : ils ont toujours soumis la parole intérieure à l'enseignement de l'Église. Ci-dessus, col. 1268 sq.

2° *Les conséquences.* — Dieu ne nous a jamais promis que les illuminations privées nous seraient un guide permanent et facile à discerner; comment les distinguer infailliblement des apports de notre subconscience ? En supprimant l'Église, et notamment l'autorité doctrinale de l'Église, Luther supprimait une partie essentielle de l'édifice laissé par Jésus-Christ. *Il n'était pas possible que cette suppression n'eût pas de conséquences:* privés de leur gardienne normale, la Bible, les sacrements, la doctrine tout entière devaient nécessairement péricliter; privé de sa toiture, l'édifice devait nécessairement tendre vers la ruine. Dans cette toiture, dans la hiérarchie catholique, Luther n'avait voulu voir qu'un écran qui empêchait son regard d'aller directement à Dieu; il aurait dû plutôt y voir une protection contre la pluie et les tempêtes.

L'autorité de l'Église une fois supprimée, autant dire que la révélation elle-même n'existe plus. En niant cette autorité, Luther a placé l'homme *au-dessus* de la vérité révélée; il a fait de l'homme le juge, la règle et finalement l'auteur et le destructeur de cette vérité. Par là, il a tué la vérité révélée. Voilà ce que, dès l'époque de Luther, enseignaient l'Évangile et l'histoire des origines de l'Église. A cette première preuve, l'histoire du protestantisme est venue en ajouter une seconde, tout aussi concluante.

A l'origine, Luther, on l'a vu, semble avoir cru sincèrement qu'entre doctrine chrétienne ou Bible et illuminations privées, il n'y aurait jamais lutte. Mais, dès les premières années de la Réforme, les divergences de vues sur la Bible, c'est-à-dire la substitution des pensées de l'homme aux pensées de Dieu, s'opéra avec une rapidité vraiment effrayante.

Luther lui-même eut vite fait de mettre au-dessus de la Bible ses illuminations privées, c'est-à-dire ses impulsions personnelles. A plusieurs reprises, il s'en est même très crûment expliqué. La Bible, par exemple, pouvait recommander les œuvres : Jésus-Christ était au-dessus de la Bible; c'était à lui qu'il fallait adhérer et obéir. En 1531, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, il rappelle que pour le chrétien, *faire* doit s'interpréter par *croire;* quand

l'Écriture loue les œuvres du chrétien, c'est la foi qu'il faut entendre. Par cette substitution de *croire* à *faire*, dit-il, « tu pourras facilement fermer la bouche aux sophistes ». Finalement, si l'adversaire insiste sur les passages qui parlent des œuvres, qu'on lui réponde simplement : « Tu fais un grand fracas avec l'Écriture; elle n'est que la servante, et tu ne la produis ni en entier, ni dans ce qu'elle a de meilleur, mais seulement dans quelques passages sur les œuvres. Je t'abandonne l'Écriture. Moi, je veux me prévaloir du Maître, qui est le Roi de l'Écriture; il est mon mérite, la rançon de ma justice et de mon salut. » W., t. XL *a*, p. 457-459 (publié en 1535).

Le 11 septembre 1535, il faisait soutenir les thèses suivantes par son cher disciple Jérôme Weller : « Que si nos adversaires veulent dresser la Bible en face de Jésus-Christ, nous, nous dresserons Jésus-Christ en face de la Bible. Nous avons le Maître, eux les serviteurs, nous la tête, eux les pieds ou autres membres; c'est la tête qui doit commander et aller la première, Si du Christ ou de la Loi l'un doit être sacrifié, que ce soit la Loi et non le Christ. » P. Drews, *Disputationen...*, 1896, p. 12, th. 49-51.

Qu'on atténue ces textes autant qu'il plaira, on y verra toujours sourdre la tendance très nette à se mettre au-dessus de la Bible, après s'être mis au-dessus de l'Église.

Devant la brutalité des faits, ni les illusions de Luther sur la clarté de la Bible et des illuminations intérieures, ni son désir d'y persister ne purent se maintenir. Aussi, peu à peu, ses déclarations sur ces deux points devinrent-elles moins sonores. En 1525, tout en continuant d'affirmer bien haut que pour le fond la Bible est fort claire, il reconnaît qu'elle présente de nombreuses difficultés « de mots et de grammaire ». W., t. XVIII, p. 606, 23. Six ans après, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, après avoir déclaré qu'il ne fallait « croire ni l'Église, ni les Pères, ni les Apôtres, sinon en tant qu'ils apportent et enseignent *la pure parole de Dieu* », il ajoute avec un désenchantement mal dissimulé : « Mais aujourd'hui cette affirmation nous nuit beaucoup et pèse lourdement sur nous. Car s'il ne faut croire ni au pape, ni aux Pères, ni à Luther, etc., à moins qu'ils n'enseignent la pure parole de Dieu, à qui faudra-t-il donc croire ? Est-ce qu'à n'importe quel fanatique il faudra permettre d'enseigner ce que bon lui plaira... » L'objection est précise et, cette fois, pertinemment présentée. Que répond Luther ? « Que chacun voie donc à être très certain de sa vocation et de sa doctrine, afin qu'avec Paul, en toute certitude et sécurité, il puisse oser dire : « Quand même un ange « venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que « celui que nous avons annoncé, qu'il soit anathème. » W., t. XL *a*, p. 133, 6. « Que chacun voie! ... » Mais des moyens pour voir, Luther n'a pas le loisir d'en indiquer. Certitude de la foi, certitude de l'intelligence de la Bible, certitude de sa justification et de son salut, tout s'obtenait par l'illuminisme et l'autosuggestion.

Enfin, le 16 février 1546, l'avant-veille de sa mort, il écrivait : « Personne ne peut entendre les *Bucoliques* s'il n'a été cinq ans berger. Personne ne peut entendre *les Géorgiques*, s'il n'a été quinze ans cultivateur. Personne ne peut bien entendre les lettres de Cicéron s'il n'a été vingt ans mêlé aux affaires de quelque importante république. Personne ne doit oser croire qu'il a goûté suffisamment les saintes Écritures si en compagnie des prophètes, par exemple d'Élie et d'Élisée, en compagnie de Jean-Baptiste, du Christ et des Apôtres, il n'a cent ans durant gouverné les communautés chrétiennes. » T. R., t. V, n. 5468.

C'était une sorte de testament religieux. Après sa mort, Aurifaber le trouvait sur sa table. Ce testament ne ressemblait guère aux proclamations sonores des environs de 1520, sur la clarté éblouissante de la Bible et la sûreté des illuminations intérieures. Est-il même en concordance avec le *Oui* final que dans son agonie, un jour et demi après, ses disciples auraient obtenu de lui ? Mais Luther était l'homme des contradictions; jusqu'au bout, à côté d'incertitudes intimes, il a peut-être su jouer son personnage et maintenir ses certitudes officielles.

Çà et là, enfin, il semble distinguer entre la science et la sagesse, ou pour mieux dire le goût des choses de Dieu. La science de la Bible était difficile; mais le goût de la Bible, voilà qui était accordé à toute âme de bonne volonté. Mais cette distinction allait à ruiner la nécessité d'une doctrine; une sentimentalité religieuse suffisait. C'est bien, là en effet, que le protestantisme a abouti. Mais Luther était fort loin de vouloir vraiment aller jusque-là; il garda toujours fortement la nécessité d'adhérer à une doctrine, d'adhérer à la révélation tout entière. En 1530, par exemple, il disait en chaire contre les sacramentaires : « Si on lâche un article de la foi, si petit qu'on le suppose aux yeux de la raison, par là même on les lâche tous; il n'y en a plus un seul auquel on tienne comme il convient. Nos visionnaires d'aujourd'hui, par exemple, qui nient le Sacrement, nient certainement aussi la divinité de Jésus-Christ et tout ce qui est du domaine de la foi. Motif : à une chaîne enlevez un seul chaînon; toute la chaîne est défaite. » W., t. XXXII, p. 59, 17; de même Erl., t. LIV, p. 190, à Jean de Saxe (26 août 1530). Il aime à revenir sur cette idée; en 1535 et en 1544, il la répète contre les sacramentaires; en 1535 contre l'Église catholique. « Un peu de ferment corrompt toute la pâte, » dit-il aux sacramentaires. Rejeter sur un seul point la parole de Dieu, c'est dire à Dieu qu'il peut se tromper et qu'on prend sa parole pour « celle d'un homme ou d'un fou. » W., t. XL *b*, p. 45, 23 (1535); Erl., t. XXXI, p. 409 (1535); Erl., t. XXXII, p. 419 (1544).

Au sein du nouvel Évangile, il fallait donc empêcher les divergences doctrinales ou du moins les atténuer. A cette fin, Luther mit en avant sa mission reçue de Dieu. Mais à supposer que ce remède fût efficace, il ne pouvait être que temporaire. En outre, on aura recours à des professions de foi, à la contrainte des États temporels, et finalement à une gauche reconstruction de l'Église. Mais cette reconstruction était difficile et elle renfermait un pénible aveu d'impuissance : elle fut précédée de la reconstruction du culte.

IV. LE NOUVEAU CULTE. — 1° *Le culte en général.* — En 1522, Luther s'est opposé aux innovations de Carlstadt et de Zwilling. Mais les deux grands défauts de ces innovations, c'était qu'elles s'étaient faites trop tumultueusement et qu'elles n'étaient pas venues de lui. Carlstadt écarté, Zwilling assagi, il va reprendre leur programme pour son propre compte, abolir l'ancien culte et en établir un nouveau. D'ailleurs, ici surtout, il faut se rappeler ce que les récents écrivains protestants ne cessent d'affirmer très haut : c'est que Luther n'a pas eu de système, mais des tendances; ce que nous trouvons chez lui, « c'est un monde d'idées fermentant dans une grande âme religieuse ». A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 733.

Logiquement, la nouvelle religion aurait peut-être dû n'avoir qu'un culte, le culte intérieur de la foi; pour exciter ce culte intérieur, il aurait pu s'y adjoindre un sacrement, *la Parole*. Mais le passé catholique de Luther, son bon sens l'empêchèrent d'aller à la logique de ses idées. Le nouveau culte sera une réduction et une transformation du culte catholique,

réduction et transformation prudentes, timides, gardant beaucoup du passé.

Le centre du culte catholique, c'est Jésus-Christ. La grande prière de l'Église, le plus grand acte de son culte, c'est la messe, à la fois sacrifice et production d'un sacrement. Sacrifice, elle est avant tout un hommage de l'homme à Dieu; production d'un sacrement, avant tout une source de sanctification pour l'homme. Ce sacrement, c'est le *sacrement* de l'eucharistie, ou plus simplement le *Sacrement*, comme on disait à l'époque de Luther.

De cette doctrine, Luther garda toujours la croyance à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. C'est ce qui le distingue fortement de Zwingle, de Bucer, de Calvin, en un mot de ceux que, peut-être par une certaine ironie, on a appelés les *sacramentaires*.

Naturellement, toutefois, il fit subir à ce dogme des modifications profondes. D'abord, pas plus que les autres, ce sacrement ne produisait la grâce; simplement il excitait en nous la confiance que nos péchés nous étaient remis. En outre, après la consécration, le pain et le vin demeuraient à côté du corps du Christ : il n'y avait pas changement de substance, pas transsubstantiation, mais impanation. D'ailleurs, comme homme aussi bien que comme Dieu, Jésus-Christ était partout présent : dès lors, quelle difficulté y avait-il à ce qu'il le fût dans l'eucharistie ? Puis quand Jésus-Christ est-il présent dans le pain et le vin ? D'ordinaire, Luther nous dit que c'est uniquement au moment de la consécration et de la communion. Mais sur ce point comme sur d'autres, il abonde en contradictions; et l'on comprend assez qu'après lui cette croyance à la présence réelle ait quelque peu périclité parmi les siens.

Enfin, et par-dessus tout, Luther s'attaque à l'idée de sacrifice. L'idée de la messe le mettait proprement en furie; avec la papauté, c'est la messe qui a reçu de lui le plus d'injures.

De retour à Wittenberg (6 mars 1522), tout en s'élevant contre Carlstadt, il pousse peu à peu à la suppression des messes basses, puis des messes solennelles. La messe était l'œuvre du diable. W., t. VIII, p. 499, 13 (1521). C'était « la plus grande et la plus horrible des abominations papistes; la queue du dragon de l'Apocalypse : elle avait déversé sur l'Église des impuretés et des ordures sans nombre. » W., t. L, p. 200, 8; p. 204, 15 (1537); en un mot, c'était l'injure la plus abominable, la honte la plus effroyable que l'on pût faire à Notre-Seigneur Jésus-Christ et à Dieu le Père lui-même. Erl., t. XII, p. 303 (1541). Bref, à Noël de 1524, on ne célébra plus une seule messe dans tout Wittenberg.

A l'aversion de Luther pour la messe, il y avait une raison de circonstance : l'abus de fondations et d'honoraires de messes servant à faire vivre quantité de prêtres dans l'oisiveté. A Wittenberg, en particulier, dans la collégiale *de tous les Saints*, il y avait encore, à la fin de 1523, « trois ou quatre cochons, trois ou quatre ventres » (c'est-à-dire trois ou quatre chanoines) qui, par amour de l'argent, s'obstinaient encore à dire la messe. W., t. XII, p. 220, 7. En 1524, dans un sermon, il représente « la prêtraille allant à la messe comme des cochons à leur auge ». Il concluait : « Oui, je le dis; toutes les maisons publiques, que pourtant Dieu a sévèrement condamnées, tous les homicides, meurtres, vols et adultères sont moins nuisibles que l'abomination de la messe papiste. » W., t. XV, p. 773, 774.

Mais contre la messe, Luther avait une raison infiniment plus importante : la messe allait contre sa conception de la religion. Autrefois, le centre de la religion c'était Dieu. Avant tout, le culte était donc un hommage rendu à Dieu; le sacrifice en était l'acte par excellence. Avec Luther, le centre de la religion, ce n'est plus Dieu, c'est l'homme; le but de la religion, c'est d'éclairer l'homme et plus encore de le consoler. Dès lors, à quoi bon une immolation faite à Dieu pour reconnaître son souverain domaine sur la créature ? Sans doute, il gardait bien encore le sacrifice de la croix; mais il parvint à faire de ce sacrifice un stade ancien de la religion, et à le mettre en opposition avec notre vie religieuse d'aujourd'hui. D'un côté, dans le stade d'autrefois, il y avait le Christ et ses mérites; de l'autre, dans le stade d'aujourd'hui, nous, qui n'avions plus à mériter, mais simplement à attirer sur nous les mérites de Jésus-Christ par notre confiance en lui. W. t. VIII, p. 442, 28 sq. (1521); etc.

La messe n'est plus un sacrifice; Luther va donc en enlever tout ce qui rappelait ce caractère. D'autres raisons contribueront aux modifications qu'il va introduire. Luther et Mélanchthon étaient professeurs; l'enseignement va remplacer le sacrifice, la chaire remplacer l'autel. Le professeur n'aime pas les fastueux apparats; le nouveau culte sera simple. Tous les chrétiens sont prêtres; donc tous communieront sous les deux espèces. Dans l'eucharistie, Jésus-Christ n'est pas constamment présent : il ne l'est qu'au moment de la fonction et de la cène. Donc, en dehors de l'office, il n'y aura pas à venir prier dans le temple. Et pour couronner le tout, la langue vulgaire, comme du reste dans la primitive Église, sera introduite dans le culte et remplacera le latin, la langue officielle de l'Église d'Occident. Par là Luther se rapprochait du peuple et il l'intéressait à la cause de la Réforme. Finalement, au premier rang se tiendra le sermon; au second, la prière; au troisième seulement, la confession et la cène.

Toutefois, les changements se feront timidement; ainsi le veulent un certain bon sens de Luther et la fausseté de ses allures. Il fallait endormir les populations ou, suivant son expression, « ménager les consciences des faibles ». W., t. XII, p. 48, 20 (1523). Dans les églises, le peuple trouvera à peu près les mêmes rites qu'autrefois; le nom même de *messe*, ce nom qui venait de Maozim, idole décrite par Daniel, T. R., t. IV, n. 5037 (1540), ce nom affreux sera conservé. Aussi, de longues années après être devenues luthériennes, des communautés de chrétiens ignoreront qu'elles sont séparées de Rome et de l'Église catholique.

C'est avec ces préoccupations doctrinales et pratiques que Luther réforma la messe. A la fin de 1523, il écrit, encore en latin, son *Court exposé de la messe et de la communion;* au commencement de 1526, en allemand, *La Messe allemande et l'ordre du service de Dieu*. W., t. XII, p. 205-220; t. XIX, p. 71-113; voir L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, p. 313 sq.

La première messe allemande se célébra à Wittenberg le 29 octobre 1525. Dans le luthéranisme contemporain, cette messe s'est intégralement conservée. En règle générale, la messe luthérienne ou cène n'eut lieu que le dimanche. Toutefois, on maintint le culte quotidien; à la place de la messe, on faisait une lecture de la Bible, suivie d'un sermon, de prières et de chants de psaumes. Les fêtes des saints disparurent peu à peu. En tout cas, pour la Vierge et les autres saints, on devait avoir simplement un culte d'honneur, évitant de les prendre pour des intercesseurs auprès de Dieu. C'est en ce sens aussi qu'on pouvait garder leurs images.

A côté de la cène, Luther ne reconnut comme sacrement que le baptême. Il aurait dû rejeter le baptême des enfants : c'était de la tradition et non de la Bible que l'Église le tenait. En outre, les sacrements n'étaient

plus producteurs de la grâce, ils excitaient en nous la confiance en Dieu; dès lors, en quoi le baptême pouvait-il être utile à un enfant sans raison! Pourtant Luther maintint le baptême des enfants; à cette fin, il lutta même âprement contre Münzer et ses « visionnaires » anabaptistes. La confirmation et l'extrême-onction pouvaient demeurer pour exciter la foi. La confession privée était « fort utile et même nécessaire; pour les consciences affligées, elle était un remède unique ». W., t. VI, p. 546, 11 (1520); de même, t. X *c*, p. 61, 62 (1522); t. XXVI, p. 507 (1528); *Op. varii arg.*, t. IV, p. 489, th. 35, en allemand dans Erl., t. LXV, p. 173 (1545). Pour la consécration des pasteurs et pour le mariage, on pouvait maintenir des cérémonies similaires à celles d'autrefois. Le nom d'évêque pouvait même être conservé; l'important c'était que les nouveaux évêques ne fussent que les mandataires du peuple chrétien. Le 20 janvier 1542, Luther lui-même consacra Nicolas d'Amsdorf comme évêque de Naumbourg; le 2 août 1545, Georges d'Anhalt comme évêque de Mersebourg.

Tels sont les principaux traits du culte luthérien naissant. Beaucoup de détails restèrent imprécis, se modifiant d'une année à l'autre, d'une ville à sa voisine.

2° *Les cantiques de Luther.* — Luther attachait une très grande importance au chant. W., t. XXXV, *Die Lieder Luthers.* En 1523 et 1524, il se préoccupa tout particulièrement de trouver des chants religieux en langue allemande. On les chanterait soit pendant la messe, par exemple après le *graduel*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*, soit dans d'autres circonstances. Il aurait désiré une traduction des psaumes en vers. Mais il n'osait l'entreprendre lui-même, et pour cette tâche il ne trouva pas de Clément Marot. W., t. XII, p. 218, 15 (1523); Enders, t. IV, p. 273 (1523-1524). A la fin de 1524 parut le *Recueil de cantiques spirituels*. Il contenait trente-deux cantiques allemands; vingt-quatre étaient de Luther. La plupart, airs et paroles, étaient des transpositions d'anciens chants catholiques. Dans la suite, Luther en composa treize autres. Du reste, ces compositions n'ont pas toutes le culte pour objet.

Beaucoup des cantiques de Luther ont une grande valeur poétique; ici, spontanéité, sentimentalité l'ont beaucoup servi. D'un ton fort et sobre, d'une langue châtiée, ces cantiques ont été d'une grande influence en faveur de la Réforme. Assez souvent, les catholiques eux-mêmes se les sont appropriés. Il y a par exemple le « Du haut du Ciel voici que je descends », le « Garde nous, Seigneur, selon ta promesse », ou encore le « Du fond de ma détresse je crie vers toi ». Enfin, il y a la fameuse *Marseillaise* du protestantisme : *Notre Dieu est une solide forteresse*. Elle remonte peut-être au mois d'octobre 1527, dixième anniversaire de l'affichage des thèses sur les Indulgences, plus vraisemblablement aux premiers mois de 1528. H. Grisar, *Luthers Trutzlied « Ein feste Burg »*, 1922, p. 12-17; W., t. XXXV, p. 185-229. Luther éprouvait alors de grandes peines intérieures. La résistance catholique lui créait aussi de grands soucis, en grande partie du reste imaginaires. Au début de 1528, un Otto Pack, attaché à la chancellerie de Georges de Saxe, venait de révéler une ligue de princes catholiques contre les luthériens. Pack n'était qu'un faussaire; mais, pendant plusieurs semaines, ses prétendus documents avaient bouleversé le clan de Wittenberg. C'est alors que Luther composa son cantique, traduction libre du psaume XLVI : *Dieu est notre refuge et notre force*. Ce cantique, a-t-on dit, est le symbole de l'indépendance de l'âme de Luther et de l'indépendance protestante. Il annonce « les fanfares de Gustave-Adolphe et les canons de Lutzen, Torstenson et Coligny, Cromwell et Guillaume d'Orange ». A. Hausrath, *Luthers Leben*, 1905, t. II, p. 155.

> Notre Dieu est une solide forteresse;
> Il est notre armure et notre glaive.
> Il nous délivrera de toutes les angoisses
> Qui nous accablent à cette heure.
> Le vieil et terrible ennemi
> Aujourd'hui nous menace;
> La force et la ruse
> Sont ses armes cruelles;
> Rien sur la terre ne lui est comparable.

V. LA COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE. — En descendant de la Wartbourg, Luther n'avait sur l'Église aucune idée précise. Cette imprécision subsistera toute sa vie. Aujourd'hui encore, sur ce point capital, les théologiens protestants sont incapables de nous donner ses vues. Violemment saisi par la nécessité de combattre l'*Antéchrist*, il ne s'était pas préoccupé de construire. La destruction du pape : comme une femme obsédée par un sentiment, il ne pouvait songer à autre chose. Cette destruction opérée, Dieu pourvoirait à la durée de son œuvre. A des chrétiens de bonne volonté (et dans le christianisme régénéré, qui ne le serait pas ?), l'Écriture et les illuminations intérieures suffiraient.

Mais parmi ceux qui à sa voix s'étaient séparés de Rome, les dissensions doctrinales et autres ne tardèrent pas à se produire. Comment les comprimer ? Plus il avança, plus il vit que l'Église ne pouvait être la *communauté* vague et inconsistante qu'il avait imaginée : au lieu de cette abstraction, simple conception de l'esprit, l'expérience suffisait à lui montrer que Jésus-Christ avait voulu une société réelle. De plus en plus, devant le spectre d'un christianisme inconsistant, il se prit à reculer avec effroi.

Aussi a-t-il sur l'Église les déclarations les plus étranges et les plus opposées; ici, plus encore qu'ailleurs, on sent lutter en lui deux forces contraires : le souvenir de l'ancienne foi et la fureur débordante de la rébellion. Sur l'Église, sa nature, ses prérogatives, sur la nécessité d'une Église, on trouve chez lui quantité de passages auxquels un catholique ne pourrait que souscrire avec empressement : l'Église, dit-il, est le rempart de la vérité; en dehors d'elle, il n'y a ni Christ, ni Saint-Esprit, ni salut. Erl., t. IX, p. 285, 286 (1527); W., t. XXXIII, p. 453, 454 (26 août 1531); t. LI, p. 510, 511 (1541). Mais, tout à coup, il s'aperçoit que c'est l'ancien moine qui vient de parler; il entre en fureur, et ce sont les aménités ordinaires : l'Église est une polissonne du diable, une maison de p..., une p... n° 1, une p... du diable, une Église d'hermaphrodites. W., t. LI, p. 487, 502 sq. (1541); Erl., t. XXVI, p. 164 (1545), etc.

Finalement, nous apprenons qu'il y a deux Églises, la vraie et la fausse. C'est à la vraie qu'il faut adhérer, mais elle n'est pas visible, et elle n'a jamais eu de nom sur la terre. T. R., t. IV, n. 4440 (1539), etc.

En principe, à cette doctrine d'une Église invisible, Luther aimera toujours à revenir. Il dira par exemple en 1539 : L'Église extérieure c'est l'Église du diable. Au contraire, Jésus-Christ opère à l'intérieur, « et c'est à peine si de loin on peut soupçonner quelque peu son Église et ses évêques ». W., t. L, p. 646, 19. A cette doctrine, il avait été conduit par les abus de la hiérarchie catholique, sans doute aussi par de vagues tendances platoniciennes venues de Wiclef par Jean Hus : le corps ne comptait pas; c'était uniquement à l'âme qu'il fallait songer. Or, haine de l'Église catholique, tendances nuageuses à ne pas s'occuper du corps, il gardera ces dispositions toute sa vie. Puis cette théorie de l'Église invisible lui était apparue vers 1519, au milieu d'émotions violentes. Or une émotion forte et douce et tout ce qui s'y est trouvé mêlé, une femme, un sensitif peuvent-ils l'oublier jamais ?

Pleine liberté chrétienne : liberté à l'endroit de la loi morale, liberté à l'endroit d'une société religieuse : *dans la réalité*, cet âge idyllique du luthéranisme fut toutefois de courte durée. Très rapidement, après la descente de la Wartbourg, une seconde conception vint corriger et compléter cette première : celle de communautés chrétiennes se gouvernant librement et choisissant librement leurs pasteurs. En 1523, Luther l'expose et la recommande à ses partisans de Leisnig, dans la Saxe électorale, puis aux hussites de Prague. W., t. XI, p. 408-415; de même, t. XI, p. 245 sq.; t. XII, p. 160-196.

Cette conception multitudiniste, ou, comme on dirait aujourd'hui, démocratique, s'était fait jour pendant le Grand Schisme; c'était peut-être dans des théologiens de cette époque que Luther l'avait puisée. D'ailleurs, posé que l'on ne veut plus du prêtre, elle est logique; c'est des profondeurs de la communauté chrétienne que doit venir l'organisation religieuse. De fait, dans le calvinisme, c'est celle qui a prévalu. Chez Luther, au contraire, ce ne fut là qu'une conception éphémère, ou plutôt intermittente; à de certains jours, il aimera à la contempler comme un beau rêve, et ce sera tout; finalement, il ne la traduira nulle part en pratique.

Dès sa descente de la Wartbourg, ou plutôt dès son séjour dans la forteresse, ce fut vers une troisième solution qu'il s'envola comme d'instinct, vers la solution aristocratique et étatiste, vers la protection ou mieux la contrainte de l'autorité temporelle. Carlstadt, Münzer et autres se séparaient de lui, et c'était à ses principes qu'ils en appelaient : expériences intérieures, bonne volonté de l'âme qui cherche Dieu. Et ces adversaires, des communautés chrétiennes les appelaient et les suivaient. On a appelé Carlstadt « le calviniste de Wittenberg » : il voulait organiser la nouvelle Église sans recourir au pouvoir séculier. Contre lui, Luther en appela à l'Électeur, se montrant ainsi l'homme de toute sa vie : *tenace sur le but à atteindre, absolument indifférent sur le choix des moyens*. Le but, c'était le maintien et la propagation du nouvel Évangile; les moyens, ce sera, à côté de la liberté de conscience imposée aux princes catholiques, la protection de « l'Évangile » imposée aux princes luthériens. Finalement, ce sera une Église d'État, ce sera l'administration et la doctrine de la chrétienté mises sous le bon plaisir du pouvoir temporel, du prince luthérien.

Aux siècles précédents, le prince protégeait l'Église; maintenant, il va protéger Luther et le nouvel Évangile. La seule différence c'est qu'autrefois l'Église était indépendante du prince, tandis que maintenant ce sera le prince qui en sera le dominateur; il y aura autant d'Églises, autant de vérités religieuses, autant de révélations chrétiennes qu'il y aura de princes.

C'est ce qu'on a appelé l'évolution du luthéranisme au protestantisme. Commencée en 1522, cette évolution se termina de 1528 à 1530 : en 1528, par l'*Instruction pour la visite des Églises;* en 1529, par la diète de Spire et la Protestation qu'y présentèrent les princes luthériens; en 1530, par la *Confession d'Augsbourg*. Comme on l'a dit fort ingénieusement, les professions de foi protestantes, Confession d'Augsbourg (1530), Confession de La Rochelle (1571), furent *des papes en papier*, décidant de la doctrine. Consistoires et princes protestants se chargèrent de faire respecter les décisions de ces nouveaux papes; les protestants durent y obéir aussi et plus strictement que les catholiques à celles du pape en chair qui était à Rome. *Cujus regio, ejus religio;* il fallut avoir la religion de sa région. Ce n'est qu'au XIXe siècle avec Ritschl que reparaîtra l'esprit individualiste du luthéranisme de 1520.

II. LA SOCIÉTÉ TEMPORELLE. — Descendu de la Wartbourg, Luther a commencé par consolider sa situation personnelle. Par l'affirmation de sa mission, par sa traduction de la Bible, il a aussi donné aux siens une certaine direction doctrinale. Enfin, assez rapidement, il a rétabli un culte et une Église. En même temps il opéra des consolidations dans la société temporelle. C'est ce que nous étudierons sous les deux titres suivants :

I. Le chrétien et le citoyen; le prince, maître absolu de l'activité humaine. — II. Le patriarche absolu; le prince, maître absolu de l'activité religieuse.

I. LE CHRÉTIEN ET LE CITOYEN. LE PRINCE, MAITRE ABSOLU DE L'ACTIVITÉ HUMAINE. — 1° *La théorie.* — En 1523, par son traité *De l'autorité temporelle*, Luther sépare le citoyen du chrétien, et il établit l'État maître absolu de l'activité humaine.

Le fond de la pensée de Luther sur l'activité de l'homme, c'est qu'elle a deux aspects fort dissemblables : l'un, qui regarde Dieu et notre vie intime; l'autre, nos semblables et notre vie publique. Le premier se résume dans la foi ou confiance en Dieu, le second comprend toutes nos œuvres extérieures, notamment nos relations avec nos semblables. Seule, la foi a une valeur religieuse, seule, elle sert à nous perfectionner, à nous rapprocher de Dieu. Nos œuvres n'ont qu'une valeur civile, et ce sera à l'autorité temporelle à en régler l'ordonnance. Entre ces deux compartiments de l'activité de l'homme, entre nos aspirations privées et la vie publique, il y a une cloison étanche, disons mieux, il y a un abîme profond.

Dans l'homme, il y a donc deux tendances très distinctes : les tendances religieuses et les tendances sociales. Voilà la distinction qui est au fond de toutes les vues de Luther sur l'activité de l'homme. Même cette distinction faite, il restera toujours chez lui des passages qui laisseront perplexes : Luther est un homme de sensibilité et d'imagination; l'impression du moment le fera facilement vibrer avec des variantes nouvelles; assez souvent aussi, il aura des réminiscences catholiques. Il n'en reste pas moins que cette distinction entre les aspirations religieuses de l'individu et son activité sociale est au fond de toutes ses élucubrations sur la vie du citoyen.

Tendances religieuses et tendances sociales ne sont pas seulement distinctes; elles sont *opposées;* comme prince (ni comme citoyen) on ne peut être bon chrétien. Dans ses fonctions publiques aussi bien que dans sa vie privée, le prince, dit l'Église catholique, est toujours disciple de Jésus-Christ; dans son gouvernement, il doit s'inspirer de l'esprit de l'Évangile, esprit de justice et de charité. Sans doute, les circonstances ne lui permettront pas de traduire intégralement cet idéal en pratique; quel est l'idéal, même privé, que l'on peut intégralement réaliser ? Mais enfin ce sera du moins cet esprit de l'Évangile qui devra être pour lui l'idéal. Pour Luther, au contraire, le royaume du Christ et le royaume du monde sont d'ordre absolument différent. Un abîme profond les sépare, eux et les buts auxquels ils tendent. Le royaume du Christ est purement dans le plan de la foi et de la grâce, le royaume du monde et la vie du monde, purement dans le plan de la raison et de la loi. Le Christ n'a rien à voir avec les affaires temporelles : il les abandonne à la terre, et cette vie de la terre n'a pas à recevoir de consécration religieuse. Le royaume du Christ est purement intérieur; il se sépare donc complètement du royaume du monde, de la vie naturelle, qui a pour fin l'activité extérieure. Et les principes qui président au *royaume du Christ* sont fort différents de ceux qui président, et qui normalement, nécessairement, président au royaume du monde.

Ici, pour bien saisir la pensée de Luther, pour bien voir la déviation qu'il a fait subir à la doctrine de Jésus-Christ, il est besoin, comme il arrive fréquemment,

de s'arrêter et de se recueillir un instant. Royaume de Dieu, royaume du monde, séparation profonde entre les maximes de Dieu et celles du monde, ce sont là dans l'Église catholique des expressions courantes. En quoi se distinguent-elles donc de ce que Luther nous dit sur le même sujet ? — D'un mot : pour Jésus-Christ et pour l'Église catholique, le royaume du monde, c'est une *tendance mauvaise* à substituer l'homme à Dieu, à tout faire servir à notre égoïsme, et finalement à soumettre l'âme au corps. Le rôle du pouvoir temporel est, même dans sa sphère propre, de ne pas favoriser cette tendance, de travailler à la diminuer. Pour Luther, le royaume du monde, c'est la corruption irrémédiable de notre activité, et la férocité insurmontable de nos penchants. Le rôle de l'autorité temporelle est d'*organiser cette corruption*, de mater extérieurement cette férocité. Le royaume du monde, c'est donc l'incarnation même de l'esprit du monde, c'est l'organisation mais non le redressement de la corruption de l'homme déchu, c'est la réglementation de sa férocité; c'est, qu'on nous passe le mot, la direction d'une maison de tolérance. Institution nécessaire, le royaume du monde est, même entre bonnes mains, une institution mauvaise.

Voilà le fond du traité *De l'autorité temporelle*. Dans l'exercice de leur autorité, les princes ne font pas œuvre de chrétiens; tout au contraire, car le Christ a dit : « Il ne faut pas s'opposer au mal. » W., t. XI, p. 245, 10; 248, 34. Eux-mêmes, du reste, ils ne valent pas mieux que leur charge : « Depuis le commencement du monde, un prince intelligent est un oiseau vraiment rare, et un bon prince un oiseau beaucoup plus rare encore. En général, ce sont les plus grands fous ou les plus grandes canailles que la terre ait portés. » W., t. XI, p. 267, 30. « *Si quelqu'un s'avisait de gouverner d'après l'Évangile*, d'abandonner le glaive et toutes les lois profanes, il aurait beau prétexter que tout le pays serait baptisé et chrétien, gens chez qui l'Évangile ne veut ni lois ni glaive, et chez qui, en effet, il ne devrait pas en être besoin; dites, je vous prie, qu'en résulterait-il ? Ce serait mettre des fauves en liberté, leur laisser carte blanche pour écorcher et mordre à plaisir. On aurait beau les présenter comme des animaux doux et familiers, à mes blessures, je sentirais assez la réalité. » W., t. XI, p. 251, 22.

Sur ces idées, Luther ne revint jamais; au contraire, il ne fit que s'y ancrer davantage; dans sa doctrine, c'est l'un des points les plus constants et les plus vérés. Au mois de novembre de la même année, il disait en chaire : « On doit séparer profondément les deux royaumes; celui où l'on pardonne et celui où l'on punit; celui où l'on abandonne son droit et celui où on le revendique. Dans le royaume de Dieu, où l'on agit d'après l'Évangile, on ne s'en va pas ses droits à la main, on n'exige aucun droit... Dans le gouvernement du monde, au contraire, on dit : « Paie ce que « tu dois; autrement, on va te mettre en prison. » Ce gouvernement est nécessaire; mais ce n'est pas avec cela qu'on va au Ciel. » W., t. XII, p. 675, 8-20. En 1532 : « Entre le chrétien et l'homme de gouvernement, il faut mettre une séparation profonde... Assurément, un prince peut être chrétien; mais ce n'est pas comme chrétien qu'il doit gouverner; comme homme de gouvernement ce n'est pas chrétien qu'il se nomme, c'est prince. L'homme est chrétien, *mais sa fonction ne regarde pas sa religion*... Tout en se trouvant dans le même homme, les deux états ou fonctions sont parfaitement séparés, et véritablement opposés. » W., t. XXXII, p. 439, 440. Enfin, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, enseigné en 1531, et publié en 1535 : « La conscience n'a rien à voir avec la loi, les œuvres ou la justice de la terre. Qu'elle ignore tout de la loi et des œuvres, ne regardant qu'à la rémission des péchés, à la justice, proposée et donnée dans le Christ. Par contre, dans la vie civile, l'obéissance à la loi doit être très sévèrement exigée. Dans ce domaine, on ne doit rien savoir de l'Évangile, de la conscience, de la grâce, de la rémission des péchés, de la justice céleste, du Christ, mais ne connaître que Moïse, la loi et les œuvres. » W., t. XL *a*, p. 208, 11; sur Gal., II, 14.

Voici donc des lois sollicitant impérieusement dans un sens opposé à l'Évangile. Comment le disciple de Luther n'en arriverait-il pas à se dire : « Quand la loi a parlé, la conscience doit se taire. » Mieux encore, la loi, c'est sa conscience de luthérien qui la fait passer avant l'Évangile.

Assez souvent, protestants allemands comme français se refusent à voir dans la théorie de la foi justifiante une disjonction entre la religion et la morale privée. En France, les écrivains favorables à Luther, protestants et rationalistes, ont aussi laissé dans l'ombre les vues de Luther sur la morale sociale. Est-ce intentionnellement qu'ils en ont agi ainsi ? On est porté à le croire; car, en Allemagne, historiens et théologiens protestants n'hésitent pas à reconnaître que, pour ses vues sociales, Luther ne s'est pas inspiré de l'Évangile, qu'à la vie sociale il a donné des directions toutes différentes de celles de la vie privée. « Dans les vingt dernières années de sa vie, Luther s'attache plus que jamais à séparer les deux sphères, la Religion et l'État, le domaine spirituel et le domaine temporel, le royaume invisible et le royaume visible, le domaine de la liberté et le domaine de la contrainte et de la force, le royaume de la foi et le royaume de l'action... Entre ces deux royaumes, il met la distance de la terre au ciel. H. Jordan, *Luthers Staatsauffassung*, 1917, p. 93, 94. S'inspirant de Luther, ces écrivains diront que l'État a sa morale à lui, qui est de tout faire servir à sa puissance, la vertu elle-même, la loyauté par exemple, si par hasard, pour les tractations politiques, elles peuvent être de quelque utilité. J. Paquier, *Les suites de la Réforme protestante; l'homme privé et le citoyen*, dans *Lumen*, déc. 1922; Grisar, 1924, p. 114-123.

2° *Les causes de la théorie.* — A cette disjonction du chrétien et du citoyen, ainsi qu'à cette exaltation de l'État, venaient aboutir toutes les idées et tendances de Luther.

1. *Causes lointaines.* — Une première raison se trouve dans ses limitations intellectuelles, limitations augmentées d'une désorganisation venue du nominalisme. Charité, justice, administration, il a vu tout cela un à un, dans une juxtaposition qui lui a semblé une collision. A la gradation, à la hiérarchie de nos droits et obligations, Luther n'a rien voulu comprendre, ou plutôt n'a-t-il rien pu comprendre. Il lui eût fallu monter sur le sommet d'une idée générale; de là, dominant les collines d'alentour, il en aurait vu la coordination et l'harmonie totale. C'est sur les collines elles-mêmes qu'il est resté, courant hâtivement de l'une à l'autre. De là, il a saisi des points de vue, et assez souvent avec beaucoup de vigueur; mais il n'a pu jeter de regards d'ensemble. Dès lors, au lieu d'une harmonieuse hiérarchie entre la vie privée et la vie publique, il n'a vu qu'une opposition irréductible. Plus conforme à la nature de son esprit, cette attitude répondait beaucoup mieux aussi à son amour du paradoxe, ainsi qu'à sa nature de démolisseur et de tribun. Enfin, elle concordait avec son nominalisme. L'agnosticisme nominaliste ne connaît pas le droit naturel; tout ce qui est légal est juste. L'État est au-dessus de la vérité et du droit, il est sans contrepoids intellectuel. La loi, dira-t-on plus tard, est l'expression de la volonté générale.

Ces lacunes de l'intelligence et de la formation intel-

lectuelle de Luther : voilà non la cause de ses vues étranges sur le pouvoir temporel, mais du moins la condition qui a permis à cette théologie de se faire jour, la porte par où elle a pu passer. Les causes elles-mêmes viennent d'ailleurs : de dispositions de son âme ou de l'âme de ceux qui l'entouraient, par-dessus tout de sa théorie de la justification par la foi. De ce dualisme, il y a une cause lointaine et générale, une cause humaine. Tous, nous avons une tendance à ne pas rattacher notre activité à la religion, à estimer que pour communiquer pleinement avec Dieu il nous suffira d'une certaine religiosité, de quelques aspirations quiétistes; finalement, nous aimerions à séparer la morale, et surtout la morale sociale, d'avec la religion.

2. *Causes prochaines.* — Mais de l'attitude de Luther il y avait des causes beaucoup plus précises. Il y avait d'abord les deux grandes tendances de sa théologie : tendance pessimiste et tendance individualiste.

a) La cause profonde de cette théorie, c'est son idée de la *corruption radicale de la nature humaine* et de la non-valeur de notre activité; cette cause, en un mot, c'est sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres.

L'humanité, pense-t-il, a connu deux grands états, l'état d'innocence et l'état de chute, amélioré par la rédemption; elle a vécu dans deux grands plans, le plan de la création et celui de la rédemption. *Le plan de la création, c'étaient les œuvres couronnées par la charité.* Dans ce plan primitif, les œuvres avaient une valeur religieuse. Du reste, en homme tout obsédé par la pratique, Luther s'arrête fort peu à ce plan; ce sera bien davantage l'œuvre de Jansénius. Ce dont il est préoccupé, c'est du plan présent de l'humanité, de l'état de l'homme déchu. La chute originelle nous a radicalement corrompus; de chacun de nous elle a fait un mal vivant. Toute notre activité en est devenue mauvaise; c'est une sève empoisonnée, une eau empestée; elle est inguérissable. Dès lors, toutes nos œuvres, c'est-à-dire tout le développement de notre activité intérieure et extérieure, tout cela est sans valeur pour nous, sans valeur pour notre perfectionnement religieux et moral, sans valeur pour notre salut. Depuis la chute, le plan de la création est irrémédiablement ruiné.

Le plan de la rédemption, c'est la foi couronnée par la confiance. Le seul acte qui nous y soit profitable, c'est l'acte de foi, ou mieux de confiance en Dieu. C'est dans la foi, dans une confiante aspiration vers Dieu, que se résume pour nous la religion et la morale. Et cet acte de foi, ces aspirations, c'est Dieu seul qui les produit en nous. Dans notre activité, voilà donc deux plans, le plan du vieil homme et celui du nouveau, le plan d'Adam et celui de Jésus-Christ. Mais cette activité du vieil homme, si noble dans l'ancien plan, si dépravée dans le plan de la chute, elle subsiste toujours. Qu'allons-nous faire ?

Luther, on l'a vu, en était fort embarrassé. Ci-dessus, col. 1244 sq. D'ordinaire, chez l'homme qui a la foi, il aimait à montrer les œuvres toujours bonnes, parce que tant vaut l'arbre, tant vaut le fruit : la foi entraînait les œuvres, enchaînées à son char. Mais affirmer que, dès qu'on a la foi, on fait infailliblement le bien, c'est se heurter aux réalités les plus tangibles. Finalement, dans ses moments d'abandon, il avait des mots formidables pour déclarer qu'à notre point de vue privé nos œuvres n'avaient aucune importance et qu'il s'en désintéressait; les plus mauvaises elles-mêmes n'étaient pas capables de nuire au justifié et de lui enlever l'amitié de Dieu.

Mais enfin, on ne pouvait pourtant pas laisser notre activité errer au vent du premier caprice, ou de la première passion, ou du premier calcul. Puisque pour l'utiliser et la réglementer on ne pouvait trouver aucune raison dans la foi de l'homme privé, Luther en trouva une dans la réglementation de l'homme social. Là où cessait le domaine de l'Évangile, l'État devait intervenir; de ce vieux matériel, il sera le maître absolu. Finalement, avec plus ou moins de logique, toute notre activité extérieure pourra être placée sous l'étiquette d'activité sociale, et, comme telle, réglementée par l'État.

Mais cette activité, l'État n'aura-t-il pas du moins à la traiter avec justice et équité ? Il n'y sera pas obligé. Car cette activité est un mal, et le mal n'a pas de droits; il n'a que le droit d'être supprimé ou tout au plus toléré. De cette activité, l'État aura donc droit de se servir uniquement en vue du développement de sa puissance. Dans cette recherche de puissance, n'aura-t-il pas, lui du moins, à s'inspirer de l'esprit de l'Évangile? Non : dans l'État, on vient de le voir, cet esprit ne saurait exister; les règles du développement de sa puissance, l'État n'aura donc à les rechercher que dans les maximes du royaume du monde, maximes radicalement mauvaises; par la violence et la fourberie, ce sera son droit de chercher à atteindre des buts d'orgueil, de volupté et d'accaparement de la terre. Dans l'exercice de ce droit, il n'aura du reste aucun contrepoids social; l'Église détruite, il sera sur la terre la seule autorité constituée.

Enfin, on l'a déjà vu, les vagues tendances de Luther vers le platonisme ont encore accentué son mépris de notre activité extérieure : le corps gêne l'âme; elle n'a que faire de lui et de tout ce qui le concerne. Tout cela est donc dans un plan inférieur, le plan terrestre de l'autorité temporelle.

b) La seconde grande cause de la disjonction introduite par Luther entre la vie privée et la vie publique, c'est sa *conception individualiste de l'Évangile.* A ses yeux, l'Évangile n'est que pour notre direction privée; encore ne contient-il même pas de commandements, mais seulement une espérance. Ci-dessus, col. 1240. L'esprit de l'Évangile va donc contre l'organisation d'une société temporelle : le prince ne porte-t-il pas le glaive et Jésus-Christ n'a-t-il pas défendu de frapper par l'épée! W., t. XI, p. 251 (1523).

Or, sans doute, l'Évangile est avant tout un livre d'amour. Puis, le catholique sait que toute la doctrine de Jésus-Christ n'y est pas contenue; ce livre ne contiendrait-il pas d'enseignement sur la direction d'une société, les Apôtres, l'Église, l'Esprit-Saint auraient pu y suppléer au nom de Jésus-Christ. Mais cet enseignement, on l'y trouve; l'Évangile parle de justice, de charité; il enseigne la distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Aux directions de bonté que donne l'Évangile, il a plu à Luther de donner un caractère d'opposition aux dures nécessités qu'entraîne le gouvernement d'un État : pour être vraiment chrétien, il était défendu de tirer le glaive et d'exercer la justice. Mais alors Paul lui-même, Paul le précurseur de Luther, et dans des Épîtres que Luther reconnaissait hautement comme inspirées, Paul a montré qu'il ne comprenait pas l'Évangile! N'a-t-il pas écrit aux Romains : « Si tu fais le mal, crains; ce n'est pas en vain que le prince porte l'épée, étant ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui fait le mal et pour le punir. » Rom., XIII, 4.

Un restaurateur de l'Évangile en arriver à soustraire à l'Évangile toute notre activité, et notamment toute notre activité civile et politique, en arriver à abandonner toute cette activité au caprice du prince! Comment Luther n'a-t-il pas senti ce qu'il y avait là de monstrueux ?

c) C'est que cette disjonction répondait aux tendances de l'âme allemande. Le même Allemand sera tout épris d'une sentimentalité pleine d'idéal et de

pardon, en même temps que tout enflammé de convoitise, de vengeance et de cruauté. Et cette juxtaposition ne lui créera pas la moindre gêne. Pourquoi? Parce que, suivant les expressions de Luther, cet homme porte en lui deux hommes : le chrétien et le citoyen. Il a deux âmes : l'âme éthérée du chrétien, l'âme farouche du citoyen allemand. Dans son âme, dans l'âme de ses compatriotes, Luther a trouvé ces tendances en germe. Par ses écrits, par son influence de chef de religion, il les a singulièrement accentuées : il leur a donné une valeur sacrée!

d) Produit de son pays, les idées de Luther sur notre activité sociale le sont aussi de son époque. Elles ont de curieux points de contact avec celles de Machiavel. Comme Machiavel, Luther voit dans la société une ménagerie, une caverne de brigands. L'homme est mauvais et inguérissable : c'est l'idée qui est au fond de leurs spéculations à tous les deux. Sans songer à guérir sa perversité, ils cherchent un moyen de le gouverner. Mais, avec son sens latin de la décence, Machiavel se borne à présenter ses vues comme une habile théorie de gouvernement. Luther ne pouvait se contenter de ce rôle trop modeste : de l'idée d'une corruption radicale de l'homme déchu, il commença donc par tirer une théorie religieuse sur nos relations avec Dieu; il nous justifia par la foi sans les œuvres. Et pour apporter cet enseignement au monde, il se sentit une mission spéciale de l'Esprit-Saint.

e) Enfin, les idées de Luther sur le pouvoir temporel viennent d'impressions de jeunesse. Occam n'avait pas été seulement le grand maître du nominalisme, il avait été aussi le moine révolté contre Rome, le théologien de Louis de Bavière; de lui, Luther dut apprendre à séparer profondément l'État et la Religion, la Terre et le Ciel. Comme étudiant, il avait commencé à s'adonner au droit profane, avec la pensée de servir l'État; puis il était entré dans le cloître, se disant qu'autrement il ne pourrait faire son salut : entre le service de l'État et celui de l'Église, ce n'était pas un degré différent de vie chrétienne qu'il avait vu, c'était une opposition.

Ainsi préoccupé, il montrera ici encore son effrayante disposition à ne lire d'un texte que ce qui lui plaira. Saint Augustin avait dit : « *La justice mise à l'écart*, que sont les empires sinon de grandes sociétés de brigandage? » *De civitate Dei*, IV, IV. En 1515, Luther écrira : « Saint Augustin l'a dit fort justement : « Que sont les grands empires sinon de grandes sociétés de brigandage ? » Ficker, t. I, p. 22, l. 27; de même, t. II, p. 30. Ainsi, dans ces empires, il n'y a plus même la possibilité de la justice; on ne saurait y trouver que la violence et la fourberie.

Nominalisme, augustinisme, individualisme, tendances de l'Allemagne et de l'époque, autres idées et influences encore, venues de points différents de l'horizon, dispositions personnelles enfin, tout cela a donc poussé Luther à creuser un abîme entre le chrétien et le citoyen.

3° *Les suites de la théorie.* — Par cette disjonction, Luther a favorisé *le retour à la barbarie*, et il a préparé *la déification de l'État.*

Il a favorisé le retour à la barbarie. Qu'on se rappelle le mot de Taine, si juste et si souvent cité : « Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, sitôt que les ailes du christianisme défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent; l'homme se retrouve *voluptueux et dur.* » *Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1892, p. 493. S'il en est ainsi de l'homme en général, que faudra-t-il dire d'un peuple robuste, énergique, aux appétits violents ? La doctrine de Luther à la main, les gouvernants, les citoyens de la Saxe et de la Prusse pourront joyeusement revenir à leur dureté première.

On connaît le passage d'Henri Heine : « Le christianisme a adouci, jusqu'à un certain point, la brutale ardeur batailleuse des Germains; mais il n'a pu la détruire. Quand la croix, ce talisman qui l'enchaîne, viendra à se briser, alors débordera de nouveau la férocité des anciens combattants. Alors, — et ce jour, hélas, viendra, — les vieilles divinités guerrières se lèveront de leurs tombeaux fabuleux, essuieront de leurs yeux la poussière séculaire; Thor se dressera avec son marteau gigantesque et démolira les cathédrales gothiques. » Henri Heine, *De l'Allemagne*, 3e partie, De Kant jusqu'à Hegel, 1878, p. 181.

Mais ce que Heine ne dit pas, c'est que ce joug de l'Évangile, c'est Luther lui-même qui a travaillé à en débarrasser l'Allemagne; le dieu Thor, c'est le restaurateur de l'Évangile qui a contribué à le tirer de son long sommeil! Dans sa « régression à l'état sauvage », Bergson, *Acad. des Sc. morales et politiques*, 8 août 1914, l'Allemand a marché d'un pas d'autant plus léger qu'il se sentait excusé, innocenté, exhorté par son Réformateur religieux.

Luther a préparé la déification de l'État. Veut-on se tracer le portrait du fonctionnaire luthérien ? Que l'on médite ces lignes de Luther : « Tu es prince, juge, maître ou maîtresse de maison, tu as des gens sous toi et tu veux savoir ce que tu as à faire. Ce n'est pas le Christ que tu as à interroger, mais le droit impérial ou celui de ton pays. C'est là que tu verras la conduite à tenir envers tes subordonnés, la protection que tu auras à leur donner. C'est de là que tu tireras la puissance et le droit soit de les défendre, soit de les punir, là que tu apprendras l'étendue de ton pouvoir, de ta fonction, de ta délégation. En tout cela, ce n'est pas un chrétien que tu seras, mais un sujet de l'empereur. » W., t. XXXII, p. 391, 4 (1532). Le contexte achève de montrer que c'est bien une opposition entre la vie chrétienne et la vie publique qu'ici Luther veut établir et légitimer.

Comme barrière aux caprices de l'État, il resterait, il est vrai, la révélation de Jésus-Christ. Mais suspendue en l'air, sans aucun appui venant de la raison ou d'une Église, se confondant finalement avec les impulsions intérieures, cette révélation elle aussi en arrivera vite à n'être d'aucune gêne pour l'État. Quand elle aura fini de s'évaporer pour s'évanouir dans un vague sentiment du divin, Hegel pourra paraître; en fidèle disciple de Luther, dont il se recommandera hautement, il pourra déclarer que l'Idée, l'Absolu s'est réalisé dans l'État luthérien par excellence, dans l'État prussien. D'un côté, l'on aura le Dieu-État, souverain maître et fin dernière de l'activité sociale; de l'autre, l'individu, le surhomme de Nietzsche, pensant, voulant et faisant au point de vue privé tout ce que lui suggéreront les impulsions de sa personnalité géniale.

II. LE PATRIARCHE ABSOLU. — LE PRINCE MAITRE ABSOLU DE L'ACTIVITÉ RELIGIEUSE. — Ainsi, le traité *De l'autorité temporelle* avait séparé le citoyen du chrétien. Le prince était le maître absolu de l'activité de ses sujets; ses volontés n'avaient pas à se conformer au droit; elles le créaient. Désormais, d'année en année, les décisions de ce despote, si capricieuses fussent-elles, vont devenir de plus en plus sacro-saintes et sans appel.

En 1525, dans la guerre des paysans, Luther soustrait sa Réforme à une démocratie fluctuante et inexpérimentée, et il établit le prince *juge souverain des questions sociales.* En 1528, en lui confiant le droit de visite des Églises, il l'établit *chef absolu de l'administration religieuse.* En 1530, par la Confession d'Augsbourg, il l'établit *juge absolu de la doctrine chrétienne.* Les années suivantes, de nouveaux accroissements sont encore ajoutés au pouvoir d'un prince qui

devient ainsi *un patriarche absolu*. Déjà maître absolu de l'activité profane de ses sujets, le prince devient aussi le maître absolu de leur activité religieuse.

Il devient le gardien *de la doctrine et de la foi*. — De 1522 à 1528, Luther n'ose encore l'investir de cette haute et délicate prérogative; il le présente seulement comme un inspecteur extérieur; c'est encore « l'évêque du dehors » du Moyen Age catholique. Il est chargé de maintenir le bon ordre dans les nouvelles Églises. Contre les hérétiques, on n'emploiera jamais la force, à moins qu'ils ne soient des fauteurs de trouble et ne menacent l'ordre et la paix. W., t. XI, p. 268,22 (1523). Après 1530, le prince luthérien devient le chef intérieur de son Église. N. Paulus, *Luther und die Gewissensfreiheit*, 1905, et *Protestantismus und Toleranz im XVI Jahrhundert*, 1911. De plus en plus, Luther représente aux princes de son parti qu'ils devaient être les protecteurs de sa religion. Au printemps de 1530, peu avant la diète d'Augsbourg, il écrivait : L'autorité doit sévir contre les hérétiques qui attentent à l'ordre public, contre ceux-là aussi qui, *sans être des perturbateurs, vont contre un article de foi;* « car ce sont des malfaiteurs publics. Or, il est du devoir de l'autorité de punir un malfaiteur public. Ne punit-on pas ceux qui blasphèment, jurent, insultent, diffament, invectivent, outragent et calomnient! Or, avec leur enseignement, ces gens-là, eux aussi, outragent le nom de Dieu et ravissent au prochain son honneur. L'autorité doit donc punir ou du moins ne pas tolérer ceux qui enseignent que le Christ n'est pas mort pour nos péchés, mais que chacun doit satisfaire pour soi-même. » W., t. XXXI *a*, p. 208,19. Cette dernière espèce de malfaiteurs, évidemment, c'étaient tous les catholiques. Et voilà les crimes que, dès 1530, le prince luthérien était obligé de réprimer! Luther continue : « Dans une paroisse, une ville ou une principauté, papistes et luthériens, comme on dit, crient-ils les uns contre les autres. Les moyens de pacification épuisés, que l'autorité prenne l'affaire en main; au parti qui ne sera pas d'accord avec l'Écriture, on imposera silence. » *Ibid.*, p. 209,15. Que si, à l'encontre de cette défense, on s'avise de prêcher ou d'enseigner encore, « l'autorité adressera ces polissons-là au seul qui soit à même de les convaincre, maître Jean [le bourreau]. » P. 212.1.

La même année, il recommande cette solution à Lazare Spengler, cf. N. Paulus, *op. cit.*, 1911, p. 34, et à son prince-électeur Jean de Saxe. Erl., t. LIV, p. 190,191 (26 août 1530); C. R., t. IV, col. 737-740 (fin de 1530), et N. Paulus, 1911, p. 41. Les perturbateurs publics, comme les anabaptistes, allaient contre la tranquillité de l'État : il fallait les châtier sévèrement. Ceux qui ne péchaient que contre la religion, comme les zwingliens et les papistes, ne devaient pas être tolérés davantage. Dans le même sens, vers la fin de 1531, il disait en chaire : « Si quelqu'un se présente de lui-même, sans fonction ni mission, il serait par trop beau de l'appeler un faux prophète; il n'est qu'un vagabond et un polisson; la vraie mission ici, ce sera celle de maître Jean. » W., t. XXXII, p. 507,11.

En 1536 paraissait en ce sens à Wittenberg une consultation officielle; œuvre de Mélanchthon, elle était en outre signée de Luther, de Bugenhagen et de Cruciger. « Les princes, y lisait-on, ne doivent pas se borner à protéger les biens et la vie de leurs sujets. Leur charge la plus noble est de faire rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, d'empêcher le blasphème et l'impiété. » Puis la consultation invoquait l'exemple des rois de l'Ancien Testament et du paganisme. C. R., t. III, col. 199. Dans un *post-scriptum*, Luther insistait sur le droit du prince à punir de mort les dissidents dans la foi. Enders, t. X, p. 346 (5 juin 1536). L'année suivante, Mélanchthon écrivait dans le même sens : Les rois et les princes sont « les principaux membres de l'Église; leur premier soin doit être de procurer la gloire de Dieu. » J.-T. Müller, 1912, p. 339.

Le prince doit protéger la doctrine. Mais quelle doctrine ? Celle de Luther. Mais pourquoi celle-là plutôt qu'une autre ? Souvent à cette question Luther oublie de répondre. Quand il daigne le faire, c'est pour dire qu'il a reçu une mission du Ciel, ou encore que la vraie doctrine, c'est celle de l'Écriture *acceptée par toute la chrétienté*. Et, devançant Jurieu, il établit une sorte de liste d'*articles fondamentaux :* la divinité de Jésus Christ, l'inutilité de nos œuvres pour le salut, la résurrection de la chair, la vie éternelle. W., t. XXXI *a*, p. 208,12 (1530).

C'était au mois de mars 1530 qu'il parlait ainsi. Au mois de juillet suivant, il publiait sa *Rétractation sur le purgatoire*. W., t. XXX *b*, p. 367-390. Or le purgatoire, déjà dogme par lui-même, tient à des dogmes plus importants encore : le mérite de nos œuvres, la distinction entre péchés mortels et péchés véniels. Qui donc devait-on punir ? Le Luther d'avant 1530, qui avait cru fermement au purgatoire « sans s'occuper de ce que pouvaient à l'encontre déblatérer les hérétiques », W., t. I, p. 555,36 (1518), ou le Luther de 1530, qui se repentait d'avoir cru « sur le purgatoire aux mensonges et aux abominations des sophistes » ? W., t. XXX *b*, p. 368,9. Ici, les exemples arriveraient à foison : comme le zwinglien Henri Bullinger l'écrivait en 1532, oui ou non, au commencement du XVIe siècle, la papauté *était-elle acceptée par toute la chrétienté?* De quel droit Luther avait-il donc travaillé à la renverser? N. Paulus, 1911, p. 48. Mais on était à l'une de ces époques de névrose où le bon sens n'a pas à espérer de se faire entendre.

Les princes luthériens répondirent docilement aux appels du Réformateur. Dès 1527, dans l'électorat de Saxe, treize anabaptistes furent exécutés. Le 15 janvier 1532, l'électeur Jean écrivait à Philippe de Hesse : « Dieu et la conscience font à l'autorité un devoir de punir de tels docteurs et séducteurs. » P. Wappler, *Die Stellung Kursachsens*, 1910, p. 156. Les années suivantes, contre les gens les plus paisibles par ailleurs, les incarcérations et exécutions continuèrent.

Le culte fut particulièrement imposé et surveillé. — Le 14 septembre 1531, Luther écrivait en ce sens au marquis Georges de Brandebourg. A tout prix, lui disait-il, il fallait empêcher la célébration des *messes borgnes*, c'est-à-dire des messes privées. Il ajoutait : « Il serait bon que, sous menace de sanction, Votre Grâce Princière commandât aux pasteurs d'enseigner le catéchisme et aux fidèles de l'apprendre; quand on est chrétien et qu'on veut être appelé chrétien, on doit être contraint d'apprendre ce qu'un chrétien doit savoir. » Erl., t. LIV, p. 255. Après s'être exercée contre les catholiques et les sectes non luthériennes, la surveillance, comme on le voit, et une surveillance très étroite, se pratiqua au sein des communautés luthériennes elles-mêmes; on en vint très rapidement à de sévères excommunications. En 1527, Luther écrivait à Spalatin que l'on méprisait l'Évangile; c'était « par la loi et par le glaive que les gens avaient besoin d'être conduits ». Enders, t. VI, p. 6. C'était des siens qu'il parlait. Deux ans après, il estimait que, croyants ou non, les gens devaient être contraints d'aller au prêche. Erl., t. LIV, p. 98. « Si la cour n'appuie pas nos décisions, écrivait lui aussi Mélanchthon à Spalatin, elles demeureront toutes platoniques. » C. R., t. I, col. 907 (12 novembre 1527).

Au cours du XVIe et du XVIIe siècles, les princes mirent des sanctions aux négligences dans les pratiques religieuses : sanctions contre ceux qui n'apprenaient pas le catéchisme, sanctions contre ceux qui ne parti-

cipaient pas à la Cène. En Saxe, ces sanctions furent particulièrement nombreuses et sévères. En 1557, l'électeur Auguste y commanda « d'assister aux prêches des dimanches et fêtes, matin et soir »; ceux qui s'en absenteraient sans motif, « notamment dans les villages », seraient punis d'une amende; pour les pauvres, elle serait remplacée « par le carcan, soit à l'église, soit dans une prison ». N. Paulus, 1911, p. 318. Dans la même province, au commencement du XVIIe siècle, la confession privée devint obligatoire : qui l'omettait, elle et la cène, était condamné au bannissement; « hérétiques séditieux et blasphémateurs étaient condamnés à être brûlés vifs. » N. Paulus, p. 318, 323.

Professeurs de théologie et ministres de l'Évangile furent étroitement surveillés. A la faculté de théologie de Wittenberg, les professeurs reçurent l'ordre d'enseigner la *Confession d'Augsbourg:* les contrevenants devaient être sévèrement punis. Cette ordonnance paraît remonter à 1533; œuvre de Mélanchthon, elle aurait reçu l'assentiment de Luther. N. Paulus, 1911, p. 49. Les pasteurs s'engageaient sous serment à enseigner *la vraie doctrine;* sur quoi on les ordonnait et on leur donnait « un témoignage d'ordination ». En 1540, deux de ces *témoignages* en arrivent à faire de Wittenberg le siège de l'*Église catholique* et de la *doctrine catholique :* les pasteurs recommandés, y lit-on, adhèrent à « la vraie doctrine catholique, celle que notre Église enseigne et professe ». Enders, t. XIII, p. 35,7; 58,14. Entre autres signatures, ces témoignages portent celle de Martin Luther. Wittenberg était le lieu où Dieu « avait révélé sa parole ». T. R., t. IV, n. 5126 (août 1540); et de la nouvelle religion révélée, Luther était le pape.

Finalement, qui donc donnait à ces pasteurs l'*autorisation* officielle d'exercer leur ministère ? La communauté chrétienne qui les demandait, ou l'Église de Wittenberg qui les accréditait, ou le prince et son consistoire laïco-ecclésiastique de qui ils dépendaient ? Les formules ont varié; mais il y a un point par où elles se ressemblent à peu près toutes : elles baignent dans une atmosphère d'obscurité.

A l'endroit des pasteurs ces pratiques se sont plus ou moins continuées jusqu'au XXe siècle, jusqu'à la chute de l'empire allemand. Le protestantisme libéral était de plus en plus envahissant; fallait-il donc laisser tout enseigner, jusqu'à la négation de Dieu ? De temps à autre, la direction centrale de Berlin sévissait. Et, à chaque sentence, c'était dans la presse protestante de longues et âpres polémiques; c'étaient notamment des indignations du docteur Rade, l'un des chefs les plus écoutés du protestantisme libéral : « Trois siècles après Luther, dans la patrie de la prédication évangélique, des corps religieux venant s'imposer au nom de l'État comme les représentants authentiques du protestantisme : voilà l'un des paradoxes les plus déconcertants de toute la suite de l'histoire de l'Église. » *Die christliche Welt*, 1902, n. 38.

En même temps que gardien de la doctrine et du culte, le prince luthérien devient tout à coup un maître vertueux, un père à qui l'on devait obéir avec respect et amour. — A la fin du traité *Sur l'autorité temporelle* (1523), après des passages anarchiques sur l'imbécillité et la canaillerie habituelles aux princes, on en trouve d'idylliques sur les vertus d'un prince chrétien. Avant tout, le prince « doit se garder de vouloir s'avancer à coups d'autorité »; avant tout, il doit se préoccuper « d'être utile et serviable à ses sujets »; « il ne doit pas écouter les *mangeurs de fer*, qui l'excitent à faire la guerre »; enfin, « il doit se comporter chrétiennement envers son Dieu, se soumettre à lui en toute confiance et lui demander la sagesse pour bien gouverner. » Dans ces conditions, s'objecte Luther à lui-même, qui voudrait supporter le fardeau du pouvoir ? « De tous les métiers, celui de prince, serait le plus lamentable; on n'y trouverait que fatigue, travail et ennui... » Il répond : « Qu'un prince selon l'esprit du monde vive comme il l'entend; pour moi, j'enseigne ce que doit être un prince chrétien, de manière finalement à aller au ciel. Qui donc ignore que, dans le ciel, un prince est un gibier rare! » W., t. XI, p. 271-276. Après 1530, ce gibier rare, Luther le trouvera en abondance. H. Bœhmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 1re édit., 1906, p. 135; W., t. LI, p. 230 sq. (1534).

Bref, depuis les consistoires jusqu'aux écoles primaires, depuis les tribunaux pour affaires de mariage jusqu'à l'assistance publique, toute l'œuvre de la Réforme tomba entre les mains de l'État. Ici encore, ce fut la régression du Nouveau Testament à l'Ancien. Mais l'Ancienne Loi avait ses prophètes pour résister aux rois; le luthéranisme fut bien plutôt la régression vers la *Cité antique* du paganisme.

Dans les siècles qui suivront, le catholicisme se tiendra de plus en plus près de Dieu; il aura une vie de plus en plus spirituelle et universelle; le luthéranisme se tiendra très près du prince; il aura une vie de plus en plus terrestre, nationale et rétrécie.

De temps à autre, surtout dans ses dernières années, le Réformateur s'éleva contre les ingérences du pouvoir séculier dans son œuvre. « Moins avec la gravité de Périclès qu'avec le bagou de Cléon, » suivant l'expression de Mélanchthon, C. R., t. V, col. 293, il tonnait contre le peu de sens chrétien des princes et des magistrats, contre leur recherche de l'or et leurs abus de pouvoir à l'endroit de l'Église réformée. Il disait en 1532 : « On nous réduira à mourir dans notre m....; puis on se mettra à genoux devant elle. On serait assez content d'être débarrassé de nous. Ce serait bien réciproque. Il est temps de me séparer d'eux, comme une m... mûre qui sort d'un c.. ouvert. » T. R., t. II, n. 2616, *a*, *b* (1532). « Ma pensée a toujours été que les églises cathédrales et les évêchés servent à favoriser l'étude. Mais les princes prennent pour eux les biens d'Église et veulent affamer les étudiants pauvres; les paroisses se déserteront, et c'est déjà ce qui arrive. » T. R., t. V, n. 6301. En 1544, il s'en prend à son électeur lui-même; il écrit à Nicolas d'Amsdorf que, deux ans auparavant, il avait placé comme évêque à Naumbourg : « Il n'y a rien à faire avec la cour. Son administration va comme les écrevisses ou les escargots. En ne confiant pas à la cour l'administration des Églises, Jésus-Christ a sagement pourvu au bien de son Église. » Enders, t. XVI, p. 52.

Pourquoi le luthéranisme ne sut-il pas s'organiser lui-même, comme bientôt le fera le calvinisme ? Sans doute, avant tout parce qu'il trouva des princes tout prêts à le recevoir et à l'accaparer. Le calvinisme aura une enfance moins choyée : presque partout il s'implantera malgré les princes ou sans eux. Mais en outre, Luther était loin d'avoir l'esprit d'organisation de Calvin, et plus que lui il avait l'esprit du fonctionnaire. Dès lors, il fut tout heureux de confier sa Réforme au pouvoir temporel.

Au Moyen Age, l'ordre ecclésiastique avait quelque peu envahi l'ordre civil. D'ailleurs il n'est que juste de le remarquer : vers le Xe siècle et souvent même dans la suite, c'était le pouvoir civil qui avait appelé le pouvoir religieux à son aide. En outre, aux époques où l'ordre ecclésiastique a été le plus puissant, l'Église n'a jamais commandé aux armées ni perçu directement les budgets des États; or, en face d'une autorité qui n'a ni armée ni argent, le pouvoir qui possède l'une et l'autre sera toujours en assez belle posture. Contre la puissance de l'Église au Moyen Age, Luther a violemment réagi. En pleine Renaissance, en plein déve-

loppement intellectuel de l'Europe, il a tout mis entre les mains des princes : sciences profanes et sciences sacrées, État et religion, nature et surnature. Sans contrepoids ni horizon, ces princes vont devenir de plus en plus des tyranneaux vicieux et bornés. Suivant le mot célèbre de l'un d'eux, le roi de Prusse Frédéric-Guillaume, « il n'y aura pas à raisonner ».

Comme le remarque finement le protestant Henri Bœhmer, les vues de Luther sur l'État sont même fort simplistes : « elles vont jusqu'à retarder sur celles de Thomas d'Aquin. Dans les villes italiennes du XIIIe siècle, Thomas avait eu sous les yeux des organismes beaucoup plus développés que Luther avec les principautés allemandes au début du XVIe siècle. Et Aristote avait suggéré à Thomas une foule de vues auxquelles Luther ne s'est jamais initié. » H. Bœhmer, *Luther...*, 2e édit., 1910, p. 164.

Devant cette autorité du prince allemand, devant l' « autorité », comme Luther aime à l'appeler d'un mot simpliste, il n'a su que se courber avec une vénération mêlée de stupeur.

Le luthérien aura donc deux maîtres : Dieu et son prince. Tous deux, le Maître du Ciel et celui de la terre, seront omnipotents et capricieux. Ils auront leurs décrets avoués; mais ils en auront aussi de cachés, d'inavoués, qui pourront contredire les autres. Selon ses fantaisies, le Maître du Ciel fait le vrai et le faux, le juste et l'injuste. Le maître de la terre ne saurait mieux faire que de l'imiter; selon ses fantaisies, il fera la révélation et il la défera. Pratiquement supérieur à Jésus-Christ, il sera le suprême révélateur, le suprême médiateur entre Dieu et son peuple.

Une si profonde transformation du christianisme ne pouvait rester sans influence. Aussi, depuis la fin du XVIe siècle, l'âme allemande, elle aussi, s'est-elle profondément transformée. Les caractères du luthéranisme se sont incrustés en elle : mépris du droit naturel, envahissement du moi, séparation profonde entre le chrétien et le citoyen. Au lieu du droit, d'une morale sociale, il a placé l'adoration de l'État. Un peuple d'allures indépendantes en est arrivé à être le plus dévoué serviteur de l'État, le suprême apologiste de l'omnipotence de l'État. Il en est arrivé à l'axiome : « État égale Puissance; Puissance égale Droit. » Et, pour couronner le tout, c'est, fruit de la foi justifiante et de la certitude du salut, c'est un illuminisme débordant d'orgueil, un illuminisme s'épanouissant dans la conviction enthousiaste d'être le peuple élu, appelé à se mettre à la tête de l'humanité, pour la rendre à la fois esclave... et heureuse!

Conclusion. — Objet et origine de la doctrine de Luther. — 1° *Objet de la doctrine de Luther : réduction et déformation de la doctrine traditionnelle.* — L'objet de la doctrine de Luther, c'est toujours avant tout, comme dans le papisme, Dieu et Jésus-Christ, et ce qu'ils nous ont révélé. Mais si l'on compare cette doctrine à la doctrine catholique, elle en apparaît comme une réduction et une déformation.

1. *Une réduction.* — Réduction dans le dogme. Luther a gardé l'ensemble du dogme catholique, mais il en a enlevé tout ce qui se groupe autour de la valeur de l'activité humaine et de l'origine divine de l'Église. Réduction dans le culte et les sacrements; l'office du dimanche est une réduction de la messe; les sacrements sont ramenés à deux, le baptême et la cène. Réduction ou mieux déjà bouleversement dans les rapports religieux de l'homme avec ses semblables; de collective et sociale, la religion devient, du moins en théorie, purement individuelle. Réduction dans la morale; de la morale individuelle, il fait disparaître les pratiques d'ascétisme; dans la morale sociale, il introduit le divorce, le mariage des ministres de la religion.

2. *Une déformation.* — *a*) *Déformation dans le dogme et dans le culte.* — Pour Luther, il y a le *Dieu caché* et le *Dieu révélé*, Dieu en lui-même et Dieu pour nous. C'est le nominalisme qui lui a légué cette distinction. Dans sa théologie, elle va produire une frondaison monstrueuse. Dieu caché, Dieu en lui-même : c'est le Dieu de la raison. Il est incognoscible et effrayant. Notre raison orgueilleuse a beau vouloir s'élever jusqu'à la majesté divine, elle n'y trouve que « colère et damnation ». W., t. XXVIII, p. 117, 32 (29 août 1528). « Dieu caché dans sa majesté ne déplore la mort ni ne la fait disparaître; mais il opère indifféremment la vie, la mort et tout en toutes choses. » W., t. XVIII, p. 685, 21 (1525). Dieu caché, c'est Dieu « dans sa puissance, sa sagesse, sa majesté, incompréhensible »; c'est le Dieu de la prédestination et du serf arbitre. Ce Dieu « jette dans un horrible désespoir ». « Je le sais par expérience, » dit Luther. A la prédestination, en particulier, il est difficile de penser « sans une colère secrète contre Dieu ». Erl., t. LXIII, p.134 (1522); W., t. XL *a*, p. 77, 78 (1535). « Nos moines sont une triste race, sans expérience des choses de Dieu. Avec leurs spéculations ils prétendent monter au ciel et disserter sur Dieu considéré en lui-même. Le peuple d'Israël ne s'égarait pas dans ces spéculations. Sous peine de mort, nous devons tous fuir ce Dieu en lui-même. La nature humaine et Dieu en lui-même, sans Jésus-Christ, ce sont là des ennemis sauvages. » W., t. XL *b*, p. 329, 20 (1532-1538).

Nous n'avons pas à scruter la nature de Dieu, mais uniquement à connaître sa volonté. Toutefois cette volonté elle-même, comment la connaîtrons-nous ? Car elle ne souffre aucune barrière, aucune restriction; Dieu peut faire absolument tout ce qu'il veut; pour lui il n'y a ni absurdité, ni injustice. Il nous est impossible de savoir pourquoi il veut et comment il veut. W., t. XVIII, p. 685, 712 (1525).

Par certains côtés, ce Dieu rappelle le Dieu panthéiste de Schleiermacher : chez lui, tout s'opère mécaniquement, irrésistiblement; on se demande s'il est personnel et conscient. Par d'autres, il rappelle davantage encore le Dieu volontariste de Duns Scot et de Guillaume d'Occam : il n'est que volonté et action.

« Mais ce Dieu en soi est du domaine des aristotéliciens; ce n'est pas à lui que la foi s'adresse. Le Dieu de la foi, c'est le Dieu présenté à l'âme par la révélation du Saint-Esprit; c'est Dieu manifesté en Jésus-Christ.» A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4e édit., 1910, p. 836. Il importe de distinguer entre la volonté secrète et redoutable du Dieu caché, entre les secrets infiniment adorables réservés uniquement à sa majesté, et la volonté de Dieu exposée, révélée, offerte par lui, objet de notre culte à nous, sa volonté telle que nous la présente Jésus incarné et crucifié. W., t. XVIII, p. 684, 35; 685, 3; 689 (1525).

Luther n'aime pas davantage à considérer Jésus-Christ en lui-même dans l'union de ses deux natures en une seule personne, à contempler ces deux principes d'activité terminés par un seul centre d'imputabilité. « Les sophistes, dit-il, (c'est-à-dire les scolastiques), ont dépeint le Christ, en lui-même, comme quoi il est Dieu et homme; ils comptent ses bras et ses jambes, et ils mélangent merveilleusement ses deux natures. Ce n'est là qu'une connaissance sophistique du Christ Jésus. Car si le Christ est appelé Christ, ce n'est pas parce qu'il a deux natures : qu'est-ce que cela me fait à moi ! S'il porte ce nom grandiose, c'est à cause de la fonction et de l'œuvre qu'il a assumée. Voilà ce qui lui donne son nom. Que, par nature, il soit Dieu et homme, voilà ce qu'il est *pour lui;* mais que, par sa fonction, il se tourne vers moi, qu'il répande sur moi son amour, qu'il soit mon Rédempteur et mon Sauveur, voilà qui est pour

ma consolation et pour mon bien. » W., t. XVI, p. 217, 30 (30 avril 1525).

« Luther aime à parler de l'abaissement de la majesté divine par l'incarnation; de l'Enfant Jésus dans le sein de sa mère et dans la crèche, de Jésus-Christ conversant avec les hommes, du divin Crucifié, maintenant élevé au plus haut des cieux, et dont la puissance s'étend à tout. C'est en lui et seulement en lui que se sont manifestés la miséricorde et l'amour du Dieu infini... « Si tu regardes Dieu de cette manière, ton esprit se modèle sur Dieu; son cœur, son image, sa face sont vivants dans ton cœur. Il se dit alors : « Voici « mon enfant, je ne veux pas le jeter en enfer, mais lui « donner le ciel. » J. Kœstlin, *Luthers Theologie*, t. II, p. 56.

Sur ce thème du Fils de Dieu fait homme pour nous, Luther a des pages pieuses et touchantes. Souvent, néanmoins, elles sonnent un peu faux, sentant plus l'outrance que la vraie piété, avec une préoccupation combative; constamment on croirait l'entendre dire : « Vous pouvez crier que je suis un hérétique, un moine marié; ma conscience elle-même me le reproche assez. Mais de Dieu et de Jésus-Christ, un papiste pourrait-il mieux parler ? De tels sentiments sont-ils d'un maudit de Dieu ? »

Dieu en lui-même, Jésus-Christ en lui-même, Dieu pour nous, Jésus-Christ pour nous, voilà donc la distinction favorite de Luther. Cette opposition est loin d'être chez lui surtout oratoire; au contraire c'est devant ses élèves et dans ses écrits d'allure scientifique qu'il aime surtout à la développer. Or, par cette distinction, comme le dit Harnack, « il a opéré une réaction profonde contre la direction entière de la théologie précédente, contre une direction qui remontait aux Pères apologistes. Pour la destruction de l'ancien dogme, cette direction nouvelle a été un ferment beaucoup plus puissant que le rejet de tel ou tel article en particulier. » A. Harnack, *Lehrbuch*, t. III, p. 859, 860.

En effet, l'ancienne théologie aimait à considérer Dieu et Jésus-Christ en eux-mêmes, à les mettre au centre de ses préoccupations. Dans l'école dominicaine, cette disposition est particulièrement accentuée; tout part de Dieu pour revenir à lui. Luther a changé cette orientation. Chez lui, le dogme, la prière ne sont plus avant tout une élévation de l'âme vers Dieu; ils sont un abaissement de Dieu vers l'homme. Finalement, sa théologie est uniquement une théorie de la justification. Elle peut tout entière se résumer en ces mots : « Je plais à Dieu à cause du Christ; par le Christ, je trouve un Dieu miséricordieux. » L'homme est le point central de cette théologie.

Comme l'ajoute A. Harnack, la distinction entre Dieu et Jésus-Christ en soi, Dieu et Jésus-Christ pour nous, puis, comme conséquence, la place de l'homme au centre de la théologie de Luther, cette nouvelle orientation devait mener à l'abandon de « l'ancien dogme », ou, pour mieux dire, à l'abandon de tout dogme; on ne considérera plus la religion qu'à un point de vue immédiatement utilitaire, à un point de vue pragmatiste. L'opposition entre le Dieu caché et le Dieu révélé, entre Dieu et Jésus-Christ, a quelque chose de spécialement odieux et effrayant. La révélation, l'Évangile aura beau nous parler de Dieu, nous décrire ses attributs : par un retour vers le Dieu caché, il sera loisible de rejeter toutes ces données et d'en appeler à un Dieu plus profond ! Jusqu'à son traité du *Serf arbitre*, Luther n'osa pas étaler cette doctrine au grand jour; en 1521, par exemple, on ne la trouve pas dans sa réponse à la bulle de Léon X. Quelquefois, sans doute, il y avait fait allusion, par exemple, ci-dessus, col. 1284 : W., t. XI, p. 189,5 (1523); mais ce n'était qu'incidemment. En 1525, au contraire, il la développe âprement contre Érasme. Ci-dessus, col. 1291.

Quand Luther veut s'élever à l'idée, à la spéculation. c'est donc pour s'attacher à une théorie monstrueuse, On se prend à l'excuser de tant haïr la raison; quand il se confiait à la sienne, elle lui donnait des aperçus peu heureux. — Ainsi, déformation dans le dogme et dans le culte.

b) *Déformation dans la morale.* — Que nos œuvres suivent ou non notre justification, c'est accessoire. Pour notre activité publique, celle du citoyen, il importe même qu'elle ne suive pas; garde-toi bien, nous dit Luther, d'orienter ta vie publique d'après l'Évangile. Disjonction de la religion et de la morale privée; opposition entre la religion et la morale publique voilà, en morale, la réforme de Luther.

Puis, les principes posés continueront leur action érosive. La doctrine disparaîtra. Chez Luther, l'homme est au centre de la doctrine et du culte : encore trois siècles, et cette place de l'homme deviendra exclusive; le luthéranisme s'épanouira dans le panthéisme idéaliste de Fichte et de Hegel. Sur le terrain de la morale privée, les principes de Luther n'auront pas une résonance très lointaine; de bonne heure, Luther lui-même, puis Mélanchthon revinrent en bonne partie aux vues morales traditionnelles. Mais, par contre, ses vues sur la morale publique aboutiront à un retour vers le paganisme et la barbarie.

3. *Luther a-t-il retrouvé Jésus-Christ ?* — Du moins, dira-t-on, Luther a retrouvé Jésus-Christ. Dans ce seul grand fait, n'y a -t-il pas amplement de quoi glorifier un réformateur religieux ?

Non, Luther n'a pas trouvé Jésus-Christ. Jusqu'à Luther, l'Église catholique n'avait cessé de faire de Jésus-Christ le centre de ses préoccupations. Que l'on étudie la prière officielle de l'Église, la prière publique; dans cette prière, Jésus-Christ est le point central vers lequel tout converge, pour monter finalement vers Dieu et sa Trinité. Jésus-Christ est le centre de la prière de chaque jour et particulièrement de la grande prière quotidienne, le sacrifice de la messe. Il est le centre de la semaine; si vous vénérons particulièrement le dimanche et le vendredi, c'est à cause de lui. Il est le centre de l'année liturgique; cette année est orientée tout entière vers ses deux naissances : sa naissance à la vie mortelle le jour de Noël, sa naissance à la vie immortelle le jour de Pâques. Dans chaque prière enfin, Jésus-Christ est nommé; c'est même par lui, « par Notre Seigneur Jésus-Christ », que l'Église fait monter vers Dieu ses supplications.

Et cette liturgie, c'était celle du temps de Luther; depuis le IVe siècle, les pièces essentielles en sont demeurées les mêmes.

La preuve que l'Église catholique n'a jamais oublié Jésus-Christ, mais c'est encore la facture même de nos temples catholiques, et surtout de nos temples du Moyen Age, le XVe siècle y compris, le siècle d'où Luther est sorti. Dans ces temples, efflorescence de la vie catholique d'alors, tout s'y inspire de la pensée de Jésus-Christ : et la forme de la croix; et l'autel avec le tabernacle; et la convergence de toutes les parties du temple vers cet autel et ce tabernacle.

Certes, on peut l'affirmer sans témérité aucune : les temples protestants sont loin d'être aussi remplis de l'idée de Jésus-Christ. Et lorsque ces temples sont d'anciennes églises catholiques, on y sent je ne sais quelle impression de vide; on y cherche le Grand Absent, qui s'en est allé du tabernacle. Ce Grand Absent, combien insuffisamment le rappelle cette Bible ouverte sur une table, ou même sur l'autel d'autrefois ! S'il ne se fût jamais agi que d'abriter cette Bible, ces temples auraient-ils eu le même empressement à converger vers ce qui, autrefois, était véritablement l'Autel du Sacrifice, et la tente du Dieu de l'Eucharistie !

Dans ses actes officiels enfin, l'Église a toujours

rappelé la nécessité de faire de Jésus-Christ le centre de sa piété. Si, par exemple, elle a condamné le mysticisme de Malaval, de Molinos, de Mme Guyon et de Fénelon, c'est en partie parce qu'elle a estimé que ce mouvement s'écartait de Jésus-Christ pour aller à une sorte de religiosité sans précision. Et elle avait raison : dans la Salente de Fénelon, tout est parfait sans avoir besoin de Jésus-Christ.

Luther n'a pas trouvé Jésus-Christ. Mais il est très certain qu'il a trouvé une nouvelle manière d'aller à Jésus-Christ : la théorie de la justification par la foi sans les œuvres. Quels sont les liens par lesquels cette théorie nous rattache à Jésus-Christ ? Dans l'ancienne religion, ces liens étaient nombreux et puissants : sacrifice de la messe, présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, foi en Jésus-Christ, amour pour Jésus-Christ, œuvres en union avec Jésus-Christ. De ces liens, qu'est-il demeuré ? Une vague présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et par-dessus tout la confiance en Jésus-Christ, une confiance vague et sentimentale. Jésus-Christ a tout accompli; inutile de nous préoccuper du mot de saint Paul : « J'accomplis dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ. » Pour nous unir à Jésus-Christ, le sentiment suffira; notre activité n'aura aucune valeur religieuse; l'activité publique recevra même une direction absolument différente de celle de l'Évangile !

L'union du catholique avec Jésus-Christ, c'est une union faite de toute son activité consciente; l'union du luthérien, c'est une union par le sentiment, avec une activité qui demeure corrompue, étrangère ou même hostile à Jésus-Christ.

2° *Origine de la doctrine de Luther.* — Le *credo* de Luther n'est pas le *credo* catholique; de cette divergence, lui-même, du reste, se faisait hautement gloire, mais naturellement sans la présenter sous le jour que l'on vient de voir.

1. *Origine non chrétienne.* — Son *credo*, où Luther l'a-t-il donc pris ? Dans l'Évangile, ou chez les premiers siècles chrétiens ? Non. De l'Évangile, il a faussé la lettre et l'esprit. Sans cesse, l'Évangile recommande les œuvres; Jésus a maudit le figuier stérile, il a condamné le serviteur qui avait enfoui son talent sans le faire fructifier. Luther, au contraire, rejette toute notre activité comme mauvaise; avant tout, c'est à nos œuvres et au mérite de nos œuvres qu'il s'en prend. Col. 1212 et 1218. Jésus a dit au jeune homme riche : « Garde les commandements. » Or, entre l'Évangile et la Loi, Luther met une opposition irréductible. Col. 1241. L'Évangile nous parle d'une religion collective, ayant à sa tête un pouvoir enseignant et dirigeant. Or, pour diriger le chrétien, Luther ne connaît que la Bible et les illuminations privées. Col. 1301. Pour la société temporelle, il le dit expressément : il faut soigneusement se garder de s'y comporter d'après l'Évangile. Col. 1310.

Très fréquemment, Luther s'est réclamé de saint Paul et de saint Augustin. Or, il a faussé le sens de saint Paul, notamment le sens de l'*Épître aux Romains*. En public, il a attribué à saint Augustin sa théorie de la justification par la foi; en particulier, il a reconnu que c'était là un mensonge. Col. 1256.

Ce n'est donc pas seulement du *credo* catholique que le *credo* de Luther est une réduction et une déformation; c'est aussi de l'Évangile, de saint Paul et de saint Augustin. Ce *credo* est un résidu de christianisme.

2. *Les vraies sources de la doctrine de Luther.* — La théologie de Luther a deux grandes inspiratrices : l'âme de Luther et l'âme de l'Allemagne. Elle est luthérienne et allemande.

a). *Luther et sa théologie* — La théologie de Luther est un produit de l'âme de Luther, et de ses expériences personnelles.

A partir de 1510, et spécialement aux environs de 1515, il se fit chez Luther un mélange d'éléments très divers : nominalisme, Bible, saint Augustin et augustiniens d'extrême gauche, vague platonisme ou néoplatonisme, enfin mystiques allemands du XIVe siècle. Ces éléments entrèrent tumultueusement dans une nature surexcitée; ils y devinrent une lave en fusion, mixture chaotique, où la contradiction règne en permanence, une contradiction candide, insolente, exaspérante. L'état d'âme de Luther dans ces années-là, c'est une sorte de regard indécis, sombre et vague, dans l'infini.

Dès lors, il va tout voir au travers de son nominalisme et de son augustinisme, de son pessimisme philosophique et théologique; plus encore, il va tout considérer *au travers de son moi*, c'est-à-dire au travers de courtes vues intellectuelles, de préoccupations personnelles. De cet état d'âme sortit, de 1510 à 1518, la théorie de la justification par la foi; de 1517 à 1521, la destruction de l'Église; de 1523 à 1530 et même au delà, l'exaltation du prince allemand.

Dans cette théologie, inutile de se mettre en quête d'unité : raison pratique, volonté, mysticisme, impulsions s'y mélangent d'une manière étrange. Du moins, dans cet amas d'alluvions, dans cette collection de sentiments, d'impressions, collection heurtée, hâtée, Luther eût pu travailler à introduire quelque tenue, quelque apparence d'ordre logique. Ce sera là, en effet, l'effort de la génération qui le suivra, de 1540 à 1580. Mais, de cet effort, lui-même était incapable. Dans sa théologie, il y a toutefois une logique, celle du sentiment. Malgré des courants contraires, certaines tendances finissent toujours par y réapparaître.

Tendance à la contradiction, à la réaction contre tout ce qu'avait dit et fait l'époque précédente, et par-dessus tout, contre « cet idiot de Thomas ». La réaction est la grande loi de l'histoire; chez Luther, la tendance à contredire va jusqu'à la manie.

Tendance à l'insincérité. Luther avait le mensonge et la duplicité dans le sang. Par sa théorie de la justice imputée, il en arriva à créer Dieu à son image. Les mérites de Jésus-Christ ne pénètrent pas l'homme, ils ne le changent pas dans son fond. D'où une expression fort imagée; ces mérites sont *le manteau qui recouvre notre ignominie*, un manteau qui cache notre honte. C'est à ce manteau que Dieu arrête son regard. Et ainsi, il se ment à lui-même. Il nous regarde comme ses amis; mais, en réalité, nous ne le sommes pas. Cette étrange théorie rappelle le mot de Cicéron sur Homère : « Il a transporté chez les dieux les défauts des humains; que n'a-t-il plutôt donné aux hommes les qualités divines ! » *Tusc.*, I, 26, 65. Luther a attribué à Dieu ses allures tortueuses, ses dispositions à la fausseté. Que n'a-t-il plutôt travaillé à s'assimiler la doctrine de Celui qui a dit de lui-même : « Je suis la vérité, » et qui nous a dit à nous : « C'est la vérité qui vous délivrera. »

Par-dessus tout, *tendance à se sentir poussé par des forces mystérieuses et invincibles*, d'un côté par la nature, de l'autre par Dieu. Rapidement, les impulsions de Luther l'entraînèrent à deux conclusions très accentuées : passivité de l'homme, soit à l'égard de la nature, soit à l'égard de Dieu, rejet de la direction de l'Église. Passivité, c'est-à-dire corruption radicale et invincible de l'homme déchu, prédestination et serf arbitre. Rejet de la direction de l'Église; tout passifs sous l'action de la nature ou sous l'action de Dieu, qu'avons-nous besoin de recevoir de l'extérieur une direction doctrinale et morale ? « C'est par des expériences vécues, c'est en mourant, en condamnant tout, que l'on devient théologien, non par des connaissances livresques ou des spéculations intellectuelles. » W., t. v, p. 163, 28 (1519-1521).

Mais il y a en nous certaines énergies impérieuses et inéluctables : les contrarie-t-on d'un côté, elles se font jour de l'autre. Le libre arbitre est de ce nombre. Luther a beau nous dire qu'en nous justifiant Dieu nous prend sous son aile et que dès lors il nous entraîne, aussi inéluctablement que le faisait naguère la concupiscence invincible, il n'en finit pas moins par nous représenter l'homme s'envolant librement et joyeusement vers Dieu par le sentiment. Le justifié se crée ainsi un monde nouveau, le monde « de la liberté du chrétien », suivant le titre du célèbre opuscule de Luther; ce monde est en opposition avec la prison d'à côté, le monde de la nature, monde de la nécessité. Dans ce monde nouveau règne une douce confiance, s'épanouissant dans un sentiment de joyeuse liberté chrétienne.

Passivité et liberté selon Luther étaient jusque-là inconnues dans l'Église. Elles préludaient aux doctrines panthéistes du XIXe siècle.

Dès 1515, Luther était donc hérétique. La querelle des Indulgences ne fit que lui donner l'occasion de sortir de l'Église. En cela il rentre dans une loi assez générale. Que nous enseigne la vie des hérétiques ? Ce n'est pas leur théorie de l'autorité qui est déterminante; c'est leur conception du rapport entre le Christ et le croyant. Il en fut tout particulièrement ainsi de Luther; chez lui, c'est une conception nouvelle de la piété qui a entraîné une conception nouvelle de l'Église. Cette conception nouvelle de la piété, c'est sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres. J.-A. Mœhler, *Symbolik*, 9e édit., 1913, p. 328 sq., tr. Lachat, t. II, 1852, p. 1 sq. Voir aussi E. Vermeil, *J.-A. Mœhler*, 1913, p. 180.

Nominalisme, volontarisme, impulsions subconscientes, passion, sentimentalité, rejet de la direction doctrinale de l'Église, tout dans ces dispositions inclinait à faire délaisser la doctrine pour ne faire consister la religion que dans le sentiment. Mais pour en arriver là, il faudra de longues années et l'amère désespérance de ne pouvoir s'unir sur un symbole de doctrines, si raccourci fût-il. Une religion sans doctrine est contraire à la fois à la nature de l'homme et à la volonté de Dieu. A la nature de l'homme : toutes les religions ont cru à un *objet* religieux, placé en dehors de la sphère de l'humanité. A la volonté de Dieu : les prophètes, Jésus-Christ, les Apôtres enseignent évidemment des vérités auxquelles l'intelligence doit adhérer. « Allez, dit Jésus-Christ, enseignez toutes les nations; baptisez-les au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit... Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. »

Luther ni son temps n'étaient mûrs pour une complète dissolution doctrinale. Aussi Luther, on l'a vu, garda-t-il toujours fortement la nécessité d'adhérer à une doctrine. Il en arriva à un *credo* où, avec de vieux matériaux tirés de l'Évangile, de saint Paul, de saint Augustin, de l'Église catholique il a formé une construction toute nouvelle, *une construction luthérienne*.

b) L'Allemagne et la théologie de Luther. — C'est là aussi une *construction allemande*, une construction particulièrement caractéristique de l'Allemand du Centre et du Nord.

L'Allemand s'élève difficilement à l'*idée* pure; il aime mieux le monde des sensations. La langue allemande, disait Leibniz, surpasse les autres par la puissance d'exprimer le sensible, le concret. Dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 279. Sans être exclusivement un produit de l'Allemagne, le nominalisme y est particulièrement chez lui; Kant et ses disciples eux-mêmes, Hegel, Fichte et Schelling, ont admis comme un axiome l'impossibilité pour la raison pure d'atteindre le vrai.

Aimant à demeurer dans le sensible, la philosophie allemande ne veut connaître que le *phénomène;* elle s'avoue incapable de pénétrer jusqu'au *noumène*, fruit du principe de causalité, à plus forte raison, incapable de pénétrer jusqu'à la *chose en soi*. Entre le phénomène et la chose en soi, elle met volontiers un abîme infranchissable. Pour elle, Dieu est pleinement incognoscible. Dans l'homme lui-même elle ose à peine pénétrer; c'est surtout en Allemagne qu'a régné la *philosophie de l'inconscient*.

De même chez Luther, on l'a vu, Dieu et l'homme sont nominalistes et kantiens : ni Dieu n'est conduit par son intelligence, ni l'homme par la raison. L'Allemand aime à s'arrêter à la raison pratique. Mais cette raison pratique elle-même, où prendra-t-elle sa règle de conduite ? Kant répond : Dans un *impératif catégorique*. Encore faut-il savoir qui le lui fournira. Chez Kant, ce sera l'idée chrétienne du devoir, passée à l'état atavique. Mais cet atavisme chrétien disparu, l'homme pourra trouver d'autres sources d'impératifs catégoriques : son individualisme, ses impulsions et passions. A ces impératifs, le protestant allemand obéira avec une sorte d'illuminisme automatique, tout étonné et choqué qu'on ose lui demander la valeur de ces règles de conduite. Elles lui viennent des profondeurs de l'insconscient, et cette raison lui suffit. Dans ces impératifs, l'impulsion occupera la première place. Aussi, au travers de toute la philosophie allemande court la tendance à la négation de la liberté. Aussi encore, l'Allemagne est-elle la terre classique du panthéisme. Deux grandes branches de la race indo-européenne, les Indiens et les Germains, ont une égale tendance vers cette orgueilleuse divinisation de l'homme. Dès le Moyen Age, c'est pour ses tendances au panthéisme que Rome condamna maître Eckhart.

Individualisme, impulsion et passion, voilà aussi les grands impératifs de la théologie de Luther.

Individualisme. Ce n'est pas avant tout l'hommage à rendre à Dieu que nous enseigne cette théologie; c'est l'avantage de l'homme, sa justification; et une justification d'un profit très terre à terre et immédiat : une justification coexistant en nous avec le péché.

Impulsion et passion. Le Dieu de Luther a beau, suivant le thème du nominalisme, avoir une volonté que l'intelligence ne dirige pas, il n'en est pas moins dirigé, mais par une sorte de destin qui le domine et le pousse à agir. Ce sera encore moins par l'idée que le chrétien sera dirigé, ce sera par l'impulsion et le sentiment. Et nos impulsions et nos sentiments, d'où viendront-ils ? De notre subconscience.

Sans doute, le chrétien aura encore une règle de foi, la Bible. Mais la Bible, qui lui en fera reconnaître le caractère divin ? L'impulsion. Qui lui en donnera l'interprétation ? L'impulsion.

L'Allemagne est la terre du panthéisme. De même, dans la philosophie et la théologie de Luther, y a-t-il mainte issue pour conduire à la divinisation de l'homme. Par sa raison, l'homme ne connaît pas Dieu, ni ne se connaît lui-même, mais il sent Dieu en lui, y agissant irrésistiblement, ne lui laissant aucune spontanéité. Dès lors, qu'est-ce que l'homme peut bien être en dehors de Dieu ? La philosophie et la théologie de Luther ont eu leur épanouissement naturel dans le panthéisme subjectiviste du XIXe siècle.

Ni guidé ni refréné, ni desséché par la raison pure, mû par l'impulsion subconsciente, l'Allemand se retourne volontiers vers lui-même, vers le fond de son âme; il est porté à la rêverie. La sentimentalité allemande est faite de notes très diverses. A l'est de l'Elbe, elle reflétera vite une certaine dureté; mais ailleurs, elle témoignera souvent d'une douceur native; en tout cas, elle aura souvent une réelle profondeur. Eckhart, le grand penseur mystique, était de la Thuringe. Tauler, peut-être le plus grand des mystiques

catholiques, a toutes les profondeurs et toute l'énergique beauté de l'âme alsacienne. Suso était de la Souabe, l'auteur de la *Théologie germanique* était de Francfort ou du moins c'est là qu'il vécut. Ainsi, ce qu'avant tout prêchera Luther, ce sera le sentiment profond d'une union intime avec Dieu.

Le revêtement même de cette philosophie et théologie reflétera les caractéristiques de l'âme allemande.

Peu apte aux idées générales, mû par des impulsions venant de points variés de l'horizon, l'Allemand aime à tracer dans sa philosophie le tableau d'antinomies irréductibles. Ainsi la philosophie et la théologie de Luther sont-elles remplies de contradictions. Le 27 juillet 1530, il écrivait à Mélanchthon : « Nos adversaires, me dites-vous, font collection de contradictions tirées de mes ouvrages. En réalité, ce à quoi ils visent avant tout, c'est à faire étalage de leur sagesse. Mais comment ces ânes jugeraient-ils des contradictions de notre doctrine, eux qui n'entendent rien aux contradictions ? Du reste, que peut être notre doctrine aux yeux des impies, sinon un recueil de pures contradictions, puisque, à la fois, elle exige les œuvres et qu'elle les condamne, qu'elle abolit les cérémonies et qu'elle les rétablit, qu'elle vénère les pouvoirs publics et qu'elle s'élève contre eux, qu'elle affirme le péché et qu'elle le nie ! Mais je porte de l'eau à la mer. » Enders, t. VIII, p. 137.

Homme d'impulsion et de passion plutôt qu'homme d'idée, l'Allemand portera, je ne dis pas dans sa vie privée, mais dans sa vie de citoyen, une insincérité allant jusqu'à la candeur, jusqu'à l'inconscience. Il saura de même façonner l'histoire à son profit, selon ses besoins. Ainsi, philosophie, dogme, Bible, histoire, Luther déformera tout, fera tout servir à ses fins avec une insincérité déconcertante.

Dominé par ses impulsions et ses sensations, l'Allemand ne sait ni composer un ouvrage ni condenser sa pensée. Ainsi les écrits de Luther se présentent à nous sans plan ni ordre, avec des redites infinies. Souvent ils font l'effet d'alluvions; mieux encore, ils rappellent ces contrées tourmentées où des cataclysmes ont charrié des montagnes dans le lit des torrents.

Enfin, les conceptions allemandes sur Dieu et sur l'homme croissent souvent dans un fond de tristesse et d'amertume; l'Allemand est pessimiste. Dur, fruste et violent dans son fond originel, dominé par une nature inclémente, l'Allemand du Nord-Est, le Wende, avait façonné des divinités à son image. Wotan ou Odin y était devenu le dieu des tempêtes, de la guerre et de la destruction. Les légendes proprement germaniques montrent l'homme se débattant contre des inimitiés insondables et farouches. Ainsi, en face du Dieu de la révélation, il y a chez Luther un Dieu plus ancien, le Dieu caché. Il est tout différent du Dieu révélé, tout différent du Dieu du *Notre Père*, différent même du Dieu de l'Ancien Testament, qui aimait à répandre ses bienfaits sur Israël. Ce Dieu caché est terrible; c'est un Dieu qui gaiement prédestine à l'enfer. Dans l'Évangile, il nous a donc trompés sur sa véritable nature. Pourtant, c'est lui qui fixe le sort éternel de l'homme. C'est sur la farouche antinomie entre son Dieu caché et son Dieu révélé que Luther fonde toute sa doctrine de la prédestination, c'est-à-dire toute sa théologie du salut. Chez lui, le chrétien nous prêche lyriquement la confiance au Dieu révélé; aux volontés du Dieu caché, le Wende nous recommande avec effroi une résignation farouche.

Beaucoup plus véritablement que l'opuscule du custode de Francfort, la théologie du *grand Allemand* est une *Théologie allemande*.

Les abréviations placées avant le titre des ouvrages sont celles qui ont été employées pour les désigner au cours des deux articles précédents sur LUTHER et la THÉOLOGIE DE LUTHER.

I. — ŒUVRES ET COLLECTIONS DE DOCUMENTS. — I. LUTHER. — 1° *Œuvres manuscrites*. — *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, Pâques 1517-Pâques 1518 : Bibl. Vat., *Cod. Pal. lat. 1825*, f° 45-132; J. Ficker en a donné des extraits dans *Luther 1517*, 1918, p. 14 sq. (n. 130 de la collection *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*), et il en prépare la publication. Çà et là, il doit encore se trouver aussi des notes inédites, prises aux cours de Luther et surtout à ses innombrables sermons.

2° *Œuvres imprimées*. — Il y a eu sept éditions de ses œuvres complètes : — 1. *Wittenberg*, 19 vol. in-fol., 12 en allemand, 1539-1559; 7 en latin, 1545-1558; reproduite à Wittenberg, 1558 sq. — 2. *Iéna*, 12 vol. in-fol., 8 en allemand, 4 en latin, 1555-1558; plusieurs fois reproduite. — 3. *Altenburg*, 10 vol. in-fol., en allemand, 1661-1664. — 4. Reproduite à *Leipzig*, mais avec de nombreux documents du temps de Luther, 23 vol., in-fol., 1729-1740. — 5. *Walch*, 24 vol. in-4°, en allemand, publiée par G. Walch, à Halle, 1740-1753. — 6. [Erl.] *Erlangen-Francfort*, 67 vol. in-12 en allemand, à Erlangen, 1826-1857; 2e édit. des vol. 1-20; 24-26 (1862-1885); et 38 vol. in-12 en latin, à Erlangen et à Francfort-sur-le-Mein, sous 3 rubriques : *Exegetica opera latina*, 28 vol., à Erlangen et à Francfort, 1829-1886; *Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Galatas*, 3 vol., à Erlangen, 1843-1844; *Opera latina varii argumenti ad Reformationis historiam imprimis pertinentia*, 7 vol., à Erlangen et à Francfort, 1846-1873. A cette édition est jointe celle de la correspondance de Luther : [Enders] E. L. Enders, puis G. Kawerau, puis P. Flemming, *Dr Martin Luthers Briefwechsel*, 17 vol. in-12, 1884-1920. Pour les lettres allemandes, malheureusement, les tomes I à XI, renvoient aux éditions antérieures de De Wette (1825-1856 et d'Erlangen, t. LIII-LVI. — 7. [W.] *Weimar : Dr Martin Luthers Werke*, édition commencée en 1883, grand in-8°, encore inachevée, elle est rendue au t. LIII; mais des tomes antérieurs n'ont pas encore paru : t. XVII, 2e part., t. XXI-XXII, etc; plusieurs tomes sont sectionnés, le t. X comprend 4 volumes : t. X, 1re partie, 1re moitié, 2e moitié (parue en 1925), etc. — *La Bible* (*Die deutsche Bibel*), 1906-1924 (5 vol. parus), et les *Propos de table* (*Tischreden :* T. R.) en 6 volumes, 1912-1921, ont leur tomaison à part. En tout, il y aura de 70 à 80 volumes.

Aucune de ces éditions n'est vraiment convenable. De l'avis général, la dernière, celle de Weimar, a elle-même de nombreux et importants défauts. On y avait promis l'ordre chronologique; or, ce n'est que de très loin qu'elle le suit. Souvent le texte n'a pas été établi avec soin; les citations ne sont presque jamais identifiées, etc. Espérons que de bonnes tables corrigeront en partie ces défauts. Dans cette édition, la collection des *Propos de table* est peut-être la partie la mieux conduite; ils y sont disposés dans l'ordre chronologique, avec des concordances et des tables très soignées. Les *Propos de table* en ont acquis beaucoup de valeur. Ce résultat est d'autant plus à apprécier que jusque-là les publications de ces *Propos* avaient présenté un chaos inabordable. Cette publication fait très grand honneur à son directeur, le Dr Kroker.

Malgré les lacunes de l'édition de Weimar, c'est d'après elle que désormais l'on cite Luther; si l'œuvre citée n'y est pas encore publiée, on remonte à l'édition d'Erlangen. Cependant les cinq premières éditions, qui vont de 1539 à 1753, sont encore assez souvent citées dans des ouvrages français. C'est que les auteurs ont pris ces références dans les traductions françaises de *La Symbolique*, de Moehler, et de *La Réforme*, de Doellinger. D'autres s'attardent aussi à citer l'édition d'Erlangen, alors même que les œuvres auxquelles ils se réfèrent ont paru depuis longtemps dans l'édit. de Weimar; c'est qu'ils reproduisent les indications d'ouvrages allemands remontant à une trentaine d'années, ou plus souvent les traductions françaises de Janssen et de Denifle. Dans les ouvrages français, même sérieux, c'est presque toujours de deuxième et de troisième main que Luther est cité. De là souvent des méprises curieuses. Celui qui, en ce sens, est peut-être allé le plus loin est M. Andler, professeur de littérature allemande à la Sorbonne, et qui y a professé des cours sur Luther. En 1918, il faisait un article sur *L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire dans le luthéranisme*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1918, p. 924-956. Sur ses onze premières références, il y en a dix de complètement fausses, ou, ce qui revient au même, d'absolument insuffisantes et incontrôlables; une seule est à peu près exacte, et toutefois avec trois défauts choquants! Voir J. Paquier,

Luther dans la Revue de métaphysique et de morale, dans *Revue de philosophie*, 1919, p. 158-168.

A ce point de vue déjà, la présente étude rendra un grand service; on pourra impunément en copier les références; je les ai toutes vérifiées, souvent au prix de plusieurs heures de recherches.

En dehors de ces éditions d'œuvres complètes, il y a encore : [Drews] P. Drews, *Disputationen Dr Martin Luthers, in den Jahren 1535-1545 an der Universität Wittenberg gehalten*, Gœttingue, 1895; — J. Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1515-1516*, Leipzig, 1908; — J. Ficker, *Luther 1517* (voir ci-dessus, *Œuvres mss. de Luther*); — H. von Schubert, *Luthers Vorlesung über den Galaterbrief*, Heidelberg, 1918 (Notes d'un élève prises à des leçons déjà connues : W., t. II, p. 436-618, t. IX, p. 790, 791; de peu d'importance); — [Thiele] E. Thiele, *Luthers Sprichwörtersammlung*, Weimar, 1900.

Catalogues chronologiques des œuvres de Luther (du 1er au 3e, l'amélioration est croissante) : J. Kœstlin, G. Kawerau, *Martin Luther*, 1903, p. 718-727; H. Grisar, *Luther*, t. III, 1912, p. 932-952; G. Kawerau, *Luthers Schriften*, Leipzig, 1917, 64 p.

3° *Traductions françaises.* — De toutes ces œuvres, la cinquantième partie au plus a été traduite en français. Les traducteurs ont choisi de petits traités d'édification ou de combat; souvent leur attention s'est portée sur la même œuvre, qui ainsi a été plusieurs fois traduite. L'énumération complète de ces traductions serait une œuvre d'érudition pure, hors de propos dans ce dictionnaire. Voici les principales, dans l'ordre chronologique où elles ont paru.

Ces traductions se trouvent surtout aux deux bibliothèques protestantes de Paris : à la Faculté de théologie protestante et au siège de la *Société de l'histoire du protestantisme français*. D'autres, et en assez grand nombre, se trouvent à la Bibl. nationale. Abréviations : T. P., Faculté de Th. prot.; H. P. F., Société de l'histoire du Pr. franç.; B. N., Bibl. nationale.

1. *De Votis monasticis Martini Lutheri judicium* (1521), W., t. VIII, p. 564-669, aurait été traduit par Antoine Papilion (1524?) et Louis de Berquin (1522-1529). Cf. C. Schmidt, *Gérard Roussel*, 1825, p. 38 : « Marguerite (de Navarre) avait auprès d'elle Antoine Papilion, latiniste distingué, qui avait traduit pour elle le traité de Luther sur les vœux monastiques. » *La France protestante* d'Eugène et Émile Haag, t. II, 1879, p. 433, article *Berquin*, attribue elle aussi à Louis de Berquin une traduction de ce traité; mais elle n'en donne aucune preuve.

2. et 3. Parmi les ouvrages saisis chez Berquin en 1523, *La France protestante*, t. II, p. 421, cite un traité contenant *les raisons par lesquelles Luther cherche à prouver que tout chrétien est revêtu du sacerdoce, et un traité contenant les raisons pour lesquelles Luther a publiquement jeté au feu les décrétales et les autres livres du droit canon*. Le premier de ces traités est peut-être l'appel *A la noblesse allemande* (1520), W., t. VI, p. 404-469; le second doit être l'opuscule intitulé : *Pourquoi le Dr Martin Luther a brûlé les livres du pape et de ses adeptes* (1520), W., t. VII, p. 152-186; en allemand et en latin. — Ces deux traductions n'ont sans doute jamais été imprimées; en tout cas il n'en reste plus rien.

4. *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* (1520), W., t. VI, p. 99-134. — *Consolation chrétienne contre les afflictions de ce monde et scrupules de conscience*, 96 f., sans nom d'auteur, ni lieu, ni date (H. P. F. : *R. 13 452*). L'auteur serait Louis de Berquin, l'imprimeur certainement Simon Dubois, la date, 1526-1527. Cf. N. Weiss, *Bulletin de l'histoire du protestantisme français*, 1887, p. 664-670; 1888, p. 500-503.

5. *Eyn bett buchlin* (1522), W., t. X *b*, p. 301-501. — *Le livre de vraye et parfaicte oraison*, 152 f., Simon Dubois, 1529. L'auteur serait L. de Berquin. Cf. N. Weiss, *Bulletin...*, 1887, p. 669; 1888, p. 155-163; p. 4 32, note 2; p. 500-503; W., t. X *b*, p. 350, 362. — Le *Betbüchlein* (*Petit livre de prières*) a eu nombre d'ébauches et de transformations, W., t. X *b*, p. 331-375. L'édition de Weimar en donne deux formes principales : W., t. VII, p. 194-229 (1520); W., t. X *b*, p. 301-501 (1522). C'est sur l'édition de 1522 que le traducteur doit avoir travaillé. Il y a pris l'exposition du *Pater*, du Symbole et des dix commandements, et, semble-t-il, plusieurs autres parties encore : l'exposition de la salutation angélique, le choix de cinq psaumes. Les comparaisons de textes que fait M. Weiss, *op. cit.*, 1888, p. 161, n'obligeraient pas à supposer une traduction latine intermédiaire; mais en France, à cette époque, on ne voit pas qui eût pu traduire ce petit livre de l'allemand. Je n'ai pas pu me procurer cette traduction.

6. *Der kleine Catechismus* (1529), W., t. XXX *a*, p. 264-339. — *Quatre instructions fidèles pour les simples et les rudes*, 44 f., (Br. Museum, *C, 22. a, 51*). Sans nom d'auteur, ni lieu, ni date. L'auteur serait François Lambert d'Avignon, l'imprimeur certainement Simon Dubois, la date 1529-1531. L'ouvrage comprend 4 parties; les deux premières reproduisent le *Petit catéchisme de Luther*, mais, semble-t-il, sur l'une des deux versions latines de 1529; la troisième paraît plus originale; la quatrième donne la traduction française de sept psaumes, tous les psaumes (moins un, le LXXIXe) que Luther avait publiés dans le *Betbüchlein* (voir aussi N. Weiss, *Bulletin...*, 1888, p. 432-439; 500-503). Le *Petit catéchisme* de Luther a été plusieurs autres fois édité en français, généralement dans des traductions plutôt larges, 1838, 1853, 1854, 1857, etc. Pour le *Grand catéchisme*, voir, ci-après, n. 18.

7. *Wider Hans Worst* (*Contre Jean la Saucisse*) (1541), W., t. LI, p. 461-572. — *Antithèse de la vraie et fausle Église, extraicte d'un livre envoyé au duc de Brunsvic*, 94 p., s. l., 1545 (H. P. F., propriété de M. Weiss). Traduction faite sur une traduction latine de 1541; cette traduction latine (mais non la française) est mentionnée dans W., t. LI, p. 466.

8. *Von den Conciliis und Kirchen* (1539), W., t. L, p. 488-653. — *Traicté des Conciles et de la vraye Église, nouvellement traduit du latin en françois*, 199 p., in-12. De toutes les traductions mentionnées ici, c'est, si je ne me trompe, la plus étendue. Anonyme [Justus Jonas Laigné], chez Nicolas Barbier et Thomas Courteau, Paris ou Genève (?), 1557. (H. P. F. : *R. 3. 160*; B. N. : *D². 9109*).

9. *Deutung der zwo greulichen Figuren...* (1523), W., t. XI, p. 357-385. — *De deux monstres prodigieux, à savoir, D'un Asne-Pape, qui fut trouvé à Rome en la rivière du Tibre, l'an MCCCCXCVI, et d'un Veau-Moine, nay à Friberg en Misne, l'an MDXXVIII* (*sic*). (Genève), Jean Crespin, 1557 (H. P. F. : *1000*; B. N. : Réserve, *D². 1853*); voir aussi W., t. XI, p. 365.

10. *Annotationes in Ecclesiasten* (1526, publiées en 1532), W., t. XX, p. 1-203. — *Le livre de l'Ecclésiaste, autrement dict le Prescheur, familièrement expliqué par M. Luther; avec deux versions du texte, dont celle qui est en lettre italique est de M. Emanuel Tremel;* etc. (Genève), Jean Crespin, 1557, in-8°, 229 p. et une table. (H. P. F. : Fonds André, *567, 568;* B. N. : *A. 10 058.*)

11. *Joel propheta, cum commentariis... D. Martini Lutheri* (1524), plusieurs éditions; c'est sur celle de 1547 que la traduction a été faite. W., t. XIII, p. 67-122, ne donne pas cette édition. Elle est dans l'éd. d'Erlangen-Francfort, *Exeg. latina opera*, t. XXV, p. 139-303; *Der Prophet Jona ausgelegt* (1526), W., t. XIX, p. 185-251. — *Commentaire sur les révélations des prophètes Joel et Jonas, par Martin Luther*, (Genève), Jean Crespin, 1558, in-8°, 199 p.; 131 p. et une table (H. P. F. : Fonds André, *568;* B. N. : *A. 10 057*).

12. *Von der Freyheyt eynisz Christen menschen; De libertate christiana* (1520, W., t. VII, p. 12-38; 49-73 (les deux textes sont de Luther). — *Traicté très excellent de la liberté chrestienne, composé par Martin Luther*, Genève (?), 1561, 96 p.; sur le texte latin (H. P. F. : *R. 14 550*). Voir N. Weiss, *Bulletin...*, 1887, p. 666, n. 1; 1917, p. 100, n. 4. — F. Kuhn, *Le livre de la liberté chrétienne*, Paris, s. a. (25 déc. 1878), sur le texte latin; abbé L. Cristiani, *De la liberté du chrétien*, Paris, s. d. (1914), sur le texte allemand.

13. *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben 1525* (1525), W., t. XVIII, p. 291-334. — *Epistre de Luther respondant aux peuples de la Souabe... rapportée par Sleidan au cinquième livre de ses Commentaires.* Ce sont des extraits de l'écrit de Luther : W., t. XVIII, p. 299, 34-327, *passim*. — Cette épître se trouve en appendice à l'ouvrage *Traicté de l'obéissance des chrestiens envers leurs magistrats et princes souverains*, Paris, 1645, p. 153-166 (B. N. : *D. 487*). — Traduction plus étendue de l'écrit de Luther, et toutefois non complète, dans les *Mémoires de Luther*, par Michelet, t. I, 1837, p. 163-194; reproduite dans *Manifeste politique et religieux de Luther*, Bruxelles, 1857, 23 p. (H. P. F. : *4 059*).

14. *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* (*Sur la messe borgne et la consécration de la prêtraille*) (1533), W., t. XXXVIII, p. 171-256). — *La conférence du diable avec Luther contre le saint sacrifice de la messe.* Ce colloque avec le diable n'est qu'une partie du pamphlet de Luther, W., t. XXXVIII, p. 197,18 - 205,15; encore de ce colloque la traduction ne donne-t-elle que des extraits. Elle est de Paul Bruzeau,

prêtre de la communauté de Saint-Gervais; il l'a faite sur la traduction latine de Justus Jonas (dans l'éd. de Wittenberg, t. VII, 1558, f° 228). 1re édit., Paris, 1673; 2e édit. 1740. — *Récit de la conférence du diable avec Luther*, Paris, 1681; autres édit., 1684, 1701, 1751. Cette deuxième traduction est de l'abbé Louis Géraud de Cordemoy. Voir E. G. Vogel, *Bibliotheca biographica Lutheri*, 1851, p. 109, n. 1052-1054; et la préface de la traduction suivante. — Isidore Liseux, *La Conférence entre Luther et le diable au sujet de la messe*, Paris, 1875. Au XVIIe siècle, il y a donc eu deux traductions, l'une de Bruzeau, l'autre de Cordemoy; mais comme toutes les deux sont anonymes, on les a souvent confondues.

15. Michelet, *Mémoires de Luther écrits par lui-même*, 2 vol. 1835, 1837. Ces prétendus mémoires sont des extraits des œuvres de Luther, mais surtout des *Propos de table*.

16. *Enarratio psalmi LI* (1532 publiée en 1538), W., t. XL *b*, p. 313-470. — J.-F. Nardin, *Explication du psaume LI*, Toulouse, 1842.

17. G. Brunet, *Les propos de table de Martin Luther revus sur les éditions originales* (1844). — Ce sont des extraits des anciennes compilations ou extraits d'Aurifaber (1566) et autres. La publication de Kroker (1912-1921) a rejeté dans l'ombre tous ces extraits et extraits d'extraits.

18. *Deutsch Catechismus* (*Der grosse Catechismus*) (1529), W., t. XXX *a*, p. 125-328. — [Horning], *Le Grand catéchisme de Luther*, 1854, (T. P. : *2496*; B. N. : *Aa, 613 m*).

19. *Predigten des Jahres 1533*, W., t. XXXVII, p. 201-208; t. LII, p. 10-23 (?) — *Sermons de Luther*, traduits par A. Vincent, pasteur (Paris, 1855 ?), n. 1 et 2 (sur Matth., XXI, 1-9, et Luc., XXI, 25-36) (B. N. : *D². 9 101*). Cette publication ne semble pas avoir eu de suite.

20. *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520), W., t. VI, p. 381-469. — F. Kuhn, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, 1879.

Des traductions énumérées ci-dessus, quatre seulement semble-t-il, ont été faites sur l'allemand, et toutes quatre sont assez récentes : les traductions des deux *Catéchismes*, par Horning, en 1854, de l'opuscule *A la noblesse allemande*, en 1879, par Kuhn, et de l'opuscule, *De la liberté du chrétien*, en 1914, par M. Cristiani. Il faut peut-être y ajouter quelques autres traductions du *Petit catéchisme*, œuvres de quelques pages.

II. Œuvres de contemporains, collections, etc. — *La Bible*. Jusqu'en 1522, et même assez souvent ensuite, Luther cite la Bible d'après la Vulgate; ensuite d'après l'hébreu. Suivant les cas, je me suis donc servi de la traduction Glaire ou de la traduction Crampon. — [Biel] Gabriel Biel, *Super primo Sententiarum. In secundum librum Sententiarum. In tertium... In quartum...*, 4 vol. in-fol., Tubingue, 1501. — [*Conc. Trid.*] *Concilium Tridentinum*, edidit societas Gœrresiana, Fribourg-en-Brisgau, 1901 sq. — [C. R.] *Corpus Reformatorum*, edidit Bretschneider, Halle, 1834 sq.: t. I-XXVIII : *Melanchthonis opera*; t. XXIX-LXXXVII: *Calvini opera*; t. LXXXVIII-XCVI (en cours de public.), *Zwingli Werke*. Collection en général très défectueuse. — Érasme, *Opera omnia*, éd. Clericus, 10 vol., Leyde, 1702-1706; *De libero arbitrio Διατριβή sive collatio*, édit. J. von Walter, Leipzig, 1910. — Grégoire de Rimini, *In Sententias*, Venise, 1503. — [Lenz] M. Lenz, *Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmütigen von Hessen mit Bucer*, 3 vol., Leipzig, 1880-1891. — [J.-T. Müller] J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche; deutsch und lateinisch. Mit einer neuen historischen Einleitung*, von Th. Kolde, 11e édit., 1912. — [R. A. II] *Reichstagsakten* (*Deutsche*); *Jüngere Reihe* : *Deutsche Reichstagsakten unter Karl V*; t. II (*Der Reichstag zu Worms 1521*) bearbeitet von Adolf Wrede, 1896. — K. Bihlmeyer *Heinrich Seuse deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907. — Tauler : [A.] *Sermones des hochgeleerten in gnaden erleüchten doctoris Johannis Thaulerii*, Augsbourg, 1508, in-fol.; [Bâle] *Joannis Tauleri des seligen lerers Predig*, Bâle, 1522 (Reproduction de l'édition de 1521), ces éditions sont très rares; [N.] E.-P. Noël, O. P., *Œuvres complètes de Tauler, traduction littérale de la version latine du chartreux Surius*, 8 vol., 1911-1913 (travail de peu de valeur); [Surius] *D. Joannis Thauleri... opera omnia a L. Surio in latinum translata*, Paris, 1623; [V.] V. Vetter, *Die Predigten Taulers*, Berlin, 1910. — [Mandel] *Theologia deutsch*, édition Herm. Mandel, 1908; en soi, l'édition Uhl (1912) est meilleure; mais l'édition Mandel est faite d'après les deux éditions de Luther, celle de 1516 et surtout celle de 1518; dans un travail sur Luther, c'est à elle qu'il faut se référer.

II. — **TRAVAUX** (Les travaux catholiques sont précédés d'un astérisque).

I. Vie de Luther. — [Barge] H. Barge, *Andreas Boden stein von Karlstadt*, 2 vol., Leipzig, 1905. — * [Grisar] H. Grisar, S. J., *Luther*, 3 vol. in-8°, Fribourg-en-B., 1911-1912; *Luther Studien*, 6 fascicules, 1921-1923, Fribourg-en-B. : 1° *Luther zu Worms*, 1921; 2° *Luthers Trutzlied «Ein feste Burg»*, 1922; 3°, 4°, 5°, 6°, *Luthers Kampfbilder*, 1921-1923 Ces gravures vont de 1522 à 1545. Le dernier fascicule contient l'*Abbildung des Bapstum* ou *Image de la papauté* (voir ci-après à Denifle-Paquier). Le P. Grisar l'a reproduite d'après l'exemplaire de Worms. — *Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart*, Augsbourg, 1924. — * [Janssen-Pastor] J. Janssen et L. Pastor, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 8 vol., in-8°, Fribourg-en-B., très nombreuses éditions; trad. française par E. Paris, *L'Allemagne et la Réforme*, 1887-1911. Cette traduction a deux défauts; elle est peu fidèle, surtout dans les derniers volumes; la plupart des volumes n'ont pas été traduits sur les éditions revues par Pastor. — [Kalkoff], Paul Kalkoff, *Entscheidungsjahre der Reformation*, 1917; du même, *Erasmus, Luther und Friedrich der Weise*, 1919; et aussi *Der Wormser Reichstag von 1521*, 1922; plus un très grand nombre d'articles. — [K.K.] Julius Kœstlin et Gustave Kawerau, *Martin Luther, sein Leben und seine Schriften*, 2 vol., 1re édit., 1875; 5e revue par Kawerau, 1903. — Joannes Mathesius, *Luthers Leben in Predigten*, édit. Lœsche, 1906. — Hans Preuss, *Lutherbildnisse*, 2e édit., s. d. (1918). — C. Schubart, *Die Berichte über Luthers Tod und Begräbniss*, 1917.

II. Théologie de Luther. — * [Cristiani] Léon Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, 1911. — * [D.P.] Henri Denifle, *Luther et le luthéranisme*, traduction J. Paquier, 4 vol., 1910-1913; les trois premiers dans une seconde édition, revue et augmentée, 1913-1916. Le 4e vol. contient la reproduction intégrale des caricatures intitulées *Abbildung des Bapstum*, 1545. — * [Dœllinger] I. Dœllinger, *Die Reformation*, 3 vol., Ratisbonne, 1846-1848; 2e édit., 1 vol., 1851, traduit en français par Perrot, *La Réforme*, 3 vol., 1848-1850. — *J.-N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1905. — *Festgabe... A. von Harnack... dargestellt*, 1921, articles de K. Holl et d'O. Scheel. — *Festgabe für Julius Kaftan*, 1920, art. de E. Fœrster, E. Hirsch, F. Kattenbusch, O. Scheel. — *M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., 1909 sq. — A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., 4e édit., Fribourg-en-B., 1909-1910. — J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, 1909. — *Xavier de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle, Eckart, Tauler, Suso*, Lucerne, 1922. — *H. Humbertclaude, *Érasme et Luther*, 1909, très bonne étude théologique. — [Jordan] H. Jordan, *Luthers Staatsauffassung*, 1917. — Julius Kœstlin, *Luthers Theologie*, 2 vol., 2e édit., Stuttgart, 1901, — G. Ljunggren, *Zur Geschichte der christlichen Heilsgewissheit; von Augustin bis zur Hochscholastik*, Gœttingue, 1920 — [Loofs] F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e éd., Halle, 1906. — * [Mœhler] A.-J. Mœhler, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katoliken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, 1re éd., 1832; 8e-9e édit., Ratisbonne, 1913; trad. par Lachat, *La symbolique*, 2 vol., 1852; du même, *Neue Untersuchungen der Lehrengegensätze zwischen den Katoliken und Protestanten*, 1834, 2e édit., 1835, tr. Lachat, *Défense de la Symbolique*, 1 vol., 1853. — [A.-V. Müller] Alph. V. Müller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen, 1912, travaille à montrer que la théorie de Luther sur la justification n'est qu'un augustinisme. Ses vues ont été fort attaquées. Il les a en partie abandonnées, en partie maintenues. Au mois de juin 1914, dans la revue *Bilychnis* (Rome), il a publié un article sur *Agostino Favaroni e la Teologia di Lutero;* nous citons cet article en tirage à part; en 1915, dans *Theologische Studien und Kritiken*, un article plus développé : *Zur Verteidigung Luthers und meines Buches Luthers theologische Quellen* (p. 131-172, 271, 272). A la fin de cet article, il annonce un ouvrage d'ensemble avec le titre : *Der Augustinismus des Mittelalters und die Theologie Luthers*; cet ouvrage n'a pas encore paru; du même, *Luther und Tauler*, 1918; du même, *Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis*, 1920; du même, *Una fonte ignorata del sistema di Lutero; il beato Fidati da Cascia e la sua teologia*, Rome, 1921, 55 p.; (N. Paulus a prouvé que cette source était imaginaire, *Theologische Revue*, 1922, p. 18, 19; *Zeitschrift für katho-*

lische Theologie, 1922, p. 169-175). — * [Paquier, 1900] J. Paquier, *Jérôme Aléandre*, 1900; [Paquier, 1918] *Luther et l'Allemagne*, 1918; *Luther dans la Revue de Métaphysique et de Morale*, art. de la *Revue de Philosophie*, 1919, p. 157-186; *L'orthodoxie de la Théologie germanique*, 1922; *Luther et l'augustinisme*, dans *Revue de philosophie*, 1923, p. 197-208; *Un essai de théologie platonicienne à la Renaissance : le Commentaire de Gilles de Viterbe sur le Ier livre des Sentences*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 293-313, 419-436. — * [Paulus] Nik. Paulus, *Luthers Lebensende*, Fribourg-en-B., 1898; *Luther und die Gewissensfreiheit*, 1905; *Protestantismus und Toleranz im 16 Jahrhundert*, 1911; *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 2 vol., 1922-1923; *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, 1 vol., 1923, et beaucoup d'autres études, toutes de valeur. — [Scheel] Otto Scheel, *Luthers Werke*, Ergänzungsband, I, II, 1905, édit. populaire de Luther, avec de nombreuses notes; *Martin Luther*, Tubingue, 2 vol., 1re et 2e édit., 1917. — [Seeberg] R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 tomes : t. III, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, 2e-3e édit., 1913; t. IV, 1re partie, *Die Lehre Luthers*, 2e-3e édit., 1917; t. IV, 2e partie, *Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre*, 2e-3e édit., 1920. — Henri Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, 1922; *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther*, 1924; voir compte rendu de J. Paquier, dans la *Revue bénédictine* de Maredsous, janvier 1924. — Hedwig Thomas, *Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers*, 1920. — [Walther] W. Walther, *Für Luther wider Rom*, Halle, 1906; *Luthers Charakter*, 1917; *Luthers deutsche Bibel*, 1918; et plusieurs autres études.

C'est là la minime partie de ce qui a été écrit sur Luther. Comme on le voit, les publications sur sa personne et son œuvre n'ont cessé ni pendant la guerre, ni depuis. Pendant la guerre, elles sont même peut-être allées en augmentant, notamment celles de vulgarisation. En 1917 tombait le 4e centenaire de l'affichage des thèses contre les Indulgences. On était en pleine guerre; cependant, pour célébrer Luther et sa Réforme, il parut alors en Allemagne de cinq cents à un millier d'écrits; et certains de ces écrits ont été édités à 100 000, à 400 000 exemplaires! Voir H. Grisar, *Die Literatur des Lutherjubiläums*, 1917, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1918, t. XLII, p. 591-628, 785-814.

J. PAQUIER.

LUTSEM Pierre. — Sous ce nom, le *Dictionnaire universel* (ou *Bibliothèque sacrée*) de Richard et Giraud (recopié par Glaire) mentionne, t. XV, p. 390, un controversiste rhénan du début du XVIIe siècle. Or ce personnage ne s'appelait pas *Lutsem* mais CUTSEM. L'erreur remonte sans doute à Ellies du Pin, dans sa *Table des auteurs du XVIIe siècle*, col. 1920, qui a été recopié purement et simplement par Richard et Giraud. L'ordre alphabétique renverrait donc cet auteur à Cutsem. On donnera sa notice ici *ne pereat*.

Né à Wesel (duché de Clèves) d'une famille calviniste, dans le dernier tiers du XVIe siècle, Pierre Cutsem se convertit au catholicisme à Cologne; après un voyage à Rome où il fut bien reçu par Bellarmin, il revint en Rhénanie, conquit le doctorat en théologie à Mayence en 1614; chanoine de plusieurs chapitres de Cologne et finalement de Saint-Géréon, conseiller aulique en 1629, il mourut le 9 juillet 1649. Son œuvre écrite, assez considérable, est consacrée principalement à la polémique antiprotestante : 1° *Desperata Calvini causa*, Cologne, 1609, abrégé des *Controverses* de Bellarmin : l'ouvrage a été traduit en allemand, *Verlohrene Sach Calvini*, 1613. Le livre ayant été attaqué par les protestants, Cutsem répondit par — 2° *Petri Cutsemii Hyperaspistes pro tractatu de desperata Calvini causa apologeticus*, Cologne, 1612. — 3° *Vivum speculum, in quo vera et apostolica Christi Ecclesia cuivis introspicienti ad oculum clare apparet*, Cologne, 1610. — 4° *Synodus provincialis diœcesis Ultrajectinæ celebrata a DD. Statibus 24 Augusti 1612, versa ex belgico latine et brevibus notis illustrata*, 1614. — 5° *Triumphus super desperata Calvini causa*, Cologne, 1617. — 6° *Saxonia catholica, hoc est christianæ fidei, quam aviti augustæ domus Saxonicæ principes, reges et imperatores coluerunt, gloriosa confessio*, dédiée à l'Électeur de Saxe, Cologne, 1621, 3e édit., Cologne, 1750. Ce petit livre donna naissance à diverses répliques protestantes. 1. *Spes vana papistica*, publiée par Samuel Müller, Leipzig, 1623; 2. *Saxonia evangelica* de Hopffner; 3. *Saxonia religiosa*, anonyme, Francfort, 1622. L'ouvrage de Cutsem et les répliques de ses adversaires sont une polémique historique, médiocre dans l'ensemble, sur les mérites respectifs des divers membres de la famille de Saxe avant la Réforme. A ses adversaires Cutsem opposa : — 7° *Apologia pro suo libello conscripto Saxonia catholica*, Cologne, 1623. — 8° *Parænesis evangelica ad eos qui se discriminatim vocant evangelicos*, Cologne, 1631. — 9° *Velitatio epistolaris theologica inter P. Cutsemium et Matthiam Hoe ab Hohenegg super quæstione : An consultum sit Ecclesiam et doctrinam lutheranam deserere et ad castra pontificiæ Ecclesiæ se conferre*, Wittenberg, s. d. — 10° *De ultima mundi monarchia tractatus brevis*, dédié au pape Innocent X, Cologne, 1645.

J. Harzheim, S. J., *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 271, 272.

É. AMANN.

LUXE. — I. La modestie de la mise, en général. II. La toilette des femmes.

Le terme de *luxe* éveille dans l'esprit une idée de dépenses somptuaires. Dans le présent article il désigne plutôt les choses qui en sont la matière et où il est aisé de tomber dans des excès. Ce sont les vêtements, parures, meubles, joyaux, etc., ou ce qu'on est convenu d'appeler l'apparat extérieur. Quoique rien de tout cela ne fasse partie de nous-mêmes, ces divers objets servent pourtant au culte de la personne. Ils ne sont, absolument parlant, ni vertu ni vice, mais on ne se maintient exempt de péché que si on en use avec mesure, conformément aux justes exigences de la raison. Saint Thomas en traite dans la *Somme théologique*, IIa-IIæ q. CLXIX, a. 1 et 2, sous ce titre : *De modestia in exteriori apparatu*. Le saint docteur envisage, dans le premier article, la modération dans la mise et les ornements, en tant qu'elle est un devoir pour tout le monde, puis dans l'article qui suit et où il se demande s'ils ne sont pas gravement coupables, il s'arrête aux abus dans la toilette des femmes.

I. LA MODESTIE DE LA MISE EN GÉNÉRAL. — Tout d'abord le vice n'est pas dans les choses extérieures qui nous servent, mais dans l'usage immodéré que l'homme en fait. La modération peut faire ici défaut en deux manières, ou lorsqu'on porte des habits qui ne sont pas reçus dans le milieu, contraires aux mœurs et aux coutumes qui y règnent, ou lorsqu'on se pare d'objets de luxe par quelque sentiment désordonné. Au rapport de saint Augustin, il arrive assez souvent que les deux cas se rencontrent ensemble : « La licence non seulement abuse gravement d'une coutume régnante, mais encore elle déborde sur elle et fait éclater en criminelles éruptions sa honte que couvrait la barrière des bonnes mœurs. » *De Doctrina christ.*, III, 18, 19, *P. L.*, t. XXXIV, col. 73.

Le désordre des sentiments, par manière d'*excès*, se produit de trois façons. Les uns ont le culte exagéré des vêtements précieux, au-dessus même de leur condition, et sacrifient à la vaine gloire. Le mauvais riche que l'Évangile nous montre, vêtu de pourpre et de fin lin, est leur image. Les autres recherchent les habits délicats par amour de la volupté et pour flatter le corps. Une troisième catégorie de gens, sans autre intention mauvaise, ont un soin excessif des ornements extérieurs qui les distrait des occupations plus sérieuses de la vie. Saint Thomas, à la suite d'Andronicus de Rhodes, oppose à ces désordres trois vertus, qui servent à contenir dans de justes bornes le culte extérieur de la personne : l'*humilité*, qui exclut le désir de

briller, n'exagérant ni les dépenses ni les apprêts; la *modération* (*per se sufficientia*), contraire à la recherche passionnée du plaisir et dont le propre est d'apprendre à se contenter du nécessaire, à déterminer ce qui convient à la vie, selon la parole de saint Paul à Timothée : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*, I Tim., VI, 8; enfin la *simplicité*, qui bannit tout soin, toute préoccupation exagérée des choses si peu importantes que sont les objets et les ajustements du luxe.

Il y a désordre aussi, non plus par excès mais *par défaut*, à se négliger trop dans ses vêtements, ou par un sentiment de vaine gloire à rebours, ou par un manque de soin et d'effort à se plier aux convenances. Les uns rappellent ces hommes dont Aristote a parlé, les accusant de mollesse, et qui laissaient traîner à terre leurs habits, parce qu'ils ne voulaient pas se donner la peine de les relever. Les autres pensent se distinguer par une mise négligée et des vêtements sordides, tel ce philosophe qui se prévalait de son manteau troué et déchiré, et qui s'attira cette spirituelle réplique : je vois ton orgueil par les trous de ton manteau. « La jactance, dit saint Augustin, se loge non seulement dans la netteté et la pompe des choses corporelles, mais jusque dans la saleté ou le deuil des habits. » *De sermone Domini in monte*, l. II, n. 41, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1287. L'illusion est d'autant plus à craindre que cette façon de jactance peut se produire sous couleur de servir Dieu. *Sum. theol, ibid.*, a. 1.

Bref, il y a désordre à se parer trop ou moins qu'il ne faut, eu égard aux lieux, aux temps, aux convenances et aux qualités des personnes; et c'est la raison d'être de la vertu de modestie qui apprend à tous et à chacun à garder un juste milieu, à se vêtir et à se parer autant qu'il est bienséant et convenable. *Ibid.*, ad 1um.

On juge encore de l'excès ou du défaut en matière d'apparat extérieur, en tenant compte de la *situation exceptionnelle* des personnes. Tels sont constitués en dignité, ont un haut emploi, ou même remplissent des fonctions sacrées; il leur est permis de porter des habits somptueux, des ornements de grand prix, non pour leur satisfaction propre, mais pour honorer leur charge éminente ou signifier les grandes et sublimes choses qu'ils traitent. Au contraire, on ne peut toujours taxer de négligence ou de rusticité ceux dont les vêtements sont plus rudes et plus grossiers que le comporte leur condition. S'ils les portent ainsi par une sotte gloriole ou par un culte faux d'eux-mêmes, ils versent dans une sorte de superstition; mais si c'est pour mater leur chair et s'humilier en esprit, ils observent une tempérance vertueuse. A ceux qui sont inspirés de prêcher la pénitence en paroles et en œuvres, il appartient surtout de s'habiller de la sorte, à l'imitation des prophètes anciens. *Ibid.*, ad 2um.

Il résulte, en somme, que le culte extérieur de notre personne révèle notre condition soit personnelle, soit sociale; par ce côté-là, la modestie dans la mise se rattache à la vertu de véracité. *Ibid.*, ad 3um.

II. La toilette des femmes. — La doctrine générale de la modestie dans la mise et les ornements s'applique aux femmes comme aux hommes, mais la question de la toilette féminine mérite d'être étudiée à part, à cause de sa grande importance et parce que les hommes y trouvent une occasion de lascivité. Voir Prov., VII, 10.

Il est permis à une femme *mariée* de se parer afin de gagner et de retenir l'affection de son mari. La toilette qu'elle fait dans le but de lui plaire et de l'empêcher de s'attacher à d'autres est non seulement exempte de faute, mais encore digne d'éloge. « La femme mariée, dit l'apôtre saint Paul, a le souci des choses du monde et elle cherche à plaire à son mari. » I Cor., VII, 34.

Les *autres* femmes qui n'ont pas de maris, ou qui ne veulent point en avoir, ou même qui ne sont pas en état de se marier, n'ont pas le droit de provoquer la recherche au moyen de la toilette. Si donc elles se parent en vue d'attirer les regards des hommes et d'être convoitées par eux d'une façon déshonnête, elles sont gravement coupables; elles portent, en outre, la responsabilité des fautes mortelles qu'elles font commettre. Cependant si, passionnées pour la toilette, elles agissent plutôt par légèreté, par vanité ou par une certaine jactance, sans intention autrement mauvaise, elles peuvent être excusées de faute grave, mais non pas de faute vénielle. D'aucunes même pourraient être regardées comme exemptes de fautes si elles ne faisaient en cela que suivre la mode, sans entraînement aucun de vanité.

L'apôtre saint Paul, I Tim., II, 8, nous fait suffisamment entendre qu'une toilette *sobre et modérée*, qui est selon les bienséances de leur condition n'est pas interdite aux femmes. « Que les femmes soient en vêtements décents, se parent avec pudeur et simplicité, sans tresses, or, perles ou habits somptueux, dit-il »

Il ne condamne, en somme, que les ornements superflus et trop précieux, une mise sans retenue, lascive, *per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus et inverecundus et impudicus. Ibid.*, ad 1um.

Que penser des décolletages et autres nudités qu'une mode inconvenante a introduits dans la toilette féminine? Les évêques catholiques, en maints diocèses, ont protesté contre les mises immodestes, interdit l'entrée des églises et surtout l'accès de la table sainte aux femmes et jeunes personnes qui se présentaient en des tenues offensantes pour le lieu saint, scandaleuses, les bras et les épaules nus, la poitrine à peine couverte ou voilée par de légers transparents. Le moins qu'on puisse dire de ces toilettes sans pudeur, c'est qu'elles n'ont rien d'esthétique. Mais elles ont excité un peu partout chez les gens sérieux une vive répulsion, et l'opinion est sévère pour une mode qu'elle estime un renouveau païen, un outrage aux bonnes mœurs. C'est pourquoi on excuserait malaisément de faute des femmes, entièrement libres de leurs personnes et que n'aveugle pas l'emballement général de la mode, qu'on verrait accepter pour elles-mêmes, et pour celles dont elles ont la charge, les mises immodestes du jour.

Saint Cyprien dans son livre *De habitu virginum* *P. L.*, t. IV, col. 439 sq., et saint Augustin dans sa lettre à Possidius, *Epist.*, CCXLV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1060, bien d'autres Pères aussi ont blâmé, non seulement dans les jeunes personnes et les veuves, mais encore dans les femmes mariées, la prétention de refaire en soi l'œuvre de Dieu, visant à doter la nature d'une beauté artificielle par l'usage des *fards* de tout genre. Saint Thomas, beaucoup plus sévère que saint Augustin, déclare que cette pratique n'est jamais sans péché au moins véniel, à cause de l'espèce de tromperie et de la vanité qu'elle accuse. Elle ne deviendrait une faute grave que s'il s'y joignait quelque lascivité ou un mépris de Dieu. Autre pourtant est le vain désir de singer une beauté qui manque, autre le désir légitime de dissimuler quelque laideur native, les traces d'une maladie ou tout autre désavantage. *Ibid.*, ad 2um.

Comme il a été dit à l'article précédent, l'apparat extérieur doit être en rapport avec la condition de la personne et selon l'usage communément reçu. Il en résulte que l'*emprunt* par un sexe des vêtements de l'autre sexe est un vice intolérable, surtout parce que cela devient une cause de recherche sensuelle ou de lascivité. Parfois, cependant, ce travestissement a lieu sans faute, par une nécessité et utilité véritable, ou le

désir d'échapper à des ennemis, ou parce qu'on n'a pas d'autres vêtements, ou quelque autre raison du même genre. *Ibid.*, ad 3um.

Que penser des *artisans* occupés à confectionner et à vendre les articles de toilette, ornements de luxe, habits et divers ajustements précieux? Des ouvriers dont l'art se borne à fabriquer des choses dont on ne peut user sans péché, telles des images et autres objets d'un culte idolâtrique, sont absolument répréhensibles et tenus pour responsables des fautes qu'ils contribuent à faire commettre. Lorsque les articles de leur fabrication sont des objets dont on peut user bien ou mal, ils ne répondent aucunement de l'usage qu'on en fait, pas plus qu'un armurier ne participe au crime d'un assassin. L'exercice de leur art dans ce cas a lieu sans péché. Si les produits que préparent ces artisans prêtent à de nombreux abus, ils ne sont pas illicites pour autant. Or, comme les femmes ont le droit de se parer autant qu'il convient à leur condition ou même à dépasser un peu cette mesure, en vue de plaire à leurs maris, et d'une manière générale, comme les habits et les ornements de luxe peuvent être employés bien ou mal, les artisans qui les préparent et en font commerce ne pèchent aucunement. Ils ne seraient blâmables que si, mettant en œuvre les ressources de leur art, ils inventaient de nouvelles vanités, des curiosités plus ou moins lascives.

Saint Thomas, *Summa theologica*, IIa-IIae, q. CLXIX; Bail, *La théologie affective*, Paris, 1855, t. III, p. 425-428; A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 527-530.

A. THOUVENIN.

LUXURE. — I. Notion. II. Gravité. III. Espèces. IV. Conséquences. V. Remèdes.

I. NOTION. — La luxure est le péché ou le vice opposé à la chasteté. Voir CHASTETÉ. Elle consiste dans l'appétit et l'usage déréglés de la délectation vénérienne ou charnelle, *inordinatus appetitus et usus delectationis venereæ*, Noldin, *De sexto præcepto et de usu matrimonii*, 16e édit., Inspruck, 1920, n. 5. Le mot *appetitus* indique les péchés internes, et *usus* les péchés externes.

Afin de faire mieux comprendre la nature de cette délectation, les théologiens font mention d'autres délectations qui en diffèrent radicalement. Mais, dans l'énumération et la description de cette délectation, ils sont loin d'être unanimes. Pour ne pas se méprendre sur leurs opinions, il faut se rendre bien compte du sens attaché à leurs définitions.

Il nous semble que la meilleure manière de classer les différentes délectations est la suivante. Partant d'une définition, admise par tous les théologiens, nous entendons par délectation en général : la complaisance et la jouissance qu'éprouve l'appétit dans la présence ou la possession de son bien : *Quies seu complacentia appetitus in bono præsenti vel possesso.* — On distingue un double appétit : l'appétit supérieur et l'appétit inférieur. La délectation qui naît dans l'appétit supérieur de l'âme par la possession ou la présence d'un bien spirituel, s'appelle délectation purement spirituelle. Quand celle-ci, par suite de son intensité, se déverse sur l'appétit sensitif et se fait sentir dans le corps, on l'appelle délectation spirituelle sensible (*spiritualis sensibilis*). Tels sont les sentiments de tendresse qu'on éprouve, parfois même physiquement, à aimer Dieu ou un ami auquel on est attaché par une affection tout honnête. — La délectation qui réside directement dans l'appétit sensitif peut être ou bien simplement sensitive, ou bien sensuelle, ou bien charnelle. La délectation simplement sensitive ou organique est celle qui provient de la perception d'un objet agréable à l'un des sens, objet qui de sa nature n'éveille pas la sensation charnelle. Telle est la jouissance qu'on éprouve à respirer le parfum d'une fleur, à entendre de belle musique, à contempler un beau paysage, etc. En soi, cette délectation est moralement indifférente. — Par la délectation sensuelle, que certains auteurs appellent *sensibilis carnalis*, nous entendons celle qui est provoquée par la vue et surtout par l'attouchement d'une personne aimée d'une affection sensible pour sa beauté ou ses charmes. Quoique souvent accompagnée d'une commotion du cœur et du sang, elle n'est cependant pas charnelle, mais elle excite facilement cette dernière. Voilà pourquoi, tout en étant en soi, spéculativement parlant, indifférente, elle est facilement péché à cause du danger de produire la délectation charnelle déréglée. — La délectation charnelle ou vénérienne, appelée aussi libidineuse, est celle qui se fait sentir dans les organes sexuels, *quæ orta est ex commotione organorum et humorum generationi inservientium, qualisque percipitur in ipsa copula, pollutione*, etc. Cf. Sporer-Bierbaum, *Theologia moralis*, 2e édit., Paderborn, 1901-1905, tr. x, n. 683. D'une manière plus précise, comme s'exprime Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, 2e édit., Rome-Bruges, 1921, n. 28 : *Delectatio venerea est propria generationis inchoatæ vel perfectæ delectatio. Motus venereus est physica corporis immutatio, quæ delectationem istam affert.* La délectation charnelle diffère donc réellement de la délectation dite proprement sensuelle, même de celle qui est accompagnée d'une commotion du cœur et du sang ou d'une simple érection des organes sexuels.

La délectation charnelle n'est péché de luxure que si, comme le dit la définition, elle est déréglée. Or, elle a ce caractère si on la cherche en dehors du mariage ou bien dans le mariage au mépris de ses lois. Nous ne traiterons ici que de la luxure extraconjugale. Pour les péchés d'impureté conjugale voir ÉPOUX (*Devoirs des*) t. v. col. 374.

II. GRAVITÉ. — 1° *Distinction entre fautes de luxure et fautes d'impudicité.* — Quand on parle des péchés, contre la chasteté ou contre la pureté, il faut distinguer entre péchés de luxure proprement dite et péchés contre la pudicité ou la pudeur. Les premiers sont ceux qui impliquent la délectation charnelle déréglée et tout ce qu'elle renferme; y sont donc comprises la pollution et la *copula*. Les péchés contre la pudicité sont ceux qui n'impliquent pas la délectation charnelle, mais qui y exposent et souvent la provoquent : *Impudicitia generatim dicitur voluntaria occupatio potentiarum circa provocantia ad libidinem, et quadruplex distingui potest scil. cordis, oris, aspectus, tactus quo spectant oscula et amplexus.* Sporer-Bierbaum, *op. cit.*, tr. I, n. 373, 9.

Les péchés d'impudicité, comme nous le verrons plus loin, ne sont pas nécessairement des péchés mortels; ils admettent la légèreté de matière. Les actes contre la pudicité, de leur nature, ne sont pas mauvais en eux-mêmes.

2° *Gravité des fautes de luxure. Elles n'admettent pas de légèreté de matière.* — Les actes de luxure proprement dite sont intrinsèquement mauvais, ils sont des péchés graves *ex toto genere suo*, et n'admettent pas de légèreté de matière. S'il est établi que la délectation charnelle extraconjugale n'admet pas de légèreté de matière, on comprendra facilement que la pollution et la *copula*, en dehors du mariage, sont aussi toujours des péchés graves.

1. *Unanimité des théologiens sur ce point.* — Ainsi, il est hors de doute, et tous les théologiens l'enseignent, que provoquer directement ou accepter librement la délectation charnelle en dehors du mariage est un acte intrinsèquement mauvais. Car c'est agir contre l'ordre de la nature, puisque cette délectation a pour seul but d'accompagner et de favoriser l'acte de la génération, acte licite uniquement dans le mariage.

La même unanimité des théologiens, il est vrai, n'a pas toujours existé par rapport à la gravité de ce péché. Quelques théologiens des XVIe et XVIIe siècles, comme Caramuel, *Theologia moralis fundamentalis*, l. II, c. VI, fundamentum 58; *Commentarius in regul. S. Benedicti*, disp. LXIX et LXX; Jean Sanchez, *Selectæ disputationes*, disp. XXI, n. 19, enseignent qu'il peut y avoir légèreté de matière dans la délectation charnelle. Cf. De Cardenas, *Crisis theologiæ bipartitæ*, tr. V, *De castitate*, disp. XLV. Thomas Sanchez, *De matrimonio* l. IX, disp. XLVI, n. 9, partageait aussi cette opinion; mais il la révoqua dans son *Opus morale*, l. V, c. VI, n. 12; dans la nouvelle édition du traité *De matrimonio*, *loc. cit.*, publiée à Lyon en 1654, donc quarante-quatre ans après sa mort, nous lisons : *Re bene considerata rationibusque perpensis, tanquam certissimum tenendum judicamus, nullam reperiri parvitatem materiæ in delectatione venerea.*

Mais le plus grand nombre des anciens, et tous les théologiens modernes s'accordent à dire que cette délectation directement voulue ou acceptée n'admet pas de légèreté de matière, au moins pratiquement parlant; l'accord toutefois disparaît quand il s'agit d'en donner les motifs.

Quelques-uns raisonnent de la manière suivante : toute délectation charnelle, qu'elle soit intense ou légère, a son origine dans la *commotio seminis*, de sorte que toute délectation, même légère, est déjà un commencement de pollution, *pollutio inchoata*. Or, comme la pollution volontaire est de sa nature péché grave, il s'ensuit que la *pollutio inchoata* est également péché grave. — Billuart, *Tract. de temperantia*, diss. V, *de luxuria*, a. 2, entre autres n'admet pas ce raisonnement, et à juste titre. Il est certain que les impubères et les vieillards qui n'ont pas de *semen* peuvent néanmoins exciter la délectation charnelle. Elle se produit donc, dans ce cas, sans qu'il y ait une *commotio seminis*, et, par le fait même, elle ne peut pas être une *pollutio inchoata*. Puis, comme le fait remarquer Vermeersch *op. cit.*, n. 352, cette *inchoatio* peut être éloignée ou prochaine, accentuée ou modique. De quel droit étend-on la gravité de l'acte consommé à tout commencement de cet acte, même quand ce commencement n'est qu'éloigné ou léger?

Un grand nombre de théologiens, tels que Lehmkuhl, Noldin, proposent en substance l'argument suivant : tout ce qui expose l'homme au danger prochain de pécher gravement est péché mortel. Or, la délectation charnelle, directement recherchée ou librement acceptée, même si elle n'est que légère, expose l'homme à ce danger, car, une fois librement recherchée ou acceptée, elle entraîne naturellement et nécessairement à la délectation complète, dont la gravité est admise par tous les théologiens. — Présenté de la sorte, l'argument ne semble pas non plus absolument probant. Il n'est pas universellement vrai que tout ce qui implique un danger prochain de péché grave soit toujours péché grave; ainsi tel attouchement, par exemple, peut créer un danger prochain de délectation charnelle complète, et peut n'être pas péché dans le concret, comme nous le verrons plus loin. On fera remarquer peut-être que les auteurs, qui donnent l'argument en question, supposent que l'acte ou l'objet dont ils parlent dans la majeure est au moins véniellement mauvais en soi, et non indifférent comme un attouchement; en tout cas, ils ne le disent pas formellement. Il faudra donc, pour que la preuve soit convaincante, donner à l'argument la forme suivante : C'est un péché grave que de vouloir directement une chose mauvaise en elle-même qui implique de sa nature un danger prochain de péché grave. Or, la délectation charnelle directement voulue ou librement acceptée est mauvaise en elle-même, puisqu'elle est contre l'ordre établi, et elle contient essentiellement ce danger prochain; car, une fois voulue ou acceptée, elle entraîne naturellement et, pour ainsi dire, irrésistiblement l'homme jusqu'à la délectation complète.

La majeure, telle que nous la donnons, est inattaquable et échappe à l'objection faite ci-dessus. En effet, dès que l'acte ou l'objet est mauvais en soi, ne fût-il que péché véniel, on ne peut plus recourir au principe du volontaire indirect, et, puisqu'il contient le danger de péché grave, cet acte ou cet objet sont aussi gravement coupables. Vermeersch, *op. cit.*, n. 353, ne reconnaît pas, cependant, la solidité de cet argument. Il est d'avis que le danger de la délectation complète n'est pas la raison décisive qui exclut la légèreté de matière dans la délectation charnelle. Voici son raisonnement : *Quilibet motus venereus, qua talis, ad copulam conjugalem seu ad actum perfectum legitimum, ordinem habet essentialem : est naturale ejus initium ac præparatio. Omni autem deliberate quæsita aut admissa delectatione venerea extra matrimonium ordo iste tollitur; atque in solum bonum individuale, contra relationem ad speciem, delectatio venerea quæritur vel acceptatur. Omnis autem actus contra ordinem inducit gravem reatum, quando ordo iste essentialis est.* Pour lui l'intensité de la délectation n'entre pas en ligne de compte dans l'appréciation de la gravité de la délectation, car, dit-il : *Quantitatis consideratio tunc utilis est, quando, propter modicam quantitatem seu intensitatem, ipsa actionis qualitas ita mutatur ut actio quæ contra substantiam ordinis fuisset jam non sit nisi contra ejus integritatem, seu ordinem essentialem accidentaliter tantum violet... In quolibet autem usu venereorum extra matrimonium, continetur ea inversio ordinis essentialis qua actus speciei quasi opus singularis hominis exercetur, et ratio passione abripitur ad violandam subordinationem qua homo ut pars speciei sub specie constitutus est.*

2. *Décisions ecclésiastiques.* — A l'appui de la doctrine qui nie la légèreté de matière dans la délectation charnelle, les auteurs invoquent d'ordinaire l'ordre donné par les papes Clément VIII et Paul V de dénoncer à l'Inquisition ceux qui prétendent que le baiser donné, l'embrassement et l'attouchement faits en vue de la délectation charnelle ne sont pas péchés mortels. Plus souvent encore on cite la proposition condamnée, au moins comme scandaleuse, par Alexandre VII en 1666 : *Est probabilis opinio, quæ dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quæ ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis.* Denzinger-Bannwart, n. 1140. — L'ordre donné par Clément VIII et Paul V et la condamnation portée par Alexandre VII équivalent-ils à une réelle réprobation de la thèse qui affirme la légèreté de matière dans la *delectatio carnalis?* Il semble que non. Une proposition est condamnable dès qu'elle contient une seule erreur. Or, dans la proposition condamnée, on ne distingue pas entre délectation forte et légère, et il est certainement faux de dire qu'il est probable que toute délectation, même une forte délectation, n'est que péché véniel. Pour la même raison, Clément VIII et Paul V pouvaient émettre l'ordre mentionné ci-dessus. En outre, il faut noter que, dans cette proposition, il n'est question que de la délectation recherchée, et qu'il n'y est pas fait mention de la délectation simplement acceptée.

On doit rappeler ici que le P. Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus, avait déjà publié en 1612 le décret suivant : *Quia nonnullorum opinio, qui docent etiam in re venerea exiguam aliquam delectationem deliberate quæsitam propter levitatem materiæ excusari a peccato mortali, plurimum obesse posset non solum bonæ Societatis existimationi, sed etiam puritati morum... et*

quia propter periculum in quod inducit, ac moralem impossibilitatem distinguendi practice in re tam lubrica levem a gravi, a doctis admodum gravibusque Societatis patribus, cum quibus negotium hoc communicavimus, in praxi omnino falsa, maxime periculosa, ac puritati valde contraria judicatur; re mature considerata, statuendum in Domino duximus, ne quis in Societate in posterum vel publice, vel privatim, non modo ut veram, vel ut probabilem, sed ne ut tolerabilem quidem, ulla ratione eam doceat, aut placere sibi significet, aut secundum illam consilium cuiquam det. Quod omnibus in virtute sanctæ obedientiæ præcepimus, et sub pœna excommunicationis, ac privationis lecturæ, vocis activæ et passivæ, necnon etiam inhabilitatis ad quælibet officia, ac aliis pœnis arbitrio nostro infligendis; et ad professionem tales intelligant, se minime esse admittendos. La neuvième congrégation générale de la Compagnie a étendu cette défense à la délectation librement acceptée. Cf. Cardenas, *Crisis theol. bipartitæ*, tract. V, disp. XLV, c. I.

Au sujet du décret du P. Aquaviva, les reviseurs romains de la Compagnie ont donné en 1659, au nom du P. général Nickel, aux Pères de la province franco-belge la réponse suivante : *Vir doctus qui se accusat de venereis tamquam de peccatis sua opinione (quam non vult deserere) solum venialibus ob levitatem materiæ (non obstante decreto) a confessario Societatis absolvi potest et debet.* — Le P. Platel, S. J., qui relate cette réponse, ajoute : *Supposita probabilitate saltem extrinseca, quam variorum doctorum judicio, Ecclesia non improbante, possidet. Synopsis cursus theol.*, part. II, c. XIII, § 5, n. 252.

Quoi qu'il en soit des raisons spéculatives qu'on invoque comme preuves que la délectation charnelle, directement voulue ou librement acceptée, est péché grave *ex toto genere suo*, il est certain que pratiquement il ne peut y avoir *parvitas materiæ* dans cette délectation. Sporer-Bierbaum, *op. cit.*, tr. IX, n. 690. Et, comme le fait remarquer Lehmkuhl, *Theol. moralis*, 11e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, n. 1028, cette doctrine est si universellement adoptée, que la probabilité extrinsèque fondée sur l'opinion contraire de certains anciens théologiens ne peut plus être invoquée.

Deux remarques restent encore à faire pour être complet : *a*) Du fait que la délectation charnelle directement voulue ou librement acceptée ne comporte pas de légèreté de matière, il s'ensuit que tout acte, mauvais ou non, posé dans l'intention d'exciter cette délectation, même légère, est péché mortel, par suite de l'intention gravement coupable. — *b*) Quoiqu'il n'y ait pas de légèreté *ex parte objecti*, il peut bien y en avoir *ex parte subjecti*, c'est-à-dire *ex parte cognitionis vel consensus*. Le défaut de consentement peut provenir non seulement des défauts de connaissance ou d'advertance, mais encore, dans certains cas, de la véhémence spontanée de la passion avec une surexcitation du système nerveux telle que celui qui en est affecté est entraîné comme nécessairement à l'acte coupable en soi. Par là, nous n'entendons aucunement exempter de toute responsabilité dans leurs actes tous ceux qui, par suite d'une tare héréditaire, ou d'une vie déréglée, ou pour toute autre cause, sont atteints d'hyperesthésie ou de perversité sexuelle. Ils peuvent et doivent lutter contre leurs tendances perverses; la lutte persévérante et les moyens, surtout surnaturels, les aideront à triompher des tentations. Cf. Gemelli, *Non mœchaberis, disquisitiones medicæ in usum confessariorum*, 6e édit., Milan, s. d., c. III, § 4, p. 123 sq.

Jusqu'ici, il n'a été question que de la délectation directement voulue ou acceptée. — Que faut-il penser de la délectation voulue indirectement (*in causa*), c'est-à-dire, de celle qui résulte, *præter intentionem*, d'un autre acte librement posé? Cette délectation comporte une légèreté de matière, elle peut même n'être aucun péché. Ici il faut appliquer les principes du volontaire indirect : *a*) Elle n'est pas coupable si, en dehors de la délectation, il résulte de l'acte qui la provoque un bon effet qui en découle au moins aussi immédiatement que la délectation. De plus, celle-ci ne doit pas être voulue par la volonté, et il faut une raison proportionnellement suffisante pour poser l'acte. Plus l'influence qu'exerce cet acte sur la délectation est grande et directe, plus la délectation est forte, plus surtout le danger de consentement à la délectation est grand, plus aussi il faut de raisons pour poser l'acte. — *b*) Si les raisons ne sont pas suffisantes, il y a péché plus ou moins grave à poser cet acte, selon que la disproportion est plus ou moins accentuée entre les raisons d'une part, l'influence de l'acte, l'intensité de la délectation et le danger du consentement d'autre part. — *c*) Il y a péché mortel à poser sans aucune raison valable un acte qui *per se et proxime ac notabiliter* excite la délectation charnelle, excepté le cas où l'on sait, par sa propre expérience, qu'on ne ressentira sûrement aucun mouvement charnel. Noldin, *op. cit.*, n. 13. Par contre, il n'y a que péché véniel à poser un acte qui influe *per se*, mais *remote*, ou seulement *per accidens* sur la délectation charnelle. Il est clair qu'il faut encore et surtout, comme nous venons de le dire, tenir compte des réactions personnelles et tout spécialement du danger qu'il peut y avoir de consentir à la délectation.

Les théologiens, en parlant de la délectation indirectement voulue, disent : *delectatio venerea indirecte seu in causa volita tantum est peccatum quantum est ipsa causa in genere luxuriæ.* Cette formule dit identiquement ce que nous venons d'établir. Car un péché rentre *in genere luxuriæ* en tant qu'il influe de sa nature sur la délectation charnelle. L'action qui, de sa nature, influe fortement est péché grave, si on la pose sans raisons suffisantes, et celle qui *per se* n'influe que légèrement n'est que péché véniel *in genere luxuriæ*, tout en étant peut-être péché mortel pour d'autres motifs. *Si quis se inebrians prævidet pollutionem in ebrietate secuturam, inebriatio in se est grave peccatum, ratione luxuriæ autem leve, quia leviter tantum in eam influit.* Noldin, *op. cit.*, n. 12.

3. *Affirmations de l'Écriture.* — Ces principes fondamentaux sont des principes de la loi naturelle; comme tels, ils obligent tout homme, et lui font un strict devoir d'éviter les péchés de luxure.

Les Saintes Écritures font ressortir davantage la malice de ces péchés. Saint Paul les place expressément parmi ceux qui excluent du royaume des cieux. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, luxuria... qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Gal., V, 19 sq. — *Omnis fornicator aut immundus... non habet hæreditatem in regno Christi et Dei.* Eph., V, 5. — *Nolite errare, neque fornicarii... neque adulteri, neque molles* (μαλακοί), *neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt.* I Cor., VI, 9 sq. L'Apôtre, il est vrai, ne désigne pas nommément tous les péchés de luxure; mais, quoiqu'il n'en spécifie que quelques-uns, sa pensée comprend tous les autres, il parle des *opera carnis* en général. Saint Pierre n'enseigne pas moins clairement la gravité du péché d'impureté : *Novit Dominus... iniquos... in diem judicii reservare cruciandos; magis autem eos qui post carnem in concupiscentia immunditiæ ambulant.* II Petr., II, 9 sq.; cf. Apoc., XXII, 15.

Chez les chrétiens, ce péché, « qu'on ne devrait pas nommer parmi eux », Eph., V, 3, revêt un caractère spécial de profanation Par le baptême, ils sont devenus les temples du Saint-Esprit et les membres du Christ, I Cor., VI, 13-15, rachetés par son sang. I Petr., I, 19.

En souillant leur corps par l'impureté, ils se rendent coupables d'une profanation, d'autant plus exécrable, qu'ils ont été élevés à une dignité plus haute et une union plus étroite avec la sainte Trinité. *Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis? Absit. An nescitis quoniam qui adhæret meretrici unum corpus efficitur?* I Cor., VI, 15. *Non enim vocavit nos Deus in immunditiam, sed in sanctificationem.* I Thess., IV, 7.

4. *Les Pères.* — L'enseignement patristique sur cette matière est en partie le commentaire développé des passages précités. On pourrait aisément multiplier les citations. Contentons-nous de celles-ci, qui sont pour ainsi dire classiques.

Saint Jean Chrysostome commentant le texte de saint Paul, I Cor., VI, 15, écrit : « Si votre corps n'est pas à vous, vous n'avez pas le droit de déshonorer ce corps, qui ne vous appartient pas, et qui surtout est le corps du Seigneur; vous n'avez pas le droit de souiller le temple du Saint-Esprit. » *In Iam ad Cor.*, hom. XVIII, *P. G.*, t. LXI, col. 147; cf. hom. XI, *ibid.*, col. 87 sq. — Saint Jérôme, *In Epist. ad Gal.*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XXVI, col. 414 sq.; *In Epist. ad Ephes.*, l. III, c. V, *ibid.*, col. 519 sq. — Saint Augustin, *Ista (opera carnis) in nobis, tamquam idola frangenda sunt. In usus meliores vertenda sunt ipsa corporis nostri membra, ut quæ serviebant immunditiæ cupiditatis, serviant gratiæ caritatis.* Serm., CLXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 890; cf. Serm., CLXII, col. 885 sq. — Saint Grégoire de Nysse : « C'est une maîtresse cruelle et terrible que la luxure, *Crudelis enim domina ac rabiosa luxuria est.* » *P. G.*, t. XLIV, col. 363. cf. *Oratio in illud : qui fornicatur in proprium peccat*, t. XLVI, col. 490 sq. — Saint Grégoire le Grand : *Luxuriæ inquinamenta Deo valde odibilia sunt. In I Reg.*, l. VI, *P. L.*, t. LXXIX, col. 408; et encore : *Luxuriæ crimen usque ad perditionem vorat, omnesque virtutes destruit. Lib. Moralium*, l. XXI, c. XII, t. LXXVI, col. 201. — Voir aussi Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. VI, *De spiritu fornicationis, P. L.*, t. XLIX, col. 265 sq.; *Collationes*, coll. V, *De octo principalibus vitiis, P. L.*, t. XLIX, col. 609 sq.

3° *Morale chrétienne et morale indépendante.* — On voit par là quelle différence radicale existe entre la morale chrétienne et la morale dite indépendante.

Les représentants de cette dernière se partagent en deux groupes principaux. Les uns, par rapport à la chasteté, admettent plus ou moins les principes de la saine raison, mais, faisant abstraction de Dieu et de la religion, ils les fondent uniquement sur l'honnêteté naturelle. Que pareille morale soit impuissante à maintenir la vie sexuelle dans les bornes fixées par Dieu, auteur de la nature, on ne saurait en douter. L'expérience quotidienne en fait foi.

Les autres, matérialistes plus ou moins prononcés, nient qu'il y ait une moralité proprement sexuelle. Tout, d'après eux, « se ramène en cette matière soit à des règles d'hygiène, rendues morales indirectement par les principes de tempérance et de dignité, soit à l'application entre les hommes et les femmes des règles générales de sincérité et de bienveillance, soit enfin au respect provisoire des lois existantes, lors même qu'on travaille à en obtenir le changement. » André Lalende, *Essai de catéchisme moral.* Cette doctrine, qui révolte la saine raison, trouve indirectement sa réfutation dans notre exposé des principes chrétiens.

Nous ne nous attarderons pas à discuter la doctrine tout récemment exposée par Freud et qui a eu la vogue que l'on sait. D'après lui, toutes les névroses proprement dites, sont, sans exception, d'origine sexuelle. Pour Freud, la sexualité confisque à peu près toute la vie affective. La *libido* est à l'origine de la religion et de la morale. Voir Ch. Blondel, *La psychanalyse*, Paris, 1924 ; Gemelli, *op. cit.*, p. 29 sq.

III. ESPÈCES. — Les péchés contre la pureté se divisent en péchés externes ou internes. Les péchés externes sont ou des péchés consommés ou bien non consommés. Les péchés consommés peuvent se subdiviser en péchés *juxta naturam* et en péchés *contra naturam.*

1° *Péchés consommés.* — Ce sont, dit Noldin, *op. cit.*, n. 14, ceux où il y a *effusio seminis.* Ils sont, dit-il, *juxta naturam, quando effusio seminis ex se apta est ad generationem hominis;* ils sont *contra naturam, quando effusio inepta est ad hominis generationem.* — Cette définition est au moins équivoque, puisqu'elle ne peut s'appliquer aux deux sexes, n'y ayant point chez la femme de *semen* proprement dit. D'ailleurs, comme nous le verrons, la pollution qui est un péché consommé, contre nature, ne tire pas sa malice, à proprement parler de la déperdition volontaire du *semen*, mais bien du fait qu'elle est un usage complet des organes sexuels en dehors du *concubitus.* Il serait donc plus exact de définir les péchés consommés *: Inordinatus usus completus membrorum genitalium.* Ce péché est *juxta naturam*, quand la génération peut en suivre ; il est *contra naturam*, quand l'usage en est tel qu'il exclut la génération.

1. Les péchés *juxta naturam* sont la simple fornication et la fornication qualifiée. Celle-ci diffère de la première en ce qu'il s'y joint une circonstance qui aggrave sa culpabilité ou en change l'espèce. Dans cette catégorie rentrent selon saint Thomas, *Summ. theol.*, IIa-IIæ, q. CLIV, a. 1, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le sacrilège. Cf. Gratien, *Decret., caus.* XXXVI, q. I, c. 2; P. Lombard, IV Sent., dist. XLI. — De la fornication, de l'adultère, de l'inceste, il a été traité dans des articles spéciaux ; pour le stupre, voir FORNICATION, col. 606. Du rapt et du sacrilège charnel il sera question dans des articles ultérieurs. Il nous reste donc à parler des péchés contre nature.

2. Les péchés *contre nature* sont : la pollution, la sodomie, la bestialité et l'onanisme. Pour l'onanisme, voir ÉPOUX (*Devoirs des*). — Ces péchés sont spécifiquement distincts. Voilà pourquoi le pape Alexandre VII a condamné la proposition suivante. *Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimæ; ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem.* Denzinger-Bannwart, n. 1124.

a) Pollution. — Ce péché tire son nom de l'effet physiologique qu'il produit chez l'homme, c'est-à-dire de l'effusion du sperme impliquant une souillure corporelle. Toutefois, cet effet ne constitue pas, comme nous le verrons, la raison propre de ce péché. On l'appelle encore, sans doute à cause d'un mot mal compris de saint Paul, *mollities*, terme qui signifie mollesse de volonté et de tempérament, et qui marque le défaut dont sont affectés d'ordinaire ceux qui s'adonnent à ce vice. (Saint Paul, I Cor., VI, 10, attache à ce mot un autre sens, il entend par *molles* (μαλακοί) les efféminés qui servent de patients aux ἀρσενοκοῖται.)

Masturbation est un autre terme par lequel on désigne la pollution. On veut le faire dériver de *manu stupratio* ou *manuturbatio*, cette dérivation doit indiquer la manière dont ce péché se commet d'ordinaire. Enfin, pour des raisons qu'on devine facilement, on appelle encore la pollution, péché ou onanisme solitaire.

Saint Alphonse de Liguori, l. IV, n. 465, en donne la définition suivante : *Mollities sive pollutio est cum absque congressu seu copula voluntarie procuratur fluxus seminis, sive ut foras effundatur ut in maribus, sive intus diffluat ut in feminis.* — N'est donc pas compris dans cette définition, le *fluxus seminis* qui se produit d'une manière imperceptible et sans délectation, comme c'est le cas chez ceux qui souffrent de sperma-

torrhée, ni celui qui se produit pendant le sommeil, sans qu'il soit volontaire d'aucune manière dans sa cause. — Par contre, il faut entendre par *voluntarie procuratus*, non seulement celui qu'on cause soit directement, soit indirectement, mais encore celui auquel la volonté consent quand il se présente sans qu'on l'ait provoqué volontairement. De cette définition, il ressort que saint Alphonse de Liguori, conformément à l'enseignement commun, range dans la même espèce la pollution de la femme et celle de l'homme.

Le péché de pollution, tel qu'il vient d'être défini, est intrinsèquement mauvais; car il est contraire à la nature. Aussi le pape Innocent XI a condamné, au moins comme scandaleuse et comme dangereuse pour la pratique, la proposition : *Mollities jure naturæ prohibita non est. Unde, si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona et aliquando obligatoria sub gravi.* Denz.-Bannw., n. 1191. — Il n'est donc jamais ni dans aucun cas permis de provoquer directement la pollution, ou de consentir à celle qui se présente spontanément; librement voulue ou consentie, elle est toujours péché grave. — Les païens eux-mêmes n'ignoraient pas la malice du péché de pollution, au moins chez l'homme. Les vers bien connus de Martial en font foi :

> Hoc nihil putas! Scelus est, mihi crede, sed ingens,
> Quantum vix animo concipis ipse tuo,
> Ipsam, crede mihi naturam dicere rerum,
> Istud quod digitis, Pontice, perdis, homo est.
> *Epigr.*, l. IX, 41.

Aussi les théologiens sont-ils unanimes sur ce point, c'est-à-dire sur la gravité intrinsèque de la pollution directement volontaire; mais ils sont loin de l'être dans l'exposé des raisons.

Les uns, entre autres, Billuart, Sporer, Elbel, Gury, Ballerini, en trouvent la raison formelle et décisive dans la *frustranea seminis effusio*. D'après Thom. Sanchez, *De matrimonio*, l. IX, disp. XVII, n. 15, c'est même là la raison communément admise. L'auteur de l'ouvrage : *De l'ovulation spontanée de l'espèce humaine, dans ses rapports avec la théologie morale*, par l'abbé A. L., docteur en sciences naturelles, Louvain, 1873, partage cette opinion, et il en tire logiquement la conclusion que chez la femme il ne peut être question de pollution. En effet, si l'on trouve la raison formelle et décisive dans la déperdition volontaire du semen, on ne peut pas parler logiquement de péché de pollution chez la femme; car l'humeur qui, en cette circonstance, se sécrète chez elle, peut bien être d'une certaine utilité, mais elle n'est nullement nécessaire pour la fécondation. — Seulement, l'opinion de ces théologiens ne paraît pas fondée. C'était déjà l'avis de Thomas Sanchez qui disait : *Quamvis hæc ratio communis sit, non omnino placet, loc. cit.* Ne signalons que les deux motifs suivants : *a*) Le plus grand nombre de théologiens identifient, au point de vue moral, ce qu'on appelle pollution chez la femme avec celle de l'homme; et cependant, il n'y a pas de déperdition séminale proprement dite. — *b*) La *seminis frustranea emissio* n'est pas toujours et nécessairement péché. Aussi est-ce à juste titre que Vermeersch, *op. cit.*, n. 323, écrit : *Ipsa natura, vel invito homine, semen istud prodigit. Cur ob justam causam v. g. valetudinis, idem mihi non liceret? Præsertim cum tanta sit istius humoris copia, ut numquam dici posset : « hæc pars effusa generationi necessaria est ». Immo inutilis profusio ipsis hominibus permittitur. Namque, non minus quam in pollutione, in copulis sterilium personarum semen prodigitur.* — Il est vrai que pour prévenir cette dernière objection, Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3e édit., Prati, 1898-1901, t. II, tr. VI, sect. 6, n. 1027, déclare : *Non sufficit quod semen frustra fundatur; hoc enim habere potest locum inter conjuges aut steriles; sed oportet ut frustranea sit eo quod est contra ordinem naturæ.* Il faut continue-t-il distinguer dans cet ordre deux choses : α) *Finis seminis qui est generatio prolis, qui tamen finis secundum alium naturæ ordinem universaliorem fieri potest ut non obtineatur...* β) *Medium a natura institutum pro eo fine consequendo, quod est congressus viri et feminæ in vase debito : quem congressum, ut honestus sit, ratio præscribit debere esse inter conjuges... Conjugium, quod est situm in mutuo jure et obligatione ad copulam, confert per se conjugibus perpetuum jus ad copulam, quamdiu haberi potest, et quamvis, propter accidentales causas, generatio sequi non possit, id non impedit exercitium hujus juris.* On voit que l'auteur, dans cette argumentation, fait abstraction de la *frustratio seminis;* sans quoi la *copula* ne serait pas permise aux conjoints stériles. Il ne voit la malice de la pollution que dans le fait que l'effusion du semen provoqué est contre l'ordre de la nature : *Effusio seminis*, dit-il, *extra talem congressum est contra naturam.* Mais alors revient la question pourquoi est-elle, toujours en dehors de ce *congressus, contra naturam*, puisque la *frustratio seminis*, n'est pas nécessairement et toujours *contra naturam?* Et pourquoi la pollution volontaire est-elle intrinsèquement mauvaise et toujours péché grave? Questions auxquelles il s'agissait de répondre.

Voyant l'insuffisance des raisons données par les théologiens dont nous venons de parler, d'autres — et c'est le plus grand nombre — trouvent la malice intrinsèque principalement dans la délectation vénérienne complète qui accompagne la pollution. Telle est, entre autres, l'opinion de Noldin, *op. cit.*, n. 29, Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, 3e éd., Rome, Paris, disp. V, c. IV, a. 1; Thomas Sanchez, *De matrimonio*, l. IX, disp. XVII, n. 16; Salmaticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. XXVI, c. VII, n. 18. Ils s'appuient sur les deux raisons suivantes : procurer directement la pollution, c'est agir contre l'ordre de la nature, puisque c'est détourner indirectement le *semen* de sa destination naturelle. De plus, la pollution est de sa nature accompagnée de la délectation charnelle. Si donc la pollution n'était pas gravement illicite, il en résulterait un grave dommage pour le genre humain puisque les hommes, se contentant de jouir de cette délectation solitaire, s'abstiendraient trop souvent du mariage avec ses charges. Cf. Noldin, *op. cit.*, n. 34.

Nous convenons volontiers que la pollution est péché grave quand on la provoque *voluptatis causa*, puisque, comme nous l'avons montré plus haut, la délectation charnelle est intrinsèquement mauvaise et n'admet pas de légèreté de matière. Mais la simple *frustratio seminis*, nous venons de le voir, n'est pas une raison suffisante pour fonder la malice intrinsèque de la pollution dans tous les cas. D'autre part, si cette malice se trouve, de fait, uniquement dans la délectation qui accompagne la pollution, on ne voit pas comment la pollution diffère spécifiquement de la simple délectation charnelle.

Il semble donc que Vermeersch a raison quand il voit la raison spécifique de la malice grave et intrinsèque de la pollution volontaire dans le fait que celui qui provoque la pollution, exerce, pour son bien individuel, un acte qui de sa nature est essentiellement destiné au bien de l'espèce. *Tam vir quam mulier qui se polluunt, exercent qua* SINGULI *actum qui communi opera ut actus speciei exercendus erat. Igitur violando essentialem suam subordinationem ad speciem, propter suam individualem delectationem, actum sua essentiali relatione ad speciem privant.* Le consentement librement donné à une pollution fortuite est de même gravement coupable : *Consensus hujusmodi non est mera intellec-*

tualis approbatio facti physiologici, sed participationem mentis affert, consensum præbet qui in ipsam commotionem delectabilem, eam augendo, influit, eamque physice mutat; ita ut pro corporali vel partiali pollutione, jam completam habeas. Vermeersch, *op. cit.*, th. X.

Cette preuve trouve un puissant *confirmatur* dans la considération des graves inconvénients qui en résulteraient pour le genre humain, si la pollution n'était pas gravement illicite : moins de mariages, moins d'enfants dans le mariage, dépérissement physique des adultes avant le mariage, etc., seraient des conséquences désastreuses de ces actes de luxure solitaire. Cf. Vermeersch, *op. cit.*, n. 325. Ce que dit saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLIII, a. 3, de la luxure en général trouve ici parfaitement son application. *Quanto aliquid est magis necessarium tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur; unde per consequens magis vitiosum est, si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo.*

Nous appuyant sur cette raison, nous pouvons en déduire avec Vermeersch, n. 328, les corollaires suivants :

1. *Recte a Waffelaert, De virtutibus cardinalibus*, Bruges, 1889, *De temperantia*, n. 161, *definitur pollutio moraliter considerata : Usus completus membrorum genitalium, extra concubitum.*

2. *Pollutio viri et mulieris specie non differunt. Contra Lehmkuhl et alios.*

3. *Pollutio juvenis et senis, puberis et impuberis, qui tamen copulæ capax sit, et eunuchi, quamdiu copulæ capax maneat, specie inter se non differunt. Contra Noldin et quosdam alios.*

4. *Ab illis pollutionibus specie differunt pollutiones infantium, impotentium qui, deficiente erectione, copulæ capaces non sunt.*

La divergence dans la manière de produire la pollution ne constitue pas une différence spécifique de ce péché. On n'est donc pas obligé de dire en confession comment on l'a provoquée. Il est évident que la pollution commise avec un *affectus specialis v. gr. ad fornicationem, ad sodomiam, etc.*, contracte la malice de cet *affectus;* quand elle est produite par des attouchements sur une autre personne qui en a conscience, elle revêt en outre la malice du péché de séduction ou de coopération:

Sic dicta distillatio a pollutione non solum physiologice sed et moraliter considerata specifice differt. Si fit absque delectatione venerea de ea curandum non est, neque existit obligatio ejus causam cavendi. Si vero cum delectatione contingit, directe volita est peccatum grave tum propter ipsam delectationem venereamtum propter periculum pollutionis secuturæ. Indirecte volita est peccatum aut nullum peccatum prout adest aut non ratio proportionate gravis ponendi causam ex qua fluit distillatio. Cf. Noldin, *op. cit.*, n. 40. — *Idem dic de pollutione indirecte volita. De pollutione nocturna judicandum est prout est voluntaria* (*directe aut indirecte*) *aut involuntaria.*

La pollution volontaire est un péché contre nature; elle est donc, en tant que péché de luxure, plus grave que la fornication. Néanmoins, celle-ci, prise dans son entité concrète, constitue une faute plus grave parce qu'elle implique le danger de génération illégitime, un péché de complicité, une volonté plus obstinée à trouver et à gagner un complice. Vermeersch, *op. cit.*, n. 342.

b) Sodomie. — *Sodomia est vel perfecta seu proprie dicta, vel imperfecta seu improprie dicta. Perfecta est libidinosus concubitus cum persona ejusdem sexus. Imperfecta est concubitus libidinosus cum persona diversi sexus, sed in vase innaturali seu præpostero. Concubitus non dicit simplicem tactum mutuum, sed talem corporum conjunctionem ut saltem ex una parte membri genitalis applicatio ad corpus alterius locum habeat. Sodomia duplici modo committi potest, aut cum seminis vel quasi seminis effusione, aut sine seminis effusione.* — *Sodomiam, quæ a vitio Sodomitarum nomen habet*, Gen., XIX, 5, *tum in se, tum ratione cooperationis multo gravius esse peccatum simplici pollutione luce clarius patet. Hoc crimen in* Lev., XX, 13, *morte punitur, et inter ea peccata recensetur ab Apostolo quæ a regno Dei excludunt.* I Cor., VI, 9. *Ejus specifica malitia consistit in accessu ad sexum vel ad vas indebitum. Sodomia perfecta et imperfecta specie ab invicem differunt. Sodomia perfecta inter personas ejusdem sexus diversis modis committi potest; specifice tamen non differt, sive in vase præpostero sive in alia corporis parte concubitus fit. Sodomia imperfecta inter marem et feminam uno tantum modo committitur, si nempe concubitus fit in vase præpostero. Quodsi concubitus in alia corporis parte locum habet, non committitur sodomia, sed fornicatio in affectu, cum pollutione in effectu.* — *Nihil refert, saltem probabilius, utrum quis agens vel patiens fuerit;* species peccati eadem est. — *Quando sodomiæ peccatum reservatum est, reservatio, nisi aliud expressum sit, intelligitur de sodomia perfecta et consummata, quæ committitur inter mares cum penetratione vasis præposteri et cum seminatione ibidem facta.* Noldin, *op. cit.*, n. 43; Salmaticenses, tr. XXVI, c. VII, 109.

c) Bestialité. — *Bestialitas est concubitus hominis cum bestia. Nihil refert qua ratione concubitus acciderit, sive in vase naturali sive in alia corporis parte, sive cum seminis effusione sive absque illa, modo concubitus locum habuerit; specifica enim bestialitatis malitia in affectu ad aliam speciem consistit.* Noldin, *op. cit.*, n. 44. — *Est gravissimum inter luxuriæ peccata, quia hominem ad Dei imaginem conditum maxime dedecet, et naturæ instituto maxime repugnat. Unde in* Lev., XX, 19, *in odium tanti sceleris non solum illius auctores, vir aut mulier, sed et ipsa bestia ad mortem damnatur.* — *Diversitas speciei aut sexus bestiæ malitiam peccati non mutat.* — *Tactus impudici cum bestia non sunt peccata bestialitatis, nisi affectus turpis tangentis præcise in bestiam feratur, id quod raro accidit, cum peccans ordinarie solum libidinem explere intendit.* Noldin, *op. cit.*, n. 45. — *Ad canonicam peccati essentiam, quando ipsa bestialitas reservatur nec severius quidquam declaratum fuerit, requiritur et sufficit concubitus copulæ consummatæ.* Vermeersch, *op. cit.*, n. 347.

2° *Péchés externes non consommés.* — Ces péchés sont de deux sortes : les mouvements charnels et les péchés externes contre la pudicité.

1. *Mouvements charnels.* — On entend par là *commotiones genitalium et humorum in illis organis existentium cum voluptate* (scil. *venerea*) *conjunctæ.* Noldin, *op. cit.*, n. 48. De ce qui a été dit touchant la différence entre la délectation charnelle et la délectation sensuelle, même accompagnée d'érection, il ressort que les mouvements charnels diffèrent essentiellement des mouvements sensuels. Les mouvements charnels tirent leur malice de la délectation vénérienne qui les accompagne ou qu'ils produisent. Tout ce qui a été dit plus haut de cette délectation trouve donc aussi son application dans les mouvements charnels. Il n'est jamais permis de les provoquer directement, ou d'y consentir quand ils se présentent spontanément; le faire, serait péché grave, quelques légers qu'ils soient pourvu qu'ils restent charnels. Quant à ceux qui ne sont volontaires que dans leur cause, il faut appliquer les règles, déjà plusieurs fois mentionnées, du volontaire indirect.

Si la volonté n'a pas le droit de consentir à ces mouvements, peut-elle, au moins, rester passive et neutre, ou bien est-elle obligée d'y résister positivement?

Pour répondre à cette question, nous émettons les règles suivantes : *a*) Si ces mouvements sont involontaires, légers et transitoires, surgissent spontanément ou proviennent d'une cause ignorée, on peut simplement les négliger et passer outre, sans leur opposer une résistance positive, car ces sortes de mouvements sont plus facilement réprimés par le simple mépris. D'ailleurs les causes qui peuvent les provoquer sont multiples et fréquentes. L'obligation de réprimer les moindres mouvements charnels serait trop dure et engendrerait une préoccupation qui, loin de les prévenir, les augmenterait. — *b*) Pour les autres mouvements charnels, quand il n'y a aucune juste raison pour les tolérer, on ne doit pas rester passif ou neutre; il faut leur opposer une résistance positive. La raison en est que celui qui peut réprimer ces mouvements et ne le fait pas, est censé y consentir au moins virtuellement. Et puis, il y a danger de consentement ou de pollution; aussi selon que ce danger est plus ou moins grand, il y a péché, plus ou moins grave, à ne pas résister positivement. Le simple fait de ne pas se complaire en ces mouvements n'est pas suffisant. La résistance positive est ou bien *directe* ou bien *indirecte*. La première, qui consisterait à comprimer décemment les parties excitées, n'est pas à recommander, car cette pression renforce plutôt les mouvements charnels. Il faut donc recourir à la résistance positive indirecte : changer de position, interrompre l'occupation commencée, se créer une douleur physique, etc. (résistance externe); penser à autre chose, élever son âme vers Dieu, implorer son secours, etc. (résistance interne). Dans l'emploi des macérations corporelles, notamment de la flagellation, il faut user de discrétion; en certains cas, on pourrait accentuer les mouvements charnels. — *c*) Quand il y a une juste raison de tolérer ces mouvements, même plus violents, il n'y a pas d'obligation de leur résister positivement, parce que cette raison exclut le consentement indirect et virtuel. On peut alors rester passif, c'est-à-dire ne pas approuver ces mouvements et ne pas chercher non plus à les réprimer; mais il faut toujours être fermement résolu à ne pas y consentir. Voilà pourquoi on n'est pas obligé de réprimer la pollution involontaire et spontanée commencée soit dans le sommeil, soit à l'état de veille, pourvu qu'on ne consente pas à la délectation : cela d'autant plus qu'il est très difficile de l'arrêter. Noldin, *op. cit.*, n. 34, 50; Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 1043 ; Capellmann-Bergmann, *Pastoral-Medizin*, 18e édit., Paderborn, 1920, p. 207 sq.; cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, t. I, tr. IV, c. I, n. 595 sq.; S. Alphonse de Liguori, *op. cit.*, l. V, n. 6 sq.; La Croix, *Theologia moralis*, Paris, 1866-1867, t. III, l. V, n. 109 sq.

2. Les péchés *externes* contre la pudicité se réduisent à trois catégories : péchés d'attouchements (baisers, embrassements), de regards et de lectures, péchés de paroles et chansons. Les moralistes s'étendent d'ordinaire en considérations casuistiques pour délimiter la gravité des péchés qui peuvent se commettre sur ces points. Il n'y a pas lieu de les suivre dans ces détails; il suffira de fixer les principes fondamentaux, grâce auxquels on pourra toujours s'orienter.

a) Toucher, regarder, parler sont des actes qui en eux-mêmes ne sont pas mauvais, mais indifférents. Cependant, de leur nature, ils excitent facilement, en certaines circonstances, des mouvements charnels et la délectation vénérienne. — *b*) Posés avec une intention honnête et une raison suffisamment proportionnée ils ne sont pas péché, même si la délectation charnelle ou la pollution en résulte. — *c*) Posés par pure sensualité, telle que nous l'avons définie plus haut, par légèreté, par plaisanterie ou par curiosité, ces actes sont péché grave ou léger selon qu'il y a danger prochain ou éloigné de provoquer la délectation charnelle, ou danger d'y consentir ou de faire naître de mauvais désirs. Ce dernier danger surtout doit être pris en considération, il est plus important que celui d'exciter la délectation. — *d*) Quoique indifférents en eux-mêmes, ces actes, lors même que leur influence sur la délectation est minime, sont péchés mortels s'ils sont posés avec une intention libidineuse; c'est cette intention qui les rend gravement coupables.

Ces quatre principes valent également pour les attouchements, les regards, la lecture et les paroles. Mais, pour être complet, il faut ajouter deux remarques : *a*) Au sujet des attouchements et des paroles, il faut, en outre, tenir compte du danger de pécher dans lequel on pousse la personne qu'on touche ou avec laquelle on parle (péché de scandale). Même abstraction faite du scandale, les attouchements que l'on se permet sur son propre corps ne sont pas aussi facilement des péchés que ceux qu'on se permet sur le corps d'une autre personne, parce que le danger d'exciter la délectation charnelle ou de faire surgir de mauvais désirs est moins grand. — Les paroles et les chansons, prises en elles-mêmes, n'ont d'autre malice que celle des pensées et désirs mauvais qu'elles fomentent.

b) Par l'attouchement, on entre plus directement et d'une manière plus concrète en contact avec la personne en cause qu'on ne le fait avec une personne qu'on regarde simplement. Ces attouchements coupables sont spécifiquement distincts selon la différence spécifique des circonstances inhérentes aux personnes touchées. Sont, par conséquent, spécifiquement différents non seulement les attouchements sur une personne du même sexe et ceux sur une personne de sexe différent, mais encore les attouchements sur une personne célibataire et ceux sur une personne mariée, ou consacrée à Dieu, etc. : circonstances qu'il faut accuser en confession. — Les regards atteignent leur objet d'une manière moins immédiate et concrète. En regardant, on fait d'ordinaire abstraction des circonstances inhérentes à la personne, à moins que la passion libidineuse ne se porte précisément sur telle personne déterminée. Ici, les circonstances de personne mariée, consacrée à Dieu, etc., ne constituent donc pas en général une différence spécifique; par conséquent, on n'est pas obligé de les indiquer en confession. Par contre, il faut dire si les regards coupables se sont portés sur une personne de sexe différent; car on peut bien, dans les regards, faire abstraction des dites circonstances, mais non de la différence du sexe. Noldin, *op. cit.*, n. 53; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, tr. VI, sect. VI, n. 973; Lacroix, *op. cit.*, l. VI, p. II, n. 1030; S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 421.

3° *Péchés internes.* — Ce sont des péchés de pensée, de délectation morose, de plaisir et de désir.

1. *Pensées.* — On appelle pensées impures celles qui représentent à l'esprit des objets indécents, c'est-à-dire se rapportant à des choses sexuelles. Ces pensées, même complètement volontaires, ne sont pas mauvaises en elles-mêmes. Mais elles deviennent facilement péché : *a*) à cause du danger de provoquer des mouvements charnels ou la délectation sexuelle; *b*) à cause du danger de se complaire dans la chose mauvaise représentée ou dans les mouvements charnels, *c*) enfin et surtout à cause du danger d'exciter des désirs impurs. A raison de ce triple danger, elles sont péché quand on s'y arrête librement sans raison suffisante, même si, dans le cas concret, elles n'excitent, par exception, aucun mouvement charnel ni aucun mauvais désir. La gravité de ce péché se mesure d'après les règles du volontaire indirect. Comme les pensées ne sont mauvaises qu'en raison du danger auquel elles exposent, la diversité des pensées n'entre pas en ligne

de compte. On n'est donc pas tenu d'accuser en confession l'objet des pensées; il suffit de dire qu'on s'est arrêté volontairement sans raison ou sans raison suffisante à des pensées mauvaises qui impliquaient un danger plus ou moins grand de péché. Si l'on avait pris plaisir à la délectation charnelle ou à la pollution qui s'en seraient suivies, il faudrait aussi déclarer ce plaisir consenti; car les pensées impures ne sont coupables qu'en raison du danger qu'elles impliquent et auquel on s'expose librement sans raison suffisante. La délectation charnelle et la pollution, par contre, sont mauvaises en elles-mêmes; y prendre plaisir est donc un nouveau péché.

2. *Délectation morose.*— Par délectation morose, en général on entend la complaisance volontaire (sans désir) dans un objet (acte ou chose) qu'on se représente en imagination. Voir, pour les principes, l'article spécial, t. IV, col. 245 sq.

Appliquée à notre matière, la délectation morose est une complaisance volontaire *de re turpi*. Cette délectation, comme toute délectation morose, contracte la gravité et l'espèce de l'objet (*res turpis*) représenté. Revêt-elle aussi la malice des circonstances de l'objet? Sur ce point les théologiens ne sont pas d'accord. Sans doute, si la délectation se porte aussi sur les circonstances, elles influent sur la malice du péché; si elle ne s'y porte pas, elle n'en contracte pas la malice. Or, comme la délectation morose fait abstraction de l'exécution de l'acte mauvais représenté en esprit, elle peut aussi faire abstraction des circonstances de l'objet. Noldin, *op. cit.*, n. 62. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ q. LXXIV, a. 8.

3. Le *plaisir* (*gaudium*) est la joie volontaire qu'on ressent d'un péché commis par soi-même ou par un autre. Cette joie revêt toute la malice de l'objet avec toutes les circonstances dont on se réjouit. Ceux qui se réjouissent d'un péché commis ne se le représentent pas d'ordinaire avec toutes les circonstances, mais plutôt d'une manière confuse, c'est pourquoi ils n'en contractent pas toute la malice.

4. *Le désir* est une complaisance dans un acte mauvais qu'on veut (désir efficace) ou qu'on voudrait (désir inefficace) accomplir.

De même que la joie, le désir contracte tout la malice de l'objet avec toutes les circonstances connues. Il est facile d'appliquer les règles sur le désir en général à la matière présente. Inutile d'entrer dans plus de détails, notamment en ce qui concerne le désir inefficace. Voir DÉSIR, t. IV, col. 624.

De ce qui vient d'être dit, il est clair qu'autre chose est s'arrêter volontairement, sans motif suffisant, à des pensées impures, autre chose, se complaire dans la chose (*res turpis*) représentée (*delectatio morosa*) et autre chose, se complaire dans la délectation charnelle elle-même. Ces trois actes diffèrent spécifiquement. La simple délectation morose, ou complaisance dans une action indécente représentée à l'esprit, diffère, théoriquement parlant, du désir inefficace de cette action. Mais en pratique la simple délectation morose est presque toujours accompagnée d'un désir inefficace.

Ces distinctions subtiles, et pourtant très réelles, échappent souvent aux simples fidèles. Elles n'affectent donc pas leur conscience. C'est ce que se rappellera le confesseur pour ne pas se perdre en des questions superflues, ou mêmes dangereuses.

Voici quelques indications pratiques. Si les pénitents s'accusent de pensées contre la chasteté, on demandera s'ils s'y sont arrêtés librement et sans raison suffisante. Dans l'affirmative, on devra demander s'ils ont eu de mauvais désirs; sinon, il n'est pas nécessaire de demander à quoi ils ont pensé, puisque d'ordinaire ils confondent la mauvaise pensée librement admise avec la complaisance dans la mauvaise chose pensée, et ils ne savent pas que la délectation morose tire sa malice de l'objet représenté. Il suffira donc, le cas échéant, de demander s'ils ont éprouvé des mouvements charnels et s'ils y ont consenti. Si, par contre, ils avouent que ces pensées étaient accompagnées de mauvais désirs, le confesseur devra discrètement s'enquérir de leur objet avec les circonstances, mais ici encore il s'imposera une grande réserve pour ne pas scandaliser les pénitents et leur être inutilement à charge; cela d'autant plus que souvent les simples fidèles ne distinguent pas suffisamment entre pensées et désirs. Noldin, *op. cit.*, n. 62.

IV. CONSÉQUENCES. — La luxure est un péché ou plutôt un vice capital, comme le prouve saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLIII, a. 4 et 5. A la suite de saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXI, c. XLV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 621, il énumère huit filles ou conséquences de ce vice.

Du *côté de l'intelligence*, c'est d'abord l'*aveuglement*, *cæcitas mentis*. L'esprit du luxurieux est affaibli, il ne saisit plus dans toute leur clarté les vérités de la vie morale et chrétienne et, sous l'influence de sa passion, il se laisse parfois entraîner au rejet de la foi. *Ubi cœperit quis luxuriari, incipit deviare a fide vera. Ita duo committit maxima crimina, opprobria carnis et mentis sacrilegia.* S. Ambroise, *Epist.*, LVIII, *P. L.*, t. XVI, col. 1182. Puis viennent la *précipitation*, l'*inconsidération* et l'*inconstance* dans le jugement, car les impressions sensuelles ou charnelles le dominent. On ne prend plus le temps de réfléchir, de délibérer, d'arrêter un jugement fondé; on n'a pas de but précis dans ses actes, on passe d'un objet à un autre sans pouvoir espérer d'aucun une satisfaction durable.

Du côté de *la volonté*, c'est l'amour désordonné de soi-même, *amor sui*. Le luxurieux ne connaît que soi-même; il ne cherche que la satisfaction de sa passion. Il devient froid et indifférent envers ceux qui l'entourent. Même l'amour charnel qu'il prodigue n'est qu'un égoïsme raffiné. Dieu qui, par sa loi morale, lui interdit les satisfactions coupables de sa passion devient pour lui un objet de dégoût, et même de haine, *odium Dei*. Ayant noyé dans les plaisirs charnels tout goût pour la vertu et les biens surnaturels, il ne vit que pour les biens et les plaisirs de cette terre, *affectus præsentis sæculi*, et il n'a que de l'horreur pour une félicité qui veut être acquise par le renoncement, *horror futuri sæculi*. Prov., V, 2 sq.; Job., XXXI, 1 sq.; XXXIV, 26 sq.; Eccli., XIX, 2 sq. Voilà pourquoi ce vice conduit souvent au désespoir, même au suicide; voilà pourquoi aussi le démon se réjouit tant de ce péché. *Diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ et difficile ab eo homo potest eripi. Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXIII, a. 5, ad 2um. Les funestes conséquences qu'entraîne ce vice pour la santé, pour la vie familiale et pour la société humaine en général, sont suffisamment connues; inutile d'y insister. Les prétendus graves inconvénients physiologiques de la continence, que prêchent certains médecins matérialistes et des romanciers lubriques, n'existent que dans leur imagination. Debreyne, *Essai sur la théologie morale, considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine*, 5e édit., Paris, 1868, p. 56 sq.; Gemelli, *op. cit*, c. III; Vermeersch, *op. cit.*, n. 41; Francotte, *De quelques points de morale sexuelle dans ses relations avec la médecine*, Louvain, 1907; Dr Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, 12e édit., Paris, 1922, t. I, p. 49.

On sait que l'Église, gardienne de la morale chrétienne, a de tout temps frappé certains crimes de luxure de peines spéciales; le Code canonique en contient encore aux canons 2354-2359.

V. REMÈDES. — Par là nous entendons les moyens qui servent à contenir la concupiscence de la chair, et

qui aident à triompher des tentations et à cultiver la chasteté.

Nous ne nous arrêterons pas à l'éducation physique et morale de l'enfant, en vue de maintenir l'équilibre et l'harmonie entre les différentes tendances qui font apparition à un certain âge : harmonie qui demande la sujétion de l'instinct sexuel à la domination de la raison et de la volonté. Que cette éducation comprenne aussi ce qu'on appelle la révélation des mystères de la vie, faite à l'adolescent (garçon ou fille) à l'âge voulu, par une personne discrète et compétente, c'est là une vérité qui semble hors de doute; mais elle devra toujours se faire individuellement et confidentiellement, et non aux jeunes gens en commun. Vermeersch, *op. cit.*, n. 168 sq.; Gemelli, *op. cit.*, c. IV, p. 139 sq.; Dr Capellmann-Bergmann, *op. cit.*, p. 15 sq. ; F.-W. Fœrster, *Sexualethik und Sexualpædagogik*, 25e-26e mille, Kempten, 1920; Gillet, O. P., *Innocence et ignorance, éducation de la pureté*, Paris, 1912; Guitton, S. J., *De la chasteté*, Lyon-Paris, s. d.; vicomtesse d'Adhémar, *Nouvelle éducation de la femme*, Paris, 1898.

Nous ne nous étendons pas, non plus, sur les remèdes pharmaceutiques ou d'hygiène qu'en certains cas d'hyperesthésie, on peut employer avec quelque succès sous la direction d'un médecin consciencieux. Cf. Gemelli, *op. cit.*, c. IV et V, p. 139 sq.

Nous considérerons plus spécialement les moyens d'ordre moral. Ceux-ci peuvent se classer en moyens qui font éviter les tentations (moyens préventifs), et en moyens qui fortifient la volonté pour la lutte.

1° *Moyens préventifs.* — 1. Le premier moyen préventif consiste à bannir de son esprit toute pensée ou représentation impure. *Quia enim impossibile est in sensum hominis non irruere innatum medularum calorem, ille laudatur, ille prædicatur beatus, qui ut cœperit cogitare sordida, statim interficit cogitatus et allidit ad petram : petra autem Christus est.* Saint Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 398. Cf. Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. VI, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 269; et *Collationes*, coll. V, c. IV, *ibid.*, col. 611 sq.

2. Non moins importante est la fuite des occasions dangereuses. Telles sont :

a) Les regards indiscrets sur des personnes de sexe différent. Eccli., IX, 8-11; XXIII, 4.

b) Les conversations et relations superflues et familières avec ces personnes. II Reg., XI, 2 sq.; Job., XXXI, 1; Prov., VI, 27; Eccli., XLII, 12. — S. Ambroise, *Expos. in psalm. CXVIII*, serm., XVI, n. 37, *P. L.*, t. XV, col. 1423; S. Augustin, *Epist.*, CCXI, n. 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 961; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXI, c. II, *P. L.*, t. LXXVI, col. 189; Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. VI, c. XII-XIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 282 sq.

c) Les danses et les spectacles dangereux, les lectures frivoles ou obscènes, la vue d'images et de statues indécentes. S. Clément d'Alexandrie, *Pædagog.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 626 sq.; S. Jean Chrysostome, *Expos. in psalm. CXIII*, 4, *P. G.*, t. LV, col. 310; S. Augustin, *Confessiones*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XXXII, col. 672.

3. Le troisième moyen est la fuite de l'oisiveté. Eccli., XXXIII, 29. On connaît la recommandation de saint Jérôme : *Facito aliquid operis, ut te semper diabolus inveniat occupatum. Epist.*, CXXV, *ad Rusticum*, n. 11, *P. L.*, t. XXII, col. 1078. Le danger de l'oisiveté n'a pas échappé à Ovide même :

> Otia si tollis, periret Cupidinis arcus,
> Contemptæque jacent, et sine luce, faces.
> (Remedia amoris.)

2° *Moyens fortifiant la volonté.* — 1. Il faut mentionner, en premier lieu, la sobriété et la tempérance. Celui qui pratique une saine tempérance dans le boire et le manger s'épargne bien des tentations charnelles. (*Sine Cerere et Libero friget Venus*), et il apprend en même temps à maîtriser les convoitises de la chair. Rom., XIII, 14 ; Ephes., V, 18 ; Tertullien, *De jejunio*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 954 sq.; S. Grégoire le Grand, *Regul. pastor.*, part. III, c. XIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 81 sq.; Cassien, *Collationes*, coll. V, c. X, *P. L.*, t. XLIX, col. 624.

2. La volonté se fortifiera tout spécialement par la pratique persévérante du renoncement et de la mortification des sens. Elle saura rester ferme au moment de fortes tentations.

3. L'humilité est le fondement de toutes les vertus, mais surtout de la chasteté. Si l'esprit par sa superbe se révolte contre Dieu, il est tout naturel que la chair se révolte contre l'esprit. Voir Rom., I, 26. — *Per humilitatis custodiam servanda est munditia castitatis.* S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXVI, c. XVII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 364; Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. VI, c. XVIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 288.

4. Un moyen absolument nécessaire, c'est la prière confiante et persévérante. S. Augustin, *Confessiones*, l. VI, c. XI, *P. L.*, t. XXXII, col. 728 sq.; Cassien, *De cœnobiorum instit.*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. XLIX, col. 272. Une source tout spécialement abondante de grâces et de forces se trouvera dans la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie, *Catechismus romanus*, part. III, c. VII, q. 4-7.

S. Thomas. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLIII et CLIV; *De malo*, q. XV; Cajetan, *Commentarii in Sum. S. Thomæ*, Anvers 1567, t. II, q. CLIII et CLIV; Fr. Sylvius, *Commentarii in Sum. S. Thomæ*, Douai, 1628, t. II, q. CLIII et CLIV; Thom., Sanchez, *De matrimonio*, Lyon, 1621, l. IX, disp. XVII, XLV, et XLVI; du même, *Opus morale in præcepta decalogi*, Venise, 1623-1625, tit. I, c. II, n. 17-25; tit. II, c. VI, n. 12; Lessius, *De justitia et jure cæteris que virtutibus cardinalibus*, Anvers, 1612, l. IV, c. III; Salmaticenses, *Cursus theol. moralis*, Venise, 1734, tr. XXVI, et *Cursus theologicus*, Paris-Bruxelles, 1877, t. VIII, disp. X, n. 25 sq.; Billuart, *Cursus theologiæ*, t. XIII, Wurzbourg, 1858, *Tract. de temperantia et virtutibus illi annexis*, diss. V, *de luxuria;* Lupellus, *Tractatus de castitate*, 2 vol., Paris, 1858; Noldin, *De sexto præcepto et de usu matrimonii*, 16e édit., Inspruck, 1920; A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, 2e édit., Rome-Bruges, 1921; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, 3e édit., Rome-Paris, s. d., disp. V, *De colenda castitate in cœlibatu;* Alberti, *De sexto et nono præcepto et usu matrimoni*, 2e édit., Rome, 1914; Van Roey, *Quæstio specialis de sexto decalogi præcepto*, Rimini, 1906; Waffelaert, *De virtutibus cardinalibus*, Bruges, 1889, l. III, *De temperantia;* Debreyne, *Essai sur la théologie morale considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine*, 5e édit., Paris, 1868 ; Gemelli, *Non mœchaberis, Disquisitiones medicæ in usum confessariorum*, 5e édit., Milan, s. d.; Antonelli, *Medicina pastoralis in usum confessariorum et curiarum ecclesiasticarum*, 4e édit., Rome, 1920; Capellmann-Bergmann, *Pastoral-Medizin*, 18e édit., Paderborn, 1920; Sporer-Bierbaum, *Theologia moralis*, Paderborn, 1901-1905, t. I, n. 373 sq.; t. III, n. 568 sq.; La Croix, *Theologia moralis*, Paris, 1866-1867, t. II, n. 886 sq.; t. III, n. 77 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis* (édit. Gaudé), Rome, 1905-1912, t. I, n. 412 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 11e édit., Fribourg-en-B., t. I, n. 1025 sq.; Gury-Ballerini, 5e édit., Rome, 1878, t. I, n. 410 sq.; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3e édit., Prati, 1898-1901, n. 959 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, 5e édit., Louvain, 1905, t. I, tr. VI, sect. VI; Marc-Gestermann, *Institutiones morales Alphonsianæ*, 17e édit., Lyon-Paris, 1922, t. I, p. II, sect. II, tr. VI; Prummer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-B., 1915, t. I, n. 680 sq.; Berardi, *Praxis confessariorum*, Faenza, 1879, n. 261 sq.

J. ADLOFF.

LUYNES (Paul Albert de), prélat français (1703-1788). — Né à Versailles, le 5 janvier 1703, il fut destiné à la carrière militaire qu'il abandonna bientôt pour entrer au séminaire. Après avoir reçu les ordres, il devint vicaire général de Bissy, à Meaux, en 1727, puis abbé de Gérisy. Enfin, en 1729, il fut nommé évêque de Bayeux où il succéda à Armand de Lorraine; il fut

sacré le 25 septembre 1729, et, dès le début de son épiscopat, il se prononça contre les jansénistes que son prédécesseur avait favorisés; il organisa des missions où lui-même prêchait. Le 16 mai 1743, il remplaça le cardinal de Fleury à l'Académie française et, en 1747, il fut nommé premier aumônier de la Dauphine; en 1752, il signa des représentations au Parlement au sujet des refus de sacrements. Le 18 août 1753, il remplaça Languet de Gergy sur le siège de Sens et, en 1754, il assista, à Paris, à l'assemblée qui examina le livre du jésuite Berruyer sur l'*Histoire du peuple de Dieu;* puis, dans les assemblées du clergé de 1755, 1758 et 1760, il soutint les droits de l'Église contre le Parlement. Son goût pour l'astronomie le fit nommer, en 1755, membre honoraire de l'Académie des Sciences et il fit des observations savantes qu'on trouve dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences* de 1761 à 1773 et que Quérard énumère, dans *La France littéraire*, t. v, p. 399. Le 5 avril 1756, il fut nommé cardinal par Benoît XIV et prit part aux conclaves de 1758, 1769 et 1774. Entre temps, il avait été nommé commandeur de l'ordre du Saint-Esprit, en 1759; il adhéra aux actes de l'assemblée de 1765 et, le 1er avril 1767, une assemblée se réunit chez lui pour protester contre les arrêts et les empiétements des parlements. Il mourut à Paris le 21 janvier 1788.

On a du cardinal de Luynes son *Discours de réception à l'Académie française* et quelques mandements dont le plus célèbre est son *Instruction pastorale contre la doctrine des incrédules et portant condamnation du Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, œuvre du baron d'Holbach, in-12, Paris, 1771. Cf. *Journal des Beaux-Arts et des Sciences* de mai 1771, p. 216-230 : ce *Journal* qui est la suite du *Journal de Trévoux*, déclare que l'Instruction de Luynes est d'une « éloquence vive, touchante et majestueuse », avril 1771, p. 173. Dans une *Lettre* au syndic de la Sorbonne, le cardinal de Luynes avait félicité la Faculté de théologie d'avoir condamné l'*Émile* de Rousseau. *Archives nationales*, *MM. 258* p. 65, et Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, *Époque moderne*, t. vi, 1909, p. 246. En 1738, il fit imprimer un *Bréviaire* pour le diocèse de Bayeux et en 1739 un *Processionnal*. En 1822, on réédita des *Règles et Constitutions données aux Filles du Bon Sauveur de Caen*, qui sont l'œuvre de Luynes; enfin on lui attribue une *Lettre* qu'il aurait écrite, en 1764, en faveur des jésuites et de l'archevêque de Paris.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxv, p. 532, 533; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxii, col. 359-360; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 398, 399; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. vii, p. 637; Le Gras, *Éloge funèbre du cardinal de Luynes;* Fisquet, *La France pontificale, Métropole de Rouen, Bayeux et Lisieux*, in-8°, Paris, s. d., p. 122-125, ou bien *Métropole de Sens*, in-8°, Paris, s. d., p. 156-159 (même article); Jean, *Les évêques et archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 348.

J. Carreyre.

LYCHET François, frère mineur de l'Observance († 1520), est dit communément de Brescia, bien que Calvi affirme qu'il était né à Lovere, dans le Bergamasque. Quel était au juste son nom? La plus ancienne forme vulgaire que nous ayons rencontrée est Lechetto, que lui-même latinise *Lechetus*, quand il publie le premier volume de ses commentaires. Il est vrai qu'il y est dit aussi, mais par d'autres, *Leuchetus* et *Lichetus*. Mariano de Florence, † 1523, écrit *Lechetus*. Fumagalli le nomme Lechi et il en fait un membre de la famille qui donna son nom à l'île de Lechi, dans le lac de Garde. Jeune encore, il entra chez les mineurs observants de la province de Brescia. Il commença, pensons-nous, par enseigner au « gymnasium » de sa province religieuse, établi dans le couvent de Sainte-Marie de Jésus, dans cette île de Lechi. Une trentaine de disciples, qui tous devinrent de savants lecteurs ou d'éloquents prédicateurs (Gonzaga), y suivaient ses leçons. En 1512, Lychet achevait à Naples un triennat de lecture ordinaire sur les livres des Sentences de Scot. Il y avait été envoyé à la demande, de l'infante d'Aragon, Jeanne (la Folle), reine de Sicile, mère de Charles-Quint. Au mois de juin de cette année, il remplaçait comme vicaire de la province de Candie le religieux désigné qui se récusait. Deux ans après, au chapitre de l'Observance réuni à Assise, il était élu définiteur général, fonction qui se terminait alors avec l'assemblée, et il retournait dans sa province de Brescia, dont il fut nommé vicaire. C'était le titre des supérieurs majeurs de l'Observance, pour signifier leur dépendance, plus théorique que réelle, des conventuels. Comme tel, il prenait part au célèbre chapitre général de 1517, qui, par la volonté de Léon X, devait renverser les rôles et donner la suprématie aux observants, sur les religieux non réformés. Lychet, qui avait obtenu neuf voix pour la dignité de ministre général, revenait à sa province avec le titre de ministre; mais c'était pour peu de temps, car le chapitre général de Lyon, en 1518, le plaçait à la tête de l'ordre. A ses fonctions Léon X ajoutait bientôt celles de commissaire apostolique pour la collecte des aumônes destinées à la construction de la basilique de Saint-Pierre. Arraché à ses travaux, Leychet se consacra avec le même zèle à ceux que lui imposait sa charge. Après avoir visité les provinces d'Italie, il passait en France, où il tenait la congrégation intermédiaire à Bordeaux, à la Pentecôte de 1520. De là il se rendit à Paris, où il établit des règlements pour les études au grand couvent, recommandant spécialement l'enseignement d'après le Docteur subtil. On le voit ensuite en Allemagne, en Bohême et en Hongrie; il était à Budapest, quand la mort vint l'arrêter, au mois de septembre 1520. En donnant à l'Observance la suprématie dans l'ordre des mineurs, le but de Léon X était d'arriver à une réforme totale. C'est à cela que travaillait le général dans ses visites; en Allemagne encore, il chercha les moyens de combattre le protestantisme naissant, ordonnant de brûler les écrits de Luther et de former de bons prédicateurs.

Si le court gouvernement de Lychet a été diversement apprécié, sa compétence théologique a échappé aux critiques. Fidèle disciple de Scot, il avait commenté ses *Livres de Sentences* avec un tel éclat que le vicaire général de l'Observance lui commanda de mettre ses leçons par écrit, avant la fin de son cours à Naples. La reine Jeanne voulut se charger des frais de l'impression et ainsi, au mois de mai 1512, l'allemand Sigismond Mayr achevait d'imprimer le premier volume, aujourd'hui fort rare et demeuré inconnu aux bibliographes. Il a pour titre : *Peritissimi et celeberrimi viri F. Francisci Lecheti de Brixia, or. mi. observan. in Jo. Duns Scotum : super primo Senten. clarissima commentaria : ingeniosarum difficultatum perpulcræ dilucidationes : apparentium prælibati Scoti contradictionum solutiones, demum opinionum multarum scotico dogmati obviantium destructiones*, in-fol., 239 f° à 2 col., « sumptibus S. Joannæ infantis Aragonum et Siciliæ reginæ ». A la fin du volume, l'auteur s'excusait de n'avoir pu éditer ses commentaires sur les autres livres des Sentences et sur les *Quodlibeta, ob temporum angustias et calamitosam instantium bellorum pernitiem*, mais il promettait de le faire quand l'obéissance lui en donnerait les loisirs. Rendu à sa province, il était chargé de la gouverner; ce fut donc sous la surveillance de plusieurs de ses disciples que parurent les *Commentaria super secundo Sententiarum*

et *super questionibus Quolib* (etalibus), 2 vol. in-fol., 182 et 114 f° à 2 col., Salò, 1517. L'année suivante paraissaient les *Commentaria super primo et tertio sententiarum... : cum expositione litteræ omissæ super primo Neapolim impresso : et quamplurimis difficultatibus de novo additis*, dans lieu précis, « in provincia Brixiæ », 1518, in-fol., 238-85 f° à 2 col. Pour reconnaître la munificence de la reine, Lychet lui avait dédié son premier volume. Jeanne le lui reprocha et lui conseilla d'offrir les autres à l'empereur; ils portent donc une dédicace *Maximiliano imperatori*. Dès l'année suivante, le P. Baptista de Castilliono, milanais, son ancien élève, qu'il avait envoyé à Paris pour y professer Scot, rééditait les *Commentaria,.... approbata per famatissimam Parisien. Universitat.*, 2 in-fol., Paris, 1519-1520. On indique une édition de Venise, 1520, sur laquelle nous ne pouvons rien dire. En 1589, le cardinal Sarnano, auteur, mais surtout rééditeur d'ouvrages de ses confrères anciens, faisait reparaître à Venise, en 3 in-fol., les *Commentarii, multis annis a franciscana familia desiderati*. On sait par son ordonnance pour les études, donnée à Paris en 1520, que Lychet n'avait rien publié en dehors de ces ouvrages, et encore les Commentaires *In III* n'étaient pas achevés, comme il en avertit à la fin : *Ultimas distinctiones, gravi ægritudine necnon aliquibus negotiis impeditus modo aliter non expono. Sed eas sufficienter expositas ponam in fine IV sententiarum, et sic terminatur totum.* Il se proposait, en effet, de publier la suite de ce travail, ainsi que d'autres commentaires *Super novem libros metaphysicorum*, et déjà l'imprimeur de Salò s'était muni d'un bref pontifical, lui garantissant la propriété pour dix ans, mais ils ne virent jamais le jour, et quand Wadding préparait sa magistrale édition des œuvres du Docteur subtil, il fit inutilement rechercher les manuscrits. Il aurait voulu leur donner place dans cette collection, dont les *Commentaria in I, II* et *III*, forment les volumes v, vi et vii ; les *Quodlibeta* sont le xiie et dernier, Lyon, 1639. On attribue encore à Lychet des *Theoremata disputata contra Augustinum Suessanum*, demeurés inconnus.

Gonzaga, *De origine seraphicæ religionis*, Rome, 1587, p. 496; Calvi, *Scena letteraria de gli scrittori Bergamaschi*, Bergame, 1664; Wadding, *Annales ordinis minorum*, t. xv et xvi; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. ii, col. 1105; Fumagalli, *Lexicon typographicum Italiæ*, Florence 1905, p. 365; Holzapfel, *Manuale historiæ ord. fr. min.*, Fribourg, 1909; Mariano de Florence, *Compend. chronicarum fr. min.*, Quarrachi, 1911.

P. Édouard d'Alençon.

LYCURGUE Alexandre, théologien grec de la seconde moitié du xixe siècle. — Né le 4 novembre 1827 dans l'île de Samos, où son père avait exercé durant les luttes pour l'indépendance une sorte de dictature, Alexandre, après avoir achevé dans sa petite patrie ses études élémentaires, vint s'inscrire à Athènes à la Faculté de théologie, qui comptait alors deux professeurs en tout. C'était en 1845. En 1852, ayant obtenu une bourse du gouvernement, il se rendit en Allemagne pour y compléter sa formation théologique. Il en revint au bout de cinq ans, en novembre 1858, et dès l'année suivante il commença avec Antoine Moschatos la publication d'une revue théologique, le Ἱερομνήμων. Nommé professeur suppléant à la Faculté de théologie, le 9 mai 1860, il devint, le 6 novembre 1864, professeur ordinaire. Dans l'intervalle, il avait reçu, au cours d'un voyage fait à Jérusalem, en 1862, tous les ordres sacrés. Le 12 juillet 1866, il fut nommé à l'archevêché de Syra, Tinos et Milo. Par un phénomène psychologique qui n'est pas rare en Orient, il soutint énergiquement comme archevêque des opinions qu'il avait non moins énergiquement combattues comme professeur, et sa popularité, déjà considérable dans les milieux libéraux, pénétra par ce fait dans les foyers strictement orthodoxes. Aussi, quand la communauté grecque de Liverpool fit appel, vers la fin de 1869, à un prélat grec pour la dédicace de la nouvelle église qu'elle venait de bâtir, ce fut Lycurgue que le Saint-Synode chargea de cette mission. Ce voyage en Angleterre fut un vrai triomphe. Les anglicans, heureux de trouver en Lycurgue un allié dans leur lutte contre le concile du Vatican, promenèrent de ville en ville, d'université en université, de banquet en banquet le prélat orthodoxe. Celui-ci, ne sachant pas l'anglais, parlait peu, mais il « avait l'air », et il n'en fallut pas davantage aux yeux des Anglais pour voir en lui le trait d'union longtemps cherché entre l'Orient et l'Occident, en dehors de Rome naturellement. Et quand Lycurgue quitta Londres, le 17 mars 1870, Gladstone, le premier ministre, vint le saluer au nom de l'État, comme tous les évêques anglicans l'avaient déjà salué au nom de leur Église. Quel fut le résultat définitif de ces ovations sans exemple ? Un nouvel échange de lettres entre le patriarche de Constantinople et l'archevêque de Cantorbéry, rien de plus. C. G. Curtis, aumônier de l'ambassade britannique à Constantinople, ayant eu la simplicité d'écrire qu'à la suite du voyage de Lycurgue l'Église anglicane était désormais reconnue par l'Église grecque « comme un membre sain et véritable de l'Église universelle », le Saint-Synode d'Athènes, par une note assez sèche du 19 février 1871, crut devoir déclarer que la mission de Lycurgue en Angleterre n'avait eu d'autre objet que la bénédiction de l'église de Liverpool; le reste n'engageait que sa personne, et non la hiérarchie dont il faisait partie. Après deux autres missions, bien officielles celles-là, l'une à Constantinople en 1872, lors du synode réuni pour condamner le nationalisme bulgare, l'autre à Bonn en 1875, pour représenter l'Église orthodoxe au congrès des vieux-catholiques, Lycurgue mourut prématurément à Athènes le 17 octobre 1875, à peine âgé de quarante-neuf ans.

On a de lui, en dehors d'un certain nombre de discours et de brochures de circonstance sur des sujets étrangers à notre programme : 1° une Réfutation de Jonas King, missionnaire américain mort à Athènes en 1869; — 2° le Ἱερομνήμων, revue théologique publiée en collaboration avec Antoine Moschatos de 1859 à 1862. Elle comprend neuf numéros publiés en quatre fascicules, les n°s 5-7 et 8-9 se trouvant réunis en un même fascicule, et les n°s 3-4, où devait figurer la suite d'une étude de Lycurgue sur la résurrection des morts, n'ayant jamais vu le jour. Ce détail, que nous empruntons à un avis des éditeurs paru sur la couverture du fascicule 5-7, devait être mentionné, car il donne la solution d'un petit problème bibliographique qui semble avoir beaucoup tourmenté Dém. S. Balanos, le dernier historien de Lycurgue. Les articles de ce dernier comprennent : 1. une étude sur l'essence de la religion; 2. le discours d'ouverture du cours de religion professé par lui à l'université; 3. une réfutation du prêtre russe Polyssadof sur la valeur des livres symboliques de l'Église orthodoxe; 4. une critique acerbe de la traduction faite par N. Sp. Papadopoulos de l'*Introduction à la Théologie orthodoxe* de l'évêque russe Macaire. Lycurgue profite de cette occasion pour revenir sur une théorie de l'inspiration des livres saints qu'il avait enseignée à son cours et autour de laquelle on avait mené grand bruit. Tout ce que contient l'Écriture, disait-il, n'a pas Dieu pour auteur; il n'y a d'inspiré que ce que l'Écriture nous présente comme sorti de la bouche même de Dieu. On trouve donc évidemment dans l'Écriture la parole de Dieu, mais on y rencontre aussi autre chose qui

n'est pas la parole de Dieu. Par exemple, quand S. Paul recommande à Timothée de prendre un peu de vin ou de lui rapporter le manteau qu'il avait laissé à Troas chez Carpus, l'Apôtre écrit cela de lui-même, et nullement sous l'inspiration de Dieu; par suite, ces passages et ceux qui leur ressemblent ne sauraient faire partie du dépôt de la parole révélée. Sur d'autres points, comme ceux qui touchent aux questions controversées entre les deux Églises, Lycurgue a peu écrit, mais sa pensée se trouve exposée dans les procès-verbaux des diverses conférences qu'il eut soit avec les anglicans, soit avec les vieux-catholiques. Telle, cette conférence de Lincoln où, après un banquet de cinq cents couverts, le prélat orthodoxe avait discuté durant huit heures de suite avec les principaux théologiens de l'Angleterre. Hormis la primauté romaine, que ces derniers étaient unanimes à condamner, il fut impossible d'arriver à aucun accord. Lycurgue, on le voit, ne se distingue pas de ses compatriotes, théologiens ou non. D'un libéralisme bien voisin du rationalisme absolu dans la vie privée, il redevenait en public d'une intransigeance farouche. Étrange dédoublement de la personnalité, qui dure, hélas ! depuis des siècles.

Sur la vie de Lycurgue, voir Parthénios, M. Akylas Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Σύρου καὶ Τήνου Ἀλέξανδρος Λυκοῦργος ἐν Ἀγγλίᾳ κατὰ τὸ *1870*, in-8°, Athènes, 1901, 128 p.; Démétrios S. Balanos, Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Σύρου, Τήνου καὶ Μήλου Ἀλέξανδρος Λυκοῦργος (*1827-1875*), dans la revue Θεολογία, 1923, t. III, p. 180-201. La brochure de Périclès Kalathakès, Ὁ ἱεράρχης Λυκοῦργος, Athènes, 1876, in-8° de 48 p., ne contient qu'une pièce de poésie suivie de quelques remarques biographiques.

L. Petit.

LYNCH Richard, jésuite irlandais, né en 1610 à Galway, entra au noviciat de Compostelle en 1626, enseigna pendant plus de trente ans la philosophie et la théologie à Valladolid, puis à Salamanque, où il mourut en 1676. On a de lui : *Universa philosophia scolastica*, Lyon, 1654, 3 vol. in-fol., et *De Deo ultimo fine*, Salamanque, 1671, 2 vol. in-fol.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 218 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 32.

P. Bernard

LYON (Ier CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE), 26 juin-17 juillet 1245. — I. Histoire. — II. Canons (col. 1365). III. Œuvre du concile (col. 1368).

I. Histoire. — 1° *Raisons de réunir le concile.* — Le conflit entre Frédéric II et le Saint-Siège avait atteint une acuité extrême aux derniers temps du vieux pape Grégoire IX. Le successeur de Grégoire, Célestin IV, élu le 25 octobre 1241, mourut après quelques jours de pontificat (10 novembre). Innocent IV, qui lui succéda (élu seulement le 25 juin 1243), comprit vite qu'il n'y avait rien à attendre de Frédéric II et résolut d'assembler le concile général vainement projeté par Grégoire IX. Un des actes les plus importants par lesquels il s'y prépara fut de renforcer le Sacré-Collège réduit à neuf membres : il créa douze cardinaux, non pas aux Quatre-Temps de l'avent *in concilio generali*, comme le dit Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum et S. R. E. cardinalium*, Rome, 1677, t. II, col. 114, ni, comme le dit J.-B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, n. 885, Lyon, 1905, p. 236, 237, aux Quatre-Temps de l'avent de 1244, alors que déjà le pape était à Lyon, mais le 28 mai 1244, à Rome. Cf. C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, 2e édit., Munich, 1913, p. 7.

Que le concile ne pût être réuni sans péril en Italie, il suffisait, pour s'en rendre compte, de voir Frédéric II à l'œuvre et de se rappeler sa conduite récente. Le 9 août 1240, Grégoire IX avait convoqué à Rome tous les évêques de la chrétienté pour un concile qui devait se tenir aux Pâques prochaines. Devant l'attitude hostile de Frédéric, il avait exhorté, en octobre, les évêques et les princes à ne pas se laisser intimider; en même temps il concluait, avec Gênes, un traité par lequel cette république s'engageait à assurer le transport, par mer, à Rome et le retour des prélats. Mais, le 3 mai 1241, comme la flotte génoise conduisait à Rome les évêques français, la flotte impériale l'avait attaquée près de l'île d'Elbe : cent évêques ou délégués et, parmi eux, les trois légats du pape, étaient tombés aux mains des impériaux. Aussi le pape décida-t-il de réunir le concile hors de l'Italie. Voir Innocent IV, t. VII, col. 1983.

Matthieu Paris, *Historia major*, Londres, 1571, p. 877, raconte qu'Innocent IV, profitant de ce que Louis IX devait assister au chapitre général de Cîteaux, écrivit aux cisterciens une lettre dans laquelle il les engageait à supplier le roi de le défendre contre les attaques de l'empereur et, s'il le fallait, de l'accueillir dans son royaume. D'après Mathieu de Westminster, *Flores historiarum*, Londres, 1570, p. 183, il demanda comme résidence la ville de Reims, alors sans archevêque. Les grands du royaume s'opposèrent à la requête du pape, par peur d'être mêlés au conflit avec Frédéric II. Les détails de ce récit paraissent invraisemblables. Cf. C. Verdière, *Le césarisme entre la papauté et la monarchie chrétienne*, dans les *Études*, mai 1876, p. 696, 697. Plus invraisemblable encore l'affirmation de Matthieu Paris que le pape sollicita vainement un asile des rois d'Aragon et d'Angleterre. Tout porte à croire que si le pontife transféra sa cour à Lyon, ce fut de son plein gré. Il est possible, du reste, que Louis IX n'ait pas, dès l'origine, encouragé le pape à se fixer en terre française, désireux qu'il était de ménager la susceptibilité de ses grands, souvent mal disposés envers Rome, et de ne pas entrer dans la lutte avec l'empereur. « Peut-être lui a-t-il fait observer que, en s'établissant tout à côté de la France, il serait sûr de trouver, en cas de besoin, la protection qui lui était nécessaire, tout en évitant au roi un embarras et à ses barons un sujet de méfiance. » É. Berger, *S. Louis et Innocent IV*, Paris, 1887, p. XIX. De toutes façons le choix du pape était justifié. En dépit de prétentions impériales anciennes, mais qui paraissaient tellement désuètes que Frédéric II ne tenta point de les renouveler — son règne ne fournit aucun document qui s'y rapporte — Lyon ne dépendait pas du Saint-Empire. Indépendante également du royaume de France, bien que l'influence royale française tendit à y prévaloir, la ville était libre et ne relevait que de ses archevêques. Cf. A. Steyert, *Nouvelle histoire de Lyon*, Lyon, 1899, t. II, p. 366-391. De plus, la position de Lyon était relativement centrale, entre la France, l'Italie, l'Espagne, l'Angleterre et les pays germaniques.

2° *Avant le concile.* — Innocent IV était à Lyon le 2 décembre 1244 : c'est la date fournie par Nicolas de Curbio, qui se trouvait auprès du pape en qualité de chapelain, *Vita Innocentii IV*, c. XV, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1723, t. III *a*, p. 592. Sur les autres dates mises en avant, cf. Martin, *Conciles et bullaire de Lyon*, n. 879-884. Il logea et put vivre, durant des années, lui et sa cour, dans les vastes bâtiments du monastère de Saint-Just. Avec ses fossés, ses ponts-levis, ses créneaux et ses vingt-deux tours, cette construction ressemblait à une forteresse; elle était capable de soutenir un siège et d'échapper, le cas échéant, à un coup de main tenté par l'empereur. Cf. J.-B. Martin, *Histoire des églises et chapelles de Lyon*, Lyon, 1908, t. I, p. 151, 152. C'est dans le réfectoire capitulaire qu'eut lieu non pas l'ouverture officielle du concile mais une réunion préparatoire, le 26 juin 1245.

Dans l'intervalle, le pape avait, le 27 décembre 1244, prêché au peuple, en l'église cathédrale de Saint-Jean, et annoncé l'ouverture du concile œcuménique pour la prochaine fête de saint Jean-Baptiste (24 juin). Le 3 janvier, trois lettres au moins d'invitation au concile étaient parties, adressées à Gilon, archevêque de Sens, au chapitre de Sens, au roi Louis IX. D'autres lettres de convocation, les jours suivants, allaient dans toutes les directions de la chrétienté. Elles indiquaient le but du concile : pourvoir aux maux causés par les progrès de l'islamisme dans la Terre sainte et des Tartares en Hongrie, par les entreprises des autres contempteurs de la foi et persécuteurs du peuple chrétien, par la lutte entre l'Empire et l'Église. Le 31 janvier, des lettres aux quatre cardinaux d'Ostie, de Sainte-Marie du Transtévère, de Sainte-Marie-in-Cosmedin et de Saint-Ange leur avaient enjoint de se mettre en route pour Lyon. Le jeudi saint, 13 avril, Innocent excommuniait de nouveau l'empereur; le 18 avril, il le citait devant le concile. Dès janvier ou février, était arrivé à Lyon maître Laurent de Saint-Martin, représentant d'Henri III, roi d'Angleterre, auprès du pape. Six ambassadeurs du roi d'Angleterre et de l'assemblée des nobles partaient d'Angleterre pour le concile, le 8 juin. D'Allemagne étaient arrivés, avant Pâques, les archevêques de Mayence et de Cologne, qui engagèrent le pape à déposer Frédéric II. De jour en jour arrivaient d'autres prélats. Au début de juin, Frédéric II avait protesté, dans une lettre aux cardinaux, contre les intentions du pape et annoncé l'envoi de sept ambassadeurs, parmi lesquels Pierre de la Vigne et Thaddée de Suesse, qui fut le porte-parole impérial. Cf., sur tous ces faits, Martin, *Conciles et bullaire de Lyon*, n. 887-952.

On ignore le nombre des prélats qui assistèrent au concile. La *Chronica S. Petri Erfordensis moderna*, an. 1245, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XVI, p. 34, en compte 250; l'annaliste Mencon, *Chronic.*, an. 1245, *ibid.*, t. XXIII, p. 538, parle de trois patriarches, de 300 évêques et de nombreux abbés. Ces chiffres sont certainement grossis. Mathieu Paris, *Historia major*, p. 896, signale la présence, à la réunion préparatoire du 26 juin, des cardinaux, de trois patriarches (il dit : deux patriarches, mais par erreur car il fait un seul personnage des patriarches de Constantinople et d'Antioche) et de 140 archevêques ou évêques. Il y a des chances pour que, entre cette date et celle de la fin du concile (17 juillet), quelques retardataires soient arrivés. Une addition à la *Brevis nota* fournie par un ms. de Bologne, dans Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 613, porte qu'environ 150 évêques apposèrent leurs sceaux à la sentence de déposition de Frédéric II. A l'aide des registres pontificaux et des chroniqueurs du temps, J.-B. Martin, n. 958-1037, cf. p. XX-XXII, a pu retrouver une centaine de noms, 13 de cardinaux, 3 de patriarches, 24 d'archevêques, 29 d'évêques, 5 d'abbés, les autres de dominicains, franciscains, archidiacres et chanoines, laïques. 38 appartiennent à la France, 30 à l'Italie, 11 à l'Allemagne ou aux pays du Nord (beaucoup d'évêques allemands n'avaient osé venir par crainte de Frédéric II), 8 à l'Angleterre, 5 à l'Espagne, 5 à l'Orient latin. Il ne vint aucun évêque de la Terre sainte (on n'avait même pu les convoquer), ni de la Hongrie, dévastée par les Tartares, ni de la Sicile, sous la coupe de l'empereur, sauf l'archevêque de Palerme qu'il envoya. Parmi les personnages marquants à des titres divers, citons le cardinal Hugues de Saint-Cher qui avait appartenu au couvent des frères prêcheurs de Lyon, le cardinal Octavien Ubaldini fâcheusement immortalisé par Dante, *Inf.*, X, 120, le cardinal Jean Gaétan Orsini (le futur Nicolas III), Robert Grossetête, évêque de Lincoln, Jean de Parme, représentant des frères mineurs, Thédald Visconti, ancien chanoine de Lyon, archidiacre de Liége (le futur Grégoire X). Du côté des laïques, en plus des représentants de Frédéric II, Baudouin II, empereur latin de Constantinople, Raymond-Bérenger IV, comte de Provence, et Raymond VII, comte de Toulouse. Cf., sur ces derniers, P. Fournier, *Le royaume d'Arles et de Vienne*, Paris, 1891, p. 169-174. Quant à la présence de saint Louis au concile, c'est une fable recueillie, avec plus d'une autre, par Trithème († 1516), *Annales Hirsaugienses*, an. 1245, Saint-Gall, 1690, t. I, p. 579.

3° *Les sessions conciliaires.* — Le concile fut inauguré non à la date assignée (24 juin 1245), mais le lundi après la Saint-Jean (26 juin), par la réunion préparatoire du monastère de Saint-Just. Au nom de son maître, Thaddée de Suesse proposa de nouvelles conditions de paix. Le pape ne se laissa point prendre à de belles promesses, dont l'expérience du passé l'autorisait à dire qu' « elles ne seraient jamais exécutées. Aujourd'hui que la cognée est à la racine, déclara-t-il, elles doivent servir à tromper le concile, à le dissoudre et à faire différer la sanction. » *Brevis nota*, dans Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 610.

Les trois sessions solennelles se tinrent, le 28 juin, les 5 et 17 juillet, en la cathédrale de Saint-Jean dès lors reconstruite pour une bonne part.

Ire session. — Le 28 juin, Innocent IV célébra la messe et prêcha sur les cinq douleurs qui accablaient son âme : « La première, disait-il, venait de la mauvaise conduite des prélats et des fidèles; la seconde, de l'insolence des Sarrasins; la troisième, du schisme grec; la quatrième, de la cruauté des Tartares; la cinquième, de la persécution de l'empereur Frédéric. » *Brevis nota*, dans Mansi, *ibid.* Puis il fit donner lecture de divers privilèges accordés jadis à l'Église par Frédéric II tant simple roi qu'empereur. Thaddée de Suesse répondit aux griefs du pape : *mirabiliter videbatur imperatorem excusare*, dit le procès-verbal, *et multis responsio ejus fuit grata.* Le point faible de cette défense fut qu'elle ne réussit point à montrer que Frédéric eût été fidèle à sa parole, comme le note Matthieu Paris lui-même, peu suspect de partialité envers le pape, p. 899.

D'après Matthieu Paris, Thaddée aurait conclu par la demande d'un sursis permettant à l'empereur de venir au concile. « Pas cela, aurait dit le pape. Je crains des pièges auxquels j'ai à peine échappé. S'il venait, je me retirerais aussitôt, car je ne me sens point apte ni préparé au martyre ou à la prison. » C'est là vraisemblablement un pur racontar, et la suite du récit du chroniqueur est sûrement inexacte. Le lendemain, d'après lui, sur les instances des procureurs des rois de France et d'Angleterre (ceux du dernier particulièrement intéressés à l'honneur de Frédéric II à cause de son affinité avec leur maître, son beau-frère), le pape aurait accordé un délai de dix jours. Frédéric, mis au courant de tout, aurait protesté qu'il ne convenait pas au Saint-Empire de se soumettre au jugement d'un concile, surtout ennemi. Ce qu'apprenant, beaucoup l'abandonnèrent qui avaient jusque-là pris parti pour lui, et, à la IIe session solennelle, on l'accusa d'être contumace et rebelle contre l'Église. Or cette session eut lieu le 5 juillet, donc à sa date normale et non après un délai de près de deux semaines. De plus, il est invraisemblable que le pape soit revenu, hors session, le 29 juin, sur ce qui avait été décidé à la session du 28, et que, entre le 29 juin et le 5 juillet, l'empereur qui était à Vérone, ait été renseigné sur ce qui s'était passé à Lyon et ait pu transmettre au concile ce refus outrageant. Du reste, le procès-verbal officiel du concile nous apprend que la demande d'un délai par Thaddée de Suesse se produisit à la IIe session, et que le pape l'accorda malgré le mécontentement de

nombreux prélats et des ordres militaires, templiers et hospitaliers, chargés d'assurer la garde du pape et du concile. Mansi, t. XXIII, col. 612. Matthieu Paris, qui s'inspire d'ordinaire du procès-verbal, brouille ici les faits.

IIe session. — A la IIe session (5 juillet), Pierre, évêque de Carinola (*Calenum*), près de Capoue, banni de son diocèse, prononça contre l'empereur un véhément réquisitoire; de même un archevêque espagnol. Thaddée essaya de démolir leurs accusations. Il insista pour que la IIIe session fût retardée, afin d'attendre l'empereur qui, disait-il, était en route. En dépit des oppositions, le pape prorogea la session « jusqu'au lundi après l'octave de la IIe session qui s'était tenue le mercredi », procès-verbal, Mansi, t. XXIII, p. 612, c'est-à-dire jusqu'au 17 juillet. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. V *b*, p. 1641, fait remarquer là-dessus qu' « un délai de douze jours, vu l'état des communications au Moyen Age, suffisait à peine à l'aller et au retour entre Lyon et Vérone. » Entre Lyon et Vérone, oui; mais, puisque Thaddée affirmait tenir d'envoyés dignes de foi que déjà l'empereur était en route, ce n'était pas à Vérone qu'on avait à le rejoindre et douze jours pouvaient suffire aisément pour le double voyage. Dans l'entre-deux des sessions, le 13 juillet, Innocent IV fit transcrire et authentiquer par quarante prélats des lettres de Frédéric II et autres souverains en faveur de l'Église romaine.

IIIe session. — En réalité, ni Frédéric n'était parti de Vérone, ni il n'avait l'intention de venir au concile. La session n'en eut pas moins lieu le lundi 17. Le témoignage précis du procès-verbal, Mansi, t. XXIII, col. 612, garantit cette date; elle est également fournie par tous les actes officiels, en particulier par la sentence de déposition de Frédéric II, dont l'original est à Lyon, aux archives du Rhône (fonds du chapitre primatial, armoire Cham, t. XXVII, n. 2). C'est donc par suite d'une inadvertance de l'auteur ou d'un copiste que Nicolas de Curbio, *Vita Innocentii IV*, c. XIX, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. III *a*, p. 592, 593, place la déposition de Frédéric et, par conséquent, la IIIe session au 18 juillet, et Mansi a eu tort d'adopter cette date du 18, dans une note à Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1245, n. 24, reproduite dans ses *Concil.*, t. XXIII, col. 673.

Deux faits principaux marquèrent la dernière session. Le concile promulgua des constitutions relatives à divers points de droit, aux Tartares, à la Terre sainte et à l'empire latin de Constantinople. Surtout il s'occupa de Frédéric II. Berthold, patriarche d'Aquilée, et, après lui, Baudouin II et Raymond VII de Toulouse intervinrent en sa faveur. Thaddée de Suesse reprit la défense de son maître et, « il déclara que, si on voulait procéder contre l'empereur, il en appellerait au futur pape et au concile général, parce que le concile présent n'était pas général. » Voir le texte de la déclaration de Thaddée dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, t. VI *a*, p. 318. Innocent IV répondit que le présent concile était bien un concile général, que les princes séculiers y avaient été invités aussi bien que les prélats, mais qu'il n'avait pas été permis à tous ceux qui se trouvaient sous la juridiction de l'empereur de s'y rendre; c'est pourquoi il n'admettait point l'appel au concile général. Et, après avoir rappelé ses dispositions bienveillantes envers Frédéric, il prononça la sentence qui le privait de l'Empire et de ses royaumes. Les frères prêcheurs et les frères mineurs furent chargés de publier partout la déposition de Frédéric. Le chant du *Te Deum* termina le concile.

II. CANONS. — 1° *Le nombre des canons.* — Cette question est fort embrouillée. Matthieu Paris, *Historia major*, p. 904-919, après l'exposé des actes du concile, insère 21 constitutions, dont la première est la sentence contre Frédéric II. — Le *Sextus decretalium* de Boniface VIII a, sous le nom d'Innocent IV, *in concilio Lugdunensi*, 24 chapitres (en y comprenant le c. 1 du l. I, tit. XVI, donné fautivement, dans les anciennes éditions du *Sexte* comme d'Innocent III *in concilio Lugdunensi* en 1216); en outre, six chapitres, qui portent l'indication : *idem*, y semblent appartenir au même concile. — S. Binius, *Concilia*, Cologne, 1606, t. III *b*, p. 1482-1490, publia le récit du concile par Matthieu Paris et les 21 constitutions qui l'accompagnent. Toutes ne figurent pas dans le *Sexte;* mais le *Sexte*, de son côté, en possède qui sont absentes de Matthieu Paris; Binius donna l'*incipit* de 19 chapitres du *Sexte* inconnus du chroniqueur. — Les *Conc. general. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, 1612, t. IV, et, dans l'édition de 1628, t. IV, p. 70-78, publièrent 17 constitutions du concile, en plus de la sentence contre Frédéric II, d'après le registre d'Innocent IV aux archives vaticanes. C'était là un document capital, qui désormais s'imposait aux éditeurs et aux historiens du concile.

Tous ne le comprirent pas. J. Cabassut, *Notitia ecclesiastica historiarum conciliorum et canonum*, Lyon, 1680, p. 451-458, ne signala d'autres décrets du concile (il en comptait 30) que ceux qu'il avait rencontrés dans le *Sexte*. — Binius, qu'il connaissait, mais qu'il ne sut pas utiliser, avait été plus sage. Dans la 2e édition de ses *Concilia*, Cologne, 1618, et dans la 3e, Paris, 1636, t. VII *b*, p. 850-866, il avait recueilli le texte des 17 constitutions fourni par l'édition romaine. Mais, ne voulant pas renoncer à l'apport de Matthieu Paris et du *Sexte*, il insérait, après ces constitutions, les pages de Matthieu et l'*incipit*, non plus de 19, mais de 25 chapitres du *Sexte*. — Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. XI *a*, col. 633-675, redonna le tout, sauf les 25 *incipit* remplacés par le texte de 9 chapitres seulement du *Sextus decretalium*. — Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris novi*, dans *Scripta omnia*, Louvain, 1753, t. IV, p. 106, remarqua une phrase de Matthieu Paris qui avait échappé aux éditeurs des conciles. Arrêtant net les extraits du chroniqueur après le récit du concile et la reproduction des 21 décrets, ceux-ci laissaient entendre que Matthieu attribue tous ces décrets au concile. Or il n'en est rien. Les 21 décrets reproduits, Matthieu ajoute, p. 919 : *Verumtamen quædam eorum ante concilium, quædam durante, quædam vero post concilium sunt statuta.* A la lumière de ce texte, Van Espen, p. 106-124, examinait les chapitres — il en comptait 28 — que le *Sexte* allègue sous le nom du concile; il concluait que, pas plus que les constitutions qui se lisent dans Matthieu Paris, tous ne peuvent appartenir au concile.

Avec Mansi, la question parut prendre une face nouvelle. Il publia, *Concil.*, t. XXIII, col. 651-673, des *Constitutiones Innocentii pp. IV in conc. Lugdunensi*, d'après deux mss. de Lucques. Ces constitutions sont au nombre de 42, parmi lesquelles, mais dans un ordre différent, les 12 premières des 17 de l'édition romaine, et aussi les 9 chapitres du *Sexte* reproduits par Labbe. Elles étaient précédées, dans l'un des mss., d'une lettre d'Innocent IV à l'Université de Bologne portant qu'il avait promulgué naguère certaines constitutions au concile général de Lyon : *mandamus*, disait-il, *quatenus eis, quas sub bulla nostra vobis transmittimus, uti velitis amodo tam in judiciis quam in scholis, ipsas sub suis titulis inseri facientes.* Dans l'autre ms. manquait la mention de Bologne, parce que c'étaient là, notait Mansi, des lettres encycliques adressées à toutes les universités. Pas de doute : on

était en présence du texte exact des constitutions du concile, et les 17 décrets de l'édition romaine n'offraient qu'un texte fort défectueux.

Qu'un texte provenant du registre d'Innocent IV pût être mauvais à ce point, c'est ce que Mansi ne se mettait pas en peine d'expliquer. Qu'un certain nombre des constitutions ne pussent être du temps du concile, comme l'avait démontré Van Espen, c'est ce qu'il ne discutait pas. Et il ne se doutait point qu'il se trompait en croyant son document inédit. Les 42 constitutions avaient été publiées, avec quelques variantes, dès 1747, par J.-H. Bœhmer, *Corpus juris canonici*, t. II, *Appendix*, p. 351 sq. Mais Bœhmer avait reconnu la date tardive de plusieurs. Il les avait divisées en trois groupes : d'abord les 12 premiers des 17 canons de l'édition romaine, œuvre du concile; puis un certain nombre de canons également promulgués au concile, enfin quelques autres non publiés au concile.

Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *b*, p. 1661, 1662, s'est inspiré de Bœhmer sans le suivre sur toute la ligne. Il est d'avis que, en plus des 17 canons de l'édition romaine, Innocent IV publia, au concile, une autre série de décrets, et que les deux collections réunies furent envoyées à l'Université de Bologne. Les éditions de Bœhmer et de Mansi n'offriraient qu'un abrégé des textes primitifs. Dans l'impossibilité de classer les canons qui appartiennent à chacun des trois groupes, tenant compte des données chronologiques qui obligent de retarder quelques-uns de ces canons après le concile, Hefele a cru pouvoir ajouter aux 17 canons de l'édition romaine 12 des canons nouveaux publiés par Bœhmer et par Mansi. — Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, 1875, t. II, p. 996, joint aux 17 canons de l'édition romaine 10 canons empruntés à Mansi. — Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, n. 1079, p. 274, 275, fait une synthèse des 17 canons de l'édition romaine, des 42 canons des éditions de Bœhmer et de Mansi, de ceux qui se trouvent dans Matthieu Paris et dans le *Sexte* et, après avoir annoncé 38 constitutions, en classe 39.

Il y a de l'arbitraire, et même de l'impossible, dans ces divers classements. Essayons de fixer ce qui est sûr.

1. Appartiennent au concile les 17 constitutions insérées dans le registre d'Innocent IV, après la sentence contre Frédéric II, sous ce titre : *Institutiones facte in concilio generali apud Lugdunum*. Cf. É. Berger, *Les registres d'Innocent IV*, n. 1368.

2. Des constitutions qu'on a rattachées au concile un certain nombre sont postérieures. C'est ce qui ressort de Matthieu Paris et d'une bulle d'Innocent IV, adressée à l'archidiacre, de Bologne le 9 septembre 1253. Cf. Potthast, *Regesta*, n. 15 129. Voir le texte dans Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1881, t. II, p. LII, LIII; le texte donné par Raynaldi, *Annales*, an. 1253, n. 819, est défectueux. Ayant appris que, dans le recueil des constitutions et décrétales solennelles émanées de ses prédécesseurs, quelques-uns insèrent des constitutions publiées sous son nom mais non munies par lui d'une autorité suffisante pour faire loi *in judiciis et scholis*, et ne voulant pas que ce mélange amène de la confusion, le pape donne l'*incipit* des constitutions et décrétales, publiées pendant tout son pontificat, qui doivent prendre place dans le *Corpus juris* et indique les titres sous lesquels on doit les ranger; il défend d'admettre, dans les jugements et dans les écoles, sans le mandat du Siège apostolique, d'autres constitutions publiées ou à publier par lui. La liste est de 52 constitutions. On y trouve, avec la sentence contre Frédéric II, les 12 premiers numéros des 17 du registre d'Innocent IV. Les can. 14-17, qui visent la Terre sainte, l'Empire latin de Constantinople, les Tartares et la croisade n'y sont pas, ni le c. 13 sur le temporel des églises, celui-ci pour un motif ignoré, ceux-là sans doute parce qu'ils ne répondaient pas au but du recueil qui était de fournir des textes de droit dans les jugements. Désigné sous le nom de *Novellæ* et ensuite sous celui d'*Authenticæ*, ce recueil a passé dans le *Sextus decretalium*. Cf. J.-B. Martin, n. 1231.

3. Les 42 canons publiés par Mansi ne représentent pas exactement toute l'œuvre législative du concile. Ils ne contiennent pas les n. 13-17 de la liste du registre du pape. Ils renferment des canons postérieurs, ceux, par exemple, qui sont empruntés à la décrétale *Romana Ecclesia* du 21 avril 1246. Cf. Potthast, n. 12 062. La lettre à l'Université de Bologne publiée par Mansi est ou tronquée ou rapportée à tort à la série des 42 canons, si elle n'a pas été fabriquée par un de ces collecteurs de décrétales dont se plaint Innocent IV dans la bulle du 9 septembre 1253. En plus des listes publiées par Bœhmer et par Mansi, Friedberg, *Corpus juris canonici*, t. II, p. LIII-LVI, a signalé des listes différentes fournies par cinq autres manuscrits; celle d'un ms. d'Erlangen fournit 60 canons. Autant d'échantillons, peut-être, de ces recueils sans autorité qui motivèrent la lettre à l'archidiacre de Bologne.

4. Outre les 17 canons du registre, Innocent IV a-t-il promulgué au concile de Lyon, d'accord avec cette assemblée, ou après le concile mais conformément à ce que le concile avait approuvé, une autre série de décrets qui seraient entrés, pour une part, dans le recueil des 52 constitutions notifiées à l'archidiacre de Bologne? C'est possible. Ce qui inviterait à le croire, c'est que le canon *Pro humani redemptione generis* contre ceux qui soudoient les assassins, le 41e de ce recueil, porte les mots : *sacri approbatione concilii statuimus...*

2° *La liste des canons.* — 1. Sur les rescrits pontificaux. *Sextus*, l. I, tit. III, can. 2. — 2. Sur les affaires judiciaires. — 3. Sur les élections. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 2. — 4. Sur le pouvoir des *conservatores* accordés par le pape. *Sextus*, l. I, tit. XIV, can. 1. — 5. Sur le juge délégué. *Sextus*, l. II, tit. I, can. 1. — 6. Sur la *litis contestatio*. *Sextus*, l. II, tit. III, can. 1. — 7. Sur le demandeur qui ne se présente pas à la date où il a fait citer son adversaire. *Sextus*, l. II, tit. VI, can. 1. — 8. Sur la réduction des procès. *Sextus*, l. I, tit. III, can. 3. — 9. Sur le clerc en procès, pour l'obtention d'une dignité ou d'un bénéfice, avec le possesseur contumace. *Sextus*, l. II, tit. VII, can. 1. — 10. Sur les jugements. *Sextus*, l. II, tit. IX, can. 1. — 11. Sur les arbitres. *Sextus*, l. II, tit. XV, can. 2. — 12. Sur l'excommunication. *Sextus*, l. V, tit. XI, can. 3. — 13. Sur le temporel des églises. — 14. Sur l'Empire latin de Constantinople et la Terre sainte. — 15. Encore sur la Terre sainte et l'Empire de Constantinople. — 16. Sur les Tartares, qui ont envahi la Pologne, la Russie, la Hongrie. — 17. Sur la croisade. — Ajoutons : 18. Sentence contre Frédéric II, *Sextus*, l. II, tit. XIV, can. 2 (fragments). — 19. Contre ceux qui soudoient les assassins. *Sextus*, l. V, tit. IV, can. 1.

III. ŒUVRE DU CONCILE. — 1° *Vie chrétienne et discipline ecclésiastique.* — Les 12 premiers canons se rapportent aux formalités et aux contestations judiciaires, le 13e à la protection des biens des églises, le 19e aux attentats contre la vie. Après la mort de Grégoire IX, les cardinaux avaient promis l'institution d'une octave pour la fête de la Nativité de Marie, si la sainte Vierge aidait à la difficile élection d'un pape; le concile décida (IIIe session) l'institution de cette octave. La canonisation de saint Edmond de Cantorbéry, demandée à la réunion préparatoire du

26 juin, est donnée à tort par les *Annales Burtonenses*, an. 1245, dans J. Fell, *Rerum anglic. script.*, Oxford, 1684, t. I, p. 299, et par l'anonyme de Malmesbury, *Eulogium historiarum*, l. II, c. CLVII, Londres, 1858, t. I, p. 278, comme accomplie au concile : elle le fut le 3e dimanche de l'avent, 16 décembre 1246. Cf. Martin, n. 1136. Sur une constitution du concile relative à l'élection du pape, cf. Potthast, *Regesta*, n. 11 732. On statua, au concile, que les cardinaux porteraient le chapeau rouge. Cf. Martin, n. 1068, 1111. L'institution d'une école de droit divin et humain, canonique et civil, *Sextus*, l. V, tit. VII, can. 2, que Cabassut, *Notitia ecclesiastica*, p. 456, attribue au concile, paraît devoir se placer entre l'arrivée d'Innocent IV à Lyon et l'ouverture du concile. Cf. Martin, n. 1043.

Le concile ordonna-t-il l'abolition de certains ordres religieux ? Nous n'avons là-dessus que des renseignements qui ne semblent pas très sûrs. Cf. Martin, n. 1066. Il approuva la règle de Grandmont, dont le prieur, Guillaume Dongres, était présent, et soumit les cisterciens au paiement des dîmes; pour le reste, certains évêques, notamment Robert Grossetête, de Lincoln, demandèrent en vain de réduire les privilèges de l'ordre de Cîteaux. Cf. Martin, n. 1062-1064. On a dit parfois que le concile avait condamné les cathares et autres hérétiques. Dans son édition de la *Brevis nota*, Binius, *Concilia*, Paris, 1636, t. VII *b*, p. 851, écrit : *Papa quasdam constitutiones... quæ contra cattaros factæ fuerant et fecit legi.* Mais *cattaros* est un texte fautif; le vrai texte est *Tartaros*. Et la bulle bien connue d'Innocent IV contre les hérétiques est du 15 juin 1254. Cf. Martin, n. 1417.

2° *La défense contre les infidèles et les schismatiques.* Dans son discours d'ouverture, Innocent IV avait dénoncé la cruauté des Tartares, les progrès de l'islamisme et ceux des grecs schismatiques.

Les Tartares avaient envahi la Pologne, la Russie, la Hongrie, et divers territoires chrétiens. Le concile fit une constitution pour s'opposer à leur marche en avant (can. 16).

Deux autres furent promulguées afin de procurer rapidement à l'Empire latin de Constantinople et à la Terre sainte des secours nécessaires (can. 14, 15). Les Grecs schismatiques, en effet, s'étaient emparés de la région comprise jusqu'aux portes de Constantinople, et menaçaient la capitale même. Quant à la Terre sainte, Jérusalem était retombée au pouvoir des infidèles (1244) et toutes les possessions chrétiennes étaient en péril. Pour libérer la Terre sainte, par une 3e constitution (can. 17), qui était une réédition à peu près textuelle de celle du IVe concile de Latran, le concile prescrivit la prédication de la croisade. Les clercs, à l'exception de certains ordres religieux et de ceux qui auraient pris la croix, y concourraient par l'offrande du vingtième (Albert de Stade, *Chronic.*, an. 1245, dans Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 648, dit à tort : « le cinquième »), le pape et les cardinaux du dixième de leurs revenus,

3° *La défense contre Frédéric II.* — Des « cinq blessures », dont Innocent IV avait parlé en ouvrant le concile, la plus dangereuse, la blessure du cœur, était faite par Frédéric II, qui ne visait à rien de moins qu'à l'asservissement de l'Église. La tâche principale du concile fut de déjouer les desseins de Frédéric II.

Innocent IV porta contre Frédéric II une sentence de déposition. Voir la partie essentielle du texte, ci-dessus, t. VII, col. 1983, 1984. Elle était motivée par quatre raisons. Frédéric avait multiplié les parjures en violant témérairement la paix entre l'Église et l'Empire; il s'était rendu coupable de sacrilège en faisant prisonniers les cardinaux, évêques et clercs, qui venaient au concile général convoqué par Grégoire IX; il était suspect d'hérésie pour son mépris de l'excommunication et son intimité avec les Sarrasins; dans son royaume des Deux-Siciles, qu'il tenait en fief du Siège apostolique, il avait réduit à la misère et en esclavage des clercs et des laïques, forcé presque tous les honnêtes gens à s'expatrier et contraint ceux qui restaient à se déclarer contre l'Église, et, depuis plus de neuf ans, il n'acquittait pas de redevances au Saint-Siège.

Deux choses sont à remarquer dans ce document. D'abord, ce qui regarde les domaines temporels de l'Église. Deux fois avant d'être empereur, et une troisième fois après avoir reçu la couronne impériale, Frédéric, dit le pape, avait juré de garder autant qu'il le pourrait et de protéger en toute bonne foi les honneurs, les droits et les possessions de l'Église romaine; ces possessions avaient été nommées et expressément désignées dans le serment. Or, il a violé ces trois serments *non sine proditionis nota et læsæ crimine majestatis;* il a occupé, il détient des possessions de l'Église : la Marche, le duché de Bénévent, etc.; il force les habitants à lui jurer obéissance au mépris de leur serment de fidélité au Saint-Siège. Contre ces usurpations — et, en même temps, contre les autres excès de l'empereur — le pape applique les censures canoniques, non pas seulement des peines spirituelles, mais encore des peines temporelles allant jusqu'à priver de son sceptre le prince le plus puissant de la chrétienté. « Il faut convenir, remarque A. Theiner, *I due concilii generali di Lione del 1245 e di Costanza del 1414 intorno al dominio temporale della Santa Sede*, Rome, 1861, p. 22, que l'inviolabilité et la sainteté de la possession des domaines du Saint-Siège n'avaient jamais été sanctionnées aussi solennellement. » A ce point de vue apparaît une différence entre la revendication du domaine temporel de l'Église et celle de biens qui ne lui sont pas dus au même titre; dans ce dernier cas, les réclamations pontificales sont moins énergiques. A la IIIe session, les ambassadeurs anglais protestèrent contre des privilèges arrachés, disaient-ils, par la curie romaine, au roi d'Angleterre, sans le consentement des grands du royaume, au temps de la lutte entre Henri II et Jean sans Terre son fils. En fait, le denier de Saint-Pierre, libéralement payé au pape par les rois anglo-saxons, avait « pris peu à peu la forme d'un tribut, et, par un acheminement naturel, le royaume chargé de cette redevance avait fini par être considéré... comme feudataire du Saint-Siège, » dit P. Fabre, *Étude sur le Liber censuum de l'Église romaine*, Paris, 1892, p. 145. Ce droit du Saint-Siège n'était pas de même nature que celui qu'il exerçait sur son domaine temporel. Quand les ambassadeurs demandèrent qu'il fût remédié à l'état des choses, le pape, *nec oculos elevans nec vocem, verbum non respondit.* Ensuite, quand ces mêmes ambassadeurs se plaignirent de la mainmise de la cour romaine sur les bénéfices d'Angleterre, il répondit que *tam arduum negotium morosa indiguit deliberatione.* Matthieu Paris, p. 904. Ici donc il se contentait d'une réponse dilatoire.

La déposition de Frédéric II se rattache à la question du pouvoir de l'Église sur la société civile. Nous n'avons pas à la traiter pour le moment. Qu'il suffise de noter, avec L. Bail, *Summa conciliorum omnium*, Paris, 1672, t. I, p. 446, que cet acte *non est aliqua determinatio alicujus articuli fidei.*

La déposition de Frédéric II fut embarrassante pour les gallicans, qui déniaient au pape le droit de déposer les princes tout en admettant de tous points l'autorité du concile œcuménique. Ils s'en tirèrent en disant qu'elle était l'œuvre non du concile mais du pape. Bossuet, *Defensio declar. cleri gallic.*, p. I, l. IV, c. VIII, argua de ce fait que la sentence de déposition porte : *sacro præsente concilio*, non : *sacro approbante*

concilio, comme l'ont plusieurs décrets du concile. A vrai dire, observait-il, le pape déclare que son décret est rendu *cum fratribus et sacro concilio deliberatione præhabita diligenti;* mais autre chose est d'avoir délibéré avec les évêques et d'avoir pris leur conseil, autre chose d'avoir rendu un décret de par l'autorité du concile, avec son approbation. Dans les conciles, tout ce qui est « ecclésiastique », *ecclesiastica omnia quanticumque sint ponderis*, ou, comme il s'exprime plus loin, p. III, l. VII, c. XXXV, *vere et liquido ecclesiastica*, est promulgué par l'autorité commune et avec l'approbation du saint concile; mais *quæ præsente tantum concilio fieri dicuntur habere ea non debemus pro ecclesiasticis*. Ce qui est vraiment « ecclésiastique » et livré par le Christ est éminemment dans Pierre et ses successeurs, mais se trouve aussi dans tous les évêques, et dans l'épiscopat entier il y a un pouvoir unique, car il n'est rien que, sous le pape et avec lui, ne puissent faire et décréter ses coévêques; les papes montrent donc que le pouvoir de déposer les rois, qu'ils exercent à eux seuls, n'est pas « ecclésiastique ». — Fleury, *Histoire ecclésiastique*, l. XXXII, an. 1245, Paris, 1714, t. XVII, p. 313, veut, à son tour, qu'on observe « que, dans le titre de la sentence, le pape dit seulement qu'il la prononce en présence du concile, mais non pas avec son approbation, comme dans les autres décrets. » Par ailleurs, « le pape prétendait avoir un droit particulier sur l'empire d'Allemagne », et le royaume de Sicile « était un fief mouvant de l'Église romaine; ainsi continue Fleury, la déposition de Frédéric II ne doit point être tirée à conséquence contre les autres souverains, outre que la puissance ecclésiastique en général ne s'étend point sur les choses temporelles ». Cf. Jean de Paris, cité par Bossuet, p. I, l. IV, c. IX. — Mêmes arguments dans Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. VIII, p. 297-301. Ce dernier se donne beaucoup de mal pour excuser « d'un zèle qui ne fut pas selon la science » ses frères les dominicains chargés de publier la sentence contre l'empereur, et va jusqu'à dire que, si la plus grande partie des évêques avaient souscrit à la déposition, il resterait qu'on pourrait douter de l'œcuménicité du concile, l'Église n'y ayant pas été suffisamment représentée. Donc, si les évêques n'ont pas souscrit à la sentence, pas de difficulté, le concile est œcuménique; mais, si la majorité l'avait souscrite, l'œcuménicité deviendrait douteuse. Décidément, Noël Alexandre fait flèche de tout bois. Du reste, cet auteur concède que Frédéric II fut justement excommunié, justement privé du royaume des Deux-Siciles qu'il tenait en fief de l'Église romaine, et des droits mixtes qui font des princes des évêques *ad extra*. Mais ni le pape, ni le concile ne pouvaient le priver de ses droits purement temporels dans les domaines qu'il n'avait pas reçus en fief de l'Église. Une preuve que la sentence était l'œuvre non du concile mais du pape, c'est que sa lecture, d'après Matthieu Paris, p. 910 « fut comme un coup de tonnerre accompagné d'éclairs et remplit tout le monde de crainte ». Bien plus, pour Van Espen, *Scripta omnia*, t. IV, p. 101, cette émotion prouve clairement *sententiam hanc nequaquam a Patribus concilii prævia deliberatione conceptam et conclusam fuisse sed a pontifice extra concilium præconceptam in concilio promulgatam*.

Toutes ces explications contredisent les textes. La sentence est bien l'œuvre du concile et du pape. Elle a été portée en plein concile, sans qu'aucun des Pères ait réclamé, — il n'y eut de réclamations que lors du renvoi de la IIIe session — sans que Thaddée, qui en appela au futur concile, songeât à en appeler du pape aux Pères du concile présent. Elle a été, n'en déplaise à Van Espen, précédée d'une délibération diligente : *cum fratribus et sacro concilio deliberatione præhabita diligenti*, lisons-nous dans la sentence. Cf. la lettre d'Innocent IV aux cisterciens, dans Matthieu Paris, an. 1245, p. 923, 924. Elle a été promulguée d'accord avec le concile. Nicolas de Curbio, qui fut présent au concile, dit formellement, *Vita Innocentii IV*, XIX, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. III *a*, p. 592, 593, que la sentence « fut approuvée par tous les prélats, comme tout ce monde, soit à présent, soit à l'avenir, pourra s'en convaincre par leurs souscriptions et par leur sceaux qui pendent à la sentence ». Pareillement, Matthieu Paris dit, p. 920, que tous les prélats apposèrent leurs sceaux à la sentence *tam ad majorem roborationem quam memoriam rei sempiternam*. Cf. encore l'addition à la *Brevis nota* dans un ms. de Bologne, publiée par Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 613.

Du reste, à défaut de ces témoignages décisifs, la suite des faits suffirait à montrer ce qu'il en fut. Pendant que la sentence était fulminée, « tous les prélats avaient en mains des cierges allumés qu'ils éteignirent en déposant l'empereur excommunié, » raconte Matthieu Paris, p. 920. Le saisissement d'épouvante, la stupeur et l'horreur de tous les assistants s'expliquent par la grandeur tragique de l'acte, non par la surprise d'évêques étrangers au grand coup. Qu'on n'objecte pas que le pape dit que la sentence est prononcée « en présence du concile, mais non pas avec son approbation, comme dans les autres décrets ». Des 19 décrets du concile qui nous sont connus 4 seulement (13, 14, 17, 19) mentionnent l'approbation et un (16) l'invitation du concile; les autres ont : *statuimus* (4, 9, 10, 11, 12), *statuentes* (3), *duximus statuendum* (1, 2), *decrevimus* (8), *providimus* (15), nomment le Siège apostolique (5) ou énoncent la loi d'une façon impersonnelle (6, 7). Il en a été de même, plus ou moins, dans tous les conciles œcuméniques. Ce qui fait le décret conciliaire, ce qui le rend vraiment « ecclésiastique », ce n'est pas la formule : *sacro approbante concilio*, c'est la promulgation en plein concile avec l'assentiment, exprès ou tacite, des Pères du concile. Sûrement elle n'a point manqué ici. Remarquons, enfin, que le droit revendiqué dans la sentence de déposition ne s'appuie pas sur un fondement humain. Frédéric II n'est pas privé des Deux-Siciles parce qu'il les tenait en fief du Saint-Siège, ni de l'Empire parce que le pape, qui couronne les empereurs, se reconnaît sur l'Empire d'Allemagne un droit particulier; il est frappé parce qu'il est indigne, à cause de ses iniquités.

Les résultats du Ier concile œcuménique de Lyon furent incomplets, mais importants.

Du côté de la croisade il n'aboutit à rien. A la suite du concile, Innocent IV envoya deux ambassadeurs au grand khan des Mongols, dans l'espoir de conclure une entente avec ces hordes tartares, sur le compte desquelles on avait des illusions, et de s'en servir pour la réussite de la croisade. Ces premières négociations ouvraient, entre les Mongols et la chrétienté, des rapports qui devaient plus tard être utiles. Pour le moment, le seul gain de la tentative fut la très curieuse relation d'un des ambassadeurs, le franciscain Jean de Plancarpin, *Historia Mongolorum quos nos Tartaros appellamus*, édit. d'Avezac, dans *Voyages et mémoires de la Société de géographie de Paris*, Paris, 1839, t. IV, p. 603 sq. Il sut voir les Mongols et dessilla les yeux qui les voyaient trop en beau. La croisade de saint Louis, décidée avant le concile (1244), pouvait, malgré l'insuccès initial, avoir les plus heureuses conséquences si le roi de France avait reçu l'armée qu'il s'obstinait à attendre du roi d'Angleterre ou du pape. Innocent IV, dont la pensée était absorbée par l'Allemagne et surtout par les Deux-Siciles, refusa de se rencontrer avec Blanche de Cas-

tille et Henri III, qui voulaient l'entretenir d'une expédition en Terre sainte. Au point de vue de la croisade, ce fut un malheur irréparable. Cf. A. Dufourcq, *Histoire de l'Église*, 3e édit., Paris, 1911, t. VI, p. 415.

Du côté de l'Empire, les difficultés persistèrent. Frédéric II lutta énergiquement, avec toutes les ressources des armes et de la diplomatie. Chose grave et à peu près nouvelle, non content de se plaindre de l'usage que le pape avait fait de son pouvoir contre lui, il nia, non point il est vrai au moment mais au lendemain du concile, le droit même de déposition des princes par le pape. Cf. son *Encyclica contra depositionis sententiam* (31 juillet 1245), dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, t. VI *a*, p. 331-337. S'il faut en croire Albert de Stade, dans Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 648, l'empereur ne fut point seul à tenir ce langage : des princes réclamèrent aussi contre l'acte pontifical, disant qu'il appartient au pape non d'instituer ou de destituer l'empereur, mais uniquement de couronner l'empereur élu. D'après Trithème, *Annales Hirsaugienses*, t. I, p. 579, les maux déchaînés par cette lutte furent tels qu'Innocent IV aurait eu le dégoût de vivre et se serait repenti d'avoir prononcé la déposition. La date tardive de ce témoignage empêche de le prendre au sérieux. En tout cas, à travers les obstacles, au prix de beaucoup de peines, Innocent IV eut le dernier mot. « L'œuvre de son règne, dit É. Berger, *S. Louis et Innocent IV*, p. CCXC, était alors accomplie... Le Saint-Siège était sorti d'une des crises les plus redoutables qu'il eût jamais traversées, grâce au sang-froid, à la décision, à l'incomparable ténacité de ce grand pontife. »

I. Sources. — 1° Les lettres d'Innocent IV. Les plus importantes dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1245; plus complètement dans É. Berger, *Les registres d'Innocent IV*, Paris, 1881-1898. — 2° Les constitutions du concile. La bibliographie a été donnée dans le cours de l'article. — 3° L'histoire du concile. Elle est connue surtout par deux documents contemporains. Le premier est la *Brevis nota eorum quæ in primo concilio Lugdunensi generali gesta sunt*, publiée d'abord dans les *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, t. IV, 1612, et, dans l'édit. de 1628, t. IV, p. 68, 69. M. Tangl, *Die sogenannte Brevis nota über das Lyoner Concil 1245*, dans les *Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, Inspruck, 1891, t. XII, p. 246-253, a démontré que c'est un procès-verbal du concile, œuvre d'un clerc de la chancellerie pontificale. Le texte d'un des trois manuscrits qui nous ont conservé la *Brevis nota* a passé dans les *Annales Cæsenates*, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1729, t. XIV, p. 1098-1101. Le 2e document est Matthieu Paris, *Historia major*, an. 1245, Londres, 1571, p. 896-920 (citée ultérieurement sous le titre de *Chronica majora*), voir aussi l'édit. Luard (Rolls Series), t. IV, p. 430-478; Matthieu a utilisé la *Brevis nota* et des renseignements contemporains de source anglaise. — Un 3e document, intitulé *Pavo*, publié par T.-G. von Karajan, *Zur Geschichte des Concils von Lyon 1245*, Vienne, 1850, n'apprend rien d'important : c'est une satire en vers, d'un gibelin anonyme, représentant les membres du concile sous forme d'oiseaux et le pape comme un paon. — 4° Les documents émanés de Frédéric II. Dans J. L.-A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, Paris, 1860, t. VI *a*. — 5° Dans Mansi, *Concil.*, Venise, 1779, t. XXIII, col. 605-648, 4 lettres de convocation au concile, la *Brevis nota*, les deux séries des 17 et des 42 constitutions et le récit de Matthieu Paris. — Une liste à peu près complète de tous les documents qui se rapportent au concile avec un riche appareil bibliographique dans J.-B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon, des origines à la réunion du Lyonnais à la France en 1312*, n. 953-1090, 2733-2774, Lyon, 1905, p. 252-283, 624-629.

II. Travaux. — De Colonia, *Histoire littéraire de la ville de Lyon*, Lyon, 1730, t. II, p. 254-282; Z.-B. Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris novi et in jus novissimum*, dans *Scripta omnia*, Louvain, 1753, t. IV, p. 99-116; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. XIII et XIV, diss. V, édit. Roncaglia-Mansi, Venise, 1778, t. VIII, p. 293-306; A. Maret, *Premier concile général tenu à Lyon en 1245*, dans la *Revue du Lyonnais*, Lyon, 1837, t. VI, p. 417-461; A. Theiner, *I due concilii generali di Lione del 1245 e di Coztanza del 1414 intorno al dominio temporale della Santa Sede*, Rome, 1861, trad. française, Bar-le-Duc, 1877; J.-F. Schulte, *Die Dekretalen zwischen den Decretales Gregorii IX und Liber sextus Bonifacii VIII*, dans les *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissensch.*, Vienne, 1867, t. LV, p. 701-797, t. LVII, p. 615-617; *Beiträge zur Literatur über die Dekretalen Gregors IX, Innocenz IV, Gregors X, ibid.*, 1871, t. LXVIII, p. 120-127; G. Wesener, *De actionibus inter Innocentium IV papam et Fridericum II 1243-4 et concilio Lugdunensi*, Bonn, 1870; É. Berger, *Saint Louis et Innocent IV. Introduction* aux *Registres d'Innocent IV*, Paris, 1888, cf. G. Van Caloen, dans *Revue bénédictine*, Maredsous, 1893, t. X, p. 172-190; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1913, t. V *b*, p. 1633-1679.

F. Vernet.

LYON (IIe CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE), 7 mai-17 juillet 1274. — Ce concile ayant eu pour but principal l'union des deux Églises grecque et latine, l'on étudiera successivement les travaux mêmes du concile et d'autre part les résultats qu'il eut en Orient (col. 1391).

I. LES TRAVAUX DU CONCILE. — I. Histoire. II. Canons (col. 1379). III. Œuvre du concile (col. 1381).

I. Histoire. — 1° *Les préparatifs du concile.* — Élu pape le 1er septembre 1271, alors qu'il était à Saint-Jean d'Acre auprès d'Édouard, prince royal d'Angleterre, couronné à Rome le 27 mars 1272, Grégoire X, dès le 31 mars suivant, convoquait l'archevêque de Sens, avec les évêques et les prélats de sa province, à un concile général, leur mandant de se préparer à s'y rendre, le 1er mai 1274, dans une ville que, pour de justes motifs, il ne nommait pas pour le moment mais qu'il leur ferait connaître en temps opportun. Cf. J.-B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, n. 1542, Lyon, 1905, p. 378. La même convocation était adressée à Henri III, roi d'Angleterre, à Philippe III le Hardi, roi de France, à d'autres rois et, sans doute, à l'ensemble des archevêques et évêques de la chrétienté. L'envoi au patriarche de Jérusalem et aux prélats de sa province était du 1er avril. Cf. J.-B. Martin, n. 1543-1546. Trois choses préoccupaient l'esprit du pape : le schisme grec, la perte de la plus grande partie de la Terre sainte, la ruine des mœurs *quæ universaliter in clero graviter obrepsisse videtur et populo.* C'est pour remédier à ces maux qu'il avait résolu d'assembler un concile œcuménique.

Le 24 octobre, il notifiait la convocation du concile à Michel VIII Paléologue, empereur grec de Constantinople, et l'invitait à y venir en personne ou à s'y faire représenter par des aprocrisiaires munis de pleins pouvoirs pour sceller l'union avec l'Église romaine. Le même jour, il invitait pareillement Joseph, patriarche des grecs, à procurer l'union de toutes ses forces et à se trouver au concile avec les prélats grecs. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 39-50; J.-B. Martin, n. 1553, 1554. Le 25 octobre, à Jérôme d'Ascoli, le futur Nicolas IV, et à trois autres franciscains, choisis comme nonces apostoliques auprès de Michel Paléologue, il donnait des instructions pour le cas où l'empereur enverrait des représentants au concile; le 5 novembre, il les chargeait de délivrer à ces représentants un sauf-conduit et, le 7, il demandait à Charles d'Anjou, roi de Sicile, un sauf-conduit pour ces envoyés éventuels de Michel Paléologue. Cf. J.B. Martin, n. 1555, 1557, 1558. En vue de la réforme morale, le 11 mars 1273, il écrivait à l'évêque élu de Compostelle de rechercher ce qui, dans la conduite du clergé et du peuple du royaume de Léon, avait besoin d'amendement et de communiquer les résultats de l'enquête et le programme des mesures à prendre six mois avant le concile, afin qu'on pût en

discuter; il écrivait aussi, aux mêmes fins, à divers archevêques, évêques et chefs d'ordres religieux de tous pays. Cf. J.-B. Martin, n. 1561, 1562. Avant cette date, Humbert de Romans avait rédigé, pour le concile, dans le même ordre d'idées, un mémoire traitant des Sarrasins, de l'union avec les grecs et de ce qu'il y avait à corriger dans l'Église latine. Cf. K. Michel, *Das Opus tripartitum des Humbertus de Romanis*, Felsoör, 1920.

Au mois d'avril 1273, en consistoire, Grégoire X fit connaître qu'il avait choisi Lyon pour réunir le concile général. Cf. J.-B. Martin, n. 1563. Ancien chanoine de Lyon, ayant pris part au Ier concile œcuménique de cette ville, il savait combien elle offrait de ressources pour une pareille assemblée. Il ne se décida pas sans peine à quitter l'Italie, où sa présence était très utile dans l'état de lutte entre guelfes et gibelins. Mais l'intérêt de la Terre sainte le détermina; l'aide qu'elle réclamait dépendait surtout des princes et des prélats qui pouvaient plus commodément se grouper au delà des monts, ainsi qu'il s'en expliquait dans les lettres par lesquelles, le 13 avril 1273, il annonça le choix de Lyon à l'archevêque de Sens et à ses suffragants, ainsi qu'aux autres archevêques et évêques, aux rois de France, d'Angleterre, de Castille, etc. Le 27 avril, il invita au concile le roi et le catholicos (patriarche) d'Arménie. Il les priait d'envoyer à Lyon les actes du concile de Nicée, ou d'autres conciles qu'ils pourraient avoir en arménien, avec des interprètes habiles. Deux bulles du même jour au patriarche latin de Jérusalem et à l'évêque d'Arados les informaient de cette demande et les pressaient d'insister dans le même sens. Cf. J.-B. Martin, n. 1567-1577.

Le 3 juin 1273, samedi des Quatre-Temps de la Pentecôte, Grégoire créa cinq cardinaux. Cf. C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, 2e édit., Munich, 1913, p. 9. L'un d'eux était le dominicain Pierre de Tarentaise; nommé archevêque de Lyon, le 8 juin de l'année précédente, cf. J.-B. Martin, n. 1548-1551, il y avait apaisé momentanément une lutte de trois ans entre les bourgeois et les chanoines, et facilité de la sorte la réalisation du dessein du pape de réunir à Lyon le concile œcuménique. Un autre fut saint Bonaventure, général des Frères mineurs; en lui annonçant qu'il l'avait créé cardinal-évêque d'Albano, le pape lui ordonna de se rendre immédiatement auprès de lui, (Grégoire était à Orvieto), pour aller, de là, au concile de Lyon. Cf. *S. Bonaventuræ opera omnia*, Quaracchi, 1912, t. x, p. 63.

Grégoire X arrive à Lyon avec une nombreuse suite, entre le 3 et le 18 novembre 1273, non vers la mi-carême, comme le dit Guillaume de Nangis, *Gesta Philippi III regis*, l. I, c. xiv, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. xxvi, p. 671, ni en décembre, comme l'affirment les *Notæ Lemovicenses*, *ibid.*, p. 437. Cf. J.-B. Martin, n. 1591. Toute une série de lettres sont écrites pour obtenir certaines présences au concile. Celle des représentants de Michel Paléologue est désirée entre toutes; afin d'écarter les obstacles, le pape exhorte Charles d'Anjou, Philippe, empereur latin de Constantinople, et Laurent Tiepolo, doge de Venise, à conclure une trêve avec l'empereur grec et multiplié les demandes de sauf-conduits pour ses envoyés. Cf. J.-B. Martin, n. 1593-1606. Il engage le roi d'Angleterre, Édouard Ier, à hâter son couronnement qui se trouvait fixé au temps du concile, en sorte que lui et les évêques anglais puissent prendre part à la grande assemblée. Cf. J.-B. Martin, n. 1608. Pour que Jacques Ier, roi d'Aragon, vienne personnellement, il lui envoie le dominicain Pierre d'Alcana. Cf. J.-B. Martin, n. 1615. Avec les princes temporels, il appelle au concile un des princes de l'intelligence, frère Thomas d'Aquin, qui se met en route de Naples vers Lyon, emportant le traité qu'il a composé, sur l'ordre d'Urbain IV, contre les erreurs des grecs. Cf. Guillaume de Tocco, *Vita S. Thomæ*, n. 57, 64, dans les Bollandistes, *Acta sanctorum*, édit. Palmé, mars, t. I, p. 674, 676.

2° *Les membres du concile.* — On eut, à Lyon, une des plus nombreuses assistances conciliaires qui aient jamais été vues. Les chroniqueurs s'accordent, sauf quelques variantes, à donner les chiffres suivants : 500 évêques, 60 abbés, plus de 1000 autres prélats ou procureurs. Cf. J.-B. Martin, n. 1648. D'après trois annalistes, il serait mort, durant le concile, 166 cardinaux, archevêques, évêques ou abbés mitrés; deux annalistes évaluent à 160 000 les étrangers qui se rendirent à Lyon à l'époque du concile. Cf. J.-B. Martin, n. 1830, 1856. Évidemment ces derniers chiffres sont surfaits. Les actes officiels et les auteurs contemporains ont fourni une liste d'environ 125 noms de membres du concile, « dont 44 prélats et seigneurs d'Italie, 26 d'Allemagne et des pays du Nord, 21 de France, 19 de l'Orient (Syrie et Orient latin), 8 de l'Angleterre et 6 de l'Espagne ». Cf. J.-B. Martin, p. xxix-xxxi.

Parmi les cardinaux figurent Pierre de Tarentaise, évêque d'Ostie et de Velletri (le futur Innocent V), Ottoboni Fieschi, cardinal-diacre de Saint-Adrien (le futur Adrien V), Pierre d'Espagne, évêque de Tusculum (le futur Jean XXI), saint Bonaventure. Après eux, les patriarches latins d'Antioche et de Constantinople. Parmi les évêques qui sont restés célèbres à des titres divers, le bienheureux Albert le Grand, évêque de Ratisbonne, Marin d'Éboli, évêque de Capoue, Guillaume Ier Durand, évêque de Mende, Étienne Tempier, évêque de Paris, Odon Rigaud, archevêque de Rouen, Aymar de Roussillon devenu de prieur de Cluny archevêque de Lyon où il succédait, aux environs du 5 mai, à Pierre de Tarentaise. Parmi les religieux, saint Philippe Benîti, général de l'ordre des servites, le dominicain Humbert de Romans et Jean de Verceil, général des Frères prêcheurs. Parmi les laïques, un seul roi, Jacques Ier d'Aragon; en outre, des représentants des rois de France, d'Allemagne, d'Angleterre, de Sicile, de Chypre, du khan des Tartares. Les représentants de l'empereur Michel Paléologue et des évêques grecs sont présents aux trois dernières sessions. Saint Thomas d'Aquin n'assiste pas au concile, comme l'a prétendu Amaury Augier de Béziers, *Actus pontificum romanorum*, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, 1723, t. III *b*, p. 425; tombé malade en s'y rendant, il était mort au monastère de Fossa Nuova, le 7 mars 1274. Ni Michel Paléologue non plus, ni Rodolphe de Habsbourg bientôt empereur d'Allemagne, ni Guillaume, grand maître de l'Hôpital, ne paraissent au concile, quoi qu'en aient dit divers chroniqueurs. Cf. J.-B. Martin, n. 1760-1762. On y voit Guillaume de Corcelles, chevalier des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, et Guillaume de Beaujeu, grand maître du Temple.

Philippe le Hardi, roi de France, venu en visite auprès de Grégoire X (mars-avril 1274), et qui avait terminé avec lui l'affaire de la cession du Comtat-Venaissin au Saint-Siège, lui avait laissé, pour le temps du concile, une garde nombreuse commandée par Imbert de Beaujeu, son parent. Cf. J.-B. Martin, n. 1633. En même temps qu'archevêque de Lyon, Aymar de Roussillon a été nommé gardien du concile. Cf. J.-B. Martin, n. 1764. Sur la part prise par Albert le Grand et Jean de Verceil, général des Frères prêcheurs, aux travaux de l'assemblée conciliaire nous avons des renseignements assez vagues. Cf. V.-M. Fontana, *Monumenta dominicana*, Lyon, 1675, p. 104. Les deux personnages de premier plan furent manifestement le dominicain Pierre de Tarentaise et le franciscain

saint Bonaventure; ils prirent la parole dans les grandes circonstances et présidèrent les congrégations chargées de discuter et de préparer les décisions soumises à l'autorité du concile. Cf., sur le premier, M. J. Belon, *Le bienheureux Innocent V à Lyon*, dans *L'Université catholique*, Lyon, 15 avril 1898, p. 501-509, et sur le second, L. Wadding, *Annales minorum*, an. 1274, n. 10-12, t. II, p. 390-392. C'est en ce sens, fait remarquer justement Wadding, p. 391, qu'il faut prendre les expressions de Sixte IV dans la bulle de canonisation de Bonaventure (1588) : *in concilio Lugdunensi præsidens;* la présidence proprement dite du concile appartint et ne pouvait appartenir qu'au pape. D'après Nicolas Glassberger, *Chronica* (écrite en 1508), dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 85, deux évêques d'origine franciscaine, Odon Rigaud de Rouen et Paul de Tripoli, auraient joué un rôle important à côté de saint Bonaventure. Guillaume Durand de Mende revendique la gloire d'avoir fait « procurer » quelques-unes des constitutions du concile. Cf. son *In sacrosanctum Lugdun. conc. commentarius*, Fano, 1569, f° 1 *b*, 32 *a*.

3° *Les sessions du concile.* — Le concile s'ouvrit non pas le 1er mai, comme l'ont dit plusieurs chroniqueurs confondant la date effective avec celle qui avait été indiquée dans les lettres de convocation, ni le 6 mai que donnent les *Annales S. Petri Blandinienses*, dans les *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. V, p. 32, mais le 7 mai 1274, cf. J.-B. Martin, n. 1641, 1645, 1647. Un jeûne préparatoire de trois jours avait été prescrit. Les sessions se tinrent dans l'église cathédrale de Saint-Jean.

1. A la première, le pape parla sur les mots : *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*, qui avaient déjà servi de texte au discours d'ouverture du IVe concile œcuménique du Latran par Innocent III. « Il fit connaître, rapporte la *Brevis nota eorum quæ in secundo concilio Lugdunensi generali acta sunt*, Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 63, le mouvement et le vœu de son cœur et les causes pour lesquelles il avait convoqué le concile : secourir la Terre sainte, réunir les grecs et les latins, réformer les mœurs. » Puis il fixa la IIe session au lundi de la semaine suivante, 14 mai.

2. En fait, la deuxième session fut différée au vendredi 18. L'intervalle des sessions fut pris par des entretiens que le pape voulut avoir, en particulier, avec chaque archevêque accompagné d'un évêque et d'un abbé de sa province, afin d'obtenir d'eux, pour six ans, le dixième des revenus des bénéfices au profit de la Terre sainte. A la IIe session, Grégoire ne fit pas de sermon, mais une simple allocution pour rappeler ce qui s'était passé à la première. Le concile porta des constitutions *pro zelo fidei*, selon l'expression de la *Brevis nota*. Mansi, col. 63. Furent licenciés les procurateurs des chapitres, ainsi que les abbés et prieurs non mitrés, sauf ceux qui avaient été convoqués nominativement, et tous les autres prélats mitrés d'ordre inférieur; sans doute leur affluence parut-elle produire un encombrement dont il y avait avantage à se défaire.

De ses nonces de Constantinople parvinrent à Grégoire X des nouvelles qui le réjouirent fort. Il fit assembler tous les prélats dans la cathédrale. Saint Bonaventure prononça un discours sur le verset de Baruch : *Exsurge, Jerusalem, sta in loco excelso et circumspice ad Orientem...* Et lecture fut donnée de la lettre des légats. Ce fait doit-il se placer entre la Ire et la IIe ou entre la IIe et la IIIe session ? Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1914, t. VI *a*, p. 169, admet la première date; J.-B. Martin, n. 1780, adopte la seconde et traduit, p. XXXIII, le : *Item pendente termino sequentis sessionis* de la *Brevis nota* de la sorte : « Dans l'intervalle de la seconde à la troisième session. » A vrai dire, le sens de ces mots est ambigu : la *Brevis nota* raconte la Ire session, ensuite la IIe et dit que la session suivante fut fixée au lundi après l'octave de la Pentecôte 28 mai, puis les entrevues particulières du pape avec les prélats entre la Ire et la IIe session, enfin passe, par la formule : *Item pendente termino sequentis sessionis*, à la lettre des légats pontificaux à Constantinople. Le mot : *item* semble classer ce fait immédiatement après celui des entrevues du pape avec les prélats, donc avant le 18 mai; mais les mots *pendente termino sequentis sessionis* invitent à le mettre peu avant la date fixée pour la IIIe session, le 28 mai.

3. Retardée à son tour, la troisième session eut lieu le 7 juin. Ainsi qu'entre la Ire et la IIe, le pape, entre la IIe et la IIIe, vit les prélats en particulier. Il leur communiqua les constitutions qui devaient être promulguées dans cette IIIe assemblée; c'était le moyen de recueillir leur avis et de s'assurer de leur assentiment. Le 6 juin, en consistoire, il avait décidé de donner la couronne impériale à Rodolphe de Habsbourg, dont les représentants confirmèrent les privilèges accordés au Saint-Siège par les empereurs d'Allemagne.

A la IIIe session, Pierre de Tarentaise prêcha sur le texte d'Isaïe : *Leva in circuitu oculos tuos et vide...* Douze constitutions furent promulguées. Dans l'ignorance du jour de l'arrivée des grecs qui avait été annoncée, on ne fixa pas la date de la session suivante; il fut permis aux prélats de s'éloigner, en attendant, jusqu'à six lieues (non « six milles », comme dit Hefele, p. 172) de Lyon.

4. Les ambassadeurs grecs arrivèrent le 24 juin. C'étaient Germain, ancien patriarche de Constantinople, Théophane, métropolite de Nicée, Georges Acropolita, sénateur et grand logothète, et deux officiers de la cour. Tous les Pères du concile allèrent au-devant d'eux et les accompagnèrent au palais du pape. De la part de Michel Paléologue et des prélats grecs, — 50 métropolites et 500 évêques ou synodes — les ambassadeurs présentèrent des lettres d'adhésion aux articles de foi que les nonces apostoliques leur avaient demandé de souscrire; « ils dirent, rapporte la *Brevis nota*, dans Mansi, t. XXIV, col. 64, qu'ils venaient *ad omnimodam obedientiam sanctæ romanæ Ecclesiæ*, pour reconnaître sa foi et sa primauté. » Le 29 juin, en la fête des saints Pierre et Paul, Grégoire X célébra la messe. On y chanta l'épître, l'évangile et le *Credo*, en latin et en grec. Les grecs répétèrent trois fois, dans leur langue, le *Qui ex Patre Filioque procedit;* ils chantèrent ensuite des « laudes solennelles » en l'honneur du pape. Saint Bonaventure prêcha. Le 4 juillet, on vit arriver des ambassadeurs d'Abaga, grand khan des Tartares, arrière-petit-fils de Gengiskhan. Ce même jour, le pape indiqua la IVe session pour le 6 juillet.

La place des ambassadeurs grecs, à la session du 6 juillet, fut à la droite du pape, après les cardinaux. On entendit un sermon de Pierre de Tarentaise. Ensuite le pape manifesta sa joie du retour des grecs à l'Église romaine. Il fit lire les trois lettres de l'empereur, d'Andronic, son fils aîné, associé depuis peu à l'empire, et des évêques grecs, toutes trois scellées en or et traduites en latin. Au nom de Michel Paléologue et en vertu de pouvoirs à lui remis de vive voix, le logothète Georges Acropolita professa la foi de l'Église romaine, dont il reconnaissait la primauté et à laquelle il rendait spontanément l'obéissance due. Les députés du clergé grec en firent autant, presque dans les mêmes termes. Après quoi le pape entonna le *Te Deum*, prêcha de nouveau sur le *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*, et chanta, en

latin, avec le concile, le *Credo* que les grecs reprirent dans leur langue, chantant deux fois l'article sur la procession du Saint-Esprit. Puis on lut la lettre du grand khan des Tartares. Enfin Grégoire fixa aux lundi 9 et mardi 10 juillet les dernières sessions.

5. Le 7 juillet, le pape fit connaître aux cardinaux, en conseil privé, le projet de constitution sur la tenue du conclave. Il rencontra une vive opposition; quelques jours furent nécessaires pour en triompher. La Ve session fut reportée au lundi 16. La veille, dans la matinée, était mort saint Bonaventure. Il fut enterré le jour même; le pape et les Pères du concile assistèrent aux funérailles et le cardinal Pierre de Tarentaise y prêcha sur le texte : *Doleo super te, frater mi Jonatha*. Au commencement de la Ve session, avant l'arrivée du pape, Pierre de Tarentaise baptisa un des ambassadeurs tartares et deux personnages de sa suite. Après le cérémonial d'usage, le concile promulgua 14 constitutions; tout d'abord vint celle qui concernait le conclave. Le pape exprima son regret de la mort de saint Bonaventure; il ordonna que tous les évêques et prêtres du monde entier chanteraient une messe pour le repos de son âme et une seconde messe pour ceux qui seraient morts en allant au concile ou au retour ou durant ses travaux.

6. Le lendemain 17 juillet, le concile tint la VIe et dernière session. Deux nouvelles constitutions furent promulguées. Le pape dit son contentement de ce qui avait été réglé concernant la Terre sainte et les grecs, et son intention de compléter bientôt, par des constitutions que le manque de temps n'avait pas permis d'arrêter dans le concile, l'œuvre de la réforme restée imparfaite. Et, après les prières accoutumées, le concile fut dissous.

Est-il besoin d'ajouter que le IIe concile de Lyon, convoqué, présidé, approuvé par le pape, composé d'un nombre aussi considérable d'évêques occidentaux et des représentants autorisés de l'Église grecque, offre tous les caractères du concile œcuménique ?

II. CANONS. — 1° *Le nombre des canons.* — Le 1er novembre 1274, Grégoire X publia un recueil de 31 constitutions, promulguées, notait-il, pendant et après le concile, pour qu'on s'en servît dans les jugements et dans les écoles. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 81. Le procès-verbal du concile et Durand de Mende, *In sacrosanctum Lugdun. conc. commentarius*, f° 1 *b*, nous fixent sur la part du concile et sur la part postconciliaire.

Dans la IIe session, dit la *Brevis nota*, *latæ sunt constitutiones pro zelo fidei;* on admet communément que ces mots désignent le c. 1, sur la procession du Saint-Esprit. — Douze constitutions furent promulguées à la IIIe session, à savoir, selon l'ordre où les mentionne la *Brevis nota*, les n. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 19, 15, 24 (l'incipit est : *Exigit perversorum* et non : *multorum*, comme dans la *Brevis nota*), 29, 30. — Quatorze le furent à la IVe session : ce sont les n. 2, 10, 17, 20, 11, 28, 31, 12, 16, 25, 26, 27, 22, 21; le n. 20, absent de l'édition de la *Brevis nota*, dans Mansi, col. 67, est mentionné dans l'édition romaine des *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ*, 1628, t. IV, p. 86, et la *Chronica S. Petri Erfordensis moderna*, part. II, an. 1274, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXX *a*, p. 409. — Deux furent promulguées à la VIe session : l'une est le n. 23, l'autre, qui commençait par les mots : *Cum sacrosancta*, ne nous est point connue. De ces données de la *Brevis nota*, il résulte que les n. 13, 14, 18, ont été promulgués après le concile. Le témoignage de Durand de Mende coïncide, sur ce point, avec celui de la *Brevis nota*. Il le contredit en ce qui regarde le c. 2, sur le conclave, que Durand met en tête de ceux qui furent promulgués après le concile; la *Brevis nota*, rédigée sur le moment même, inspire plus de confiance que le *Commentarius* de Durand composé plus tard. Tous ces canons, sauf le n. 19, sont entrés dans le *Sextus decretalium*.

2° *La liste des canons.* — 1. Sur la procession du Saint-Esprit. *Sextus*, l. I, tit. I, c. 1. Il est donné ci-dessus, t. V, col. 811, 812. — 2. Sur l'élection du pape et le conclave. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 3. — 3. Sur les élections, postulations et provisions ecclésiastiques. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 4. — 4. Défense à quiconque est élu à une église d'en prendre l'administration de n'importe quelle manière avant que son élection soit confirmée. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 5. — 5. Sur les obligations de ceux qui sont élus aux églises pour éviter de longues vacances. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 6. — 6. Sur ceux qui votent sciemment pour un indigne. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 7. — 7. Défense, quand on a voté pour un candidat qui a été élu ou qu'on s'est rallié au vote des autres, d'attaquer l'élection, si ce n'est pour des faits nouveaux. *Sextus*, l. I, tit. VI, can . 8. — 8. Sur les élections faites par les deux tiers des voix. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 9. — 9. On ne doit pas porter devant le Saint-Siège un appel manifestement frivole contre une élection épiscopale. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 10. — 10. Sur l'enquête à ouvrir si à un clerc élu, ou postulé, ou devant être promu d'autre manière à une dignité ecclésiastique, on oppose l'ignorance ou un autre défaut personnel. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 11. — 11. Excommunication contre ceux qui tirent vengeance de ce que des électeurs n'ont pas élu à une église le candidat qu'ils avaient recommandé. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 12. — 12. Excommunication contre ceux qui usurpent les régales, la garde ou l'avouerie des églises, monastères, etc. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 13. — 13-14 (postérieurs au concile). — 15. Défense de conférer les ordres sans autorisation à un clerc d'un autre diocèse, *parochiæ alienæ*. *Sextus*, l. I, tit. IX, can. 2. — 16. Sur l'irrégularité de la bigamie. *Sextus*, l. I, tit. XII, can. 1. — 17. Sur la suspension du culte divin dans une église. *Sextus*, l. I, tit. XVI, can. 2. — 18 (postérieur au concile). — 19. Contre les lenteurs affectées des procès. — 20. Nullité de l'absolution d'une censure quand elle a été extorquée par crainte ou violence. *Sextus*, l. I, tit. XX, can. 1. — 21. Atténuation du décret de Clément IV d'après lequel les dignités et bénéfices vacants en curie romaine ne pouvaient être conférés que par le pape. *Sextus*, l. III, tit. IV, can. 3. La constitution de Clément IV est *ibid.*, can. 2. Cf. Durand de Mende, *Commentarius*, f° 74 *a*. — 22. Défense aux prélats de soumettre à des laïques, à quelque titre que ce soit, leurs églises et les biens immeubles ou droits de ces églises, sans l'assentiment de leur chapitre et la permission spéciale du Saint-Siège. *Sextus*, l. III, tit. IX, can. 2. — 23. Renouvellement du can. 13 du IVe concile du Latran défendant de fonder de nouveaux ordres religieux et suppression des ordres mendiants fondés depuis ce concile sans l'approbation du Saint-Siège. *Sextus*, l. III, tit. XVII, can. 1. Le can. 13 du IVe concile du Latran est dans les *Decret. Gregorii IX*, l. III, tit. XXXVI, can. 9. — 24. Renouvellement de la constitution d'Innocent IV contre les évêques qui reçoivent de l'argent ou d'autres présents au lieu des procurations qui leur sont dues en raison de leur visite, et addition de pénalités contre eux. *Sextus*, l. III, tit. XIX, can. 2. La constitution d'Innocent IV est *ibid.*, can. 1, § 5. — 25. Sur la dignité du service divin et l'obligation de respecter le caractère religieux des églises. *Sextus*, l. III, tit. XXIII, can. 2. — 26. Renouvellement du can. 25 du IIIe concile du Latran contre les usuriers, et défense aux communautés et aux personnes privées de leur louer une maison ou de les tolérer dans leurs terres. *Sextus*, l. V, tit. V, can. 1. Le can. 25 du IIIe concile œcumé-

nique du Latran est dans les *Decret. Gregorii IX*, l. V, tit. XIX, can. 3. — 27. Sur le testament et la sépulture des usuriers. *Sextus*, l. V, tit. V, can. 2 — 28. Contre les saisies, appelées représailles, par lesquelles une personne est grevée à la place d'une autre. *Sextus*, l. V, tit. VIII, can. 1. — 29. Explication du can. 12 du Ier concile œcuménique de Lyon sur la défense de communiquer avec les excommuniés. *Sextus*, l. V, tit. XI, can. 9. Le can. 12 du Ier concile de Lyon est *ibid.*, can. 3. — 30. La *relaxatio ad cautelam* de l'interdit ne s'applique pas dans les lieux frappés d'un interdit général. *Sextus*, l. V, tit. XI, can. 10. — 31. Excommunication contre ceux qui permettent de tuer ou de molester quiconque a frappé d'une censure les rois, princes, barons, nobles, baillis, et leurs ministres, ou toute autre personne. *Sextus*, l. V, tit XI, can. 11.

III. ŒUVRE DU CONCILE. — 1° *L'union des Églises grecque et latine.* — Il n'y a pas à reprendre ici l'histoire du schisme grec, depuis ses lointaines origines jusqu'au concile de Lyon. Voir CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. III, col. 1322-1393. Le germe qui était contenu dans le 3e canon du Ier concile œcuménique de Constantinople (381) avait abouti, grandissant toujours, au schisme temporaire avec Photius au IXe siècle et définitif avec Michel Cérulaire au XIe. Ce n'est pas que l'action de Cérulaire eût créé d'emblée entre les Églises grecque et latine un état d'hostilité irréductible. B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, Paris, 1924, a démontré que les contemporains n'eurent pas l'impression qu'un événement irréparable s'était pour lors accompli. Bien des fois on s'était réconcilié après des ruptures éclatantes; pourquoi ne s'accorderait-on pas une fois de plus ? Mais il y eut toute une série de causes pour y mettre obstacle. Ce fut d'abord, dans le sud de l'Italie, le progrès de l'État normand, favorisé par Grégoire VII qui s'en servit dans sa lutte contre l'Empire : en constituant une menace pour Byzance, les ambitions normandes paralysèrent les tentatives d'union entre les deux Églises. Ce furent, ensuite, les croisades qui habituèrent les grecs à voir dans les latins des rivaux dangereux. Ce fut surtout l'occupation de Constantinople par les latins (1204) et la fondation de l'Empire latin de Constantinople, marquées l'une et l'autre par des excès sans nombre qui auraient suffi, même s'il n'y avait pas eu un long arriéré de suspicions et de dissentiments, à mettre entre grecs et latins de l'irrémédiable. Officiellement, le catholicisme triomphait à Constantinople; mais, dans les trois États grecs qui firent face à l'empire latin : Nicée, Trébizonde et Épire, l'orthodoxie grecque subsistait, encore plus tenace d'avoir subi l'humiliation de la défaite. La reprise de Constantinople par Michel VIII Paléologue (15 août 1261) compromit les projets d'union, d'autant qu'Urbain IV, élu au souverain pontificat dans ces conjonctures, commença par vouloir restaurer l'empire latin et prêcha la croisade contre Paléologue. Urbain dut en rabattre et nouer des négociations avec l'empereur grec. Cependant Charles d'Anjou, devenu souverain des Deux-Siciles, avait marié sa fille avec le fils de Baudoin II, l'ex-empereur latin de Constantinople, et Baudoin lui avait légué conditionnellement son empire et promis de lui en donner immédiatement le tiers. Si la papauté lui avait laissé libre carrière, Constantinople tombait dans ses mains. Tant que le péril exista, les grecs se tournèrent vers le pape, prodiguant les belles paroles, faisant miroiter les merveilleux espoirs; il était dans l'ordre que, le danger éloigné, les dispositions hostiles reparussent.

Du reste, en même temps qu'à des considérations d'ordre politique, entre grecs et latins, la mésentente tenait à des causes autrement profondes. Il est remarquable que, au cours des siècles, les essais d'union avec Rome se sont toujours heurtés aux résistances, franches ou dissimulées, des hauts dignitaires ecclésiastiques. Parce qu'il avait besoin du pape, l'empereur voulait la paix religieuse avec l'Occident; « mais cette paix religieuse le patriarche ne la voulait pas, ou plutôt il ne l'aurait admise qu'à une condition, celle d'être considéré par les pontifes de l'ancienne Rome comme un égal, non comme un subordonné. On reconnaîtrait peut-être au siège de Pierre une primauté d'honneur; on se résignerait de moins en moins à lui reconnaître sur l'Église grecque une primauté effective, une juridiction souveraine. » É. Amann, dans la *Revue des sciences religieuses*, janvier 1925, p. 146.

Des négociations de Michel Paléologue avec Urbain IV et avec Clément IV retenons seulement la lettre du 4 mars 1267, Potthast, n. 19 955, dans laquelle Clément IV marquait à l'empereur le point de vue romain, qui devait prévaloir au concile de Lyon. Clément avait dû désavouer un projet d'union défectueux qu'avaient agréé, non sans dépasser leurs pouvoirs, les nonces apostoliques à Constantinople. Il envoyait un symbole de foi que l'empereur, son clergé et son peuple devaient admettre pour rentrer dans l'unité catholique. A la demande des grecs de convoquer un concile, il répondait qu'il ne saurait être question de réunir un concile pour discuter ou définir « la vérité très pure, très certaine et très solide de la foi orthodoxe..., car la soumettre à une nouvelle discussion ou définition serait comme la révoquer en doute ». Du moment où les grecs auraient reçu et professé la foi véritable et seraient venus à l'obéissance envers l'Église, si l'empereur, pour resserrer les liens de l'union entre latins et grecs, désirait la convocation d'un concile par le Siège apostolique dans la ville que celui-ci jugerait favorable, le pape était prêt à satisfaire à ce désir. Cf. Raynaldi, *Annal.*, an. 1267, n. 79.

Après la mort de Clément IV, durant la longue vacance qui précéda l'élection de Grégoire X, sur l'invitation de saint Louis, qui avait décliné l'arbitrage dans les controverses relatives à l'union offert par Michel Paléologue, les cardinaux chargèrent un des leurs, Rodolphe Grosparmi, évêque d'Albano, de conclure, le cas échéant, l'affaire de l'union; ils précisèrent que ce devait être conformément à la lettre de Clément IV, qu'ils transcrivaient tout entière, mot pour mot, à cette fin. En outre, ils voulurent que dans le concile général à réunir au sujet des grecs, l'empereur, le patriarche et tous les prélats, le clergé et le peuple fissent — par eux-mêmes ou, bien entendu, par des représentants — le serment de garder intacte cette foi et, en particulier, la reconnaissance de la primauté de l'Église romaine. Suivait la formule du serment à prononcer. Cf. Raynaldi, *Annal.*, an. 1270, n. 4, 5.

Dès son élection au pontificat suprême, Grégoire X se voua tout entier à l'œuvre de la paix religieuse. Georges Pachymère, dont le témoignage n'est pas suspect, car il mentionne lui-même la part qu'il eut dans l'opposition schismatique, Μιχαὴλ Παλαιολόγος, l. V, c. XIV, *P. G.*, t. CXLIII, col. 833, indique bien la différence des états d'âme de l'empereur et du pape : « Il fut manifeste que l'empereur cherchait la paix par peur de Charles d'Anjou et que, sans cela, il n'y eût jamais pensé, tandis que Grégoire la cherchait pour ce qu'elle a de beau et pour l'union des Églises. » C. XI, col. 822. Finalement, le programme de Clément IV et des cardinaux de 1270 s'exécuta de point en point. Michel Paléologue et les grecs acceptèrent, tel quel, le symbole de foi de Clément IV. Le concile ne discuta ni ne définit les articles de ce symbole, exception faite de l'article sur la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*, qui fut l'objet d'une définition plus détaillée avant l'arrivée des grecs (can. 1).

Si Manuel Calécas († vers 1400), *Adversus Græcos*, l. III, *P. G.*, t. CLII, col. 172 (voir une partie de son texte grec dans les *Observationes* de P. Poussines sur Pachymère, *P. G.*, t. CXLIV, col. 787, 788), méritait confiance, cette dernière définition aurait été promulguée *in concilio Lugdunensi græcis latinisque congregatis*, ratifiée par les grecs et les latins, écrite en grec et en latin, et envoyée à Constantinople avec les légats. Que si, poursuit-il, cet écrit ne se voit pas maintenant partout, ce n'est pas étonnant : comment aurait-on conservé des écrits dont l'œuvre a été promptement détruite ? Mais, conclut-il, qu'un si grand et célèbre concile ait été réuni pour cela, plusieurs s'en souviennent encore.

Van Espen et Bossuet, sans, du reste, se réclamer de Calécas, ont dit quelque chose de semblable. Qu'une constitution relative à l'un des principaux points discutés entre latins et grecs ait été émise avant la venue des grecs, donc avant la IVe session, c'est tout à fait contraire à la vraisemblance, dit Van Espen, *Scripta omnia*, Louvain, 1753, t. IV, p. 116. Bossuet, *Defensio declar. cleri gallicani*, p. III, l. VII, c. XXXV, suppose que la constitution sur la procession du Saint-Esprit couronna l'œuvre du concile.

On ne saurait l'admettre. Des 31 constitutions, la première, sur la procession du Saint-Esprit, est la seule qui soit dogmatique; or, le procès-verbal du concile nous apprend de la IVe session seule que *latæ sunt constitutiones pro zelo fidei* et il n'insère pas la constitution sur le Saint-Esprit dans la liste qu'il dresse des constitutions portées aux séances ultérieures. A le lire, on constate que tout s'est passé comme l'avaient voulu Clément IV et Innocent IV : la foi que les grecs ont proposée n'a été ni définie ni discutée, mais simplement reconnue par eux comme la foi véritable. Durand de Mende, de son côté, dit que les grecs chantèrent le *Filioque* en union avec les latins, mais non que la constitution sur le Saint-Esprit, qu'il commente, ait été faite pour eux et souscrite par eux. *In sacrosanctum Lugdun. conc. commentarius*, fo 3 *b*.

Quelle fut donc la raison d'être du can. 1 du concile et dans quelle mesure a-t-il été porté en vue des grecs ? Il semble que le concile ait profité d'une circonstance favorable pour affirmer à l'adresse de tous les fidèles, en termes plus explicites que par le passé, la croyance de l'Église catholique sur la procession du Saint-Esprit *ex Patre et Filio tanquam ex uno principio*. Définir que le Saint-Esprit procède ex *Patre et Filio* c'était condamner l'erreur des grecs. Définir qu'il en procède *tanquam ex uno principio* c'était proscrire l'erreur opposée, plus ou moins admise par certains latins, osant prétendre *quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio tanquam ex duobus principiis et non tanquam ex uno procedat*. Cette deuxième condamnation n'avait-elle pas, du même coup, l'avantage de ménager l'amour-propre des grecs en leur montrant qu'ils n'étaient pas les seuls à s'être trompés, que l'Église romaine ne faisait pas acception de personnes et s'opposait à l'erreur partout où elle la trouvait, que ce fût chez les latins ou chez les grecs ? Il est croyable que ces considérations ont été présentées aux grecs arrivant au concile, et l'on comprend, sans que la définition ait été promulguée en leur présence et avec leur consentement, — la date tardive où écrivait Calécas explique son inexactitude sur ce point — qu'ils aient emporté chez eux le double texte de la définition, grec et latin, dont parle Calécas.

L'empereur donc et les évêques grecs, par leurs représentants, déclarèrent qu'ils adhéraient à la profession de foi prescrite par Clément IV et par Innocent IV, et s'engagèrent, en se servant de la formule de serment contenue dans la lettre des cardinaux de 1270, à garder cette foi, et, tout particulièrement, à reconnaître la primauté de l'Église romaine. Cossart, dans Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. XI *a*, col. 971, insinue que le texte connu du *sacramentum græcorum* n'est pas authentique, étant donné qu'il est à peu près le même que celui de l'empereur; c'est, au contraire, une raison d'en admettre l'authenticité substantielle, puisque la lettre des cardinaux renfermait une formule unique, à l'usage de l'empereur et des autres grecs.

Voici la profession de foi :

Credimus sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum Deum omnipotentem totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem, coæternam et omnipotentem, unius voluntatis, potestatis et majestatis, creatorem omnium creaturarum, a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia quæ sunt in cœlo et in terra, visibilia, invisibilia, corporalia et spiritualia. Credimus singulam quamque in Trinitate personam, unum verum Deum, plenum et perfectum.

Credimus ipsum Filium Dei, Verbum Dei, æternaliter natum de Patre, consubstantialem, coomnipotentem et æqualem per omnia Patri in divinitate, temporaliter natum de Spiritu sancto et Maria semper virgine, cum anima rationali, duas habentem nativitates, unam ex Patre nativitatem æternam, alteram ex matre temporalem, Deum verum et hominem verum, proprium in utraque natura atque perfectum, non adoptivum, nec phantasticum, sed unum et unicum Filium Dei in duabus et ex duabus naturis, divina scilicet et humana, in unius personæ singularitate, impassibilem et immortalem divinitate, sed in humanitate, pro nobis et salute nostra, passum vera carnis passione, mortuum et sepultum, et descendisse ad inferos, ac tertia die resurrexisse a mortuis vera carnis resurrectione, die quadragesima post resurrectionem cum carne qua resurrexit et anima ascendisse in cœlum, et sedere ad dextram Dei Patris, inde venturum judicare vivos et mortuos, et redditurum unicuique secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala.

Credimus et Spiritum sanctum, plenum et perfectum verumque Deum, ex Patre Filioque procedentem, coæqualem et consubstantialem et coomnipotentem et coæternum per omnia Patri et Filio.

Credimus hanc sanctam Trinitatem, non tres Deos sed unicum Deum omnipo-

Nous croyons à la sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, un seul Dieu tout-puissant et, dans la Trinité, toute la divinité coessentielle et consubstantielle, coéternelle et toute-puissante, d'une seule volonté, puissance et majesté, [un seul Dieu] créateur de toutes les créatures, de qui, en qui et par qui sont toutes choses, celles qui sont dans le ciel et sur la terre, visibles et invisibles, corporelles et spirituelles. Nous croyons à chaque personne dans la Trinité, à un seul vrai Dieu, accompli et parfait.

Nous croyons au Fils même de Dieu, le Verbe de Dieu, éternellement né du Père, consubstantiel, coomnipotent et égal en toutes choses au Père en divinité, né temporellement du Saint-Esprit et de Marie toujours vierge, avec une âme raisonnable, ayant deux naissances, une naissance éternelle du Père, une autre, temporelle, de sa mère, vrai Dieu et vrai homme, réel et parfait dans l'une et l'autre nature, non [fils] adoptif, ni fantastique, mais un seul et unique Fils de Dieu en deux natures et de deux natures, à savoir la divine et l'humaine, dans la singularité d'une seule personne, impassible et immortel dans sa divinité, mais dans son humanité, pour nous et notre salut, ayant souffert une vraie passion de la chair, mort et enseveli, et descendu aux enfers, et le troisième jour ressuscité d'entre les morts par une vraie résurrection de la chair, le quarantième jour après la résurrection monté au ciel en la chair avec laquelle il ressuscita et en âme, et assis à la droite de Dieu le Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts, rendant à chacun selon ses œuvres, bonnes ou mauvaises.

Nous croyons aussi au Saint-Esprit, Dieu accompli et parfait et véritable, procédant du Père et du Fils, coégal et consubstantiel et coomnipotent et coéternel en toutes choses au Père et au Fils.

Nous croyons à cette sainte Trinité, non pas à trois Dieux mais à un Dieu unique tout

tentem, æternum et invisibilem et incommutabilem.

Credimus sanctam catholicam et apostolicam unam esse veram Ecclesiam, in qua unum datur sanctum baptisma et vera omnium remissio peccatorum.

Credimus etiam veram resurrectionem hujus carnis quam nunc gestamus et vitam æternam.

Credimus etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis, ac prophetarum et apostolorum unum esse auctorem Deum ac Dominum omnipotentem.

Hæc vera fides catholica, et hanc in supradictis articulis tenet et prædicat sacrosancta romana Ecclesia.

Sed, propter diversos errores a quibusdam ex ignorantia et ab aliis ex malitia introductos, dicit et prædicat eos qui post baptismum in peccata labuntur non rebaptizandos, sed per veram pœnitentiam suorum consequi veniam peccatorum; quod si vere pœnitentes in caritate decesserint antequam dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis seu catherteriis, sicut nobis frater Johannes explanavit, post mortem purgari, et, ad pœnas hujusmodi relevandas, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiæ instituta; illorum autem animas qui, post sacrum baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quæ, post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus vel eisdem exutæ, prout superius dictum est, sunt purgatæ, mox in cœlum recipi; illorum autem animas qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas. Eadem sacrosancta Ecclesia romana firmiter credit et firmiter asseverat quod nihilominus, in die judicii, omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem.

Tenet etiam et docet eadem sancta romana Ecclesia septem esse ecclesiastica sacramenta: unum scilicet baptisma, de quo dictum est supra; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos; aliud est pœnitentia, aliud eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud est matrimonium, aliud extrema unctio quæ, secundum doctrinam beati Jacobi, infirmantibus adhibetur. Sacramentum eucharistiæ ex azymo conficit eadem romana Ecclesia, tenens et docens quod in ipso sacramento, panis vere transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem Domini nostri Jesu Christi. De matrimonio vero tenet quod nec unus vir plures uxores simul, nec una mulier permittitur habere plures viros; soluto vero legitimo matrimonio per mortem conjugum alterius, secundas et tertias deinde nuptias successive licitas esse dicit, si impedimentum canonicum aliud ex causa aliqua non obsistat.

Ipsa quoque sancta romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro, apostolorum principe sive vertice, cujus romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et, sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare, et, in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus, ad ipsius potest judicium recurri, et eidem omnes Ecclesiæ sunt subjectæ, ipsarum prælati obedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit quod Ecclesias cæteras ad sollicitudinis partem admittit; quarum multas, et patriarchales præcipue, diversis privilegiis eadem romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata prærogativa, tum in generalibus conciliis tum in aliquibus aliis, semper salva. Denzinger-Bannwart, n. 461-466.

Jusqu'aux mots : *Hæc est vera fides catholica*, cette profession de foi reproduit, avec un petit nombre de

siastiques : l'un est le baptême, dont il a été parlé plus haut, un autre est le sacrement de la confirmation, que les évêques confèrent par l'imposition des mains, en oignant de chrême les baptisés, un autre est la pénitence, un autre l'eucharistie, un autre le sacrement de l'ordre, un autre est le mariage, un autre l'extrême-onction qui, selon la doctrine de saint Jacques, est appliquée aux malades. La même Église romaine fait l'eucharistie avec des azymes, tenant et enseignant que, dans le sacrement même, le pain est vraiment transsubstantié au corps et le vin au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. En ce qui concerne le mariage, elle tient qu'il n'est permis ni à un homme d'avoir à la fois plusieurs femmes ni à une femme d'avoir plusieurs maris; mais, le mariage légitime ayant été dissous par la mort d'un des époux, elle dit que les secondes noces et ensuite les troisièmes sont successivement licites, si un autre empêchement canonique provenant de quelque cause n'y met obstacle.

Elle-même aussi la sainte Église romaine a la souveraine et pleine primauté et principauté sur toute l'Église catholique, [primauté et principauté] qu'elle reconnaît véritablement et humblement avoir reçues avec la plénitude du pouvoir, du Seigneur même en la personne du bienheureux Pierre, prince ou chef des apôtres, dont le pontife romain est successeur. Et, de même que avant les autres [Églises] elle est tenue de défendre la vérité de la foi, ainsi, quand naissent des questions relatives à la foi, elles doivent être définies par son jugement. A elle peut en appeler quiconque est molesté dans les affaires appartenant au for ecclésiastique, et, dans toutes les causes ressortissant à l'examen ecclésiastique, on peut recourir à son jugement, et toutes les Églises sont soumises à cette Église, leurs prélats lui doivent obéissance et révérence. Or, en elle, la plénitude du pouvoir est en telle sorte qu'elle admet les autres Églises à une partie de sa sollicitude; beaucoup d'entre elles, surtout les patriarcales la même Église romaine les a honorées de divers privilèges, restant toujours sauve toutefois sa [prérogative exercée tant dans les conciles généraux que dans quelques autres choses.

variantes, la profession de foi du pape saint Léon IX (1053). Cf. Denzinger-Bannwart, n. 343-348. Cette profession de foi de Léon IX elle-même est à peu près celle qui est émise, sous forme de demandes et de réponses, dans les consécrations épiscopales; elle provient des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, qu'on attribua jadis au soi-disant IVe concile de Carthage (398) et qui semblent dus à saint Césaire d'Arles. Voir t. II, col. 1806, 1807, 2174, 2175. Les *Statuta* n'avaient rien sur la procession du Saint-Esprit. Léon IX affirma sa procession *a Patre et Filio*. La profession de foi souscrite par les grecs porte : *ex Patre Filioque*, ἐκ Πατρὸς Υἱοῦ τε, dans la traduction du texte latin que renferme la lettre d'adhésion de Michel Paléologue. Mansi, t. XXIV, col. 70.

Sur le passage relatif au purgatoire voir PURGATOIRE; il a passé tout entier, depuis les mots : *si vere pœnitentes*, jusqu'à : *pœnis tamen disparibus puniendas* dans le *Decretum pro græcis* du concile de Florence. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 693. Le frère Jean, mentionné dans le texte souscrit par Michel Paléologue, est le franciscain Jean Parastron (*de Balastri*), « grec d'origine, habile dans la langue grecque et zélé pour l'union, » dit Georges Pachymère, l. V, c. XI, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 823. Il avait apporté à Grégoire X les premières bonnes nouvelles de l'empereur; revenu à Constantinople, avec les quatre nonces du pape, il s'était prodigué pour la cause de la concorde. On peut supposer, vu le caractère de son rôle et sa connaissance des deux langues grecque et latine, qu'il est l'auteur de la traduction grecque de la profession de foi de Michel, et que les mots : « comme nous l'a expliqué frère Jean » sont une sorte de signature. Nicolas Glassberger, *Chronica*, dans les *Analecta franciscana*, t. III, p. 88, dit qu'il fut, au concile, *interpres imperatoris græcorum et prælatorum Græciæ*.

En matière sacramentaire, la profession de foi exclut la rebaptisation de ceux qui tombent dans le péché; le IVe concile du Latran (c. 4) avait condamné les grecs rebaptisant les enfants baptisés par les latins. Voir LATRAN (*IVe concile œcuménique du*). Sur la confirmation, cf. t. III, col. 1073; sur l'extrême-onction, t. V, col. 1988; sur le mariage, voir MARIAGE. Elle affirme la transsubstantiation et dit que l'Église romaine fait le sacrement de l'eucharistie avec du pain azyme, sans se prononcer sur l'usage grec du pain fermenté; le concile de Florence sera plus explicite. Cf. t. I, col. 2664; t. VI, col. 44.

La question la plus brûlante était celle de la primauté de l'Église romaine. La profession de foi l'affirme avec beaucoup de force. Elle contient aussi l'affirmation de la suprême autorité doctrinale de l'Église romaine en des termes qui conduisent logiquement à l'affirmation de l'infaillibilité pontificale. Voir t. VII, col. 1674. Conformément à ses doctrines gallicanes, Bossuet, *Defensio declar. cleri gallicani*, p. III, l. VII, c. XXXVI, amoindrit la portée de ce texte; en particulier, le *Sicut præ cæteris...* lui parut signifier, non pas que le pape peut à lui seul porter une définition de foi, mais que, dans un concile, son autorité est la principale, qu'il lui appartient de le présider, de prononcer et d'exécuter la sentence au nom de tous. Le texte dit certainement davantage. Quant à l'argument que Bossuet, *Gallia orthodoxa*, c. L-LI, tire, en faveur de la supériorité du concile, du *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* de Durand de Mende, *sui ævi vir maximus*, dit-il, *catholicæ Ecclesiæ lumen* et commentateur remarquable des décrets du IIe concile de Lyon, notons, quoi qu'il faille penser des passages que Bossuet allègue, que le *Commentarius in sacrosanctum Ludgun. conc.* de Durand, loin de donner raison à Bossuet, le contredit nettement; à propos du c. 2 sur le conclave, l'évêque de Mende exprime son étonnement et son déplaisir de ce que cette constitution, promulguée avec l'approbation d'un concile œcuménique, ait été révoquée sans l'assentiment d'un concile, *sed tamen*, ajoute-t-il, f° 6 *a*, *potuit de plenitudine potestatis secundum quam potest papa super omne concilium quidquid placet*.

Au moment du concile du Vatican, Döllinger, dans l'*Allgemeine Zeitung* du 19 janvier 1870, objecta, contre l'adresse des Pères du concile pour la définition de l'infaillibilité papale, que la profession de foi des grecs dont cette pièce se prévalait n'avait pas été librement consentie par l'épiscopat grec. Certes, nul ne prétendra que les évêques grecs et l'empereur aient accepté cette profession de foi avec enthousiasme. Que les évêques l'aient acceptée cependant, parce que l'empereur le désirait, c'est ce qui n'est pas douteux, et il n'est pas douteux non plus que les évêques étaient libres de résister au désir impérial. Au concile même du Vatican il fut dit que la profession de foi n'avait pas été discutée ni approuvée, mais seulement lue au concile de Lyon, et que, en conséquence, il n'y avait pas lieu d'en faire état et d'en reproduire un fragment dans la constitution *Pastor æternus*. La réponse fut qu'elle n'avait pas été discutée ni approuvée en termes exprès parce qu'il n'en était pas besoin et que cette formule contenait, selon le langage de Clément IV et de Grégoire X, « la vérité très pure, très certaine et très solide, de la foi orthodoxe ». Mais l'union s'était accomplie en vertu de la formule de foi admise et lue au concile par les grecs, et tout le concile avait solennellement rendu grâces à Dieu de l'union réalisée. C'était là une approbation de la formule de foi non en paroles mais en acte, une approbation virtuelle et équivalente. Cf. les *Acta et decreta concilii Vaticani*, dans la *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, p. 281, 344, 362, 373, 395, 931, 1473, et, sur le *Sicut præ cæteris...*, p. 283. Aussi le concile du Vatican inséra-t-il, sess. IV, dans le c. IV, *De romani pontificis infallibili magisterio*, en usant de ce tour de phrase : *Approbante vero Lugdunensi concilio græci professi sunt sanctam romanam Ecclesiam summum et plenum primatum...*, le passage de la profession de foi de Michel Paléologue qui va des mots : *Ipsa quoque sancta romana Ecclesia summum et plenum primatum*, jusqu'à : *suo debent judicio definiri*.

L'union entre les deux Églises paraissait bien établie. Il y avait, pourtant, un point noir. Dans sa lettre d'adhésion à la formule de foi romaine, Michel Paléologue avait demandé, en finissant, que l'Église grecque pût réciter le symbole « comme elle le disait avant le schisme jusqu'à ce jour », donc sans le Υἱοῦ τε, et conserver ses rites. Bossuet, *Defensio declar. cleri gallicani*, p. III, l. VII, c. XXXV, suppose que le concile accorda l'une et l'autre chose et qu'il procéda ensuite à la promulgation du canon 1 sur la procession du Saint-Esprit. Nous avons vu que le canon fut promulgué à peu près certainement avant l'arrivée des grecs, dès la IIe session. Sur l'accueil fait à la double demande de l'empereur grec les textes gardent un complet silence. A laisser aux grecs leurs rites il n'y avait pas de difficulté grave; à leur laisser le symbole sans le Υἱοῦ τε il y en avait davantage, et il est douteux que le pape et le concile y aient consenti. Que Michel Paléologue ait exprimé ce désir, cela prouve que la profession de foi, en dépit de l'acceptation et du serment des grecs, se heurtait dans les esprits à des dispositions défavorables. En fait, l'union des deux Églises eut à peine un lendemain. Il n'en est guère resté que les deux croix processionnelles, fixées aux deux côtés du maître-autel de la primatiale lyonnaise en souvenir de la réunion de l'Église grecque et de l'Église latine qui eut lieu, dans cette église, le 6 juillet 1274; encore les deux croix actuelles remplacent-elles, depuis 1566,

les croix primitives détruites par les huguenots. Cf. L. Bégule, *Monographie de la cathédrale de Lyon*, Lyon, 1880, p. 94. Sur le sort des décrets conciliaires en Orient, voir l'art. suivant. col. 1391 sq.

2° *La croisade.* — L'allocution finale de Grégoire X fut consacrée au développement de cette idée que des trois buts proposés au concile deux avaient été heureusement atteints : l'union avec les grecs et les mesures en faveur de la Terre sainte. La question de la croisade était liée avec celle de l'union entre grecs et latins; c'était beaucoup de pouvoir compter sur l'appui de Michel Paléologue. Par ailleurs, les ambassadeurs du khan des Tartares étaient venus au concile solliciter une alliance contre les musulmans, le pape avait obtenu du concile pendant six ans la levée des décimes nécessaires, la prédication de la croisade eut quelque succès en France, les principaux souverains de l'Europe : empereur, rois de France, de Sicile, d'Angleterre et d'Aragon, prirent la croix, et une trêve conclue entre Charles d'Anjou et Michel Paléologue (1er mai 1275) parut supprimer les derniers obstacles. Tout cela n'aboutit à rien. La mort de Grégoire X (10 janvier 1276) fut pour quelque chose dans l'avortement de l'entreprise. Mais on peut se demander si, lui vivant, elle aurait eu des chances sérieuses de triompher et si l'idée même de la croisade n'avait point péri avec saint Louis, le meilleur des croisés.

3° *Le réforme morale.* — S'il était joyeux des résultats du concile en ce qui regardait l'union et la croisade, Grégoire X manifesta sa peine de n'avoir pu mener à bonne fin toute l'œuvre de la réforme et dit, entre autres choses, *quod prælati faciebant ruere totum mundum. Brevis nota*, Mansi, t. XXIV, col. 68. Les décrets disciplinaires rendus par le concile contribuèrent à améliorer la situation.

1. *L'élection du pape et le conclave.* Voir CONCLAVE, t. III, col. 709-713.

2. *Les évêques.* — Le pape dit, au concile, son étonnement de ce que de mauvais évêques ne se corrigeaient pas et les avertit de s'amender, *alioquin dixit se dure acturum cum ipsis super reformatione morum. Brevis nota*, dans Mansi, *ibid.* Dès le concile il fit quelques exécutions, celle notamment de l'évêque de Liége, Henri de Gueldre, qu'il avait vu de près avec indignation au temps où il était lui-même archidiacre de Liége. Cf. J.-B. Martin, n. 1796, 1800, 1826-1827.

3. *Le clergé séculier.* — Les constitutions du concile visent les ordinations, le culte divin, les censures, les procès, les bénéfices et biens d'églises.

4. *Les ordres religieux.* — Par son can. 23, le concile supprima tous les ordres mendiants fondés depuis le « concile général », c'est-à-dire depuis le IVe concile œcuménique du Latran, sans l'approbation du Saint-Siège. A ceux qui avaient été institués après le concile et qui étaient munis de cette approbation il défendit de recevoir de nouveaux membres à la profession religieuse, d'acquérir de nouvelles maisons, d'en aliéner aucune, sans la permission du pape. Défense également d'exercer, à l'égard des étrangers, le ministère de la prédication et de la confession et de leur donner la sépulture. Mais cette constitution ne s'étendait pas aux deux ordres des Frères prêcheurs et des Frères mineurs *quos evidens ex eis utilitas Ecclesiæ universali proveniens perhibet approbatos.* Les carmes et les ermites de saint Augustin, approuvés antérieurement au IVe concile du Latran, devaient rester dans l'état actuel jusqu'à ce que le pape se prononçât sur eux, car il avait l'intention de pourvoir à tous les ordres, mendiants et autres, selon le besoin des âmes et le bien de ces ordres. Les auteurs nomment quelques-uns des ordres frappés par cette constitution : *Fratres beatæ Mariæ, Servi beatæ Mariæ, Saccini, Fratres de pœnitentia, Fratres de Valle viridi.* Cf. J.-B. Martin, n. 1819, 2934. Pierre d'Ailly, *Vita S. Petri Cælestini*, l. II, c. I, n. 5, dans les *Acta sanctorum*, édit. Palmé, mai, t. IV, p. 492, raconte que, le bruit s'étant répandu que le concile convoqué à Lyon supprimerait les ordres religieux non approuvés par le Siège apostolique, Pierre de Murrone, le futur Célestin V, alla trouver le pape, que celui-ci le reçut avec honneur et que *privilegium confirmationis sui ordinis sub beati Benedicti regula impetravit.* Cf. la bulle du 22 mars 1275, dans Potthast, n. 21 006. Grégoire X aurait désiré fondre en un seul tous les ordres religieux militaires; il y renonça sur l'observation qui lui fut faite que l'Espagne, qui en possédait trois, n'y consentirait jamais. Cf. J.-B. Martin, n. 1821.

4° *Rapports avec le pouvoir civil.* — Le canon 12 est « comme la charte de la régale, » selon le mot du P. Desjardins, *La régale autrefois et aujourd'hui*, dans les *Études*, janvier 1889, p. 80, qui, du reste, a donné de ce canon une interprétation discutable, février 1889, p. 268, 269. Cf. L. Bourgain, *La régale autrefois et aujourd'hui*, dans *L'Université catholique*, juin 1889, p. 280-286.

Dans son mémoire sur les réformes à introduire au concile, Bruno, évêque d'Olmütz, conseiller intime d'Ottokar, roi de Bohême, avait signalé le mal résultant des prétentions rivales de Rodolphe de Habsbourg et d'Alphonse de Castille à la dignité d'empereur et l'obstacle qu'elles mettaient à la croisade et à la défense contre le schisme et l'hérésie qui menaçaient du côté du royaume hongrois. La manière dont il parlait du royaume de Bohême : *soli regno Bohemiæ imminere videtur in partibus nostris defensio fidei christianæ*, Raynaldi, *Annal.*, an. 1273, n. 14, semblait poser la candidature d'Ottokar à l'empire. Ni Ottokar ne fut choisi, ni Alphonse de Castille. Le 6 juin, en consistoire, Grégoire X décida de donner la couronne impériale à Rodolphe, au nom de qui Otton, prévôt de Saint-Gui de Spire, son chancelier et procureur, les cinq archevêques de Mayence, Cologne, Trèves, Magdebourg et Brême, avec huit évêques et deux seigneurs temporels, confirmèrent au préalable les privilèges accordés par les empereurs d'Allemagne à l'Église romaine. L'élection de Rodolphe ne fut reconnue officiellement qu'après le concile. Cf. J.-B. Martin, n. 1783-1784, 1917; Raynaldi, *Annal.*, an 1274, n. 55.

Remarquable par l'importance des questions traitées, le IIe concile œcuménique de Lyon le fut également par le nombre des personnages présents et par le prestige de quelques-uns d'entre eux : le pape, esprit supérieur, énergique et habile; les quatre futurs papes Innocent V, Adrien V, Jean XXI et Nicolas IV (Jérôme d'Ascoli), ce dernier non présent au concile mais travaillant pour lui auprès de Michel Paléologue; toute une pléiade de saints, de théologiens et d'évêques illustres, à savoir, pour ne rien dire de saint Thomas d'Aquin mort en venant au concile, saint Bonaventure et saint Philippe Beniti, et, avec les bienheureux Grégoire X et Innocent V, les bienheureux Albert le Grand, Jean de Verceil et Humbert de Romans, et ce Jean Parastron qui, renvoyé par le concile en Grèce avec les grecs, raconte Nicolas Glassberger, *Chronica*, dans les *Analecta franciscana*, t. III, p. 88, « fit, le jour de sa mort, plus de trois cents miracles » et dont l'empereur et les prélats grecs sollicitèrent la canonisation auprès du pape, et Durand Ier de Mende le Spéculateur et Marin d'Éboli, et d'autres encore.

Les résultats réels ne répondirent pas aux promesses du concile. Du moins, comme l'a remarqué le chroniqueur contemporain Saba Malaspina, *Rerum sicul.*, l. V, c. V, dans Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. I, p. 264, mit-il en relief le dévouement et l'obéissance des évêques au Saint-Siège. Rarement la papauté apparut aussi puissante.

I. Sources. — 1° Les lettres de Grégoire X. Les plus importantes avaient été publiées par Raynaldi, *Annal.*, an. 1274; nous les avons maintenant d'une façon plus complète dans J. Guiraud, *Les registres de Grégoire X*, Paris, 1892-1898. — 2° Les constitutions du concile. Sur les diverses éditions qui en ont été données, cf. J.-B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, n. 1900, Lyon, 1905; le texte le plus sûr, d'après les registres de Grégoire X, dans J. Guiraud, *ibid.*, n. 576, p. 241-250. — 3° L'histoire du concile. Nous en possédons le procès-verbal, intitulé : *Brevis nota eorum quæ in secundo concilio Ludgunensi generali acta sunt*, publié d'abord dans les *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, 1612, t. IV; édit. de 1628, t. IV, p. 83-86. Parmi les sources grecques, la principale est Georges Pachymère, Μιχαὴλ Παλαιολόγος, l. V, c. XI-XXII, *P. G.*, t. CXLIII, col. 822-854; Nicéphore Grégoras († 1359), Ῥωμαϊκῆς ἱστορίας, l. V, c. I-II, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 260-269, est intéressant mais moins sûr. — 4° Les pièces relatives aux négociations entre Michel Paléologue et le Saint-Siège de 1268 à 1278. 62 pièces ont été signalées par L. Delisle *Notice sur cinq mss. de la Biblioth. nationale et sur un ms. de la biblioth. de Bordeaux contenant des recueils épistolaires de Bérard de Naples*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1879, t. XXVII *b*, p. 87-167 (reproduite en partie dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1915, t. VI *b*, p. 1457-1471). — 5° Traités relatifs au concile. Des mémoires sur les questions à traiter au concile, celui de Bruno d'Olmütz a été publié en grande partie par Raynaldi, *Annal.*, an. 1273, n. 6-18, et intégralement par Höfler, *Añalecten zur Geschichte Deutschlands und Italiens*, dans les *Abhandlungen der hist. Klasse der K. bayer. Akademie der Wissensch.*, 3e série, Munich, 1846, t. IV, p. 18-28. Celui d'Humbert de Romans est dans Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 109-132; K. Michel, *Das Opus tripartitum des Humbertus de Romanis*, Felsoör (Hongrie), 1920, annonce une édition critique. L'*In sacrosanctum Lugdunense concilium commentarius*, Fano, 1569, de Durand Ier de Mende est doublement précieux par l'autorité du canoniste et par le fait de la part active qu'il prit aux travaux du concile. — 6° Avec le mémoire d'Humbert de Romans, Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 37-136, a publié les principales lettres de Grégoire X et des grecs relatives au concile, les constitutions du concile, la *Brevis nota*. Une analyse de tous les documents, complétée par une copieuse bibliographie, dans J.-B. Martin, *Conciles et bullaire...*, n. 1542-1900, 2864-2959, p. 378-461, 645-659. Voir encore Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. II, p. 1677-1682.

II. Travaux. — Z. B. Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris novi et in jus novissimum*, dans *Scripta omnia*, Louvain, 1753, t. IV, p. 116-137; Noël Alexandre, *Hist. eccl., sæc.* XII et XIV, diss. VII, édit. Roncaglia-Mansi, 1778, t. VIII, p. 322-378 (s'étend longuement sur la question des régales); A. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident*, Munich, 1864, t. I; J.-F. Schulte, voir au Ier concile de Lyon; G. Ortoleva, *San Bonaventura e il secondo concilio di Lione*, Rome, 1874; P.-A. Uccelli, *Il beato Gregorio X pont. mas., il concilio di Lione II e san Tommaso d'Aquino*, dans *Il Papato*, Rome, 1877, t. VIII, p. 289-325; A. Lecoy de la Marche, *La prédication de la croisade au XIIIe siècle*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1890, t. XLVIII, p. 5-28; H. Finke, *Konzilienstudien zur Geschichte des XIII Jahrhunderts*, Munster, 1891, p. 1-18; A. Zisterer, *Gregor X und Rudolf von Habsburg in ihren gegenseitigen Beziehungen*, Fribourg-en-B., 1891; C. Chambost, *Le second concile général de Lyon*, dans *L'Université catholique*, novembre 1893, p. 321-341; W. Norden, *Das Papstum und Byzanz*, Berlin, 1903 (ce qu'il y a de plus complet); E. Göller, *Zur Geschichte des zweiten Lyoner Konzils und der Liber Sextus*, dans *Römische Quartalschrift*, Rome, 1906, t. XX, p. 81-87; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1914, t. VI *a*, p. 153-209.

F. Vernet.

II. LE IIe CONCILE DE LYON ET LA RÉUNION DE L'ÉGLISE GRECQUE. — I. L'Établissement de l'union sous Michel Paléologue. II. La ruine de l'union sous Andronic (col. 1403).

I. L'établissement de l'union sous Michel Paléologue (1274-1282). — L'union était faite à Lyon. Il fallait la faire à Constantinople, et la chose n'était pas aussi aisée. Nous allons suivre les diverses péripéties de cette affaire sous les divers papes qui se succédèrent très rapidement après le concile.

1° *Sous Grégoire X.* — Partis à la fin de juillet 1274, les délégués du basileus arrivèrent dans la capitale, de l'empire à l'automne de la même année. Ils y apportaient des lettres de Grégoire X pour Michel Paléologue, son fils Andronic et l'épiscopat grec où le pape les exhortait à effacer toutes les traces du schisme. Ils avaient en outre des commissions verbales pour l'empereur dont la teneur ne nous est pas connue. Peut-être y était-il question du *Filioque*. Voir ces documents dans Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 78-80. Des légats du pape avaient été adjoints aux ambassadeurs grecs : Bernard, abbé du Mont Cassin, qui devait négocier une trêve d'un an à partir du 1er mai 1275, entre Michel Paléologue et Charles d'Anjou, et Jean Parastron, frère mineur qui devait s'employer à l'achèvement de l'union.

La première opération qui s'imposait au basileus était le remplacement du patriarche Joseph. Comme celui-ci ne paraissait pas disposé à quitter sa charge, on assembla un concile et, sur la déposition de témoins qui rappelèrent les termes de son serment, on le déclara privé de sa dignité, et le siège fut vacant. Joseph se retira dans le monastère de la Péribleptos, assigné pour sa résidence. On cessa le 9 janvier 1275 de le nommer dans les prières liturgiques, et le 16 janvier, jour où les grecs célèbrent les chaînes de saint Pierre, eut lieu dans la chapelle du palais la proclamation de l'union. La messe fut célébrée par Nicolas de Chalcédoine, l'épître et l'évangile furent chantés en grec et en latin, et le diacre, aux ekténies, invita solennellement à prier pour « Grégoire, souverain pontife de l'Église apostolique et pape œcuménique ». Quoique le *Filioque* n'eût point été inséré au symbole, cette déclaration de l'union déchaîna dans la ville, au dire de Pachymère, la plus grande division, les uns prenant parti pour, et les autres contre la paix avec les latins, et la haine entre les grecs devint plus vive que celle qui d'abord les animait tous contre les latins. Pachymère, *Michel Paléologue*, l. V, c. XXII, XXIII, *P. G.*, t. CXLIII, col. 852-856.

L'empereur fit donner comme successeur au patriarche Joseph le chartophylax Jean Veccos, qu'il avait en grande estime pour ses talents et sa vertu. Sa pratique des affaires et sa science théologique, solide et étendue, achevaient de faire de lui le meilleur soutien qu'on eût pu rêver pour l'union. Celle-ci avait encore pour elle les membres du haut clergé, dont quelques-uns sans doute étaient vraiment convaincus, plusieurs autres n'avaient que la religion de l'empereur, et la plupart, gagnés d'abord par des raisons politiques, finissaient par regarder le fait accompli comme régulier et légitime; mais tous tenaient profondement à leurs rites et coutumes et étaient extrêmement jaloux de leur honneur national. Aux côtés de Jean Veccos se tenaient ses archidiacres, Georges Métochite et Constantin Méliténiote, moins brillants, mais également sincères et prêts comme lui à souffrir persécution pour la vérité. Les circonstances politiques favorisaient grandement ce parti. Car, comme les grecs redoutaient par-dessus tout une nouvelle croisade contre Constantinople, l'union avec Rome enlevait tout prétexte à une expédition de ce genre et obligeait la papauté à s'y opposer. L'empire byzantin, nouvellement rétabli, avait besoin de cette assistance pour assurer sa vie.

Le parti hostile à l'union était de beaucoup le plus fort. Ne comptons pas les évêques qui se trouvaient dans les provinces non encore soumises, mais la masse compacte des moines était une puissance redoutable et pouvait tout sur le peuple. Quant à celui-ci, bien qu'il vît que rien ne changeait à sa liturgie et qu'il respectât la science et la vertu du patriarche catholique, c'était un jeu aux fanatiques d'entretenir son ressentiment contre les latins et de le faire éclater le jour où le bras

impérial cesserait de soutenir le fragile édifice de la paix religieuse. Les ennemis de l'union avaient en outre des appuis dans l'aristocratie et jusque dans le palais et la famille de l'empereur. Plusieurs généraux de sa parenté devaient aller jusqu'à trahir leur mandat pour la faire échouer. La sœur du basileus, Eulogie (à identifier avec l'épouse du Cantacuzène, Eugénie, qui changea de nom en embrassant l'état monastique, Georges Métochite, *Historia dogmatica*, l. I, n. 27, dans Maï, *Nova Patrum Biblioth.*, t. VIII *b*, p. 37), qui, au dire de Georges Métochite, se prévalait de son auguste parenté pour régenter les affaires de l'empire, et de sa pieuse profession pour régenter celles de l'Église, était l'âme de l'opposition. « Périsse le royaume de mon frère plutôt que la pureté de la foi! » proclamait-elle. Elle envoya (vers 1277) des moines circonvenir et fanatiser sa fille Marie, reine des Bulgares, et celle-ci conçut bientôt le plan d'une vaste entreprise guerrière. Pressé par les Bulgares au Nord, et les Mameluks au Sud, l'empereur hérétique devrait succomber. L'unique résultat de cette tentative fut d'attacher au parti antiunioniste le patriarche de Jérusalem, Grégoire, choisi pour le négociateur du projet, qui échoua.

Malgré tous les obstacles qui se dressaient devant elle, l'union paraissait pouvoir se maintenir et même progresser, à condition toutefois qu'à Rome comme à Byzance, on observât toute la prudence qu'exigeaient les circonstances, qu'on évitât, là, les mesures irritantes et les injonctions inopportunes, et ici, les violences odieuses et les cruautés inutiles.

Les légats de Grégoire X s'étaient acquittés au mieux de leur mission. L'abbé du Mont-Cassin était revenu avec l'annonce de la trêve demandée. Michel, il est vrai, ne s'en embarrassa guère : il ne la considérait que comme suspension d'armes avec les angevins, qui devait lui faciliter, à lui, le recouvrement total de l'ancien empire byzantin. Quant à Jean Parastron, il dut continuer comme par le passé à manifester en toute rencontre son respect et son amour pour les rites des grecs. Grec lui-même d'origine et connaissant leur langue, il pouvait contribuer beaucoup à créer l'atmosphère morale nécessaire au développement de l'union. Il mourut bientôt à Constantinople (1275) en travaillant à cette œuvre, heureux de voir enfin rétablie cette union des Églises pour laquelle il avait tant de fois souhaité donner sa vie. Au cours de l'année 1275, le basileus envoyait une ambassade à Grégoire X, qui poussait activement les préparatifs de la croisade. Il l'informait de l'union religieuse, accomplie à Constantinople, l'assurait de son vif intérêt pour la guerre sainte, et surtout s'enquérait des princes qui y prendraient part, du terme de l'expédition et du plan de campagne des croisés. Évidemment, l'empereur craignait et visait à prévenir un retour des événements de 1204. De plus, il demandait au pape de prononcer l'excommunication contre le duc de Thessalie et de dissoudre l'alliance conclue entre celui-ci et les princes latins. Cf. Martène, *Vet. script. collect.*, t. VII, p. 244.

2° *Sous Innocent V et Jean XXI.* — Grégoire X mourut le 10 janvier 1276, quelques jours après l'arrivée des messagers qui l'avaient rencontré sur son chemin de retour à Rome. Moins souples, moins habiles, ses deux successeurs immédiats allaient par leurs exigences nouvelles compromettre les résultats obtenus.

1. *Les demandes d'Innocent V.* — Pierre de Tarentaise, qui succéda le 21 janvier à Grégoire sous le nom d'Innocent V, poursuivit les négociations. Les envoyés de l'empereur avaient ordre d'observer les démarches et de pénétrer les projets de Charles d'Anjou. Ils purent être témoins des instances pressantes par lesquelles ce prince cherchait à obtenir du nouveau pape l'autorisation de se lancer à la conquête de Byzance. Celui-ci, insensible à ses prières, répliquait qu'il n'était pas juste d'enlever aux grecs leurs possessions légitimes, qu'il ne fallait pas faire la guerre à des chrétiens de peur de s'attirer la colère de Dieu. Une telle attitude, que les grecs ne manqueraient pas de rapporter à leur maître, devait prouver à celui-ci la bienveillance du Saint-Siège.

La réponse au message du Paléologue fut remise aux ambassadeurs grecs dans une lettre datée du 23 mai. En termes pressants, le pape y invitait le basileus à coopérer avec les latins à la croisade. Pour ce qui était de la requête pontificale au sujet des princes grecs alliés des latins contre Michel, il n'y pouvait accéder, à cause de l'opposition de ces derniers : il devait éviter de prendre parti dans le conflit pour ne point nuire à son rôle de conciliateur. Une ambassade pontificale, composée de quatre frères mineurs ayant à leur tête Jérôme d'Ascoli, général de l'ordre (le futur Nicolas IV), devait suivre de près l'ambassade grecque. Elle reçut, également le 23 mai, six lettres relatives à sa mission. Deux concernaient les pouvoirs des envoyés; deux autres étaient adressées à Michel et l'invitaient, l'une à dépêcher des délégués pour traiter de la paix avec Philippe de Courtenay, prétendant à l'Empire latin d'Orient, et le roi de Sicile, s'il voulait éviter la réalisation des projets angevins, et l'autre à se prêter aux demandes des légats pour une exécution plus complète de l'union religieuse; une autre lettre exhortait le prince héritier Andronic à favoriser ce progrès; une dernière enfin invitait le clergé à se conformer aux indications des légats touchant la profession de la vraie foi et la reconnaissance de la primauté romaine dont il devait donner assurance au Saint-Siège. Potthast, *Regesta*, n. 21 136 - 21 143.

Une instruction, remise le 25 mai aux légats, Potthast, n. 21 144, contenait les demandes précises du pape. L'empereur devait confirmer par un serment personnel la profession de foi faite en son nom à Lyon. Il devait obliger le clergé grec, qui n'avait fait sa soumission que par sa lettre au concile, à la prononcer de bouche avec serment en chacun de ses membres. Ceux-ci devaient promettre de ne rien faire ouvertement ou secrètement contre la croyance romaine. Ils devaient au contraire en instruire le peuple et introduire le *Filioque* dans leur symbole. Le pape s'engageait de son côté, selon la prière qu'en avait faite l'empereur, à laisser à l'Église grecque ses rites, pour autant qu'ils étaient conformes à la foi et aux canons. Les légats avaient aussi l'ordre de se rendre dans les principales villes de l'empire byzantin pour y recueillir les professions de foi du clergé. Ils recevaient en outre du pape le pouvoir d'excommunier quiconque s'opposerait à l'union, quel que fût son rang ou sa dignité.

Pour juger équitablement ces demandes d'Innocent V, il faut se souvenir que Georges Acropolite, qui avait à Lyon prononcé le serment au nom de l'empereur, n'avait produit aucun document écrit qui l'accréditât à cet effet, mais avait seulement affirmé que l'empereur lui avait confié ce mandat de vive voix. Quant à l'épiscopat grec, sa lettre au concile ne contenait point de profession de foi et ne parlait qu'en termes vagues de la primauté romaine. Il était donc naturel et juste de lui demander des assurances à ce sujet. En outre, les intérêts politiques avaient été tellement mêlés aux tractations religieuses que le pape pouvait se croire en droit d'éprouver la sincérité des grecs et d'en exiger un gage manifeste. L'insertion du *Filioque* au symbole devait être la preuve de la pureté de leur foi et de leur obéissance au Saint-Siège. Ces considérations s'appliquent pareillement à la conduite de Jean XXI et de Nicolas III vis-à-vis des Orientaux. Innocent V prévoyait le cas où ses demandes rencontreraient la résistance des grecs. Deux cédu-

les, datées aussi du 25 mai, accompagnant l'instruction donnée à l'ambassade, permettaient certains adoucissements, et si le programme mitigé était lui-même repoussé, les légats devaient recevoir ce qui serait accordé par les grecs, en les avertissant toutefois de l'insuffisance de leurs concessions. Voir tous ces documents dans Martène, *op. cit.*, p. 246-257. Voir aussi Delisle, *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1879, t. xxvii, 2e part., p. 126-140.

2. *Histoire de la légation envoyée par Innocent V.* — Ainsi munie de son mandat, l'ambassade se mit en route au début de juin. Mais la nouvelle de la mort du pape, survenue le 22 juin, la surprit à Ancône, et elle dut revenir sur ses pas. Adrien V, le successeur d'Innocent, ne régna qu'un mois, et ne fut même pas couronné. Pierre Juliani, élu le 17 septembre 1276, qui prit le nom de Jean XXI, continua la politique orientale d'Innocent V. Il commença par recevoir avec une grande bienveillance l'ambassade députée par Michel à la nouvelle de la mort d'Innocent dans le but de se concilier la faveur de son successeur. Celle qu'il lui envoya en retour fut chargée de porter tous les messages préparés et de remplir le mandat défini par Innocent. Rien n'y était changé que ce qu'exigeaient les circonstances et le remplacement des anciens légats par de nouveaux. Ceux-ci étaient les évêques Gaufridus de Turin et Jacques de Ferentino. Sans doute trouva-t-on que les amples pouvoirs concédés aux légats et l'importance de leur mission convenaient mieux à des évêques qu'à de simples prêtres. Jean XXI leur donna en outre une lettre pour le patriarche et son clergé, datée du 20 novembre 1276. Potthast, n. 21 186. Ils partirent peu après, faisant route avec les ambassadeurs grecs qui retournaient à Constantinople.

La confirmation de l'union demandée par le Saint-Siège eut lieu en avril 1277. Veccos venait de célébrer aux Blachernes un grand concile dont malheureusement on ne possède point de compte rendu. On sait seulement d'une manière positive par la relation d'Ogerius que l'archevêque de Thessalonique y fut présent avec un de ses suffragants, l'évêque de Patras. A l'arrivée des légats, un certain nombre d'évêques n'avaient point encore rejoint leurs sièges. C'est devant le synode formé par eux, aux Blachernes également, et en présence des représentants du Saint-Siège qu'eut lieu la ratification solennelle de la paix conclue à Lyon. Michel fit à haute voix la reconnaissance de la primauté et la profession de la foi de Rome, ratifiant ainsi ce que le grand logothète avait fait en son nom à Lyon. Andronic fit de même. Les actes en furent dressés en latin, signés par l'empereur et son fils en grec et munis de la bulle d'or. Quant aux ecclésiastiques, il ne firent point le serment exigé et n'acceptèrent pas l'addition du *Filioque* au symbole, pour la raison que ces deux choses étaient contraires à leurs usages. Mais Veccos, en son nom et au nom du clergé, rédigea une lettre au pape où il reconnaissait la primauté romaine et présentait sa profession de foi. La primauté était reconnue dans sa plénitude et son origine divine, dans les termes mêmes qu'avaient précisés le concile. Voir ci-dessus, col. 1386. Dans sa profession de foi, Veccos reçoit la doctrine romaine du *Filioque*, mais il est à remarquer qu'il évite d'employer l'expression *procedere ex*, ἐκπορεύεσθαι, pour signifier le rapport d'origine du Saint-Esprit au Fils. Parmi les autres points à noter, il y a le sort des âmes après la mort, sur lequel l'auteur s'exprime comme l'Église romaine, le sacrement de confirmation, au sujet duquel il rappelle l'usage oriental qui le fait conférer indifféremment par l'évêque ou le prêtre, la légitimité des azymes dont il reconnaît la transsubstantiation. A la fin, il réclame, dans l'unité de la foi, le maintien immuable des anciens rites de l'Orient. Mansi, *op. cit.*, col. 183-190.

Voir le texte grec de ces professions de foi dans Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et latinæ*, Vienne, 1872. Le texte grec de la lettre synodale du patriarche se trouve aussi dans R. Stapfer, *Papst Johannes XXI*, Munster, 1898, p. 115-122. Stapfer signale dans ce même ouvrage, p. 86, n. 2, que les pièces authentiques contenant les professions de foi de Michel et d'Andronic existent encore et se trouvent aux Archives du Vatican. Le texte latin de ces professions de foi dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1277, n. 28, 34-39, et dans Allatius, *De Ecclesiæ occid. et orient. perpetua consensione*, l. II, c. xv, n. 3-5, Cologne, 1648, col. 738-752.

Dans les lettres qui accompagnaient ces documents, Michel célébrait l'union consommée et le bonheur de l'Église, et la complète destruction du schisme. Andronic proclamait que les biens qui provenaient de cet achèvement de l'union valaient une armée inexpugnable. Des négociations politiques dont les légats avaient été chargés, pas un mot. On les éludait par le silence. Raynaldi, *Annal.*, an. 1277, n. 21-26, 29-33. Les ambassadeurs grecs, le métropolite Théodore de Cyzique, les archidiacres Méliténiote et Métochite et trois hauts fonctionnaires, porteurs de toutes ces réponses, arrivèrent à Rome après la mort de Jean XXI, survenue le 16 mai 1277, et pendant la vacance du siège.

3. *Début de l'agitation antiunioniste à Constantinople.* — Cependant, les ennemis de l'union s'agitaient.

Outre ceux de l'intérieur contre lesquels le basileus sévissait par la violence, il y avait ceux de l'extérieur. Nicéphore, despote d'Épire, et surtout son frère Jean le Bâtard, lui faisaient une guerre acharnée, soutenus par des princes latins qui craignaient pour leurs possessions de la péninsule. L'empereur fit porter à leur connaissance ce qui s'était fait au concile des Blachernes et leur enjoignit de se soumettre à l'Église romaine. Sur leur refus, il fit assembler un synode à Sainte-Sophie, le 16 juillet 1277, et Veccos avec son clergé lança l'excommunication contre les ennemis de l'union et nommément contre Jean et Nicéphore. Mansi, *Concil.*, t. xxiv, col. 189, 190. Le basileus y joignit au nom des légats, mais à leur insu ou sans leur aveu, l'excommunication papale, destinée à agir surtout sur les alliés latins, et envoya une armée contre les rebelles. La trahison tout d'abord de plusieurs généraux hostiles à l'union qui étaient ses parents, et qu'il fit amener à Byzance chargés de chaînes et jeter en prison, puis l'inexpérience de ceux qui les remplacèrent avancèrent grandement le parti des rebelles. Ils invitèrent alors l'empereur de Trébizonde à se poser en champion de l'orthodoxie et à proclamer sa candidature au trône de Byzance, en face du basileus hérétique. Et pour répondre par des armes semblables à l'anathème qu'on avait lancé contre lui, Jean le Bâtard fit réunir en décembre 1277, probablement à Néopatras, centre de ses états, un contre-concile composé de huit évêques, de quelques abbés et d'une centaine de moines, qui, la plupart, venaient des terres de Michel dont ils avaient fui la colère. On y anathématisa le souverain pontife, l'empereur et le patriarche de Constantinople. Deux évêques, celui de Tricala et celui de Patras, refusèrent leur approbation. Le premier fut jeté en prison et s'évada après plusieurs mois, le second fut condamné à être exposé durant plusieurs jours et plusieurs nuits en plein air, vêtu seulement d'une chemise, aux rigueurs de la mauvaise saison. Lettre d'Ogerius, dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1278, n. 13, 14. Le document qu'a publié Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. i, p. 471-474, comme étant la décision de ce synode, ne concerne point, sinon incidemment, Michel, Veccos et le pape, mais condamne seulement les patriarches Nicéphore, Germain et Joseph, et tout ce qui s'est fait contre « le trois fois bienheureux » Arsène. On doit y voir simplement le décret d'un concile arséniste

qui s'est tenu sur les terres de Jean le Bâtard, en mars 1278, selon la date que porte le document.

3° *Sous Nicolas III.* — Avec l'avènement au trône pontifical du romain Gaétan Orsini (25 novembre1277) qui prit le nom de Nicolas III, c'est le parti antifrançais qui triomphait. Le nouveau pape, par d'habiles mesures, affaiblit considérablement en Italie la puissance de Charles d'Anjou et y fit prédominer celle du Saint-Siège. D'autre part, tout en retenant ce prince d'exécuter ses projets de restauration latine en Orient, il en laissa subsister la menace sur les grecs dans le but de les retenir dans le devoir. Il remit à plus tard, pour y réfléchir plus mûrement, la réponse qu'il devait faire à l'ambassade grecque. En attendant, il donnait une marque de sa confiance, en informant officiellement l'empereur et le patriarche, comme il faisait pour les princes et évêques catholiques, de son élévation au souverain pontificat. Michel et Veccos lui en écrivirent leur joie et renouvelèrent l'expression de leur soumission au Siège apostolique. Raynaldi, *Annal.*, an. 1277, n. 60-62. L'empereur en outre confiait aux messagers, qui étaient du reste ceux du pape, plusieurs commissions verbales, au nombre desquelles, à en juger par les lettres pontificales dont nous allons parler, devait figurer la demande au pape de se déclarer ouvertement et de procéder contre les alliés grecs de la maison d'Anjou.

1. *Exigences nouvelles de Nicolas III.* — En octobre 1278, Nicolas organisa une ambassade, formée de l'évêque de Grosseto, Barthélemy d'Ascoli et de trois autres frères mineurs, qui devait porter la réponse du Saint-Siège aux pièces contenant la confirmation de l'union, ainsi qu'aux sollicitations d'ordre politique du Paléologue. Quatre lettres (du 7 octobre) composaient cette réponse : deux lettres à Michel, dont l'une accréditait les légats pour la mission religieuse qu'ils auraient à accomplir, et l'autre, écartant la requête du basileus contre les alliés grecs du roi de Sicile, lui reprochait de n'avoir point secondé l'intervention pacifique du pape Jean XXI, et le pressait d'envoyer des apocrisiaires dans le délai de cinq mois après la réception du présent message pour traiter de la paix avec Charles et le prétendant Philippe; une autre lettre à Andronic, l'invitant à consolider l'œuvre de l'union, et une dernière aux patriarche, évêques, abbés et autres prélats, les félicitant de leur soumission et les priant d'accéder aux demandes qui leur seraient faites touchant l'abolition plus complète du schisme. Potthast, n. 21 465 - 21 467, 21 470.

Plusieurs instructions (du 9 octobre) détaillaient la mission que les légats devaient remplir et les pouvoirs qui leur étaient conférés dans ce but. Aux termes de ces instructions, l'empereur et son fils devaient rédiger de nouveaux procès-verbaux de leur soumission; l'empereur devait obtenir du patriarche et des autres prélats qu'ils abjurassent le schisme en la forme requise par l'Église romaine : ils devaient déclarer par un serment dont les termes étaient prescrits, qu'ils professaient la foi catholique et reconnaissaient la primauté de l'Église romaine, sans s'arrêter à cette objection qu'il est contraire à la coutume du clergé oriental de prêter serment, une telle coutume n'ayant aucune force en l'occurence et méritant plutôt le nom d'abus. Ce serment devait être pareillement exigé du clergé de chaque ville et localité de l'empire. Malgré la demande faite au Saint-Siège par l'empereur de conserver le symbole en son état ancien, l'insertion du *Filioque* était formellement exigée, en vertu de ce principe : *recognitio veræ fidei occultari non debet, sed revelari potius, et publice prædicari.* Les grecs ne conserveront de leurs rites que ceux qui, au jugement du Saint-Siège, ne paraîtront blesser ni la foi ni les canons. Les légats devront se rendre dans les principaux centres de l'empire pour y recevoir solennellement les professions de foi et en dresser les actes. Ainsi, la mission de Nicolas III revenait sur plusieurs demandes de Jean XXI qui avaient été éludées et les présentait avec plus d'insistance. En outre, les légats, en déclarant l'extension de leurs pouvoirs, devaient traduire l'étonnement de l'Église romaine, que les grecs ne se fussent point fait relever des censures qui pesaient sur eux du fait de leur ancienne adhésion au schisme, et encore, que le patriarche et les prélats n'eussent point songé, après leur soumission au Saint-Siège, à solliciter de lui la confirmation de leurs charges. Ils devaient prendre occasion de là pour insinuer à l'empereur l'utilité d'un cardinal-légat à Constantinople et l'amener adroitement à en faire la demande de lui-même. Texte des instructions aux légats dans Martène, *op. cit.*, p. 265 sq.; fragments dans Raynaldi, an. 1278, n. 7-12.

Par ces dernières mesures, Nicolas III dépassait les exigences de ses prédécesseurs et mettait en péril l'œuvre de l'union. Leur teneur comme leur ton devaient irriter les grecs dont la sincérité était ainsi suspectée et la fierté humiliée. Les plus convaincus, en fort petit nombre, résisteraient à cette impression, mais les εἰρηνεύοντες, ceux qui s'étaient rangés à l'union par goût de la modération et de la tranquillité plus que par amour de la vérité, ne pourraient supporter ce coup.

2. *L'ambassade de Nicolas III.* — Les légats ne partirent qu'au mois de janvier, en compagnie des ambassadeurs grecs qui retournaient à Byzance; la lettre de Charles d'Anjou qui leur assure libre passage dans ses États est du 7 janvier 1279, cf. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, Quaracchi, 1906, t. I, p. 299. Durant qu'ils voyageaient, le patriarche Veccos, accusé par des envieux, et desservi par sa propre franchise, avait encouru la disgrâce de l'empereur et s'était même vu ôter par une novelle le droit de stauropégie. Il offrit sa démission en mars 1279 et se retira dans le monastère de la Panachrantos. Michel fit semblant de refuser l'abdication et laissa l'Église de Byzance sans pasteur. Tel était l'état des choses quand la légation pontificale rencontra le basileus à Andrinople. Celui-ci prit soin de dissimuler la brouille survenue entre lui et Veccos. En même temps qu'il signifiait aux nonces que le patriarche, accablé par les fatigues de sa charge, y avait renoncé pour un temps afin de prendre du repos, il faisait avertir Veccos d'avoir à se rendre avec le clergé à l'entrevue des légats, laquelle aurait lieu au monastère des Manganes, et le priait de ne point leur laisser soupçonner sa récente démission. Veccos le promit et tint parole. Quand le basileus entendit dire aux légats que l'union devait se prouver non par des discours, mais par des actes, et qu'il fut informé du mandat qu'ils devaient remplir, il sentit aussitôt, lui qui avait eu tant de peine à réaliser l'union dans sa forme actuelle, que les demandes du Saint-Siège se heurteraient à une opposition irréductible, et provoqueraient même une explosion d'indignation dont il fallait à tout prix éviter le spectacle aux envoyés du pape. Voulant sauver au moins les apparences, il convoqua les évêques et tout le clergé avant qu'ils fussent entrés en rapports avec l'ambassade pontificale. Il les avertit des exigences extrêmes du Saint-Siège qu'il mettait au compte des religieux latins de Péra dont les rapports à Rome représentaient l'union comme factice, mais fit le serment de s'y opposer de la manière la plus inflexible, jurant que pas un iota ne serait ajouté au symbole et qu'il ferait la guerre, s'il le fallait, aux Italiens ou à toute autre nation qui prétendrait contraindre les grecs à de tels changements. Au nom de ces garanties, il les priait d'avoir à écouter pacifiquement les propositions des légats, pour ne point s'attirer de dommages de la

part de ce pape nouveau, moins ami des grecs que ne l'était Grégoire.

Après ce discours, eut lieu, au monastère des Manganes, Veccos y prenant part, la rencontre de l'ambassade pontificale avec les évêques et les principaux du clergé. Tout s'y passa comme l'avait désiré le basileus, et les mandataires du pape durent croire au plein succès de leur mission. L'empereur ne négligea rien pour augmenter cette impression et les convaincre de la sincérité avec laquelle il promouvait l'union. Il ordonna à l'évêque d'Éphèse, Isaac, de les conduire aux prisons pour qu'ils vissent de leurs yeux comment il traitait ses propres parents qui s'y étaient opposés. C'étaient les généraux qui avaient refusé d'attaquer le duc de Thessalie. Il fit même remettre entre les mains des légats deux des principaux réfractaires, Ignace et Mélèce, pour être conduits à Rome et punis par le pape. Celui-ci devait les renvoyer à l'empereur, en le priant d'épargner des hommes qui lui paraissaient innocents. Le difficile était d'exécuter les diverses injonctions du Saint-Siège. Il fallait d'abord pour cela réintégrer Veccos dans sa charge. Puisqu'il n'y avait pas eu vraie démission, l'empereur ne l'ayant pas acceptée, et les motifs en étant sans force, on jugea suffisante une nouvelle prise de possession. Veccos, après avoir en vain réclamé la punition des calomniateurs, céda aux instances impériales et fit en grande pompe sa rentrée au patriarcat le 6 août 1279.

Alors put se tenir le concile qui devait statuer sur la suite à donner aux demandes romaines. Le résultat fut ce qu'on pouvait attendre. Le clergé grec ne put se résoudre au serment qu'on exigeait de lui à l'encontre de sa coutume; par suite, la tournée des légats dans les principales villes de l'empire n'avait plus d'objet. Le *Filioque* ne fut pas inséré au symbole. Ce dernier point résulte de la lettre d'Andronic, envoyée au pape à la suite de cette ambassade, qui n'en souffle mot, Raynaldi, *Annal.*, an. 1280, n. 19-22, et de plus est formellement attesté par un passage de Georges Métochite, *op. cit.*, l. I, n. 79, Maï, *Nova Patrum Biblioth.*, t. VIII, p. 104. Voir aussi le témoignage de Veccos, *Apologie*, n. 2, *P. G.*, t. CXLI, col. 1011 CD. Tout ce que le synode pouvait offrir, c'était de nouveau une déclaration collective par écrit, semblable à celle d'avril 1277. A cause du petit nombre de ceux qui souscrivirent, on chargea ce document de beaucoup de fausses signatures d'évêques, afin de ne point paraître inférieur aux latins dont les conciles étaient très nombreux, et sans doute aussi pour compenser le refus qu'on opposait aux exigences du Saint-Siège. Pachymère met ce faux sur le compte de l'empereur, mais déclare ignorer si Veccos y avait donné son consentement. Cet historien ne nous a malheureusement pas livré le texte de cette synodale : il nous apprend seulement qu'elle renfermait un grand nombre de passages des Pères grecs où le rapport du Saint-Esprit au Fils était marqué par des expressions comme προχεῖσθαι, χωρηγεῖσθαι, δίδοσθαι, ἐκλάμπειν, ἐκφάνεσθαι et autres semblables, analogues à la formule latine, *procedere ex*, qu'on voulait, d'après cet historien, faire disparaître sous cet amas de textes. Le tout s'achevait par la menace de punir ceux qui refuseraient cette paix. Pachymère, *Michel Paléologue*, l. VI, n. 17, *P. G.*, t. CXLIII, col. 920, 921. Le renouvellement du serment des deux souverains eut lieu au palais des Blachernes. Le procès-verbal indique comme date le mois de septembre de la VIIIe indiction et de l'année 1280. L'indiction de Constantinople courant à partir de septembre, c'est en réalité en septembre 1279, commencement de la VIIIe indiction et en présence des légats que Michel et son fils renouvelèrent leur serment. Raynaldi, an. 1280, n. 19-22. L'ambassade de Nicolas III n'obtenait donc rien que n'eût déjà recueilli celle de Jean XXI. Avec des exigences plus grandes, et un ton plus impérieux, elle n'avait réussi qu'à irriter le susceptibilité et la fierté du clergé grec. C'était, en somme, un échec complet, et cuisant. L'union n'était pas encore brisée, mais de cette épreuve à laquelle on l'avait soumise, elle sortait fortement ébranlée.

3. *Regain d'agitation antiunioniste. Veccos essaie de lui tenir tête.* — On s'en aperçut bien après le départ de l'ambassade. L'opposition se fit plus violente, plus violente aussi la répression. Les moines surtout eurent à en souffrir. Ils s'en vengeaient en répandant la nuit des libelles contre l'empereur. Les cruautés par lesquelles Michel essayait d'imposer sa volonté, et que Pachymère raconte tout au long, *op. cit.*, l. VI, n. 24-26, *P. G.*, t. CXLIII, col. 945-954, ne réussissaient qu'à amasser la haine contre lui et son œuvre. On en voulait également beaucoup à Veccos dont la science et la vertu étaient le principal ornement et le plus ferme soutien de l'union. Chaque jour il recevait des écrits qui traitaient d'apostasie la concorde avec les latins, et des libelles accusateurs circulaient contre lui dans le peuple. N'y tenant plus, il rompit le silence qu'il avait gardé jusque-là, et auquel l'astreignait une promesse imprudente faite un jour à Xiphilin, grand économe de l'Église, dans l'intérêt de la paix. Il publia des traités pour soutenir l'orthodoxie des latins sur la procession du Saint-Esprit et établir que l'union des deux Églises était bonne et désirable, non point seulement pour les biens qui en pouvaient découler, mais en elle-même et pour elle-même, en quoi, note Pachymère, *loc. cit.*, n. 23, col. 937, il différait d'un grand nombre d'évêques qui recevaient l'union non parce qu'elle était bonne et conforme à la foi, mais à cause des avantages qu'elle engendrait.

Pour avancer l'œuvre de la réunion, Veccos tint plusieurs synodes. Nous avons le compte rendu de l'un d'eux, qui eut lieu le 3 mai 1280, dressé par lui-même, Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 365-373. On s'y occupa d'un texte de saint Grégoire de Nysse sur le Saint-Esprit, que le référendaire Pentéclésiote avouait avoir corrompu dans un manuscrit, du temps qu'il était opposé à l'union. Ce texte portait : τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγεται, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται. Pentéclésiote avait raturé la particule ἐκ devant τοῦ Υἱοῦ. L'avis du synode fut de ne pas restituer la particule effacée, à cause des soupçons que pourrait faire naître à l'avenir une écriture plus récente que le reste du texte, mais de dresser un acte authentique de ce fait pour servir de témoignage à la postérité. La liste des évêques présents à cette assemblée peut donner quelque idée de la composition du parti de l'union. C'étaient Nicolas de Chalcédoine, Mélétius d'Athènes, qui devait bientôt se séparer de Veccos, Nicandre de Larisse, Léon de Serres, Théodore de Cherson, Théodore de Sogdée, Nicolas de Proconèse, Léon de Berrée. Il faudrait y ajouter les deux évêques qui, l'année suivante, allèrent en ambassade auprès de Martin IV, Théophane de Nicée et Léon d'Héraclée, ainsi que plusieurs autres qui, surtout en Anatolie, avaient été élevés à l'épiscopat par Veccos lui-même. Dans un autre synode, dont parle Pachymère, *op. cit.*, l. VI, n. 23, *P. G.*, t. CXLIII, col. 944, le patriarche catholique soutint que dans la parole de saint Jean Damascène : διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος, le terme προβολεύς avait le sens de αἴτιος, principe actif et que, par suite, la préposition διὰ qui entraîne la médiation du Fils, permettait d'entendre et d'expliquer la particule *ex* des Latins. Il rencontra une très vive opposition, surtout de la part de Mélétius d'Athènes, qui fit mine de sortir de la salle du concile et d'être prêt à partir pour l'exil. On reprochait à Veccos

d'attribuer ainsi la raison de principe αἴτιος au Fils lui-même, et par suite, ou de l'ôter au Père ou d'introduire deux principes. Veccos avait en effet dans ses écrits attribué cette raison au Fils, mais en insistant sur ceci, qu'il n'était qu'un principe avec le Père. Il crut même être allé trop loin et, pour couper court à toute accusation, il ajouta trois anathèmes à la définition de foi que l'Église grecque lit chaque année à la fête de l'orthodoxie : le premier contre ceux qui affirment que le Fils, est principe, αἴτιον, du Saint-Esprit, le second contre ceux qui affirment qu'il en est principe avec le Père, μετὰ τοῦ Πατρὸς συναίτιον, le troisième contre ceux qui communiquent sciemment avec les personnes qui ont de telles pensées. Pachymère, *Andronic Paléologue*, l. I, n. 9, *P. G.*, t. CXLIV, col. 38, 39. Pour comprendre le langage de ces anathèmes, il faut se souvenir que le terme αἴτιος, signifiait dans la tradition théologique grecque principe absolu, source première d'être, principe sans principe. Aussi voit-on Veccos éviter désormais dans ses écrits ultérieurs d'employer ce terme pour signifier le concours que le Verbe donne à la production du Saint-Esprit tout en maintenant toujours la réalité active de ce concours et en défendant les Latins de l'exprimer par la préposition *ex*.

4. *L'union compromise en Occident. Nouveaux succès de la politique angevine.* — Pendant que l'union se soutenait en Orient par le zèle de Veccos et les cruautés de Michel, elle était fort compromise en Occident par l'insuccès de l'ambassade pontificale que nous avons relaté. Les documents nous manquent pour retracer avec précision les faits qui se sont écoulés depuis lors jusqu'à l'excommunication de Michel Paléologue par Martin IV. Voici cependant l'enchaînement probable des événements.

Les légats durent être de retour en Italie dans le premier trimestre de 1280, apportant la réponse impériale formulée par Andronic et celle du clergé, et amenant leurs prisonniers Ignace et Mélèce. La déception de Nicolas dut être bien grande. Au lieu d'obtempérer à des injonctions précises, on lui présentait quelques grecs à punir. Il n'en avait que faire et les renvoya. De plus, la lettre d'Andronic passait complètement sous silence les propositions faites par le Saint-Siège pour amener la paix entre Charles d'Anjou et le basileus. Manifestement, celui-ci, que le succès favorisait alors, n'en voulait pas. Ce qu'il voulait, c'était seulement que le pape continuât à s'opposer au nom de l'union à la restauration de l'Empire latin d'Orient. Il est douteux que Nicolas, mal obéi et humilié, ait conservé sa bienveillance pour le Paléologue. C'est sous son pontificat, au mois d'avril 1280, c'est-à-dire, selon toute apparence, après le retour de l'ambassade, que commença à se former la coalition de la république de Venise avec Charles d'Anjou, Philippe de Courtenay et autres princes latins en vue de la conquête de Byzance. Pour parer à ce péril, Michel s'allia secrètement avec Pierre d'Aragon qui, à l'instigation du trop fameux Procida, méditait d'envahir le royaume de Sicile. Quelle position prit alors Nicolas? L'insuccès complet de son ambassade et le ressentiment pénible qu'il en dut éprouver rendent bien invraisemblable ce qu'on raconte de sa participation aux préparatifs des *Vêpres siciliennes*. Quant aux projets orientaux de Charles, il n'avait plus à les combattre puisque l'union, qui était la seule raison qu'on y opposait, s'avérait une chimère. Il laissa donc se négocier la coalition, mais tenta un dernier effort sur le Paléologue. Il lui dépêcha un message pour lui demander explication de son retard à accomplir ses promesses et le presser de les exécuter enfin. Celui-ci fit répondre que les troubles tant intérieurs qu'extérieurs qu'avait entraînés l'union rendaient impossible la réalisation immédiate de ses premiers desseins. Lettre d'Ogerius à Marcus et Marchetus, porteurs des lettres papales, dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1278, n. 13-14. Cette lettre dut parvenir à Rome après la mort du pape qui arriva le 22 août 1280.

4° *Sous Martin IV. Rupture entre Rome et le basileus.* — Après une vacance qui dura six mois, l'élection porta au trône pontifical un français, Simon de Brie, qui prit le nom de Martin IV (22 février 1281).

Les liens de reconnaissance et d'amitié qui l'attachaient à Charles d'Anjou l'engageaient à favoriser les projets de ce prince et, d'autre part, la désobéissance formelle du Paléologue privait ce dernier de tout droit à la protection du Saint-Siège. La défaite subie par les troupes angevines à Bérat, en Albanie, avril 1281, activa les pourparlers de l'alliance projetée sous Nicolas, et le 3 juillet 1281, à Orvieto, le notaire pontifical Jean de Capoue dressait un acte authentique de la convention passée entre Philippe de Courtenay, Charles d'Anjou et autres princes latins d'une part, et Jean Dandolo et la commune de Venise d'autre part, *ad exaltationem fidei orthodoxe, redintegrationem potestalis apostolice, que de subtractione Imperii Romanie, quod se ab ipsius obedientia scismate jam antiquato subtraxit, gravem in corpore mistico ecclesiastice unitatis tam nobilis membri mutilacionem sensisse dinoscitur... ad recuperationem ejusdem Imperii Romanie*. L'expédition prenait figure de croisade. Voir ce document dans Tafel et Thomas, *Urkunden zur älteren Handels und Staatsgeschichte*, t. III, p. 287-295.

A l'annonce de l'élection de Martin IV, Michel s'était hâté d'envoyer deux hauts prélats, Léon d'Héraclée et Théophane de Nicée, l'en féliciter et célébrer le zèle de l'empereur à réprimer l'opposition schismatique. Au lieu de la faveur qu'ils attendaient, ils furent reçus avec froideur et dédain. L'historien grec Pachymère, loin de s'en indigner, trouve la chose toute naturelle. Les Romains, déclare-t-il, ont enfin vu que cette union n'était qu'une comédie, et reconnu que tous les châtiments infligés aux réfractaires n'étaient qu'ostentation et tromperie. Le résultat de l'ambassade, selon ce même auteur, fut l'anathème jeté contre Michel et ses sujets, et les députés grecs furent renvoyés sans honneur. Léon étant mort en chemin, Théophane revint seul rapporter à l'empereur ce qui s'était passé. Michel en fut extrêmement irrité et se plaignit, après avoir tant fait pour les latins, d'en être ainsi récompensé. Il songea sérieusement à rompre tout à fait avec le Saint-Siège, à chasser Veccos de son trône et à y replacer Joseph. S'il ne le fit pas, c'est afin de ne point condamner sa conduite antérieure, et de garder un contact avec Rome pour le jour où une occasion nouvelle se présenterait de solliciter et d'obtenir son appui. En attendant, il marquait assez son ressentiment en défendant de nommer dans la liturgie le pape qui se montrait ainsi l'ennemi des Grecs. Pachymère, *Michel Paléol.*, l. VI, n. 30, *P. G.*, t. CXLIII, col. 968, 969.

L'excommunication fut lancée contre Michel le 18 octobre 1281. Elle avait principalement pour but d'empêcher les princes latins, et surtout Pierre d'Aragon, de mettre obstacle à la coalition qui menaçait l'existence de l'empire grec. Comme ce prince ne paraissait pas en tenir compte et continuait ses préparatifs de guerre, elle fut renouvelée le jeudi saint 26 mars 1282, et promulguée le jour de l'Ascension de la même année, portant défense expresse à tous les princes d'accorder aucune aide ouverte ou secrète à l'empereur schismatique. Elle fut renouvelée une troisième fois le 18 octobre 1282. De plus Michel se trouvait nommément impliqué dans la sentence lancée le même jour contre Pierre d'Aragon, qui avait tenté d'usurper le royaume de Sicile, domaine du Saint-Siège, et un

délai lui était fixé ainsi qu'à Pierre, au terme duquel, s'il n'a obéi au Saint-Siège, il serait déchu et privé de ses biens, et ses sujets déliés du serment de fidélité. Cette dernière sentence, que Michel avait méritée par sa participation aux événements sanglants de Sicile (Vêpres siciliennes, 30 mars 1282), ne fut sans doute pas connue de lui. Il mourut le 11 décembre de la même année, au début d'une nouvelle expédition entreprise contre le duc de Thessalie, à Rhaedesto, en Thrace. Son fils Andronic fit transporter son corps à la hâte durant la nuit auprès d'un monastère voisin où on l'enterra sans aucune cérémonie. On n'en fit point non plus à Constantinople où, au retour d'Andronic, les moines proclamaient hautement que l'empereur défunt n'était pas digne de la sépulture ecclésiastique. Ainsi finit Michel Paléologue. « Il emportait avec lui les derniers lambeaux de l'union en offrant au monde l'étrange spectacle d'un homme sur qui pesait l'anathème des deux Églises qu'il avait tenté d'unir. » M. Viller, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438)*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, avril-juillet 1921, t. XVII, p. 267. Si parmi les grecs, quelques-uns, parce qu'ils étaient eux-mêmes sincères, ont cru à sa sincérité, l'ensemble, et ce sentiment est traduit par leurs historiens, n'a vu dans sa conduite qu'un jeu d'habile politique, destiné à faciliter la pleine restauration de l'ancien empire byzantin.

II. La ruine de l'union sous Andronic (1282 et suiv.). — 1° *Violente réaction antiunioniste*. — La réaction ne se fit pas attendre. Après la mort de son père, Andronic abandonne l'expédition entreprise et rentre en hâte dans la capitale. Froissé des mesures de la cour romaine, débarrassé en outre par les Vêpres siciliennes du péril angevin, il n'a pas comme Michel tout un passé d'efforts unionistes qui l'engage. Aussi cède-t-il volontiers à l'influence de l'ardente Eulogie et du grand logothète Muzalon qui tous deux avaient souffert sous Michel à cause de leur opposition à l'union. Il néglige d'abord de faire célébrer un service pour Michel. De plus, le jour de Noël, il s'abstient, sous prétexte de maladie, de paraître à l'église, pour ne point entendre nommer dans la liturgie le patriarche de l'union. Le lendemain, Veccos est forcé de quitter sa charge et est conduit sous escorte au monastère de la Panachrantos. Le 31 décembre au soir, Joseph, malade et à demi mort, est porté au palais patriarcal pour lui succéder. Le 1er janvier 1283, on réconcilie la grande église. C'est Galaction, un de ceux que Michel avait fait aveugler, qui, conduit par la main, répand l'eau bénite. La même scène se renouvelle au milieu d'un grand concours de peuple à la vigile de l'Épiphanie. Puis on s'occupe de réconcilier les personnes. Un édit, extorqué à Joseph, « cadavre vivant », comme l'appelle Métochite, suspend pour trois mois les évêques et les prêtres et prononce la déchéance de Veccos, Théophane de Nicée, Constantin Méliténiote et Georges Métochite, le premier pour hérésie, les trois autres pour avoir assisté, dans leur ambassade, à la messe des latins. Le saint chrême confectionné par Veccos fut jeté et le vase qui le contenait rendu aux usages profanes. La sainte Réserve elle-même fut profanée, comme si les mystères divins célébrés par le patriarche catholique étaient dépourvus de toute valeur et efficacité. Cf. Georges Métochite, *op. cit.*, l. I, n. 81, dans Maï, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VIII, p. 108, 109.

Bientôt, un synode est convoqué pour juger Veccos et se célèbre au milieu d'un concours menaçant de peuple. Joseph, trop malade, n'y est représenté que par les insignes de sa dignité étalés sur un trône, auprès duquel des moines fanatiques prétendent parler en son nom. C'est le patriarche d'Alexandrie, Athanase, présent dans la capitale, qui préside en fait. Le grand logothète Muzalon, qui avait succédé dans cette charge à Georges Acropolite, commence par jeter au feu la profession de foi qu'il avait dû présenter à Michel à cette occasion. On condamne ensuite les écrits de Veccos. Puis Veccos lui-même, à qui il a fallu donner un sauf-conduit à cause de l'agitation populaire, est traduit devant l'assemblée où il reçoit la dernière place. Après une noble résistance, il cède enfin aux menaces et à la pression de ses juges et signe une profession de foi qui leur donne satisfaction. (Ce document est reproduit dans le tome de Georges de Chypre, *P. G.*, t. CXLII, col. 237, 238). Il s'y reconnaît coupable d'avoir employé des expressions dangereuses dans l'exposition du dogme de la procession du Saint-Esprit. Ces expressions concernent l'attribution du terme αἴτιος à la deuxième personne de la sainte Trinité. Le synode fait ensuite promettre à Andronic de ne jamais faire célébrer de service funèbre pour l'âme de son père. La faiblesse de Veccos ne lui servit de rien : il fut presque aussitôt relégué à Brousse où l'exil devait retremper son courage.

Au début de mars 1283, Joseph acheva de mourir. Georges de Chypre, qui, dès l'avènement d'Andronic, avait quitté le parti de l'union et avait déjà dirigé contre elle un *Antirrhétique*, fut choisi pour le remplacer. Simple clerc séculier jusqu'alors, il embrassa la vie monastique sous le nom de Grégoire, fut ordonné coup sur coup diacre et prêtre et reçut la consécration épiscopale le dimanche des Rameaux, 11 avril 1283. Tout cela se fit sans élection, parce qu'aucun des évêques présents dans la capitale n'était pur, à cause de l'union dans laquelle ils avaient vécu. Le lundi de Pâques s'ouvrit un synode qui dura toute la semaine. Ce fut un vrai brigandage. La troupe armée était présente. L'officier de l'empereur commença par lire un décret déclarant coupable de lèse-majesté quiconque n'approuverait pas les décisions du concile. Puis les évêques qui avaient adhéré à l'union sont introduits un à un et ne paraissent que pour entendre prononcer leur condamnation. Après quoi ils sont aussitôt liés et entraînés par les soldats, puis insultés, bafoués, frappés par la foule des moines fanatiques qui assistent à ce simulacre de concile. L'archimandrite de Saint-Auxence, que ce spectacle écœure, essaie de protester, mais subit les mêmes avanies. La *basilissa* elle-même, la mère d'Andronic, dut comparaître à son tour, produire une profession de foi où elle promettait de ne jamais donner la sépulture ecclésiastique à son mari et de ne jamais faire célébrer de service pour le repos de son âme : en échange de cela, son nom était joint à celui de son fils dans les prières de la liturgie. Après la clôture du synode, le nouveau patriarche publia un tome qui fut lu dans les églises. Cet acte suspendait et chassait de leurs sièges tous les évêques ordonnés au temps de l'union, à moins d'exceptions agréées par le synode. Quant aux prêtres et aux diacres, ils pouvaient garder leurs charges, sauf ceux qui avaient été ordonnés par Veccos et dans la capitale. De plus, le Chypriote se proclamait seul légitime pasteur et invitait tous les dissidents à le reconnaître. Il faisait en outre l'apologie de sa propre conduite au temps de l'union, à laquelle il prétendait s'être toujours opposé. Les deux patriarches d'Antioche et d'Alexandrie refusèrent d'approuver un concile aussi irrégulier et de souscrire au tome. Ils furent pour ce fait rayés des diptyques, et le premier même donna sa démission.

Le texte grec de la profession de foi de l'impératrice a été éditée par Yriarte dans *Codd. mss. Gr. Matrit.*, p. 283 et reproduite en note par Migne au IIe livre des *Observations* du P. Poussines sur l'*Andronic* de Pachymère, *P. G.*, t. CXLIV, col. 792, 793. Il a été publié également,

avec traduction française par S. Pétridès, sauf les quelques lignes de la fin, illisibles sur le manuscrit utilisé, *Chrysobulle de l'impératrice Théodora (1283)*, dans *Échos d'Orient*, t. XIV, p. 26-28. S. Pétridès a publié de même avec traduction française, le texte grec jusqu'alors inédit, du tome de Georges de Chypre, *ibid.*, p. 133-136, mais il est à remarquer que l'apologie personnelle de Georges qui y était contenue, selon le témoignage de Métochite, en est absente. Peut-être formait-elle une pièce annexe au document proprement dit.

L'invitation du Chypriote à l'obéissance s'adressait moins au petit troupeau fidèle à Veccos qu'à la puissante faction des arsénistes (c'est-à-dire les tenants d'Arsène, l'ancien patriarche déposé en 1267 par Michel Paléologue), très répandue parmi le peuple. Tant qu'il s'était agi de détruire l'union, joséphistes et arsénistes avaient plus ou moins marché d'accord. Maintenant, la division renaissait. Pour la réduire, Georges essaya tour à tour menaces et largesses. Celles-ci parvinrent à lui faire une cour d'évêques, mais la masse des opposants résistait toujours. Ni les nombreuses conférences que l'empereur tint au synode d'Adramyte (carême 1284), ni l'épreuve du feu qui y eut lieu le samedi saint et dont le résultat désenchanta les arsénistes, ni le retour triomphal du patriarche à Sainte-Sophie à la suite de cet événement, ni le transfert solennel dans la capitale des restes d'Arsène ne mirent fin à la discorde. Georges déposa alors tous les évêques, prêtres et diacres arsénistes, sauf deux ou trois qu'il gagna à sa cause et les moines des monts voisins.

2° *Le synode antiunioniste et la condamnation de Jean Veccos.* — Cependant Veccos, de son exil de Brousse, avait publié une lettre encyclique où il se faisait fort de mettre au jour devant un synode sa propre innocence, et l'hétérodoxie de Georges ainsi que sa violation des canons. L'écrit fit beaucoup de sensation dans la ville, où la tyrannie du patriarche créait bien des mécontents. Celui-ci ne pouvait éviter d'y répondre. Il fit ramener Veccos à Byzance, et garder dans le monastère des Anargyres sous une étroite surveillance et dans le plus grand isolement. Le Chypriote affichait l'attitude du juge et cherchait de toutes manières à intimider et à déprimer son adversaire. Des démarches tentées par son ordre vinrent aussi plusieurs fois éprouver, sans l'affaiblir, la constance du fidèle Métochite. On refusa à Veccos les deux évêques qu'il réclamait pour l'assister au jugement, celui de Cyzique et celui de Nicomédie, par la raison qu'ils n'étaient pas présents dans la ville. Beau prétexte : ils étaient en exil.

Le synode s'ouvrit à la fin de 1284 ou dans le cours de 1285 dans le Triclinium Alexiacum du palais des Blachernes, avec la plus grande solennité. L'empereur était présent, les deux patriarches, Grégoire et Athanase, celui-ci malade et étendu sur un lit, tous les évêques, un grand nombre de clercs et de moines, les principaux du sénat et les notables de la ville. Des comptes rendus de ce synode nous sont livrés par Pachymère, *Andronic.*, l. I, n. 35, *P. G.*, t. CXLIV, col. 102 sq., et Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 596 sq., et par Georges Métochite, *op. cit.*, l. I, n. 95 sq., dans Maï, *loc. cit.*, p. 132 sq. Celui-ci malheureusement y mêle trop la polémique et il est parfois difficile de la distinguer du texte officiel. La discussion roula tout entière sur le dogme de la procession du Saint-Esprit. On s'occupa d'abord du fameux texte de saint Jean Damascène: διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος, que les deux archidiacres de Veccos, mis en cause les premiers, avançaient pour soutenir leur croyance en la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils. Ils soutenaient que le terme προβολεύς avait le sens de principe actif, αἴτιος, source d'existence. Georges Moschampar, chartophylax, essaya d'abord de contester l'authenticité du texte, mais il ne fut point suivi, parce que le texte se trouvait dans l'*Hoplotheca* de Camétérus qui jouissait d'une grande autorité. On accusa alors les deux diacres d'en inférer que le Fils était lui aussi αἴτιος. Ils s'en défendirent et rappelèrent les anathèmes que Veccos avait portés à ce sujet. Et comme on leur opposait que leur manière d'entendre προβολεύς entraînait cette conséquence, ils se retranchèrent derrière l'ineffabilité du mystère, et s'abritèrent sous l'autorité du Damascène à qui appartenait ce langage et à qui, par suite, s'adressait l'objection. Puis, à leur tour, ils mirent leurs adversaires en demeure de donner du texte en question une autre interprétation convenable. Ceux-ci répliquèrent que les paroles du symbole *ex Patre procedit* suffisaient à l'expliquer et à exprimer la foi, et qu'il ne fallait point en ajouter d'autres. Cette explication était nécessaire à la paix des Églises, répartirent les diacres. Veccos intervint alors, et montra par les comparaisons classiques (la source, l'eau, le fleuve; le soleil, le rayon, la lumière) le sens de la parole du Damascène qu'il appuya encore de cette sentence de Grégoire de Nysse : « Entre les deux qui sont produits [par le Père], il y a cette différence que l'un émane immédiatement du Premier, et l'autre par celui qui en émane immédiatement : τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου. » Le patriarche d'Alexandrie, du lit où il était étendu, s'éleva contre cette curiosité de l'esprit nuisible à la simplicité de la foi, et proclama qu'il était hérétique d'introduire quoi que ce fût de nouveau, quelque assurée qu'en fût la vérité. On reprocha ensuite à Veccos l'emploi l'une pour l'autre des propositions διὰ et ἐκ pour expliquer la procession du Saint-Esprit, qui pouvait donner lieu à de sérieuses difficultés pour l'exposition du dogme. Veccos avoua sa témérité, mais la déclara excusable par le désir qu'il avait eu de faire la paix avec les latins, chez qui il avait reconnu, sous une terminologie différente, la même foi orthodoxe.

On produisit aussi au cours de la discussion un passage des ouvrages de Veccos où il était affirmé que le Saint-Esprit reçoit l'existence par le Fils. Georges de Chypre et les siens réprouvaient ce langage parce qu'aucun des Pères ne l'avait employé : ils réclamaient une citation littérale. L'existence du Saint-Esprit, déclaraient-ils, est du Père, et c'est ce qui est signifié quand il est dit dans le symbole que le Saint-Esprit procède du Père. Quant à l'expression que l'on rencontre chez certains docteurs que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, elle n'a point pour objet l'existence du Saint-Esprit, mais sa manifestation et son resplendissement. Georges Métochite, à qui nous empruntons ce détail, *op. cit.*, l. I, n. 96, 97, dans Maï, p. 134-136, semble abandonner aussitôt son récit pour réfuter cette opinion. Finalement, Veccos déclara qu'il ne pouvait repousser « la procession du Saint-Esprit par le Fils », appuyée qu'elle était par l'autorité des Pères et du VIIe concile œcuménique. Pour l'y obliger, il fallait que le synode osât condamner lui-même les paroles des Pères et prêchât d'exemple. A ce coup droit, le Chypriote ne répondit que par des injures. Veccos, irrité, se tourna vers l'empereur : « Jamais de tranquillité, lui dit-il, tant que celui-ci n'aura pas quitté le patriarcat. » Le monarque, impatienté, reprocha durement à Veccos de rendre vains ses travaux pour la paix religieuse, et la discussion prit ainsi fin. Cette séance est la seule dont on ait des compte rendus précis.

Le lendemain, il y en eut une autre où, pas plus que la veille, les schismatiques n'eurent l'avantage. L'opinion commençait à se tourner contre le Chypriote et beaucoup trouvaient injustes les traitements infligés

aux accusés. Après la quatrième séance, on suspendit le concile et on en remit la suite à six mois plus tard. En attendant, Veccos et ses compagnons étaient enfermés sous bonne garde au monastère des Anargyres où des envoyés de l'empereur venaient souvent assaillir leur constance. Le synode, rassemblé de nouveau, n'eut qu'une séance. On avait parlé d'y appeler les évêques exilés à cause de l'union. En fait, un seul y prit part, Théoctiste, évêque d'Andrinople. Son langage énergique et hardi inspira la crainte que d'autres ne vinssent grossir le petit groupe des vaillants confesseurs de la foi et de l'unité religieuse.

3° *La polémique par écrit. Le tome de Georges le Chypriote et la réfutation de Veccos.* — Le synode impuissant avait confié à son chef le soin de répondre au défi de Veccos et de ses diacres, de trouver à la parole de saint Jean Damascène, διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος un sens orthodoxe en dehors du leur.

Le Chypriote se mit à la tâche et produisit un tome où il jetait l'anathème sur Veccos, Méliténiote et Métochite, et présentait du texte en question l'explication déjà avancée à la première séance du synode, à savoir que le terme προβολεύς se rapporte non à l'émanation du Saint-Esprit d'un principe actif (αἴτιος), mais à sa manifestation éternelle (ἔκφανσις ἀΐδιος), manifestation distincte de l'émanation. Voir ce document dans *P. G.*, t. CXLII, col. 233-246. Le tome fut lu dans les églises, puis au palais eurent lieu les souscriptions. L'empereur, le patriarche, les évêques apposèrent leurs signatures, mais le clergé du second ordre, à part de rares exceptions, s'y refusa obstinément. Ils ne voulaient pas, déclaraient-ils, s'exposer, au cas d'un revirement de fortune, aux châtiments et aux outrages subis pour avoir souscrit à des documents du même ordre au temps de l'empereur Michel. Rigueurs et faveurs n'y firent rien. Poussés à bout, ils déclarèrent enfin ne pouvoir souscrire à une profession de foi où il y avait des choses qu'ils n'entendaient pas, et ils indiquaient cette manifestation éternelle de l'Esprit-Saint distincte de sa production. Quelques-uns cédèrent, sur l'assurance donnée par le patriarche et les évêques que cette nouvelle expression ne renfermait aucun péril. Pachymère, *Andronic*, l. II, n. 1, *P. G.*, t. CXLIV, col. 121-127.

Une copie du tome étant venue entre les mains de Veccos, il en fit une réfutation vive et serrée que des amis répandirent dans la ville. On a une autre réfutation de ce tome par Georges Métochite, *Historia dogmatica*, l. II, dans Maï, *ibid.*, p. 179-227. L'écrit de Veccos causa une grande impression, d'autant que beaucoup de ceux qui avaient souscrit ne l'avaient fait que par contrainte. L'opinion commençait à prévaloir que Veccos n'avait point péché contre la foi, mais seulement contre la discipline. La réponse de Georges aux champions de la foi fut un nouvel exil : Veccos et ses deux compagnons étaient de nouveau relégués à la forteresse de Saint-Grégoire, au fond du golfe de Nicomédie.

Le tome fut encore attaqué par Pentéclésiote et Moschampar (ce dernier n'était plus chartophylax), qui toutefois se gardèrent d'utiliser les arguments de Veccos, pour ne point paraître de son parti. Ils se bornaient à reprocher au patriarche d'ôter au Père la production active du Saint-Esprit. Sur ces entrefaites, parut un libelle d'un moine obscur du nom de Marc, qui présentait plus ouvertement la nouveauté du Chypriote. Celui-ci du reste l'avait revu et corrigé avant qu'il fût jeté dans le public. L'un des opposants, Théolepte, évêque de Philadelphie, très en faveur auprès du grand logothète, fit connaître à celui-ci l'erreur que contenait l'ouvrage de Marc et montra la même erreur dans le tome du patriarche. Le bruit s'en répandit vite et vint aux oreilles de l'empereur que certains rapports avaient déjà mis au courant des attaques dirigées contre l'orthodoxie du tome. Les amis de Georges le pressèrent en conséquence de retoucher ce document. Il s'y refusa, prétendant qu'aucune faute ne s'y trouvait, et écrivit même plusieurs opuscules pour défendre son orthodoxie en sacrifiant allègrement son disciple Marc.

Les attaques devenant toujours plus vives et des évêques influents, entre autres celui d'Éphèse, ayant pris parti contre le patriarche, Andronic fit entendre à celui-ci que le bien de la paix réclamait qu'il abdiquât sa dignité. Il obéit, mais à demi seulement, en déclarant dans un discours au peuple que, si son départ ne mettait pas fin aux discordes, il reviendrait la vengeance à la main. Il se retira au monastère de l'Hodéglitria d'où il continua à conduire les affaires de l'Église et à répondre aux accusations élevées contre son tome. Il ne voulait consentir à signer son abdication qu'en échange d'un certificat d'orthodoxie entouré de toutes les garanties. La chose se fit au grand palais dans un synode solennel où se trouvaient l'empereur, tout le sénat, presque tout le clergé et un très grand nombre de moines. On mit toute la faute au compte de Marc, on déclara que le patriarche n'avait rien à se reprocher sur la foi et qu'il était orthodoxe, puisqu'il avait repoussé le libelle de Marc; mais on ne lui demanda aucune rétractation, aucune explication. Georges signa alors son abdication (vers juin 1289) et se retira au petit monastère d'Aristine, contigu à celui de Saint-André in Crisi.

L'opinion générale persistait toutefois à réclamer la correction du tome : le basileus réunit à cet effet les personnages les plus sages et les plus instruits. De nombreuses séances ne parvinrent pas à les mettre d'accord. A la fin, ils décidèrent de supprimer complètement la citation importune, estimant préférable de laisser sans explication le passage du Damascène que d'en fournir une qui mît la foi en péril. (Le texte du tome nous est parvenu dans son intégrité, sans la suppression.) Au fond, on voulait éviter de donner raison à Veccos. Tandis que les arsénistes réclamaient la condamnation pure et simple de la « procession par le Fils », d'autres, combattus par Georges de Chypre dans son *Apologia pro tomo*, présentaient du texte litigieux une interprétation qui faisait de διὰ Λόγου, δι' Υἱοῦ, l'équivalent de σὺν Λόγῳ, μετὰ τοῦ Υἱοῦ, ἅμα τῷ Υἱῷ : tant il était difficile de trouver aux paroles du Damascène un sens naturel autre que celui de Veccos. Celui-ci sortait victorieux du débat, mais personne ne voulait en convenir. On fit le silence sur cette question; puisque satisfaction était donnée aux orthodoxes par l'éloignement de Georges et la condamnation de Marc, et que le péril d'erreur paraissait écarté par la suppression du texte dont on discutait et de son exégèse dans le tome incriminé. Veccos, dont l'intervention avait causé la chute du Chypriote, n'exerça dès lors plus d'influence sur l'opinion. Il resta inébranlable jusqu'au bout, et mourut en prison en mars 1297. Il laissait un témoignage de sa foi dans son testament, qu'il signait ainsi : « Jean, humble archevêque de Constantinople par la miséricorde de Dieu, mais condamné, pour avoir soutenu le vrai dogme des Pères, la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils, à l'exil et à la prison jusqu'à la mort. » *P. G.*, t. CXLI, col. 1032 *b*. Ainsi finit l'homme qui eût pu sauver l'union, si l'union eût pu être sauvée. Constantin Méliténiote et Georges Métochite survécurent quelque temps à leur patriarche, et, quand à leur tour, la mort vint les prendre, les derniers vestiges de l'union de Lyon disparurent. Sur la date de la mort de ces trois personnages, voir V. Laurent, *Note sur la date de la mort de Jean Veccos*, dans *Échos d'Orient*, juillet-

septembre 1926. Se reporter aussi à l'art. JEAN BECCOS, t. VIII, col. 656 sq.

CONCLUSION. — L'œuvre du XIVe concile œcuménique était morte. La politique l'avait inaugurée; elle succomba quand la politique cessa de la soutenir. Les papes qui y travaillèrent se firent illusion sur les vrais sentiments des grecs. Ils ne soupçonnaient pas jusqu'où allait l'hostilité de ceux-ci contre les latins, leur fierté nationale, leur attachement à la moindre de leurs traditions. Ils se fièrent à la parole du Paléologue qui affirmait tenir toute l'affaire entre ses mains, et quand il s'excusa sur son impuissance, ils conclurent à sa duplicité. Ils ne virent point que les blessures faites par un schisme deux fois séculaire réclamaient, pour guérir, plus de douceur que de sévérité et, en usant de toute la rigueur de leur droit, ils provoquèrent des froissements on ne peut plus regrettables, tandis que Michel, de son côté, rendait l'union odieuse par la violence de ses répressions. Sans cette attitude exigeante du Saint-Siège et sans cette cruauté du basileus, l'union eût-elle réussi? La chose est bien douteuse. L'union venait trop tard, ou trop tôt. Trop tard, car les croisades avaient exaspéré l'hostilité réciproque des latins et des grecs; trop tôt, car le temps n'avait pas encore affaibli les ressentiments qui en étaient résultés. Il manquait à l'union une atmosphère morale pour la recevoir et l'assurer. Elle était et restait une union officielle et de commande à laquelle la nation n'avait point part. Elle revêtait, par suite, un caractère factice et faux sur lequel les historiens grecs ont insisté et que les religieux latins de Péra ne se faisaient pas faute de dénoncer au Saint-Siège, sans autre résultat que d'augmenter sa méfiance et d'accroître ses exigences. Avant de proclamer l'union, il fallait la faire, la faire par le rapprochement intellectuel et moral des deux mondes. A coudre au vieux vêtement du schisme le manteau neuf de l'union, on obtint l'effet marqué par l'Évangile : les deux pièces ne purent tenir ensemble, et la déchirure se fit plus grande : *aufert supplementum novum a veteri et major scissura fit* (Marc., II, 21).

Les Sources ont été indiquées au cours de l'article avec indications des recueils où les trouver.

L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione libri tres*, l. II, c. XV, Cologne, 1648, col. 727-782; Dosithée, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, in-fol., Bucarest, 1715, l. IX, c. I-IV, p. 839-855; Laurentius Cozza, *Historia polemica de Græcorum schismate*, pars IV, c. XXXI-XXXIII et pars V, c. I-III, Rome, 1720, t. II et III; Bern.-M. de Rubeis, *Georgii seu Gregorii Cyprii patriarchæ CP. vita.., accedunt dissertationes duæ historicæ et dogmaticæ* (dissertations très précieuses), Venise, 1753, reproduction dans *P. G.*, t. CXLII, col. 17-228; Léopold Delisle, *Notice sur cinq manuscrits de la Bibliothèque nationale et sur un manuscrit de la bibliothèque de Bordeaux* (seule la partie qui traite de ce dernier manuscrit concerne le sujet de notre article), dans *Notices et extraits des manuscrits de la Biblioth. nat.*, t. XXVII *b*, 1879, p. 126-140, documents en appendice, p. 150-167; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. VI *a*, Paris, 1914; *Vie du bienheureux Innocent V, premier pape de l'ordre des Frères prêcheurs*, par un religieux du même ordre [P. Mothon], cet ouvrage contient en appendice tout le bullaire d'Innocent V; Richard Stapfer, *Papst Johannes XXI*, Munster, 1898; R. Souarn, *Tentatives d'union avec Rome : un patriarche grec catholique au XIIIe siècle*, dans *Échos d'Orient*, t. III, p. 229-237, 351-360; Norden, *Papsthum und Byzanz*, Berlin, 1903; A.-P. Lebedev, *Esquisse historique de la situation de l'Église byzantino-orientale de la fin du XIe siècle au milieu du XVe siècle* (en russe), 2e édit., Moscou, 1902; A.-D. Zotos, Ἰωάννης ὁ Βέκκος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης ὁ Λατινοφρών, Munich, 1920; sur cet ouvrage, voir V. Grumel, *Un ouvrage récent sur Jean Beccos, patriarche de Constantinople*, dans *Échos d'Orient*, 1925, t. XXIV, p. 26-32; M. Viller, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence, 1274-1438*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XVII, p. 260 sq.; V. Grumel, *Les ambassades pontificales à Byzance après le IIe concile de Lyon, 1274-1280*, dans *Échos d'Orient*, 1924, t. XXIII, p. 437-447; du même, *En Orient après le IIe concile de Lyon : brèves notes d'histoire et de chronologie*, *ibid.*, 1925, t. XXIV, p. 321-325.

V. GRUMEL.

LYRE (Nicolas de), théologien et commentateur de l'Écriture (première moitié du XIVe siècle). — I. Vie. II. Œuvre (col. 1411). III. Les *Postilles* (col. 1413). IV. Influence (col. 1418).

I. VIE. — La plupart des écrivains qui se sont occupés de Nicolas de Lyre le disent d'origine juive. Raphael de Volterre, *De institutione christiana*, l. V, c. XXVIII, Rome, 1518, f° 81 *b*, le cite parmi les juifs convertis qui ont écrit contre les erreurs de leurs anciens coreligionnaires. Basnage, *Histoire des juifs*, l. VII, c. XVIII, Rotterdam, 1707, t. V, p. 1819, 1820, le range parmi les juifs devenus chrétiens pour échapper à l'édit de bannissement porté par Philippe le Bel (1306). L'unique preuve qu'il en donne c'est la connaissance que Nicolas eut de l'hébreu et de la littérature rabbinique. Cette raison ne vaut rien. Le juif converti, Paul de Burgos, qui combattit Nicolas et lui reprocha d'être trop favorable aux commentateurs juifs de la Bible, loin de laisser entendre qu'il ait été juif, suppose le contraire quand il le dit insuffisamment instruit de la langue hébraïque : *sed de illa videtur habuisse notitiam quasi ab aliis in ætate adulta mendicativo suffragio acquisitam.* Prologue de ses *Additiones* aux *Postillæ*, Nuremberg, 1497, t. I, f° 18 *a*; cf. f° 19 *a*, 20 *b*, 21 *b*.

Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1512, f° 121 *a*, fait de Nicolas de Lyre un anglais. D'autres, tel Sixte de Sienne, *Bibl. sancta*, l. IV, Lyon, 1592, p. 276, le font anglais ou originaire de Lyre en Brabant. On l'a dit également batave. Jusqu'à ces derniers temps, ces opinions avaient paru atteintes par un texte qui fixe le lieu de sa naissance en même temps que la date de sa mort. Cf. R. Simon (sous le pseudonyme de Sainjore), *Bibliothèque critique*, Amsterdam, 1710, t. IV, p. 251-254. Il s'agit de l'épitaphe en vers de Nicolas de Lyre, au grand couvent des cordeliers de Paris. On y lisait que Nicolas était né à Lyre en Normandie (aujourd'hui dans l'Eure), qu'il avait pris l'habit au couvent voisin de Verneuil et qu'il était mort le 23 octobre 1340. Voir le texte dans Wadding, *Annal. minorum*, t. III, p. 469. Une autre épitaphe en prose, faite seulement en 1631, et placée sur la tombe, alors que la première avait été fixée au mur à une date inconnue, reproduisait cette date et l'indication relative à Verneuil, appelant Nicolas *provinciæ Franciæ alumnus;* elle lui donnait 48 ans de vie religieuse, ce qui mettait en 1292 son entrée chez les frères mineurs. Nicolas était donc bien de Lyre en France (orthographiée aussi : Lire). Il y a plus : comme deux villages existent à côté l'un de l'autre, la Vieille-Lyre et la Neuve-Lyre, on prétendit que c'est la Neuve-Lyre qui a le droit de se glorifier de Nicolas. Cf. P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris. Moyen Age*, Paris, 1896, t. III, p. 331.

Un document, publié par J. Viard, *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1895, t. LVI, p. 142, ne permet pas de maintenir la date de 1340 que fournissent les deux épitaphes : il nous apprend que, le 6 juillet 1349, la reine de France fit don d'un tonneau de vin à frère Nicolas de Lyre, de l'ordre des frères mineurs, maître en théologie. Par ailleurs, dom Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, Paris, 1725, t. I, p. 286, et, avant lui, les franciscains Pierre Ridolfi (1586) et Willot (1598), cités par Wadding, t. III, p. 469, avaient donné, mais sans références, la date du 14 octobre 1349 pour celle de la mort de Nicolas.

Ce n'est pas tout. J. Viard, p. 143, pense qu'on ne lui

assigna « qu'assez tard » comme lieu d'origine Lyre près d'Évreux, et cela en se fondant sur l'épitaphe en vers. Mais, si la date de la mort inscrite dans l'épitaphe est erronée, pourquoi la mention du pays d'origine ne le serait-elle pas? On accordera volontiers que l'autorité de l'épitaphe est désormais compromise; mais il ne semble pas qu'il faille renoncer à croire Nicolas de Lyre, de nationalité française. La France lui tient à cœur. Il voit dans la nuée blanche de l'Apoc., XIV, 14, le royaume de France, *candidatum præ cæteris moribus et fide*. A trois reprises, In ps. XVIII; Mat., XXIV, 14; Rom., X, 18, pour montrer que, du vivant de saint Pierre, la foi chrétienne fut prêchée jusqu'aux extrémités de la terre, il parle surtout de saint Savinien envoyé, dit-il, par saint Pierre à Sens qui était la métropole de la Gaule, et de l'église de Saint-Pierre-le-Vif de Sens, *in qua pluries ego fui*, t. IV, f° 173 *a*. Tout ce que nous savons de sa vie le rattache à la France. En 1325, il était provincial de Bourgogne quand la reine Jeanne, veuve de Philippe le Long, le nomma un de ses exécuteurs testamentaires. En décembre 1333, il fut de l'assemblée convoquée par Philippe VI pour examiner l'opinion de Jean XXII sur le délai de la vision béatique; le 2 janvier 1334, il signa le jugement rendu par les docteurs en théologie parisiens. Voir BENOÎT XII, t. II, col. 666. En 1349, nous l'avons vu, la reine le gratifiait d'un tonneau de vin. Même si l'épitaphe est tardive, il n'est pas douteux que son tombeau fût au couvent des frères mineurs de Paris.

En résumé, Nicolas de Lyre, né presque certainement à Lyre en Normandie, est mort peut être en 1349, sûrement pas avant 1349. S'il est mort en 1349 et s'il a passé 48 ans dans l'ordre de Saint-François, comme le dit l'épitaphe en prose, il y est entré en 1301. Paris fut le centre de son activité religieuse. Ce maître en théologie, l'un de ceux qui eurent à se prononcer sur une opinion de Jean XXII, enseigna sans doute à l'Université de Paris. Il laissa un renom de vertu autant que de science. Cf. les témoignages cités par Wadding, *Annales minorum*, t. II, p. 597.

II. ŒUVRES. — 1° *Sur l'Écriture*. — 1. *Postilla*, ou *Postillæ perpetuæ in Vetus et Novum Testamentum*. C'est le titre même de l'auteur, d'après Döring : *hoc ipsum opus suum Postillam nuncupare decrevit*, t. I, f° 21 *a*. Nicolas de Lyre marque la date de la composition de diverses parties. Il commenta la Genèse en 1322, In Gen., I, 27, t. I, f° 24 *a* (ponctuation défectueuse dans l'édit. de la *Biblia sacra*, Anvers, 1634, t. I, col. 34); les psaumes et Isaïe en 1326, In ps. XXXII, prol.; Is. II, où Nicolas dit écrire en l'an 1293 après la mort du Christ, donc en 1326. La postille In Dan., IX, 3-27, fut *ultimate correcta* en 1328. Celle qu'il rédigea sur l'Apoc., XIII, 18, est de 1329. Une belle formule d'actions de grâces et de demande de prières composée par Nicolas quand il eut achevé ses commentaires est datée de 1330. Dans Baluze, *Vitæ paparum avenionensium*, Paris, 1693, t. I, col. 808. Nous y lisons qu'il a commenté d'abord les livres canoniques, de la Genèse à l'Apocalypse, puis les livres deutérocanoniques, en commençant par Tobie et en finissant par le IIe livre d'Esdras (notre IIIe livre d'Esdras, car il appelle livre de Néhémie le IIe livre d'Esdras actuel). Cf. In Tob., I, 1. Ces commentaires sur les deutérocanoniques, plus brefs que les autres, sont donc des années 1329 et 1330. De même qu'il avait repris la postille sur les 70 semaines de Daniel et lui avait donné sa dernière forme en 1328, il compléta, en 1332, la postille sur Ézéchiel, XL-XLVIII. Cf. t. III, f° 187 *b*, 188 *a*. Notons enfin que Nicolas déclare qu'il ne commentera pas les prologues de saint Jérôme sur les livres de la Bible, mais qu'il a exposé ceux de quelques livres *super quos scripsi antequam a libro Genesis inchoarem*, t. I, f° 3 *a*. Or, nous avons des postilles de lui sur les prologues hiéronymiens de saint Luc, de la lettre aux Romains, et même des trois autres évangélistes, si l'édition de la *Biblia sacra*, t. V, col. 25, 29, 475, 1001, mérite confiance : en ce qui regarde saint Marc, elle est confirmée par les dires de Paul de Burgos et de Döring, col. 479, 480. Il s'était donc occupé de ces écrits avant 1322, où il aborda la Genèse. — 2. Les *Moralitates*, ou *Moralia*, sont un commentaire mystique, allégorique, tropologique et anagogique, de l'Écriture, plus court que le précédent. Il fut écrit après l'achèvement du premier, en faveur des *lectores Bibliorum ac prædicatores verbi Dei*. — 3. *Tractatus de differentia nostræ translationis ab hebraica littera in Veteri Testamento*. Nicolas dit, prol., que la plupart de ces remarques se trouvent dans les *Postilles*, mais que, les étudiants n'ayant guère les moyens d'acheter cet ouvrage considérable, il a composé pour eux ce petit traité, qu'il a terminé en octobre 1333. Cf., sur la valeur de cet écrit, R. Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques par E. Dupin*, Paris, 1730, t. I, p. 353-357. — 4. *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*.

2° *Apologétique antijuive*. — 5. Le traité *Contra Judæos*, mentionné par Trithème, *De script. eccles.*, f° 122 *a*, fut publié sous des titres divers. Voir JUIFS (*Controverses avec les*), t. VIII, col. 1890. Nicolas de Lyre semble l'avoir intitulé : *Quæstio de divinitate Christi*. Cf. t. I, f° 2 *b*. Il y renvoie encore à propos du Christ prophétisé. In Joan., V, 39. Il l'écrivit en 1309. En appendice aux *Postillæ*, Nuremberg, 1497, t. IV, f° 350 *b*. La date de 1239, donnée dans l'édition qui est en appendice à la *Biblia sacra* d'Anvers, t. VI, col. 1711, est une faute d'impression; la date de 1309 est garantie par ce qui précède, col. 1710, où il est dit que 1235 années se sont écoulées depuis la destruction du temple, c'est-à-dire depuis l'an 74. Cf. In Dan., IX, 23. *Sed postea*, raconte Nicolas, f° 346 *b*-347 *a*, là où il termine son exposé du sens du mot *Elohim* dans la Genèse, *venit ad manus meas quidam libellus hebraice scriptus ubi prædicta ratio aliter solvitur*. Il ajouta au traité une réfutation du *libellus* sur ce point, et dit qu'il omettait *ad præsens* d'autres objections du *libellus*, *quia intendo libellum istum improbare per omnia discurrendo;* en attendant, il renvoyait sur un autre point à son commentaire de la lettre aux Hébreux, bien postérieur à 1309. C'est donc longtemps après 1309 qu'il reprit son traité. L'écrit annoncé contre le *libellus* est sans doute le suivant : — 6. *Tractatulus contra quemnam judæum ex verbis Evangelii Christum et ejus doctrinam impugnantem*. Écrit *postquam scripseram super utrumque Testamentum*, dit-il, en appendice à la *Biblia sacra* d'Anvers, t. VI, col. 1716. Il analyse et réfute un *libellus* d'un juif.

3° *Œuvres inédites*. — 7. *Quodlibeta theologica*. Dans la partie de la postille sur Ézéchiel qui est de 1332, t. III, f° 187 *b*-188 *a*, Nicolas renvoie à sa *Quæstio de quolibet* pour la réfutation des juifs disant que le Christ annoncé dans l'Ancien Testament ne serait point Dieu et qu'il n'est pas encore venu. — 8. *Tractatulus de animæ claustro*. — 9. *Tractatus de visione beatifica* (à l'occasion sans doute du débat suscité par Jean XXII). — 10. *Commentarii in quatuor libros Sententiarum*.

4° *Œuvres douteuses*. — 11. *Contemplatio de vita et gestis sancti Francisci*. — 12. *Præceptorium*, ou *De decem præceptis*. Est plutôt d'Henri de Friemar. Cf. *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-B., t. V, 1888, p. 1703. — 13. *De idoneo ministrante et suscipiente sacramentum eucharistiæ*. — 14. *Prærogativæ gloriosæ Virginis Mariæ*. — 15. *De cura clericali*. — 16. *De arte bene vivendi et bene moriendi*. — 17. *Expositio in hymnos ecclesiasticos*. — 18. Plusieurs inédits : *De tribus statibus ad perfectionem; Libellus de naturis rerum; Libellus de quibusdam nominibus per alphabetum*

distinctis; une concordance des Évangiles; des lettres, etc. Les *Sermones de tempore, de sanctis*, dont parle Trithème, *De script. eccles.*, f° 122 *a*, se confondent vraisemblablement avec les *Postillæ in evangelia et epistolas de tempore et sanctis* qui furent extraites du grand ouvrage.

III. Les Postilles. — 1° *Le canon des Écritures.* — Nicolas est de ceux qui n'accordent pas encore la même autorité aux livres deutérocanoniques et aux protocanoniques. Les livres canoniques sont la parole de Dieu, partant exempts d'erreur. In II Tim., III, 6; II Pet., I, 22; Apoc., prol. Nicolas semble même confondre l'inspiration avec la révélation : cf. prol. I, *De commendatione Scripturæ sacræ in generali*, t. I, f° 2 *a*; in Tob., prol. Les deutérocanoniques ont une valeur moindre; toutefois ils ont été reçus par l'Église *ut ad morum reformationem in ea legantur.* In Tob., prol. Dans sa formule d'actions de grâces de 1330, il note qu'il a commenté d'abord les livres *qui sunt de canone* puis ceux *qui non sunt de canone*, afin que par cette distinction *appareat simplicibus qui libri sunt canonici et qui non, et qui majoris auctoritatis et qui minoris.* Des deutérocanoniques moraux : la Sagesse et l'Ecclésiastique, il estime que la Sagesse a plus d'autorité en raison de l'auteur principal, qui est Salomon, car si la Sagesse, pense-t-il, a été écrite en grec par Philon, c'est une compilation des sentences salomoniennes; l'Ecclésiastique n'a été écrite que par Jésus fils de Sirach, *sub Deo tamen.* In Sap., I, 1; Eccli., I, 1. Quant aux deutérocanoniques historiques, Tobie et Judith sont « plus réputés » que les histoires de Susanne et de Bel, In Sap., I, 1; Jerem., XXIX, 29; Dan., XIII, 1, XIV, 1, plus que les parties deutérocanoniqnes d'Esther, X, 4-16, qui *non sunt in hebræo nec de Scriptura canonica sed magis videntur a Josepho et aliis scriptoribus conficta*, In Est., X, 2, plus surtout que le IIe livre d'Esdras (notre IIIe), que Nicolas joint aux deutérocanoniques, In II Esd., I, 1; Tob., I, 1, ainsi que la prière de Manassé, t. I, f° 424 *a*. Les deux livres des Macchabées, reçus par l'Église *ad legendum*, ont par là « plus d'autorité que Josèphe ». In I Macch., I, 1. Sur la question de savoir s'il y a, dans le IIe des Macchabées, des erreurs et un véritable désaccord avec d'autres passages de l'Écriture, le postillateur ne se prononce pas : *istud tamen majorum judicio derelinquo.* In II Macch., II, 8.

L'ordre selon lequel Nicolas de Lyre dispose les livres de l'Écriture est celui de notre Vulgate, sauf les points suivants : il intercale la prière de Manassé entre le IIe Par. et Ier Esdr., et notre IIIe Esdr. entre Néhémie (notre IIe Esdr.) et Tobie; les Actes des apôtres sont placés entre Hebr. et I Petr. Cf. son préambule sur l'Apoc., t. IV, f° 320 *a*.

2° *Le dessein de Nicolas de Lyre.* — Dans un 1er prologue, *De commendatione Scripturæ sacræ in generali*, Nicolas de Lyre dit la sublimité de l'Écriture, sa supériorité sur les livres des philosophes, et que l'Écriture *proprie theologia dicitur cum ipsa sola sit textus hujus scientiæ.* Un 2e prologue, *De intentione auctoris et modo procedendi*, est plus personnel et important. Le grand principe est que toute exposition mystique ou spirituelle de l'Écriture doit s'appuyer sur le sens littéral. *Omnes præsupponunt sensum litteralem tanquam fundamentum...* : *sic expositio mystica discrepans a sensu litterali reputanda est indecens et inepta, vel saltem minus decens, cæteris paribus, et apta.* Quiconque veut profiter dans l'étude de l'Écriture doit donc commencer par comprendre le sens littéral; lui seul, et non le sens mystique, peut fournir un argument *ad probationem vel declarationem alicujus dubii.*

Or, le sens littéral de l'Écriture a été beaucoup obscurci de nos jours, dit-il, en partie par le vice des copistes et l'impéritie de certains correcteurs, en partie à cause du désaccord de la version latine avec l'original hébreu. Il importe, à la suite de saint Jérôme, de recourir aux mss. hébreux pour l'Ancien Testament, quitte à prendre garde que des passages relatifs au Christ ont été altérés par les juifs. En outre, le sens littéral a souffert des interprètes qui s'en sont communément peu préoccupés et l'ont étouffé, en quelque sorte, sous leurs expositions mystiques innombrables. Voulant remédier à ces abus, Nicolas se propose d'insister sur le sens littéral; les explications mystiques seront brèves et rares. Il utilisera non seulement les docteurs catholiques, mais encore les hébreux, surtout Rabbi Salomon Isaki († 1105, communément appelé Raschi) qui, mieux que les autres, a contribué à éclaircir le sens littéral; pour qu'on sache ce qu'est devenu l'aveuglement des juifs, il citera quelques-unes des absurdités de leurs écrivains. Nicolas n'oublie point qu'il peut se tromper. Aussi déclare-t-il ne rien avancer en termes absolus qu'autant que la chose aura été manifestement décidée par l'Écriture elle-même ou par l'autorité de l'Église; tout le reste, il le dit *tanquam scholastice et per modum exercitii*, le soumettant à la correction de l'Église et des sages. Suivent les sept règles ou « clefs » de l'interprétation de l'Écriture d'après Isidore de Séville, *Sentent.*, l. I, c. XIX, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 581-586, avec des changements. A propos de la IIIe, il accorde pour certains passages un double sens littéral. Ainsi I Par., XVII, 13, s'applique, dans le sens littéral, imparfaitement à Salomon, parfaitement au Christ; bien que l'un et l'autre sens soient littéraux, le second, en tant que Salomon est la figure du Christ, peut être dit spirituel et mystique.

3° *Les sources.* — 1. *Les juifs.* — Le choix de R. Salomon Raschi fut une vraie réussite, quoi qu'en ait dit Paul de Burgos qui préférait R. Moïse l'Égyptien (Maïmonide), R. Moïse de Girone (Nahmanide), R. Abenhazra, etc., t. I, f° 18, cf. 20 *b*. C'est Nicolas de Lyre qui avait raison. Raschi, « le premier et le plus utile commentateur du Talmud, au jugement de L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881, p. 251, fut aussi le plus aimé des interprètes de l'Écriture. Son commentaire sur la Bible, et notamment celui du Pentateuque, est encore aujourd'hui, presque partout, la base des études sacrées en Israël. » On a prétendu que Nicolas connaissait médiocrement l'hébreu et l'interprétation rabbinique de la Bible. Un aussi bon juge que Neumann, *Revue des études juives*, Paris, 1893, t. XXVI, p. 179, n'a pas craint de dire, au contraire, que Nicolas « était non seulement capable d'utiliser avec indépendance le targum, le midrasch et les ouvrages hébreux postérieurs, mais qu'il était familiarisé jusqu'à un certain point avec la littérature midraschique ». Le postillateur cite Maïmonide, R. Moïse Hadarsan (Darschan), R. Joden, etc. Il consulte les mss. hébreux : pour savoir si le ps. XXXII, qui n'a pas de titre, est distinct du ps. XXXI, il interroge trois Bibles hébraïques et trois livres hébreux publiés sur les psaumes, t. II, f° 130 *b*. Il ne s'occupe pas beaucoup de grammaire hébraïque, étant donné son but qui est d'expliquer en latin la Bible pour ceux qui savent le latin; mais, à l'occasion, il présente des observations grammaticales qui lui servent à améliorer le texte. Cf. Neumann, p. 174-176.

2. *Les latins.* — Nicolas de Lyre cite fréquemment les auteurs latins ecclésiastiques, surtout les saints Jérôme, Augustin, Grégoire. Jérôme a ses préférences, In ps. I, 1. L'allégorisme de saint Augustin ne lui plaît guère; il jette carrément par-dessus bord l'interprétation idéaliste des six jours de la création, parce que *nimis longinqua a litterali sensu.* In Gen., I, 1.

Du haut Moyen Age il cite saint Isidore de Séville, Bède, Raban Maur, Haymon, la glose de Walafrid, Strabon; évidemment, c'est à travers elle et des recueils, ou *Deflorationes Patrum*, qu'il a connu certains Pères

Des temps plus rapprochés, il utilise Pierre Lombard, Guillaume de Paris, Richard de Saint-Victor, Albert le Grand, Hugues de Saint-Cher et ce *Hugo commentator*, In S. Joa., procem., qui n'est pas Hugues de Saint-Cher, comme on pourrait le croire, mais Hugues de Saint-Victor, *Comment. in Hierarch. cœlest. S. Dyonisii*, l. VI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 1038, saint Bonaventure, Raymond Martin, etc. Il mentionne des écrivains restés obscurs : tels Girard de Prunio, In Ezech., XL, 1, et cet autre frère mineur, son contemporain, qui a exposé *valde sufficienter, quod opus habetur communiter*, les prologues de saint Jérôme sur les livres de la Bible, IIe prol., t. I, f° 3 *a* : il s'agit d'un Guillaume (ou Guibert, si c'est le même qui est l'auteur du commentaire sur le prologue de l'Apocalypse, t. IV, f° 320 *b*) Brito († 1356), dont le commentaire sur les prologues hiéronymiens a été inséré dans certaines éditions des *Postilles*, comme celle de Nuremberg (1497).

Nicolas de Lyre doit beaucoup à saint Thomas d'Aquin, surtout dans ses commentaires de Job, d'Isaïe, de saint Jean, de saint Paul. Paul de Burgos lui reprocha de combattre à tort saint Thomas, quelquefois expressément, quelquefois tacitement. Intéressante serait l'étude des critiques et des emprunts du postillateur. On y constaterait que, s'il nomme peu saint Thomas conformément aux habitudes de son temps, en règle générale il ne s'écarte de lui que pour se rapprocher davantage du sens littéral — que saint Thomas avait du reste en haute estime — et qu'il le fait sans parti pris, avec un vrai respect pour le Docteur angélique : ainsi, In Job, procem., où il dit que Thomas *hunc librum exposuit eleganter*, et propose une manière de voir différente de la sienne, mais *salvo meliori judicio*.

Avec les théologiens et les commentateurs de l'Écriture, Nicolas cite les chroniqueurs, surtout dans la postille sur l'Apocalypse : Guillaume le Breton, Pierre Comestor, Hugues de Fleury, Sigebert de Gembloux, Hélinand, Vincent de Beauvais, Guillaume de Tyr, Jacques de Vitry, etc., et un certain nombre d'apocryphes. Ou encore, il se réclame du témoignage oral d'un compagnon de saint Louis à la croisade et d'un évêque franciscain qui a séjourné plusieurs années parmi les Tartares. In Matth., XXVII, 29; Ap., XIII, 18.

3. *Les sources chaldéennes, arabes et grecques.* — Des sources chaldéennes et arabes, Nicolas semble n'avoir d'autre connaissance que celle qu'il doit au *Pugio fidei* de Raymond Martin, qu'il nomme quelquefois et qu'il utilise plus souvent sans le dire. Inutile d'ajouter qu'il cite Averroès d'après la traduction latine.

Il ne paraît pas avoir connu le grec. *Non sum ita peritus in lingua hebraica vel latina quin in multis possim deficere*, dit-il modestement, t. I, f° 3 *a*; le silence qu'il garde sur le grec équivaut à un aveu d'ignorance de cette langue. L'usage qu'il fait et, plus encore, celui qu'il ne fait pas du texte grec du Nouveau Testament confirment cette conclusion. Nombre de ses étymologies grecques sont défectueuses. Il fait venir *phylacteria* de *philare quod est servare et tora quod est lex*, Matth., XXIII, 5; *aporiamur* de *poros græce quod est pauper latine*, II Cor., IV, 8; *sobrii* de *bria, bria enim græce mensura dicitur latine*, II Cor., V, 13; *scenopegia* de *scenos quod est umbraculum et phagin quod est comedere*, Joan., VII, 2, etc. Ses interprétations grecques, heureuses ou inexactes, sont des emprunts; ces deux dernières étymologies se lisent dans saint Thomas. Il connaît par des traductions les auteurs païens et les Pères grecs. Parmi ces derniers, il allègue volontiers saint Jean Chrysostome. Parmi les païens, Aristote est « le philosophe » par excellence, In ps. XVIII, 15; mais l'admiration qu'il lui voue n'est pas sans réserves. *In pluribus deviavit a veritate, sicut patet de mundi æternitate, de intelligentiarum numero et earum felicitate, quorum prosecutionem causa brevitatis omitto*, dit-il. In Joan., I, 8, cf. In Tit., I, 1, écho des condamnations d'Aristote par l'Université de Paris. Cf. Paul de Burgos et Döring, t. IV, f° 116, 242 *b*.

4° *L'exécution.* — « On peut lui donner cette louange que, depuis saint Jérôme, aucun auteur ne peut lui être comparé pour ce qui est du sens littéral de l'Ancien Testament; j'excepte néanmoins certains endroits où il a trop suivi les fausses idées de son R. Salomon. On peut encore dire à sa louange que ceux qui sont venus après lui l'ont copié et qu'ils n'ont parlé rabbin qu'après lui. » Ainsi s'exprime R. Simon, *Critique de... Dupin*, t. I, p. 353; cf. son *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 415.

Nicolas de Lyre excelle, en effet, par la détermination du sens littéral. Il s'y attache; à peine quelques rapides expositions mystiques, pas ou peu de questions vaines et inconsistantes. Il le pénètre, souvent du moins. En même temps que littéral, son commentaire est net et bref. Là où le sens littéral est clair il passe vite, quelle que soit l'importance, dogmatique ou morale, de la matière, par exemple quand il s'agit du décalogue; pour cette raison, il s'attarde, moins qu'aux autres, aux écrits historiques. La critique textuelle se borne, là où l'hébreu et le latin diffèrent, à éclaircir celui-ci par celui-là. Quand le sens littéral est obscur, contestable, quand les juifs l'ont dénaturé, le commentaire est plus long; c'est le cas pour les textes qui prophétisent le Christ : Genèse, Isaïe, psaumes, etc. Sur les 70 semaines de Daniel et les derniers chapitres d'Ézéchiel, il se déroule avec une ampleur exceptionnelle.

Dans quelle mesure Nicolas est-il débiteur des rabbins juifs? « Raschi et les tosaphistes firent Nicolas de Lire, » dit Renan, *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1877, t. XXVII, p. 434. Et Grätz, *Histoire des juifs*, trad. Bloch, Paris, 1897, t. V, p. 14 : « Si, dans les écrits de Nicolas de Lyre, le meilleur commentateur chrétien de la Bible, on défalque les emprunts faits à Raschi, on peut réduire toute son œuvre personnelle à quelques pages. » L'exagération est criante. Nicolas ne doit rien à Raschi pour le Nouveau Testament. Pour l'Ancien, il ne le suit pas en aveugle. Il le discute, il le corrige, il y ajoute, profitant des progrès réalisés durant les deux siècles qui l'en séparent. C'est ce qui ressort de la comparaison établie par Neumann entre le commentaire des psaumes de Raschi et celui de Nicolas. « Nicolas de Lyre, dit-il, fait preuve d'esprit critique, et il montre qu'il possède les qualités nécessaires pour la saine interprétation d'un texte. » Il utilise « avec indépendance » Raschi et la littérature rabbinique postérieure; « il a su se servir avec intelligence et habileté des éléments agaddiques fournis par cette littérature. » S'il est, « en quelque sorte, imprégné de l'esprit du commentateur juif, son travail présente certains avantages sur celui de Raschi » : il n'a pas son obscurité, il est plus complet et témoigne d' « un sens historique à un degré élevé ». *Revue des études juives* Paris, 1893, t. XXVI, p. 176, 178; t. XXVII, p. 261, 262.

Avec cela, il lui arrive de faire trop confiance aux juifs et, bien qu'il soit résolu à supprimer ce qu'ils mêlent de frivole à leurs expositions, cf. In Gen., XVIII, 1, il leur emprunte des choses inutiles ou inacceptables, par exemple quand il fait d'Agar la fille du roi d'Égypte, Gen., XVI, 1, ou qu'il voit dans les trois *viri stantes* de Gen., XVIII, 2, 4, les archanges Gabriel, Raphael et Michel, celui-ci au milieu de ceux-là parce que supérieur à eux. Il serait aisé de signaler d'autres imperfections dans les *Postilles*. L'auteur n'a pas réussi à débrouiller la notion du sens littéral et du sens spirituel ou typique. Quand il commente l'Apocalypse, s'il échappe à la contagion de la croyance à la fin prochaine du monde, il découvre dans les seize premiers

chapitres toute l'histoire de l'Église jusqu'aux croisades; tout en finissant par reconnaître, *salvo meliori judicio*, que l'exposition d'après laquelle les événements annoncés, c. XVII-XX sont, dès à présent, accomplis *impropria videtur in pluribus et extorta*, il ne dit pas rejeter cette exposition, et, à l'admettre, il appliquerait le verset sur l'ange descendant du ciel, XX, 1, au pape Innocent III approuvant frères mineurs et frères prêcheurs, *per quorum doctrinam et prædicationem Ecclesia est quodam modo renovata.* « Enfant de son temps, » comme l'appelle R. Schmid, *Protest. Realenc.*, t. XII, p. 30, il divise et subdivise à l'excès, parfois est bien subtil, propose des étymologies fantaisistes, non seulement grecques mais encore latines. Ses connaissances en astronomie, en physique, en géographie sont celles de ses contemporains : il ne manque pas de placer Jérusalem au centre de la terre habitable. Ps. XVIII; Matth., XXIV, 14; Rom., X, 18. Sur l'histoire des livres de la Bible, il a quelques clartés et passablement d'ignorance. Il soutient justement que tous les psaumes ne sont pas de David et sa discussion de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, t. IV, f° 246 *b*, est intéressante, bien que non irréprochable : d'après lui, la différence de style entre cette lettre et les autres de saint Paul vient de ce qu'elle est la seule que Paul ait rédigée en hébreu, *et ideo loquitur magis ornate.*

5° *La théologie.* — Les *Postilles* ne sont pas un ouvrage de théologie biblique. Mais la théologie ne peut que bénéficier des progrès du sens littéral. Tous les détails de l'argument théologique, tel que Nicolas de Lyre l'esquisse un peu partout, ne seraient pas acceptés par le théologien et l'exégète modernes; incontestablement il l'a perfectionné, dans les *Postilles* plus encore que dans les deux traités antijuifs. On sait les textes de l'Ancien Testament, employés par une multitude de théologiens et de controversistes, pour établir le dogme de la Trinité. Nicolas lui-même en a fait quelque usage dans les traités contre les juifs; il a notamment insisté sur le mot *Elohim.* Dans les *Postilles*, aucune allusion à la Trinité quand il rencontre le mot *Elohim* et ces autres textes devenus classiques dans la matière : Gen., I, 1, 2; XI, 7; XVIII, 2; Num., VI, 23-26; Ps., XXXII, 6; CIII, 29-30; Eccli., IV, 13; mais il retient, comme désignant la Trinité, Gen., I, 26; Is., VI, 1-9.

Les *Postilles* contiennent d'utiles contributions à l'histoire des dogmes. Sur l'eucharistie, le seul commentaire de Joan., VI, renferme ce qui suit : la présence réelle, *realiter et non figurative*, et non *tantummodo sicut in signo ut dixerunt aliqui hæretici*; la messe, ses effets pour le célébrant, le communiant, tous les fidèles, le purgatoire; la nécessité de la communion, mais non pour les enfants comme le prétendent les grecs; la condamnation de l'utraquisme. Dans le commentaire de I Cor., XI, nous trouvons la transsubstantiation, sans le mot mais avec les formules : *species remanentes, solis accidentibus remanentibus;* l'affirmation que ce sacrement est fait *subito in fine prolationis verborum, in consecratione materiæ non in usu ipsius;* que les consécrations du pain et du vin ne s'attendent pas mutuellement, *ut dixerunt aliqui*, mais que dès la consécration du pain le Christ est dans l'hostie; que la consécration a lieu *solis verbis quibus utitur Ecclesia ex traditione apostolorum instructa* et non, comme l'ont dit certains, par n'importe quelles paroles données dans le récit de saint Paul et des évangélistes et insérées dans le canon; que les pécheurs, quoique certains disent le contraire, ne doivent pas communier; que la communion fréquente, meilleure en soi, doit être recommandée si elle augmente la ferveur et la résistance au mal, sinon non, etc. A signaler encore, entre autres, divers textes sur : la science expérimentale du Christ, Luc., II, 52; les frères du Seigneur Joa., II, 12; le jour de la cène, Matth., XXVI, 17; Joa., XIII, 38; la sueur de sang, Luc., XXII, 44; l'immaculée conception de Marie, Luc., I, 35; son assomption et, d'après certains, celle de saint Jean, Is., XXVI, 2; Joa., XIV, 3; XXI, 22; le *super hanc petram* entendu du Christ, Matth., XVI, 18; la notion du péché originel, Rom., V, 21; la vision béatifique non retardée après le jugement dernier comme l'ont dit « quelques hérétiques », In Joa., XIV, 3, etc. La phrase de la postille sur Eccli., XLII, 14, citée par T. Kolde, *P. Denifle, seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche*, 1904, pour prouver la thèse du mépris de la femme au Moyen Age, n'a pas le sens que Kolde lui prête. Cf. H. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, Paris, 1910, t. I, p. XLVIII, XLIX.

IV. Influence. — 1° *La controverse Paul de Burgos-Döring-Deza.* — Paul de Sainte-Marie, auparavant R. Salomon Lévi ou Hallévi, né vers 1350 à Burgos, baptisé en 1390 ou 1391, évêque de Carthagène (1403), puis de Burgos (1415) d'où le nom de *Burgensis* sous lequel il est désigné, écrivit, à l'intention de son fils Alphonse, doyen de Compostelle, des *Additiones ad Postillam magistri Nicolai de Lyra*, qu'il avait lue deux fois et qu'il jugeait *solemnissima et miranda copiositate scriptam*, mais imparfaite comme tout ce qui est humain. A son avis, l'auteur avait tort d'abandonner parfois les expositions des saints, celles en particulier de saint Thomas, et de leur substituer les siennes ou celles des docteurs juifs, notamment de Raschi, préféré indûment à d'autres juifs plus autorisés. Du reste, il proposait ses observations avec modestie et les soumettait *determinationi sacrosanctæ matris Ecclesiæ et cujusque melius sentientis*, t. I, f° 16-18. En réponse à la lettre d'un frère mineur qui défendit Nicolas de Lyre, f° 19 *a*, Paul maintint ses critiques : il louait Nicolas pour son style *plano et suavi*, son intention droite, son vaste travail poursuivi *pro majori parte recte*, mais il continuait d'y voir des insuffisances inévitables, et il déclarait ne pas le suivre toujours mais suivre plutôt les anciens, f° 19, 20.

Les *Additiones* furent publiées au moins en deux parties, la première en 1429, la seconde en 1431, t. I, f° 16 *a*; t. IV, f° 336 *b*. Les *Additiones* sont au nombre d'environ 1100. Il y en a peu sur certains livres : Esdras, Tobie, Esther, les livres sapientiaux, etc.; beaucoup sur d'autres : Genèse, Psaumes, etc., et parfois très longues. Paul de Burgos présente certaines remarques utiles, vu sa connaissance de l'Écriture, de l'hébreu, des livres rabbiniques, bien qu'il ne soit pas toujours exact en ce qu'il rapporte de ces derniers. Il s'attache aux anciens docteurs, mais connaît aussi les récents. Il insère presque tout entier, par exemple sur les Thrènes, le commentaire du franciscain Pierre Auriol (*Aureolus*, † 1322), *in quodam compendio sacræ Scripturæ* qui, dit-il, n'était pas commun, t. III, f° 127 *b*-129; c'est le *Breviarium Bibliorum seu Epitome S. Scripturæ juxta sensum litteralem.*

Mais, dans l'ensemble, Paul de Burgos retarde sur Nicolas de Lyre. Il rabbinise par trop. Il s'attache à un littéralisme verbal qui s'éloigne du sens littéral véritable : par exemple, In Gen., III, 14, il veut qu'on garde comme littérale l'explication d'après laquelle *serpens antea cum pedibus altis incedebat sicut et alia animalia, et, post hujusmodi sententiam, pedes sunt ei amoti sic ut non posset incedere nisi reptando.* Il maintient le plus souvent des opinions justement abandonnées par Nicolas : que David est l'auteur de tous les psaumes, In ps. I; que Gen., I, 1; XVIII, 2, prouve la pluralité des personnes en Dieu; que Zacharie était grand prêtre, Luc., I, 9, etc. Puis on dirait que Paul n'a pas saisi le point de vue de Nicolas de Lyre, qui était de commenter l'Écriture littéralement et brièvement.

Là où Nicolas annonçait tout simplement des postilles, il lui sait mauvais gré de ne pas offrir des traités théologiques, *cum tamen propositum postillatoris*, répliquait fort bien Döring, In Ex., xx, *non fuerit summas neque tractatus scribere sed plane litteralem sensum inquirere*.

Un frère mineur, Matthias Döring († 1469, son nom est encore écrit : Dörinck, Döringk, Thoring, et même Dornic), ministre de la province de Saxe, opposa aux *Additiones* de Paul de Burgos, qu'il appelait *non additiones sed corruptiones, corruptorium, calumniæ corruptoriæ*, des *Replicæ*, qu'il qualifia de *correctorium corruptorii*, t. I, f° 21 *a*. Les *Replicæ* sont au nombre de 400 environ; Döring ne répond pas toujours aux *Additiones*, parce qu'il les juge souvent futiles ou en dehors de la question. Il prend la défense de Nicolas de Lyre sur toute la ligne, d'ordinaire à bon droit, et il a raison de maintenir le vrai sens littéral contre le rabbinisme de Paul de Burgos. Mais ses arguments ne sont pas toujours solides trop de théologie antithomiste se mêle à sa polémique scripturaire, il ignore l'hébreu, cf. t. III, f° 80 *b*, 85 *a*; t. IV, f° 199 *a*, etc., il se livre à des violences de langage qui contrastent fâcheusement avec le ton de Nicolas de Lyre et de Paul de Burgos : *replica contra Burgensem vanum, fictorem, cavillantem, fabulosum, mendacem, rabulam, calumniatorem, judaizantem, hussitam, semihereticum, delirum, videtur Burgensis præ senecta delirare*, etc., t. I, f° 38 *b*, 39 *b*, 43 *a*, 44 *a*, 47 *b*, 53 *a*, 62 *a*, 76 *b*, etc.

Le dominicain Diego Deza, archevêque de Séville († 1523), écrivit le *Defensorium doctoris angelici S. Thomæ contra invectivas Matthiæ Dorinck*, Séville, 1491. Cf. *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-B., t. III, 1884, col. 1660. Avec lui, de scripturaire la controverse devient principalement théologique.

2° *Le succès de Nicolas de Lyre.* — Il fut vif. Paul de Burgos le constatait déjà; il prévoyait le mécontentement qu'exciteraient les *Additiones* et signalait la diffusion des *Postilles* : *hæc enim Postilla, saltem in his partibus Hispaniæ et, ut credo, Galliæ, communior est cæteris citra glosam ordinariam, ad istam enim recurrunt non solum theologi sed etiam juristæ et alii intellectum Sacræ Scripturæ planum habere desiderantes*. Addit. sup. utrumque prol., t. I, f° 18 *a*. Les infidèles même, ajoute-t-il, recourent parfois à cette *Postille, et multoties non ut discant sed potius ut reprehendant*. Le grand nombre des mss. des *Postilles* et des éditions qui se suivirent dès les premiers temps de l'imprimerie prouve que la vogue ne baissa point.

Il y eut çà, et là, des réserves en dehors de celles que nous avons dites. L'*Index in omnia opera* d'Alphonse Tostat († 1455), Venise, 1595, t. II, p. 95-100, relève 230 passages des Œuvres où l'évêque d'Avila contredit Nicolas de Lyre. Denys le Chartreux († 1471) utilise souvent le postillateur et, en général, le nomme quand il est d'accord avec lui et le désigne par le mot : *quidam*, quand il le combat. Il cite aussi Paul de Burgos, qu'il appelle assez bizarrement R. Paulus, et, s'il est d'habitude plutôt avec Nicolas qu'avec Paul, il lui arrive cependant de donner à Paul la préférence. Voir les tables de ses commentaires sur l'Écriture dans les *Opera omnia*, Montreuil-sur-Mer, 1896-1906, t. I-XIII; celles du *Dialogion de fide catholica*, t. XVIII, etc.

Les critiques furent exceptionnelles. Biblistes, théologiens, controversistes, sermonnaires, auteurs pieux vantèrent à l'envi celui que N. Glassberger, *Chron.*, prol., dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. 3, 146, appelait *celeberrimus sacræ theologiæ doctor* et inscrivait parmi les *magni clerici* de l'ordre franciscain. Trithème, *De script. eccles.*, f° 12 1 *a*, blâmait vigoureusement ceux qui méprisaient la simplicité de son langage, et disait de ses écrits sur la Bible, que personne ne savait mieux que ceux qui s'étaient exercés à leur lecture *quam utilia quamque necessaria sint omnibus Sacram Scripturam discere cupientibus*. Eysengrein, *Catalogus testium veritatis*, Dillingen, 1565, f° 130 *b*, disait : *ita vixit ut usque ad tempora nostra vix parem habuerit, nedum superiorem, vel sanctitate vitæ vel doctrina et scriptis*. Reisch, *Margarita philosophica*, Strasbourg, 1508, citait comme ayant cours ce *proverbium inter theologos : Nisi Lyra non lyrasset nemo doctorum in Bibliam saltasset*, devenu dans la suite : *Si Lyra non lyrasset totus mundus delirasset*, ou même : *Si Lyra non lyrasset Ecclesia Dei non saltasset*, ou en allemand : *Hätte Lyra nicht über die Bibel geschrieben, wäre mancher Doctor ein Esel geblieben*. Cf. P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age*, t. I, p. 338; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 457. H. Grisar, *Luther*, Fribourg-en-B., 1912, t. III, p. 454. Enfin Nicolas de Lyre recevait de ses admirateurs non pas le titre de *doctor planus et utilis*, comme on le répète, mais ceux de *doctor planus* ou de *doctor utilis : doctor planus alias utilis vocitatus*, dit H. Villot, *Athenæ orthodoxorum sodalitii franciscani*, Liége, 1598, cité par Wadding, *Annales minorum*, t. II, p. 597.

3° *Nicolas de Lyre et Luther.* — Renan, dont nous avons reproduit le mot sur Raschi et Nicolas de Lyre, ajoute, *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 434 : « Nicolas de Lire fit Luther. » Souvent on allègue le dicton : *Si Lyra non lyrasset Lutherus non saltasset*, pour qualifier le postillateur d'ancêtre de Luther et de précurseur du protestantisme. Or, le *Si Lyra non lyrasset Lutherus non saltasset*, venu après le *Nisi Lyra lyrasset nemo doctorum in Bibliam saltasset* usuel parmi les théologiens, signifiait seulement que Luther, à l'instar de tous les doctes en Écriture, devait pour une bonne part à Nicolas de Lyre ses connaissances scripturaires. Entendu de la sorte le dicton était exact. Cf. E. Nestle, *Protest. Realenc.*, 3e édit., t. III, 1897, p. 72. Mais il est faux que Luther, en tant qu'initiateur de la Réforme, s'inspire de Nicolas de Lyre. Aucune doctrine spécifiquement luthérienne chez l'auteur des *Postilles*. La manière de voir sur les livres deutérocanoniques par où ils se rapprochent était celle de nombre d'écrivains du Moyen Age. Nicolas de Lyre est un pur scolastique. Il est étranger au subjectivisme de Luther dans l'interprétation du texte sacré; rien de sa doctrine de la foi et de la justification, mais bien le contraire. Aussi quand Luther, dès 1516, affirmait que « la fallacieuse métaphysique d'Aristote et la philosophie selon la tradition humaine ont trompé nos théologiens », il avait pris soin au préalable d'indiquer quels étaient ces théologiens et il avait dit simplement : « Lyre et les autres. » Avec lui il visait toute l'école scolastique. Cf. H. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, Paris, 1912, t. II, p. 102, 103.

Non, Luther et Nicolas de Lyre ne sont point de la même famille. S'il est un maître des sciences bibliques auquel Nicolas de Lyre fasse songer, c'est Richard Simon; il fut, autant qu'on pouvait l'être de son temps, un Richard Simon, mais un Richard Simon théologiquement plus sûr que l'autre.

I. Œuvres. — Sur les nombreuses éditions de Nicolas de Lyre, voir J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, édit. A.-G. Masch, Hale, 1785, t. III, p. 358-392; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826-1838, t. I, n. 3163-3172, t. III, n. 10 363-10 408; Copinger, *Supplement to Hain*, Londres, 1895, t. I, n. 10 363-10 408, t. II *a*, n. 3710-3727.

1° *Travaux sur l'Écriture.* — 1. Éditions, sans le texte de la Bible, des *Postillæ* seules et des *Moralitates* seules, s. l. n. d., Cologne, 1478, etc.; des *Postillæ* et des *Moralitates* réunies, Rome, 1471-1472, 5 vol., in-fol., etc. — 2. Éditions, avec le texte latin de la Bible : *a*) des *Postillæ*, sans les *Additiones* et les *Replicæ*, Venise, 1482, etc., *b*) avec les *Additiones* et les *Replicæ*, Nuremberg, 1481, 1485, 1487, 1493, 1497 (c'est l'édition que nous citons), etc.; *c*) avec, en plus, la glose ordi-

naire, Venise, 1485, 1489, Nuremberg, 1487, etc.; *d*) avec, en plus, les *Moralitates*, Bâle, 1498, etc.; *e*) avec, en plus, la glose interlinéaire, Venise, 1588, Paris, 1588, etc. L'édition que Hoberg, *Kirchenlexikon*, t. IX, col. 327, dit la meilleure est celle des théologiens de Douai (1617), revue et complétée par le bénédictin Léandre de Saint-Martin, intitulée : *Biblia sacra cum glossa ordinaria... et Postilla Nicolai Lirani necnon Additionibus Pauli Burgensis et Matthiæ Thoringi Replicis*, Anvers, 1634, 6 vol. in-fol. Elle contient aussi la glose interlinéaire non mentionnée dans le titre. Il y a des fautes d'impression et des suppressions : le passage de l'édition de Nuremberg, t. I, f° 3*a*, où Nicolas dit que les prologues de saint Jérôme ont été commentés par un religieux de son ordre, les injures de Döring à l'adresse de Paul de Burgos, etc.; *f*) des *Additiones* seules avec les *Replicæ*, Venise, 1483; *g*) on peut ajouter P. Mollenbecke, *Repertorium zum Nachschlagen in der Postille*, Cologne, 1480; le *Repertorium in Postillas Nicolai de Lyra super Vetus et Novum Testamentum*, Nuremberg, 1494. — 3. Éditions partielles des *Postillæ :* Ancien Testament seul, Mayence, 1484; Nouveau Testament seul, Mantoue, 1477; les psaumes, Lyon, 1500; les épîtres et les évangiles du carême, Venise, 1494; les épîtres et les évangiles du temps et des saints, s. l., 1481; saint Paul, Mantoue, 1478; l'Apocalypse, s. l. n. d., etc. — 4. Traductions des *Postillæ* : *a*) en français, de l'exposition du psautier, Paris, vers 1490; des épîtres et évangiles du dimanche et des fêtes solennelles, Paris, 1490; des épîtres et des évangiles de toute l'année, Paris, 1511-1512, 5 vol. in-fol.; — *b*) en allemand, des psaumes; Neumann, *Revue des études juives*, 1893, t. XXVI, p. 173, n. 1, signale, entre autres, une traduction de 1456; — *c*) en italien, de l'Apocalypse, Rome, vers 1468-1470, etc. — 5. Éditions du *Tractatus de differentia*, Rouen, s. d. (sous Sixte IV); des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, Rouen, s. d.

2° *Traités d'apologétique antijuive.* — Nombreuses éditions, sous des titres divers, surtout du premier traité, en appendice aux *Postillæ* : par exemple, le premier dans l'édition de Nuremberg, 1497, t. IV, fol. 346-351, et dans la *Biblia sacra* d'Anvers, 1634, t. VI, col. 1695-1716; le second, *ibid.*, col. 1716-1736.

3° *Œuvres douteuses.* — La *Contemplatio de vita et gestis S. Francisci*, édit. Wadding, Anvers, 1623; le *Præceptorium*, Cologne, 1505, et dans la *Biblia sacra*, t. VI, col. 1737-1787; le *De idoneo ministrante*, s. l. n. d.; Cologne, s. d., et, sous le titre *De corpore Christi*, Paris, 1513; les *Prærogativæ gloriosæ Virginis Mariæ*, Lyon, 1500, en appendice aux *Postillæ super psalterium*; le *De cura clericali*, Paris, 1513; le *De arte bene vivendi*, Paris, 1517; l'*Expositio in hymnos*, Lyon, 1520, en appendice aux *Postillæ super psalterium*.

II. Travaux. — Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1512, f° 121, 122; L. Wadding, *Annales minorum*, Lyon, 1628-1636, t. II, p. 596, 597; t. III, p. 468, 469; *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650, p. 265-267; J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1736, t. V, p. 348-362; J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores ord. S. Francisci a Waddingo allïsve descriptos*, Rome, 1806, p. 557-559, 731; *Nicolaus von Lyra und seine Stellung in der mittelalterlichen Schrifterklärung*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1859, t. II, p. 934-954; Siegfrid, *Raschi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra und Luther*, dans l'*Archiv für wissensch. Erforschung des A. T.*, 1870, t. I, p. 428-456, t. II, p. 39-65; M. Fischer, *Des Nicolaus de Lyra's Postillæ perpetuæ in V. et N. Test. in ihrem eigenthümlichen Unterschiede von der gleichzeitigen Schriftauslegung*, dans la *Zeitschrift für protestantische Theologie*, 1889, t. XV, p. 432 sq.; Maschkowski, *Raschi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus*, dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1891, t. XI, p. 268-316; Neumann, *Influence de Raschi et d'autres commentateurs juifs sur les Postillæ perpetuæ de Nicolas de Lyre*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1893, t. XXVI, p. 172-182; t. XXVII, p. 250-262; R. Cornély, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, Paris, 1894, t. I, p. 684-686; Hoberg, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-B., t. IX, 1895, col. 321-329; J. Viard, *Date de la mort de Nicolas de Lire*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1895, t. LVI, p. 141-143; P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris. Moyen Age*, Paris, 1896, t. III, p. 331-338; R. Schmid, *Protest. Realencyklopädie*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 30-32.

F. Vernet.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME NEUVIÈME

DEUXIÈME PARTIE

MABILLON — MARLETTA

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME NEUVIÈME

DEUXIÈME PARTIE

MABILLON — MARLETTA

PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1927

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Imprimatur:

Argentorati, die 19 julii 1927.

† Carolus Josephus Eugenius

Ep. Argentinen.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU

TOME NEUVIÈME

MM.

Adloff, professeur de morale au grand séminaire de Strasbourg.

Anastase de Saint-Paul (le R. P.), carme déchaussé, archiviste de l'ordre, à Rome.

Autore (le R. P. dom), chartreux († février 1920).

Bardy, professeur aux Facultés catholiques, à Lille (Nord).

Batiffol (Mgr), à Paris.

Baucher (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

Baudot (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

Bernard, à Paris.

Bigot, aumônier du monastère de la Visitation, Nancy.

Bœhm, professeur de philosophie à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Cabrol (le Rme P. dom), abbé de Farnborough (Angleterre).

Carreyre, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Casanova, professeur au Collège de France († mars 1926).

Chenu (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur au scolasticat du Saulchoir, à Kain (Belgique).

Clamer, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Constantin, aumônier du lycée H. Poincaré, Nancy.

Coste, secrétaire général de la Congrégation de la Mission, à Paris.

Coulon (le R. P.), des frères prêcheurs, à Rome.

Dublanchy (le R. P.), de la Société de Marie, professeur au scolasticat de Differt (Belgique).

Édouard d'Alençon (le R. P.), des frères mineurs capucins, à Rome, puis à Assise.

Émereau (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

Fahrner, professeur de morale à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Gardeil (le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.

Gardette (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Ore-Place, Hastings (Angleterre).

Gaudel, professeur de dogme à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Godefroy, supérieur du grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Goyau, de l'Académie Française, à Paris.

Grumel (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï.

Hedde (le R. P.), des frères prêcheurs, à Angers.

Horn, à Paris.

Jugie (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

Lavocat, à Amiens.

Le Bras, professeur à la Faculté de droit et des sciences politiques de l'Université de Strasbourg.

Levesque, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Longpré (le R. P.), des frères mineurs, au Collège Saint-Bonaventure, Quaracchi (Italie).

Malvy (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, ancien professeur de théologie.

Marchal, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Masson, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Merlin, curé de Saint-Épain (Indre-et-Loire).

Miquelez (le R. P.), augustin, bibliothécaire de l'Escorial (Espagne).

Molien (le chanoine), à Amiens.

Mollat, professeur d'histoire à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Palmieri, à Rome († 1927).

Paquier, administrateur de Saint-Pierre de Chaillot, Paris.

Petit (S. G. Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque latin d'Athènes, puis archevêque titulaire de Corinthe, à Rome.

Premoli (le R. P.), barnabite, à Rome.

Rivière, professeur d'apologétique à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Salaville (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï.

Schalck, professeur au séminaire de philosophie de Strasbourg.

Sznuro, prêtre du diocèse de Sandomir (Pologne).

Thouvenin, ancien professeur au grand séminaire de Nancy, aumônier de l'hospice de Ludres (Meurthe-et-Moselle).

Tobac, professeur à l'Université de Louvain.

Vansteenberghe, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Venard, professeur à l'Institut Robin, Vienne (Isère)

Verschaffel (le R. P.), de l'Oratoire.

Vernet, professeur au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) et à l'Institut catholique de Lyon.

Werhlé, ancien vicaire à la paroisse Saint-Augustin, Paris.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

M

MABILLON Jean, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (1632-1707). — I. Vie et ouvrages. II. La théologie de Mabillon.

I. Vie et Ouvrages. — Jean Mabillon naquit le 23 novembre 1632, au village de Saint-Pierremont, dans les Ardennes, d'une famille pauvre. Jean eut pour premier professeur un oncle curé; il fit ensuite ses études au collège de l'Université de Reims, et, après un court séjour au séminaire où il reçut la tonsure, il entra à l'abbaye bénédictine de Saint-Remy de Reims. Il y fit profession le 6 septembre 1654, âgé de vingt-deux ans à peine. Humble, austère, zélé pour les observances monastiques, il édifiait les novices dont on lui avait confié la direction, quand des maux de tête lui survinrent et l'obligèrent à quitter Saint-Remy. Il passa successivement dans les abbayes de Saint-Nicaise, de Saint-Thierry, de Saint-Basle, de Nogent. Au mois de juillet 1658, il se rendit à Corbie et fut ordonné prêtre à Amiens, le 27 mars 1660. Délivré de ses maux de tête par la protection de saint Adalard, il témoigna sa reconnaissance en composant des hymnes pour l'office du saint, pour l'office de sainte Bathilde, patronne de l'abbaye ; il revisa en même temps les autres offices propres de la maison. Ce fut son modeste début dans la vie littéraire. Voir dom J. Besse, *Le premier ouvrage de Mabillon*, dans *Archives de la France monastique*, t. v, *Mélanges et Documents*, p. 355, 359. En juillet 1663, Mabillon passait à l'abbaye de Saint-Denis. Dans ces divers séjours, ce moine modeste avait donné des preuves d'une grande aptitude pour les travaux d'érudition ; aussi, dès 1664, fut-il donné comme aide à dom Luc d'Achéry, bibliothécaire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Présenter un rapide aperçu des travaux de Mabillon, c'est résumer en même temps toute la vie de cet humble moine, le grand représentant de l'érudition en France au xviie siècle. Quelques-uns de ses traités sont écrits en français, mais la plupart sont rédigés en un latin pur, élégant, correct qui donna lieu de dire que Mabillon écrivait en cette langue comme Monsieur de Meaux en français.

Dès son arrivée, on le chargea de préparer l'édition des œuvres de saint Bernard, commencée à Saint-Denis par dom Claude Chantelou. Celui-ci étant mort, ce fut Mabillon qui donna, sous ce titre : *Sancti Bernardi opera omnia*, deux éditions, l'une en 2 volumes in-fol., l'autre en 9 vol. in-8°, Paris 1667. En 1690, Mabillon devait présenter de nouveau l'édition revue par ses soins et dédiée au pape Alexandre VIII. La publication comprenait des préfaces, des commentaires et des notes qui, d'après Hauréau, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxii, p. 446, firent ranger le jeune moine au nombre des savants du siècle.

En même temps dom Luc d'Achéry chargeait son jeune auxiliaire de coordonner et de mettre en œuvre les documents recueillis sur les *Saints de l'Ordre bénédictin;* dès 1668, sous le nom des deux religieux, paraissait le t. i des *Acta Sanctorum ordinis sancti Benedicti per sæculorum classes distributa*, in-fol., Paris. Les préfaces, notes et commentaires étaient l'œuvre de dom Mabillon : véridique avant tout, il y restituait à leurs ordres respectifs des personnages qui n'avaient pu appartenir à la famille bénédictine. Ce procédé ne fut pas compris; certains frères du jeune religieux, animés d'un faux zèle, l'accusèrentpresque d'hérésie. Mabillon se défendit avec douceur et sérénité contre les accusations des PP. Mège et Bastide, et ceci nous a valu un long *Mémoire justificatif* où se trouvent exposés de main de maître les principes de la critique historique qui ont prévalu depuis lors. Voir à ce sujet : L. Delisle, *Dom Jean Mabillon : sa probité d'historien*, dans *Archives de la France monastique*, t. v, p. 93 sq.; dom P. Denis, *Dom Mabillon et sa méthode historique : Mémoire justificatif sur son édition des Acta Sanctorum O. S. B.*, in-8°, Paris, 1910, 64 p., extrait de la *Revue Mabillon*, t. vi, p. 1-64; A. Dantier, *Correspondances bénédictines : Archives des missions scientifiques*, t. vi, p. 358. Les autres volumes des *Acta Sanctorum O. S. B.* se succéderont jusqu'en 1701, de façon à former 9 volumes in-fol., allant du vi^e^ au xiie siècle; dans ses belles préfaces, Mabillon fera entrer d'une manière naturelle et agréable les principaux points de l'histoire de cette période; il y traitera même de temps en temps, avec précision et netteté, les dogmes de la religion, les matières de la discipline, soit ecclésiastique, soit monastique.

Vers 1671, paraissent les *Petri abbatis Cellensis opera omnia, studio unius e Sancti Mauri congregatione monachi*, in-4°, Paris. « On s'étonne, écrit Léo-

pold Delisle, *art. cité*, p. 101, de n'en trouver aucune mention dans le catalogue des œuvres de Mabillon, alors que dom Ruinart lui attribue et l'épître dédicatoire et les préfaces. » En 1674, dans la dissertation *De azymo et fermentato*, Mabillon soutient, contre le P. Sirmond, que le pain azyme et sans levain fut en usage dans l'Église latine avant le schisme de Photius. Comme fruit de ses recherches, Mabillon recueille encore des monuments précieux qu'il fait imprimer séparément en des volumes ayant pour titre : *Vetera analecta*, 4 vol. in-8°, Paris, 1675 et sq.; ce sont des actes de conciles, chartes ou lettres d'empereurs, de rois, d'évêques, etc., avec des observations et dissertations sur des points d'histoire.

Mais l'ouvrage qui a surtout rendu célèbre dom Mabillon est son traité de *Diplomatique* qui parut alors sous ce titre : *De re diplomatica libri sex...* in-fol., Paris, 1681. Le bollandiste Papebroch, S. J., avait attaqué l'authenticité de chartes conservées au monastère de Saint-Denis, Mabillon prenant les choses de plus haut, donna un exposé de la question sur les monuments de l'histoire nommés *Diplômes*, sur la forme dans laquelle ils ont été conservés, et formula d'une façon claire et méthodique les règles qui permettent de distinguer les vieilles chartes, de juger sainement les anciens titres, de reconnaître les pièces véritables et authentiques et de déclarer celles qui sont fausses ou falsifiées. L'ouvrage fut salué par toute l'Europe comme un chef-d'œuvre; au moment où il parut, les savants le louèrent unanimement (à part une voix discordante, celle d'Adrien de Valois). Le P. Papebroch s'avoua vaincu dans une lettre, modèle de candeur et de bonne grâce qui fait honneur au chrétien et au savant : « Je vous avoue, y disait-il, que je n'ai plus d'autre satisfaction d'avoir écrit sur cette matière, que celle de vous avoir donné occasion de composer un ouvrage si accompli.. Ne faites pas difficulté toutes les fois que vous en aurez l'occasion de dire publiquement que je suis entièrement de votre avis. » L'ouvrage eut un immense retentissement : Mabillon passa au nombre des premiers érudits de France; Louis XIV voulut le voir. Le Tellier en le lui présentant le qualifia « l'homme *le plus savant* du royaume » et Bossuet ajouta : « *le plus humble* ». Mabillon fut édifiant de désintéressement; Colbert ayant voulu lui accorder une pension de deux mille livres, l'humble religieux fit répondre : « Que pourrait-on penser de moi si, étant pauvre et né de parents pauvres, je recherchais dans la religion ce que je n'aurais espéré dans le siècle? » Plus tard, il est vrai, on voulut contester la valeur du livre; au collège Louis-le-Grand s'élabora lentement une réfutation que le R. P. Germon, S. J., fit paraître sous ce titre : *De veteribus regum Francorum diplomatibus et arte secernendi antiqua diplomata a falsis ad R. P. J. Mabillonium disceptatio*, in-12, Paris, 1703. La seule réponse de Mabillon fut la publication d'un supplément : *Librorum de re diplomatica supplementum in quo regulæ denuo confirmantur, novisque speciminibus et argumentis asseruntur*, Paris, 1704; il y complétait sa doctrine par de nouvelles observations, publiait de nouveaux documents et faisait l'application de sa méthode en restituant à l'aide des diplômes la chronologie, avant lui si confuse, des rois de France de la première race. Une nouvelle édition du *Traité de diplomatique*, revue par Mabillon, corrigée et augmentée par lui, mais que sa mort survenue en 1707 ne lui laissa pas le temps de publier, parut à Paris, en 1709; elle avait en outre 16 feuillets préliminaires et 16 feuillets d'Index numérotés par les soins de dom T. Ruinart.

Le livre, quoique non exempt d'erreurs, a fait ses preuves; on peut répéter aujourd'hui ce que disaient au XVIIIe siècle les bénédictins continuateurs de Mabillon : son système est le vrai; quiconque voudra se frayer des routes contraires à celles qu'il a tracées, ne peut manquer de s'égarer, quiconque voudra bâtir sur d'autres fondements, bâtira sur le sable. Des érudits éminents du siècle dernier ont rendu hommage à l'œuvre de Mabillon. Tels L. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, 1874, t. II, p. 63; Léon Gautier, *Quelques mots sur l'étude de la paléographie et de la diplomatique*, Paris, 1864. (Celui-ci ne lui trouve qu'un seul défaut, celui d'être écrit en latin). Voir aussi E. Babelon : *Une querelle scientifique entre jésuites et bénédictins*, dans *Le Contemporain*, 1er fév. 1878.

Les recherches scientifiques de Mabillon vont l'obliger à sortir du monastère, mais son activité littéraire n'en sera pas ralentie. Déjà en 1680, avant la publication du *Traité de diplomatique*, il était allé en Champagne et en Lorraine; en 1672, il avait parcouru la Flandre. En 1682, Colbert l'envoya en Bourgogne pour examiner quelques anciens titres; Mabillon en rapporta des documents qui furent insérés dans les *Vetera Analecta*, et le récit des pérégrinations d'un érudit à la recherche de ce qui peut l'aider dans ses travaux. Ce dernier récit est l'*Itinerarium burgundicum* que dom Thuillier a édité dans les *Œuvres posthumes*, t. II, p. 2. Au tome IV des *Vetera analecta* se trouve l'*Iter germanicum*, récit d'un voyage accompli en Allemagne et en Suisse, au cours de l'année 1683. Ce voyage fut marqué par la découverte, à l'abbaye de Luxeuil, d'un ancien lectionnaire du rite gallican, écrit en beaux caractères mérovingiens du VIIe siècle. Mabillon s'en servit pour composer le traité qui a pour titre : *Liturgiæ gallicanæ libri III, in quibus veteris missæ quæ ante annos mille apud Gallos in usu erat forma ritusque eruuntur, accedit disquisitio de cursu gallicano...*, in-4°, Paris, 1685; réimprimé en 1729; reproduit dans *P. L.*, t. LXXII. C'est une étude d'ensemble considérable et vraiment définitive sur la liturgie gallicane.

En 1685, dom Mabillon, accompagné de dom Michel Germain partait pour l'Italie. Dix-huit mois après le retour, effectué en 1686, parut le *Musæum italicum, seu Collectio veterum scriptorum ex bibliothecis italicis; in primo tomo, præmittitur Iter italicum litterarium, in secundo Commentarius in ordinem romanum*, 2 vol. in-4°, Paris, 1687 et 1689. *L'Iter italicum* est une description exacte du voyage avec des détails sur ce qui intéresse les lettrés. La pièce importante du t. I est un ancien sacramentaire gallican du VIIe siècle, trouvé à l'abbaye de Bobbio; au t. II se trouvent les *Ordines romani*, ou livres rituels de l'Église romaine avec commentaires. Entre temps, on signale deux mémoires de Mabillon touchant la préséance dans les États : *Réponse aux chanoines réguliers de Bourgogne; Réplique au second écrit des chanoines réguliers*, dans *Œuvres posthumes*, t. II, p. 96-269.

Plus grave fut la querelle engagée entre Mabillon et l'abbé de Rancé au sujet des *Études monastiques*. Il serait trop long de donner ici l'histoire de cette contestation que l'on trouve exposée au t. I des *Œuvres posthumes*. Disons seulement que Mabillon publia en 1691 le *Traité des études monastiques* dans lequel cet érudit dont la prose française a moins d'ampleur que la prose latine, exprime des idées élevées avec une simplicité naturelle. Sans attaquer de front la thèse de l'abbé de la Trappe, il justifiait la place donnée à l'étude dans les cloîtres bénédictins, il s'efforçait de prouver que la tradition tout entière donnait raison à ceux qui font entrer l'étude comme un des éléments propres à la vie religieuse et n'en détruit en rien la perfection. Il joignait à ses considérations une espèce de plan de bibliothèque religieuse d'une large simplicité, voulant que, pour se défendre, on connut les points faibles des adversaires. L'abbé de

Rancé, piqué au vif, répliqua par une attaque directe d'une verve et d'une véhémence singulières; ses admirateurs eux-mêmes jugèrent qu'il dépassait le but. Sur ce sujet, voir Bossuet, *Œuvres*, éd. Vivès, t. XXIV, p. 331; Leibnitz : *Œuvres complètes : Lettre à Magliabecchi*, t. V, p. 98.

A peine l'impression de la réponse de Rancé était-elle achevée (27 février 1692) que Mabillon donnait au mois de juin suivant ses *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe au Traité des études monastiques* : il y remettait la question dans son vrai jour, prouvait que les études intellectuelles, pour n'être pas de l'essence de la vie religieuse, n'étaient ni en désaccord avec l'état monastique, ni nuisibles à la perfection, mais bien plutôt aussi utiles aux religieux que profitables à la défense de l'Église, à l'édification commune. Il terminait en protestant qu'il voulait tout sacrifier à la paix et à la charité chrétienne. La dispute ne pouvait se prolonger indéfiniment : des amis communs préparèrent un rapprochement entre les adversaires, Mabillon se rendit à la Trappe; dans un entretien où ils s'édifièrent mutuellement, les deux religieux se promirent un oubli réciproque de la question qui les avait divisés un moment.

Le pape Clément XI ayant désiré une nouvelle édition des *Livres de la Considération de saint Bernard*, Mabillon fut chargé de ce soin : le pape l'en remercia par un bref élogieux pour toute la Congrégation de Saint-Maur.

Pendant son séjour à Rome, dom Mabillon fut frappé de la manière rapide dont on envoyait aux diverses églises des corps tirés des catacombes, et se demanda si l'on n'exposait pas ainsi les fidèles à vénérer de fausses reliques. Il s'expliqua sur ce sujet délicat dans une dissertation pseudonyme publiée sous ce titre : *Eusebii romani epistola ad Theophilum gallum, de cultu sanctorum ignotorum*, in-4°, Paris, 1698. Pleine de faits curieux et de sages critiques, cette lettre détruisait plusieurs erreurs et diverses « superstitions qui s'étaient introduites en faveur de corps qu'on appelle saints et qui n'ont peut-être jamais été baptisés. » (Lettre de Fléchier évêque de Nîmes à dom Mabillon). Traduite en français par différents auteurs, imprimée à Paris, à Bruxelles, à Grenoble, cette lettre eut un immense succès, mais elle déplut à Rome. On la déféra à l'Index; peu s'en fallut qu'elle ne fût condamnée, mais le pape Clément XI, en ayant été informé, prit l'affaire en main, demanda quelques corrections que Mabillon fit dans une nouvelle édition : *Eadem Epistola Eusebii... recognita et aucta*, in-12, Paris, 1705. On trouve ces deux éditions dans *Œuvres posthumes*, t. I, p. 209 et sq. La lettre ainsi modifiée eut l'approbation de Rome.

Calomnié auprès des catholiques anglais à qui on avait voulu faire croire qu'il était passé au protestantisme, Mabillon dans une lettre indignée donna une nouvelle preuve de son attachement à la foi catholique déclarant vouloir y persévérer jusqu'à la fin de ses jours : *Lettre aux catholiques d'Angleterre, sur le bruit répandu dans ce royaume qu'il avait changé de religion*, 1698. — Trompé au sujet d'un frère dont il plaida la cause avec trop d'insistance, il crut devoir s'en humilier et en demander pardon par écrit : ceci nous a valu ses *Réflexions sur les prisons des ordres religieux* (*Œuvres posthumes*, t. II, p. 321). Entre temps, il publiait une *Lettre circulaire sur la mort de Jacqueline Bouette de Blémur* (1694), donnait une *traduction nouvelle de la Règle de saint Benoît*, 1697, adressait la *Lettre d'un bénédictin à M. l'évêque de Blois touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une Dissertation de M. Thiers contre la sainte Larme de Vendôme*, in-12, Paris, 1700. C'est à tort qu'on a voulu voir une contradiction entre cet écrit et la *Lettre d'Eusèbe*. Mabillon, en prenant la défense du trésor de Vendôme, ne prétend pas prouver ou même simplement affirmer l'authenticité de la relique : il s'appuie sur l'existence séculaire d'un culte, inspiré par une parfaite bonne foi et dont la suppression causerait du scandale.

Une fois pourtant la sagacité de Mabillon fut trouvée en défaut : avec Baluze et Ruinart il se trompa sur *une expertise* en vue d'établir la filiation des La-tour d'Auvergne. Voir C. Loriquet, *Le cardinal de Bouillon, Baluze, Mabillon et Ruinart dans l'affaire de l'Histoire générale de la maison d'Auvergne*, Reims, 1870; J. Depoin, *Une expertise de Mabillon*, dans *Archives de la France monastique*, t. V, p. 127-143.

Il contribua à la publication de l'*Édition des Œuvres de saint Augustin*, qui souleva les polémiques les plus vives. Voir ci-dessous, col. 1434. Ce fut lui qui rédigea la Dédicace au roi et qui composa la préface générale plusieurs fois modifiée et finalement arrêtée, refaite à l'aide des observations de Bossuet. Personne ne mit en doute la parfaite bonne foi du savant bénédictin, ni son inviolable attachement à l'unité catholique. Le silence se fit quand un décret de la S. Congrégation de l'Index du 7 juin 1700 eut condamné tous les écrits de polémique faits contre l'*Édition de saint Augustin*.

Élu membre de l'Académie des Inscriptions en 1701, dom Mabillon accepta cet honneur par obéissance. L'année suivante, en 1702, il composait un *Traité de la mort chrétienne*, dédié à la Reine d'Angleterre.

Dès l'année 1693, il avait commencé les *Annales de l'ordre de saint Benoît*, mais il en retarda l'impression pendant dix ans, pour avoir plusieurs volumes entièrement prêts. Le premier volume parut en 1703, les trois suivants furent édités du vivant de Mabillon; les t. V et VI ont été publiés par les PP. Martène et Massuet : *Annales ordinis sancti Benedicti*, 6 in-fol., Paris, 1703-1739.

Pendant les premiers jours de décembre 1707, Mabillon sentit les avertissements de sa fin prochaine. Celle-ci fut marquée par de cruelles souffrances qu'il supporta avec patience et résignation, dans les sentiments d'une douce confiance. Ces mots que saint Paulin attribue à saint Ambroise lui revenaient en mémoire : *Nec timeo mori quoniam bonum Dominum habemus*. Ses dernières paroles furent : *Humilité, humilité, humilité*. Il expira dans son abbaye de Saint-Germain-des-Prés, le 27 décembre 1707. L'Europe entière s'émut à la nouvelle de cette mort; bon nombre d'auteurs en France et à l'étranger firent l'éloge du savant. Bornons-nous à noter ici le respect et la soumission de dom Mabillon pour l'Église de Rome. L'extrait suivant de la préface placée en tête du t. IV des *Annales de l'ordre de saint Benoît* peut être considéré comme le testament de l'érudit : « Qu'à Dieu ne plaise que je me départe jamais en rien de cette règle de la vérité, je veux dire de l'Église notre mère, au jugement et à la censure de laquelle je soumets de tout mon cœur tout ce que j'ai jamais écrit, et tout ce que je pourrais écrire dans la suite, ayant toujours vécu dans son sein et dans la foi et souhaitant ardemment avec la grâce de Notre-Seigneur d'y finir mes jours. »

II. La théologie dans les écrits de Mabillon. — Nous nous sommes étendu un peu longuement sur les ouvrages de Mabillon en donnant sa biographie, pour avoir un point de repère dans l'exposé qui suit. A part quelques dissertations où sont traitées des questions spéciales de théologie, à part aussi des appréciations d'ordre moral, ce que l'on trouve surtout dans les œuvres du savant bénédictin en matière théologique, ce sont des indications historiques con-

cernant des points de discipline, des exposés d'opinions. En somme, Mabillon appartient beaucoup plus à l'histoire et à la liturgie qu'à la théologie.

Pour mettre un peu d'ordre dans notre exposé, nous suivrons l'ordre des traités de la théologie dogmatique, auxquels nous joindrons quelques points de morale.

1° *Sur la théologie elle-même*, son objet et sa méthode d'enseignement, le *Traité des études monastiques* nous livre la pensée de Mabillon. Dans la seconde partie où il traite des études qui conviennent aux solitaires et de la méthode à suivre, il conseille de faire des recueils, il recommande la *Somme de saint Thomas* comme un excellent ouvrage, un peu trop long cependant. Mais, depuis ce grand docteur, ajoute-t-il, la scolastique a bien dégénéré : il ne faut pas s'amuser à ces questions inutiles qui ne servent ni à appuyer la foi, ni à régler les mœurs. Quant aux casuistes, ils ont subtilisé jusqu'à perdre la raison; leur étude est dangereuse pour qui veut s'instruire de la morale chrétienne, il y aurait beaucoup plus de profit à lire les *Offices* de Cicéron. Les chapitres XVIII-XXI contiennent un plan général pour la théologie. *Traité des études monastiques*, 2 vol. in-12, Paris 1692, t. I, p. 302-304; t. II, p. 315.

2° *Sur l'autorité de l'Église et ses décisions concernant les sources de la tradition*, Mabillon donne quelques observations sur l'approbation des livres par le souverain pontife (*Acta Sanctorum O. S. B.*, t. IV, 2e partie, préface). Se trouvant à Rome au moment où les écrits d'Isaac Vossius étaient déférés à l'Index, on voulut avoir son opinion avant de statuer. Sa réponse fut qu'il n'y avait pas lieu de les condamner; le sentiment de Vossius tendant à restreindre le déluge biblique à la terre habitée par les hommes, n'étant opposé ni à la foi, ni aux mœurs, il n'y avait aucun péril à le tolérer. *Votum D. Joannis Mabillonii de quibusdam Isaaci Vossii opusculis*, dans *Œuvres posthumes*, t. II, p. 59.

3° *Culte des reliques et des saintes images.* — Mabillon remarque que le *culte des saintes images* n'a pas été permis sans réserve dans les premiers siècles de l'Église : on voulait ménager la délicatesse des païens nouvellement convertis. L'hérésie des iconoclastes, quand elle parut, fut favorisée par les empereurs de Constantinople, Léon l'Isaurien, Constantin Copronyme. Le concile de Nicée, VIIe œcuménique, en 787, la condamna : les évêques français ne comprirent pas tout d'abord la décision de ce concile. Cf. *Acta sanctorum O. S. B.*, t. IV.

Pour ce qui est de la *canonisation des Saints*, Mabillon distingue trois temps différents ou trois manières successives de canoniser les saints dans l'Église catholique : 1. de la naissance de l'Église jusqu'au Xe siècle, le pouvoir en était dévolu à l'évêque du consentement des peuples; 2. depuis le Xe siècle jusqu'à Alexandre III (1170), les évêques canonisèrent encore les saints, du consentement du pape; 3. depuis Alexandre III, les papes se sont réservé le pouvoir absolu de mettre les serviteurs de Dieu au rang des saints. *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. V, préf.

Sur le culte des *Saintes reliques*, nous avons de Mabillon deux mémoires assez considérables entre lesquels on a voulu voir une contradiction. Après avoir résumé chacun de ces mémoires, nous dirons que la contradiction n'est qu'apparente.

1. Le premier mémoire est la lettre qui a pour titre : *Eusebii Romani ad Theophilum gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum*, 1re édit., in-4°, Paris, 1698; 2e édit., in-12, Paris, 1705 (voir plus haut : Vie, col. 1429). Se trouvant à Rome, Mabillon avait étudié sur place les principes sur lesquels on se fondait pour reconnaître les reliques : un décret de la S. Congrégation des Rites rendu en 1668 donnait comme indices du martyre la *palme* gravée sur la pierre du *loculus* où étaient renfermés les ossements, et la *fiole de sang* placée à côté. Dans ses visites aux catacombes, Mabillon remarqua que plusieurs inscriptions, même avec la palme et la fiole, n'avaient aucun caractère religieux, que d'autres avaient un caractère nettement païen, comme le *diis manibus*; de ces constatations se dégageaient les conséquences suivantes : il ne fallait pas se hâter de voir un vestige de sang humain dans des vases d'argile qui étaient peut-être destinés à brûler de l'encens; la palme pouvait être une représentation du cyprès, symbole non du martyre mais de la mort. En somme tous les ossements contenus dans les catacombes étaient des restes de chrétiens; ceux-là seuls pouvaient être considérés avec certitude comme des ossements de martyrs près desquels se trouvait l'attestation expresse des supplices endurés pour la foi; à la plupart des fioles, sinon à toutes, on pouvait attribuer un autre usage que celui de conserver le sang recueilli du corps des martyrs. Mabillon constatait d'autre part qu'en fait aucun discernement ne présidait à la recherche des reliques des martyrs; de là des abus et des scandales pouvaient résulter dans le culte rendu à de telles reliques. Avec toutes les précautions que demandait une matière aussi délicate, mais aussi avec tout le zèle que lui inspirait son amour pour la religion, il exposa son opinion dans la lettre latine publiée sous le pseudonyme d'Eusèbe. Elle fut favorablement accueillie en France, comme le montre la lettre de Fléchier, évêque de Nîmes à Mabillon; le prélat écrivait, en effet, en date du 2 mai 1689 : « Il fallait qu'un homme aussi éclairé et aussi judicieux que vous l'êtes nous apprît à discerner dans l'obscurité des sépulcres les cendres des saints d'avec celles des pécheurs, et à régler, selon les preuves évidentes ou douteuses, les honneurs qu'on rend quelquefois indifféremment à des ossements incertains comme aux reliques des martyrs. Il y avait longtemps que je souhaitais qu'on abolît certaines superstitions qui s'introduisent en faveur de ces corps qu'on appelle saints et qui n'ont peut-être jamais été baptisés. Les peuples sont naturellement crédules. La cour de Rome est quelquefois bien libérale de tels présents. » Non moins caractéristique est ce passage d'une lettre que Fleury écrivait à dom Ruinart le 2 février 1698 : « J'ai lu avec un grand plaisir la lettre du R. P. Mabillon que vous m'avez fait la grâce de m'envoyer. Tous les gens sensés et véritablement pieux voient avec plaisir réfuter solidement les erreurs qui peuvent être occasion de superstition et décrier au dehors les saintes pratiques de la religion. » Cf. Valéry, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, 3 vol. in-8°, Paris, 1846, t. III, p. 7, 8. Cependant on s'émut à Rome; de vifs contradicteurs déférèrent la *Lettre d'Eusèbe* au tribunal du Saint-Office. Voir à ce sujet une lettre de dom Estiennot à Mabillon, dans Valéry, *op. cit.*, t. III, p. 8-14. Mabillon adressa à dom Estiennot une *Commonitoria Epistola... super epistola de cultu sanctorum ignotorum*, in-12, Paris, 1698, qui fut communiquée manuscrite aux cardinaux et aux prélats tant de la Congrégation du Saint-Office que de celle de l'Index. Valéry, *op. cit.*, t. III, p. 39. Ceux-ci déclarèrent qu'ils en étaient fort contents. On croyait l'affaire terminée, quand après plusieurs années on recommença la poursuite à la Congrégation de l'Index. La condamnation paraissait imminente; des cardinaux représentèrent au pape ce qu'elle aurait de fâcheux pour un homme de la réputation de Mabillon. Clément XI arrêta l'affaire en représentant que ce religieux respectueusement sincère à l'égard du Saint-Siège fournirait avec plaisir les explications qu'on lui demanderait sur son livre. On

eut ainsi une seconde édition de la *Lettre d'Eusèbe*. Mabillon, dans la préface, déclarait y adoucir certaines expressions qui pouvaient paraître trop dures, et expliquer celles qui pouvaient sembler obscures. Les deux modifications les plus importantes étaient, d'une part, la suppression de la lettre du pape Grégoire IV à Otgare, archevêque de Mayence, d'autre part l'approbation sans réserve du décret de la S. Congrégation des Rites en 1668. Théoriquement, Mabillon admettait que la fiole teinte de sang pouvait être présentée comme un indice irrécusable du martyre : cependant la question de fait demeurait intacte, il fallait toujours préalablement reconnaître avec certitude la trace du sang. Clément XI, auquel le nouvel écrit était dédié, s'en montra pleinement satisfait. Les historiens ont remarqué que dans toute cette discussion, Mabillon donna une preuve convaincante de son admirable soumission au Saint-Siège en même temps que de sa fermeté à faire une revendication légitime.

Que Mabillon ait gardé son sentiment au sujet de la fiole teinte de sang, et se soit tenu sur la réserve par respect pour le Saint-Siège et la S. Congrégation des Rites, c'est ce qui ressort des termes de la lettre qu'il écrit le 12 février 1703 à Guillaume de la Parre : « Si l'on savait à Rome les excès que l'on commet en France et ailleurs sur le culte de ces sortes de reliques, je crois qu'on conviendrait que je n'en ai pas assez dit, et même que ce que j'en ai dit est une véritable apologie du Décret de la S. Congrégation des Rites qui condamne ces abus. » Voir *Œuvres posthumes*, t. I, p. 345. Qu'il ait vu juste en cette affaire, c'est ce qui résulte des travaux publiés sur le même sujet au cours du XIXe siècle, et dont on peut lire un résumé dans l'article *Ampoules de sang* du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et Liturgie*, t. I, col. 1747-1776.

2. Le second mémoire de Mabillon au sujet des reliques est la *Lettre d'un Bénédictin à M. l'Évêque de Blois touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une Dissertation de M. Thiers contre la sainte Larme de Vendôme*, in-12, Paris, 1700. A cette lettre s'ajoutent les *mémoires pour servir d'éclaircissement* à l'histoire de sa sainte Larme de Vendôme. Voir *Œuvres posthumes*, t. II, p. 361, 383.

Les bénédictins de Vendôme présentaient à la vénération des fidèles la sainte Larme : celle-ci versée par le Sauveur sur le tombeau de Lazare aurait été recueillie par un ange dans un globule de cristal, apportée en France par sainte Madeleine, conservée à Aix jusqu'au règne de Constantin, transportée à Constantinople, rapportée de là en France au XIe siècle par le duc de Vendôme. Ceux que gênait la *Lettre d'Eusèbe* virent là une excellente occasion de prendre l'offensive; J.-B. Thiers se fit leur porte-parole : il dénonça la légende comme fausse et demanda à l'évêque de Blois de supprimer cette pieuse fraude. Dans les écrits que nous venons de signaler, Mabillon prit la défense du trésor de Vendôme : son dessein n'était pas de prouver, ni même d'affirmer simplement l'authenticité de la relique. Il a voulu défendre la bonne foi des dépositaires de cette relique, établir qu'il y aurait scandale à supprimer un culte qui existait depuis de longs siècles.

On a prétendu, non sans apparence de raison, que Mabillon « partout ailleurs bon critique, s'est montré dans cette circonstance trop crédule et peu judicieux » (*Dictionnaire historique* de Feller), qu'il abandonnait son propre sentiment dûment motivé dans la *Lettre d'Eusèbe*. Pourtant il y a une différence assez sensible entre les deux cas : dans la *Lettre à Eusèbe*, Mabillon s'élevait contre la nouveauté d'un culte abusif, non appuyé sur des preuves suffisantes; dans la lettre à M. l'évêque de Blois, Mabillon n'a prétendu en aucune façon discuter la vérité ou la fausseté de la relique mais montrer que les règles données par J.-B. Thiers pour le discernement des anciennes reliques étaient fausses : invoquant la bonne foi des religieux de Vendôme dans la possession séculaire, il fait preuve d'un sage tempérament qui permet d'éviter et la superstition et l'irréligion, conserve la paix, évite le scandale qui résulterait de changements indiscrets.

4° *A propos du traité de la Grâce*. — Dans la préface des *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. IV, 2e part., dom Mabillon se montre peu favorable à Gothescalc, dont il n'ose condamner l'opinion sur la prédestination, tout en blâmant un peu durement sa conduite.

Dans l'*Édition bénédictine des Œuvres de saint Augustin* qui fut l'objet de nombreuses attaques, Mabillon eut une part assez considérable pour que nous en parlions ici : ce fut lui qui rédigea l'*Épître dédicatoire* au roi que dom Thuillier déclare être « un vrai chef-d'œuvre en son genre ». *Histoire de la nouvelle édition de saint Augustin* donnée par les PP. Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, in-4°, 1736, p. 5. Ingold : *Histoire de l'Édition bénédictine de saint Augustin*, la donne *in extenso* dans l'appendice, p. 145-154.

Il composa également la préface générale et la fit « en bon disciple du saint docteur », écrit dom Tassin. Cependant les évêques à qui elle fut communiquée ne souffrirent pas qu'elle fut ainsi imprimée : elle fut revue, corrigée, finalement modifiée par Bossuet dont elle est l'écho fidèle. Elle présente l'*augustinisme* sous des formules adoucies pour éviter l'écueil du jansénisme et rester dans les limites de l'orthodoxie. Voir à ce sujet Ingold : *Bossuet et l'édition bénédictine de saint Augustin* dans *Revue Bossuet*, t. I, p. 159-177.

On voulut garder un juste milieu entre les partisans d'Arnauld et les partisans de Molina, espérant ainsi s'imposer au respect des uns et des autres. En réalité, on ne fit que des mécontents; les molinistes ne virent dans la modération de Mabillon qu'une manœuvre dont ils ne lui surent aucun gré; les amis de Port-Royal s'irritèrent des concessions faites à ce qui leur paraisait l'erreur. « Personne aujourd'hui ne fera un crime à Mabillon de n'avoir pas poussé ses sympathies pour la doctrine augustinienne jusqu'au jansénisme. Quant à l'édition bénédictine de saint Augustin, on reconnaît depuis longtemps qu'elle est une œuvre de haute probité qui n'est déparée que par de malheureuses concessions faites aux adversaires de l'augustinisme. » J. Turmel, dans *Revue du Clergé français*, 1902, t. XXX, p. 631. Voir aussi dom P. Denis, dans une note de la *Revue Mabillon*, t. V, p. 354.

5° *Les sacrements en général*. — Sur l'administration de l'*Extrême-Onction* et du *saint Viatique*, la préface des *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. I, signale une évolution de la discipline ecclésiastique. « Autrefois, écrit Mabillon, on donnait l'extrême-onction avant le saint viatique, et même plusieurs fois dans une même maladie. Au XIIIe siècle seulement, on commença à changer cet ordre et à donner l'extrême-onction après le viatique : ce changement vint d'une erreur populaire : on croyait alors qu'à partir du moment où l'on avait reçu le sacrement de l'extrême-onction, il n'était plus permis de manger de la viande, et que les personnes mariées étaient obligées de garder la continence le reste de leurs jours; dès lors plusieurs malades ne voulurent recevoir l'onction qu'à la dernière extrémité. Des conciles condamnèrent cette erreur. L'Église tout en la réprouvant, a néanmoins conservé la pratique de donner le saint viatique avant l'extrême-onction. Elle a statué aussi qu'on ne devait pas réitérer ce sacrement au cours d'une même maladie, *nisi diuturna sit*.

Pénitence. — Mabillon signale ce point qu'au

VIIIe siècle, la confession était depuis longtemps considérée comme nécessaire pour le pardon des péchés même secrets; souvent la confession particulière se faisait en présence de plusieurs prêtres qui donnaient ensemble l'absolution au pénitent. Dom Tassin, *op. cit.*, p. 226, sur la préface des *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. III, 1re partie.

6° *Eucharistie. Présence réelle.* — L'histoire de l'hérésie de Bérenger est présentée par Mabillon avec une grande exactitude; il signale sa condamnation par divers conciles, les différents auteurs qui l'ont réfutée et enfin la conversion sincère de Bérenger en 1088. Dom Tassin et dom F. Le Cerf, *op. cit.*, p. 234, 239, sur les *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. VI, 2e part., sur les *Annales O. S. B.*, t. IV, et sur le t. II des *Vetera Analecta*.

Mabillon, au t. IV, 2e part. des *Acta Sanctorum O. S. B.*, expose les disputes survenues entre Paschase Radbert abbé de Corbie et Bertran ou Ratramne un de ses religieux. Le livre de Paschase Radbert, écrit en 831, ne contient rien autre chose que la créance de l'Église catholique de son temps : sur l'autorité de saint Ambroise, il soutient que le corps de Jésus-Christ dans l'adorable mystère de l'eucharistie est le même qui est né de la vierge Marie. Cette façon de parler ne plaisait point à Hériger, abbé de Lobbes. Mabillon cependant fait voir que tel était aussi le sentiment de saint Ignace, martyr, dans son épître aux fidèles de Smyrne, de saint Chrysostome, etc.; il ajoute dans une lettre du 11 mai 1689 à dom P. Thibault : « Touchant la question de l'eucharistie que j'ai traitée, je ne prétends pas avoir tout dit, ni même d'avoir expliqué les choses d'une manière qui ôte toutes les difficultés dans la contestation qui était entre Paschase et ses adversaires. Ces matières sont obscures et partant il est malaisé de les éclaircir entièrement. Elles sont délicates, c'est pourquoi on est obligé de les traiter avec beaucoup de modération et de retenue. Ç'a toujours été ma pensée que ces auteurs qui combattaient Paschase n'admettaient point la reproduction du corps ni de l'âme de Jésus-Christ, et qu'ils ne voulaient pas admettre une *mêmeté* individuelle entre le corps eucharistique et le corps naturel de Jésus-Christ. Pourquoi donc, me direz-vous, ne me suis-je pas expliqué de cela dans l'écrit que j'en ai donné au public? C'est que je n'ai pas cru qu'il fût à propos de le faire d'abord... Sur cet article, et sur quelques autres, je me suis réservé de traiter quelque jour, si Dieu m'en donne le temps et le loisir, et si je vois que cela puisse être utile à l'Église. Car notre dessein ne doit pas être d'augmenter les difficultés touchant l'eucharistie : il n'y en a déjà que trop... Le sentiment qui soutient la reproduction dans l'eucharistie n'est pas aisé à trouver chez les anciens... Il aurait été à souhaiter que l'on s'en fût tenu à la sainte modération des anciens Pères, qui disaient que c'était le véritable corps de Jésus-Christ et que le pain et le vin étaient changés en sa substance. » Cette lettre est à la Bibl. nat., ms.fr. *19659*, f° 103. Elle a été publiée dans la *Revue Mabillon*, t. V, p. 75. On ne voit pas que Mabillon ait donné suite au projet dont il parle ici.

Ailleurs, dans son commentaire sur les *Ordines romani*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 899, Mabillon mentionne la doctrine très répandue au Moyen Age d'après laquelle l'hostie consacrée, sanctifiait et consacrait le vin auquel elle était mêlée : « *Quæ verba* (dit le texte d'un vieux missel de Reims) *nullum sensum videntur habere si calix ex contactu in sanguinem conversus non credatur...*, à quoi Mabillon ajoute : *In monasteriis etiam gallicanis plerisque vigebat eadem sententia.* Mais il ne se prononce pas sur cette opinion qu'il signale en historien : il croit que Baronius exagère en laissant entendre que cette croyance était universelle. Dans le même commentaire, col. 896-898, Mabillon signale une autre théorie qui attribuait la consécration au *Pater*.

Le pain azyme. — Dans sa dissertation *De azymo et fermentato*, in-12, Paris, 1674, Mabillon soutient que le pain azyme ou sans levain était en usage dans l'Église latine avant le schisme de Photius, les preuves du P. Sirmond pour l'usage du pain levé n'étant pas sans réplique. Par là aussi, il s'éloigne du sentiment du cardinal Bona qui prétendait que les latins avaient employé indifféremment l'un et l'autre pain. Les arguments de Mabillon sont d'ordre historique, il les expose dans les c. VII-IX; au chap. X, il résout les objections qu'on peut lui faire. Le chap. XI qui donne les conclusions se termine par cette phrase : *fermenti usum apud Latinos asserendi* (*quod cum bona contra sententiam venia dictum velim*) *mihi sufficiens causa non videtur.* En appendice, on trouve exposé le sentiment du P. Macedo, cordelier, où l'opinion du cardinal Bona est traitée d'hérétique : *Orator*, dit à ce propos Mabillon, *mihi visus est vehementior quam causa postularet : intempestiva et personæ parum conveniens est tam incondita declamatio.* Généralement, on a donné raison à Bona contre Mabillon (voir Dupin, *Bibliothèque ecclésiastique du XVIIe siècle*, t. V, p. 46).

Célébration de la messe. — Nous sommes redevables à Mabillon de quelques détails concernant la discipline ecclésiastique. Au VIIe siècle, est-il dit dans la préface du t. II des *Acta Sanctorum O. S. B.*, il y avait des prêtres qui disaient tous les jours la messe et qui en disaient quelquefois plusieurs en un même jour : le pape saint Léon II célébrait jusqu'à sept fois le même jour. Les évêques et les prêtres se contentaient quelquefois de communier.

Au VIIIe siècle, *id.*, t. III *a*, l'esprit de l'Église était anciennement que les évêques et les prêtres célébrassent tous les jours, les saints mystères. Au XIe siècle, *id.*, t. VI *b*, un concile de Compostelle ordonne que tous les prêtres diront la messe tous les jours.

Communion sous les deux espèces. — Jusqu'à la fin du XIIe siècle, la communion fut donnée aux laïques sous les deux espèces; les hommes, jusqu'au IXe siècle, recevant l'hostie avec la main pour se communier. *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. III *a*. De même au XIe siècle, on voit que la communion en viatique était donnée sous les deux espèces; cependant on trouve aussi des cas où elle est donnée sous une seule.

7° *Quelques points de morale.* — 1. *Sur le mensonge.* — Mabillon nous a livré toute sa pensée dans la manière dont il se défendit quand ses frères en religion l'attaquèrent au sujet du t. I des *Acta Sanctorum O. S. B.* : « Nous ne devons pas avoir plus d'attache à notre ordre qu'à la foi catholique. Or saint Augustin fait voir excellemment bien, et c'est la doctrine de l'Église, que nous ne devons point commettre la moindre faute contre la vérité et contre la sincérité, quand il serait question de convertir par ce moyen les infidèles et les hérétiques. Car, comme dit fort bien ce grand homme, outre l'outrage qu'on ferait à la vérité, si l'on venait à découvrir notre mauvaise foi, tout le bien que nous aurions pensé établir sur ce faux principe s'en irait en ruine. Que si cela n'est pas permis dans le discours, il l'est encore bien moins dan les écrits que l'on donne au public avec préméditation et qui doivent demeurer dans la postérité. » *Mémoire justificatif*, publié dans *Revue Mabillon*, t. VI, p. 12.

C'est la même doctrine que nous trouvons dans une profession de foi de Mabillon, trop peu connue, dit Léop. Delisle, *Dom Mabillon, sa probité d'historien*, dans *Archives de la France monastique : Mélanges et documents*, t. V, p. 93, 94, et qui est empruntée à la

Vita Mabillonii, traduction latine de dom Ruinart, Padoue, 1714, p. 45 : *Mentiri, si christianis omnibus, multo magis religiosam vitam professis* NULLA *unquam ratione licet, longeque minus cum mendacium multis exitiale est ac perniciosum. Fieri vero non potest quin historici mendacia vertant in perniciem multorum qui verbis ejus fidem adhibentes decipiuntur dum errorem pro veritate amplectuntur : non levis proinde ejus culpa fuerit qui tot alios secum in errorem trahit. Debet ergo, si candidus sit, procul ab omni studio partium certa ut certa, falsa ut falsa, dubia ut dubia tradere.* Voir encore la lettre de dom Mabillon à dom Ph. Bastide, dans *Œuvres posthumes*, t. I, p. 433.

Enfin Mabillon eut une autre occasion de s'exprimer dans la même sens, quand accusé par l'abbé de la Trappe d'avoir écrit contre sa propre conviction, il répondit : « Je puis tomber dans l'erreur aussi bien que tous les autres hommes, je puis encore tomber dans des contradictions : mais *que j'écrive contre ma propre conviction, j'espère avec la grâce de Dieu que cela ne m'arrivera jamais.* »

2. *Sur l'abstinence des viandes.* — A propos de la tolérance de l'Église en ce qui concerne le gibier d'eau, on se préoccupait, même dans le clergé régulier, de savoir si ce gibier était permis les jours de jeûne. Cf. Lettre de l'archevêque de Rouen datée de Gaillon le 17 mars 1695, *Manuscrit de la Bibl. d'Amiens, 563*, fol. 182. Mabillon dans une lettre au supérieur général, manifeste sa crainte de voir s'introduire le relâchement dans la congrégation de Saint-Maur. Voici comment il s'exprime au sujet d'oiseaux qu'on appelle *jumelles* ou *judelles*, et *pilets*, espèce du genre canard : « Cela va trop loin, et l'on ne se fera plus désormais de difficulté de manger des canards, des poulles (*sic*) d'eau et enfin de toutes sortes d'oiseaux; d'où l'on viendra bientôt à manger toutes sortes de viandes, et certes j'aurais bien moins de sensualité à manger du bœuf et du mouton que de ces sortes d'oiseaux. Quand il n'y aurait que la nouveauté, elle seule devrait suffire pour nous rendre cet usage suspect... Quoique toute cette nouveauté soit très dangereuse, celle qui favorise la sensualité l'est encore plus que toutes les autres, rien n'est plus contraire à l'esprit de pénitence. » Bibl. de Tours, ms. *1490*, fol. 193, publié dans *Revue Mabillon*, t. V p. 83. Mabillon voyait juste, quand il redoutait pour un avenir assez rapproché le relâchement de sa congrégation sur ce point de l'abstinence. En 1725, on souhaitait le retour au règlement du chapitre général de 1696. *Circulaire*, Archiv. nat., L. 814, n. 98. *Revue Mabillon, ibid.*

I. Œuvres de Mabillon. — Nous les donnons ici dans l'ordre chronologique de leur apparition, les œuvres latines d'abord, les œuvres françaises ensuite.

1° *Œuvres latines.* — *Hymni in laudem sancti Adalhardi et Sanctæ Bathildis, et officia ecclesiæ Corbeiensis propria*, in-8°, Paris, 1667. — *Sancti Bernardi opera omnia*, 2 in-fol., Paris, 1667, ou 8 in-8°, *ibid.*, 1667; 2e édit, 2 in-fol., Paris, 1690 (pour les autres éditions ultérieures, voir C. de Lama : *Bibliothèque des Écrivains de Saint-Maur*, n. 166). — *Acta Sanctorum O. S. Benedicti per sæculorum classes distributa*, 9 in-fol. Paris, 1668-1701 (pour les autres éditions, voir C. de Lama, *op. cit.*, n. 167). — *De azymo et fermentato*, ad Emin. card. Bona, in-8°, Paris, 1674. — *Vetera Analecta*, 4 in-8°, Paris, 1675-1685. — *Animadversiones in Vindicias Kempenses*, in-8°, Paris, 1677; in-16, Paris, 1712. — *De re diplomatica cum figuris*, etc., in-fol., Paris, 1681; *editio secunda ab ipso auctore recognita, emendata et aucta*, in-fol., Paris, 1709; *Supplementum ad libros de re diplomatica cum figuris*, etc., in-fol., Paris, 1704; édition de Naples, 2 in-fol., 1789. — *Annales ordinis S. Benedicti cum variis instrumentis et antiquis monumentis in appendicibus relatis*, 4 in-fol., Paris, 1703-1738; *Volumen quintum opus posthumum*, in-fol., Paris, 1713; 6 in-fol., édition de Lucques, 1739-1745. — *Liturgia gallicana*, etc., *cum disquisitione de cursu gallicano*, etc., in-4°, Paris, 1685; 2e édit., 1729 (voir C. de Lama, *op. cit.*, n. 175). — *Musæum italicum seu Collectio veterum scriptorum ex bibliothecis italicis : in primo tomo præmittitur Iter Italicum litterarium, in secundo commentarius in Ordinem romanum*, 2 in-4°, Paris, 1687 et 1689; 2e édit., 1724. — *Eusebii romani ad Theophilum gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum*, in-4°, Paris, 1698, 2e édit., in-12, Paris, 1698 (a été traduite en français par divers auteurs et imprimée à Paris, à Bruxelles, à Tours, à Grenoble, etc.). — *Commonitoria epistola ad Cl. Estiennot super epistola de cultu sanctorum ignotorum*, in-4°, Paris, 1698; 2e édit., *Epistolæ de cultu SS...* in-4°, Paris, 1705. — *Sancti Bernardi de consideratione libri V ad Eugenium III pontificem, jussu Clementis XI pontif. max.*, in-8°, Paris, 1701.

2° *Œuvres françaises.* — *Réponse des religieux bénédictins de la province de Bourgogne à un écrit des chanoines réguliers de la même province touchant la préséance dans les États*, in-4°, Paris, 1687 (a été traduite en latin par Hermann Schenk). — *Réplique des religieux de la province de Bourgogne au second écrit des chanoines réguliers de la même province*, in-4°, Paris, 1687. — *Traité où l'on réfute la nouvelle explication que quelques auteurs donnent aux mots de* Messe *et de* Communion *qui se trouvent dans la règle de saint Benoît*, in-12, Paris, 1689 (a été traduit en latin). — *Traité des études monastiques, divisé en trois parties, avec une liste des principales difficultés qui se rencontrent en chaque siècle dans la lecture des originaux et un catalogue des livres choisis pour composer une bibliothèque ecclésiastique*, in-4°, Paris, 1692; 2 in-12, Paris, 1692. (Ce traité a été traduit en latin par U. Stauldig, 2 in-12, Camden, 1712; — par J. Porta, in-4°, Venise, 1705; — en italien par G. Ceppi, sous le titre de *Scuola Mabilloniana*, 2 in-12, Rome, 1701). — *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe au Traité des études monastiques*, in-4°, Paris, 1692, 2 in-12, Paris, 1693 (également traduites en latin). — *Lettre circulaire sur la mort de la Mère Jacqueline Bouette de Blémur*, in-4°, Paris, 1696. — *Traduction de la Règle de saint Benoît, avec les statuts d'Étienne Ponchet, évêque de Paris, pour l'usage des religieuses de l'abbaye de Chelles*, in-12, Paris, 1697. — *Lettre d'un bénédictin à M. l'évêque de Blois, touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une dissertation de M. Thiers contre la sainte Larme de Vendôme*, in-12, Paris, 1700. — *La mort chrétienne sur le modèle de celle de N.-S. J.-C. et de plusieurs saints et grands personnages de l'antiquité, le tout extrait des originaux*, in-12, Paris 1702. — *Lettres que Mabillon a écrites.* Il s'en faut qu'elles aient été toutes publiées. On en trouve un certain nombre dans M. Valery : *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, 3 in-8°, Paris, 1846; également dans les *Œuvres posthumes* publiées par dom Thuillier, 3 in-4°, Paris, 1724, notamment au t. I; dom P. Denis a publié *Seize lettres de dom J. Mabillon*, provenant de fonds divers dans *Revue Mabillon*, t. V, p. 67-100, et quelques autres encore dans la même Revue; H. Stein, *Bibliographie chronologique des ouvrages relatifs à Mabillon*, mentionne des *Lettres séparées* du savant bénédictin : voir *Archives de la France monastique*, t. V, *Mélanges et documents*, Ligugé, Paris, 1908. — Les *Œuvres posthumes* dont nous venons de parler renferment quelques-uns des ouvrages que nous avons mentionnés et en plus les opuscules suivants, tous contenus dans le t. II : *Iter Burgundicum; De quibusdam factis R. P. Dom Vincent Marsollii; Votum de quibusdam Isaaci Vossii opusculis; Dot des religieuses; Avis pour ceux qui travaillent aux histoires des Monastères; Réflexions sur les prisons des ordres religieux; Remarques sur les antiquités de Saint-Denis.* — A signaler enfin un *mémoire* de Mabillon, publié par dom P. Denis, sous ce titre : *Dom Mabillon et sa méthode historique : mémoire justificatif sur son édition des Acta Sanctorum O. S. B.*, dans *Revue Mabillon*, t. VI, 1910, p. 1-64.

II. Travaux sur Mabillon. — 1° *Sur sa vie.* — S. Baümer, *Johannes Mabillon, ein Lebens und Literaturbild*, in-8°, Augsbourg, 1892. — U. Berlière, *Mabillon et la Belgique*, dans *Revue Mabillon*, t. IV, 1908. — Abbé Bouillot, *Biographie ardennaise*, 2 in-8°, Paris, 1830 (sur Mabillon, voir t. II, p. 150-164). — E. de Broglie, *Mabillon et la Société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à la fin du XVIIe siècle (1664-1787)*, 2 in-8°, Paris, 1888. — F. Cabrol, *Panégyrique de Mabillon*, prononcé en l'église de Saint-Germain-des-Prés le 27 décembre 1907, dans *Archives de la France monastique*, t. V, *Mélanges et Documents*, Ligugé, Paris, 1908. — E. Chavin de Malan, *Les gloires de la France, Histoire de dom Mabillon et de la Congrégation de Saint-*

Maur, in-12, Paris, 1843. — A. du Bourg, *Dom J. Mabillon*, in-8°, Poitiers, 1908. — L. Fischer, *Le deuxième centenaire de Mabillon*, dans *Revue d'Alsace* , t. XXVII, 1908, p. 31-40. — M. Gros de Boze, *Éloge de dom Mabillon*, prononcé le 17 avril 1708 dans l'Assemblée publique de l'Académie royale des Inscriptions, in-4°, Paris, 1708 (traduit en latin par dom J. Hervin). — B. Hauréau, dans *Nouvelle biographie générale* du Dr Hœfer, t. XXXII, p. 437-449 (une notice importante). — A M. P. Ingold, *Mabillon en Alsace*, in-8°, Colmar, 1901. — H. Jadart, *dom Jean Mabillon : étude suivie de documents inédits sur sa vie, ses œuvres, sa mémoire*, in-8°, Reims, 1879. — Du même, *La maison natale de D. Mabillon et son monument commémoratif dans l'église de Saint-Pierremont*, in-8°, Caen, 1885. — Du même, *Les relations de dom Jean Mabillon avec le pays Laonnois*, in-8°, Laon, 1880. — Du même, *dom Thierry Ruinart* (1657-1709) *notice... ses relations avec dom Mabillon*, in-8°, Paris-Reims, 1886. — Du même, *L'origine de Dom Mabillon à saint Pierremont* (*1633-1656*), *sa liaison avec dom Ruinart* (*1682-1707*), dans *Archives de la France mon.*, t. v, *Mélanges et documents*. — J. Labouderie, *Notice historique sur Mabillon*, in-8°, Paris, 1825. — F. Le Cerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726. — Dom Massuet, *Abrégé de la vie de Mabillon*, dans *Annales O. S. Benedicti*, t. v, in-fol., Paris, 1713. — Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 4 in-12, Paris, 1815 (au t. I, on trouve quelques détails sur les relations de Mabillon avec le card. Colloredo). — Dom T. Ruinart, *Abrégé de la vie de dom J. Mabillon, prêtre et religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, Paris, 1709 (traduit en latin par Cl. de Vic, voir *Vic*). — Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles Paris, 1770. — Vic (Cl. de), *Vita Joannis Mabillonii presb. et monachi O. S. B. Congregationis Sancti Mauri a Th. Ruinart ejus socio olim gallice scripta, nunc... in latinum sermonem translata*, in-8°, Padoue, 1714. — A. Vidier, *Un ami de Mabillon, dom Cl. Estiennot*, dans *Archives de la France mon.*, t. v, *Mélanges et documents*.

2° *Sur les Œuvres*. — E. Babelon, *Une querelle scientifique entre jésuites et bénédictins : origine de la diplomatique*, dans *Le Contemporain*, 1878, t. I, p. 297-320. — Bouillart, *Catalogue des livres composés par les religieux de Saint-Germain-des-Prés et auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-fol., Paris, 1724. — J. Besse, *Les études ecclésiastiques d'après la méthode de Mabillon*, in-18, Paris, 1900. — A. de Boislisle, *dom Jean Mabillon et l'Académie des Inscriptions*, dans *Archives*, etc., t. v, *Mélanges et documents*. — Bossuet, *Œuvres*, édit. Deforis, 44 in-8°, Versailles, 1815-1198 (quelques lettres échangées avec Mabillon). — F. Cabrol, *Mabillon et les études liturgiques*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — A. Dantier : *Rapports sur la Correspondance inédite des bénédictins de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1857. — L. Delisle, *Dom Jean Mabillon, sa probité d'historien*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — J. Depoin, *Une expertise de Mabillon : la filiation des La Tour d'Auvergne*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — H. Didio, *La querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, in-8°, Lille, 1892. — Du même, *Mabillon et l'opportunité d'une édition des œuvres de saint Augustin*, dans *Revue des Sciences ecclésiastiques*, VIIIe série, t. VII, 1898, p. 5-32 et 192-212 (travail inachevé et repris un peu plus tard par Ingold : voir ce mot). — A. Giry, *Manuel de diplomatique;* in-8°, Paris, 1894 (résumant l'histoire de la *diplomatique* cet auteur insiste sur l'érudition et les travaux de Mabillon). — A. M. P. Ingold, *Bossuet et l'édition bénédictine de saint Augustin*, dans *Revue Bossuet*, t. I, 1900, p. 159-177 (étude réimprimée dans l'ouvrage du même auteur : *Bossuet et le jansénisme*). — Du même, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin avec le Journal inédit de dom Ruinart*, in-8°, Paris, 1902). — Du même, *Un document inédit sur la querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — H. Jadart, *Dom Mabillon et la réforme des prisons*, étude historique et morale, in-8°, Paris, 1885. — J. Rösters, *Studien zu Mabillons römischen Ordines*, in-8°, Munster, 1905. — R. Kukula, *Die Maurinerausgabe des Augustinus*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, CXXI, 5 et CXXII, 8, 1890. — M. Lecomte. *La publication des Annales O. S. Benedicti*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — L. Levillain, *Le De re diplomatica*, *Archives*, *ibid.* — C. Loriquet, *Le cardinal de Bouillon, Baluze, Mabillon et Th. Ruinart*, dans l'*Affaire de l'Histoire générale de la maison d'Auvergne*, dans *Travaux de l'Académie impériale de Reims*, t. XLVII, p. 265-308. — P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, dans la république des Lettres, avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, 44 in-12, Paris, 1724-1745 (au t. VII, p. 336-371). — H. Omont, *Mabillon et la Bibliothèque du roi à la fin du XVIIe siècle*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — A. Poncelet, *Mabillon et Papebroch*, dans *Archives*, *ibid.* — Pez, *Bibliotheca Benedictino-Mauriana*, in-8°, Augsbourg, 1716. — O. Rottmanner, *Der Augustinismus : eine dogmengeschichtliche Studie*, in-8°, Munich, 1892. — [V. Thuillier], *Histoire de la nouvelle édition de saint Augustin donnée par les PP. Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, en France, 1736. — J. Turmel, *Quelques hommes illustres de l'Église de France : Mabillon*, dans *Revue du Clergé français*, t. XXX, 1902, p. 468-492 et 617, 633. — J.-B. Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais d'après leur correspondance inédite*, in-8°, Paris-Lyon, 1894.

J. Baudot.

1. MACAIRE D'ALEXANDRIE, moine égyptien (IVe siècle). — Parmi les nombreux Macaire dont le nom figure dans les diverses histoires des moines d'Égypte, les deux plus célèbres au IVe siècle furent Macaire dit d'Égypte, ou Macaire le Grand, voir ci-dessous, et Macaire d'Alexandrie. Les récits de seconde main ne permettent pas toujours de les distinguer, mais la séparation est nettement faite dans les deux sources de l'histoire monastique, à savoir l'*Histoire Lausiaque* de Palladius et l'*Historia monachorum* attribuée, à tort, à Rufin. Il est question de Macaire d'Égypte, *Hist. Laus.*, c. XVII, *Hist. mon.*, c. XXVIII, et de Macaire d'Alexandrie, *Hist. Laus.*, c. XVIII, *Hist. mon.*, c. XXX. En cette dernière l'Alexandrin est appelé ὁ πολιτικός, le citadin. Les deux notices en question ont le même caractère, et sont plus préoccupées d'étonner le lecteur par des anecdotes, dont quelques-unes fort invraisemblables, que de renseigner l'historien sur le *curriculum vitæ* de leur héros. De quelques indications l'on tirera que Macaire est né tout au début du IVe siècle, qu'il s'est donné à la vie monastique, vers la quarantaine, qu'il est mort presque centenaire. Ami de Macaire le Grand, prêtre comme lui, il semble avoir eu comme lui une grande influence sur les colonies monastiques de Nitrie.

Aucun auteur ancien n'attribue à notre Macaire d'œuvre littéraire. Pourtant G. Cave a publié dans son *Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum*, t. I, Londres, 1688, un Λόγος τοῦ ἁγίου Μακαρίου περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν, que J. Tollius, le croyant inédit, a publié de nouveau dans les *Insignia itinerarii italici*, Utrecht, 1696, p. 192-199; il a été réimprimé dans Gallandi, *Bibl. veter. Patrum*, t. VII, p. 237 sq., et dans *P. G.*, t. XXXIV, col. 385-392. C'est une fort médiocre composition, qui décrit avec les images de l'eschatologie populaire le sort divers après la mort de l'âme du juste et de celle du pécheur; certains détails seraient précieux à relever, si l'on pouvait dater cette pièce avec quelque certitude. Mais il n'y a aucune raison de l'attribuer à Macaire. On en dira autant de deux *Regulæ ad monachos*, l'une mise sous le nom de *Macarii abbatis Nitriensis*, l'autre où figurent les noms de Sérapion, Macaire, Paphnuce, et d'un autre Macaire; publiées par L. Holstenius dans le *Codex regularum*, elles ont été réimprimées dans Gallandi et dans *P. G.*; mais elles n'ont aucun droit à figurer sous le nom de notre Macaire. Règles de la vie cénobitique, elles sont de nulle application aux anachorètes que dirigeait le saint de Nitrie.

Pour la bibliographie, voir ci-dessous : Macaire d'Égypte; les auteurs en effet qui parlent de celui-ci font tous une place plus ou moins considérable à Macaire d'Alexandrie. Les éditions ont été signalées au cours de l'article,

Floss, qui donne p. 242 sq. quelques renseignements sur les mss. du Λόγος, se trompe en faisant de Tollius le premier éditeur.

É. AMANN.

2. MACAIRE D'ANCYRE, controversiste grec du début du XVe siècle, qui mérite plus que la simple mention dont il est l'objet de la part de A. Ehrhard dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Litt.*, Munich, 1897, p. 113.

Commençons d'abord par recueillir les quelques données chronologiques qui le concernent. Au c. XCIX de son ouvrage, Macaire nous rappelle dans une curieuse énumération les principales villes de l'Europe qu'il a parcourues : Venise, Padoue, Vérone, Pavie, Milan, Gênes, Paris, le *fameux* Paris, écrit-il, Boulogne, Calais, Londres (Λοῦντρες, suivant l'orthographe qu'il emploie). Comme cet itinéraire correspond exactement à celui que suivit l'empereur Manuel II Paléologue dans sa visite aux cours principales de l'Europe, il est évident que Macaire a fait partie du cortège impérial : et comme le séjour en Europe de l'empereur se place entre le 10 décembre 1399, jour où il quitta sa capitale, et les premières semaines de 1403, époque où il y rentra avec une brillante escorte de chevaliers français, ces dates extrêmes fixent une période importante de la vie de notre auteur. Ceci posé, il devient hors de doute que le Macaire d'Ancyre, qui accompagna à travers l'Europe Manuel Paléologue, doit s'identifier avec le Macaire d'Ancyre dont il est longuement question dans un *tomos* encore inédit, mais que nous espérons publier bientôt. Il est daté du mois d'août 1409 et conservé dans le *Vatic. græcus 1152*, p. 185-203. Cette pièce, qui est une vigoureuse condamnation de Macaire et de son collègue Matthieu de Média, nous apprend que notre auteur n'étant encore que simple prêtre, avait encouru une suspense *a divinis* sous le patriarche Antoine (1391-1397). Relevé ensuite de cette censure, il avait été promu au siège d'Ancyre sous le patriarche Calliste, qui ne régna que trois mois, par conséquent entre la fin mai et la fin août 1397. Lors de l'élévation au patriarcat de Matthieu de Cyzique, en décembre 1397, Macaire avait en plein synode soulevé contre le nouvel élu une grave objection, celle d'avoir occupé trois sièges épiscopaux, ce qui constituait une irrégularité flagrante. On lui répondit que Matthieu avait bien été, il est vrai, *nommé* à Chalcédoine, mais qu'il avait été *sacré* pour Cyzique, et que par suite son transfert au siège de Constantinople ne constituait pas, comme on disait dans la langue de l'époque, un *trisépiscopat*. Macaire n'avait pas insisté, mais durant son absence en Europe, l'un de ses ennemis, Matthieu de Média, avait repris l'argument et manœuvré tant et si bien qu'il avait renversé de son siège le nouveau patriarche. A son retour d'Italie, l'empereur dut réunir sous sa présidence un synode de trente-trois évêques pour établir l'inanité des griefs articulés contre Matthieu, et le replacer sur son trône en vertu d'un *tomos* synodal signé par tous les évêques présents, y compris les deux opposants. On aurait pu croire l'incident définitivement clos. Or, une année ne s'était pas écoulée qu'à l'instigation des deux prélats la lutte reprit contre le patriarche, toujours accusé du même crime, celui d'avoir occupé trois sièges de suite, car, à les entendre, un évêque *nommé* (ὑποψήφιος) étant réellement évêque, le patriarche Matthieu était bien τρισεπίσκοπος. Il fallut convoquer un nouveau synode qui condamna les deux opposants à la déposition. Trois ans se passèrent durant lesquels les condamnés se tinrent dans une tranquillité apparente : mais au fond ils n'avaient pas désarmé, et leur temps s'était passé à écrire et à répandre sournoisement des libelles injurieux et contre le patriarche et contre l'empereur. C'en était trop. Un dernier synode, réuni au cours de l'été 1409 et composé de tout le sénat, des fonctionnaires du patriarcat et de quatorze évêques, condamna les deux prélats, non plus à la déposition, dont ils n'avaient pas été relevés, mais à l'excommunication suivie de la réclusion dans un monastère ou de la déportation dans une île, au gré de l'empereur. L'acte synodal est du mois d'août, deuxième indiction, de l'an 6917, c'est-à-dire de 1409. A partir de ce moment l'histoire se tait, à notre connaissance du moins, sur le turbulent métropolitain d'Ancyre.

C'est sans doute dans sa retraite forcée que Macaire composa contre les Latins un des plus mauvais pamphlets qu'ait produit la littérature byzantine, pourtant si féconde en élucubrations de ce genre. En voici le titre tel que nous le donnent les manuscrits : Μακαρίου μητροπολίτου Ἀγκύρας πόνημα, τὸ μὲν καθόλου κατὰ τῆς τῶν Λατίνων κακοδοξίας, περὶ δέ που τὰ τέλη κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς ἀθέων· ὅπερ καὶ διακέκριται εἰς κεφάλαια ἑκατὸν εἴκοσι. Inc. Πολλὰ μὲν καὶ πανταχόθεν τὰ δίχα πάσης ἀντιλογίας Il n'a vu le jour qu'une seule fois, dans le rarissime recueil du patriarche Dosithée de Jérusalem intitulé : Τόμος καταλλαγῆς, in-fol., Jassy en Moldavie, 1692, p. 1-205. Comme les c. XIX et XX manquaient dans le ms. utilisé par Dosithée, cet extraordinaire éditeur les a remplacés, p. 22-41, par une tirade de son cru, où, sans le moindre souci de l'anachronisme, on voit figurer les noms de Bellarmin, de Cusa, de Binius, du concile de Pise, dans un écrit composé au début du XVe siècle. De l'œuvre même de Macaire, le mieux que l'on en puisse dire est qu'elle donne l'impression d'un salmigondis de textes, où les mêmes arguments sont ressassés cent fois et finissent par dégager pour le lecteur moderne un ennui dense et intolérable. Dans une courte introduction, Macaire déclare s'être proposé un double but : 1° montrer la complète autonomie des quatre sièges patriarcaux de l'Orient et leur totale indépendance du pontife de Rome; 2° revendiquer la pureté de la foi orthodoxe contre les innovations dogmatiques des Latins. La première partie comprend les c. I-XL, p. 1-69 de l'édit. de Dosithée. La seconde se compose des c. XLI-XCVI, p. 69-168, avec une digression quasi-obligée pour l'époque sur la lumière du Thabor et sur la doctrine de Barlaam et d'Acindynus touchant la nature et les opérations divines. Ce hors-d'œuvre remplit les c. LXXX-XC, p. 139-159. Le c. CXVII, p. 168-172, défend contre les accusations des Latins l'usage de l'eau chaude à la messe, et les chapitres suivants reprochent à ces mêmes Latins d'avoir causé le schisme. Dans une dernière partie, qui paraît avoir été ajoutée après coup pour arrondir le volume, l'auteur attaque à son tour certains usages latins, en particulier les azymes, et prétend prouver que la convocation et la présidence des conciles appartiennent exclusivement à l'empereur, qui reste libre de s'y faire représenter par qui bon lui semble; enfin, dans les c. CXIII-CXX, les plus violents peut-être de tout l'ouvrage, il accuse les Latins d'avoir violé à peu près tous les canons par une série de crimes, qui se trouvent être précisément les péchés mignons des Grecs. Disons-le pourtant à la décharge de Macaire, le baptême latin a trouvé grâce à ses yeux, et il reconnaît qu'une simple onction suffit pour admettre un papiste au sein de l'orthodoxie. Tel est l'ensemble de cet ouvrage, l'un de ceux où ont puisé à pleines mains les polémistes postérieurs, à commencer par Marc d'Éphèse; c'est que sur chaque point Macaire accumule les textes à tort et à travers, et il ne reste plus, à qui veut faire montre d'érudition, qu'à trier dans le tas. A en croire A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 89, suivi par A. Palmieri, *Dositeo patriarca greco di Gerusalemme*, Florence, 1909,

p. 50, Macaire aurait commencé son livre durant son séjour à Paris. Le renseignement vient de Dosithée, f° 4r° de son édition, qui renvoie au c. cvi; mais ce chapitre ne dit rien de semblable, et l'on aimerait de savoir si Dosithée n'a pas lu ailleurs ce détail intéressant.

Voir l'appréciation qu'Allatius en donne en termes particulièrement vifs dans le *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 865, 866. Allatius avait sous les yeux un ms. du Vatican. L'ouvrage de Macaire se trouve encore dans d'autres mss., par exemple, le *Vindob. theol. 107*, l'*Athous 3722*, le *Hierosolymitanus 111*, f° 397-475, et *145*, f° 1-110. C'est ce dernier, selon toute apparence, qui a servi au patriarche Dosithée pour son édition, dont les multiples imperfections ajoutent encore à la mauvaise impression que l'on éprouve à lire Macaire.

† L. Petit.

3. MACAIRE BULGAKOV, célèbre théologien russe du XIXe siècle, né au village de Novooskolskii, dans le gouvernement de Koursk, en 1816, mort en 1882. — Il était fils d'un curé de campagne, et s'appelait Michel Pétrovitch, avant d'embrasser la vie monastique. D'abord élève du séminaire de Koursk, il suivit ensuite les cours de l'Académie ecclésiastique de Kiev, se fit moine à la fin de ses études, et fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique et civile dans la même Académie. Bien qu'il n'eût suivi lui-même aucun cours d'histoire — cette chaire n'existait pas à l'Académie, du temps qu'il était élève — il se montra, grâce à un labeur acharné, à la hauteur de la tâche qu'on lui confiait. En 1842, il passa à l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg avec le titre de professeur de théologie. Dès 1843, il était reçu maître en théologie, et présentait comme thèse son *Histoire de l'Académie ecclésiastique de Kiev*. Dès lors, son activité littéraire fut prodigieuse, et ne se ralentit pas, malgré les hautes dignités auxquelles il fut élevé et qui lui prirent une partie de son temps. D'abord inspecteur de l'Académie de Pétersbourg avec le grade d'archimandrite, il devint recteur en 1850 et reçut la consécration épiscopale. En 1857, il fut nommé au siège de Tambov, passa au siège de Kkarkov en 1859, à celui de Lithuanie en 1886, et fut promu métropolite de Moscou, en 1879. En 1854, il avait été nommé membre de l'Académie impériale des sciences, et s'était distingué par son assiduité aux séances de la section dont il faisait partie. Esprit ouvert et sympathique à toute manifestation de l'activité scientifique, il consacra les gros revenus que lui procurait la vente de ses ouvrages à la fondation de prix pour les meilleures productions scientifiques et les meilleurs manuels à l'usage des étudiants.

De tous les théologiens russes du XIXe siècle, Macaire est celui qui a acquis le plus de notoriété, non seulement parmi les diverses Églises qui se rattachent au groupe gréco-russe, mais aussi parmi les catholiques d'Occident. Il doit cette célébrité à la traduction en diverses langues de ses deux principaux ouvrages théologiques, qui sont l'*Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe* et la *Théologie dogmatique orthodoxe*. L'*Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, publiée à Pétersbourg en 1847, correspond à peu près à nos manuels d'apologétique et de théologie fondamentale. La 6e édition russe a paru à Pétersbourg, en 1897. Elle a été traduite en mauvais français par un Russe, Paris, 1857; en grec moderne par Nicolas Sp. Papadopoulos, 2 vol., Leipzig, 1858; en roumain par l'évêque Gérasime Timus, Bucarest, 1885. La *Théologie dogmatique orthodoxe* parut d'abord à Pétersbourg en 5 volumes, de 1845 à 1853 (5e édit. en 2 vol., Pétersbourg, 1895). C'est un manuel de théologie analogue à ceux qui sont en usage dans nos séminaires, avec cette différence que l'élément proprement théologique et scolastique y tient très peu de place, la plus grande partie étant constituée par de longues enfilades de textes scripturaires et patristiques. L'auteur s'est, du reste, inspiré des manuels catholiques, en particulier de la *Théologie* du P. Perrone. De l'aveu même des Russes contemporains, la partie positive de cet ouvrage qui est pourtant la principale, laisse beaucoup à désirer. Franzelin a fait de ce déficit la démonstration péremptoire pour ce qui regarde la procession du Saint-Esprit. Voir son ouvrage : *Examen doctrinæ Macarii Bulgakov de processione Spiritus Sancti*, 2e éd., Prati, 1894. Au demeurant, l'ouvrage est bien représentatif de l'orthodoxie officielle de l'Église russe dans la seconde moitié du siècle dernier. Mais ce serait une erreur de croire que tous les théologiens russes de la même période, et surtout les théologiens actuels, partagent la doctrine de Macaire. Celle-ci répond à la conception que le procureur du Synode, Protasov, imposa à l'Église russe vers 1840, pour réagir contre l'influence de la théologie protestante, qui avait été prépondérante dans la période précédente. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 605 sq. Une traduction française très défectueuse de la *Théologie orthodoxe* de Macaire a paru à Paris, en 1859-1860, 2 vol. Une traduction serbe a été exécutée par Métrophane Chevits, 3e édit., Novi-Sad, 1895. L'ouvrage étant trop développé pour le cours ordinaire de théologie des séminaires russes, Macaire en fit un résumé, qu'il publia en 1868 sous le titre *Manuel pour l'étude de la théologie dogmatique orthodoxe*. Ce résumé a eu de nombreuses éditions, et a été traduit en allemand par D. Blumenthal, Moscou, 1875; en grec moderne par l'archimandrite Néophyte Paghidas, Ἐγχειρίδιον τῆς κατὰ τὴν ὀρθόδοξον εἰς Χριστὸν πίστιν δογματικῆς θεολογίας, Athènes, 1882; en bulgare, *Osnovnite istini na verata*, en 1901; en serbe, *Manuel de théologie dogmatique*, Belgrade, 1898.

Macaire s'est signalé aussi comme historien de l'Église russe. En dehors de l'*Histoire de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, déjà mentionnée, il a laissé : 1° une grande *Histoire de l'Église russe* en 13 volumes (le dernier volume a été publié après sa mort), qui va des origines au grand concile de Moscou (1667), et reproduit plusieurs documents de l'ancienne littérature ecclésiastique russe. C'est ce qui en fait le prix, plus que le récit proprement dit, où le manque de critique se fait souvent sentir; 2° Une *Histoire du rascol des vieux rites* (en russe), Pétersbourg, 1854; 3° une monographie sur la secte des *Stranniki* ou *voyageurs*, restée en partie inédite; 4° Un *Recueil de matériaux pour la science du droit canonique de l'Église orthodoxe*, composé en 1850 et resté inédit. Il faut aussi signaler ses nombreux articles sur les diverses sciences ecclésiastiques parus soit dans la *Lecture chrétienne*, soit dans les *Izviestiia* de l'Académie impériale des sciences, et quelque 200 sermons ou discours divisés en trois recueils et roulant principalement sur des sujets de dogme et de morale.

Th. Titov, *Macaire Bulgakov, métropolite de Moscou et de Koloma. Essai historico-biographique*, 2 vol., Kiev, 1895 et 1898; le *Dictionnaire encyclopédique* Brokhaus-Ephron, t. XVIII, 1896, p. 397, 398, donne une bonne notice, d'après le travail de Titov; sur la *Théologie* de Macaire comparée à celle de l'évêque Sylvestre Malevanskii, voir A. J. Wedenskii : *Comparaison des systèmes théologiques de Macaire et de l'archimandrite Sylvestre*, dans les *Lectures de la Société des amateurs de la culture ecclésiastique*, février-mars-avril 1886. Cf. aussi M. Skaballanovitch, *L'évêque Sylvestre comme dogmatiste*, dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, janvier 1909.

M. Jugie.

4. MACAIRE CHRYSOKÉPHALOS, sermonnaire et exégète grec. — Sur l'époque où il a vécu les critiques ont été longtemps partagés. Cave, *De script. eccl.*, p.12, hésite à l'identifier avec Macaire de Philadelphie, dont parle Cantacuzène, *Histor.*, l. IV, c. xxxvii, comme d'un des trois candidats en 1354 au trône patriarcal de Constantinople. Jean Mill, dans les prolégomènes à son édition du Nouveau Testament, Oxford, 1707, en fait un écrivain de 995, en se réclamant d'un des mss. d'Oxford, qui contient une partie des œuvres de Macaire. Mais Ussérius, dans sa préface aux Lettres de S. Ignace, c. xviii, a prouvé, à l'aide de ce même ms. d'Oxford, que là où Mill a lu 995, il faut lire 1345. Oudin, *Script. eccl.*, t. iii, p. 606-609, place Macaire aux environs de l'an 1290, et Allatius, *De Symeonum scriptis*, lui assigne comme dates extrêmes les années 1200 et 1320. Le Quien, *Oriens christianus*, t. i, p. 872, 873, se refuse, tout comme Cave, à identifier Macaire l'écrivain avec le prélat de ce nom qui occupa le siège de Philadelphie au xive siècle; il dédouble à ce point les deux personnages qu'il va jusqu'à distinguer deux Macaires, tous deux métropolitains de Philadelphie; le premier, d'après lui, serait l'auteur de l'homélie sur la croix, publiée par J. Gretser, tandis qu'au second appartiendrait, avec les autres discours conservés sous le nom de Macaire, le nom de Chrysoképhalos, et ce Chrysoképhalos, toujours d'après Le Quien, serait un contemporain de Manuel II Paléologue, puisque l'on a de lui une épigramme sur l'oraison funèbre composée par l'impérial écrivain à l'occasion de la mort de son frère Théodore en 1407. Le Quien appuie son hypothèse sur le témoignage d'Allatius qui mentionne ladite épigramme dans ses *Exercitationes in Roberti Creyghtoni apparatum ad historiam concilii Florentini*, Rome, 1665, p. 684. Mais Allatius attribue l'épigramme en question, non à *Macaire*, mais à *Matthieu* Chrysoképhalos, et l'on n'est pas peu surpris de voir Le Quien commettre de pareilles distractions. Fabricius parle à deux reprises de notre auteur dans sa *Bibliotheca græca*, t. vii, p. 767-774, et t. x, p. 497, 498 (2e édit., t. viii, p. 675-683, t. x, p. 759, t. xi, p. 595-597). La première fois, il se demande s'il s'agit d'un auteur du xive siècle; mais, la seconde fois, il devient plus affirmatif, et il n'hésite pas à identifier le Macaire écrivain avec le prélat de ce nom dont il est question dans les actes du synode palamiste de 1351 et dans l'histoire de Cantacuzène. Villoison, *Anecdota græca*, Venise, 1781, t. ii, p. 7-9, partage le sentiment de Fabricius. Tel est aussi l'avis de A. Ehrhard et de K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litt.*, Munich, 1897, p. 212 et 603. Seulement Krumbacher a tort de faire de Chrysoképhalos un sobriquet qui aurait été donné à Macaire pour avoir recueilli dans ses *Chaînes* les Χρυσᾶ κεφάλαια des Pères. Fabricius, qui avait d'abord émis la même idée, se rétracte plus loin et voit avec raison dans le nom de Chrysoképhalos le patronymique de Macaire.

Est-il possible d'arriver à plus de précision sur l'époque où vécut notre auteur? On reste rêveur, quand on songe que la solution de ce petit problème de chronologie se trouve écrite en toutes lettres dans ce ms. d'Oxford dont tant de critiques se sont réclamés. Il est vrai que la lecture de ces lignes exige quelque attention. Le *Baroccianus 156* contient à la marge supérieure du f° 3 une note dont une partie a été emportée par une déchirure et que Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecæ Bodleianæ, pars I^a^*, Oxford, 1853, p. 267, a lu ainsi : ἐκοιμήθη ὁ ἁγιώτατος μητροπολίτης Φιλαδελφίας Μακάριος... γούστου ἀρχι... ἔτους... ὄνον τεσσαράκοτα ἕξ.

Cette transcription nous ayant paru sujette à caution, nous avons demandé la photographie de la page contenant la note en question, et voici ce que, sans nul doute possible, nous y avons lu : + ἐκοιμήθη ὁ ἁγιώτατος μητροπολίτης Φιλαδελφείας Μακάριος..... γούστου, ἀρχιερατεύσας χρόνους τεσσαράκοντα ἕξ.

En d'autres termes, Macaire de Philadelphie est mort au mois d'août, après un épiscopat de quarante-six ans. Au mois d'août de quelle année? En consultant les *Acta partriarchatus Constantinopolitani* publiés par Miklosich et Müller, t. ii, p. 45, on constate qu'en novembre 1382 eut lieu la nomination d'un nouveau titulaire au siège vacant de Philadelphie. On ne donne pas, il est vrai, le nom du prélat défunt; mais si l'on songe au long épiscopat de Macaire, l'élection de novembre 1382 ne peut concerner que son successeur immédiat, et sa mort à lui doit avoir eu lieu au mois d'août de la même année, car on n'avait pas l'habitude à Byzance de laisser longtemps sans titulaire les sièges de quelque importance. Une chose certaine, c'est que Macaire, au témoignage d'un de ses diocésains, vivait encore à la fin d'octobre 1372. Voir la note du fol. 211 v° du cod. *90* des *Conventi soppressi* de Florence, dans *Studi italiani di filologia classica*, t. i, p. 152. Théolepte occupait encore en 1321 le siège de Philadelphie, au dire de Cantacuzène, *Hist.* l. I, c. xiv et xix. Il a dû mourir peu de temps avant l'élection au siège d'Éphèse de Matthieu qui écrivit son éloge funèbre, car cette pièce occupe dans le ms. autographe de Matthieu une place toute proche des morceaux relatifs au début de son épiscopat, et ce début, selon toute vraisemblance, doit être placé en 1329. Entre Théolepte et Macaire, le siège de Philadelphie sera resté vacant ou aura été occupé par un prélat dont nous ignorons le nom. Quoi qu'il en soit, c'est en 1336 que Macaire aura été élevé, suivant la note du ms. d'Oxford, sur le siège de Philadelphie. Ceci posé, nous sommes pleinement autorisés à identifier avec notre auteur le Michel Chrysoképhalos qui écrivit en 1327 le ms. dont le *Marcianus 83* est une copie. Voir Zanetti, *Græca D. Marci bibliotheca codicum mss.*, Venise, 1740, p. 60, et Morelli, *Bibliotheca manuscripta græca et latina*, Bassano, 1802, p. 74. On sait, en effet, que les Grecs ont l'habitude, en entrant dans les ordres sacrés ou en faisant profession religieuse, de changer de nom, mais en gardant la première lettre de leur ancienne appellation. Il est donc naturel de penser que le Michel Chrysoképhalos de 1327 sera devenu d'abord le hiéromoine Macaire, puis le métropolite Macaire de Philadelphie. Nous pouvons donc placer aux environs de l'an 1300 la naissance de notre auteur. Élu au siège de Philadelphie en 1336, il figure comme tel au synode tenu en juillet et août 1341 contre Barlaam, au synode de septembre 1346 et à celui de février 1347 contre le patriarche Calécas, au synode d'août 1347 contre Matthieu d'Éphèse, au synode de 1351 contre les partisans de Barlaam, au synode de 1354 pour l'élection patriarcale, et il meurt au mois d'août 1382. A une date que nous ignorons, probablement entre 1347 et 1350, il avait été nommé par l'empereur à la haute fonction de καθολικὸς κριτὴς de l'empire.

N'étant encore que hiéromoine, il compila la Ῥοδωνια ou *Roseraie*. C'est un recueil de proverbes, de maximes, d'extraits tirés de Synésius, Dion Chrysostome, Plutarque, Aristide, Hérodien, Lucien, Libanius, Photius, Choricius, Stobée, Joseph, Élien, Eusèbe, Nicéphore Choumnos, du patriarche Germain, de Grégoire de Chypre, de Constantin Manassès, de Georges Pachymère, pour ne point nommer les grands auteurs classiques. Conservé dans le *Marcianus 452*, cet intéressant recueil a été longuement et parfaitement analysé par Villoison, *Anecdota græca*, Venise, 1781, t. ii, p. 4-79. Une série de proverbes, disposés par ordre alphabétique, est incorporée à l'ouvrage; cette

partie a été publiée par Schneidewin et Leutsch, *Corpus paræmiographicorum Græcorum*, t. II, p. 135-227.— Comme orateur sacré, Macaire nous a laissé un recueil de quatorze discours; ils ont été publiés dans un recueil d'une extrême rareté et presque inconnu en Occident. Aussi croyons-nous utile d'en donner, avec le titre, une description sommaire : Λόγοι πανηγυρικοὶ ιδ' τοῦ πανιερωτάτου ἀρχιεπισκόπου Φιλαδελφείας καὶ ποιμενάρχου πάσης Λυδίας, καθολικοῦ κριτοῦ τῶν Ῥωμαίων, κυροῦ Μακαρίου τοῦ Χρυσοκεφάλου, νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθέντες, ἀναλώμασι τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ ἐλλογιμωτάτου ἐπισκόπου Ἡλιουπόλεως καὶ Θυατείρων καὶ εὐπατρίδου τῆς μεγαλοπόλεως Θεσσαλονίκης κυρίου Λεοντίου εἰς μνημόσυνον τῶν ἑαυτοῦ γεννητόρων. Ἐν Κοσμοπόλει. In-4° de 1 pl., 4 f., 469 p. et 1 f. La ville de Cosmopolis désigne ici la capitale de l'Autriche où le volume a été imprimé en 1793 ou 1794 par les soins d'Athanase de Paros. Le volume contient : p. 1-33, discours sur l'Exaltation de la sainte Croix; p. 34-58, sur les neufs chœurs des anges et sur l'archange Michel; p. 59-89, sur les archanges Michel et Gabriel; p. 90-107, sur l'Hypapante; p. 108-134, sur la fête de l'Orthodoxie, avec une lacune considérable après l'exorde; p. 135-163, sur l'Adoration de la croix au IIIe dimanche de Carême; p. 164-184, sur la fête des Rameaux; p. 185-211, sur la Résurrection du Christ; p. 212-246, sur les saintes femmes Myrophores et Joseph d'Arimathie; p. 247-275, sur l'Ascension; p. 276-297, sur S. Jean l'Évangéliste; p. 298-315, sur la Nativité de S. Jean-Baptiste; p. 316-345, sur la Transfiguration; p. 346-379, sur la Décollation de S. Jean-Baptiste. Le reste du volume ne contient plus rien de Macaire. L'édition a été faite à l'aide d'un ms. de Patmos aujourd'hui perdu, l'éditeur, à qui on l'avait prêté pour son travail, ne l'ayant pas restitué. De tous ces discours, un seul se trouve dans Migne, *P. G.*, t. CL, col. 1173-1232, celui sur l'Exaltation de la Croix d'après l'édition de Gretser, *De Cruce Christi*, Ingolstadt, 1600, t. II, p. 210-264, et *Opera omnia*, Ratisbonne, 1734, t. II, p. 149-183. Le texte de Gretser, publié à l'aide de l'actuel *Monacensis 271*, f° 71 v°-86, est tronqué de la fin, et ce détail nous permet d'affirmer que le ms. de Munich a été copié sur l'actuel *Ambrosianus 1033* (*H 23 inf.*), qui présente la même particularité. Dans tous les autres mss. du recueil, le sermon sur la Croix occupe la dernière place. Ainsi en est-il dans l'*Athous 1563*, l'*Ottobonianus 132*, le *Vaticanus 1597* et le *Coislinianus 106*. Allatius a donné les titres et les *incipit* d'après le *Vaticanus 1597*, qui appartenait autrefois au Collège grec de Rome, dans ses *Exercitationes in Roberti Creyghtoni apparatum ad historiam concilii Florentini*, Rome, 1665, p. 681, 682, et dans sa dissertation *de Symeonum scriptis* reproduite en grande partie dans *P. G.*, t. CXIV, col. 77-128.

Si brillants que soient les discours de Macaire, c'est surtout comme exégète qu'il s'est fait un nom dans la littérature sacrée. Il composa trois *Chaînes* considérables, l'une sur la Genèse, l'autre sur saint Matthieu, et la troisième sur saint Luc. On n'a point retrouvé jusqu'ici de ms. contenant la *Chaîne* sur la Genèse, mais on sait par l'auteur lui-même qu'elle comprenait deux parties, intitulées respectivement *Cosmogonies* et *Patriarches*. La *Chaîne* sur saint Matthieu comprenait trois tomes ou livres, divisés chacun en vingt parties ou λόγοι, soit soixante λόγοι en tout. De cette énorme compilation, la préface seule a été publiée par J. Chr. Wolf, *De catenis græcorum Patrum*, p. 24, et reproduite par Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 677, et par *P. G.*, t. CL, col. 240. Mais on possède en ms. deux tomes ou livres : le premier est contenu dans le *Baroccianus 156*, d'où nous avons tiré la note ci-dessus reproduite sur la mort de Macaire. C'est évidemment l'original, ayant été écrit, non en 1345, comme le répètent après le rédacteur du *Catalogue* tous les critiques jusqu'à A. Ehrhard, *op. cit.*, p. 216, mais en 1344. Le second livre est contenu dans le *Patmiacus 381* de l'an 1349 : c'est encore l'original exactement semblable au précédent pour le format, la beauté de l'écriture et la disposition. Voir Sakkélion, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, Athènes, 1890, p. 175, et Robinson, *The classical Review*, 1887, p. 281. Les *Ottoboniani 100, 133, 134* et le *Paris. Suppl. gr. 28*, f° 1-36, ne contiennent que des fragments de cette *Chaîne*, dont il reste à retrouver le troisième livre. Dans sa *Chaîne* sur saint Luc, Macaire s'est contenté de traiter les sujets propres à cet évangéliste qui ne se retrouvent pas dans saint Matthieu. Aussi est-elle, comparée aux autres, relativement courte. Elle comprend vingt-quatre traités, et comme la première lettre de chacun d'eux suit l'ordre de l'alphabet, Macaire a appelé cette *Chaîne* le *Grand Alphabet*, Μεγάλη Ἀλφάβητος, d'autant plus, ajoute-t-il, que le Christ, dont il y est sans cesse question, est l'*alpha* et l'*oméga*. Cette compilation s'est conservée à peu près complète dans les mss. suivants : *Vaticanus 1437*, *Baroccianus 211*, *Taurinensis 101*, *Sinaiticus 314*. Allatius, dans ses *Exercitationes* contre Creighton, p. 682-684, en a publié la préface en grande partie, et c'est son édition qui est reproduite par Fabricius et par Migne, *loc. cit.* On trouve cette même préface au complet dans Pasini, *Catalogus codicum manuscriptorum Athenæi Taurinensis*, t. I, p. 188. Avec les premiers écrivains ecclésiastiques et les grands docteurs des IVe et Ve siècles, Macaire y cite quelques auteurs des âges postérieurs jusqu'à Théophylacte. C'est le système qu'il avait suivi dans son œuvre de jeunesse, la Ῥοδωνιά. Il faudrait, pour l'apprécier à sa juste valeur, publier intégralement le recueil, ou tout au moins l'analyser, comme Villoison l'a fait pour la *Rhodonia*. Goar, dans son Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 817-819, a publié une prière de notre auteur contre les incursions des barbares, que Migne a reproduite, *t. cit.*, col. 237-240. Le sujet était certes de circonstance, car si, du vivant de Macaire, Philadelphie fut épargnée et demeura comme un îlot hellénique au milieu de pays entièrement occupés par les Turcs Seldjoucides, son tour allait venir, et en 1391 le sultan Bajazet éleva sa mosquée d'Andrinople avec les marbres apportés de Philadelphie. Mais plus heureuse que Sardes, son ancienne métropole, elle devint sous le nom de Alaschéir la capitale d'une nouvelle province turque.

Allatius, dans ses *Exercitationes* contre Creyghton, déjà citées, p. 680, assure avoir lu, quand il était à Chio, une *Expositio in canones apostolorum et conciliorum* composée par notre auteur. Les affirmations d'Allatius, dont la mémoire était admirable, méritent assurément créance. Nous n'avons pas toutefois retrouvé cet ouvrage dans les mss., à moins qu'il ne faille identifier avec notre métropolitain de Philadelphie le hiéromoine Macaire dont on possède, en effet, un abrégé du Syntagma de Blastarès, dont nous dirons un mot ailleurs. Voir MACAIRE hiéromoine, col. 1455. Mais si l'on se souvient que Blastarès écrivit son manuel vers 1335, on aura de la peine à croire que Macaire ait pris la peine d'en faire aussitôt un résumé. Le cardinal Pitra, dans son catalogue d'ouvrages canoniques à publier, cite à son tour, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1864, t. I, p. XVIII, l'*Expositio canonum* de Macaire Chrysoképhalos; mais les infidélités de cet éditeur sont trop nombreuses pour que l'on puisse le croire sur parole. Peut-être aura-t-il simplement emprunté ce titre à

Allatius. Celui-ci, qui cite un chapitre du manuel du hiéromoine Macaire, *De Symeonum scriptis*, p. 35, *P. G.*, t. CXIV, col. 30, ne l'identifie nullement avec Chrysoképhalos. Il avait donc lu autre chose.

Allatius, *op. cit.*, p. 684, mentionne encore un petit traité d'un Chrysoképhalos qu'il n'attribue pas, du moins formellement, à notre auteur. En voici l'intitulé : Περὶ τοῦ ὅρου τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς· ἔστιν ὅρος, ἢ οὐκ ἔστιν. Inc. Οἱ λέγοντες ὅτι ἑκάστῳ ἀνθρώπῳ ὁ τρόπος ὥρισται. Cet opuscule se trouve sans nom d'auteur dans le *Philippicus 1565*, f° 179, et dans le *Vaticanus 215*, f° 10. Dans ce dernier ms., celui sans doute qu'avait vu Allatius, on lit en marge à côté du titre : τοῦ Χρυσοκεφάλου, c'est-à-dire *traité de Chrysoképhalos*. Les éditeurs du récent catalogue des *Codices Vaticani græci*, Rome, 1923, p. 280, ajoutent que ce Chrysoképhalos est notre Macaire et ils renvoient à Fr. Boll, *Griechische Kalender*. II. *Der Kalender d. Quintilier*, p. 3. Nous n'avons pas de motif de révoquer en doute cette attribution, mais nous voudrions connaître les arguments présentés en sa faveur.

Signalons une dernière œuvre dont aucun critique n'a fait mention, mais que l'on ne saurait récuser contre le témoignage formel des manuscrits. Il s'agit de la *Vie* de Mélèce le Galésiote, dit *le Confesseur*, un des plus irréductibles adversaires de l'union avec Rome. Voir à ce nom. Cette vie est encore inédite, mais le moine Nicodème en a publié une paraphrase néo-grecque dans son Νέον Ἐκλόγιον, in-fol., Venise, 1803, p. 314-324, 2e édit., Constantinople, 1863, p. 280-289. Le texte original se trouve généralement en tête des œuvres de Mélétios contre les Latins.

† L. Petit.

5. MACAIRE DE CORINTHE, auteur ascétique grec de la fin du XVIIIe siècle. — Né à Corinthe en 1731, et non en 1708, comme l'écrit Zaviras, ni en 1751, comme l'imprime C. Sathas, il reçut au baptême le nom de Michel. Il appartenait à cette famille des Notaras, qui avait donné à l'Église de Jérusalem deux patriarches, Dosithée et Chrysanthe, et à l'île de Céphalonie un patron populaire dans la personne de saint Gérasime. Son père, Georgantas Notaras, occupait le premier rang à Corinthe et comme fonctionnaire ottoman et comme protégé anglais. Après avoir terminé ses études dans sa patrie, le jeune Michel prit l'habit monastique sous le nom de Macaire au monastère de Méga Spiléon et rentra bientôt après à Corinthe où pendant six ans il se fit maître d'école. Sur ces entrefaites, le vieux Parthénius, métropolite de Corinthe, étant venu à mourir (1764), Macaire fut désigné par ses compatriotes pour lui succéder. Le Saint-Synode approuva ce choix en janvier 1765, et le nouveau pasteur se mit aussitôt à l'œuvre. Il s'était proposé un double but, la réforme du clergé et l'éducation de la jeunesse. Mais le Péloponèse s'étant révolté contre les Turcs en 1768, la famille Notaras, y compris Macaire, quitta le pays par crainte des représailles, quand elle vit que l'entreprise allait échouer. Après un séjour de trois ans dans l'île de Zante, Macaire, privé de son évêché à la demande de la Porte par le patriarche Théodose (1773), vint se fixer à Hydra où il resta jusqu'à la signature du traité de Kainardji (1774). De là il passa à Chio, puis au mont Athos, où il avait rêvé de se fixer. Mais les scandales dont il fut le témoin modifièrent ses plans, et complètement désenchanté de la sainte Montagne, il revint à Chio pour passer bientôt à Patmos. Reprenant au bout d'un an sa vie errante, on le voit tour à tour à Hydra, à Corinthe, à Chio, à Smyrne, à Patmos, où il remplit en 1793 une mission comme exarque, et finalement à Chio, où il meurt le 16 avril 1805 dans l'ermitage de Saint-Pierre, devenu depuis Saint-Macaire, près du village de Vrontados, au nord-est de la ville de Chio. Canonisé par la voix populaire, il eut sa fête fixée au 17 avril, et un office composé par son disciple Nicéphore de Chio. Sur les éditions successives de cet office, voir L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1826, au nom de Macaire.

L'ancien évêque de Corinthe, qui avait déjà pris parti contre certains Athonites dans la controverse des colybes, se trouva encore mêlé dans une querelle d'une portée plus haute, qui tint en suspens le monde grec durant plusieurs années, celle de la communion fréquente. Était-il permis de communier souvent, ou devait-on se borner à recevoir la sainte eucharistie au terme des quatre grands jeûnes de l'année? L'usage, il faut bien l'avouer, était contre la fréquence de la communion. Aussi l'émoi fut grand quand on vit la thèse contraire ouvertement et longuement soutenue dans un livre paru à Venise en 1777 sans aucun nom d'auteur. Ce livre étant aujourd'hui d'une excessive rareté (nous n'en connaissons que deux exemplaires, celui du monastère de Xéropotamos au mont Athos, et le nôtre), nous en transcrivons intégralement le titre : Ἐγχειρίδιον ἀνωνύμου τινὸς ἀποδεικτικὸν περὶ τοῦ ὅτι χρεωστοῦσιν οἱ χριστιανοὶ συχνότερον νὰ μεταλαμβάνωσι τὰ θεῖα μυστήρια. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθὲν δαπάνῃ τοῦ τιμιωτάτου καὶ φιλοχρίστου κυρίου Δημητρίου προσκυνητοῦ τοῦ ἐκ Δρύστας. ἀψοξ'. Ἐνετίησι, 1777. Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. *Con licenza de' superiori*. In-8°, 173 p.

Après une préface composée presque exclusivement de textes scripturaires, p. 3-9, l'auteur anonyme établit d'abord, à l'aide de l'Écriture, des conciles et des Pères, l'obligation pour le chrétien de communier souvent, puis il réfute longuement les objections que l'on avait l'habitude de soulever contre cette pratique. L'ouvrage n'ayant été signalé juqu'ici par aucun bibliographe, personne ne s'est préoccupé d'en rechercher l'auteur, mais nous croyons pouvoir affirmer que cet auteur n'est autre que notre Macaire. Voici pourquoi. Bon nombre de bibliographes attribuent au moine Nicodème la paternité de l'ouvrage suivant : Βιβλίον ψυχωφελέστατον περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων. Νῦν τοπρῶτον τυπωθὲν εἰς κοινὴν ὠφέλειαν τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν. Ἐνετίησι αψπγ'. 1783. Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. *Con licenza de' superiori e privilegio*. In-12° de 34-343 pages. Nicodème lui-même, dans sa curieuse apologie intitulée : Ὁμολογία πίστεως, in-8°, Venise, 1819, p. 84, ne renie pas cette paternité. Et pourtant le livre ayant été déféré au Saint-Synode par le professeur Balanos, il fut prohibé en 1785 « comme contraire à la loi et scandaleux » et la lecture en fut interdite aux fidèles sous les peines les plus graves. Mais la majorité des moines de l'Athos ayant pris la défense du livre incriminé, le décret de condamnation fut annulé par le patriarche Néophyte (1789-1794) dans une lettre adressée non à Nicodème, mais à Macaire, que le document partiarcal désigne expressément comme l'auteur de l'ouvrage. Comment concilier ces divers témoignages en apparence contradictoires? Que l'auteur véritable de ce livre aussi rare que discuté soit effectivement Macaire, on ne saurait en douter. Non seulement la lettre de Néophyte l'affirme catégoriquement, mais Athanase de Paros, ami et biographe de Macaire, ne consacre pas moins de deux pages à justifier la doctrine de son héros contre les attaques passionnées de ses adversaires. Il n'en est pas moins vrai que Nicodème, ici comme dans d'autres publications qui seront indiquées plus loin, s'est fait le collaborateur de Macaire; il a complètement refondu l'édition de 1777 en y introduisant avec quelques développements, toute une partie nouvelle, la première, contenant nu bref commentaire de

l'Oraison dominicale, sans compter bon nombre de textes entièrement nouveaux. Il a aussi multiplié les divisions : au lieu du chapitre unique que comptait la 1re édit., nous avons ici trois parties, subdivisées chacune en un certain nombre de chapitres, dont l'heureuse disposition rend la lecture du livre moins fatigante pour le lecteur. On reconnaît dans toutes ces pages la plume alerte de Nicodème, mais le plan primitif du livre et l'idée surtout de réfuter une à une toutes les objections de principe sont bien de Macaire. Contre la solution que nous proposons de ce problème littéraire, une objection, il est vrai, peut être soulevée. Au témoignage de M. Gédéon, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. III, p. 67, Athanase de Paros, dans une lettre du 8 décembre 1783, attribuerait à Néophyte le Causocalyvite l'ouvrage sur la fréquente communion. Cette lettre étant restée inédite, il est difficile d'en discuter la teneur, mais il nous semble incroyable qu'Athanase de Paros ait dit blanc dans la biographie de Macaire, et noir dans la lettre en question. On n'est d'ailleurs pas peu surpris de voir le même M. Gédéon, dans une étude qui a pour objet l'histoire de la controverse sur la communion fréquente, non seulement taire absolument le nom de Macaire, mais refuser encore à Nicodème la moindre part dans la publication du livre de 1783, alors que le même Nicodème éprouve le besoin, dans l'*Apologie* citée plus haut, de se défendre contre une interprétation malveillante de la thèse soutenue dans le livre en question. On l'avait accusé en effet de soutenir la communion fréquente pour que le communiant pût recevoir en entier le corps du Christ, une seule communion ne lui procurant qu'un Christ partiel. Les gens qui parlent ainsi, dit Nicodème, sont l'organe du diable, et c'est le diable qui parle par leur bouche. *Op. cit.*, p. 85.

Le biographe de Macaire lui attribue un grand nombre d'autres ouvrages, mais comme ces ouvrages ont tous été publiés sous le voile de l'anonymat, force nous est de ne mentionner ici que ceux qu'Athanase de Paros désigne expressément. Comme ils sont pour la plupart d'une insigne rareté, nous en donnerons le titre dans son intégrité. Les voici par ordre de date : 1° Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν', συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων θεοφόρων πατέρων ἡμῶν· ἐν ᾗ διὰ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται,καὶ τελειοῦται.Ἐπιμελείᾳ μὲν ὅτι πλείστῃ διορθωθεῖσα·νῦν δὲ πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα διὰ δαπάνης τοῦ τιμιωτάτου καὶ θεοσεβεστάτου κυρίου Ἰωάννου Μαυρογορδάτου· εἰς κοινὴν τῶν ὀρθοδόξων ὠφέλειαν. ᾰψπβ', Ἐνετίησιν. 1782. Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. *Con licenza de' superiori e privilegio.* In-fol. de 16-1207 pages, 2e édit., Constantinople, 1861, et 3e, Athènes, 1900. Ce précieux recueil, que Migne n'a pu utiliser que tardivement pour sa Patrologie grecque, comprend dans sa première partie les œuvres ascétiques des auteurs suivants : Antoine le Grand, Isaïe, Évagre, Cassien, Marc, Hésychius, Nil, Diadoque, Jean de Carpathos, Théodore d'Édesse, Maxime le Confesseur, Thalassius, Jean Damascène, Philémon, Théognoste, Philothée le Sinaïte, Élie, Théophane le moine. La seconde partie contient Pierre de Damas, la métaphrase des homélies de Macaire par Syméon le Métaphraste, les chapitres de Syméon le Nouveau Théologien, Nicétas Stéthatos, Théolepte de Philadelphie, le moine Nicéphore, Grégoire le Sinaïte, Grégoire Palamas, le tomos des Athonites en faveur des Hésychastes, Calliste et Ignace Xanthopoulos, Calliste le patriarche, Calliste Télicoudès (*lire* Angélicoudès), Calliste Cataphygiotès, Syméon de Thessalonique, le commentaire d'un anonyme (Marc d'Éphèse) sur la prière *Domine Jesu Christe fili Dei miserere nobis*, divers opuscules de Syméon le Nouveau Théologien et de Grégoire le Sinaïte, enfin des extraits de la vie de Maxime le Causocalyvite et de Grégoire Palamas sur la prière mentale. Le recueil est parfois cité sous le nom de Jean Maurocordato, mais à tort, ce mécène n'ayant fait que payer les frais d'impression. Souvent aussi, on l'attribue à Nicodème, qui y a certainement collaboré, mais le principal éditeur, au témoignage de son ami et biographe Athanase de Paros, est Macaire de Corinthe. — Il faut en dire autant du recueil suivant, dont les biographes revendiquent la paternité pour Nicodème, mais qu'Athanase affirme avoir eu pour éditeur Macaire : 2° Συναγωγὴ τῶν θεοπνεύστων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων·ἀπὸ πάσης γραφῆς θεοπνεύστου συναθροισθεῖσα οἰκείως τε καὶ προσφόρως ἐκτεθεῖσα παρὰ Παύλου τοῦ ὁσιωτάτου μοναχοῦ καὶ κτήτορος μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος, καὶ Εὐεργετινοῦ ἐπικαλουμένου, ἥτις ληφθεῖσα ἐκ τῆς βιβλιοθήκης μονῆς τοῦ Κουτλουμούση ἐπονομαζομένης, νῦν πρῶτον τύποις ἐξεδόθη διὰ δαπάνης τοῦ τιμιωτάτου καὶ εὐγενεστάτου κυρίου κυρίου Ἰωάννου Καννᾶ· πρὸς ὠφέλειαν τῶν ἐπιτυγχανόντων. ᾰψπγ'. Ἐνετίησι, 1783. Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. *Con licenza de' superiori e privilegio.* In-fol. de 36-1098 pages et un feuillet; 2e édit. en 2 vol., Athènes, 1893. Cette vaste compilation, dont il sera parlé sous le nom de Paul moine de l'Euergétis, a été publiée aux frais d'un riche smyrniote, Jean Cannas, dont Macaire avait sollicité l'appui. — 3° C'est encore à Macaire qu'est due l'impression du Catéchisme orthodoxe de Platon, traduit en néogrec par le fameux D. Corai, à qui la générosité de l'ancien évêque de Corinthe avait permis de poursuivre ses études médicales à Montpellier. Elle est intitulée : Ὀρθόδοξος ὁμολογία, in-8°, Leipzig, 33-350 p. Réimprimée à Munich, chez George Frantz en 1834, in-8°, XXXII-241 p. — 4° Athanase de Paros ayant publié en 1798, à l'imprimerie patriarcale, une Χριστιανικὴ ἀπολογία, in-8°, 96 pages, contre les erreurs de Voltaire et l'athéisme, Macaire voulut faire les frais d'une seconde édition qui parut à Leipzig, in-8°, 148 pages, en 1805, l'année même de sa mort. Mais l'œuvre de ses derniers jours, celle qui lui coûta le plus de recherches et qu'il n'eut pas le temps d'achever, est le Νέον Λειμωνάριον, recueil de vies de saints et de martyrs de diverses époques mises en ordre et traduites en néogrec. L'ouvrage complété par Nicéphore de Chio, disciple de Macaire, parut à Venise en 1819 et a été plusieurs fois réimprimé depuis. Voir pour le détail de ces diverses éditions, L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, s. v.

La biographie de Macaire par Athanase de Paros se trouve dans les diverses édit. de son acolouthie, Chio, 1863; Hermopolis 1885; Doukakès, Μεγας συναξαριστής, mois d'avril, p. 166-206, et en abrégé dans la dernière édit. du Νεον Λειμωνάριον, Chio, 1913, p. 28. Voir en outre, P. M. Contoyani, Οἱ Ἕλληνες κατὰ τὸν πρῶτον τῆς Αἰκατερίνης Βʹ ρωσσοτουρκικὸν πόλεμον (*1768-1774*), in-8°, Athènes 1908, p. 409-415, article reproduit dans la revue Χιακὸν μουσεῖον, in-fol., Chio, 1911, p. 1-5; A. Elias, dans Χιακα Χρονικά, t. II, Athènes, 1914, p. 31-33. Sur la controverse relative à la communion fréquente, voir M. Gédéon dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Constantinople, 1883, t. III, p. 671, 72, et Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 78, 79. Les lettres patriarcales relatives à cette question se trouvent dans M. Gédéon, Κανονικαὶ διαταξεις, t. I, p. 269 sq., et dans Mansi, *Concil.*, t. XXXIX.

† L. Petit.

6. MACAIRE D'ÉGYPTE, appeléaussi Macaire le Grand, ou Macaire de Scété, moine égyptien (IVe siècle).— Les deux sources des renseignements que l'on possède sur Macaire, c'est d'une part l'*Histoire Lausiaque* de Palladius, c. XVII, édit. Butler, p. 43-47, d'autre part l'*Historia monachorum*, c. XXVIII, édit.

Preuschen, p. 86-90, dont le grec est l'original et qui a été traduite en latin par Rufin. Ces deux sources paraissent indépendantes. De la première dérivent les données fournies par Sozomène, *H. E.*, III, 14 et VI, 20, *P. G.*, t. LXVII, col. 1068 et 1341, et par Socrates, *H. E.*, IV, 23, *ibid*, col. 513 C. Elles sont passées de là dans les divers historiens du monachisme, anciens et modernes, qu'il est inutile de recenser ici.

La vie de Macaire tient en quelques lignes. Originaire de la Haute-Égypte, où il a pu naître dans les toutes premières années du IVe siècle, il est devenu vers l'âge de trente ans, membre d'une de ces colonies monastiques qui peuplaient le désert de Scété à l'ouest du Delta; disciple, semble-t-il, de saint Antoine, remarqué pour sa sainteté précoce qui l'avait fait surnommer le jeune vieillard, παιδαριογέρων, il fut vers l'âge de quarante ans élevé au sacerdoce, alors que déjà il possédait les charismes de guérison et de prophétie. Il jouissait dans la colonie monastique d'un ascendant considérable, sans qu'on puisse parler, à vrai dire, d'une autorité administrative. Les miracles les plus extraordinaires lui sont attribués par Palladius, qui se rend compte lui-même que sa narration est tant soit peu incroyable. On relèvera au moins celui de la femme changée en jument par un sorcier et rendue par Macaire à sa forme primitive. Au dire de Sozomène, VI, 20, il a été, avec d'autres chefs du monachisme nitrien, victime des persécutions dirigées par Lucius, l'évêque arien d'Alexandrie après la mort de saint Athanase, contre les nicéens fidèles, vers 374. Mais cette persécution dura peu. Macaire mourut âgé de plus de quatre-vingt-dix ans, donc dans les dernières années du IVe siècle. Il était mort depuis quelque temps quand le rédacteur de l'*Historia monachorum* visita, en 397 ou 398, le désert de Scété.

Gennade qui écrit dans la seconde moitié du Ve siècle, connaît Macaire mais ne lui attribue, en fait d'œuvre littéraire, qu'une lettre à de jeunes moines: *unam tantum ad juniores professionis suæ epistolam. De vir. ill.*, 10, *P. L.*, t. LVIII, col. 1065. Ni Palladius, ni l'*Historia monachorum* ne parlent d'aucun écrit, et nul parmi les écrivins anciens ne connaît aucune production littéraire de ce pieux personnage. A l'heure qu'il est pourtant la *Patrologie grecque* lui consacre un volume presque entier, t. XXXIV. — On y trouve: 1° Quatre lettres dont trois en latin, et une assez longue en grec, col. 405-446; — 2° Une prière en grec de quelques lignes, col. 445-447; — 3° Cinquante homélies en grec, exposant les principes de la vie spirituelle, col. 449-822; — 4° Une série d'opuscules ascétiques en grec: 1. *De custodia cordis*, col. 821-841; 2. *De perfectione in spiritu*, col. 841-852; 3. *De oratione*, col. 853-865; 4. *De patientia et discretione*, col. 865-889; 5. *De elevatione mentis*, col. 889-908; 6. *De charitate*, col. 908-936; 7. *De libertate mentis*, col. 936-968. — Il faudrait y ajouter, parmi les *Apophtegmata sanctorum senum* publiés par Cotelier, et parmi les *Apophtegmes coptes* publiés par Amélineau, un certain nombre de dits et de propos attribués, à tort ou à raison, à Macaire.

Il va de soi que l'on ne peut porter tout cet héritage au compte de l'abbé de Scété que sous bénéfice d'inventaire. D'abord, pour ce qui est des *Apophtegmata*, il est trop clair qu'il est impossible d'en revendiquer pour Macaire l'absolue propriété. Ces anecdotes, ces conversations étaient, si l'on peut dire, un bien commun à tous les grands solitaires. — Pour les 7 opuscules ascétiques édités d'abord sous le nom de Macaire, ils se sont révélés, à un examen plus attentif, comme des extraits plus ou moins arrangés des homélies. Un des mss., le *Vindobon. 104*, les donne expressément comme compilés par Siméon le Logothète (1re moitié du XIe siècle): Κεφάλαια τοῦ ἁγίου Μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ Συμεὼν (*sic*) τοῦ Λογοθέτου. — Restent les homélies et la longue lettre grecque. Leur appartenance à un même auteur semble vraisemblable, il y a, en effet, une suffisante parenté de fond et de forme entre les deux écrits. La question de l'origine macarienne n'est pas tranchée pour autant. L'attribution des cinquante homélies à Macaire repose, en somme, sur la simple affirmation de mss. relativement récents, et les critères internes ne la garantissent pas d'une manière absolue. Au XVIIIe siècle déjà, Oudin et Semler avaient nié cette authenticité; leurs arguments ont été repris et examinés tout récemment par C. Flemming, qui conclut d'une manière très ferme contre l'attribution à Macaire. Ces arguments sont de valeur très inégale et il ne semble pas que la majorité des critiques s'y soit jusqu'à présent ralliée. Le plus grave, à notre avis, fait état de l'idéal monastique qui est présenté par l'auteur des *homélies*. Il s'agit de toute évidence d'une règle proposée à des moines vivant en une communauté très fermée, alors que, à s'en rapporter à l'*Histoire Lausiaque*, Macaire présidait à des établissements tout différents. Vivant en des cellules éparpillées à de grandes distances, les moines de Nitrie ne se rassemblaient en somme que pour l'office du dimanche. Ce n'est pas à des *anachorètes* de ce genre, mais à des *cénobites* du type pakhomien que semble s'adresser l'auteur des *homélies*. Resterait donc l'*Epistola sancti Macharii ad filios Dei*, publiée pour la première fois par Floss en 1850 : *incip.* : *In primis quidem si cœperit, P. G., loc. cit.*, col. 405-410; elle correspond d'une manière exacte au signalement que donne Gennade, *loc. cit.*: *Macharius... scripsit epistolam in qua docet illum perfecte posse Deo servire qui conditionem creationis suæ cognoscens ad omnes semetipsum inclinaverit labores, ut luctando atque Dei auxilium adversum omne quod in hac vita suave est implorando, ad naturalem quoque perveniens puritatem, continentiam velut naturæ debitum munus obtinuerit.* Cela prouve au moins que, dès le début du Ve siècle, elle circulait en Occident sous le nom de Macaire le Grand.

Quoi qu'il en soit des questions d'authenticité, les œuvres spirituelles mises sous le nom de Macaire méritent certainement de retenir l'attention des théologiens. On a essayé, en ces temps derniers, de préciser la part qu'il conviendrait d'y faire aux influences stoïciennes et péripatéticiennes, d'établir les fondements sur lesquels repose la doctrine spirituelle et ascétique de l'auteur, les tendances dont témoigne cette dernière, la démonologie qui y transparaît et qui est assez différente de celle de l'*Histoire Lausiaque*. L'influence de ces écrits, dont l'origine reste assez obscure, a dû être considérable sur la formation de la mystique orientale; c'est ce dernier point qui mériterait d'être étudié.

1° *Éditions du texte.* — L'édition *princeps* des *Homélies* a été donnée par Jean Pic, Τοῦ ὁσίου πάτρος Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου ὁμιλίαι ν' Paris, 1559 et en traduction latine : *S. Patris Macarii Ægyptii homiliæ quinquaginta interprete Joanne Pico*, Paris, 1562; puis par Zacharie Palthenius, *S. P. Macarii homiliæ spirituales*, Francfort, 1594; par Georges Pritius, *S. P. Macarii opuscula*, Leipzig, 1714, d'où elles sont passées dans Gallandi, *Veter. Patr. bibliotheca*, t. VII, p. 3 sq. et de là dans *P. G.*, t. XXXIV, col. 449-822. — Les *opuscula ascetica*, édités d'abord par P. Poussines, *Thesaurus asceticus*, Toulouse, 1683, sont passées dans Pritius, *op. cit.*, puis dans Gallandi et *P. G.* Les lettres, etc., l'ont été par H. J. Floss, *Macarii Ægyptii epistolæ, homiliarum loci, preces*, Cologne-Bonn-Bruxelles, 1850, reproduit dans *P. G., tom. cit.*; sur deux fragments que Floss avait publiés dans le programme de l'Université de Bonn du 3 août 1866, cf. deux plaquettes de J. Gildemeister, *Ueber die an der k. preuss. Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius*, Leipzig, 1866, et *Zweites Wort*, Elberfeld, 1867. — Les *apophthegmata*, rassemblés d'après diverses collections, dans *P. G., tom. cit.*, col. 232-284,

seront complétés par les *apophthegmes* publiés en copte et traduits par E. Amélinau, dans *Annales du Musée Guimet*, 1894, t. xxv, p. 203-234.

2° *Sources de la vie de Macaire d'Égypte.* — 1. Palladius, *Histoire Lausiaque*, c. xvii, voir l'édit. de dom C. Butler, dans *Texts and Studies*, t. vi, fasc. 1, Cambridge, 1898, fasc. 2, 1904 et l'adaptation française dans la collection Hemmer-Lejay, *Textes et documents*. — 2. L'*Historia monachorum*, dont Butler a démontré que le texte original est grec, qu'il n'est pas de Rufin, et que Rufin est seulement l'auteur de la traduction latine; voir ce texte grec dans E. Preuschen, *Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellen-Kunde des ältesten Mönchtums*, Giessen, 1897. — 3. Amélinau a aussi publié, *loc. cit.*, p. 46-117, une *Vie de Macaire de Scété*, et p. 118-202, des *Vertus de saint Macaire*, en copte (avec traduction française); la première de ces compilations se donne comme écrite par un moine nommé Sarapamon; elle peut remonter à la fin du ive siècle, ce qui ne veut pas dire que sa véracité soit au-dessus de toute contestation.

3° *Notices littéraires et études de détail.* — *Acta Sanct.*, janvier, t. i, p. 1005-1015; Tillemont, *Mémoires*, t. viii, p. 574-625, 805-811; C. Oudin, *Comm. de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Francfort, 1722, t. i, p. 474-480; Semler, *Specimen examinis critici Operum quæ ita feruntur Macarii*, Halle, 1745, et *Specimen animadversionum in aliquot opuscula græca Macarii, ibid.*, 1746; ces deux courtes dissertations sont reproduites dans *P. G.*, *tom. cit.*, col. 263-284; J.-A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, Hambourg, 1802, t. viii, p. 361-366; et surtout la très longue étude de Floss, *op. cit.*, p. 1-188, reproduite intégralement dans *P. G.*, *tom. cit.*, col. 1-175.

Parmi les nombreuses études doctrinales modernes, citons seulement : G. B. Lindner, *De Macario dissertatio historico-theologica*, Leipzig, 1846; J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Ægypters*, Bonn, 1908; C. Flemming, *De Macarii Ægyptii scriptis quæstiones*, Gœttingue, 1909, cet auteur annonçait que la suite de son étude paraîtrait dans les *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, publiées par Bonwetsch et Seeberg : elle n'était pas encore parue en 1914. Une énumération plus complète de travaux modernes, en particulier de ceux dé J. Stiglmayr, dans O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur.*, t. iii, 1912, p. 92.

É. Amann.

7. MACAIRE LE HIÉROMOINE, canoniste grec que l'on a souvent identifié avec Macaire Chrysocéphalos, voir ci-dessus, mais qui en est très probablement distinct. Notons toutefois son goût pour les trimètres iambiques soit en tête soit à la fin de sa compilation, genre qui rappelle assez bien celui du métropolitain de Philadelphie.

Macaire le canoniste ne saurait être postérieur au xve siècle, car le plus ancien manuscrit que l'on connaisse de son ouvrage est du xve siècle, au témoignage d'un bon paléographe, Ed. Gollob, *Verzeichnis der griechischen Handschriften in Oesterreich ausserhalb Wiens*, Vienne, 1903, p. 75. Ce codex est en parchemin, hormis les feuillets du début et de la fin, et c'est une particularité dont il faut tenir compte dans l'estimation de l'âge d'un manuscrit. Il est conservé dans la bibliothèque du château princier de Nikolsburg, sous la cote *I. 136*. En voici le titre : Σύνταγμα ἐν ἐπιτόμῳ τῶν ἐμπεριειλημμένων ἅπασων ὑποθέσεων τοῖς θείοις καὶ ἱεροῖς κανόσι· πονηθέν τε ἅμα καὶ συντεθὲν τῷ ἐν ἱερομονάχοις ἐλαχίστῳ Μακαρίῳ. Inc. Ἰστέον ὡς ὁ μὲν. Il comprend 236 chapitres, dont le premier traite de la foi orthodoxe, et le dernier, de la fête de Pâques. C'est un remaniement du manuel canonique de Matthieu Blastarès, dont le titre même est conservé. Toutefois, au lieu de laisser les canons dans l'ordre alphabétique qu'ils occupent chez son modèle, Macaire les dispose ici dans l'ordre logique, mais en ayant soin de rappeler par un mot mis en marge, le plus souvent en abrégé, sous quelle fiche on retrouve chaque passage dans Blastarès. Telle est du moins la physionomie du ms. de Nikolsburg. Mais comme il est arrivé pour tous les manuels de ce genre, bien des modifications ou mutilations lui ont été infligées par les compilateurs postérieurs. Ainsi, dans la plupart des mss. qui nous ont conservé son œuvre, on ne compte plus que 231 chapitres, le premier sur les renégats, et le dernier sur les conditions requises chez ceux qui se présentent aux ordres sacrés. Tels sont les mss. *K. 14* de Lavra et *293* de Dochiar au mont Athos, ainsi que le *Vaticanus Borgianus gr. 13* (olim *L. VI, 14*). Même dans l'intitulé de l'ouvrage, la différence est telle, que l'on peut se demander s'il ne s'agit pas de deux manuels distincts. La question ne pourrait être tranchée que par une publication intégrale. Voir l'analyse et une partie de la préface du ms. de Lavra, dans B. Bénéševič, *Notices sur les mss. canoniques grecs conservés à Vatopédi et à la laure de S. Athanase l'Athonite*. Supplément au t. xi des *Chroniques byzantines*, Saint-Pétersbourg, 1904, p. 65-67 et 98, 99 (en russe). Dans le *Borgianus 13*, le manuel de Macaire est suivi de trois autres traités canoniques du même genre, que l'on trouve souvent à part dans les mss. Il est probable que Macaire est resté totalement étranger à leur compilation; celle-ci varie d'ailleurs souvent : il y a presque autant de textes distincts qu'il y a de manuscrits différents.

Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, t. iii, p. 609, assure que l'*Expositio canonum* de Macaire est conservée en Angleterre; nous ne sommes pas en mesure de dire où. Allatius en cite un passage, tiré du chapitre 104, dans sa dissertation *De Synconum scriptis*, p. 35, *P. G.*, t. cxiv, col. 30.

† L. Petit.

8 MACAIRE DE MAGNÉSIE (vers 400). — Sous le nom de Macaire Magnès, c'est-à-dire de Magnésie, cf. G. Schalkausser, *Zu den Schriften des Makarios von Magnesia*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xxxi, fasc. 4, Leipzig, 1907, p. 1-3, nous est parvenue une apologie du christianisme, extrêmement précieuse, mais dont l'origine et l'histoire restent pour nous enveloppées de mystère.

La plus ancienne mention que l'on rencontre de cette apologie date du patriarcat de Nicéphore Ier (806-815). Les iconoclastes contre lesquels celui-ci avait à lutter lui opposaient en effet des extraits qu'ils intitulaient : τοῦ ἁγίου Μακαρίου ἐκ τῆς τετάρτης βίβλου τῶν ἀποκριτικῶν. L'ouvrage et l'auteur étaient également inconnus au patriarche : après de longues recherches, Nicéphore parvint à découvrir un exemplaire du précieux écrit, avec ce titre : Βίβλος Μακαρίου Μάγνητος ἱεράρχου; il l'étudia, découvrit que l'ouvrage avait été rédigé plus de 300 ans après le temps des apôtres, qu'il était dédié à un certain Théosthène, et qu'il renfermait les réfutations de questions posées par un aristotélicien inconnu. Il en fit alors des extraits propres à réfuter les iconoclastes : ce florilège est l'*Antirrheticus liber de Magnete* qui a été édité par le cardinal Pitra, dans le *Spicilegium Solesmense*, t. i, Paris, 1852, p. 302-335.

Plus tard, un passage de l'apologie de Macaire fut copié par Jean d'Antioche (1081-1118), dans son livre περὶ τῶν ἀχράντων καὶ θείων μυστηρίων; cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 156. Ce passage relatif à l'eucharistie, figure dans un assez grand nombre de mss. qui sont énumérés par G. Schalkausser, *op. cit.*, p. 6 sq.

En 1491-2, Janos Laskaris signalait la présence de deux mss. de Macaire en Italie, l'un à Corigliano, l'autre au monastère du Mont Sardo. Ces deux mss. ont disparu sans laisser de traces. Au siècle suivant, le savant jésuite François Torrès (Turrianus), mort en 1584, put utiliser, dans plusieurs de ses ouvrages, un autre ms. de Macaire, qu'il avait trouvé à Venise : à maintes reprises, il eut l'occasion de citer, le plus souvent dans une traduction latine, parfois dans le texte original, des fragments plus ou moins longs,

de l'apologie de Macaire; cf. G. Schalkauser, *op. cit.*, p. 18-81. Par un malheureux hasard, le ms. dont s'était servi Torrès, disparut après lui. Dès le XVIIe siècle, il était impossible de le découvrir, et on n'a jamais pu savoir ce qu'il était devenu.

Aussi fut-ce avec joie que le monde savant apprit, en 1867, la découverte d'un nouveau ms. de Macaire par l'érudit français C. Blondel, qui l'avait trouvé à Athènes. Le ms. à vrai dire, était incomplet; il commençait au milieu d'un mot au c. VII du livre II et se terminait au milieu d'un mot au chapitre XXX et dernier du livre IV. Les livres I et V et les 6 premiers chapitres du livre II avaient donc disparu. Blondel put toutefois préparer une édition, la première, de Macaire; cette édition parut après la mort du savant, par les soins de P. Foucart : *Macarii Magnetis quæ supersunt ex inedito codice edidit* C. Blondel, Paris, 1876. A son tour le ms. dont s'était servi Blondel a été perdu, si bien qu'aujourd'hui nous ne connaissons l'œuvre de Macaire Magnès que par le texte imprimé.

L'apologie de Macaire comprend cinq livres qui sont censés reproduire la discussion de l'auteur avec un philosophe païen. Celui-ci oppose à son adversaire une série de passages du Nouveau Testament, empruntés surtout aux Évangiles et aux Actes des Apôtres; sa critique tantôt sérieuse, tantôt plaisante est toujours pénétrante; le chrétien s'efforce de répondre aux objections et de faire voir que les livres du Nouveau Testament ne renferment pas de contradictions, et exposent une doctrine digne d'être acceptée même par les sages de ce monde. Le titre le plus complet de l'ouvrage paraît avoir été le suivant : Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας περὶ τῶν ἀπορουμένων ἐν τῇ καινῇ Διαθήκῃ ζητημάτων καὶ λύσεων. Il indique donc que cet écrit fait partie de la très riche littérature des *Quæstiones et responsiones*. Cf. G. Heinrici, *Zur patristischen Aporienliteratur*, dans les *Abhandl der k. sachs. Gesellsch. der Wiss., philol. hist. Klas.*, t. XXVII, Leipzig, 1909, p. 841-860. Le terme μονογενὴς fait cependant difficulté. O. Bardenherver estime que la partie perdue de l'ouvrage pouvait en expliquer le sens. *Patrologie*, 3e édit., Fribourg, 1910, p. 368. Plus raisonnablement, A. Harnack, *Kritik des neuen Testaments von einem Griechischen Philosophen des 3 Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVII, fasc. 4, Leipzig, 1911, p. 7, 8, remarque que les titres anciens sont souvent conçus de manière à piquer la curiosité des lecteurs, et qu'ici l'on pourrait traduire : Réponse de Macaire, ou plutôt le Monogène (lui-même) répondant aux Grecs.

L'époque à laquelle a été composé l'*Apocriticus* est vraisemblablement la fin du IVe siècle. Au livre IV, le païen remarque que le Sauveur a annoncé la venue de faux christs, mais que depuis 300 ans et plus, ἢ καὶ περαιτέρω, on n'en a point vu. Cette date imprécise nous conduit seulement au IVe siècle. Par ailleurs, l'ouvrage nous montre que le monachisme est partout répandu en Orient et exerce une grande influence, II, 7; qu'il y a des manichéens dans le monde entier et qu'il constituent un danger pour l'Église, III, 43; IV, 15, que le paganisme est encore en possession de l'influence intellectuelle. La théologie trinitaire de l'auteur est celle des Cappadociens. Il y a en effet une seule οὐσία en Dieu et les trois ὑποστάσεις : ἓν ὄνομα θεοῦ κἀπὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ θεὸς εἷς ἐν τρισιν ὑποστάσεσίν ἐστι καὶ ὀνομάζεται... τριῶν ὑποστάσεων ἐν οὐσίᾳ μιᾷ γνωρίζεται τὸ ὄνομα. *Apocrit.*, IV, 25, p. 209; cf. III, 14, p. 91; III, 11, p. 76. On a remarqué encore certaines ressemblances entre sa doctrine christologique et eschatologique et celle de saint Grégoire de Nysse; cf. Möller, dans la *Theolog. Literaturzeitung*, 1877, col. 523.

Le pays dans lequel a vécu Macaire a donné lieu à discussion. L. Duchesne, *De Macario Magnete et scriptis ejus*, Paris, 1877, p. 11, 12, se prononce pour le voisinage d'Édesse. La plupart des historiens penchent pour l'Asie Mineure. On connaît précisément, à la fin du IVe et au début du Ve siècle, un certain Macaire qui fut évêque de Magnésie, sans qu'il soit d'ailleurs possible de préciser, s'il s'agit de Magnésie de Carie, ou de Magnésie de Lycie. Ce Macaire, d'après Photius, *Biblioth.*, cod. *59*, *P. G.*, t. CIII, col. 105, figura au concile du Chêne, en 403, comme accusateur de l'évêque Héraclide d'Éphèse, l'ami de saint Jean Chrysostome. Nous ne savons rien de plus sur son compte. Mais il n'est pas invraisemblable que ce personnage ait pu écrire l'*Apocriticus*.

Sans doute, T. W. Crafer, *Macarius Magnes a neglected apologist*, dans *The Journal of theological studies*, t. VIII, p. 401-423, 546-570, n'accepte pas ces conclusions; il estime que Macaire a dû écrire tout à la fin du IIIe siècle ou durant les premieres années du IVe. On ne saurait ici insister sur une thèse qui a pour elle bien peu de vraisemblance.

Ce qui fait surtout l'intérêt de l'apologie de Macaire, ce sont les objections auxquelles elle répond. Ces objections supposent de la part du philosophe païen qui les exprime une connaissance très sérieuse du Nouveau Testament. Or, elles ne sont pas imaginaires, et n'ont pas été inventées par l'écrivain pour les besoins de sa cause. Elles ont été empruntées textuellement à un ouvrage de polémique antichrétienne; de sorte que, grâce à Macaire, nous possédons encore d'importants fragments d'un de ces livres que l'Église, lors de son triomphe, mit tant de soins à faire disparaître. On a pensé à identifier cet adversaire du christianisme avec Hiéroclès, qui avait rédigé un ouvrage *Ad christianos* et qui fut un des partisans les plus acharnés de la persécution de Dioclétien, Lactance, *Div. Instit.*, V, II, 12, *P. L.*, t. VI, col. 555; cf. Eusèbe, *Adversus Hieroclem*, *P. G.*, t. XXII, col. 795-868. Telle est l'opinion de L. Duchesne et de T. W. Crafer. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig et Berlin, 1907, p. 301-304, refuse de prononcer aucun nom; il croit seulement que le controversiste inconnu écrivait au milieu du IVe siècle et utilisait surtout les livres de Porphyre contre les chrétiens. C'est aussi à Porphyre que se rallie A. Harnack. Celui-ci écrit d'ailleurs que Macaire n'avait pas entre les mains l'ouvrage authentique du philosophe, mais qu'il n'en possédait que des extraits, groupés au début du IVe siècle et qu'il réfuta ces extraits sans même se douter qu'il avait affaire en réalité au célèbre adversaire du christianisme. A. Harnack, *Kritik des neuen Testaments von einem griechischen Philosophen*, p. 137-144; *Porphyrius « Gegen die Christen » 15 Bücher; Zeugnisse, Fragmente und Referate*, dans les *Abhandlungen der kgl. Preuss. Akad. der Wissensch., philos. hist. Kl.*, 1916, fasc. 1. Appuyée sur une argumentation détaillée, l'opinion de Harnack paraît devoir être définitivement retenue.

Sous le nom de Macaire, nous possédons quelques fragments d'homélies sur la Genèse, ces fragments ont été édités par L. Duchesne, *De Macario Magnete*, p. 39-43, et par J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica*, Paris, 1888, part. I, p. 31-37. G. Schalkhausser qui en a fait un examen approfondi, *op. cit.*, p. 113-185, a montré qu'ils n'étaient pas authentiques, de sorte qu'il n'y a pas besoin d'y insister ici.

La théologie de Macaire de Magnésie n'offre rien de particulier. L'*Apocriticus* n'est pas une œuvre de théologie, ni d'exégèse; il est un écrit apologétique. Macaire a en face de lui un Grec, qui trouve dans un certain nombre de passages de l'Écriture un prétexte de raillerie ou d'incrédulité. Comme ce philosophe interprète le Nouveau Testament au sens le plus littéral,

il est tout naturel que Macaire soit amené à proposer des explications allégoriques. D'ailleurs, on doit ajouter que l'allégorie tient une si grande place dans sa réponse, qu'elle est évidemment conforme à la tournure de son esprit, à son éducation, à sa manière de penser. D'une façon générale, l'auteur de l'*Apocriticus* se tient dans la ligne marquée par les Cappadociens

On peut seulement retenir l'attention sur un passage consacré à l'eucharistie, *Apocr.*, III, 23, p. 103 sq. : « Le Christ ayant pris le pain et le calice dit : Ceci est mon corps et mon sang, non la figure (τύπος) du corps, ou la figure du sang, comme certains inconsidérément l'ont supposé, mais le corps et le sang en vérité. » On voit là que Macaire refuse d'admettre le mot τύπος, qui avait cependant été accepté par de fort bons auteurs, et même qu'il connaît l'existence d'une erreur eucharistique dont ce terme aurait été le prétexte. Cf. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 7e édit., Paris, 1920, p. 390, 391.

Le texte de l'*Apocriticus* est édité par C. Blondel, Μακαρίου Μαγνήτος ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, *Macarii Magnetis quæ supersunt ex inedito codice edidit C. Blondel*, Paris, 1876. Sur la tradition manuscrite, voir l'ouvrage exhaustif de G. Schalkausser, *Zu den Schriften des Makarios von Magnesta*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, fasc. 4, Leipzig, 1907.

Sur la composition de l'Apologie : L. Duchesne, *De Macario Magnete et scriptis ejus*, Paris, 1877; T. W. Crafer, *Macarius Magnes, a neglected apologist*, dans *The Journal of theological studies*, t. VIII, p. 401-423; 546-570.

Sur l'adversaire de Macaire : J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig et Berlin, 1907, p. 301 sq.; H. Hauschildt, *De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetæ christiani in libris* ἀποκριτικῶν *auctore*, Heidelberg, 1907; A. Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVII, fasc. 4. Leipzig, 1911 ; G. Bardy, *Les objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnésie*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. III, 1913, p. 95-111; A. Harnack, *Porphyrius Gegen die Christen 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, dans les *Abhandl. der kgl. preus. Akad. der Wissensch., philos. hist. Kl.*, 1916, fasc. 1.

G. Bardy

9. MACAIRE DE PATMOS, maître d'école et prédicateur grec de la première moitié du XVIIIe siècle. — Né à Patmos vers 1680, il se rendit à Constantinople pour y compléter son éducation. Il eut pour professeur à l'école nationale du Phanar Jacques Manos et même, assure-t-on, Alexandre Maurocordato, dont l'amitié lui fut précieuse. Au sortir de l'école, il entra comme archidiacre au service de l'archevêque de Nicomédie, mais ses goûts le poussant ailleurs, il rentra bientôt à Patmos et y ouvrit en 1713 une école dans la grotte dite de l'*Apocalypse*. Peu nombreux au début, les élèves en peu de temps atteignirent la centaine. Ils venaient de tous les points du monde hellénique, et même de la lointaine Russie. Aussi fallut-il ouvrir un second établissement en 1729. Plusieurs années durant, Macaire seul avait suffi à tout, enseignant tour à tour la grammaire, la rhétorique, la philosophie, la musique ecclésiastique, voire le latin; mais à partir de 1722, il avait dû s'adjoindre des auxiliaires. Il resta ainsi vingt-quatre ans à la tête de son école, dirigeant son œuvre et donnant ses leçons de son lit, quand la maladie l'y clouait. Doué d'un réel talent d'orateur, il connut d'éclatants succès, qui lui survécurent. Il mourut le 17 janvier 1737, laissant une correspondance énorme, dont une faible partie a été publiée çà et là. Elle a d'ailleurs beaucoup perdu de son intérêt, car la plupart des lettres conservées en copies n'ont ni adresse ni date. Des deux mille discours qu'il avait prononcés, au dire de Zaviras, la bibliothèque de Patmos en conserve deux cent cinquante. Sur ce nombre, cinquante-deux ont vu le jour par les soins du moine Éphrem, son disciple, le futur patriarche de Jérusalem. Le recueil est intitulé : Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ, et il a été publié pour la première fois à Venise, en 1754, avec la fausse indication d'Amsterdam comme lieu d'impression. Aussi, tous les exemplaires furent-ils saisis par les inquisiteurs et brûlés. L'exemplaire conservé à la bibliothèque Saint-Marc est probablement unique. Voir Legrand-Pernot-Petit, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*, Paris, 1918, t. I, p. 431, 432; Legrand, *Éphémérides daces*, Paris, 1888, t. III, p. XII. Les écrivains grecs ont de tout temps mené grand bruit autour de cette destruction; ils oublient deux circonstances, la clandestinité de l'impression et la dénonciation d'un de leurs compatriotes, Démétrius Balsamos, sans lequel les Réformateurs de Padoue, d'une complaisance inouïe pour les publications en langue grecque, auraient sans doute fermé les yeux. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage fut réimprimé à Leipzig, d'abord en 1758, puis en 1765, et non en 1768, comme l'écrit C. Sathas. Telle est la faveur qui l'entoure qu'une quatrième édition parue à Athènes en 1867 (et non en 1869, comme l'écrit A. Démétracopoulos), est devenue de nos jours presque introuvable, dans le commerce.

L'édition de 1758, sur laquelle on peut voir Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 484, a paru par les soins de Séraphin le Pissidien, archimandrite de Patmos, mais les prolégomènes sont du « pécheur Éphrem ». La préface signée de Séraphin, p. VIII-XXIV, n'est qu'un hors-d'œuvre contre les Latins, sans aucun rapport avec le livre lui-même, hormis la haine qui s'y exhale contre l'Église catholique. Quant aux discours, il n'en est pour ainsi dire pas un seul où les calomnies contre les Latins ne soient ressassées jusqu'à satiété, tantôt en de longues digressions, tantôt en dissertations purement dogmatiques. Ainsi les trois premiers discours du carême ont pour but de montrer que l'Église orthodoxe est la seule Église véritable. Un autre discours roule tout entier sur la procession du Saint-Esprit; un autre, sur le purgatoire; un autre, sur les azymes. Dans le discours pour le IIIe dimanche de carême, l'orateur ose affirmer que l'Église orientale seule connaît la souffrance de la croix; dans celui du Ve dimanche, que l'Église orientale se contente de la doctrine transmise par les conciles, tandis que l'Église latine, atteinte du virus de la vaine gloire, est tombée dans des absurdités sans nombre. Un second discours pour le même dimanche est consacré à l'énumération de tous les maux causés par l'ambition des papes. Dans le discours sur la Transfiguration, Macaire, renouvelant l'erreur du palamisme, enseigne que la lumière du Thabor est incréée. Par contre, dans le discours sur la nativité de la sainte Vierge, il soutient que Marie est née avec le péché originel, dont elle a été lavée seulement lors de l'Annonciation. Cette doctrine ne lui est pas personnelle, et du reste l'éditeur fait observer dans une note finale, p. 378, que ce discours ne paraît pas être de Macaire, mais bien de son disciple Éphrem « le pécheur ». L'édition de 1765 est absolument semblable à celle de 1758. Quant à l'édition de 1867, comprenant XVI-388 pages in-fol., elle ne se distingue des précédentes que par la dédicace du nouvel éditeur, St. Nicolaïdès, et par l'insertion d'une notice empruntée à J. Sakkélion sur les mss. *382-389* de la bibliothèque de Patmos, contenant les œuvres diverses de Macaire, hormis les lettres : héritage considérable, dont on n'a publié que l'*Ekthesis* des règles de rhétorique en appendice à la première édition de l'*Acolouthie* de saint

Christodule, in-4°, Venise 1755. Sur cet ouvrage voir Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 436.

Sur les œuvres inédites de Macaire, voir J. Sakkélion, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, p. 175, 176 et 220-21. Sur sa vie, voir le moine Éphrem, dans sa préface à l'Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ, Alexandre de Tyrnavo dans C. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, t. III, Venise, 1872, p. 504-14, et surtout M. E. Malandrakès, Ἡ Πατμιὰς Σχολή, in-8°, Athènes, 1911, ouvrage consacré en grande partie à notre auteur; il est plein de renseignements utiles, mais semés çà et là sans méthode. Voir aussi Th. N. Philadelpheus, dans l'*Annuaire* du Parnasse, Athènes, 1902, t. VI, p. 111-127. Il n'est pas de périodique grec qui ne contienne quelque article sur Macaire, mais on n'y trouve aucune donnée qui ne soit enregistrée ci-dessus. C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 439-441, s'est contenté, à l'exemple de Zaviras, de transcrire la notice d'Éphrem, et A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, in-8°, Leipzig, 1872, p. 179, 180 est encore plus sobre de détails.

L. Petit.

MACEDO François, polygraphe du XVIIe siècle, d'abord jésuite, puis cordelier (1596-1681?). — Né à Coïmbre en 1596, il entre au noviciat des jésuites en 1610; profès des quatre vœux en 1630, il remplit diverses charges de professeur dans la Compagnie; mais il la quitte en 1638, avec l'approbation des supérieurs pour entrer chez les frères mineurs de l'observance, où il prend le nom de François de Saint-Augustin. Il est fort mêlé aux intrigues politiques, qui, en 1640, amènent la séparation du Portugal d'avec l'Espagne et l'établissement de la dynastie de Bragance; en divers voyages à l'étranger, il cherche à concilier à celle-ci l'appui des cours de France et d'Angleterre. En 1658, il est appelé à Rome où il professera la théologie au Collège de la Propagande. Un peu plus tard, vers 1662, il est appelé par la République de Venise à Padoue pour y enseigner la théologie morale, il y mourut en 1681.

D'une facilité incroyable, Macédo s'assimilait toutes sortes de connaissances; mais peut-être aimait-il trop l'ostentation et l'éclat. On le vit organiser à Rome et à Venise de véritables exhibitions où il s'offrait à disserter *de omni re scibili*, en vers aussi bien qu'en prose, et à répondre sur-le-champ à toutes les objections. Il aimait la polémique; Bayle, qui ne l'estime guère, l'appelle « un chevalier errant toujours prêt à rompre une lance ». Notice de *Thomas Anglus*, dans le *Dictionnaire historique et critique*, édit. de 1730, t. I, p. 239. Il fait ailleurs, sur son compte, cet désobligeante remarque : « La République des Lettres a ses bretteurs; Macédo en était un. » Notice de *Macédo*, t. III, p. 138. En fait notre auteur eut des querelles retentissantes, avec Thomas Anglus, avec le cardinal Bona, avec le futur cardinal Noris. Cette dernière ayant pris un tour extrêmement vif, les deux adversaires reçurent l'un et l'autre défense d'écrire d'avantage sur ces matières. Noris obéit; Macédo cessa aussi d'écrire mais provoqua par un cartel en règle son antagoniste à une joute théologique « en champ clos ou ouvert à Bologne ». Voir le texte curieux de cette provocation dans Nicéron, *Mémoires*, t. XXXI, p. 332. L'œuvre littéraire de Macédo a le même caractère tumultueux. L'érudition rapide dont elle témoigne a pu faire, à l'époque, grande impression sur certains contemporains. Gregorio Leti parle de Macédo avec une admiration enthousiaste sur laquelle renchérit encore G. Morhof. L'auteur n'en est pas moins très oublié aujourd'hui.

Macédo avait dressé à la fin d'un de ses derniers ouvrages, le *Myrothecium morale*, un catalogue qu'il déclare lui-même incomplet de ses productions littéraires. Nous signalerons ici, dans l'ordre même du catalogue celles qui ont trait à la théologie, laissant de côté tout ce qui se rapporte aux belles-lettres et à la politique. — 1° *Historia de los nuevos martyres del Japon*, en espagnol, Madrid, 1632, composé alors que Macédo faisait encore partie de la Compagnie de Jésus. — 2° une série d'ouvrages sur la grâce, composés au début des querelles jansénistes : *Cortina D. Augustini de prædestinatione et gratia*, Paris, 1648, Munster-en-W., 1649; *Scrinium D. Augustini sive mens D. Augustini illustrata de duplici adjutorio gratiæ*, Londres, 1654. Ces divers ouvrages penchaient dans le sens de l'augustinisme le plus strict. Mais la condamnation des cinq propositions par Innocent X en 1653 va modifier l'attitude de Macédo. Il publie en 1654, *Mens divinitus inspirata summo pontifici Innocentio X super quinque propositiones Jansenii*, Londres, 1654. Sur cette conversion de Macédo, voir Gerberon, *Histoire générale du jansénisme*, Amsterdam, 1701, t. I, p. 424-426. — 3° L'apologie d'Innocent X, déchaîne une polémique avec le prêtre catholique anglais, Thomas de White (Thomas Anglus). Celui-ci dans le *Sonus buccinæ sive tres tractatus de virtutibus fidei et theologia*, insère un appendice *Adversus mentem divinitus inspiratam*; Macédo lui réplique par un *Lituus lusitanus buccinæ anglicanæ Thomæ Angli canenti occinens*, Londres, 1654, et par une *Tessera pontificia pro dignitate et auctoritate papæ adversus buccinam Thomæ Angli*, Londres, 1654 (insérée dans Rocaberti, *Biblioth. pontificia*, t. XII, p. 164-220); à quoi Anglus riposte par des *Tabulæ suffragiales de terminandis fidei litibus ab Ecclesia catholica fixæ occasione Tesseræ Ψευδωνυμως Romanæ inscriptæ adversus folium unum Soni buccinæ*, Londres, 1655. — 4° Du séjour à Londres date aussi : *Controversia ecclesiastica inter fratres minores*, 1653. — 5° Du séjour à Rome datent plusieurs ouvrages importants : *De clavibus Petri opus in quatuor libros divisum :* 1. *De clavi papalis dignitatis, potestatis, jurisdictionis;* 2. *De clavi intelligentiæ et interpretationis S. Scripturæ;* 3. *De clavi fidei dogmaticæ et practicæ;* 4. *De clavi sacramentorum; additis tribus controversiis de hæresi et schismate, de sacerdotio Christi, de peccato originali*, Rome, 1660 (quelques parties reproduites dans Rocaberti, *loc. cit.*, p. 113-163); *Controversiæ selectæ*, Rome, 1663; il y est question du purgatoire, des funérailles et de la sépulture, de la possibilité d'accomplir les commandements divins; *Scholæ theologiæ positivæ ad doctrinam catholicorum et refutationem hæreticorum apertæ*, Rome, 1664 (quelques parties dans Rocaberti *op. cit.*, p. 221, 223, 249); *Assertor romanus, sive vindiciæ romani pontificis et pontificatus, adversus calumnias heterodoxorum anglorum præsertim et scotorum*, Rome, 1666, qui reparut à Padoue en 1671, avec un autre frontispice sous le titre *Medulla historiæ ecclesiasticæ emaculata, vindicata.* — 6° Au séjour à Padoue appartiennent : *Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti cum differentiis inter utrumque, textibus utriusque fideliter productis, sententiis subtiliter examinatis, commentariis interpretum, Cajetani imprimis et Lycheti diligenter excussis, et aliarum pene omnium Scolarum, præcipue jesuiticæ Suario et Vasquio autoribus controversiis apte prolatis*, Padoue, trois vol., in-fol., 1671, 1673, 1680, c'est l'œuvre capitale de Macédo; elle n'est pas sans mérite. —7° Aux années suivantes se place la polémique avec le cardinal Bona sur l'usage du pain azyme dans l'Église latine. Celui-ci, dans son traité *De rebus liturgicis*, 1671, t. I, c. XXIII, soutenait que dans cette Église jusqu'au IXe siècle, on avait employé concurremment le pain azyme et le pain fermenté. Macédo opposa à cette assertion un ouvrage intitulé : *R. P. Fr. Joannis Bona, abbatis generalis Cisterciensis ex congregatione Fullensium doctrina de usu fermentati in sacrificio missæ per mille et amplius annos a latina Ecclesia observato, dum esset abbas, antequam R. E.*

cardinalis (qualis nunc est) crearetur, examinata, expensa, refutata, Ingolstadt (en réalité Venise), 1673. Macédo s'y montrait très violent contre le cardinal qu'il allait jusqu'à taxer d'hérésie; cela déplut à Rome où le livre du cordelier fut condamné par décret du 21 juin 1673; Macédo en adoucit les termes et le fit paraître sous ce titre : *Em. ac Rev. D. cardinalis Bona doctrina de usu fermentati.... examinata et expensa*, Vérone, 1673; il faut distinguer de ce livre un autre ouvrage, de caractère moins polémique sur le même sujet : *Disquisitio theologica de ritu azymi et fermentati*, Vérone, 1673, Macédo dans le titre énumère toutes ses gloires passées et présentes, sans doute pour répondre à un mot de Bona qui l'avait traité de *frate*. — 8° A partir de 1674 commence la discussion avec Noris, qui avait publié en 1673 son *Historia pelagiana*, avec en appendice les *Vindiciæ augustinianæ*, dans la préface desquelles il citait, avec éloge, les travaux passés de Macédo sur saint Augustin. Cf. *P. L.*, t. XLVII, col. 575, 576. Cela déplut à l'ancien défenseur de l'augustinisme, qui fit paraître : *Commentationes duæ ecclesiasticæ polemicæ, altera pro S. Vincentio Lirinensi et S. Hilario Arelatensi et monasterio Lirinensi, altera pro S. Augustino et Aurelio et patribus africanis*, Vérone, 1674; la première dissertation est dirigée contre Noris, l'autre contre Christian Lupus. Celle qui est contre Noris a été insérée deux ans plus tard dans le *Prodromus velitaris pro Augustino contra Henricum de Noris*, Mayence, 1676, paru sous le nom de Bruno Neusser, et que l'on a attribué, avec plus ou moins de raison au jésuite Honoré Fabri. Voir ce mot, t. v, col. 2054. Noris répondit par une *Adventoria* qui ne manque pas d'esprit, Florence, 1674. Voir le texte dans *P. L.*, t. XLVII, col. 537-560; Macédo réplique aussitôt sous le nom de l'un de ses disciples, *Fratris Archangeli a Parma socii Patris Macedo, epistola obvia adventoriæ Fr. Noris super quæstione quadam grammatica*, Rome, 1674; la plaquette était d'un tour fort vif; l'autorité intervint et défendit aux deux adversaires d'écrire davantage sur cette matière. C'est alors que Macédo envoya à Noris le défi dont nous avons parlé.

La controverse rebondit. Entre autres ouvrages composés contre l'*Histoire du pélagianisme* de Noris, il en parut un intitulé *Propositiones parallelæ Michaëlis Baii et Henrici de Noris* du P. Jean de Guidicciolo, O.M., Francfort, 1676; cet ouvrage a été attribué à Macédo, mais c'est inexact; il est bien de l'auteur dont il porte le nom; Macédo y fit même une prétendue réponse, qui d'ailleurs ne tend réellement qu'à justifier le parallèle établi entre Baïus et Noris : *Responsiones adversus propositiones parallelas Fr. Joannis a Guidicciolo collectæ ab Annibale Riccio Veneto*, Venise, 1676; de même sens sont les *Responsa P. Francisci Macedo adversus Gerras germanas germanitatum Cornelii Jansenii et Henrici Noris, collecta ab Annibale Riccio Veneto*, Venise, 1677; enfin on attribue encore à Macédo une courte plaquette : *Clavis augustiniana liberi arbitrii a servitute necessitatis concupiscentiae vindicati*, dirigée également contre Noris. — 9° D'inspiration plus irénique sont les ouvrages suivants : *Myrothecium morale documentorum tredecim, quæ sunt totidem lectiones super textum Aristotelis lib. VIII Ethicorum de amicitia*, Padoue, 1675; *Schema S. Congregationis S. Officii romani, cum elogiis Emin. principum cardinalium, et corollarium de infallibili auctoritate summi pontificis in mysteriis fidei proponendis et ejusdem controversiis decidendis*, Padoue, 1676, que Hurter qualifie d'*egregium opus; De incarnationis mysterio*, Padoue, 1680.

Le catalogue mentionne encore d'autres œuvres restées en ms. ; il nous est impossible de dire s'il s'en est conservé quelques-unes.

Gregorio Leti, *L'Italia regnante*, Genève, 1675, t. IV,, p. 491; D.-G. Morhof, *Polyhistor*, édit. de Lubeck, 1708, l. I, c. XXII, n. 37-41, p. 290, qui reproduit le catalogue du *Myrothecium*, mais avec beaucoup de fautes dans les dates; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, édit. de 1730, t. III, p. 238, 239; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, p. 10 sq.; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres*, t. XXXI, 1735, p. 314-339; cf. t. III, p. 252 et t. XI, p. 4-11; F.-G. Freytag, *Analecta litteraria*, Leipzig, 1750, p. 552, 553; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 440-442, a beaucoup de fautes de dates dans le catalogue des œuvres; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. V, col. 244; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 361-367.

É. AMANN.

MACÉDONIUS ET LES MACÉDONIENS. — I. Sources historiques. — II. Macédonius, (col. 1468). — III. L'hérésie macédonienne (col. 1472).

I. SOURCES HISTORIQUES. — Macédonius, évêque de Constantinople de 342 à 359, n'intéresse l'histoire des dogmes que par l'hérésie à laquelle il a donné son nom. Chose assez curieuse, mais qui n'est pas sans autre exemple, Macédonius ne semble pas avoir, de son vivant, fait figure d'hérésiarque. Ce n'est qu'après sa mort qu'on songea à lui attribuer la paternité d'une erreur nouvelle. Nous devons, avant tout, rechercher à quel moment Macédonius prit dans l'histoire ce rôle inattendu.

Les problèmes relatifs à la divinité du Saint-Esprit n'avaient pas été posés par les premiers ariens. Ce n'est guère qu'aux environs de 360 que la question de la véritable nature du Saint-Esprit commença à troubler les esprits. Tandis que les *tropiques* niaient sa divinité, saint Athanase montrait que la consubstantialité du Saint-Esprit et du Père était aussi indispensable à l'orthodoxie que celle du Fils et du Père. Les lettres de l'évêque d'Alexandrie à Sérapion forment ainsi le plus ancien traité sur le Saint-Esprit. En 362, le concile d'Alexandrie déclara expressément que seuls pouvaient être reçus dans l'Église ceux qui acceptaient le concile de Nicée, et rejetaient la thèse de la création du Saint-Esprit. *Tom. ad Antioch.*, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 800 A.

Une fois soulevés, ces problèmes ne reçurent pas tout de suite leur solution définitive, ou plutôt, il se trouva un certain nombre d'hérétiques pour rejeter la divinité du Saint-Esprit tout en admettant celle du Fils. Saint Épiphane connaît ces hérétiques sous le nom de pneumatomaques, et il leur consacre, en 377, une notice spéciale dans son *Panarion, Hæres.*, LXXIV. Les pneumatomaques se rencontrent surtout en Asie Mineure. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ont à plusieurs reprises l'occasion de les combattre : le premier évite habituellement ce qui pourrait les heurter de face; le second expose avec plus de précision la doctrine orthodoxe : question de tactique que l'historien peut étudier, mais dont la solution est sans grande importance pour le théologien. Ce sont aussi les pneumatomaques que réfute saint Grégoire de Nysse : le traité connu sous le nom de *Adversus macedonianos, P. G.*, t. XLV, col. 1301-1334, ne renferme pas, en dehors de son titre, la mention des macédoniens. De même, Didyme d'Alexandrie, dans son ouvrage *De Spiritu Sancto*, ne nomme nulle part les macédoniens : ceux qu'il combat sont des hérétiques, *De Spir. S.*, 7, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1039 A, ou encore des adversaires innommés, *quidam, ibid.*, 13, col. 1045 A, etc. Les historiens sont aussi réservés : le semiarien Sabinus d'Héraclée qui compose une συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν jusqu'en 378, ne fait, s'il faut en croire Socrates, *H. E.*, III, XV, 9, *P. G.*, t. LXVII, col. 213 C, aucune mention de l'hérésiarque.

Pourtant aux environs de 380, Macédonius entre dans l'histoire des hérésies. Saint Jérôme traduit

alors et complète jusqu'à son temps la *Chronique* d'Eusèbe. Il mentionne avec soin les dates de l'intronisation, ad an. Christi 342, édit. Helm, p. 235, et de la déposition, ad an. Christi. 359, p. 241, de Macédonius, et, pour la première de ces dates, il note que Macédonius est regardé comme l'éponyme d'une hérésie nouvelle : *Macedonius, artis plumariæ, in locum Pauli ab arianis episcopus subrogatur, a quo nunc hæresis macedoniana.*

Vers le même temps, en 380, selon Merenda, dans *P. L.*, t. XIII, col. 197 et Jaffé, n. 235; en 381 d'après Rade, *Papst Damasus*, p. 133; ou en 382 selon Valois, sur Théodoret, *H. E.*, V, XI, le pape saint Damase consacre l'un des 24 anathématismes que nous possédons à la fois dans le texte original latin, et dans une traduction grecque, le quatrième, aux macédoniens, *qui de Arii stirpe venientes non perfidiam mutavere, sed nomen.* Texte latin dans *P. L.*, t. XIII, col. 359; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 481; grec dans Théodoret, *H. E.*, V, XI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1221. Deux ou trois ans plus tard, en 383 et 384, Théodose signale de la même manière les macédoniens à côté des ariens et des eunomiens parmi les hérétiques contre lesquels l'État prend des mesures répressives. *Cod. Theodos.*, XVI, 5, 11, 12 et 13.

C'est donc vers 380 que les macédoniens entrent dans l'histoire. Pendant un certain temps, on hésite encore à les y recevoir. Le concile de Constantinople en 381, condamne, dans son canon 1, les semiariens ou pneumatomaques, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 557, et ne donne pas le nom propre des macédoniens. Le canon 7 qui se rapporte à la réception des macédoniens, Mansi, t. III, col. 564, est de quelque 80 ans plus récent que le concile.

Le premier écrivain oriental, qui cite d'une manière courante les macédoniens, semble avoir été Didyme dans le *De Trinitate.* Cet ouvrage, postérieur au *De Spiritu Sancto*, date des dernières années du IVe siècle; Didyme y prend à partie les macédoniens, il se les représente comme des adversaires redoutables contre lesquels il est nécessaire de lutter avec ardeur. Il déclare que Macédonius ordonné par les ariens a été le chef de l'hérésie, et après lui Marathonius. *De Trin.*, II, 10, *P. G.*, t. XXXIX, col. 633 A. Et dans les deux derniers livres, il déploie la plus grande vigueur à combattre les doctrines macédoniennes. Le témoignage du *De Trinitate* est d'autant plus important que Didyme cite à plusieurs reprises, et dans le texte même, un ouvrage macédonien, composé en forme de dialogue. Cf. *De Trin.*, II. 8, 1, col. 604 D. Ce dialogue, qui n'était pas encore utilisé par le *De Spiritu Sancto*, oppose un macédonien et un orthodoxe; grâce à lui, nous connaissons les arguments employés par les hérétiques en faveur de leur doctrine. Cf. F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, dans les *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1914, p. 526-551.

Un autre ouvrage, à peu près contemporain, semble-t-il, du *De Trinitate*, donne lui aussi de notables renseignements sur la théologie macédonienne. Il s'agit des deux dialogues pseudo-athanasiens *Adversus macedonianos*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1291-1337. Ces dialogues ont été édités pour la première fois dans l'édition de saint Athanase préparée par Peter Finckelmann, Heidelberg, 1601, d'après le *Palatinus græcus 416* de 1578 et d'après un *Augustanus græcus* de 1584; cf. *P. G.*, t. XXVIII, col. 1285, n. 1, et col. 1173, n. 28. On en trouve encore le texte dans le *Scorialiensis X, II, 11*; cf. G. Ficker, *Eutherius von Tyana*, p. 11 sq., et dans l'*Ottobonianus 403*, XVe siècle. *L'Ottobonianus 384*, XVIe siècle, renferme seulement le second dialogue. L'origine de ces dialogues est obscure. La tradition manuscrite en fait l'œuvre de saint Athanase ou de Maxime le Confesseur. Garnier, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 367, les attribue à Théodoret, non sans faire valoir des arguments spécieux. E. Stolz, *Theolog. Quartalschr.*, 1905, t. LXXXVII, p. 395 sq., les revendique pour Didyme l'Aveugle. F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, p. 452 sq., propose la date de 380-390 et croit que les ressemblances incontestables entre Didyme et les Dialogues s'expliquent au mieux dans l'hypothèse que Didyme a utilisé les Dialogues. Quoi qu'il en soit de leur origine précise, ces Dialogues sont des plus intéressants, parce qu'ils renferment le texte, peut-être complet, d'un dialogue macédonien, que l'auteur transcrit afin de donner au dédicataire inconnu de son livre une idée exacte de la doctrine et des arguments hérétiques. Au moment où furent écrits ces Dialogues, les pneumatomaques étaient déjà connus sous le nom de macédoniens et Macédonius était regardé comme le fondateur de leur secte.

Les Dialogues pseudo-athanasiens *De Sancta Trinitate*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1113-1286, se trouvent dans les manuscrits suivants : *Parisinus græcus 1358*, XVIe siècle, *Parisinus græcus 1301*, XIIIe siècle, *Palatinus græcus 76*, XVe siècle. Ces dialogues et surtout le troisième entre un macédonien et un orthodoxe, constituent encore une source importante de notre connaissance des doctrines macédoniennes. F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, p. 545 sq., a montré que, selon toutes les vraisemblances, les Dialogues *De Sancta Trinitate* avaient largement utilisé les Dialogues *contra Macedonianos*, et même le *De Trinitate* de Didyme. Il conclut de là que l'auteur des Dialogues est plus récent que celui des Dialogues *contra Macedonianos* et plus récent encore que Didyme : il écrit avant le début de la controverse nestorienne, c'est-à-dire entre 395 et 430, mais nous n'avons aucun moyen de connaître son nom.

Les historiens orientaux, Philostorge, Socrates, Sozomène, et Théodoret, ne nous renseignent que d'une manière fort imparfaite sur les débuts et sur l'histoire extérieure du macédonianisme. Théodoret se borne à indiquer, sans fournir d'autre détail, que Macédonius, aussitôt après sa déposition, devint ἰδίας αἱρέσεως προστάτης, *H. E.*, III, VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 997 C, et à écrire, dans une liste des évêques de Constantinople, le nom de Macédonius, αἱρεσιάρχης πνευματομάχος, *H. E.*, V, XL, 8, col. 1280 A. Philostorge est encore moins précis et moins exact. Il raconte, *H. E.*, IV, 9, édit. Bidez, p. 62, que les partisans de Basile d'Ancyre qui défendaient le consubstantiel, parvinrent à entraîner Macédonius dans leur opinion, et ailleurs, *H. E.*, VIII, 17, p. 115, il fournit une liste des défenseurs du consubstantiel, dans laquelle figurent Eustathe de Sébaste, Basile d'Ancyre, Macédonius de Constantinople, Éleusius de Cyzique et deux prêtres de Constantinople, Marathonius et Maxime.

Socrates et Sozomène qui écrivent l'un et l'autre à Constantinople, et sont mieux documentés sur l'histoire religieuse de la capitale, insistent longuement sur Macédonius, et ils fournissent de nombreux détails sur sa carrière ecclésiastique. Ils parlent aussi des macédoniens qu'ils représentent comme formant un groupe particulièrement important dans l'Hellespont. Socrates, *H. E.*, IV, IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 469 A. Mais ces deux historiens ne sont pas exempts de confusions. Ils rapportent l'un et l'autre les premières origines de l'hérésie macédonienne aux événements qui suivirent le concile de Sélecucie, Socrates, *H. E.*, III, XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 357 B-360 B; Sozomène, *H. E.*, IV, XXVII, 1, *P. G.*, t. LXVII, col. 1200; ce qui les amène à confondre plus ou moins les macédoniens avec les homœousiens, ainsi que Merenda en avait déjà fait

la remarque; cf. *P. L.*, t. XIII, col. 199. Il est vrai que le groupe homœousien qui s'était formé autour de Basile d'Ancyre ne demeura pas homogène. Tandis qu'une partie de ses adhérents se rapprochait de plus en plus des orthodoxes, d'autres, dont Eustathe de Sébaste semble avoir été le chef, précisèrent leur position dans un sens hétérodoxe et nièrent franchement la divinité du Saint-Esprit. Socrates, *H. E.*, II, XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 360 A B. Mais cette évolution n'a rien à voir avec Macédonius. Socrates d'ailleurs croit devoir ajouter, *id.*, *ibid.*, que, d'après un bruit assez courant, Macédonius n'aurait pas été l'inventeur de l'hérésie qui porte son nom, mais qu'il faudrait attribuer cette trouvaille à Marathonius, qui avait été évêque de Nicomédie, d'où le titre de marathoniens par lequel on désigne aussi les pneumatomaques. Si, d'autre part, comme on l'a déjà fait remarquer, le nom des macédoniens n'apparaît nulle part avant 380, on entrevoit assez la défiance avec laquelle il faut se servir des renseignements fournis par Socrates et Sozomène.

Les sources occidentales, à partir du commencement du Ve siècle, sont unanimes à faire de Macédonius un hérésiarque de première grandeur. Dans l'*Histoire ecclésiastique*, Rufin raconte que vers 361 les ariens se divisèrent en trois groupes, les eunomiens, les ariens et les macédoniens, *qui dicunt similem quidem Filium per omnia Patri, Sanctum vero Spiritum cum Patre et Filio nihil habere commune. H. E.*, I, XXV, *P. L.*, t. XXI, col. 496 sq. Saint Augustin, dans le *De unitate Ecclesiæ*, *P. L.*, t. XLIII, col. 395, signale ces trois groupes d'hérétiques comme les hétérodoxes d'Orient. Vers 415, saint Jérôme nomme encore ensemble les mêmes groupes, *Epist.*, CXXXIII, *ad Ctesiph.*, *P. L.*, t. XXII, col. 1159, et vers 428 saint Augustin dans son catalogue d'hérésies fait une place aux *macedoniani*, *quos et pneumatomachous græci dicunt. De hæres.*, 52, *P. L.*, t. XLII, col. 39. La tradition est formée pour longtemps.

Désormais lorsqu'on combat les hérétiques opposés au Saint-Esprit, on les désigne partout, en Orient, comme en Occident, sous le nom de macédoniens. Théodoret compose en trois livres, un ouvrage aujourd'hui perdu πρὸς τοὺς τὰ Μακεδονίου νοσοῦντας, *Epist.*, LXXXII, ou Κατὰ Μακεδονίου, *Epist.*, CXV, ou Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, *Hæretic. fab. conf.*, V, 3. Nestorius dans le *Livre d'Héraclide*, I, 3, édit. Nau, p. 148, cite Macédonius, à la suite d'Arius et d'Eunomius, comme un des principaux hérétiques condamnés par les Pères. Fauste de Riez, au témoignage de Gennade, *De vir. illust.*, 85, écrit *adversum arianos et macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem prædicat Trinitatem*. Les anathématismes solennels des conciles postérieurs mettent également Macédonius en bonne place parmi les hérésiarques : tels les canons du Concile de Constantinople en 553, Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 148, p. 170; la formule d'union de Cyrus d'Alexandrie en 633, Hahn, *op. cit.*, § 232, p. 339, les anathématismes du concile du Latran sous Martin Ier en 649, Hahn, § 181, p. 241; et d'autres encore.

Si l'on met à part les historiens du Ve siècle, tous les témoignages sont d'accord pour nous empêcher de placer avant 380 l'apparition du nom de macédoniens; c'est seulement à partir de cette date à Constantinople d'abord, puis en Égypte, que ce nom sert à désigner les hérétiques pneumatomaques. Les historiens, principalement Socrates et Sozomène, essaient d'expliquer une telle dénomination, et rattachent à l'évêque de Constantinople, Macédonius, l'organisation d'un parti qui porte son nom. Leur témoignage est trop tardif, il est surtout opposé par trop d'endroits aux données des sources contemporaines pour mériter notre créance.

Il s'agit cependant d'expliquer pourquoi Macédonius a pu donner son nom à une hérésie qu'il n'a pas fondée. Si une vingtaine d'années après sa mort, et à Constantinople même, l'évêque pouvait être regardé comme le chef de l'erreur pneumotomaque, ce ne devait pas être sans quelque apparence de raison. Alors même que Macédonius n'a pas été de son vivant un chef de groupe, il a dû cependant exercer une influence assez grande et assez néfaste pour que son souvenir se perpétuât. Essayons donc de faire quelque lumière sur l'histoire de Macédonius.

II. Macédonius. — Cela même n'est pas facile. Nous connaissons très mal aujourd'hui les vicissitudes de l'Église de Constantinople au IVe siècle. Socrates et Sozomène, mais surtout le premier de ces deux historiens, dont l'autre dépend souvent, ont eu à leur disposition des sources déjà troubles; ils n'ont pas su en faire la critique; et le récit qu'ils nous ont donné des événements est terriblement embrouillé.

1° *Examen et critique des renseignements fournis par Socrates et Sozomène.* — Nous commencerons cependant par rappeler ce récit, en en marquant les phases principales.

1. Vers le même temps, écrit Socrates, *H. E.*, II, VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 192, c'est-à-dire à l'époque de la mort de Constantin II en 340, il y eut de grands troubles à Constantinople. A la mort de l'évêque Alexandre, deux candidats se trouvèrent en présence pour lui succéder, Paul et Macédonius, ce dernier depuis longtemps diacre de l'Église et déjà avancé en âge. Paul était le candidat des orthodoxes, Macédonius celui des ariens. Paul fut élu, non sans tumulte d'ailleurs, et sacré à l'église de la Paix. Mais l'empereur Constance arriva là-dessus à Constantinople; il fit casser l'élection de Paul par un synode d'évêques arianisants et Eusèbe de Nicomédie fut nommé pour occuper le siège de la ville impériale, Socrates, *H. E.*, II, VII, col. 193 C.

2. Après la mort d'Eusèbe, les orthodoxes ramènent Paul dans l'église. Les ariens élisent Macédonius et l'ordonnent. Socrates, *H. E.*, II, XII, col. 208 A. Constance envoie au stratélate Hermogène l'ordre d'aller à Constantinople et de déposer Paul. Celui-ci obéit; mais l'affaire tourne mal pour lui : sa maison est brûlée par le peuple, et lui-même est tué. La date est donnée par Socrates : c'est l'année du 3e consulat de Constance et du 2e de Constant, donc 342. Constance, furieux, repart pour Constantinople. Il fait exiler Paul, et refuse de reconnaître Macédonius qui s'était compromis dans les troubles. Socrates, *H. E.*, II, XIII, col. 208 C, 209 A.

3. Paul, chassé de Constantinople, se réfugie à Rome où il se trouve avec Asclépas de Gaza, Marcel d'Ancyre et Lucius d'Andrinople. Socrates, *H. E.*, II, XV, col. 212 B. Jules de Rome rend leurs sièges à tous les exilés, tandis que les Orientaux, réunis à Antioche protestent contre l'intervention de l'Occident dans les affaires orientales. Constance, en apprenant le retour de Paul, envoie à l'éparque Philippe l'ordre de chasser à nouveau Paul de l'église et de reconnaître Macédonius. Philippe s'empare par ruse de la personne de Paul et l'envoie à Thessalonique, sa propre patrie en lui interdisant de reparaître en Orient. Cela fait, Philippe s'occupe de Macédonius : au moment où il va solennellement l'introduire dans l'église, une sédition éclate dans la foule; le sang coule, et, suivant une tradition que rapporte Socrates, 3150 personnes trouvent la mort. On parvient cependant à pénétrer dans l'église, et à introniser Macédonius, malgré l'irrégularité dont il vient d'être atteint et le crime auquel il a participé. Socrates, *H. E.*, II, XVI, col. 213 C-217 B.

4. Peu de temps après, Paul quitte Thessalonique,

il s'embarque à Corinthe et se rend en Italie. L'empereur Constant écrit à son frère pour lui demander l'envoi de trois évêques qui lui rendront un compte fidèle des affaires de Paul et d'Athanase. Narcisse de Néronias, Théodore d'Héraclée, Maris de Chalcédoine et Marc d'Aréthuse sont en effet expédiés en Occident, porteurs d'une formule de foi, Socrates, *H. E.*, II, XVII-XVIII, col. 221 A-B. Trois ans plus tard, une nouvelle ambassade apporte en Occident, l'ἔκθεσις μακρόστιχος. Toutes les démarches de Constant en faveur de Paul et d'Athanase restant vaines, on décide, en 347, Socrates, *H. E.*, II, XX, 4; Sozomène, *H. E.*, II, XII, 7, la convocation d'un concile à Sardique. Les Orientaux refusent de siéger avec leurs adversaires. Paul et Athanase, et leurs partisans n'en sont pas moins rétablis par les Occidentaux. Socrates *H. E.*, II, XX, col. 236, 237. Après le concile, Constant écrit à son frère, en le menaçant d'une guerre s'il ne consent pas à rétablir Paul et Athanase. Socrates, *H. E.*, III, XXII, col. 245-248. Constance s'exécute : Paul revient à Constantinople, et Macédonius reste confiné dans sa propre église où il continue à faire les réunions ecclésiastiques. Socrates, *H. E.*, II, XXIII, col. 256, 257. Trois ans après le concile, en 350, Constant est tué, Constance peut alors jeter le voile : il fait exiler Paul qui est étranglé à Cucuse de Cappadoce. Socrates, *H. E.*, II, XXVI col. 268 B. Macédonius est désormais le seul évêque.

5. En possession incontestée de son siège, Macédonius se livre à toutes sortes d'excès. Il persécute les nicéens et les novatiens; mais il finit par se brouiller avec l'empereur pour avoir fait transporter dans une autre église les restes de Constantin le Grand. Socrates, *H. E.*, II, XXVII, col. 269 B; XXXVIII, col. 324-332. Il prend part au concile de Séleucie, à la première session duquel il avait cependant refusé d'assister sous prétexte de maladie. Socrates, *H. E.*, II, XXXIX-XL, col. 333-336. Au concile de Constantinople, 360, il est finalement déposé par les acaciens, parce qu'il s'était rendu coupable de nombreux crimes et qu'il avait reçu à sa communion un diacre impudique. En même temps que lui sont déposés Éleusius de Cyzique, Basile d'Ancyre, Dracontius, Néonas de Séleucie, Sophronius de Pompeiopolis, Elpidius de Satala, Cyrille de Jérusalem, et d'autres. Socrates, *H. E.*, II, XLII, col. 349 D.

6. Macédonius, chassé de Constantinople, et impuissant à se tenir en repos, se sépare des ariens et fonde un nouveau parti. Socrates, *H. E.*, II, XLV, col. 357-360. Il disparaît alors de l'histoire, tandis que ses partisans, désignés par Socrates du nom de macédoniens, se répandent surtout dans l'Hellespont.

Un long examen n'est pas nécessaire pour découvrir les inexactitudes ou les erreurs que renferme l'exposé de Socrates et de Sozomène. La chronologie qui est au point de départ de leur récit est peu vraisemblable. Les faits groupés sous les numéros 1 et 3 sont censés avoir eu lieu à l'époque de la mort de Constantin II, c'est-à-dire en 340, mais un certain intervalle a dû nécessairement les séparer. Les deux voyages de Paul à Rome, signalés aux numéros 3 et 4 se ramènent sans doute à un seul : la correspondance entre le pape Jules et les Orientaux, mentionnée en 4, appartient à l'époque des événements de 3. L'exil de Paul à Thessalonique sa propre patrie est difficilement admissible. La date trop récente, donnée pour le concile de Sardique par les historiens, les oblige à desserrer la trame des événements. Il est donc assez difficile d'employer les renseignements fournis par Socrates et par Sozomène. La plus élémentaire prudence exige que l'on fasse appel avant tout, aux sources contemporaines et que l'on ne complète les données qu'elles apportent par le témoignage de nos historiens que dans la mesure où ce témoignage s'accorde avec elles.

2° *Examen des sources contemporaines.* — Les documents du IVe siècle qui nous parlent des épiscopats de Paul et de Macédonius à Constantinople sont la *Chronique* de saint Jérôme, l'*Histoire des ariens aux moines* et l'*Apologie pour la fuite* de saint Athanase, et la *Lettre* des Orientaux du concile de Sardique. Malheureusement, ces divers documents appellent de graves réserves. La lettre des Orientaux de Sardique est une œuvre de haine et de parti pris. Extrêmement précieuse pour nous faire connaître l'état d'esprit de ses rédacteurs, elle manque de l'impartialité la plus élémentaire. Elle est contemporaine des événements, ce qui est son grand mérite; mais elle les déforme pour les besoins d'une cause. Non moins partial, mais dans le sens opposé, est saint Athanase. L'*Histoire des ariens aux moines* est une œuvre populaire, une apologie de Constantin et d'Athanase lui-même, une critique passionnée de Constance et des évêques de son parti. La chronologie n'y est indiquée que d'une manière large, et il est souvent impossible de remettre à leur véritable place les événements qui sont racontés. Les mêmes remarques peuvent être faites au sujet de l'*Apologie sur la fuite*, qui est un écrit de polémique. Quant à la *Chronique* de Jérôme, elle n'offre qu'un catalogue incomplet, souvent guidé par un esprit de parti trop manifeste. Tels quels, ces documents nous, permettent cependant de reconstituer les grandes lignes de l'histoire de Macédonius.

Ce personnage apparaît pour la première fois dans l'histoire sous l'épiscopat de Paul. Il est alors prêtre; et il accuse son évêque devant l'empereur, en présence d'Athanase. Athanase, *Hist. arian.*, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 701 A. La date de cet événement est difficile à fixer. Athanase vint à la cour de Constantin une première fois en 332, pour répondre aux accusations des mélitiens; une seconde fois, après le jugement de concile de Tyr. Selon E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, IX, dans les *Nachrichten der kgl. Akad. der Wissensch. zu Göttingen*, 1911, p. 476, ce serait en 332 que l'on pourrait placer cette première accusation de Macédonius. F. Loofs, art. *Macedonius*, dans la *Protest. Realencyclop.*, 3e édit., t. XII, p. 44, préfère la date de 335, et l'on ne saurait guère choisir entre ces deux dates. Quoi qu'il en soit, l'accusation de Macédonius n'aboutit pas.

En 335, Paul prend part au concile de Tyr et souscrit à la déposition d'Athanase, *Epist. orient.*, 13, dans Hilaire, *Collect. antiar.* (*Fragm. hist.*) A, IV, I, édit. Feder, p. 57. Ce qui ne l'empêche pas d'être exilé l'année suivante, 336, par ordre de Constantin, Athanase, *Histor. arian.*, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 701. Le texte imprimé porte ici le nom de Constance, mais il n'est pas douteux qu'il ne faille lire celui de Constantin. Nous n'avons pas à nous étendre sur cet exil de Paul. Le siège de Constantinople paraît être resté vacant pendant l'absence de l'évêque, qui se prolongea jusqu'à la mort de Constantin. A ce moment Paul reprend possession de son siège, et nous retrouvons Macédonius dans sa communion, Athanase, *id.*, *ibid.*, mais dès 338, l'évêque est de nouveau accusé; Constance l'exile pour la seconde fois à Singara de Mésopotamie, et sa place est prise par Eusèbe de Nicomédie. Athanase, *id.*, *ibid.*

A la mort d'Eusèbe, Macédonius est élu à sa place par les ariens, et spécialement par Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Ursace et Valens. Jérôme, *Chronic.*, ad ann. Christi 342, édit. Helm, p. 235; cf. E. Schwartz, *op. cit.*, p. 511. L'élection de Macédonius donne lieu à des troubles sanglants. Paul soutenu par Asclépos de Gaza, essaie de rentrer dans sa ville épiscopale. *Epist. orient.*, 20, dans *Collect.*

antar. A, IV, I, édit. Feder, p. 61. Son retour provoque des scènes d'émeutes, au milieu desquelles le *magister militiæ* Hermogène trouve la mort. Jérôme, *Chronic.*, *loc. cit.* Toutefois, il ne demeure pas longtemps dans sa ville épiscopale. Le préfet Philippe parvient à se saisir de sa personne et à l'envoyer à nouveau en exil. En 343, les Orientaux de Sardique le condamnent en même temps qu'Ossius, Protogène, Athanase, Marcel, Asclépas et le pape Jules, *Epist. orient.*, 26, édit. cit., p. 63. Il semble que sa vie se soit prolongée encore pendant quelques années, jusqu'au jour où il fut étranglé. Athanase, *Hist. arian.*, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 701; *De fuga*, 3, col. 648.

3° *Reconstitution.* — Quoiqu'il en soit de la fin de Paul, Macédonius apparaît comme seul évêque à Constantinople, à partir de 342. Sur son épiscopat nous n'avons d'autres renseignements que ceux que nous fournissent les historiens du Ve siècle, et nous avons déjà vu que ces renseignements sont loin d'être favorables. Macédonius est représenté comme un intrigant, plus encore, comme un zélateur dont l'autorité ne parvient à se maintenir que par un perpétuel recours à la violence. F. Loofs, art. *Macedonius*, dans la *Protest. Realencyclop.*, 3e édit., t. XII, p. 45, a essayé de faire la critique des récits de Socrates et de Sozomène. Une telle critique, avec le départ exact entre l'histoire et la légende, comporte évidemment un élément subjectif qui n'est pas sans danger. Mais, à s'en tenir aux grandes lignes des récits, on a certainement le droit de regarder Macédonius comme un de ces évêques sans scrupule dont l'Orient, durant le IVe siècles, présente un si grand nombre d'exemples.

Parmi les événements les mieux attestés de l'épiscopat de Macédonius, se placent les persécutions dont furent victimes les novatiens, non seulement à Constantinople, mais en Paphlagonie. Socrates est particulièrement bien renseigné sur les destinées de l'Église novatienne. Ici son témoignage a pour garant le prêtre novatien Auxanon, très vieux au temps de l'historien, et qui avait lui-même eu à souffrir des violences de Macédonius : l'évêque l'avait fait mettre en prison avec un autre moine nommé Alexandre, qui était mort à la suite des mauvais traitements. Socrates, *H. E.*, II, XXXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 324. Les novatiens étaient d'accord avec les orthodoxes en tout ce qui concerne la doctrine trinitaire : il n'est pas étonnant par suite qu'ils n'aient pas été l'objet d'un traitement de faveur.

Afin d'étendre son influence, Macédonius fit élever Éleusius sur le siège épiscopal de Cyzique et Marothonius sur celui de Nicomédie. Socrates, *H. E.*, II, XXXVIII, col. 324.

Le récit de Socrates, *H. E.*, II, XXXVIII, col. 329, cf. Sozomène, *H. E.*, IV, XXI, 3 sq., sur la translation des restes de l'empereur Constantin qui avaient été déposés dans la basilique des apôtres, Eusèbe, *De vita Constant.*, IV, 70, *P. G.*, t. XX, col. 1225, et qui furent ramenés dans l'église du martyr Acacius, est également parmi ceux que l'on doit admettre. Il est de la plus haute vraisemblance que cette cérémonie, approuvée par les uns, blâmée par les autres, ait été l'occasion d'un tumulte populaire. Mais ce tumulte n'a rien à voir avec les questions théologiques; il apparaît bien plutôt comme le soulèvement spontané d'une foule dont on gêne la piété traditionnelle. Et lorsque Socrates fait remonter à une telle occasion le début de la brouille entre Macédonius et l'empereur Constance, il donne à un incident sans portée une place qu'il n'a certainement pas occupée. L'hostilité de Constance contre l'évêque de Constantinople, manifestée en 360 par la déposition de l'évêque, doit avoir des raisons plus élevées de politique ecclésiastique.

Ici, se pose naturellement le problème de savoir quelles étaient les opinions religieuses de Macédonius, et à quel parti il se rattachait. Cette question est difficile à résoudre. Paul de Constantinople, le prédécesseur de Macédonius, puis son rival, appartient sans doute au parti nicéen : la lettre des Orientaux de Sardique le mentionne avec Athanase, Marcel, Asclépas, et les autres chefs de ce parti. Macédonius, par opposition avec lui, est élu par les ariens comme Basile à Ancyre. Encore est-il qu'à la date de cette élection, les ariens dont la position doctrinale est alors définie par les formules du concile *in encæniis*, puis par l'*Ecthèse macrostique* ont écarté de leurs symboles les expressions trop précises et se contentent d'affirmations vagues que les nicéens eux-mêmes pouvaient en toute rigueur accepter. Ce n'est qu'après 350, lorsque Constance est devenu seul empereur, que la lutte recommence sur le terrain doctrinal. Or, nous voyons Macédonius aux côtés de Basile d'Ancyre, et des autres chefs du parti homœousien. Philostorge, *H. E.*, IV, 9, édit. Bidez, p. 62, raconte que les partisans de Basile d'Ancyre réussirent à entraîner avec eux Macédonius de Constantinople. Sabinus d'Héraclée, au dire de Socrates, *H. E.*, IV, XXII, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 509 A, compte également Macédonius parmi les adeptes de l'homœousianisme. Saint Épiphane signale lui aussi Macédonius comme un de membres du parti de Basile, *Hæres.*, LXXIII, 23 et 27, *P. G.*, t. XLII, col. 445 A, 456 B, et la lettre adressée n. 358 par Georges de Laodicée à un certain nombre d'évêques, parmi lesquels figure Macédonius, Sozomène, *H. E.*, IV, XIII, 2, montre que l'évêque de Constantinople se rangea aux côtés de Basile d'Ancyre dès la formation du parti homœousien.

Il demeura fidèle à ce parti. Lors de la première session du concile de Séleucie, Socrates, *H. E.*, II, XXXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 333 B, il était absent sous prétexte de maladie; mais il assista à la troisième session aux côtés de Basile d'Ancyre. XL, col. 336 D. Et en 360 il fut déposé par les acaciens en même temps qu'Éleusius, Basile et les principaux membres du groupe homœousien. Socrates, *H. E.*, II, XLII, *P. G.*, t. LXVII, col. 349 D; Sozomène, *H. E.*, IV, XXIV, 3, t. LXVII, col. 1189 B; Philostorge, *H. E.*, V, 1, édit. Bidez, p. 66; Jérôme, *Chronic.*, ad an. Christi 359, édit. Helm, p. 214; *Chronicon paschale*, ad ann. 360, édit. Bidez, p. 224. Eudoxe d'Antioche le remplaça sur le siège de Constantinople.

Après sa déposition, Macédonius disparaît de l'histoire. Socrates, *H. E.*, II, XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 357-360, veut qu'il se soit encore agité pendant quelque temps et qu'il ait tenté avec Sophronius et Éleusius de reconstituer un parti, lequel n'aurait été d'ailleurs que le parti homœousien rajeuni et animé d'une nouvelle vigueur. Sozomène, *H. E.*, IV, XXVI, 1, *P. G.*, t. LXVII, col. 1197, rapporte seulement que Macédonius, une fois chassé de la capitale se retira en un lieu voisin de Constantinople et y mourut. Cette mort doit être arrivée assez peu de temps après 360; en tout cas, Macédonius n'apparaît nulle part dans l'histoire des homœousiens à partir de cette date. Les historiens du Ve siècle se contentent de parler des macédoniens; et nous avons déjà montré que cette expression n'était pas exacte, puisque Macédonius n'avait joué aucun rôle dans la formation du parti.

III. L'HÉRÉSIE MACÉDONIENNE. — 1° *Histoire.* — Les historiens du Ve siècle, et spécialement Socrates et Sozomène, fournissent de nombreux renseignements sur l'histoire du parti homœousien après 360. Ces renseignements sont d'autant plus importants à recueillir qu'ils sont enpruntés à Sabinos, un membre de ce parti. Cf. F. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus*, Leipzig, 1898;

P. Batiffol, *Sozomène et Sabinos*, dans la *Byzantin. Zeitschr.*, 1898, t. VII, p. 265-284; G. Schoo, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, Berlin, 1911, p. 95 sq. Mais si Socrates et Sozomène donnent à ce parti le nom de Macédonius, et commencent à parler des macédoniens dès qu'ils arrivent au récit des faits postérieurs à 360, il est peu vraisemblable qu'ils aient trouvé ce nom dans la tradition. Socrates, *H. E.*, II, XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 213, BC. Nous n'avons donc pas à suivre ici dans le détail l'histoire assez compliquée des homœousiens.

Il semble qu'au début, leur parti se soit principalement attaché au problème christologique. La personne du Saint-Esprit n'intéresse pas Basile d'Ancyre. Le mémoire envoyé par lui et par ses amis à la suite du concile d'Ancyre de 358 se contente de formules assez vagues sur la nature de la troisième personne divine : καὶ οὐκέτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐδὲ ὁ πατήρ, οὐδὲ ὁ υἱός, ἀλλὰ πνεῦμα ἅγιον, ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ πιστοῖς διδόμενον. Et un peu plus loin : ὅμως τὰ πρόσωπα ἐν ταῖς ἰδιότησι τῶν ὑποστάσεων εὐσεβῶς γνωρίζονται, τὸν πατέρα ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστῶτα νοοῦντες, καὶ τὸν υἱὸν οὐ μέρος ὄντα τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ καθαρῶς, ἐκ πατρὸς τέλειον ἐκ τελείου γεγενημένον καὶ ὑφεστῶτα ὁμολογοῦντες, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁ ἡ θεία γραφὴ παράκλητον ὀνομάζει ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα γνωρίζοντες· Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, 16, *P. G.*, t. XLII, col. 433.

Sous le règne de Julien, au témoignage de Socrates, les partisans de Macédonius, d'Éleusius, d'Eustathe et de Sophronius tinrent des conciles en divers lieux. Sophronius de Pompéiopolis interrogé sur la doctrine du parti répondit, en se séparant à la fois des aétiens et des nicéens, que, pour ses amis et lui, le Fils était semblable au Père, κατὰ τὴν ὑπόστασιν. Il n'est pas question ici du Saint-Esprit. Socrates, *H. E.*, III, X, *P. G.*, t. LXVII, col. 405-409. En 366, le concile de Lampsaque, une des plus importantes réunions du parti, se contente encore de renouveler la foi d'Antioche, c'est-à-dire la seconde formule *in encænis*. Socrates, *H. E.*, IV, IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 468.

A ce moment pourtant, la question du Saint-Esprit est clairement posée. Dès 362, le concile d'Alexandrie a déclaré que seuls pouvaient être reçus ceux qui rejetteraient la création Saint-Esprit. *Tom. ad Antioch.*, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 800 A. Cette thèse, conforme aux doctrines défendues par saint Athanase dans les lettres à Sérapion, a été acceptée par Mélèce d'Antioche. Dans tout l'Orient, on commence dès lors à s'inquiéter du Saint-Esprit.

Mais on préfère généralement, en dehors d'Alexandrie, s'en tenir aux expressions scripturaires, et ne pas donner de formules trop précises. Encore en 371, saint Basile de Césarée, dans une prédication solennelle n'affirme pas clairement la divinité du Saint-Esprit, ce qui lui vaut des observations de la part de Grégoire de Nazianze. *Epist.*, LVIII, *P. G.*, t. XXXVII, col. 114. L'attitude de saint Basile s'explique en grande partie par le désir de ne pas froisser des convictions respectables, de ne pas scandaliser des âmes trop craintives. Parmi les chrétiens de Cappadoce qui acceptent la foi de Nicée, il s'en trouve qui estimeraient imprudent d'affirmer la divinité du Saint-Esprit.

La rupture de ces chrétiens timides avec la grande Église n'est pas alors consommée. Suivant Loofs, *art. cité*, p. 47, le tournant décisif en cette affaire se serait produit lors de la brouille entre saint Basile et Eustathe de Sébaste en 373. Cette opinion a du moins de très fortes vraisemblances en sa faveur. Durant les années qui suivent 373, on voit en effet Eustathe faire figure de chef de parti; et d'autre part Basile n'hésite pas à traiter son ancien ami, devenu son adversaire acharné, de πρωτοστάτης τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως. *Epist.*, CCLXIII, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 977.

Les Cappadociens, surtout saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, parleront désormais du Saint-Esprit avec plus de confiance. Le *De Spiritu Sancto* de saint Basile occupe à cet égard une place importante dans l'histoire de la controverse. La charité pourtant ne perd jamais ses droits. Si attaché qu'il soit personnellement à la consubstantialité du Saint-Esprit, saint Grégoire de Nazianze parle sans colère de ceux qui se refusent à l'admettre. En 381, dans un discours prononcé à Constantinople, il décrit ainsi les diverses opinions entre lesquelles se partagent les chrétiens : « De ceux qui sont savants parmi nous, les uns tiennent le Saint-Esprit pour une force, ἐνέργεια, d'autres pour une créature, d'autres pour Dieu; d'autres encore refusent de se prononcer par respect, disent-ils, pour l'Écriture qui ne s'exprime pas clairement à ce sujet ; aussi prennent-ils une position obscure et en fait extrêmement dangereuse. Parmi ceux qui le regardent comme Dieu, les uns conservent pour eux-mêmes cette pieuse croyance; les autres ont le courage de la prêcher. D'autres, qui veulent encore être plus prudents, mesurent en quelque manière la divinité. Ils acceptent comme nous la Trinité; mais ils prétendent en même temps que seule la première personne est infinie en substance et en énergie, que la seconde est infinie en énergie, mais non en substance, que la troisième n'est infinie d'aucune de ces manières. » *Orat. theol.*, V, 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 137 C, D.

Pendant que les catholiques mettent ainsi dans son plein relief la consubstantialité du Saint-Esprit, les pneumatomaques, ou tout au moins un certain nombre d'entre eux, font un pas en arrière vers l'arianisme. A la suite de l'ambassade d'Eustathe de Sébaste, de Silvain de Tarse et de Théophile de Castabala au pape Libère, Socrates, *H. E*, IV, XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 484-496, la formule de Nicée avait été acceptée par les homœousiens. Mais lorsque Eustathe a rompu avec saint Basile, il rejette le consubstantiel nicéen, pour revenir à l'ὅμοιος κατὰ πάντα : en 376 une lettre de Basile accuse Eustathe d'avoir accepté une formule qui ne renfermait pas l'ὁμοούσιος, *Epist.*, CCXLIV, 9, *P. G.*, t. XXXII, col. 924. Sozomène, *H. E.*, VII, II, 3, *P. G.*, t. LXVII, col. 1420 A et avec moins de précision Socrates, *H. E.*, V, IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 569, parlent d'un concile tenu à Antioche de Carie, en 378, et dans lequel l'ὁμοιούσιος aurait été substitué à l'ὁμοούσιος. Il est difficile qu'il n'y ait pas quelque chose de vrai dans ce récit.

Nous arrivons de la sorte aux environs de 380, et à ce moment le parti pneumotomaque est constitué. Il a son aile droite, qui pense correctement du Fils et qui accepte le consubstantiel nicéen; cf. Grégoire de Nazianze, *Orat. theolog.*, V, 24, *P. G.*, t. XXXVI, col. 160 C; *Orat.*, XLI, 8, *id.*, col. 440 B. Il a son aile gauche qui fait sienne le symbole de Lucien, suivant la tradition des premiers homœousiens, et qui ne veut pas entendre parler du consubstantiel. Ce qui réunit ces deux ailes, c'est la commune défiance à l'égard de la divinité du Saint-Esprit.

Lorsque se réunit le concile de Constantinople en 381, l'empereur Théodose et ses conseillers ecclésiastiques espérèrent ramener les pneumotomaques. Trente-six d'entre eux, sous la conduite d'Éleusius de Cyzique et de Marcianus de Lampsaque prirent part au concile; Socrates, *H. E.*, V, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576; mais il fut impossible de les convaincre. On dut les condamner comme hérétiques : le canon qui les anathématise leur donne le nom de semi-ariens ou macédoniens. Can. 1, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 557.

En juin 383, une nouvelle tentative d'union resta sans succès, Socrates, *H. E.*, V, X, *P. G.*, t. LXVII, col. 588, et Théodose ordonna de poursuivre les macé-

doniens avec les autres hérétiques, dans une série de lois destinées à défendre l'orthodoxie. Socrates, *H. E.*, V, XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 620 B, assure pourtant que seuls les eunomiens furent empêchés de célébrer le service divin, et que les autres confessions chrétiennes purent continuer leur existence plus ou moins ouvertement.

Nous sommes mal renseignés sur les événements postérieurs de l'histoire du macédonianisme. Seuls quelques incidents nous sont connus, en particulier une controverse, tenue à Anazarbe vers 392, et qui mit aux prises plusieurs évêques macédoniens et Théodore de Mopsueste. Baradbe abba raconte ainsi cette controverse : « Les partisans de Macédonius s'élevaient contre la notion du Saint-Esprit, en disant qu'il n'était pas éternel, ni de même nature que le Père et le Fils, mais qu'il avait été fait par le Fils. Ils en vinrent bientôt à vouloir convoquer les orthodoxes à une dispute, et ils leur demandaient : Montrez-nous où il est dit que le Saint-Esprit est éternel, ou de même essence, ou créateur, ou Dieu. Si vous pouvez montrer cela, votre foi est véritable. Ils pensaient, les insensés, que personne ne pouvait répondre à cela. Le concile du Seigneur de la ville d'Anazarbe courut à ce second Moïse et à ce second Paul [il s'agit de Théodore de Mopsueste] et il assuma la tâche de sauver le peuple du Seigneur. Quand les Macédoniens apprirent qu'il devait discuter avec eux, cette réunion de renégats commença par crier : Nous ne permettons pas que des prêtres discutent avec des évêques. Aussi, après de longues sollicitations, ils lui donnèrent le degré et l'honneur du souverain pontificat, après qu'il l'eut refusé de nombreuses fois. Mais alors, durant la nuit, il le reçut comme pour l'Église catholique. Lorsque les menteurs et les véridiques se furent préparés et réunis au matin du jour avec le bienheureux interprète comme chef des troupes du Seigneur, tous les ennemis, courbant leurs têtes à terre, ne purent pas résister à ses demandes, mais durent se réfugier dans le silence ». Baradbe abba, *Histoire*, XIX, trad. Nau, *Patr. Orient.*, t. IX, p. 506, 507. Cf. *Chronique de Seert*, LIII, *ibid.*, t. V, p. 282. J. M. Vosté, *La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste*, dans la *Revue biblique*, 1925, p. 55.

Plusieurs années après, Théodore rédigea un résumé de cette importante controverse et le dédia à un certain Patrophile, inconnu d'ailleurs. Nous possédons encore, dans une traduction syriaque conservée par un ms. du British Museum, *Or. 6714*, f° 178-187, du IX-Xe siècle, l'œuvre de Théodore de Mopsueste, qui a été éditée et traduite par F. Nau, dans la *Patrologia orientalis*, t. IX, 1913, p. 637-667. Théodore est d'ailleurs très sobre de renseignements historiques. Il se borne à dire : « A cause de leurs science profane, à cause aussi de leur application au sujet de l'enseignement de la foi, et de la grande étude qu'ils avaient faite des Écritures, ils avaient une grande opinion d'eux-mêmes. Comme ils se croyaient les docteurs de tout l'univers, ils circulaient chez tous ceux qui se plaisaient dans leur religion, et ils s'efforçaient par leur venue et par leurs exhortations, de fortifier leur enseignement, au point qu'ils amenaient aussi les autres à s'approcher de leur secte. » Théodore, *Controv.*, 1, *P. O.*, t. IX, p. 637. Du moins voit-on par là que l'activité des macédoniens restait considérable dans les dernières années du IVe siècle.

Les arguments qu'ils mettent en avant, au cours de la discussion, sont sensiblement les mêmes qui sont présentés par les dialogues macédoniens que citent Didyme et le pseudo-Athanase. Nous les retrouverons en étudiant la doctrine macédonienne.

Après 392, nous perdons de vue les hérétiques pneumatomaques. Au dire de Socrates, il y en avait encore à Constantinople, en 428 : ce fut Nestorius le premier qui fit fermer les églises possédées par les macédoniens dans la capitale et à Cyzique, et qui obligea les hérétiques à revenir à la foi orthodoxe. Socrates, *H. E.*, VII, XXXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 808.

2° *Doctrine.* — L'enseignement des macédoniens se rapporte surtout à la personne du Saint-Esprit. Beaucoup d'entre eux, nous l'avons dit, pensaient correctement sur le Fils. Dans le discours prononcé à Constantinople pour la Pentecôte de 381, saint Grégoire de Nazianze, parle des pneumatomaques comme de chrétiens qui parlent bien du Fils, περὶ τὸν υἱὸν ὑγιαίνοντες, *Orat.*, XLI, 8, *P. G.*, t. XXXVI, col. 440 B; et l'arien des *Sermones arianorum*, fragm. 6, *P. L.*, t. XIII, col. 614 A, déclare également, en parlant des macédoniens et des orthodoxes : *De Patre et Filio convenit eis et de Spiritu Sancto dissentiunt.*

D'autres cependant et peut-être les plus nombreux, n'acceptaient pas l'ὁμοούσιος et s'en tenaient à l'ὅμοιος κατὰ πάντα; un fragment des *Sermones arianorum* nous assure que : *Macedoniani dicunt Filium similem per omnia et in omnibus Patri.* Fragm. 6, *P. L.*, t. XIII, col. 610 C. De même le macédonien du Dialogue pseudo-athanasien dit que οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν εἶπον περὶ τοῦ υἱοῦ. *Dialog. adv. maced.*, I, 15, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1313 D. Le texte porte ici ὁμοούσιος κατ' οὐσίαν, mais la correction s'impose d'autant plus que l'objection à laquelle répond le macédonien est précisément fondée sur le caractère non scripturaire de la formule ὅμοιος κατ' οὐσίαν.

On apprend d'autre part, par le IIIe Dialogue *De Sancta Trinitate* que les macédoniens prétendaient rester fidèles à la foi du bienheureux Lucien : Ἡμεῖς οὕτως πιστεύομεν ὡς ὁ μακάριος Λουκιανός, proclame l'interlocuteur hérétique. *Dial.*, III, 1, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1204 A. Toutefois, il semble bien que le symbole de Lucien ait été interpolé par les macédoniens, du moins à s'en rapporter aux accusations de l'orthodoxe. Cf. sur ce point G. Bardy, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode in encæniis (341)* dans *Recherches de Science religieuse*, 1912, t. III, p. 139 sq.; F Loofs, *Der Bekenntnis des Märtyrers Lucian*, dans les *Sitzungsberichte des kgl. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1915, p. 576-603. Les mots que l'on reproche aux macédoniens d'avoir introduits dans la formule primitive sont précisément les plus importants, ceux qui affirment du Fils qu'il est οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως ἀπαράλλακτος εἰκών. Quoi qu'il en soit de l'interpolation, les macédoniens s'en tiennent à cette formule; et refusent d'admettre une seule et même volonté et puissance et gloire pour le Père et pour le Fils. En vain l'orthodoxe du *Dialogue* s'efforce-t-il de montrer à son adversaire que les expressions orthodoxes ont le même sens que la formule de Lucien : celui-ci s'attache à la lettre du symbole. Il est probable d'ailleurs que cet attachement recouvre une divergence réelle dans les croyances. A l'ὁμοούσιος de Nicée, le macédonien oppose l'ὅμοιος κατὰ πάντα, ou l'ὁμοιούσιος, comme l'expression de la foi traditionnelle.

Sur le Saint-Esprit la doctrine des pneumatomaques n'est pas toujours facile à saisir. Elle se résume plus facilement dans une négation que dans une affirmation. On la trouve assez bien exprimée dans la formule que l'historien Socrates place sur les lèvres d'Eustathe de Sébaste : « Pour moi, je n'oserais donner au Saint-Esprit ni le nom de Dieu, ni celui de créature. » Socrates, *H. E.*, II, XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 360 A B.

Les macédoniens, ceux tout au moins que nous font connaître les ouvrages authentiques, le petit dialogue inséré dans le premier des Dialogues *Contra macedo-*

ianos, et le dialogue, sans doute plus important cité par Didyme dans le *De Trinitate*, professent un attachement aveugle à l'Écriture. Ils ne veulent admettre que des formules scripturaires; et sous prétexte que les Livres saints ne disent nulle part que le Saint-Esprit est Dieu, ils se refusent à lui donner ce titre.

Ils corrompent cependant l'Écriture, au dire de leurs adversaires, ou tout au moins ils se servent d'exemplaires corrompus. C'est ainsi que dans l'Épître aux Philippiens, III, 3, ils lisent τῷ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες au lieu de τῷ πνεύματι θεοῦ; dans l'Épître aux Romains, VIII, 11, au lieu de διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν, ils lisent διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν; dans Amos, IV, 13, ils suppriment le pronom ἐγώ devant les mots στερεῶν βροντήν καὶ κτίζων πνεῦμα. Didyme, *De Trin.*, II, 11, *P. G.*, t. XXXIX, col. 664, 665; cf. Pseudo-Athanase, *Dial. de S. Trin.*, III, 20, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1233 B C; 26, col. 1244 B; Didyme, *De Spir. S.*, 14, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1046 C.

Et pour le reste, leur exégèse est étroitement littérale. Si les orthodoxes leur rappellent qu'il est écrit : Dieu est Esprit, Joan., IV, 14; ils répliquent qu'il est écrit en effet : Dieu est Esprit, mais non pas : l'Esprit est Dieu : Tout ce qui est Dieu est Esprit; mais tout ce qui est Esprit n'est pas Dieu. Il faut avouer qu'en cela ils ont raison. Mais les orthodoxes insistent : Il est écrit : le Seigneur est l'Esprit, II Cor., III, 17. A quoi ils répondent qu'il est ici question du Christ, et qu'il ne faudrait pas retourner la phrase pour y lire : L'Esprit est Seigneur. Pseudo-Athanase, *Dial. contra maced.*, I, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1292, 1293; cf. Didyme, *De Trin.*, II, 4, *P. G.*, t. XXXIX, col. 483 A.

De là des plaisanteries grossières comme celle-ci : L'eau a la même puissance que le Saint-Esprit et doit être glorifiée avec lui, puisqu'il est écrit : Si l'on ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit. Didyme, *De Trin.*, II, 13, *P. G.*, t. XXXIX, col. 688, 689. Ou encore : Il est écrit : « Louez le Seigneur, car le psaume est bon; qu'à Dieu soit accordée la louange » et : « Il est bon de confesser le Seigneur, et de louer ton nom, Très-Haut. » Mais nous ne trouvons nulle part : « Louez le Saint-Esprit ». Didyme, *De Trin.*, II, 6, 18, col. 545 B, C.

Du moment où il est écrit : « Tout a été fait par lui », cette expression elle aussi doit être entendue avec sa signification la plus littérale : dans le mot tout, est compris le Saint-Esprit. Didyme, *De Spir. S.*, 13, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1045 B; *De Trin.*, III, 32, col. 957 B. Il s'en suit que le Saint-Esprit est une créature; et l'auteur du Dialogue cité par Didyme ne craint pas d'accepter cette conclusion : il rappelle que les attributs de Dieu s'expriment par des mots que l'on applique aussi aux créatures : les mots bon, par exemple, ou saint, ou puissance, Didyme, *De Trin.*, II, 3, col. 476 A; que les anges eux aussi sont de Dieu et saints et esprits de Dieu : *id.*, II, 4, col. 481 B; cf. *De Spir. S.*, 7, col. 1038, 1039; que le terme éternel n'est pas exclusivement réservé à Dieu. *De Trin.*, II, 6, 4, col. 516 C-517 A. Tous ces arguments ne sont pas nouveaux. On les a rencontrés déjà chez les ariens de la première heure, et particulièrement chez Astérius de Cappadoce. Mais tandis qu'Astérius appliquait à la personne du Fils ses raisonnements sophistiques, les macédoniens les appliquent à l'Esprit-Saint. Ils admettent, plus ou moins, la divinité du Fils; c'est à l'Esprit qu'ils s'attaquent désormais.

Et voici le plus subtil de leurs arguments : Si le Saint-Esprit est Dieu, il est ou bien Père ou bien Fils, n'étant ni l'un ni l'autre, il n'est pas plus Dieu que les autres Esprits. Didyme, *De Trin.*, II, 5, col. 492 C; cf. Pseudo-Athanase, *Dial. adv. maced.*, I, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1292; Théodore de Mopsueste, *Controv.*, 18, *Patr. orient.*, t. IX, p. 656. D'ailleurs si le Saint-Esprit vient du Père comme le Fils, il y a deux frères dans la Trinité. *Dial. conta. maced.*, I, col. 1313 B. Or, une telle hypothèse est inacceptable. Cf. Didyme, *De Spir. S.*, 62, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1084 B, C.

Il suit de là que le Saint-Esprit ne doit pas être adoré : l'Écriture ne parle nulle part d'une telle adoration, *Dial. contra maced.*, I, col. 1293; qu'il n'est pas digne du même honneur, ὁμότιμος, que le Père et le Fils, *id.*, col. 1300 A.

Pourtant, si l'Esprit-Saint n'est pas Dieu, les macédoniens se refusent à voir en lui une créature ou du moins une créature comme les autres : οὐ κοινοποιεῖται τοῖς πᾶσι μοναδικὸν ὂν τὸ ἅγιον πνεῦμα, *id.*, col. 1300 C; cf. col. 1313 C. Ils doivent reconnaître qu'il est compté avec les deux autres personnes de la sainte Trinité; et cela n'est pas sans les embarrasser : voici la réponse que donne à cette difficulté le macédonien du dialogue pseudo-athanasien : τῷ ὀνόματι συναριθμεῖται τῷ τοῦ πνεύματος, μὴ τῷ τοῦ πατρὸς ἢ θεοῦ, ἢ υἱοῦ συναριθμεῖται ὀνόματι. Οὕτως καλεῖ, μήτε πλεῖον οὗ ἔχει· ἀρκεῖται γὰρ τῷ οἰκείῳ ἀξιώματι. Ce serait donc seulement en tant qu'Esprit que la troisième personne serait comptée avec les deux autres, et pas autrement, *Dial. contra maced.*, I, col. 1297 C; on peut trouver cette explication au moins superficielle. Cf. Théodore de Mopsueste, *Controv.*, 3 et 4, *P. O.*, t. IX, p. 639-641.

Somme toute le Saint-Esprit occupe une position intermédiaire entre Dieu et la créature, sans qu'il soit possible de préciser autrement cette position : Αὐτοὶ δὲ φησὶν, οὔτε εἰς θεϊκὴν ἀξίαν ἀνάγουσι τὸ πνεῦμα, οὔτε εἰς τὴν τῶν λοιπῶν φύσιν καθέλκουσιν· τὴν γὰρ μέσην τάξιν ἐπέχει, μήτε θεὸς ἂν, μήτε ἕν τι τῶν ἄλλων λοιπῶν. Didyme, *De Trin.*, II, 8, *P. G.*, t. XXXIX, col. 617 C; cf. *id.*, II, 7, 3, col. 576 B.

Il semble que telle soit la conclusion de tant d'efforts dialectiques. Pour s'être attachés à la lettre de l'Écriture, et pour avoir refusé de comprendre que la divinité du Saint-Esprit était le complément indispensable de la divnité du Christ, les macédoniens aboutissent à une impasse. Ils ne savent plus où placer le Saint-Esprit, et l'on ne s'étonne pas que les plus logiques d'entre eux aient été amenés à nier même la consubstantialité du Fils, admise au début par l'ensemble du parti. La foi au Saint-Esprit et celle au Fils ne vont pas l'une sans l'autre.

G.-H. Goetze, *Dissertatio historica de macedonianis*, dans J. Vogt, *Bibliotheca historiæ hæresiologicæ*, t. I *a*, Hambourg, 1723, p. 165-199; *Damasi papæ opera* edidit A.-M. Merenda, Rome, 1754 (réimprimé dans *P. L.*, t. XIII, col. 109-442); F. Loofs, *Eustathius von Sebaste*, Halle, 1898; J. Gummerus, *Die homöousianische Partei bis zum Tod des Konstantius*, Leipzig, 1900; Th. Schermann, *Die Gottheit des hl. Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts*, dans *Strasburger theolog. Studien*, t. IV fasc. 4, 5, Fribourg-en-B., 1901; F. Loofs, art. *Macedonius und die Macedonianer*, dans la *Protest. Realencycl.*, 3e édit., t. XII, Leipzig, 1903, p. 41-48; E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, IX, dans les *Nachrichten der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen*, 1911; F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, dans les *Sitzungsberichte der kgl. preus. Akad. der Wissensch.*, Berlin, 1914, p. 526-551; F. Loofs, *Die Christologie der Macedonianer*, dans les *Geschichtliche Studien zu A. Harnack' 70 Geburtsage*, 1916.

G. Bardy.

MACH Joseph, jésuite espagnol, né à Barcelone, le 3 mai 1810, admis au noviciat le 3 mars 1825, fut appliqué toute sa vie au ministère des âmes et se fit remarquer de bonne heure par sa science profonde de la théologie ascétique et le caractère aimable de sa solide piété. Ses principales œuvres, dont les éditions se succèdent encore sans relâche en Espagne, ont été traduites à plusieurs reprises dans tous les pays de langue romane et se sont répandues jusqu'en

Pologne.Les plus estimées sont : *Norma de vida cristiana*, Barcelone, 1853; *Ancora de Salvacion*, Barcelone, 1855 (1891, 62e édition), traduct. française par A. Gaveau, *Le trésor du prêtre*, Paris 1874 (1891, 4e édit.); *Mana do Sacerdote*, Barcelone, 1863, trad. française par A. Gaveau, *La manne du prêtre*, Paris, 1875. Le P. Mach mourut à Saragosse, le 26 juillet 1885 avec la réputation d'un ascète et d'un parfait ouvrier apostolique.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 248-251.

P. Bernard.

MACHABÉES (LIVRES DES). — I. Contenu. — II. Canonicité (col. 1485). — III. Théologie (col. 1487). — IV. Histoire des livres (col. 1499).

I. Contenu de ces livres. — La Bible grecque contient quatre livres des Machabées. Le dernier est purement philosophique. — Chacun des trois autres *dont les deux premiers seuls sont admis par l'Église comme canoniques*, raconte, pour autant de périodes historiques d'inégale étendue, ce que les Juifs eurent à souffrir, ou les luttes qu'ils eurent à soutenir, pour conserver, malgré l'oppression des Ptolémées ou des Séleucides, leurs institutions religieuses, et conquérir enfin pour un temps leur indépendance nationale et leur autonomie administrative.

Le *troisième*, dont le récit a pour objet particulier les faits les plus anciens, intéresse successivement les Juifs de Palestine et ceux d'Égypte. Ptolémée IV Philopator a battu à Raphia le roi de Syrie, Antiochus III le Grand. Visitant, à la suite de sa victoire, les principales villes de la Palestine, il prétend entrer dans le Saint des Saints du temple de Jérusalem, malgré la défense de la Loi et les prières du peuple tout entier. Dieu le frappe de paralysie temporaire. Mais il regagne l'Égypte en proférant contre les Juifs des menaces violentes. i-ii, 24. Moyennant apostasie de la part de tous les Juifs de son royaume, le tyran promet alors de leur accorder le droit de cité à Alexandrie; et comme ils refusent cette faveur mise à un tel prix, il médite de les faire périr. ii, 26-iii. Par son ordre les Juifs d'Égypte sont rassemblés dans l'hippodrome, les éléphants, enivrés de vin et d'encens pour les exterminer. Mais par la toute puissance de Dieu ému des prières de son peuple fidèle, deux fois le roi, frappé de sommeil et d'amnésie totale, oublie de donner l'ordre de lâcher sur les Juifs les bêtes furieuses. iv-v, 35. Il marche enfin lui-même avec les éléphants et toute son armée et arrive à l'hippodrome. Un des Juifs épouvantés, Éléazar, vieillard des plus considérés dans sa nation, invoque dans une longue prière le secours divin. Deux anges, visibles aux Égyptiens seulement, descendent du ciel, remplissant d'effroi tous les cœurs; et les éléphants se retournent soudain contre les soldats. v, 36-vi, 21. La colère du roi tombe et se change enfin en bienveillance outrée à l'égard des persécutés. Un édit est rendu en leur faveur, qui les comble d'éloges et reconnaît le Dieu du ciel comme père et protecteur des Juifs. vi, 22-vii, 9. Ceux-ci obtiennent licence d'égorger ceux de leurs frères qui ont apostasié. Ils quittent Alexandrie pour regagner chacun son domicile dans le royaume, non sans avoir toutefois érigé à Ptolémaïs une stèle commémorative de leur délivrance et une « maison de prière ». vii, 9-23.

Ce récit, que l'on a pu très justement appeler un « roman patriotique », a été évidemment composé dans le but d' « exalter la fidélité religieuse des enfants d'Abraham » et de « glorifier la protection miraculeuse que le vrai Dieu accorde à ses pieux adorateurs ». (Reuss.) A quelle époque et en vue de quel besoin alors actuel, c'est ce que l'on étudiera plus loin, col. 1500.

Le *deuxième* livre traite de l' « histoire de Judas Machabée et de ses frères, de la purification du grand temple et de la restauration de l'autel, des guerres contre Antiochus Épiphane et son fils Eupator, des manifestations du ciel en faveur des glorieux héros du judaïsme qui, malgré leur petit nombre, conquirent tout le pays et chassèrent la multitude des barbares, recouvrèrent le temple fameux par toute la terre, délivrèrent la ville et rétablirent les lois sur le point d'être abolies, grâce à la bienveillance que leur accorda le Seigneur, en toute sa bonté. » ii, 19-22. Renfermant beaucoup plus d'éléments historiques que le précédent, il débute par deux lettres écrites par les Juifs de Jérusalem à ceux d'Égypte pour les engager à célébrer avec leurs compatriotes de Judée la fête commémorative de la nouvelle consécration du temple établie par Judas Machabée (I Mac., iv, 51), et les instruire de quelques faits sans doute ignorés d'eux, concernant la mort d'Antiochus Épiphane; le feu de l'autel caché par les prêtres lors du départ pour Babylone et retrouvé par Néhémie; le tabernacle, l'arche, l'autel des parfums, enfermés dans une caverne par le prophète Jérémie; la bibliothèque, enfin, formée par Néhémie, des « livres relatifs aux rois et aux prophètes, et de ceux de David ». i-ii, 18. Une préface expose ensuite le sujet du livre et la méthode suivie dans sa rédaction. ii, 18-32.

Le récit proprement dit donne alors, comme dans une première partie, quelque détail des événements intérieurs à Jérusalem : intrigues, désordres et persécutions qui amènent la révolte des Machabées. Sous Séleucus IV Philopator, successeur d'Antiochus III le Grand : la rivalité de Simon de Benjamin, préfet du temple, et d'Onias III grand prêtre, iii, 1-6; la tentative du ministre Héliodore pour s'emparer au profit du roi des sommes déposées dans le temple, iii, 7-39; une démarche d'Onias auprès de Séleucus en vue de mettre un terme aux excès de Simon. iv, 1-6. Sous Antiochus IV Épiphane, et dès son avènement à la mort de Séleucus : l'hellénisation des Juifs par Jason, frère d'Onias, après mainmise sur le souverain pontificat, iv, 7-22; puis, au bout de trois ans, l'intrigue de Ménélas, frère de Simon de Benjamin, qui dépossède Jason en faveur de son autre frère Lysimaque, détourne les objets d'or du temple et fait assassiner Onias III retiré dans un lieu d'asile, à Daphné, près d'Antioche, au grand chagrin d'Antiochus alors bien disposé pour les Juifs, iv, 23-38; peu après, la mise à mort de Lysimaque par le peuple révolté, le procès fait à Ménélas auprès du roi qui, circonvenu par un agent soudoyé, confirme le coupable dans sa charge, iv, 39-50; enfin la tentative avortée de Jason de reprendre le pouvoir, qui amène de cruelles représailles de la part d'Antiochus : le pillage et la profanation du temple, la cessation du culte national, la persécution à l'effet de convertir les Juifs au paganisme hellénique, le martyre infligé aux récalcitrants. v-vii.

Une deuxième partie expose les prodigieux succès obtenus par Judas Machabée pour la religion et l'indépendance, et jusqu'à la veille de sa mort, sur les armées des rois syriens. Sous Antiochus Épiphane, Judas, échappé aux massacres de Jérusalem, réunit une petite troupe de Juifs fidèles, attaque à l'improviste villes et bourgades, et remporte en bataille rangée deux premières victoires sur Nicanor et Gorgias, Timothée et Bacchidès, généraux habiles envoyés contre lui, en l'absence du roi alors en Perse, par Ptolémée, gouverneur de la Cœlé-Syrie et de la Phénicie. viii. A la nouvelle de ces désastres, Antiochus revient en hâte pour en tirer vengeance; mais, tombé de son char, il meurt frappé de la main de Dieu et repentant. ix. Judas Machabée s'empare de la ville sainte et du temple, les purifie et y rétablit le culte légal et national. x, 1-9. Sous Antiochus Eupator, fils de l'Épiphane

et un nouveau gouverneur, Lysias, Judas porte la guerre en Idumée, bat à nouveau, et avec le puissant secours de cinq cavaliers resplendissants, venus du ciel, Timothée et ses bandes asiatiques, l'enferme dans la place forte de Gazara et prend celle-ci d'assaut. x, 10-38. Lysias en personne s'avance alors, à la tête d'une formidable armée, contre Jérusalem. Judas et les siens, soutenus encore par un auxiliaire céleste, le mettent en fuite. Le gouverneur offre la paix au nom du roi et garantit aux Juifs, en leur députant Ménélas, protection et libre exercice de leur culte. xi. Judas et ses partisans parcourent ensuite le pays, châtiant les traîtres et les persécuteurs, battant les Arabes nomades, s'emparant de plusieurs places fortes et remportant encore une grande victoire sur les gouverneurs Timothée et Gorgias. Quelques Juifs ayant succombé dans le dernier combat, Judas fait offrir à Jérusalem un sacrifice pour ces morts. xii. Antiochus Eupator et Lysias, excités par Ménélas, se remettent en campagne contre les Juifs. Grâce à la protection de Dieu, Judas les tient en échec, et ils traitent une seconde fois avec lui. xiii. Sous Démétrius Soter, fils de Séleucus IV Philopator, un certain Alcime, juif hellénisant, réussit à obtenir du roi syrien la charge de grand prêtre. Nicanor, nommé gouverneur de Judée, vient à Jérusalem à la tête d'une armée pour l'installer au temple. Judas l'accueille et traite avec lui. Mais Alcime accuse Nicanor de trahison, et le roi mande au gouverneur de désavouer le traité. Nicanor tente alors de s'emparer de Judas, et n'y ayant point réussi, jure de raser le temple de Dieu, de détruire l'autel, et d'élever à leur place un temple et un autel à Bacchus. Il fait périr, à Jérusalem, un patriote fort considéré nommé Ragis, et sort en ordre de bataille contre Judas qui arrive avec les siens du voisinage de Samarie. xiv-xv, 21. Judas, qui a vu en songe l'ancien grand prêtre Onias prier pour toute la communauté juive et Jérémie, le prophète de Dieu, lui remettre à lui-même une épée d'or pour, avec elle, exterminer ses ennemis, fait attaquer en invoquant le Maître des cieux. Les Syriens succombent. Nicanor reste parmi les morts. Judas lui fait couper la tête et le bras qu'il avait étendu contre le temple, pour les clouer à la citadelle. Une fête annuelle est décrétée en souvenir de cette heureuse journée de victoire. xv, 21-36. Le récit s'arrête là, expressément. xv, 37-39.

Ce long récit, pour captivant qu'il soit, et circonstancié, n'a pas pour but premier de raconter l'histoire du premier Machabée. A ce point de vue strictement historique il ne se concilie même difficilement avec celui du *premier* livre dont il va être question. Voir *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1912, t. iv, col. 494-497. Entrecoupé de réflexions de portée religieuse, morale, patriotique, personnelles à l'auteur, distribuant à profusion l'éloge ou le blâme, interprétant ainsi les faits au lieu de les rapporter simplement en les laissant parler d'eux-mêmes, il vise à montrer que Dieu, s'il punit justement les siens, et cruellement parfois, sous la main de leurs ennemis, sait néanmoins les protéger quand ils lui sont fidèles et les faire triompher des plus pressants dangers. De la sorte, il pense entretenir le courage des patriotes, leur zèle pour le culte et les observances juives, même si elles se trouvent proscrites, et leur attachement au temple de Jérusalem qui concrétise tous les souvenirs et tous les espoirs de la nation. Aussi s'arrête-t-il prudemment à la veille de la défaite et de la mort de Judas, craignant sans doute que la mémoire de ce désastre, cause occasionnelle d'une persécution d'Israël « comme il n'y en avait pas eu depuis l'époque des prophètes », I Mac., ix, 27, ne nuisît à l'effet désiré. — A quelle époque, à quelle distance des faits racontés ce livre fut écrit, à quel besoin moral actuel de la communauté juive il entendait subvenir, c'est ce que l'on dira plus loin.

Le *premier* livre des Machabées, composition historique de très grande valeur, rapporte l'histoire du peuple juif depuis l'avènement d'Antiochus Épiphane au trône de Syrie (an 137 de l'ère des Séleucides, 176-175 av. J.-C.), jusqu'à la mort de Simon, frère de Judas, « prince-gouverneur des Juifs, général et grand prêtre » (an 177 de l'ère des Séleucides, 135 av. J.-C.).

Après quelques lignes d'introduction touchant les conquêtes d'Alexandre le Grand, sa mort et le partage de son empire, i, 1-9, le livre nous raconte comment Antiochus, à l'instigation de Juifs hellénisants, autorise à Jérusalem la pratique des coutumes païennes, pille le temple, met la ville à sac, y élève une citadelle avec garnison syrienne, frappe d'interdiction le culte du vrai Dieu et les observances de la Loi, impose le culte des idoles étrangères, laisse ériger un autel païen sur le grand autel de la cour du temple, punit de mort, enfin, et les possesseurs des livres saints et les fidèles observateurs du code moral et religieux d'Israël. C'est « la colère (de Dieu) déchaînée sur son peuple, grande et véhémente ». i, 10-64. Ces persécutions amènent la révolte de vaillants Israélites, les hasidéens, les plus dévoués parmi les stricts observateurs de la Loi juive. Sous le direction du prêtre Mattathias et de ses cinq fils, Jean, Simon, Judas, Éléazar et Jonathan, ils parcourent le pays, renversant les autels païens et punissant de mort, à leur tour, les apostats et les agents du monarque syrien. ii, 1-48. Cette révolte s'accomplit pour le triomphe et le maintien de l'Alliance de Dieu avec les pères, qui ayant mis leur espoir en elle n'ont jamais succombé. ii, 49-70.

A Mattathias, mort en 146 (167-166 av. J.-C.), succède Judas Machabée, qui poursuit victorieusement l'œuvre paternelle. Il bat successivement, d'année en année, les généraux d'Antiochus alors partis pour la Perse : Apollonius et Séron, Gorgias, Lysias. iii-iv, 35. Il restaure le sanctuaire et le culte, reconstruit l'autel et le fait à nouveau consacrer par des sacrifices (an 148 = 165 av. J.-C.). Jérusalem est ensuite fortifiée. iv, 36-61. Des expéditions couronnées de succès sont lancées contre les peuples voisins ennemis des Juifs et alliés ou sujets des Syriens : Iduméens, Galaadites, Galiléens, Arabes, Nabathéens, Philistins d'Azot. v. Antiochus meurt de chagrin à la nouvelle de ces événements et regrettant ses forfaits (an 149=163 av. J.-C.). vi, 1-17. Judas veut alors s'emparer de la citadelle syrienne dressée en face du temple. Antiochus Eupator envoie Lysias à la tête d'une formidable armée pour le distraire de ce dessein. Les Juifs battent en retraite à Beth-Zacharie, et les troupes royales assiègent Jérusalem. Le retour de Philippe, précepteur de l'Eupator, avec les restes de l'armée de l'Épiphane refoulée en Perse, amène Lysias à traiter avec les assiégés; mais le roi fait démolir le mur d'enceinte de la colline de Sion. v, 18-vi. En 151 (161 av. J.-C.), Démétrius Soter, qui s'est emparé du trône de Syrie, fait installer à Jérusalem, par Bacchidès, Alcime de la famille d'Aaron à titre de grand prêtre; et la persécution reprend contre les hasidéens bernés de discours pacifiques. Judas tient à nouveau campagne contre les renégats, met en échec Nicanor qui, outré de colère, jure de brûler le temple. Il détruit enfin l'armée syrienne et traite le cadavre de Nicanor tué au début du combat comme il a été dit au *deuxième* livre. Quelques mois durant, la Judée vit en paix; un traité d'alliance est même conclu avec les Romains. vii-viii.

Mais, le premier mois de l'an 152 (octobre 161 av. J.-C.), Bacchidès revient en Judée avec vingt-deux

mille hommes, et deux mille chevaux. Les Juifs, qui ne sont que trois mille combattants, perdent courage et se débandent. Judas attaque pourtant avec les seuls huit cents hommes qui lui restent. Il met en fuite l'aile droite ennemie et la poursuit jusqu'auprès d'Azot en Philistie; mais l'aile gauche se replie sur lui, et il succombe, IX, 1-22.

A Judas succède son frère Jonathan. Aussi souple politique qu'habile capitaine, celui-ci après une fuite prudente au désert et un léger revers éprouvé sur le Jourdain contre Bacchidès, sait utiliser au profit de la religion et du pays judéens les compétitions qui surgissent tout à point entre prétendants au trône de Syrie. En attendant, il met en déroute le même Bacchidès, soutien d'Alcimus, sous les murs de Bethbasi, dans le désert, fait la paix avec lui, se retire à Machmas au nord de Jérusalem et de là, sept ans durant, « gouverne le peuple et fait disparaître les impies ». IX, 23-73. En 160 (152 av. J.-C.), un certain Alexandre Bala, soi-disant fils d'Antiochus Épiphane, dispute à Démétrius la royauté. Démétrius entend conclure alliance avec Jonathan, qui revient alors à Jérusalem, la rebâtit et la fortifie. X, 1-14. Mais Alexandre offre aussi son amitié et son alliance à Jonathan, lui confère la dignité et la charge de grand prêtre, le titre d'ami du roi, la pourpre (vêtement des souverains) et une couronne d'or. « Jonathan revêt la sainte étole, le septième mois de l'an 160 (avril 152) à la fête des tabernacles, puis rassemble des troupes et se procure une grande quantité d'armes. »

Démétrius renouvelle ses offres, cette fois magnifiques; les Juifs les dédaignent et s'attachent à Alexandre. X, 15-47. Alexandre bat Démétrius, s'allie à Ptolémée VI Philométor, le reçoit à Ptolémaïs (Saint-Jean-d'Acre), où Jonathan comblé d'honneurs se voit nommé « général et gouverneur de province » (Judée). X, 48-66. Trois ans après, en 165 (148-147 av. J.-C.), le fils aîné de Démétrius, Démétrius II Nicanor, revendique à son tour la royauté. Son général, Apollonius, gouverneur de la Cœlé-Syrie défie Jonathan en bataille rangée. Celui-ci assiège et prend Joppé, et poursuit Apollonius jusque vers Azot. Le sort du combat se décide en faveur des Juifs. Les Syriens en déroute pénètrent dans la ville. Jonathan les suit jusque dans le temple de Dagon qui est livré aux flammes. Alexandre le remercie, et lui décerne l' « agrafe d'or, présent que l'on fait d'habitude aux princes, parents des rois ». X, 67-89. Cependant le roi d'Égypte, Ptolémée Philométor, rompt avec Alexandre, s'attache Jonathan, fait son entrée à Antioche, « et ceint le diadème d'Asie ». Alexandre est battu, s'enfuit en Arabie où il trouve la mort, et Ptolémée vainqueur meurt aussi trois jours après. Démétrius II devient seul roi, en 167 (146-145 av. J.-C.), et hostile à Jonathan. Le hardi Machabée n'en a trop grand souci; il fait pousser le siège de la citadelle syrienne, à Jérusalem, et se rend en personne à Ptolémaïs, où de riches présents lui gagnent les bonnes grâces de son ennemi. Il en revient confirmé dans sa charge de grand prêtre, avec franchise d'impôts pour les gens de sa nation et agrandissement de son gouvernement de Judée. XI, 1-37. Aussi soutient-il, par une troupe imposante d'auxiliaires juifs, Démétrius contre les insurgés d'Antioche et ainsi contribue à l'affermissement du trône royal. Mais, par la suite, Démétrius l'ayant « traité fort durement », il s'allie avec un certain Tryphon, créature d'Alexandre Bala, qui réussit à proclamer roi Antiochus VI Dionysus, jeune fils de son ancien maître et protecteur. Jonathan tient campagne contre l'armée de Démétrius détrôné et la met en déroute sur les bords de lac de Gennésareth. De Jérusalem il envoie des ambassadeurs à Rome pour renouveler l'alliance, à Sparte, en témoignage d'ancienne amitié et fraternité. XI, 38-XII, 23. Il parcourt le pays à la poursuite des Syriens fidèles à Démétrius, construit des forteresses en Judée, surélève les remparts de Jérusalem, isole par un grand mur la citadelle toujours occupée par une garnison syrienne. C'est alors que Tryphon, qui songe à se défaire du jeune Antiochus pour ceindre lui-même le diadème, trahit son allié, l'attire dans un guet-apens, à Ptolémaïs, s'empare de sa personne et réunit une armée pour envahir et se soumettre la Judée. XII, 24-53.

Simon, « frère de Judas et de Jonathan », prend alors en main « la cause d'Israël », rassemble des troupes, achève en hâte les retranchements de sa capitale, paie à Tryphon une forte somme soi-disant due par Jonathan et remet comme otages deux des fils de celui-ci à l'usurpateur. Mais Tryphon ne relâche point Jonathan; il le fait enfin mettre à mort, irrité de se heurter partout à Simon et à son armée. Il tue aussi le jeune roi Antiochus et règne à sa place. XIII, 1-32. Simon continue à fortifier et à munir d'approvisionnements les forteresses de Judée, puis se rapproche de l'ancien roi Démétrius II lequel, puissant encore, lui reconnaît définitivement la suzeraineté de la Judée par exemption de tout impôt et concession de propriété pour toute forteresse par lui bâtie. Israël se reconnaît alors « affranchi du joug des païens ». C'est l'an 170 (143-142 av. J.-C.), « l'an premier de Simon, grand prêtre, général et gouverneur des Juifs ». Aussitôt Simon assiège Gazara, sur les confins de la Philistie, s'en empare, la peuple de Juifs fidèles à la Loi, et y établit en résidence son fils Jean, nommé général de toutes ses troupes; il expulse enfin de la citadelle de Jérusalem la garnison ennemie et « y fait son entrée le vingt-troisième jour du second mois de l'an 171 (mai 142 av. J.-C.), avec des rameaux de palmier, au son des lyres, des cymbales et des harpes, en chantant des psaumes et des cantiques ». Il décrète que ce jour-là sera fêté chaque année. XIII, 33-53. Sous son heureux gouvernement, les Juifs jouissent de la paix. On renouvelle l'alliance avec Sparte et avec Rome. Une inscription sur tables d'airain, projetée « le 18 Eloul 172 (septembre 141 av. J -C.), l'an 3 du grand prêtre Simon prince du peuple de Dieu », rappelle, dans l'enceinte du temple et au trésor, les éminents services rendus au peuple, au territoire, au sanctuaire, à la Loi par la glorieuse famille de Mattathias, spécialement par Jonathan et par Simon. XIV. En 174 (139-138 av. J.-C.), Antiochus VII Sidètès plus jeune fils de Démétrius Soter, recherche d'abord l'alliance de Simon contre Tryphon; mais dès qu'il tient l'usurpateur à sa merci dans Dora, au bord de la mer, il refuse les secours du prince juif, lui reproche ses succès, exige mille talents pour les villes et districts conquis en dehors des limites de la Judée et menace de la guerre en cas de refus. Simon offre cent talents seulement pour Joppé et Gazara. Antiochus irrité dépêche contre lui Kendébéus, commandant de la province maritime, avec une armée. Jean et Judas, fils de Simon, attaquent cette armée près de Modéin, berceau de la lignée machabéenne, la mettent en pleine déroute et la poursuivent jusqu'à Azot. XV-XVI, 12. En l'année 177, au mois de Sabat (février 135 av. J.-C.), le gendre de Simon, Ptolémée, fils d'Aboub, gouverneur de la plaine de Jéricho, voulant devenir le maître du pays, attire son beau-père et deux de ses fils, Mattathias et Judas, dans un fort et les fait périr au cours d'un festin. Il demande à Antiochus le gouvernement de Judée et envoie des hommes pour tuer aussi Jean à Gazara. Jean, averti à temps, fait exécuter les assassins. XVI, 11-24. Et c'est la fin du livre.

Il est tout à fait clair que le but principal de ce livre est de raconter à la manière d'une composition de caractère historique, avec le souci d'être exact et

fidèle dans le récit, la suite des événements qui marquèrent les efforts faits par la nation juive pour reconquérir le pleine liberté religieuse et, autant que possible, l'autonomie politique, durant une période de quarante années, dans les limites territoriales des possessions regardées comme « l'héritage des pères », xv, 33 : récit enfermé, en effet, dans le double cadre de données chronologiques et géographiques d'une remarquable exactitude. Bien que le sentiment d'une Providence divine ne soit nullement absent de la narration, celle-ci, d'autre part, se tient à la mise en œuvre, dans le rapport des faits proprement historiques, des qualités de valeur, de dévouement, d'habileté personnelles et naturelles des héros machabéens; jamais n'intervient, comme dans le deuxième livre, le miraculeux proprement dit.

Il n'est pas moins vrai cependant qu'un souffle religieux parcourt l'ouvrage, surtout dans sa première moitié. L'expression des regrets de voir profané, dévasté, aboli « tout ce que la nation avait de saint », I, 25-28; 36-40; II, 7-13; III, 45; IX, 41, ou de l'allégresse des glorieux exploits et des succès positifs et réalisateurs de Judas, III, 3-9, et de Simon, XIV, 6-15, s'élève maintes fois jusqu'au lyrisme et rappelle les Psaumes. Les harangues et prières des prêtres ou des chefs dans le danger, ou avant le combat, respirent le plus pur amour de la « Loi » et du « lieu saint », ainsi que la plus grande confiance dans le secours du ciel, II, 19-22, 27; 34-37; 49-68; III, 18-22; 50-53; IV, 8-11; 30-33; VII, 36-38; 41-42; IX, 44-46; XIII, 3-6; XVI, 2, 3. Le sentiment d'un grand devoir moral et religieux accompli perce dans tous les récits de purification ou de restauration du pays et du temple, II, 44-48; IV, 36-61; V, 54; IX, 69, 73; XIII, 47, 48, 50-52; XIV, 27-45, avec le scrupule de réserver les droits de Dieu à propos de la démolition de l'ancien autel, IV, 45-47, ou de l'élévation à la souveraine sacrificature d'un prêtre qui n'était point de la race d'Aaron. XIV, 41.

II. Canonicité. — 1° Le *troisième* livre des Machabées n'est pas dénué de valeur religieuse. Totalement ignoré de l'Église latine jusqu'au XVIe siècle, où son texte se trouve ajouté à celui de Bibles latines, telles que la Polyglotte d'Alcala, 1514-1517, et les *Biblia sacra* et *latina* de Tremellius, Francfort, 1579, et d'Osiander, Tubingue, 1573-1586, ou même édité dans un recueil officiel, Sixtine de 1587 — il a joui pourtant de quelque considération dans l'Église grecque et orientale. Eusèbe de Césarée l'a connu et apprécié dans sa *Chronique*. Voir la traduction hiéronymienne, *P. L.*, t. XXVII, col. 493, 494. Le *codex Alexandrinus* (Ve siècle) le place avec les deux autres livres I et II, et même un quatrième, entre Néhémie et les Psaumes. Le 85e canon apostolique le range aussi parmi les livres canoniques : Μακκαβαίων τρία. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 212. La Stichométrie de Nicéphore le met en tête des « antilégomènes » ou d'édification. *P. G.*, t. C, col. 1057. La Synopse dite d'Athanase lui applique la même notation sous le titre de Ἱτολεμαϊκά. *P. G.*, t. XXVIII, col. 432. Cf. Grimm, *Handbuch zu den Apokryphen*, Leipzig, 1857, t. IV, p. 220. C'est encore une curiosité qu'au cours du Ve siècle, après que Philostorge l'a déprécié et rejeté comme « monstrueux » (τερατῶδες), Théodoret d'Antioche le surestime, au contraire, et y voit la réalisation des prodiges divinement prédits par Daniel. *In Dan.*, XI, 7, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1528.

L'Église syrienne l'a traduit et seule l'a admis officiellement dans son recueil (Peschitto).

2° Pour la canonicité, le *deuxième* livre a subi à peu près constamment la même destinée que le premier. Voir plus loin. Il convient pourtant de noter ici l'hostilité particulière des Églises protestantes à l'égard de ce livre dès le XVIe siècle et en même temps le regain de faveur qu'il paraît obtenir néanmoins aujourd'hui auprès d'elles. On sait que Luther exécrait II Mac. pour le moins autant qu'Esther. Voir t. V, col. 857. Divers arguments furent ensuite mis en avant par les théologiens réformés pour justifier son exclusion du canon : l'auteur avait travaillé à son livre à l'aide de ses seules facultés naturelles, II, 26; XV, 38; le récit multipliait les miracles étonnants; le suicide y était préconisé, XIV, 41 sq.; surtout on y recommandait la prière pour les morts, XII, 43-45 et on y affirmait l'intercession des morts en faveur des vivants, XV, 11-16, bases de la croyance au purgatoire! Éd. Reuss jugeait ces arguments « mesquins »; et il y répondait, *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, Strasbourg, 2e édit., p. 379, et *La Bible*, VIIe partie, Paris, 1879, p. 145, 146. Cf. aussi Tony André, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 113. Un récent traducteur de ces livres pour la Société biblique de Paris, L. Randon, *Les livres apocryphes de l'Ancien Testament*, Paris, 1909, p. 117, 118, proteste même en ces termes contre le discrédit où ses coreligionnaires tenaient l'auteur en se fondant sur les passages de la prière pour les morts et de l'intercession des saints défunts : « Quand il aurait cru à la solidarité des générations humaines, quand il aurait affirmé que les morts s'intéressent aux vivants et que ceux-ci, de leur côté, peuvent exercer, par leur amour, quelque influence sur les morts, nous ne verrions là aucun sujet de scandale. En elle-même, une telle idée est fort belle..., elle s'inspire du moins d'un sentiment très noble. Au surplus, elle est riche de consolation et sa valeur religieuse est grande... Elle scandalise peut-être notre individualisme protestant; mais c'est nous qui avons tort... de nous replier toujours sur nous-mêmes, dans un mouvement qui n'est pas tout à fait étranger à l'égoïsme... »

3° Le *premier* livre des Machabées n'a pas été reçu dans le canon juif palestinien, bien qu'il ait été très probablement écrit d'abord en hébreu, mieux peut-être en araméen. Voir plus loin. Mais il a eu cours assurément dans le monde juif, car l'historien Josèphe l'a grandement utilisé, dans une traduction grecque, pour la composition de ses *Antiquités judaïques*. Philon aurait aussi connu le *second* livre et l'aurait cité tacitement dans *Quod omnis probus liber*, § 13, bien que non canonique également. L'haggada juive a trouvé de même dans II Mac. matière à exégèse et à amplification bibliques. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Francfort, 1892 (2e édit.), p. 123 sq. — Cette considération dont jouissait auprès des Juifs le second livre des Machabées rend très probable une citation de ce livre dans l'Épître aux Hébreux, XI, 35, où l'expression ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν, employée des martyrs de la foi espérant plus glorieuse résurrection, constitue pour le moins une réminiscence frappante de II Mac., VI, 19, 28 et VII, 9, 11, 13, 29, ἐπὶ τὸ τύμπανον προσῆγεν ou ἦλθεν, « aller au tympanon (roue de supplice) avec l'espoir « d'être ressuscité par Dieu ». — Le *Pasteur* d'Hermas fait peut-être allusion à II Mac., VII, 28 dans *Mand.*, I, 1, création *ex nihilo*, F. X. Funk, *Op. Patr. apost.*, Tubingue, 1881, p. 388. Clément d'Alexandrie fait mention générale de I Mac. dans *Stromat.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 852, et dans le même ouvrage, V, 14, parle du philosophe juif Aristobule « dont fait mémoire l'auteur de l'épitomé machabéen », II Mac., I, 10. *P. G.*, t. IX, col. 145. Saint Hippolyte raconte la révolte des Juifs sous l'impulsion de Mattathias dans son commentaire sur Daniel, *Fragm.* 32 *in Dan.*, *P. G.*, t. X, col. 661, en étroite correspondance avec I Mac., II, 33 sq. Dans le traité *De Christo et Antichristo*, il se réfère aux récits de I Mac., I, 58 et de II Mac., VI, 7. *P. G.*, t. X, col. 769. Tertullien, *Adv. Judæos*, 4, *P. L.*,

t. II, col. 606, fait allusion à I Mac., II, 41 sq. Origène, qui met « hors » du catalogue de l'Ancien Testament I Mac., ἔξω δὲ τούτων ἐστι τὰ Μακκαβαϊκὰ, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαραναιέλ (voir plus loin), le cite pourtant comme « *écriture* » : *sicut Mattathias, de quo... scriptum est,* I Mac., II, 24, dans *Comment., in Ep. ad Rom.*, VIII, 1, *P. G.*, t. XIX, col. 1058. Il a de multiples références au second livre : *Exhortatio ad martyrium*, 22-27, *P. G.*, t. XI, col. 589; cf. II Mac., VI, 18-VII, 29. *Comment. in Joan.*, I, 18, t. XIV, col. 53; *De principiis*, II, I, 5, t. XI, col. 186; cf. II Mac., VII, 28; *Com. in Joan.*, XIII, 57, t. XIV, col. 509; *In Cant.*, lib. III, t. XIII, col. 160; *De Oratione*, 11, t. XI, col. 448; cf. II Mac., XV, 14. Saint Cyprien cite plusieurs passages de I Mac., en les introduisant par la formule : *in Machabeis*, dans *Testimon.*, III, 4, 15,53, *P. L.*, t. IV, col. 734, 743, 761 et reproduit dans *Ad Fortunatum*, 11, maint passage de II Mac., VI, 30-VII, 29, *P. L.*, t. IV, col. 669-672. C'est ainsi que, trois siècles durant, nos deux livres sont reçus sans aucune hésitation par toutes les Églises du monde chrétien. Les doutes qui s'élèveront plus tard parmi les Pères et écrivains ecclésiastiques, du IVe au XVIe siècles, touchant leur canonicité, n'auront point si grande portée qu'ils puissent contrebalancer la faveur dont ces livres jouissent à la fois en Orient et surtout en Occident, même chez les auteurs (saint Jérôme excepté) qui n'ont admis dans leurs catalogues des Livres saints que les 22 ou 24 livres du canon juif palestinien. Voir t. II, col. 1576-1582. Le décret *De canonicis Scripturis* du Concile de Trente les admet sans doute possible, à l'exclusion implicite du *troisième*, parmi les Livres saints : *duo Machabæorum, primus et secundus.*

III. Théologie. — Les trois premiers livres des Machabées sont inégalement riches en données religieuses d'où l'on puisse extraire les linéaments d'une économie doctrinale particulière à l'époque. Le premier, essentiellement historique, politique, voire militaire, ne fait que rarement allusion aux croyances sur Dieu et ses attributs, sur l'homme et sa destinée après la mort, sur le monde angélique ou les saints, qui s'expriment dans les deuxième et troisième livres, plus ouvertement et plus largement préoccupés de la « religion des pères » mise en péril. Il touche, par contre, plus souvent aux usages religieux de la nation, à son *modus vivendi* au regard de ses institutions fondamentales dont la conservation, le redressement ou le rétablissement l'intéressent au premier chef. Il contribue donc aussi pour une part, à nous retracer l'image du peuple juif vivant dans son particularisme strictement religieux autour de son temple, sous sa loi, écrite en ses livres et interprétée par ses docteurs, dans ses synagogues d'enseignement et de prière, conscient par ailleurs de sa supériorité morale en face du monde païen, et persuadé de sa haute destinée future, au milieu des nations maintenant hostiles, par glorification nationale ou même individuelle. C'est lui, d'abord, qui met en puissant relief le sentiment si fort, la foi, qui soutient les Machabées dans l'accomplissement de leur tâche et discrimine comme naturellement en deux catégories la classe dirigeante, à Jérusalem ou dans le pays, en présence de l'hellénisme menaçant à la fois la nationalité et les consciences : d'un côté les « pieux » ou fidèles, de l'autre les « impies » ou apostats.

On ne s'étonnera pas, par la suite, que dans la recherche des éléments scripturaires propres à établir chacun de ces points de la théologie juive aux temps Machabéens, notre investigation ait porté jusque sur l'écrit appelé *quatrième* livre des Machabées. Traité purement philosophique ayant pour but de préconiser « la suprématie de la raison pieuse sur les passions », I, 1-13, il appuie sa thèse d'exemples tirés de II Mac., V-XVI, insistant sur le caractère et la signification des martyres machabéens, et en accompagnant le récit de nombreuses réflexions morales et édifiantes. *Diction. de la Bible*, Paris, 1912, (deuxième tirage), t. IV, col. 500-502. Maintes fois, il confirme de la sorte une doctrine enseignée dans les trois premiers livres, la continue même ou la développe en ce qu'elle avait d'implicite, et donc contribue pour autant à l'établir ou à l'éclaircir. Se produisant peu après celui de I, II et III Mac., son témoignage nous a paru recevable. Du reste, ce livre se trouve dans les principaux manuscrits des Septante, le *Sinaïticus*, l'*Alexandrinus*. Le catalogue du *Codex claromontanus* le mentionne même après le second livre sans noter le troisième. *Dict. de la Bible*, t. II, col. 147 (fac-similé), *ibid.*, col. 796.

I. Dieu et ses attributs.— 1° *Les noms divins.* — Ils ont ici perdu, ou à peu près, tout caractère de noms propres. Comp. Judith, t. VIII, col. 1714. Ils n'expriment, à tout prendre, que l'idée de l'attribut. Voir ci-après. Si, pourtant, sous les traductions ou appellations grecques κύριος ou θεός, l'on ne soupçonne plus guère les noms propres *Jahvé* ou *Élohim*, il reste que certaines dénominations de nature abstraite, faites pour éviter l'emploi du premier de ces noms, arrivent tout naturellement à désigner la « personne » divine elle-même dans son action effective ou potentielle : le « *Ciel* », I Mac., III, 18 : *A*, τοῦ οὐρανοῦ = ℵ et *V*, τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ; 19, 50 et 60 où la « volonté » divine est « une volonté » dans le ciel : ὡς δ'ἂν ᾖ θέλημα ἐν οὐρανῷ; IV, 10, 24 : *A*, εἰς οὐρανὸν = *V*, εἰς οὐρανὸν τὸν κύριον; 40, 55; IX, 46; XII, 15 : les « cieux », ἐξ οὐρανῶν; XVI, 3; II Mac., III, 15, 34; VII, 11; VIII, 20; IX, 4, 20; XV, 8; III Mac., IV, 21; V, 50; VI, 17,33. La « *Gloire* » et le « *Nom* », la « gloire du nom », ou le « nom de la gloire », III Mac., II, 9 : πρὸς δόξαν τοῦ... ὀνόματός σου, pour exprimer la manifestation ou présence de Dieu dans le temple, ἐν ἐπιφανείᾳ; 14 : τῷ ὀνόματι τῆς δόξης σου, dans le temple où Dieu habite, le ciel étant inaccessible aux hommes.

2° *Les attributs divins.* — 1. *Considérés en Dieu même.* — Dieu est « le Très-Haut », II Mac , III, 31 : τὸν ὕψιστον ; « le Dieu très-haut », III Mac., VI, 2; VII, 9 : τὸν θεὸν ὕψιστον; « le Seigneur » ou « le Dieu *vivant* », II Mac., VII, 33; XV, 4 : ὁ κύριος ζῶν; III Mac., VI, 28 : τοῦ θεοῦ ζῶντος; « l'Éternel », III Mac., VI, 12 : σὺ δὲ... αἰώνιε; le « seul éternel », II Mac., I, 25 : ὁ μόνος αἰώνιος ; le « Dieu éternel », III Mac., VII, 16 (*V*) : τῷ θεῷ αἰώνιῳ; le « Seigneur ou Dieu *tout-puissant* », II Mac., III, 22 : τὸν πανκρατῆ κύριον; VII, 35; VIII, 18; III Mac., VI, 18, 28 : ὁ παντοκράτωρ θεός; ou simplement le « Tout-Puissant », II Mac., I, 25 : ὁ μόνος παντοκράτωρ; V, 20; VI, 26; VII, 38; VIII, 11, 24; XV, 8, 32 : ὁ παντοκράτωρ; III Mac., II, 8 : σὲ τὸν παντοκράτορα; cf. III Mac., VI, 12, la formule: σὺ δὲ ὁ πᾶσαν ἀλκὴν καὶ δυναστείαν ἔχων ἅπασαν, « toi qui possèdes toute force et toute puissance, Éternel »; le « roi » ou le « Dieu *saint* », III Mac., II, 13 : ἅγιε βασιλεῦ; II, 21; VII, 10, 16 : ὁ θεὸς ἅγιος (ἐν ἁγίοις); le « *grand* Dieu », III Mac., I, 16; III, 11; V, 25 : ὁ μέγιστος θεός ; VII, 2, 22 : ὁ μεγάς θεός. — Sa *transcendance* s'exprime en des formules composées et cérémonieuses telles que « Roi des cieux », « Dieu céleste », « Roi des rois », III Mac., II, 2 : βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν; VI, 28; VII, 6 : θεὸς ἐπουράνιος; V, 35 : βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων. Sa *science* infinie se traduit semblablement : « Seigneur qui possèdes la sainte connaissance », II Mac., VI, 30 : κύριος ὁ τὴν ἁγίαν γνῶσιν ἔχων.

2. *Considérés par rapport aux œuvres de Dieu et spécialement à son peuple.* — Dieu est le « *créateur* » de l'univers, II Mac., I, 24; VII, 23 : ὁ πάντων (τοῦ κόσμου) κτίστης; III Mac., II, 3, 9 : ὁ κτίσας τὰ πάντα; IV Mac., V, 25; XI, 5; créateur du ciel et de la terre, de

tout ce qui s'y trouve, y compris le genre humain, II Mac., VII, 28 *a*; III Mac., II, 9*a*; II Mac., VII, 28 *b* : τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω (οὐκ ἐξ ὄντων) γίνεται. Il a effectué cette création (κτίσις ou κτίσμα)) *ex nihilo*, II Mac., VII, 28 *a* : οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός; et c'est lui qui donne le principe de vie, τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωήν, aussi bien que les éléments de l'organisme, στοιχείωσιν. II Mac., VII, 22. — *Provident*, il veille sur sa création, II Mac., VII, 35 : ὁ ἐπόπτης θεός, et la gouverne tout en la maîtrisant, III Mac., II, 3 : τῶν ὅλων ἐπικρατῶν. Il en est ainsi le « roi », le « maître » absolu et souverain, tel « un monarque » oriental, III Mac., II, 2, 9, 13; V, 35; VI, 2 : βασιλεύς; II Mac., V, 17, 20; VI, 14; IX, 13; XV, 22; III Mac., II, 2; V, 12; VI, 5, 10; VII, 9 (δεσπόζω) : δεσπότης; II Mac., III, 24; XII, 15, 28; XV, 4, 23, 29; III Mac., II, 3, 7 (δυναστεύω); V, 7 (δυναστεύω), 51; VI, 39 : δυνάστης; III Mac., II, 2 : μόναρχος. Une fois il est qualifié « maître des esprits et de toute puissance », II Mac., III, 24 : ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης, soit que les « esprits » désignent ici les « âmes de toute chair », cf. Num., XVI, 22; XXVII, 16 et Eccli., XVI, 17 (hébreu); soit plutôt qu'ils désignent les anges que Dieu va envoyer pour châtier Héliodore, ℣. 24-26, 33, 34, Cf. *Hénoch*, XXXVII, 2; XXXIX, 12, etc., où le titre : « Seigneur des esprits » couramment appliqué à Dieu, le désigne certainement comme souverain des esprits célestes. (Comp. *Hén.*, I, 4.) — Souvent la prière ou les exhortations des combattants ou des martyrs rappellent à Dieu ou aux auditeurs les manifestations du secours divin aux ancêtres en vertu de l' « Alliance conclue avec les pères » du peuple d'Israël. I Mac., II, 50 : ὑπὲρ διαθήκης πατέρων ἡμῶν; IV, 10 ; II Mac., VIII, 19 sq.; XV, 22 sq.; III Mac., II, 3 sq.; VI, 2 sq. Aussi Dieu est-il appelé « Dieu des pères », III Mac., VII, 16; IV Mac., XII, 18; XIII, 19 : ὁ θεὸς τῶν πατέρων, ὁ πατρῷος θεός, et « Sauveur ». I Mac., IV, 30 : ὁ σωτὴρ Ἰσραήλ; III Mac., VI, 29, 32; VII, 16 : τῷ θεῷ τῶν πατέρων αὐτῶν, ἁγίῳ σωτῆρι τοῦ Ἰσραήλ. Il est l' « ancêtre » très saint, III Mac., II, 21 : ὁ προπάτωρ ἅγιος ἐν ἁγίοις, le « père », III Mac., V, 7; VI, 4, 8, et les Juifs sont ses « enfants ». II Mac., VII, 34; III Mac., VII, 7 : ὡς πάτηρ ὑπὲρ υἱῶν. Lorsque dans sa *justice* il les châtie et les soumet aux effets de sa « colère », I Mac., I, 64, le châtiment n'est pas pour la ruine complète mais pour la correction, la résipiscence, II Mac., VI, 12; VI, 16 : πρὸς παιδείαν, παιδεύων; c'est le « signe d'une grande grâce », c'est un « bienfait », VI, 13 : μεγάλης εὐεργεσίας σημεῖον. A la justice s'allie ainsi la *miséricorde*. Celle-ci, tenue pour attribut divin, II Mac., I, 24 : ἐλεήμων ; VIII, 29, XI, 9; XII, 12; III Mac., II, 19 : τὸ ἔλεος; VI, 39; VI, 4 : ἐλέους; 9 : πολυέλεε, se traduit de multiple façon, en compassion ou pitié, I Mac., III, 44; III Mac., II, 20 : οἰκτιρμός, οἱ οἰκτιρμοί; en bonté, II Mac., I, 24: χρηστός; en propitiation, II Mac., II, 22; X, 4 : ἐπιείκεια; en clémence ou pardon, II Mac., II, 7 : ἱλασμός...; elle s'étend même à toute la création, que Dieu « gouverne », avec une sorte de bonté compatissante, III Mac., VI, 2 : τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν ἐν οἰκτιρμοῖς κτίσιν; son « jour » particulier est celui de la résurrection. II Mac., VII, 29. Voir plus loin.

II. L'HOMME ET SA DESTINÉE. — 1° *Anthropologie.* — Tout ce que les livres des Machabées renferment d'allusions à la nature humaine en général se borne à l'indication, passagère mais très nette, du double élément qui la constitue : le corps, σῶμα ; l'âme, ψυχή, et seulement dans II Mac., VI, 30 : le martyr Eléazar se dédouble κατὰ σῶμα, κατὰ ψυχήν; VII, 37 (*V*) : le septième des frères se sacrifie καὶ σῶμα, καὶ ψυχήν; XIV, 38 : Razis, *id.*; XV, 30 : Judas a combattu καθ' ἅπαν σώματι καὶ ψυχῇ. Comp. art. JUDITH, t. VIII, col. 1716. Dans II Mac., VII, 22, au premier correspond l' « organisme », στοιχείωσις; au second, le « souffle et la vie », πνεῦμα καὶ ζωή, dans le sein de la mère.

2° *Éthique.* — Tout l'*objet* de la morale juive est renfermé dans l'observation de la « Loi » et de « ses prescriptions ». I Mac., II, 21, 50, 68 etc.; II Mac., IV, 11; VI, 23, 28 etc.; III Mac., III, 4 sq., etc. Le *mobile* de la fidélité dans cette observation que mettent principalement en relief les deux premiers livres des Machabées, c'est l'idée de la rétribution des actions humaines par récompense ou châtiment. Voir ci-après. La *disposition intérieure* d'où doivent procéder les bonnes actions de fidélité à la Loi, c'est la droiture d'âme, franchise et simplicité, I Mac., II, 37, 60 : ἐν τῇ ἁπλότητι, illustrée magnifiquement par l'exemple du martyr Éléazar. II Mac., VI, 21-31. Souffrir et mourir « pour les lois des pères » devient un *mérite* de valeur expiatoire pour les péchés du peuple, II Mac., VII, 37-38, purificatrice et compensatrice, καθάρσιος, ἀντίψυχος : IV Mac., VI, 29; ἱλαστήριος θάνατος, *id.*, XVII, 20-22.

3° *Rétribution.* — *Résurrection.* — *Sanctions pénales.* — La doctrine de la rémunération des actions bonnes ou mauvaises paraît progresser et se développer, s'enrichissant de conceptions nouvelles, d'un livre à l'autre. Le *premier* n'exprime d'autre idée que celle d'une compensation terrestre par « gloire » et « renommée » parmi ceux de la nation, pour les fidèles observateurs de la Loi, I Mac., II, 51, 64; exemple de Judas, III, 7, 9, — par une mort misérable « dans la pourriture et les vers », ou dans l' « insuccès » des projets formés contre Dieu et son temple, avec application de la loi du talion par une peine correspondante au crime, pour « l'homme pécheur », I Mac., II, 62; exemples d'Antiochus, VI, 8, 12-13, de Nicanor, VII, 42-47. Ce livre ne paraît faire aucune allusion à la croyance en une autre vie après résurrection, que professe ouvertement le *second* livre, non plus qu'à celle d'une rémunération dans l'au-delà sur laquelle s'étend assez complaisamment le *quatrième*.

Après *Daniel*, dont les prophéties s'appliquent directement pour une bonne part aux temps machabéens, et qui annonce « le réveil des uns pour la vie éternelle, des autres pour l'opprobre et une infamie éternelle », Dan., XII, 2, le *second* livre des Machabées affirme donc catégoriquement une résurrection à venir. Elle est certaine, du moins, pour les martyrs de la Loi, et parce qu'ils seront morts pour cette Loi, VII, 9, 11, 23, 37, comme aussi pour les soldats morts dans les combats contre les païens. XII, 43, 44. Ce sont les corps qui revivront, ou du moins c'est sur eux qu'est portée principalement l'attention, VII, 11; XIV, 46; mais pour « rendue » que soit aussi l' « âme » — πνεῦμα καὶ ζωή — VII, 23, elle n'a pas cessé néanmoins d'exister dans l'intervalle, puisque d'un côté les martyrs se trouvent après avoir souffert la mort, « mis sous le régime d'une éternelle vie », VII, 36 : (Vulg.) *sub testamento æternæ vitæ effecti sunt* (texte grec incertain : ἀεννάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην θεοῦ πεπτώκασιν), et que, de l'autre « ceux qui sont morts » dans les combats peuvent être, en attendant de revivre, « absous de leur péché ». XII, 45. — Quant aux persécuteurs, pour qui « il n'y aura pas de résurrection pour la vie », II Mac., VII, 14 : σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται, il n'est pas parlé de leur résurrection pour le jugement; leur punition paraît devoir les atteindre en cette vie. VII, 17, 19, 31, 35-37. Il appert aussi que Judas subordonnait la résurrection de ses soldats pécheurs tués dans le combat à l'expiation de leur péché, XII, 44-45, songeant que cette résurrection était une grâce insigne *réservée* à ceux qui mouraient *pieusement* : τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον εὐχαριστήριον, et offrant, « par suite », ὅθεν, le sacrifice expiatoire, afin que ceux qui étaient morts autrement fussent mis en

état d' « être affranchis (de l'obstacle) du péché » : τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι. » — Sainte et pieuse pensée, certes! Voir aussi plus loin, col. 1495.

Pour ce même *second* livre des Machabées, païens coupables et Juifs apostats sont soumis providentiellement dans leur genre de mort à la loi du talion, sans que cette fois il soit fait allusion à une résurrection prévue ou non prévue : l'assassin d'Onias meurt tué à l'endroit même où il a commis son crime, IV, 38; les ravisseurs du trésor du temple sont mis à mort par la foule indignée près du trésor lui-même, IV, 39-42; le grand prêtre Jason, qui a exilé ou massacré tant de ses compatriotes, meurt sur la terre étrangère et n'obtient les honneurs ni du deuil public ni des funérailles, V, 7-10; ceux qui ont brûlé sacrilègement les portes du temple (I Mac., IV, 38) sont brûlés vifs dans une maison où ils se sont réfugiés, VIII, 33; Antiochus IV, blasphémateur et bourreau de tant de martyrs, périt misérablement dans l'infection et les plus atroces tortures, IX, 3, 8-10, 18, 28; l'impie Ménélas, coupable de sacrilège envers le feu et la cendre de l'autel, meurt du supplice de la cendre, XIII, 5-8; Nicanor, qui avait étendu la main droite contre le temple, jurant de le détruire, XIV, 33, a la tête et la main tranchées, la langue coupée en morceaux et jetée aux oiseaux de proie. XV, 30-35.

4° *La vie éternelle* qui doit suivre la résurrection n'est pas autrement définie dans le second livre des Machabées. VII, 9, 14, 36. Mais si nous nous en rapportons sur ce point à la littérature apocryphe de l'époque même, nous pouvons remarquer que, partie d'une nouvelle vie terrestre de très longue durée avec jouissance de biens de l'ordre matériel et sensible, *Hénoch*, V, 9; X, 17; XXV, 6; LXII, 14; *Jubilés*, XXIII, 27-29, l'idée de cette vie va se spiritualisant de plus en plus, et s'élève jusqu'à la conception d'une existence vraiment éternelle et surnaturelle. Voir SAGESSE (*Livre de la*). Le *quatrième* livre considère les Juifs pieux et les martyrs comme entrés dans la vie éternelle dès que chacun d'eux a laissé dans les tourments son corpS mortel, XVIII, 3 : προιέμενοι τὰ σώματα τοῖς πόνοις ἐκεῖνοι; morts pour Dieu, ils vivent en Dieu, XVI, 25 : διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσιν τῷ θεῷ; ayant reçu (ou recouvré) des âmes pures et immortelles, XVIII, 23: ψυχὰς ἁγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες. Il abandonne ainsi l'espoir d'une *prochaine* résurrection.

5° *Les peines éternelles* ne trouvent également pas d'expression claire dans les premiers livres. Le roi persécuteur est menacé du « jugement de Dieu », II Mac., VII, 35, 36, qui lui réserve, ainsi qu'à sa race, peines et tourments indicibles, VII, 17, 37 : βασανιεῖ. Mais ce peut n'être que l'annonce de la mort cruelle décrite un peu plus loin, au chapitre IX. En revanche, notre *quatrième* livre est ici des plus catégoriques. La divine justice s'exerce sur les méchants par l'éternel tourment du *feu*, IX, 9 : ὑπὸ τῆς θείας δίκης αἰώνιον βάσανον διὰ πυρός; IX, 32; X, 11; XI, 3; feu de trame serrée, πυκνότερον; tourments qui *de toute l'éternité* ne feront point relâche, αἳ εἰς ὅλον τὸν αἰῶνα οὐκ ἀνήσουσίν σε. XII, 12; XVIII, 5.

III. LES ANGES ET LES SAINTS. — 1° *Les anges.* — Sans doute faut-il interpréter d' « anges » véritables, c'est-à-dire de réels « esprits » célestes, les « manifestations » du ciel, τὰς ἐξ οὐρανοῦ ἐπιφανείας, II, 21, en faveur des héros du judaïsme, que rapporte le *second* livre : cavalier, ἐπιβάτης, et jeunes hommes, νεανίαι, châtiant ou réconfortant Héliodore, III, 23-25, 33, 34; troupes de cavaliers combattant dans le ciel, διὰ τῶν ἀέρων τρέχοντας ἱππεῖς, en manière d'heureux présage, V, 2-4; hommes resplendissants, ἄνδρες διαπρεπεῖς, au nombre de cinq, foudroyant à la tête des Juifs, les ennemis de Judas, X, 29-31; nouveau cavalier de blanc vêtu, ἔφιππος ἐν λευκῇ ἐσθῆτι, apparaissent encore en « bon ange » et « champion céleste » devant la troupe machabéenne qui s'avance contre Lysias à Bethsoura, XI, 6-10, — de même le *troisième* : « deux anges, ἄγγελοι, éclatants et terribles, visibles à tous excepté aux Juifs » de l'hippodrome, VI, 18-21. — Esprits à qui Dieu a concédé quelque part au gouvernement du monde, II Mac., III, 24 : πνεῦμα, πᾶσα ἐξουσία; intermédiaires entre lui et les siens auxquels il ne parle plus immédiatement comme au temps des prophètes. — Pourtant l'identification à des êtres angéliques ne se dégage-t-elle point tout à fait clairement du texte, et celui-ci demeure-t-il passablement nuancé de traits rappelant les apparitions anciennes de l' « ange de Jahvé », c'est-à-dire les « manifestations », *mal'eakim*, de Jahvé lui-même. Plusieurs fois il est fait allusion à ce *mal'eak Iahwe* détruisant l'armée de Sennachérib, IV Reg., XIX, 35, soit que l'on évoque simplement son souvenir, I Mac., VII, 41; II Mac., VIII, 19; soit que l'on prie Dieu instamment de l'envoyer à nouveau. II Mac., XV, 22, 23 : τὸν ἄγγελόν σου (*V* : τὸν ἄγγελον, *A* : ἄγγελον ἀγαθὸν; Vulg. : *qui misisti angelum tuum.... nunc mitte angelum* TUUM *bonum*). Et dans les passages mêmes où sont relatées les manifestations, celles-ci sont finalement considérées parfois comme « apparition du Dieu tout-puissant », II Mac., III, 30 : ἐπιφανέντος κυρίου; ou comme « le Seigneur champion miséricordieux », XI, 10 : τὸν ἀπ' οὐρανοῦ σύμμαχον... ἐλεήσαντος... τοῦ κυρίου (Vulg., *de cœlo habentes adjutorem et super eos miserantem dominum*); ou comme « la magnifique présence de Dieu », XV, 27 : τῇ τοῦ θεοῦ μεγάλως εὐφρανθέντες ἐπιφανείᾳ (Vulg. *præsentia Dei magnifice delectati*); ou comme « apparition de la face même de Dieu ». III Mac., VI, 18 : θεός ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον. La pluralité des personnages apparaissant n'y fait rien, puisque les trois hommes des chênes de Mambré ne sont devant Abraham et devant Lot que l'unique Jahvé, Gen., XVIII, 2, 3, etc., XIX, 18, 21, etc., et que les *male'aké 'Elohim* du songe de Jacob ne sont que les « manifestations » occasionnelles de Iahvé lui-même, franchissant la « porte des cieux ». Gen., XXVIII, 12-13; 16-17. L'analogie de III Mac., VI, 18 avec ce dernier passage est des plus frappantes : Dieu pour « manifester sa sainte *face*, ouvre les portes du ciel, » d'où l'on voit « descendre deux anges ». Il est remarquable que les livres des Machabées soient restés, dans leur angélologie, attachés de la sorte aux anciennes formules, quand ceux de Daniel, X, 13, 20-21; XI, 1 et de Tobie (voir TOBIE) connaissent les anges à titre de personnalités distinctes de celle de Dieu, chargées de particulières fonctions et portant des noms propres.

2° *Les saints. Leur intercession.* — C'était croyance juive proprement palestinienne qu'en attendant la résurrection justes et impies recevaient, après la mort, rétribution passagère, momentanée et non définitive, de leurs actions. Après leur mort, les justes se trouvent déjà en paradis, sous les ailes du Maître des esprits, *Hénoch*, XL, 5 sq.; LXI, 12; LXX, 4, etc. Nul doute non plus que les Juifs machabéens n'aient cru réunis pour un temps non loin de Dieu tous les saints personnages de l'ancienne Loi, patriarches, prophètes, tous les « justes »; cf. sauf l'idée de la résurrection, IV Mac., XVI, 25 : ζῶσιν τῷ θεῷ ὥσπερ πάντες... οἱ πατριάρχαι; XVIII, 23. Ainsi en est-il, dans II Mac., XV, 12-16, au moins d'Onias III « l'ancien grand prêtre », et de Jérémie « le prophète de Dieu », que Judas dans un « songe digne de foi » a vus priant pour toute la communauté juive, pour le peuple et pour la ville sainte. C'est restreinte également à l'Église juive, l'expression de la croyance au pouvoir d'intercession des saints; car, ayant eu foi en ce pouvoir, les combattants, grâce au

secours de Dieu de la sorte obtenu, remportent la victoire.

La tradition patristique et ecclésiastique n'a que peu utilisé ce texte de II Mac., xv, 12-16 pour affirmer la doctrine de la communion des saints. Origène, toutefois, le cite : *Comment. in Joan.*, xiii, 57, *P. G.*, t. xiv, col. 509; *In Cant.*, l. III, t. xiii, col. 160; *De orat.*, 11, t. xi, col. 448.

Saint Thomas, III^a *Part. supplem.*, q. lxxii, a. 3, fonde sur le passage la réponse affirmative à la question : *utrum orationes sanctorum ad Deum pro nobis fusæ semper exaudiantur?*

IV. L'ÉGLISE JUIVE. — 1° *La Communauté juive. Théocratie.* — En vertu de l' « alliance » contractée par Dieu avec les pères, I Mac., ii, 20, 50, le peuple juif est devenu dans toute la force du terme le « peuple de Dieu », I Mac., iv, 31; II Mac., ii, 17; et c'est même là son « nom ». II Mac., viii, 15. Fidèle à observer les clauses de cette alliance, « Israël » est un peuple de « saints » et d' « élus » aussi bien que les pères. II Mac., i, 25 : (θεός), ὁ ποιήσας τοὺς πατέρας ἐκλεκτοὺς καὶ ἁγίασας αὐτούς; I Mac., i, 46 : ἁγίασμα καὶ ἁγίους (Vulg. : *sanctum populum Israel*); vii, 17 : σάρξ ὁσίων. Comme tel, il a le droit de vivre pareillement à toute nation, ayant en commun son « sanctuaire » et sa « ville », son « territoire » et ses « institutions », tout ce qui lui fait une patrie, tout ce pour quoi l'on peut et doit combattre dans une guerre de défense, I Mac., xiii, 3-6; xiv, 27-32; II Mac., xiii, 10-14, et qui est « saint » non moins que les saints. I Mac., i, 21 : τὸ ἁγίασμα; II Mac., i, 29 : εἰς τὸν τόπον ἅγιόν σου; II Mac., xv, 14 : ἡ ἁγία πόλις; III Mac., ii, 31 : ἡ πόλις τῆς εὐσεβείας; II Mac., i, 7 : ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς; II Mac., vi, 23 : ἡ ἁγία νομοθεσία. C'est de Dieu même qu'il tient ces biens promis, donnés, rendus par décision divine toute spontanée (καθῶς ἐπηγγείλατο), et qui se nomment autrement : l'héritage, κληρονομία, l'autonomie légitime, βασίλειον, le sacerdoce théocratique, ἱεράτευμα, le service du temple, ἁγιασμός. II Mac., ii, 17-18. Le tout à la seule condition de faire la volonté de Dieu, αὐτοῦ τὰ θελήματα, exprimée dans sa « Loi » et ses « commandements », II Mac., i, 3-4, formule officielle de cette « théocratie», (ἁγία) βασιλεία, *ibid.*, i, 7. — Ce n'est pas que le peuple ne soit gouverné habituellement par une sorte d'aristocratie d'« anciens », γερουσία τοῦ ἔθνους, I Mac., xii, 6; II Mac., i, 10; iv, 44; xi, 27, ou de «pieux » Israélites, Ἀσιδαῖοι, I Mac., ii, 42; vii, 13 : καὶ πρῶτοι οἱ Ἀσιδαῖοι ἦσαν ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ; II Mac., xiv, 16, ou même, au temps de l'indépendance, par un ethnarque, véritable « prince du peuple de Dieu », I Mac., xiv, 27 : (ἐν?) σαραμελ (héb. : *sar 'am 'êl*); *ibid.*, 41-47, cumulant sur ce titre ceux de général et de grand prêtre; mais c'est toujours Dieu qui juge en dernier ressort, qui châtie dans sa « colère » justifiée par les transgressions de sa loi, I Mac., i, 64; ii, 49; iii, 8 : ὀργή; II Mac., v, 17; vii, 18, 32; III Mac., ii, 13, ou qui « sauve son peuple », quand les peines médicinales et éducatives dont il le frappe (πρὸς παιδείαν, παιδεύων, χάριν παιδείας), II Mac., vi, 12-17; vii, 33, lui paraissent avoir suffisamment duré. ii, 17 : ὁ δὲ θεὸς ὁ σώσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ; cf. III Mac., ii, 10-13, 19. — Cette économie judiciaire du gouvernement divin, en particulier cette « colère » avec ses effets, se trouve encore envisagée, en quelque façon, à la mode antique des « colères » de Jahvé, qui se déchaînaient pour ainsi dire automatiquement sur Israël à la suite de quelque transgression, et ne s'apaisaient qu'au prix de nombreuses victimes immolées de manière ou d'autre pour satisfaction. Comp. II Reg., xxi, 1-14; xxiv; (IV Reg., iii, 27). L'expression employée par le *premier* livre a en effet valeur objective traditionnelle, comme de châtiment implicitement reconnu divin, et justifiée par l'apostasie d'un grand nombre de Juifs, i, 11; 52, etc. : « *grande colère* se répandit sur Israël », i, 64; c'est « un temps d'excessive *colère* », ii, 49; et c'est bien par l'extermination des impies, i, 24-25; ii, 44; iii, 5 etc., que Judas « détourne d'Israël *la Colère* ». iii, 8. Cf. II Reg., xxiv, 1 : « La *colère*, de Jahvé s'alluma encore contre Israël... »; soixante-dix mille hommes périssent, 15; finalement « Jahvé s'apaise et la plaie s'arrête ». 25. — Et les victimes ce ne sont pas seulement les apostats; beaucoup de Juifs fidèles succombent et paient ainsi pour les mauvais. II Mac., vi, 28, 31; vii, 18, 32, 38, etc. C'est que devant son Juge la nation est *solidaire*. Du reste, la justice divine exercée de la sorte, la « Colère », ne dure qu'un instant, II Mac., vii, 33, 36, 38; la récompense et la miséricorde sont proches. *Ibid.*, 36 *a*, 37; viii, 5. Puis, qu'importent au regard de la nation les catastrophes individuelles, puisque c'est elle, c'est le « peuple », qui a reçu de Dieu « établissement définitif » et constitue l' « héritage » toujours « manifestement revendiqué » et « protégé » par « Celui » qui l'a fondé. II Mac., xiv, 15, cf. i, 26 : τὴν μερίδα σου ; ii, 4, 17, etc.

2° *Le culte juif.* — 1. *Dans le temple.* — Depuis le retour de la captivité, le temple juif était devenu le centre de la vie religieuse de *toute* la nation. Les livres Machabéens le tiennent pour la propre « maison » du peuple saint, I Mac., ii, 8, vii, 37, « choisie *pour* » lui par Dieu même, et solidaire de sa conduite pour le châtiment ou la récompense. II Mac., v, 19-20. Aussi le destin de ce « sanctuaire » est-il devenu « le plus grand et le principal souci » d'Israël, II Mac., xv, 18, comme le montrent, du reste, particulièrement, les récits concernant la restauration après les premiers succès de Judas. I Mac., iv, 36 sq.; II Mac., x, 1 sq. Après comme avant la ruine et la restauration, le culte s'y réalise en tout « conforme à la Loi », I Mac., iv, 47, 53, par son mobilier : autel des sacrifices construit de pierres brutes, autel des parfums, chandelier, table des pains, rideaux et ustensiles sacrés, I Mac., iv, 47, 49-51 (cf. i, 21); II Mac., i, 8-9; x, 1-9; — par ses rites traditionnels : sacrifices, libations, offrandes de farine et de pains, fumigations d'encens, *ibid.*, et I Mac., i, 45; II Mac., iii, 32-33; xii, 43-54; xiv, 32; — par ses chants de psaumes accompagnés de musique instrumentale, I Mac., iv, 56 (xiii, 51); II Mac., x, 7, 38; — par ses prières et supplications faites devant l' « autel » et le « lieu très saint », sur le « seuil » de l'édifice sacré, I Mac., vii, 36; II Macc., iii, 15; x, 25, 26; xiii, 12; III Mac., i, 16; — par son personnel de prêtres officiant en toutes ces occurrences « revêtus de leurs habits ou insignes sacerdotaux, II Mac., iii, 15; III Mac., i, 16, le grand prêtre à leur tête, porteur d'insignes particuliers, I Mac., x, 21 (τὴν ἁγίαν στολήν = tout l'habillement du grand prêtre), et jouissant du privilège d'entrer seul, une fois l'an seulement, dans le « lieu très saint ». III Mac., i, 10-12. Cf. II Mac., iii, 32 sq.; III Mac., ii, 1 sq.

L'unique objet de ce culte dans le temple est Dieu, qui sans doute « a sa *demeure* au ciel », II Mac., iii, 39; III Mac., ii, 15, mais qui n'en « habite » pas moins son « sanctuaire », au milieu de son peuple, II Mac., xiv, 35, comme dans une « *maison* sainte ». *Ibid.*, xv, 32 : ἐπὶ τὸν ἅγιον τοῦ παντοκράτορος οἶκον. Sa présence n'y est peut-être pas *sensible*, telle qu'elle le sera plus tard (voir plus loin), bien qu'on dise le « lieu » glorifié « par une grande manifestation » divine, III Mac., ii, 9 : παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγάλῃ, et 16 — ce qui doit apparemment s'entendre des apparitions décrites II Mac., iii, 24-26 et 33-34; mais elle y est réellement *latente*, par la « divine force » qui s'y exerce contre les profanateurs. *Ibid.*, 38, 39 (III Mac., v, 8, 23, 35).

2. *Hors du temple. La prière.* — Cette forme de culte en commun a pris un grand et important développe-

ment en Israël. On prie hors du temple quand on en est éloigné, ou que l'accès en est empêché par les profanations ou dévastations dont il a été l'objet. Il existe, ou peut exister dans le pays des « lieux de prière », I Mac., III, 46 : τόπος προσευχῆς; III Mac., VII, 20 : τόπον π. καθιδρύειν, qui devaient être de véritables *synagogues* pour qui ne pouvait aborder le lieu saint, cf. III Mac., II, 28, surtout à l'étranger. La prière est surtout *eulogie*, ou *litanie*. Celle-là est un cantique de louange à Dieu pour la délivrance ou la victoire, I Mac., IV, 24 : εὐλόγουν εἰς οὐρανόν; II Mac., X, 38 : εὐλογεῖν τῷ κυρίῳ; l'autre, une supplication entrecoupée de sanglots dans un péril menaçant ou avant un combat. II Mac., III, 20; X, 16: λιτανεία. Celle-ci comporte une forme et une allure particulières établies par la tradition, et qui la rendent susceptible d'être exaucée, III Mac., II, 21 : θεός... εἰσακούσας τῆς ἐνθέσμου λιτανείας. Ce devait être une énumération plus ou moins longue et complète des circonstances tragiques dans lesquelles Dieu avait autrefois secouru son peuple; à l'énoncé de chacune par l'orant répondaient des cris, des pleurs, des gémissements. Comparez tous les passages : II Mac., III, 20, litanies des femmes autour du temple; X, 16, litanie avant l'attaque des places fortes iduméennes; XII, 42; XIII, 12; III Mac., I, 18-29; II, 2-21, litanie du grand prêtre Simon; VI, 2-15, litanie du prêtre Éléazar.

La prière sacrificielle pour les morts. II Mac., XII, 39-45. — Dans ce passage la « prière » a double forme et double objet. Elle est d'abord un service religieux organisé par les Juifs combattants en dehors du temple dans le style de la *litanie* (ἱκατεία = λιτανεία = δεήσις, cf. II Mac., X, 25, 27; III Mac., II, 1 et 21) ℣. 42*a*, pour obtenir que le péché commis par les soldats morts fût « complètement effacé », τελείως ἐξαλειφθῆναι, de l'esprit de Dieu irrité, et ne retombât pas en plus large châtiment sur la nation, ℣. 42 *b*. Elle est « ensuite » un *sacrifice expiatoire*, ἐξιλασμός, offert dans le temple pour assurer aux mêmes soldats morts l'absolution de leur faute, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι, et, par suite, le bénéfice de la résurrection espérée, ℣. 43-45. C'est cette seconde façon de « prière pour *des* morts » ὑπὲρ νεκρῶν εὔχεσθαι, qui se trouve jugée, *dans la circonstance*, n'être ni « superflue » περισσόν, ni « ridicule » ληρῶδες, et qu'une glose probable — « sainte et pieuse, *cette* pensée! ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια! » ℣. 45,— déclare en outre avoir été, *en Judas*, d'inspiration fort opportune. Dans la tradition du texte, le grec et les versions latines anciennes sont demeurées à peu près fidèles à cette conception d'un éloge accordé à la « pratique » (πράττων) de Judas Machabée à l'égard, non des morts en général, mais de « ceux » qui avaient péri dans la bataille contre Gorgias près d'Odollam. II Mac., XII, 34, 38, 39, τοὺς προπεπτωκότας, τῶν τεθνηκότων. Un des mss. latin de l'ancienne version, *Compl*[1]. (1re Bible d'Alcala) la rend plus explicite encore par sa traduction quelque peu libre : *pro mortuis* ILLIS QUI PECCAVERANT. Peut-être est-ce la recension de Lucien qui, en ajustant la glose au texte par le datif ὁσίῳ καὶ ὑγιεῖ τῇ ἐπινοίᾳ, avec suppression de ὅθεν (texte des mss. *19*, *72*, *64*, *39*, lucianiques : οσια και υγιει τη επινοια περι των τεθνηκοτων εξιλασμον εποιησατο..; versions : *ideoque*, *unde*), amorça, dans les textes reçus par la Vulgate latine, l'idée de retirer à Judas cet éloge pour en faire graduellement l'expression d'un principe général, et comme d'une règle de foi divine, concernant la prière pour les défunts. Ainsi, après *Leg*[1] (Bible de la cathédrale de Léon) — témoin encore du grec traditionnel, bien que déjà affaibli parce que lucianique : *Sancta ergo et salubri cogitatione pro defunctis exorabat* — nous trouvons, entre autres et successivement, *Amiatinus* : *sancta ergo et salubris cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccato solverentur; Osc.* (Bible de Huesca) : (1re main)... *ut* a peccatis solvantur; textes du XIIIe siècle et Vulgate actuelle : *Sancta ergo et salubris* EST *cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* La raison de la prière sacrificielle n'est plus en première ligne la grâce de la résurrection, ἐμβλέπων... εὐχαριστήριον...; ὅθεν... τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, mais la rémission du péché, *sancta ergo..., ut a peccato.* Les morts ne sont plus *ces* morts d'Odollam, *pro mortuis* ILLIS, mais les défunts en général, *pro defunctis.* Le péché commis, qu'il faut expier, n'est plus le péché des emblèmes idolâtriques portés par les soldats morts, *a peccato*, mais les péchés, *a peccatis.* Ce n'est plus Judas qui prie, ou fait prier ἐξιλ. ἐποιήσατο, *exorabat*, mais c'est chacun qui fait bien de prier, *exorare...*

TEXTE GREC (édition Swete), II Mac., XII, 43 *b*... προςαγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν. πάνυ καλῶς καὶ ἀστείως πράττων, ὑπὲρ ἀναστάσεως ἀναλογιζόμενος. 44 εἰ μὴ γὰρ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστῆναι προσεδόκα, περισσὸν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ νεκρῶν εὔχεσθαι. 45 εἴτε ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον εὐχαριστήριον — ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια — ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.

COMPL. [1] (édition S. Berger) 43 *b*... *offerri pro peccato sacrificium. Bene enim cogitabat* MACCABEUS *de resurrectione* MORTUORUM ILLORUM. 44 *nese* HII *qui ceciderant resurgere non* CREDIDISSENT, (ici un doublet) *exabundanti et vanum pro mortuis orare* 45 *considerans si et pro illis qui bene cum pietate* DOMINI *requieberunt obtimam* APUT DOMINUM HABENT *gratiam.* 46 *sancta et salubris excogitatio. Ideoque exorabat pro mortuis illis* QUI PECCABERANT *ut a peccato solverentur.*

VULGATE (édition Hetzenauer), 43 *b*... *offerri pro* PECCATIS MORTUORUM *sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans* 44 (*nisi enim eos, qui ceciderant resurrecturos speraret, superfluum* VIDERETUR *et vanum orare pro mortuis*) 45 *et quia considerabat quod hi, qui cum pietate dormitionem* ACCEPERANT, *optimam* HABERENT *repositam gratiam,* 46 *Sancta* ERGO, *et salubris* EST *cogitatio pro* DEFUNCTIS *exorare,* UT *a* PECCATIS *solvantur.*

Les Pères n'ont guère fait allusion à ce texte en faveur de la doctrine de la prière pour les morts. Saint Éphrem dans son testament, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 143, reste dans la tradition du grec, ne concluant à la valeur expiatoire, pour les défunts, des oblations de la loi nouvelle que par un *a fortiori : Si filii Mathathiæ, qui tantum in figura celebrabant festa et commemorationes, quemadmodum legistis in Scripturis, oblationibus expiabant debita* EORUM QUI IN BELLO CECIDERANT.., *quanto magis sacerdotes Filii Dei expiabunt debita defunctorum oblationibus suis.* — Saint Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*, I, 3, *P. L.*, t. XL, col. 593, généralise conformément aux textes latins : *In Machabæorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium.* Pour légitimer la « coutume » de prier pour les morts, il s'en remet toutefois à la « grande autorité de l'Église » recevable même à défaut de texte scriptuaire : *sed et si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universæ Ecclesiæ quæ in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum.* Saint Jean Damascène, *Orat. de his qui in fide dormierunt*, 3, *P. G.*, t. XCV, col. 249, reporte aussi sur Judas Machabée la louange de l'Écriture : « Il agit, dans la circonstance avec beaucoup de piété et de charité, aussi est-il entre tout célébré à cause de cela par l'Écriture, ἐν πᾶσι, καὶ ἐν τούτῳ τεθαυμάσται. — Le 44e discours *Ad fratres in eremo* (collection de Jordan de Saxe, XIVe siècle), *P.L.*, t. XL, col. 1320, met

assez gauchement dans la bouche même de Judas l'éloge de sa propre pensée de prier pour les morts :... *defunctis cum omni diligentia misereri et subvenire studeamus, attendentes et quid Judas Machabæus fecerit,* Dixit *enim, quod sancta esset cogitatio pro defunctis... Sciebat enim ipse Judas, etc.* L'Église authentique par sa liturgie l'interprétation qui ressort naturellement du latin de la Vulgate. Saint Thomas trouve dans la dernière proposition : *Sancta... solvantur,* l'autorité scripturaire qui lui permet de répondre affirmativement à la question : *Utrum mortui possint juvari ex operibus vivorum?* III[a], *suppl.*, q. LXXI, a. 2.

3° *La loi juive. Les Livres saints.* — La raison du soulèvement machabéen fut la contrainte exercée sur les Juifs par les rois syriens en vue de remplacer les coutumes et observances religieuses particulières au peuple de Dieu par les coutumes et les lois religieuses étrangères, dites coutumes des païens. I Mac., I, 13, 41 sq. C'était l'oubli et le changement de tout le code moral et religieux d'Israël. *Ibid.*, 49. Ce code était celui de la « *Loi* donnée aux pères par *Moïse* ». II Mac., VII, 30. Pour le souvenir du grand législateur, alors des plus vivants, cf. les passages : II Mac., I, 29; II, 4, 8, 11; VII, 6, 30. La pensée de cette loi mosaïque se trouve ainsi présente à l'esprit des auteurs d'un bout à l'autre des livres machabéens. Le souci de son observation, ou l'appréhension de sa transgression, y est constant. I Mac., I, 49, 52; II, 21, 26, 42, 50, 58, 64, 67-68; IV, 42; II Mac., I, 3-4; IV, 11; VI, 1, 5; VI, 23, 28; VII, 1; III Mac., I, 12. Maintes fois le récit en rappelle quelque particulier précepte : loi du sabbat, I Mac., 43, 45; II, 32-38; VI, 49, 53 (année sabbatique); II Mac., V, 25; VI, 11; VIII, 26, 27; XII, 38; XV, 2-4; loi de la circoncision, I Mac., I, 15, 48, 60; II, 46; II Mac., VI, 10; loi des soldats renvoyés, I Mac., III, 56; on fait observer que toute purification ou rétablissement du culte se fait conformément à ses « exigences ». I Mac., III, 56; IV, 47; II Mac., XII, 38. On redoute à l'extrême d'en être privé, II Mac., XIII, 10; on compte sur la réalisation des promesses qui y sont faites, II Mac., II, 18; X, 26; on s'engage ou on s'excite à mourir pour elle. I Mac., II, 50; II Mac., VIII, 21; XIII, 14; III Mac., I, 23.

Le *livre* qui la renferme, τὸ βιβλίον τοῦ νόμου, est l'objet d'un véritable culte : on le « déploie », ἐξεπέτασαν en « lieu de prière », sous le regard de Dieu, I Mac., III, 48; c'est « le saint Livre », ἡ ἱερὰ βίβλος, dont on fait « lecture » avant le combat, II Mac., VIII, 23 : παραναγνῶναι ; de savants scribes le transcrivent, l'étudient et le commentent. I Mac., VII, 12 : συναγωγὴ γραμματέων; II Mac., VI, 18 : Ἐλεάζαρός τις τῶν πρωτευόντων γραμματέων.

Un autre livre également vénéré est celui des Psaumes, que II Mac., II, 13 appelle « livres de David », τὰ (βιβλία) τοῦ Δαυείδ, et que I Mac., VII, 16, 17 cite comme « écriture », d'après les Septante, ψ 16 : κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε, Ps. LXXIX, 2-3. Cf. Heb., IV, 7. Et le recueil des *prophetæ priores et posteriores*, vraisemblablement désigné dans le même passage de II Mac., II, 13 : τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν, ne jouissait pas sans doute d'une moindre considération, puisque Mattathias, I Mac., II, 58 et Judas, II Mac., VIII, 19; XV, 22 (cf. III Mac., VI, 5), en exploitent les données dans leurs harangues et leurs prières. Peut être même « Loi et Prophètes » étaient-ils bien réunis en un seul groupe de « livres saints » dont la possession et la lecture faisait la « consolation » d'Israël. II Mac., XV, 9 : ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ; I Mac., XII, 9 : παράκλησιν τὰ βιβλία τὰ ἅγια.

4° *L'espérance juive. Messianisme.* — Quelques données des livres des Machabées peuvent passer à bon droit pour messianiques.

Ce n'est peut-être pas, d'abord, I Mac., II, 57, où il est proclamé par Mattathias que « David, à cause de sa piété (miséricorde), hérita un trône de royauté durable », Δαυεὶδ ἐν τῷ ἐλέει αὐτοῦ ἐκληρονόμησεν θρόνον βασιλείας αἰωνίας. Citation implicite de III Reg., VII, 12, 16, l'allusion ne dépasse pas en portée, chez l'orateur, celles qu'il fait à Abraham, Joseph, Phinées, Caleb, Élie, etc., qui ont joui *à vie* de la protection perpétuelle de Jahvé, et n'indique nullement une renaissance future de la maison de David. — L'espérance d'Israël est plutôt dans la glorification du peuple de Dieu parmi les païens, dont la masse reconnaissait l'« honnêteté » foncière des Juifs, les « estimait » et les « favorisait secrètement », III Mac., III, 5-6, 8-10, en dépit des persécutions dont ils étaient l'objet de la part des rois syriens ou égyptiens. On demande et on espère la réunion définitive en Palestine, εἰς τὸν τόπον τὸν ἅγιον, des membres de la communauté sainte dispersés à l'étranger, ἐπισυνάγαγε τὴν διασπορὰν ἡμῶν. II Mac., I, 27-29; III Mac., VII, 19. Alors, les païens, qui présentement déjà sont obligés de confesser la toute-puissance du Dieu des Juifs, II Mac., III, 36; VIII, 36; IX, 8, 12 sq., 17, 20; XI, 13, etc., le reconnaîtront pour le seul vrai Dieu. II Mac., I, 29. Le temple qui, lui aussi, se trouve déjà glorifié par des manifestations divines, II Mac., III, 30; III Mac., II, 9, par les présents, le respect, voire le culte des rois, II Mac., III, 2; V, 16; XIII, 23; III Mac., I, 9, verra la « gloire » même de Dieu se faire *visible* par sa « nuée » brillante dans le Saint des saints, « comme elle s'était montrée sous Moïse et aussi après la prière de Salomon » — et cela « le jour où Dieu rassemblera son peuple ». II Mac., II, 7-8 (Cf. Ex., XL, 34 sq.; Num., IX, 15 sq.; XIV, 10; III Reg., VIII, 10 sq.; II Par., VI, 41; VII, 1 sq.). Même après la ruine de Jérusalem et la destruction du temple quelques Juifs priaient encore :

(Texte latin de Ceriani : *Et appareat gloria tua, et innotescat magnitudo decoris tui...*)

> Puisse ta gloire se rendre *visible*,
> Se révéler ta haute majesté! *Apoc. de Baruch.*, XXI, 23.

« Un prophète *digne de foi* », προφήτης πιστός, viendra instaurer un nouvel ordre de choses. I Mac., XIV, 41 (cf. IV, 46). Personnalité indéterminée, mais de caractère indubitablement messianique, ce « prophète » sera de Dieu, comme il est écrit au Deutéronome, XVIII, 15-22, passage auquel se réfère implicitement l'allusion, et aura, par suite, l'autorité nécessaire pour légitimer, au regard de la théocratie, les changements qu'il pourra faire. A l'heure présente, Simon Machabée se trouve être établi « grand prêtre *perpétuel* », εἰς τὸν αἰῶνα (Vulg. *summum sacerdotem in æternum*), par les Juifs et les prêtres, bien que non de la race d'Aaron. Il se peut que le vieux psaume davidique CX (Vulg. CIX) ait subi dans quelques-uns de ses versets une forte retouche machabéenne; c'est alors Simon qui s'y trouverait proclamé « prêtre *perpétuel* », *le ʿôlam* (Vulg. sacerdos *in æternum*) mais « comme le fut Melchisédec » agréé par Abram sous bénéfice d'inventaire, Gen., XIV, 20, en attendant le sacerdoce inauguré, d'ordre divin, par le « prophète » Moïse. Le nouveau « prophète » pourra bien retirer à la descendance machabéenne la haute sacrificature, comme elle fut retirée au « prêtre d'*El-Eliôn* », au profit d'Aaron et de sa lignée. Il n'est, présentement, que d'attendre sa venue : ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν.

5° *La foi juive. Judaïsme.* — Tout cela, patrie, temple, Livres saints, observances, etc., constitue, pour l'élément fidèle aux traditions dans la nation, comme un patrimoine dont il se montre extrêmement jaloux. Même les Juifs habitant chez les nations étrangères lui restent fort attachés d'esprit, de cœur et de pratique journalière. III Mac., III, 4 : σεβόμενοι δὲ τὸν θεὸν καὶ τῷ τούτου νόμῳ πολιτευόμενοι, « craignant Dieu et se conformant à sa Loi ». Ils se distin-

guent ainsi fortement parmi les païens, χωρισμὸν ἐποίουν ἐπὶ τῷ, au point de paraître odieux, ἔνιοι ἀπεχθεῖς ἐφαίνοντο, à ceux-ci qui leur reprochaient les particularités de leur culte et de leur nourriture. III, 7 : τὴν δὲ περὶ τῶν προσκυνήσεων καὶ τροφῶν διάστασιν. Le particularisme juif de la dispersion est du reste soigneusement entretenu par les directives et exhortations émanant de la mère patrie. II Mac., I, 3-5, 9; *Ibid.*, 18; II, 15-16; X, 8. Celle-ci donne, de son côté, bel et grand exemple de « fidélité » en modelant sa foi, faite de dévouement et de confiance, sur celle des ancêtres dont Mattathias, au début de la révolte et du soulèvement contre la domination et la persécution païenne, cite d'illustres exemples : ceux d'Abraham, qui fut trouvé fidèle dans l'épreuve, I Mac., II, 52 : εὑρέθη πιστός; d'Ananias, Misaël, Azarias, sauvés des flammes à cause de leur foi, II, 59 : πιστεύσαντες... Judas et ses compagnons sont les « fidèles ». I Mac., III, 13 : πιστοί.

Ces derniers, et beaucoup d'autres avec eux, « restent donc fidèles au *Judaïsme* », II Mac., VIII, 1 : μεμενηκότες ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, c'est-à-dire aux « principes constitutifs de la société juive », IV, 11 : τὰς νομίμους καταλύων πολιτείας..., auxquels s'opposent les « coutumes contraires à la Loi »... παρανόμους ἐθισμοὺς ἐκαίνιζεν, l' « hellénisme », II Mac., IV, 10, 13 : ὁ Ἑλληνικὸς χαρακτῆρ, Ἑλληνισμός, mœurs religieuses et civiques dont l'éclat tout profane, 15 : ἑλληνικὴ δόξα, offusquait l'austère piété judaïque. Ces mœurs étrangères comportaient, avec l'abandon obligé du culte traditionnel, de la circoncision, du sabbat, des interdictions légales concernant surtout les aliments, I Mac. I, 44, 45, 47*b*, 48 : l'adoption des rites cultuels païens avec leurs autels, bois sacrés et idoles, I Mac., I, 47*a*; les jeux profanes et exercices du gymnase, de l'éphébie et de la palestre, I Mac., I, 14; II Mac., IV, 9, 12, 14, où il fallait coiffer le pétase et dissimuler la circoncision; les banquets où se devait consommer la chair des victimes sacrifiées aux faux dieux. II Mac., VI, 7-8, 21. C'est le temps de la « confusion » des cultes, χρόνος τῆς ἐπιμιξίας, où un grand prêtre (Alcime) tolère dans le temple même le déploiement des orgies athéniennes. VI, 1-6; XIV, 3-4. Mais c'est aussi le temps du « triage », χρόνος τῆς ἀμιξίας, où il faut, pour les fidèles, se séparer des Juifs hellénisants, se prononcer pour le *judaïsme* alors arrivé à son point critique, XIV, 38 : κρίσις Ἰουδαϊσμοῦ. Ce sera, pour longtemps, d'un côté les « pieux », *Hasidim*, I Mac., II, 42; VII, 13; II Mac, XIV, 6; de l'autre les « impies », υἱοὶ παράνομοι, ἄνδρες παράνομοι. I Mac., I, 11; X, 61; XI, 21.

IV. Histoire des livres. — 1° *Langue, auteur et date.* — Le *premier* livre des Machabées a été écrit d'abord en hébreu. Origène lui donne un titre, Σαρβὴθ-Σαρβανάι ἔλ (fusion des variantes : Σαρβανέὲλ, Σαβαναιέλ) qui ne s'explique que dans cette langue. *P. G.*, t. XX, col. 581 (Eusèbe, *H. E.*, VI, 25). Saint Jérôme le possédait aussi en hébreu : *Machabæorum primum librum hebraicum reperi. Præf. in libr. Sam.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 556-557. Peut-être cet hébreu était-il de l'araméen... En tout cas la langue apparaît clairement sémitique sous la traduction grecque qui seule nous transmit ce livre. Pour explication linguistique, voir *Dict. de la Bible*, Paris, t. IV, 1912, col. 490; Tony André, *Les apocryphes de l'Anc. Testament*, Florence, 1903, p. 61, 62, 69, 70. L'auteur est inconnu; mais on peut assurer qu'il était juif palestinien et vivait sous le pontificat de Jean Hyrcan, fils et successeur de Simon Machabée (136-106 av. J.-C.). I Mac., XVI, 23-24. Ouvrages cités : col 491, et p. 81-83.

Le *deuxième* livre fut écrit en grec. Saint Jérôme en témoigne, *Ibid.*, col. 557 : *secundus Græcus est, quod ex ipsa quoque* φράσει *probari potest;* ce qui se justifie par les nombreux hellénismes d'expressions ou de style dont le livre surabonde. Quelques hébraïsmes (fort rares) s'expliquent naturellement par des réminiscences bibliques. L'auteur est également inconnu. Le plus probable est qu'il était un Juif helléniste, vraisemblablement d'Égypte, vivant et écrivant entre les dates extrêmes 124 et 63 av. J.-C. Il affirme « résumer » un écrit antérieur au sien qu'il attribue à un certain Jason de Cyrène aussi peu connu que lui, II, 20-33, et que nous n'avons plus. Peut-être a-t-il utilisé encore d'autres sources (à distinguer des lettres du début). La façon dont il exalte le temple et ses fêtes, le courage et la vaillance des martyrs de la Loi et des Machabées, ainsi que la conduite de la Providence divine qui secourt ou qui châtie, peut porter à croire qu'il écrivit son histoire à la veille ou au milieu d'épreuves qui semblaient compromettre à nouveau l'existence du judaïsme, peut-être la guerre civile qui précéda la prise de Jérusalem par Pompée. Ouvrages cités : col. 493, 494; et p. 91-95, 107,111, et Éd. Reuss, *La Bible*, Paris, 1879, t. VII, p. 131 sq., 140-145.

Le *troisième* livre fut aussi écrit en grec par un Juif alexandrin inconnu, et vraisemblablement entre les dates extrêmes 120 av. et 70 après J.-C., en temps de violente persécution des Juifs de la part des rois, empereurs ou gouverneurs païens. On a proposé successivement l'an 40 sous Caligula, l'an 27 à 36 sous Ponce-Pilate, l'an 4 à la mort d'Hérode le Grand, l'époque de Ptolémée Physcon mort en 117 av. J.-C. Ouvrages cités col. 499; p. 117 sq., 124-128; Reuss, p. 368-372.

2° *Tradition du texte.* — 1. *Manuscrits.* — Le texte des livres des Machabées nous a été transmis dans quelques manuscrits onciaux dont deux seulement, l'*Alexandrinus* (Ve siècle) et le *Venetus* (VIIIe-IXe siècle), les contiennent entièrement tous les quatre. Le *Sinaïticus* (IVe siècle) ne contient que le premier et le quatrième; il devait contenir aussi les deux autres avant sa mutilation au monastère du Sinaï. Le *Vaticanus* (IVe siècle) par contre, n'a jamais contenu aucun livre des Machabées. Quelques manuscrits minuscules, *19*, *62*, *64*, *93*, *52* (notation Holmes et Parsons) ont les trois premiers livres dans la recension lucianique, dont la caractéristique principale réside dans des *additions* destinées à rendre le texte plus clair, à renforcer ou améliorer le sens, à suppléer des lacunes dans la narration. Cf. D. de Bruyne, *Le texte grec des deux premiers livres des Machabées*, dans *Revue biblique*, Paris, 1922, p. 34, 35, qui conclut à l'existence, avant Lucien (fin du IIIe siècle) de deux éditions au moins des Machabées, et profondément différentes : l'une représentée par les mss. grecs, l'autre représentée surtout par les mss. latins. P. 37, 38. Comparés aux latins (ancien texte), les mss. grecs, à l'unanimité, accusent une « revision délibérée » d'un texte aujourd'hui perdu. Quelques-uns seulement d'entre eux appuient l'ancienne latine; ce sont le *Sinaïticus*, puis le *Venetus* (en réalité, texte presque aussi ancien que celui du précédent), puis le groupe lucianique. Par contre, l'*Alexandrinus* « est le chef de file du groupe qui s'oppose à l'ancien texte latin ». P. 53. Voir ci-après.

2. *Éditions.* — Les livres des Machabées se trouvent en grec dans toutes les éditions complètes des Septante. Mentionnons la *Sixtine*, Rome, 1587, où le texte des Machabées est celui d'un manuscrit non signalé par les éditeurs, et celle de Swete, Cambridge, 1887-1894 et 1895-1899, où le texte reproduit est celui de l'*Alexandrinus*. Éditions séparées des deutérocanoniques : Augusti, Leipzig, 1804; Apel, Leipzig, 1837; Fritzsche, Leipzig, 1871. Il n'existe pas d'édition spéciale des livres des Machabées. Quelques-unes de ces éditions sont critiques et donnent de nombreuses variantes des manuscrits. La meilleure, pour les Machabées, reste celle de Fritzsche.

3. *Versions.* — 1. *Ancienne latine.* — L'ancienne version latine des livres machabéens nous a été transmise dans une série de mss. de la Vulgate, que l'on peut partager en deux groupes. — Premier groupe : Lyon *356* (IXe siècle, Bibliothèque de la ville, contenant Esdras, Machabées, Esther); *Compl.*[1] (1re Bible d'Alcala, n° *31* de l'Université de Madrid); Bibl. nat., *fonds latin, 11553* (IXe siècle, seconde moitié d'une Bible ne contenant des livres des Machabées que I Mac., I-XIV, 1), nous offrant une « bonne traduction littérale » du grec, mais retouchée. Quelques-unes des retouches « supposent une comparaison avec un texte grec différent de celui qui est à la base de » Lyon *356*. De Bruyne, *op. cit.*, p. 32. Cf. Sam. Berger, *Notice de quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*, Paris, 1893, p. 33-37 et *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893, p. 22, 62, 68. — Deuxième groupe : *2571* de l'Université de Bologne (XIe siècle); *B 48 inf.* de la Bibliothèque Ambrosienne, à Milan (XIe siècle) pour II Mac. seulement; *E 26 inf.* (IXe siècle) pour II Mac. Au ms. *2571* se rattache un fragment du VIII-IXe siècle trouvé à Breslau, édité dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1904, t. XXIV, p. 240; et à *B 48 inf.*, un fragment du IXe siècle publié par Mgr Mercati dans *Revue biblique*, 1902, p. 184-211. Ce deuxième groupe offre une « paraphrase » du texte du premier groupe, trahissant « à chaque page une revision sur le grec » — « texte étrangement remanié et amplifié » — et formant « sous une double forme » les sous-groupes : *2571* et fragment Breslau; *B 48 inf.* et fragment Mercati. La version *E 26 inf.* dépend des deux précédentes et « suppose une nouvelle comparaison avec le grec ». De Bruyne, *loc. cit.*, p. 32, 33.

2. *Vulgate.* — C'est non pas une revision de l'ancienne latine par saint Jérôme, mais le texte reçu dans les Bibles et devenu officiel à l'Université de Paris au XIIIe siècle, puis authentiqué par le concile de Trente. En réalité texte ancien profondément revisé, corrigé, amplifié parfois par comparaison avec les textes précédents et le grec; puis remélangé de versions latines antérieures avec nouvelles corrections sur le grec. Cette vulgate est celle de « l'*Amiatinus* en Angleterre, du *Toletanus* et du *Cavensis* en Espagne, des Bibles de Mordramme, d'Alcuin et de Théodulphe en France, des manuscrits alémaniques du VIIIe siècle, Saint-Gall *12* et Munich *9668* ». De Bruyne, p. 33. Cf. Sam. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 37 sq., 12-15, 102, 149 sq., 197 sq., 124; *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 491, 493.

3. *Des autres versions* anciennes des livres des Machabées, il n'existe que la version *Syriaque* de la Peschitto : Polyglotte de Londres, 1657, t. IV; Lagarde, *Libri Vet. Test. apocryphi syriace*, Leipzig, 1861, et une version *arménienne* faite d'après le grec, édition des Méchitaristes, Venise, 1805. La Peschitto contient cinq livres des Machabées, du moins selon le *Codex Ambrosianus*, de Milan, VIe siècle, édition photolithographique de Ceriani, Milan, 1876-1883; le cinquième livre n'étant que la reproduction de Josèphe, *Bell. jud.*, l. VI.

Commentaires. — Aucun des Pères n'a commenté les livres canoniques des Machabées. Nous n'avons de commentaires catholiques proprement dits de ces livres qu'à partir de Raban Maur, vers 840. Nous trouvons ensuite, longtemps après, N. Serrarius, Mayence, 1619; P. Radanus (II Mac.), Lyon, 1651; Cornelius a Lapide, Anvers, 1664; J. Ern. Foullon (I Mac.), Liége, 1660 et II Mac., Liége, 1665; Calmet. Plus récemment : J.-M.-A. Scholz, *Commentar zu den Büchern der Makkabäer*, Francfort, 1835; Gillet, *Les Machabées*, Paris, 1880, dans la Bible dite de Lethielleux.

Assez nombreux sont les commentaires protestants, depuis le XVIe siècle : C. Pellican, 1572; J. Drusius, 1660; H. Grotius, 1644; Calov, 1672; G. Wernsdorff, 1747; J.-D. Michaelis (I Mac.), 1778. Au siècle dernier : W. Grimm, 1853; C.-F. Keil, 1875; Reuss, 1879, et surtout les études critiques sur ces livres. Voir pour ces dernières : O. Zöckler, *Die Apokryphen des Alten Testaments*, Munich, 1891, p. 34 et 96; Tony André, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 65, 69, 86-87 et (III Mac.), 115-116.

L. Bigot.

MACONI Étienne, chartreux (1347-1424). — Né à Sienne en 1347, il fut converti, après une jeunesse agitée, par sainte Catherine de Sienne, au service de laquelle il se voua entièrement. La sainte, avant d'expirer, lui ordonna de se faire chartreux; il obéit et entra, en 1381, à la chartreuse de Pontiniani dont il devint prieur deux ans après. Prieur de la chartreuse de Milan en 1390, il devint en 1398 général de la partie de l'ordre demeurée fidèle au pape Urbain VI. Il déploya d'ailleurs une grande activité pour procurer la réunion des deux parties de l'ordre, qui eut lieu en 1410. Ayant abdiqué ses fonctions de général, il fut institué prieur de Pontiniani, puis de Pavie où il mourut le 7 août 1424.

Dom Maconi se dévoua à la glorification de sainte Catherine de Sienne, à la canonisation de laquelle il travailla activement. Il traduisit en latin le *Dialogue* qu'il avait jadis écrit en italien sous la dictée de la sainte; mss. à la Bibliothèque Mazarine, n. *922* (al. *1142*) et à la bibliothèque de Marseille, n. *448*. — Il fit traduire en italien la *Légende* de Catherine composée par le bienheureux Raymond des Vignes; cette traduction a été imprimée à Ripoli, 1477; Naples, 1478, Milan 1488 et 1489. — Il composa en latin et en italien une *Vie* de sainte Catherine, dont le texte italien existait encore en 1707 chez les dominicains de Sienne et les chartreux de Pontiniani. De même, en 1411, il composa une *Contestatio de sanctitate vitæ et doctrina beatæ Catarinæ de Senis*, qui a été imprimée en 1496 à Brescia avec la traduction latine du *Dialogue*; on la trouve aussi dans les *Acta Sanctorum*, éd. d'Anvers, 1675, avril, t. III, p. 968; dans Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, t. VI.

Pour entretenir dans le peuple la dévotion envers la sainte, dom Maconi composa, selon l'usage du temps, des *mystères* ou représentations scéniques rappelant les épisodes de la vie extraordinaire de l'illustre vierge. — Parmi les lettres éditées par Grottanelli dans le recueil intitulé *Leggenda minore di S. Caterina da Siena e Lettere dei suoi discepoli*, Bologne, 1868, figurent une vingtaine de pièces provenant de dom Maconi. Au XVIIIe siècle, Jérôme Gigli avait publié, au t. III des *Œuvres* de la sainte, Sienne, 1713, une douzaine de lettres adressées par Catherine à son disciple; on les trouvera dans toutes les réimpressions ou traductions de cette édition.

Tous les biographes de sainte Catherine et tous les historiens de l'Ordre des Chartreux font mention de Maconi; la plupart dépendent de l'ouvrage de Barth. Scala, *De vita et moribus B. Stephani Maconi Senensis, Cartusiani, Tictnensis Cartusiæ olim Cœnobiarchæ libri V*, Sienne, 1626.

S. Autore.

MACRAIOS Serge, philosophe et théologien grec du début du XIXe siècle. — Né à Phourna (province d'Eurytanie), il s'appelait en réalité Macrès, mais plus tard, on ne sait pour quel motif, il changea son nom patronymique en celui de Macraios. Après avoir achevé ses études élémentaires dans sa patrie, il se rendit à l'Athos pour y suivre à l'*Athonias* les les cours d'Eugène Boulgaris, et, quand ce dernier s'en alla à Constantinople, Macraios ne tarda pas à l'y suivre (1760), et il ne quitta plus dès lors la capitale. Admis d'abord comme professeur à l'École des lettres du patriarcat, il devint en 1778 directeur de l'École de philosophie, et quand, en 1790, cette ins-

titution fut supprimée, il revint à l'École des lettres pour y professer jusqu'en 1801, hormis le court intervalle d'un an en 1793-1794. Il mourut en mars 1819 en laissant tous ses manuscrits au Métochion du Saint-Sépulcre de Constantinople, où il avait habituellement passé les dernières années de sa vie.

Macraios avait fait imprimer de son vivant les ouvrages suivants : 1° Τρόπαιον ἐκ τῆς ἑλλαδικῆς πανοπλίας κατὰ τῶν ὀπαδῶν τοῦ Κοπερνίκου, in-8°, Vienne, 1797, recueil de trois dialogues contre le système de Copernic, composés à l'occasion de la publication par Panagiotes Kodricas d'une traduction grecque de l'ouvrage de Fontenelle sur la pluralité des mondes; 2° Ὀρθόδοξος ὑμνῳδός, in-8°, Vienne, 1802, exposé de la philosophie chrétienne en vers imités de Pindare; 3° Σταχυολογία γραμματικὴ κατὰ πάροδον διατριβῆς, in-8°, Venise, 1810, résumé de ses leçons de grammaire; 4° Ἐραστὴς σοφίας ὑπὸ τῶν θείων γραφῶν ὁδηγούμενος, in-8°, Constantinople, 1816, cours de théologie, ou plutôt traité de la sainte Écriture servant d'introduction à la théologie; 5° Ἐπιτομὴ γυσικῆς ἀκροάσεως, in-8°, Venise, 1816, traité de physique en trois livres imité de l'ouvrage analogue de Théophile Korydallée, le restaurateur au XVIIe siècle de la philosophie d'Aristote chez les grecs modernes; 6° Διδασκαλία εὐσύνοπτος Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου ἢ νόμος εὐαγγελικὸς ἐν ἐπιτομῇ σαφῶς καὶ εὐλήπτως ἐκτεθείς, in-4°, Constantinople, 1806, traité fort intéressant de Scholarios publié pour la première fois dans la langue originale par Macraios et suivi de la dissertation du même Scholarios sur les péchés mortels et véniels.

Parmi les ouvrages posthumes de Macraios, il nous faut citer, à cause de leur importance, sinon de leur impartialité, les Ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας (*1750-1800*), édités par C. Sathas dans sa Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. III, p. 201-419, avec une introduction, p. οα'-πε', quelques documents inédits, p. ργ'-ρθ', et un recueil d'épigrammes, p. ρθ'-ριγ'. Notre auteur y comble ses protecteurs d'éloges le plus souvent immérités, tandis qu'il déverse sa bile contre ceux dont il n'avait pas réussi à capter les faveurs. En dépit de ses défauts, l'œuvre restera, car l'époque dont elle traite est d'une lamentable indigence en documents de valeur.

† L. Petit.

MACRAKÈS Apostolos, un des plus féconds écrivains religieux de la Grèce moderne. — Né en 1831 dans l'île de Siphno, mais d'un père crétois, il partit, ses études élémentaires achevées, pour Constantinople; il fut admis comme interne à l'École nationale pour y parfaire son instruction. Il rêvait déjà aux plans de réforme qui allaient remplir toute son existence. Son premier projet date de 1856 : il consistait à résoudre la question d'Orient, qui se traitait alors au Congrès de Paris, par l'épreuve du feu : un chrétien et un turc devaient entrer ensemble dans un brasier ardent en tenant, l'un l'évangile, et l'autre le coran, et le pouvoir resterait exclusivement aux coreligionnaires de celui des deux qui sortirait indemne du foyer. Arrêté dans son dessein par ses protecteurs, il se tourna vers l'instruction de la jeunesse, qu'il entreprit de réformer par une vie intérieure plus intense et surtout par la communion mensuelle. Mais l'archevêque grec de Péra s'étant uni aux parents de ses élèves pour faire opposition à un système qui bouleversait tous les usages établis, Macrakès, fort désappointé, abandonne l'enseignement pour recourir à une arme nouvelle, la plume. C'est de cette époque que date son premier livre, *La Découverte du trésor caché*. Il entendait par là la parole de Dieu, ignorée ou méconnue du vulgaire. Cette publication n'ayant pas obtenu le succès escompté, l'auteur recourt à un troisième moyen, la prédication populaire au carrefour des rues. Dans ce but, il va s'établir à Athènes, où il espérait trouver plus de liberté qu'à Constantinople pour la parole publique. Vain espoir : le métropolite d'Athènes lui interdit l'accès de l'ambon (1860). Revenu à Constantinople, il se consacre d'abord à la composition de divers ouvrages, dont nous parlerons plus loin, puis il prend le chemin de Paris, où il publie en français quatre dissertations philosophiques dirigées principalement contre le système cartésien et la *Vie de Jésus* de Renan. De retour à Constantinople en 1864, il donna au quartier de Tatavla une série de conférences sur la nature et la mission de l'Église, et au bout de deux ans, en mai 1866, il va s'établir à Athènes, qu'il ne devait plus quitter. A peine installé, il inaugure sur la Place de la Concorde une série de conférences qu'il publie l'année suivante dans un nouveau journal, la Δικαιοσύνη, qu'il fonde pour combattre l'impiété des professeurs officiels et surtout la franc-maçonnerie déjà toute-puissante, même parmi le haut clergé. Au bout d'un an, le 30 septembre 1867, il se retire de la rédaction, tout en continuant par des tracts la lutte entreprise un peu contre tout le monde. Mis en prison une première fois pour injures contre le gouvernement, il est acquitté par le tribunal de Syra. Dès mars 1868, il fonde un nouveau journal hebdomadaire, le Λόγος, qui reste son œuvre principale. Il y parle à la fois religion et politique, car il se considère comme envoyé par la Providence pour réformer tout à la fois l'Église et l'État. Non content de condamner les idées régnantes, Macrakès s'en prend aux personnes avec une virulence extrême : professeurs, évêques, ministres, roi, tout le monde y passe. Invité à Syra en 1870 par l'évêque Alexandre Lycourgos, il y parle au peuple durant quinze jours de suite et ameute littéralement la foule contre la maçonnerie et le modernisme des professeurs officiels. A ces attaques, les ripostes arrivent bientôt et d'autant plus dangereuses qu'il avait fourni lui-même des armes à ses ennemis. Reprenant en 1871, dans le n° 141 du Λόγος, une théorie déjà émise par lui dans son livre l'*Arbre de la vie*, Paris, 1864, il avait affirmé, à propos du verset de la Genèse, *Pulvis es et in pulverem reverteris*, que l'homme était composé, non de deux, mais de trois parties : du corps, d'une âme sensible et matérielle et d'un esprit immatériel et immortel. Et cet esprit n'était autre que l'Esprit-Saint lui-même, principe de vie non seulement surnaturelle, mais naturelle, puisqu'il entrait comme partie essentielle et intégrante dans le composé humain. A l'énoncé de cette étrange trichotomie, tout le monde de crier au scandale et à l'hérésie. Le Saint-Synode prend ouvertement parti contre le novateur en couvrant d'éloges une dissertation sur l'âme composée par un professeur de Patras C. Nestoridès, en 1872, contre la théorie de Macrakès. Celui-ci, en proie à cette époque à de vives souffrances par suite d'une inflammation qui amène l'amputation du pied gauche, répond à ses détracteurs par une *Apologie* fort curieuse. Sur le point spécial en litige, il prétend que la dichotomie du composé humain n'est pas un article de foi et que la doctrine de quelques Pères de l'Église ne saurait contre-balancer l'Écriture et la Science, qui témoignent l'une et l'autre, affirme-t-il, en faveur du composé tripartite. La querelle devenant chaque jour plus vive, Macrakès, qui avait dû interrompre en 1871 la publication du Λόγος, fonde en 1874 un nouveau journal, Εἰρήνη, *la Paix*, et sous ce titre, c'est une guerre acharnée qui s'engage de part et d'autre. Par une encyclique du 21 décembre 1878, le Saint-Synode condamne enfin le réformateur non seulement dans ses théories renouvelées des vieilles hérésies de Valentinien, de Tatien et d'Apollinaire, mais encore

dans les pratiques religieuses en usage chez ses adeptes, spécialement en ce qui concerne la communion fréquente et la confession. En même temps, par ordre du gouvernement, l'école ouverte par Macrakès est fermée, son église est interdite au public, et ses prêtres jetés en prison. Il y a plus. Comme ces mesures vexatoires ne font qu'envenimer la discussion et provoquer des injures de plus en plus violentes, les tribunaux interviennent, et notre novateur est condamné successivement à deux mois de prison pour ouverture illicite de son école, puis à deux ans pour crime d'hérésie, puis à deux autres années pour outrages aux autorités ecclésiastiques. Nous devons signaler, à ce propos, à cause de leur importance dogmatique, les débats du fameux procès pour crime d'hérésie; ils durèrent du 5 au 17 mars 1881 et se déroulèrent au milieu d'incidents inconnus ailleurs qu'en Grèce. L'arrêt du tribunal fut d'ailleurs annulé par la cour de cassation pour vice de forme, et le prévenu renvoyé devant le tribunal de Nauplie. Ce second procès n'eut jamais lieu, et Macrakès, rendu à la liberté, reprit avec plus d'ardeur que jamais son apostolat par la parole, et par la plume, n'épargnant aucune fatigue, parcourant tout le pays durant les vacances scolaires, allant porter le nouvel évangile non seulement dans les îles, mais encore à Constantinople et jusqu'à Odessa. Et cette activité débordante, digne d'une meilleure cause, Macrakès la déploya jusqu'à son dernier jour. Avant de mourir, au soir du 24 décembre 1905, il avait encore écrit, le matin même, un petit article pour le *Logos*. Physionomie étrange, comme il s'en rencontre tant en Grèce, où d'incontestables qualités sont malheureusement gâtées par des défauts non moins incontestables, faute d'avoir pu ou su modérer de trop évidentes passions inconciliables avec la vraie réforme des idées et des mœurs.

L'œuvre littéraire de Macrakès est immense. Dans l'impossibilité de tout analyser, nous signalerons du moins, le plus souvent dans leur ordre chronologique, ses principales productions, qui traitent presque toutes de matières religieuses et méritent à ce titre de trouver place ici.

1° Ἀποκάλυψις τοῦ θησαυροῦ τοῦ κεκρυμμένου, Constantinople, 1858, 2e édit., Athènes, 1883 : nécessité pour la réforme des mœurs de mieux connaître la parole de Dieu. — 2° Ἡ πόλις Σιὼν ἢ ἡ ἐπὶ πέτρας οἰκοδομηθεῖσα ἐκκλησία, ἤτοι ἡ ἀνθρώπινος κοινωνία ἐν Χριστῷ, Constantinople, 1860 : il n'y a de bonheur pour l'individu comme pour la société que dans la religion chrétienne. — 3° Λύσις φιλοσοφικὴ ἐπὶ τοῦ προβλήματος τοῦ ἀνθρωπίνου προορισμοῦ εἰς ταὐτὸν τῇ θρησκευτικῇ συμπίπτουσα, Constantinople, 1860; Athènes, 1883 : la destinée de l'homme consiste dans la déification de son être et l'amitié de Dieu. — 4° Ἀσπὶς τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας πρὸς ἀπόκρουσιν τοῦ κατ'αὐτῆς ἐπιτιθεμένου παπισμοῦ, Constantinople, 1862 : calomnies contre l'Église catholique représentée par Ésaü, que Dieu a rejeté, tandis qu'il a aimé Jacob, c'est-à-dire l'Église d'Orient. — 5° Ἡ παπικὴ μανία ἐξηγουμένη καὶ ἡ φωνὴ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης εἰς τὰ ἡμέτερα πατριαρχεῖα ἐφαρμοζομένη, Athènes, 1862 : nouvelle attaque dirigée d'abord contre la primauté du pontife romain, puis contre les abus dont le patriarcat grec est le théâtre. — 6° Ὁ Γεροντισμός, τὰ πρακτικὰ καὶ ἡ φωνὴ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς ἅπαν τὸ πλήρωμα τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Athènes, 1862 : le *gérontisme*, c'est la simonie qui ronge à tous les degrés la hiérarchie orthodoxe. Ces trois dernières brochures ont été réimprimées dans le recueil de J. Kaminari, Μελέται καὶ λόγοι Ἀποστόλου Μακράκη, Athènes, 1914. — 7° *Études philosophiques* au nombre de quatre publiées en français à Paris en 1864. Des trois premières, l'une est dirigée contre le scepticisme, l'autre contre la *Vie de Jésus* de Renan, la troisième contre l'athéisme; elles ont été publiées en grec à Athènes, en 1867, par A. Lecasta. Dans une quatrième brochure intitulée : *L'arbre de la vie et l'arbre de la connaissance*, l'auteur oppose la philosophie chrétienne au cartésianisme : A. Lecatsa l'a publiée en grec à Athènes en 1869. — 8° Ὑπόμνημα περὶ τῆς φύσεως τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας καὶ τοῦ θεμελιώδους αὐτῆς νόμου καὶ περὶ τοῦ χριστιανισμοῦ βίου, πρὸς ἐξέλεγξιν τῶν ψευδοχριστιανικῶν ἐκκλησιῶν καὶ ἐπάνοδον τῶν χριστιανῶν εἰς τὸν κατὰ Χριστὸν βίον, Constantinople, 1865; 2e édit., Athènes, 1891 : l'Église fondée par le Christ est la plus grande des œuvres de Dieu, et cette Église est unique, l'orthodoxe, toutes les autres sociétés religieuses n'ayant aucun droit à se réclamer du Christ. — 9° Τὸ ἐθνοδόξαστον ἔργον, ἤγουν ποῖον ἔργον δύναται νὰ δοξάσῃ τοὺς νῦν Ἕλληνας ὑπὲρ πάντα τῆς γῆς τὰ ἔθνη, Constantinople, 1865; 2e édit. Athènes, 1875 : l'honneur et la gloire ne consiste que dans les vertus chrétiennes, lesquelles ne s'obtiennent que par la raison, la foi et la lutte. — 10° Δικαιοσύνη, ἐφημερὶς τῶν ἑλληνικῶν ἀρχῶν, journal paraissant deux fois la semaine et comptant 92 nos, du 30 septembre 1866 au 28 septembre 1867. — 11° Ἡ ἐλευθέρα τεκτονική, Athènes 1867. — 12° Ἡ μασσονία γνωριζομένη καὶ διὰ τοῦ μασσονικοῦ διπλώματος, 1868. — 13° Ὁ ἐν Ἑλλάδι ἐλεύθερος τεκτονισμὸς ἐν ὁρισμῷ καὶ ἐν συγκρίσει πρὸς τὸν ἐν Ἑλλάδι χριστιανισμόν, 1899 : trois brochures d'une extrême violence contre la franc-maçonnerie. — 14° Λόγος, ἐφημερὶς τῆς ἐν Χριστῷ θρησκείας, πολιτείας καὶ φιλοσοφίας, journal hebdomadaire dont le premier numéro porte la date du 2 mars 1868, et le dernier de cette première série, celle du 20 mars 1871. Une seconde série commence avec le n° 152, daté du 4 décembre 1876, et finit avec le n° 1657, publié le 29 décembre 1905, cinq jours après la mort de l'auteur; le premier tome de la collection contient, entre autres, un Λόγος φιλοσοφικός plusieurs fois réimprimé depuis, dans lequel l'auteur prouve que Dieu s'est incarné et qu'il n'y a de salut pour les peuples et le monde entier que dans l'Église orthodoxe. — 15° Λογικὸς ἔλεγχος θωρακωτοῦ τινός ἐλέγχου, vive et verbeuse riposte à un défenseur de Theoclétos Bimpos, professeur de théologie à l'Université, que Macrakès avait accusé d'hérésie. — 16° Λόγοι κατηχητικοὶ ἐπὶ τοῦ συμβόλου τῆς πίστεως, Athènes, 1871 : recueil de discours prononcés dans l'église de Sainte-Irène. — 17° Ἀπολογία Ἀποστόλου Μακράκη περὶ τῶν ἐκυτοῦ αἰσθημάτων, φρονημάτων καὶ πράξεων, Athènes, 1873 : défense de la trichotomie du composé humain contre le livre de C. Nestoridès. — 18° Εἰρήνη, journal politico-religieux paraissant tous les samedis : le premier numéro est daté du 12 janvier 1874, et le dernier, portant le n° 146, est du 27 novembre 1876. — 19° Ἡ κατὰ τοῦ Ἀποστόλου Μακράκη ἐπὶ αἱρέσει δίκη, Athènes, 1881, contenant les discours de Macrakès et les dépositions des témoins lors du procès des 5-17 mars 1881. — 20° Τὸ τρισύνθετον τοῦ ἀνθρώπου βεβαιούμενον καὶ διὰ τῶν μεγάλων τῆς Ἐκκλησίας πατέρων καὶ τὸ κτηνῶδες δισύνθετον τῆς ἐκπεσούσης τῆς ὀρθοδοξίας συνόδου, Athènes, 1882 : violente riposte contre l'opuscule du professeur Chrysanthe Macrès sur le composé humain. — 21° Ὑπόμνημα πρὸς τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχην Διονύσιον τὸν Ε', Constantinople, 1888 : réponse aux griefs contenus dans la sentence synodale promulguée contre l'auteur; Macrakès la fit également imprimer en russe et présenter au Saint-Synode dirigeant, lors de son voyage à Odessa en 1888.

La plupart des ouvrages qui précèdent ont, comme leur titre l'indique, un caractère polémique : ceux qui suivent sont plus didactiques. — 22° Θεία καὶ ἱερὰ κατήχησις, Athènes, 1885 : curieuse publication en trois parties, dont la première traite de la connaissance du danger; la seconde, des dogmes et des commandements; la troisième, de la damnation, avec une notice sur les hérésies principales. — 23° Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν, Athènes, 1881. — 24° Ἑρμηνεία τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, Athènes, 1882. — 25° Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ψαλμούς, 3 vol., Athènes, 1887-1889. — 26° Ἑρμηνεία ὅλης τῆς Καινῆς Διαθήκης, Athènes, 1891 sq., formant un total de 2320 pages en fascicules. Tous ces ouvrages représentent l'exégèse de Macrakès : on y trouve un peu de tout, des attaques passionnées tantôt contre le pape et l'Église catholique, tantôt contre les adversaires personnels de l'auteur. — Il faut y ajouter, 27° une sorte d'introduction générale à l'Écriture intitulée : Ἡ Γραφὴ καὶ ὁ κόσμος, ἤτοι τὸ μέγα τοῦ Θεοῦ βιβλίον διὰ τοῦ μικροῦ μελετώμενον, Athènes, 1905 : tirage à part de 52 articles parus dans le *Logos*.

Les idées de Macrakès sur la réforme des diverses branches de l'enseignement sont contenues dans les ouvrages suivants. — 28° Νέον ἐκπαιδευτικὸν σύστημα, en trois parties, ayant respectivement pour titres : Γραμματομάθεια, Athènes, 1876; Λεξιμάθεια, Athènes, 1878; Λογομάθεια, Athènes, 1882. — Après la réforme de la grammaire, voici celle de la philosophie : 29° Ἡ φιλοσοφία καὶ αἱ φιλοσοφικαὶ ἐπιστῆμαι, 4 vol., Athènes, 1876-1890. Le premier volume contient, avec l'introduction générale à la philosophie, la psychologie et la logique; le second, la morale philosophique tirée surtout des exemples de l'histoire sainte; le troisième, la théodicée; le quatrième, la philosophie proprement dite. Enfin, comme pour montrer qu'aucune branche du savoir humain ne lui était étrangère, Macrakès aborda les sciences politiques dans une série de leçons professées au Syllogue *Platon* fondé par lui en 1901; on les trouve résumées dans deux petits volumes publiés respectivement en 1901 et en 1902 sous le titre : Ὁ πρῶτος (ὁ δεύτερος) καρπὸς τοῦ ἐν Ἀθήναις πολιτικοῦ συλλόγου ὁ Πλάτων. Si incomplète qu'ait été la science politique de Platon, elle était, écrit-il dans le premier opuscule, bien plus parfaite que celle en vigueur dans la Grèce moderne, surtout si on prend soin de la compléter par la philosophie chrétienne; dans le second opuscule, il assure que le bonheur est à la portée de chacun : il suffit de le vouloir et d'observer la loi de Dieu. — Macrakès, on le voit, au milieu de luttes incessantes, n'a cessé de parler et d'écrire; ses efforts, malgré les incohérences qui les déparent, ne sont pas tous demeurés stériles, et il se survit, aujourd'hui encore, dans quelques disciples restés fidèles, qui poursuivent la même œuvre avec une méthode moins défectueuse.

Voir l'article de Démétrius S. Balanos, Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης (*1831-1905*), dans la revue Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Salonique, 1920, t. IV, p. 65-112; et celui de V. Grégoire, dans les *Échos d'Orient*, t. XIX, 1920, p. 403-414.

† L. Petit.

MACRES Macaire, théologien grec du XVe siècle. — Né à Thessalonique au début du règne de l'empereur Manuel II (1391-1425), il reçut de ses parents une éducation fort soignée. Mais ayant perdu sa mère quand il venait d'atteindre sa dix-huitième année, il embrassa la vie religieuse au mont Athos, au célèbre monastère de Vatopédi, et y passa d'abord douze ans sous la direction d'un vieux moine aussi versé dans les sciences profanes que dans l'ascétisme. A la mort de ce premier maître, il s'attacha à un second, dont la réputation n'était pas moindre. Aussi l'empereur invita-t-il dans sa capitale le maître et le disciple et les retint deux ans auprès de lui. Macaire regagna ensuite le mont Athos, mais pour peu de temps. Sur la recommandation de l'historien Phrantzès, il fut rappelé par l'empereur et placé à la tête du monastère du Pantocrator qui tombait alors en ruines. Tel était l'ascendant de Macaire sur l'empereur Jean VIII (1425-1448), qu'il fut choisi pour faire partie de l'ambassade qui se rendit à Rome auprès de Martin V, peu après 1426, pour traiter de l'union des Églises. Syropoulos, *Historia concilii Florentini*, éd. Creyghton, in-fol., La Haye, 1660, p. 12; Phrantzès, *Histor.*, éd. Bonn, p. 156-157. Macaire passa ainsi une année entière dans la Ville éternelle. Il devait y retourner en 1431, dans une seconde ambassade, quand il fut emporté par un abcès ganglionnaire avant d'avoir atteint sa quarantième année. Georges Scholarios prononça son oraison funèbre dont le texte était encore conservé au temps de Montfaucon dans un ms. de Naples qui n'a pas été retrouvé depuis; il lui consacra également une épitaphe contenue dans le *Parisinus 1932*, f° 66v°. On a de Macaire un traité sur la procession du Saint-Esprit, et spécialement contre l'addition du *Filioque* au symbole. Déjà mentionné par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 860, il a été publié par le patriarche Dosithée dans le rarissime recueil intitulé Τόμος καταλλαγῆς, in-fol., Jassy, 1692, p. 412-420. C'est un recueil des textes patristiques relatifs à la matière sans aucune originalité. D'un discours sur la translation des reliques de sainte Euphémie, on n'a publié jusqu'ici que des fragments. Voir Chr. Loparev, dans les *Vizantijskij Vremennik*, t. IV, 1897, p. 352-354, et E. Kurtz dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. VII, 1898, p. 476. On a encore de lui deux *descriptions*, ἐκφράσεις, conservées dans un manuscrit de la Laurentienne. Cf. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, édit., Harles, t. VIII, p. 370. Kayser les a publiées en tête de l'appendice à son édition de Philostrate, Heidelberg, 1841, mais en les attribuant à tort à Marc Eugénicos. Voir à ce nom.

Une courte biographie de Macaire a été publiée par A. Papadopoulos-Kérameus, d'après le ms. de la bibliothèque patriarcale du Caire, dans le Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1890, t. III, p. 463-466. Un éloge beaucoup plus étendu contenu dans le même manuscrit, fol. 13-60, attend encore un éditeur.

† L. Petit.

MADDELON Fidèle, O. F. M., plus connu sous le nom de Fidèle de Fanna, naquit au village de ce nom dans le Frioul le 24 décembre 1838. Instruit par un vénérable prêtre, J. B. Piamonte, il entra chez les frères mineurs de la province de Venise le 29 septembre 1855. Ordonné prêtre le 26 décembre 1862, il fut appelé à remplir les fonctions de lecteur (1862-1869). Solidement initié aux études franciscaines par le P. Antoine Marie de Vicence, O. F. M., il composa alors un manuel de théologie encore inédit sur le plan du *Breviloquium* de saint Bonaventure. En 1870, lors du concile du Vatican, il vint à Rome sur l'ordre du Rme P. Bernardin de Portogruaro, ministre général des franciscains, et y composa un ouvrage estimé : *Seraphici doctoris S. Bonaventuræ doctrina de romani pontificis primatu et infallibilitate*, Rome, 1870. L'année suivante, il fit paraître l'opuscule suivant, dirigé contre le libéralisme : *Urgente escursione contro una mano di auxiliari massonici*, Venise, 1871. Au cours de ces divers travaux, le P. Fidèle de Fanna avait souvent reconnu l'insuffisance des éditions bonaventuriennes faites jusqu'alors. Aussi, lorsqu'en grande partie sur ses instances le Rme P. Bernardin de Portogruaro eut décidé la réédition critique des *opera omnia* de saint Bonaventure, le P. Fidèle fut-il chargé de la

difficile entreprise. A cette fin, il visita, de 1871 à 1879, tous les pays d'Europe sauf la Russie et la Suède et examina environ cinquante mille mss. ou imprimés de tout genre, relatifs à saint Bonaventure et aussi, en bonne partie, aux autres maîtres de l'école franciscaine. Ses notes, conservées en vingt-sept volumes, sont extrêmement précieuses pour l'histoire littéraire de la scolastique, vu surtout que le P. Fidèle de Fanna était un paléographe d'une extraordinaire sûreté de jugement. Dès 1874, il fit connaître les premiers résultats de ses recherches dans l'ouvrage suivant : *Ratio novæ collectionis operum omnium Seraph. Doct. S. Bonaventuræ*, Turin, 1874. Cet écrit marque une date dans l'histoire du mouvement néo-scolastique. M. Grabmann, *Das Bonaventurakolleg zu Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik*, dans *Franziskanische Studien*, Munster, 1924, t. XI, p. 63-70. Il valut à l'auteur d'être brillamment présenté par Léopold Deliste à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et d'être élu, le 3 décembre, 1877, membre correspondant de la *Real Academia de la historia* de Madrid. Entre temps le collège Saint-Bonaventure fut organisé à Quaracchi et le 14 juillet 1879, le P. Fidèle de Fanna en prit la direction comme préfet. Les travaux d'édition commencèrent alors, mais ces labeurs et de nouveaux voyages en Italie ruinèrent bientôt la santé toujours frêle de cet infatigable chercheur; une longue maladie vint l'enlever, le 12 août 1881, à Quaracchi, laissant la direction de l'édition à peine commencée au P. Ignace Jeiler. Dans sa vie comme dans sa mort, le P. Fidèle de Fanna fut un grand religieux, digne disciple de S. Bonaventure.

P. Marcellin da Civezza, *Il P. Fedele da Fanna della francescana riformata provincia di Venezia*, Prato, 1881; S. Bonaventure, *Opera omnia*, Quarracchi, 1882, t. I, p. IX, XI; [P. Pacifique de Monza], *Il Rmo P. Bernardino da Portogruaro*, Quaracchi, 1898, p. 101-105; C. Guasti, *Opere*, Prato, 1899, t. V *b*, p. 610-630.

E. Longpré.

MADERNI Alexandre, théologien italien, né à Lugano en 1617, mort à Rome en 1685. — Il entra très jeune dans l'ordre des barnabites en 1633. Très estimé pour sa doctrine et sa prudence, Maderni obtint dans l'ordre les plus hautes charges et enfin, en 1680, celle de supérieur général. Il mourut dans cette charge à la veille d'être élevé au cardinalat par le pape Innocent XI. On a de lui un *Cursus theologicus* en trois gros volumes publié à Rome (1671, 1672, 1675), ouvrage remarquable au point de vue de l'ordre et de la clarté d'exposition. Le cardinal Lambertini (Benoît XIV), dans son ouvrage célèbre *De canonizatione et beatificatione servorum Dei*, cite souvent le *Cursus* du P. Maderni, surtout là où il parle des vertus *in gradu heroico* (l. III, c. XXI).

O. Premoli.

MADIUS Jules-César. — A la suite d'E. du Pin les bibliographes mentionnent sous ce nom un traité *De ordinibus sacris et quibusdam aliis*, paru à Pavie, 1616.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, col. 1875; Jocher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, édit. de 1813, t. IV, col. 336.

É. Amann.

MAFLIX (Baudouin de), dominicain, maître à l'Université de Paris, nommé le dix-neuvième dans la liste des maîtres établie par Étienne de Salanhac : *Balduinus de Maflix, flamingus*. Originaire de Maffles, près de Tournai, il remplissait les fonctions de maître en 1267-1269; en 1269, présent au chapitre général des frères prêcheurs, à Paris, il faisait partie de la commission de six maîtres, parmi lesquels frère Thomas d'Aquin, chargée de résoudre un cas de conscience *De secreto*. Il paraît indubitable qu'il a composé des ouvrages théologiques ou scripturaires; mais on n'a pu jusqu'ici identifier que des sermons, tels le sermon contenu dans le ms. *14 952* de la Bibliothèque Nationale de Paris, f° 137, et sans doute celui du ms. lat. *1650*, f° 219 du même fonds.

Catalogue des *Magistri in theologia Parisius* d'Étienne de Salanhac, publié par H. Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des M.-A.*, t. II, p. 206. Son intervention est signalée dans un acte universitaire en 1267, Denifle, *Chartularium Universitatis Paristensis*, t. I, p. 469. La consultation *De secreto* est éditée parmi les œuvres de S. Thomas; ainsi dans l'édition Vivès, 1889, t. XXXII, p. 816.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris 1719, t. I, p. 247; P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e éd., Louvain, 1911, t. I, p. 84; B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss. latins de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1892, t. IV, p. 40; F. Hennebert, *Biographies de Belgique*, 1886, t. I, p. 840.

M.-D. Chenu.

MAGALHAENS Pierre, dominicain portugais, né à la fin du XVIe siècle, qui, après de nombreuses années d'enseignement dans les couvents de l'ordre, fut nommé maître en théologie au chapitre général de Rome en 1644. Il remplit ensuite la charge de conseiller du tribunal de l'Inquisition, jusque dans un âge avancé. Il mourut peu après 1672. Il a publié les ouvrages suivants : *Tractatus theologicus de scientia Dei*, Lisbonne, 1666; *Tractatus secundus theologicus de prædestinationis executione in duas partes distributus, unam de efficacia, alteram de necessitate gratiæ*, Lisbonne, 1667, Lyon, 1674; *Tractatus theologici ad I^am partem D. Thomae, de voluntate, de prædestinatione, de Trinitate*, Lisbonne, 1670.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1721, t. II, p. 644; B.-M. Reichert, *Acta capitulorum generalium ordinis prædicatorum*, t. VII, Rome, 1902, p. 150.

M.-D. Chenu.

MAGIE. — On ne trouvera pas ici une histoire, même abrégée, de la magie, à travers les âges et les peuples. Pareille histoire, si elle est possible, demanderait des développements considérables. D'ailleurs, elle n'est pas nécessaire au but de cet article. Dans un dictionnaire de théologie, nous traiterons de la magie surtout au point de vue théologique : il s'agira avant tout de la nature et de la moralité de la magie. Pour terminer, nous examinerons, aussi brièvement que possible, la question des relations historiques entre magie et religion. Cette question appartient directement à l'histoire des religions; mais elle est tellement à l'ordre du jour qu'il a paru impossible de la passer sous silence. — I. Le mot. — II. La chose (col. 1515). — III. Moralité de la magie (col. 1528). — IV. Magie et religion (col. 1534).

I. Le mot. — La magie, au sens étymologique, est l'art du mage ou du magicien. Les mages semblent avoir été d'abord une caste chez les Chaldéens, puis chez les Mèdes et chez les Perses, caste aristocratique et sacerdotale, un peu comme la tribu de Lévi chez les Juifs; on les trouve organisés vers l'an 600 av. J.-C. Voir Hastings, *Enc. of religion*, art. *Magi*, t. VIII, p. 242, 243; Huby, *Christus*, p. 303, 304. Ainsi, l'imagination aidant, le mage nous apparaît dans un recul impressionnant : personnage héroïque, mystérieux, redoutable, habitant les confins du monde visible et occupé à lire dans les astres les secrets les plus cachés, ou à puiser dans un au-delà invisible les phénomènes les plus merveilleux.

Le magicien, lui, a des apparences moins grandioses. Ce nom évoque un être plus ou moins étrange coiffé d'une espèce de mitre en forme de cône tronqué : il tient en main une baguette dont il vient de tracer

autour de lui sur le sol une circonférence enchantée. Le cercle ainsi limité jouit vis-à-vis des lois ordinaires de tous les privilèges de l'extraterritorialité, ou bien il emprisonne une force surhumaine. Et ce n'est encore que la première merveille opérée par la baguette : cette baguette contient virtuellement tous les prodiges, bienfaisants ou malfaisants, baguette de fée ou baguette de sorcier. Voilà à peu près les représentations qu'éveillent dans l'âme populaire ces mots : magie, mage, magicien.

Mais à côté de cette description extérieure, il faut tâcher de donner de la magie une définition un peu plus scientifique. Dans cette Ire partie, il s'agit seulement d'une définition nominale; il s'agit, sans préjuger la réalité ni la nature intime des phénomènes, d'analyser l'idée de magie. Pour la clarté, nous donnerons d'abord la définition précise, élaborée par la théologie; puis, nous tâcherons de nous représenter l'idée que pouvaient, que peuvent encore se faire de la magie les païens, depuis les plus grossiers jusqu'aux plus raffinés, et en général tous ceux qui n'ont pas des notions très fermes sur Dieu.

Pour la théologie catholique, la magie est une espèce de superstition. La superstition — saint Thomas en traite, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XCII — est le péché par excès contre la vertu de religion. « La religion, dit la *Somme*, *loc. cit.*, a. 1, est une vertu morale; or, toute vertu morale se tient dans un juste milieu entre deux excès... La superstition est un vice opposé à la religion par excès, non qu'elle fasse pour le culte divin plus que la religion véritable, mais parce qu'elle rend un culte divin à qui ce culte n'est pas dû, ou qu'elle le rend à Dieu, mais d'une manière qui ne convient pas. » De là les deux grandes divisions de la superstition. Elle peut consister dans un culte rendu au vrai Dieu, mais d'une façon qui lui déplaît, parce que les manifestations en sont vaines ou même injurieuses à Dieu. Par exemple, attacher à telle prière, répétée 3, 7 ou 9 fois, une efficacité que Dieu n'y a pas mise; ne vouloir assister à la messe que dans telle église, à telle heure déterminée, comme si ces circonstances avaient leur efficacité propre, ce serait superstition vaine; observer les rites judaïques serait actuellement superstition injurieuse à Dieu. Cf. q. XCIII.

Il y a aussi superstition et toujours, dans un culte religieux rendu à un autre qu'au vrai Dieu et sans considération pour Dieu, et ici, de nouveau, plusieurs espèces sont à distinguer. L'homme peut se proposer de rendre à une créature, par exemple, au démon, le culte dû à Dieu seul, à l'Être Suprême, en attribuant ou non au démon les perfections divines, et nous avons l'idolâtrie parfaite ou imparfaite; ou bien l'homme se propose seulement d'obtenir par le secours du démon un effet qui dépasse ses propres forces, et nous avons la divination, la vaine observance, la magie. La divination révèle des choses futures ou cachées, humainement inconnaissables. Entre la vaine observance et la magie, pour beaucoup de théologiens, il y a identité ou tout au plus simple différence de degré. Cf. Suarez, *De religione*, tr. III, l. II, c. VII, n. 1. On dit souvent : Il y a vaine observance à attendre un phénomène de moyens naturellement disproportionnés; si le phénomène est très merveilleux, la vaine observance prend le nom de magie. Ainsi après Busembaum et saint Ligori, l. III, n. 14 (éd. Gaudé, t. I, p. 378), Lehmkuhl, t. I, n. 490, Noldin, t. II, n. 148 *b*, 159, 163, Salsmans, t. I, n. 267.

On peut regretter que la doctrine ne distingue pas plus franchement entre vaine observance et magie. Avec Gury-Bulot, 2e édit., t. I, n. 283, 284, on voudrait dire que la magie consiste à produire des effets extraordinaires ou complètement merveilleux, tandis que la vaine observance consiste à ordonner sa vie, à régler ses actions, d'après des événements fortuits, à attendre un bonheur ou un malheur à la suite de tel accident ou incident. Ainsi faisaient les Romains avec leurs jours fastes et néfastes, ou bien quand ils consultaient le vol des oiseaux ou les entrailles des victimes avant d'engager la bataille, d'entreprendre un voyage, de conclure un contrat; ainsi font ceux qui se croient perdus si l'on s'est trouvé treize à table, si la salière a été renversée, si l'on a allumé trois cigarettes avec la même allumette.

On dira : « Cet événement est considéré comme un *signe* ou comme une *cause* de ce qui va se passer ou de ce qui se passerait; dans le 1er cas, il y a divination; dans le 2e, il y a magie. » C'est vrai logiquement peut-être. Psychologiquement, il y aurait avantage et vérité à retenir les trois espèces, *divination*, *magie*, *vaine observance;* car dans beaucoup de cas, le phénomène, objet de vaine observance, n'est considéré vraiment ni comme le signe, ni comme la cause de l'événement attendu, mais par faiblesse d'esprit, par routine, par instinct, on redoute quelque suite fâcheuse : « Cela porte malheur », dit-on, sans même y croire bien fort.

Pratiquement, nous éviterons l'emploi de l'expression vaine observance, et nous entendrons par magie *l'art de produire des phénomènes extraordinaires ou merveilleux*; ou encore, *l'art de produire des effets par des causes disproportionnées*. Suarez, *loc. cit.* Les théologiens précisent ordinairement : « par le secours des démons ». Ainsi Gousset, t. I. n. 420; Ferreres, t. I, n. 359; Bulot, t. I, n. 289; Salsmans, t. I, n. 267; Pesch, *Prælectiones dogm.*, t. IX, p. 427, etc. Cette caractéristique sera examinée dans la IIe partie. Ici, pour garder une notion suffisamment commune, il est préférable de nous contenter d'une formule négative et de dire « avec un secours différent de celui de Dieu, *non divino sed alio auxilio* ». Lehmkuhl, t. I, n. 490.

La notion commune, celle que recherchent les ethnologues, les historiens des religions, celle que se font, que peuvent se faire les païens même éclairés, et, en général, ceux qui n'ont pas la foi, reviendra à peu près au même. Cette définition un peu longue serait sans doute généralement acceptée : « La magie est l'art de produire ou de provoquer des phénomènes sensibles extraordinaires, merveilleux, par des moyens naturellement disproportionnés selon toute apparence, mais capables de déclencher des forces mystérieuses, surhumaines et normalement hors des atteintes de l'homme. » On peut voir dans *Recherches de science relig.*, t. III, p. 426, et *Anthropos*, t. VIII, p. 885, des essais de définition ou de description extrêmement fouillés et complexes. Il nous suffira de quelques remarques sur la définition nominale proposée.

Cette définition ne s'applique pas à ce que l'on appelle la magie blanche, la prestidigitation, laquelle n'a aucune raison de comparaître dans un dictionnaire de théologie. Les théologiens se contentent de lui recommander, en passant, de ne pas virer du blanc au noir, et, bien entendu, de ne pas couvrir de sa blancheur des escroqueries ou autres passe-temps hétérodoxes. Cf. Ferraris, *Superstitio*, 10; Gousset, t. I, n. 420. Le prestidigitateur fait des choses en apparence merveilleuses; mais les spectateurs, j'entends les grandes personnes et sérieuses, admirent la dextérité, sans songer même à une intervention préternaturelle. Le prestidigitateur est au magicien ce que l'illusionniste est au médium spirite.

Donc, la magie véritable, ou, pour lui donner son épithète de nature, la magie noire — ainsi appelée parce qu'elle est le plus souvent malfaisante et est rapportée au démon ou à des puissances ténébreuses — est un art, c'est-à-dire un ensemble de procédés, de formules, de recettes; elle est l'art de produire ou de

provoquer, car elle opère généralement à coup sûr : la pratique magique capte et contraint la force surhumaine. Hastings, *op. cit.*, p. 278; *Rech. de science rel.*, t. III, p. 176.

En réalité, le processus total est variable et plus ou moins complexe. La pratique magique déclenche par sa propre puissance — puissance attachée à tel objet, à tel rite, à telle personne — une puissance plus grande qu'elle; et cela par action directe ou censée directe sur la nature ou bien indirectement en vertu d'un pacte, explicite ou implicite, avec une force supposée intelligente, personnelle, susceptible de contrainte ou de séduction (cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 1903, p. 14, 224; A. C. Haddon, *Magic and Fetichism*, p. 61), force plus ou moins préternaturelle, sans être cependant une divinité dans le plein sens du mot. Le phénomène produit est un phénomène sensible, extraordinaire, merveilleux.

Mgr Le Roy, *Religion des primitifs*, p. 331, exprime bien l'essentiel dans cette définition : « Nous entendons par magie, l'art de réduire à son service, par certaines pratiques occultes et d'aspect plus ou moins religieux, les forces de la Nature ou de capter les influences du monde invisible. » Cf. p. 52, 89.

Par ces caractères, l'œuvre magique se distingue du sacrement et du miracle, avec lesquels beaucoup d'écrivains rationalistes la confondent. Le sacrement lui aussi opère à coup sûr et par sa propre vertu, *ex opere operato*, par le fait que le rite sensible est exécuté. Mais si le rite est sensible, l'effet surnaturel ne l'est pas; de plus et surtout, l'efficacité réelle du rite lui vient de la volonté divine et de la dignité qu'il reçoit du Christ; d'ailleurs l'effet du rite sacramentel, contrairement à l'effet du rite magique en général, n'est pas indépendant de la préparation morale du sujet, ni de ses dispositions intérieures. Donc si un rite sacré est révélé ou considéré comme révélé, si son efficacité lui vient de la volonté divine, il faut le rattacher non à la magie, mais à la religion. *Rech. de science rel.*, t. III, p. 423; *Anthropos*, t. VIII, p. 883; contre Frazer, Hubert et Mauss, Durkheim, Goblet d'Alviella, Marett, S. Reinach. Dans certains cas, on peut hésiter devant un rite qui prétend à contraindre la divinité même. Plusieurs auteurs admettent, avec exemples à l'appui qu'en bien des cas cette efficacité du rite a dépendu originairement d'une promesse de la divinité. Cf. *Rech. de science rel.*, t. III, p. 412; Maspéro, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 106; Lagrange, *op cit.*, p. 16; *Anthropos.*, t. IV, p. 523. L'homme qui recourt à de pareils rites doit être considéré comme faisant acte de religion plutôt qu'acte de magie.

Sur cette distinction entre magie et sacrement, il est assez piquant de faire donner une leçon à S. Reinach, lequel tire toute religion de l'animisme et des tabous, du totémisme et de la magie (*Orpheus*, p. 10, 20), par A. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, p. 84. « Le rite baptismal ou eucharistique, dit M. Loisy, ne doit pas être confondu avec l'opération magique, car l'efficacité du rite sacramentel n'est pas censée indépendante de la volonté divine, elle ne l'est pas non plus des dispositions intérieures de ceux qui interviennent au rite, en sorte qu'on ne peut plus parler que de magie transformée, de magie qui n'est plus magie, l'essence du rite magique étant d'agir par sa propre vertu. » A part l'expression « magie transformée » qui est inacceptable, mais qui affecte l'origine du rite sacramentel et non l'idée que s'en font les chrétiens, la leçon maintient une distinction trop souvent oubliée.

Le miracle, comme l'opération magique, est un phénomène sensible extraordinaire, sans antécédents proportionnés; mais, à la différence de l'opération magique, il n'arrive pas à point nommé, car il est accordé librement par la bienveillance divine. S'il est des cas où l'homme a d'avance la certitude d'être exaucé, cela est une nouvelle faveur que nous appelons la foi du miracle. Souvent l'homme doit se préparer au miracle par la confiance, la prière, la vertu : tout cela encore conditions, ni strictement nécessaires ni certainement suffisantes. Le rite magique, au contraire, opère infailliblement, ou à peu près, et en général, quelles que soient les dispositions morales du magicien, *Recherches*, t. III, p. 423; *Anthropos*, t. VIII, p. 884; « en général », disons-nous, car on trouve, de-ci de-là, exigée du magicien, une purification morale. Voir plus loin, col. 1532. De plus, le prestige magique et le véritable miracle se distinguent souvent par leur signification, leur portée, leur bonté morale : le prestige magique est d'ordinaire inutile à une fin supérieure, malfaisant même et malsain. *Recherches, ibid.; Anthropos, ibid.*

D'un mot, le sacrement est un acte religieux; le miracle est obtenu ordinairement par un acte religieux; la magie n'est pas vraiment religieuse. D'une façon générale, les hommes, même les non-chrétiens, et, parmi eux, même les sauvages, savent distinguer entre religion et magie, prêtre et sorcier. L'école sociologique avec Durkheim n'exprime qu'une partie de la vérité, qu'une différence secondaire et même accidentelle, en opposant le caractère individuel, secret, illicite de la magie, au caractère social, officiel de la religion. Cf. Hastings, art. *Magic*, t. VIII, p. 269 *b*, 207; *Anthropos*, t. VIII, p. 884. La magie, en effet, peut passer à l'état d'institution et la religion est souvent acte privé.

La distinction, la différence fondamentale; au témoignage de beaucoup d'auteurs qui s'occupent d'histoire des religions, de ceux même qui n'ont aucun souci de la religion révélée, semble revenir à ceci : la religion considère le monde comme une série d'événements dirigés par un ou plusieurs êtres souverains, qui agissent pour des motifs et des fins; et elle soumet l'homme à ces êtres, elle tâche de lui concilier leur bienveillance et leur secours. La magie, elle, voit dans le monde une série d'événements qui se déroulent invariablement, fatalement, de telle sorte cependant que des êtres supérieurs à l'homme puissent intervenir et diriger les forces naturelles, et que l'homme, le magicien, puisse, en faisant pression sur ces forces ou sur ces êtres, introduire son activité dans la série. Hastings, art. *Magic*, p. 245.

Par ailleurs, il ne faudrait pas confondre la magie avec toute science, tout art, dès qu'il a quelque prétention au secret, au mystère, dès qu'il présente quelque caractère étrange. Il s'agit de distinguer la magie des sciences occultes, des sciences mal faites, imaginées par les simples ou les sauvages et, aussi, de bon nombre de superstitions populaires. Une science occulte, par exemple, autrefois, l'alchimie, peut être considérée par ses adeptes, et même par le public, comme une vraie science qui, par des moyens naturels, mais secrets, produit des effets naturels, merveilleux pour les ignorants, pour les profanes. La pierre philosophale devait être un corps dont la propriété spécifique serait de changer tous les métaux en or. Certains alchimistes pouvaient aussi prétendre avoir à leur service des agents préternaturels; alors c'étaient de véritables magiciens, l'aristocratie des sorciers; et ils étaient traités comme tels. Quand, vers 1922, un faiseur de pluie passait contrat avec des cultivateurs de l'Amérique du Nord, il prétendait avoir un secret, une science occulte; le public croyait ou ne croyait pas, ou attendait; personne, que je sache, ne soupçonnait la magie d'intervenir.

Des remarques analogues sont à faire sur les sciences enfantines des simples et des sauvages, et sur les

remèdes de bonnes femmes. Par exemple, voici une éclipse de lune : en bien des pays, pour les gens du peuple, la lune est dévorée par un dragon. Que faire? mobilisation générale des batteries de cuisine, vacarme assourdissant, qui bientôt contraint le monstre à lâcher prise. Et chaque fois le procédé finit par réussir. On appelle cela couramment de la superstition, parce que la croyance est vaine; mais il n'y a pas nécessairement superstition au sens strict. Cet exemple a été choisi précisément pour montrer qu'il peut y avoir dans une histoire un dragon ou un autre être surhumain, sans qu'il y ait histoire de magie. Ici le dragon est mis en fuite par le vacarme, moyen très humain, très naturel, tout comme serait chassé le chien le plus vulgaire. Donc Frazer a tort de présenter la magie comme « une fausse science et un art avorté ». *The magic art*, t. I, p. 53. Les remèdes de bonnes femmes peuvent être excellents ou absurdes; en général, ils n'ont rien de magique, à moins que leur application ne comporte des circonstances plus ou moins étranges : par exemple, il faut une certaine plante, cueillie tel jour de la lune, avec accompagnement d'une formule déterminée. Il y a alors naïve simplicité ou procédé vraiment magique.

Enfin, les superstitions populaires dans nos pays peuvent se rattacher à la magie quand un résultat extraordinaire est demandé à une pratique absolument inopérante et connue comme telle. Même alors, avant de lâcher le gros mot de magie, il faudrait voir s'il ne s'agit pas plutôt d'attente irraisonnée ou de superstition simple, c'est-à-dire s'adressant à Dieu avec la prétention, par des moyens considérés comme capables de le toucher, d'obtenir de sa puissance et de sa bonté, une intervention miraculeuse.

Enfin, il importe de rapprocher de la notion de magie plusieurs notions connexes, plusieurs pratiques ou arts auxquels la magie peut se trouver mêlée :

L'*hypnotisme*, voir t. VII, col. 357, pris du côté de l'agent, est l'art d'endormir une personne et de lui faire dans cet état exécuter certaines actions plus ou moins extraordinaires ou simplement insolites.

Le *magnétisme* est l'art d'agir sur une personne au moyen du magnétisme, force primordiale universelle qui relierait entre eux tous les corps de l'univers.

L'*occultisme* est la science des choses cachées et aussi des choses à cacher. Cf. *Dictionn. apologétique*, art. *Occultisme*, donc science spéculative ou science pratique. Le *maléfice* est la pratique magique malfaisante. Il en sera spécialement traité dans la IIIe partie. La *sorcellerie* ou art de jeter des sorts, ordinairement nuisibles, est à peu près la même chose que l'art d'opérer des maléfices. L'usage, à certaines époques surtout, a étendu le mot à tout commerce avec le démon. La *nécromancie* est l'art d'évoquer les âmes des morts pour en obtenir la connaissance des choses cachées, futures, des choses de l'autre vie. Le *spiritisme* est l'art de provoquer des phénomènes extraordinaires, grâce à des esprits ou aux âmes séparées ou à des forces naturelles encore mystérieuses, ou à la supercherie et à l'illusion. Chacune de ces explications a ses défenseurs. Un des phénomènes les plus couramment obtenus par la nécromancie ou le spiritisme, est celui des tables tournantes, avec accompagnement ou non de signes d'intelligence.

Tous ces arts, toutes ces pratiques, peuvent être plus ou moins entachés de magie; dans cette mesure et dans cette mesure seulement, s'applique à eux ce qui est dit de la magie en général.

II. La chose. — S'il est difficile de bien dégager la notion de magie des notions plus ou moins voisines, de lui attribuer toute sa compréhension, rien que sa compréhension, il est incomparablement plus malaisé de se prononcer sur la réalité de la magie. A la notion de magie, y a-t-il quelque chose qui réponde dans l'histoire des peuples, et quoi?

Cette question générale peut avantageusement se résoudre en trois ou quatre plus particulières. Dans une féerie, on peut considérer l'attitude du parterre, le rôle supposé ou prétendu des acteurs visibles, enfin le rôle de l'acteur invisible, le machiniste. De même ici, on distinguera : 1° la croyance à la magie dans la foule, témoin de phénomènes insolites; 2° la prétention du magicien ou du sorcier devant ce témoin; 3° les tentatives et pratiques magiques du même magicien; 4° l'efficacité des pratiques magiques, ou la mise en branle d'une puissance vraiment surhumaine. Aux trois premières questions la réponse n'offre pas de difficulté sérieuse.

1° *Croyance populaire à la magie.* — Oui, la croyance à la magie existe dans la foule. Si elle n'existait pas, on ne rencontrerait pas aussi répandue une notion de la magie. Quand même la magie serait une chimère, il y a précisément toujours des gens pour croire à la chimère. Cette croyance est pour ainsi dire universelle : tous les temps, tous les pays ont cru plus ou moins à la magie.

2° *Prétentions avouées des magiciens.* — S'il y a des gens prêts à y croire, il y aura des gens pour la pratiquer, pour prétendre la pratiquer, au bénéfice du public ou à son détriment. Cela s'explique très naturellement, du côté du magicien, par le désir de se distinguer, de dominer, de se satisfaire, de gagner de l'argent; du côté de la foule, par l'attrait pour le mystérieux, le merveilleux, par le désir de se préserver des puissances occultes ou de se servir d'elles pour échapper aux maux présents, pour se procurer des avantages, des satisfactions de toute sorte. Ces tendances sont fortifiées par la persuasion fréquente que les maux viennent aux hommes de causes mystérieuses, supra-sensibles.

3° *Recours aux pratiques magiques.* — Enfin, s'il y a un public prêt à croire, s'il y a des hommes prêts à en faire accroire, à se poser comme magiciens, il y aura des hommes pour tenter de lier partie avec ces puissances mystérieuses et préternaturelles. Cela ne saurait manquer tant qu'il y aura des hommes crédules, suggestionnables, passionnés ou pervers. — Voilà pourquoi dans toute histoire des diverses religions, on attend un chapitre sur la superstition : divination, magie. Quelques exemples suffiront.

Chez les populations de culture inférieure, chez les Primitifs, le magicien, le sorcier sont des personnages importants, redoutés, puissants. *Christus*, p. 61, 68. La magie partout s'attache à la religion, mais en reste distincte. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 425, 452. Nous aurons à revenir plus en détail sur les Primitifs dans la IVe partie. Ici, nous emprunterons nos exemples à l'histoire des peuples civilisés.

Chez les Babyloniens et les Assyriens, la magie est très développée et très ancienne. Le magicien ou incantateur figure parmi les prêtres et la magie se mêle souvent au culte religieux. D'ailleurs, le magicien a un rôle bienfaisant : protéger l'homme contre les puissances hostiles, morts, démons, sorciers. *Christus*, p. 703; *Où en est l'histoire des religions?* t. I, p. 156; Hastings, *Magic*, p. 253.

Chez les Égyptiens, « la pratique de la magie nous est attestée par des documents de toutes les époques. Elle atteint son maximum, semble-t-il, au temps de l'empire romain ». *Christus*, p. 644. La magie égyptienne a exercé son influence sur celle de plusieurs autres peuples. En Égypte, comme en Babylonie et en Assyrie, la magie est mêlée assez intimement avec la religion, et l'on trouve des pratiques magiques dans le culte des dieux et dans le culte des morts. Hastings, *Magic*, p. 273 *a*. Mais, comme il a été remarqué plus

haut, souvent un rite est censé contraignant pour tel dieu moins par sa nature que par un décret de ce dieu; ce rite retient donc un caractère religieux.

Chez les Celtes, les druides étaient, surtout à une époque relativement basse, moitié savants, moitié magiciens. *Christus*, p. 571. Leurs pratiques magiques sont très nombreuses, et les sorciers souvent sont regardés comme des êtres surnaturels. Hastings, *Magic*, p. 257 *a*.

Chez les bouddhistes, la magie, bien que condamnée en principe, est fréquente, grâce probablement à l'influence de l'Hindouisme. Hastings, p. 255 *b*, 271 *a*.

Les Chinois ont été de tout temps fort adonnés à la magie. La magie, souvent mélangée à la religion, occupe dans leur littérature une place considérable. Hastings, *Magic*, p. 259 *a*, 260 *b*. « Les magiciens sont censés pouvoir faire par leurs formules les choses les plus fantastiques. Ils enlèvent ou changent à volonté des parties du corps. Ils pratiquent toutes les formes de l'envoûtement, dessinant le portrait d'une personne qu'ils font ensuite souffrir ou mourir en y enfonçant des épingles; fabriquent des figurines ou des objets en papier, qu'ils lancent contre leurs victimes et qui se changent en agresseurs réels... » L. Wieger, S. J., *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2e édit., Zi-ka-wei, 1922.

Au Japon, la magie est partout et se trouve intimement mélangée avec la religion. Hastings, p. 296. « Dans le peuple, les superstitions sont très vivaces. On croit toujours aux possessions par le renard ou par le chat. Les bonzes continuent à faire un grand commerce de charmes, d'amulettes. » *Dictionn. apolog.*, art. *Japon*, t. II, col. 1208.

Chez les Grecs et les Romains, la magie était très développée; même on la rencontre souvent dans le culte officiel. Il paraît impossible de remonter très haut dans le passé et de dégager les formes primitives propres aux Grecs ou propres aux Romains : H. Hubert y a renoncé dans l'art. *Magie* du *Dictionn. des antiquités* de Daremberg et Saglio. Cf. Hastings, p. 269 *b*. D'ailleurs, cette magie gréco-romaine n'est même pas originale; elle semble être au confluent des magies orientales : perse, juive, cypriote, égyptienne. Daremberg et Saglio, t. III *b*, p. 1504 *b*. Aux Actes des apôtres, XIX, 19, nous voyons les Éphésiens apporter à saint Paul, pour les brûler, une grande quantité de formulaires magiques.

Dans le peuple même à qui Dieu avait confié sa révélation surnaturelle, dans le peuple juif, la croyance à la magie était très répandue, les pratiques magiques, assez fréquentes. Les Hébreux étaient très portés à suivre les mauvais exemples des païens; or, ils avaient ou avaient eu sous les yeux de très mauvais exemples en Égypte et dans le pays de Chanaan. « Vous avez abandonné votre peuple parce qu'ils... pratiquent la magie comme les Philistins. » Is., II, 6. La divination et la magie nuisaient grandement à la pureté de la religion; aussi étaient-elles très sévèrement châtiées. Ex., XXII, 18; Lev., XX, 6, 27; Deut., XVIII, 10, 11.

Le christianisme, en pénétrant dans le monde juif et dans le monde païen, se heurta plus d'une fois à la magie. La doctrine chrétienne réprouve toute pratique magique; mais les néophytes ne s'affranchissent pas toujours des superstitions parmi lesquelles ils ont grandi; sans compter que la superstition, nous l'avons indiqué, peut naître et se développer spontanément dans toute âme humaine. On se rappelle l'épisode de Simon de Samarie, Act., VIII, 9-19 : converti de la veille, il veut acheter à Pierre et à Jean le pouvoir de donner comme eux l'Esprit; il obtient seulement un blâme sévère de saint Pierre, et l'humiliant privilège d'être le parrain de la simonie. Les Actes, XIII, 6-8, nous parlent encore de Barjésu ou Élymas, Juif magicien et faux prophète, adversaire déclaré de Paul et de Barnabé à Paphos.

Chose curieuse, d'où l'on peut sans doute conclure à l'influence de la magie juive sur la magie des peuples entrés en contact avec les Israélites : beaucoup de termes ou de formules d'incantation chez les différents peuples sont empruntés à l'hébreu. Voir *Dictionn. de la Bible*, art. *Magie*, t. IV, col. 568. La magie égyptienne jouit d'un pareil honneur.

Enfin, dans le peuple chrétien, même chrétien de longue date, la croyance à la magie et le recours aux pratiques magiques ne sont pas rares. Le recours aux pratiques magiques n'a rien de chrétien, il est même anti-chrétien au premier chef. Pour ce qui est de la croyance à l'efficacité de ces pratiques, elle s'explique en grande partie par les souvenirs des religions païennes. Un exemple, l'Allemagne : historiens catholiques et historiens protestants arrivent à la même conclusion. « L'opinion moderne qui veut que les croyances superstitieuses aient été propagées en Germanie par les Romains, est très peu fondée. Il est plus exact de dire que, chez les peuples germains, la sorcellerie a pris un développement plus grand, la superstition, des formes plus fantastiques que chez les Grecs et les Romains. La mythologie de ces peuples a donné tout naturellement naissance à la sorcellerie. » Ainsi parle le catholique J. Janssen, dans *La civilisation en Allemagne*, IIIe part., c. III, trad. E. Paris, t. VIII, p. 519. Le protestant S. Riezler, dans sa *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, Stuttgart, 1896, est d'un avis tout pareil : « Il est certain que les anciennes superstitions germaines ont fourni de puissants éléments à la sorcellerie. On pourrait presque dire que cette folie de sorcellerie, cause des grandes persécutions de la fin du XVe siècle — l'auteur pouvait bien ajouter tout le XVIe siècle, le siècle de Luther et de la Réforme — procède plus encore de la superstition germaine que de la mythologie romaine. » P. 10. Cité dans Janssen, *loc. cit.*, p. 519, n. 3.

Il faut cependant reconnaître que la croyance chrétienne au démon, à sa puissance, à ses interventions néfastes dans l'histoire de l'humanité et des âmes, a pu favoriser la croyance à la magie, et même la faiblesse et la méchanceté humaine aidant, le recours à la magie, la tentative magique.

La presque universalité dans le temps et dans l'espace de la croyance à la magie, le recours fréquent même en pays chrétien, aux pratiques magiques, sont deux faits assez bien établis et généralement reconnus. L'accord cesse complètement quand il faut apprécier la réalité des phénomènes et leur caractère préternaturel.

4° *Efficacité réelle ou prétendue des pratiques magiques.* — De tout temps, même pendant la superstitieuse antiquité, il y a eu des hommes pour nier ce caractère ou pour en douter : tels les sceptiques, les épicuriens, les cyniques. Qu'il suffise de citer Sextus Empiricus, *Contra Mathematicos* et Lucien, *Pseudomantis*. Cf. Hastings, art. *Magic*, p. 277 *b*.

Plus près de nous, l'Encyclopédie du XVIIIe siècle ne pouvait pas moins faire que de déclarer la « magie surnaturelle » ou « magie noire » produite par « l'orgueil, l'ignorance et le manque de philosophie », bref une manifestation du « fanatisme ». Éd. in-fol., Neufchastel, 1765, t. IX, p. 853 *a*, 854 *a*.

L'Encyclopédie des sciences religieuses de Lichtenberger voit dans la magie une « science chimérique, que, pendant des siècles, on a crue capable de donner à ceux qui la possèdent la puissance de commander aux éléments ». T. VIII, p. 541.

Le *Grand Dictionnaire Larousse*, t. X, p. 916 *b*, constate que : « Aujourd'hui la magie est bien malade, mais elle n'est pas morte... les sorciers sont morts. »

Et cet heureux résultat, au gré de l'auteur de l'article, est dû « au progrès de l'instruction publique ».

Mais il est impossible de résoudre la question présente par voie d'autorité : à un témoin qui nie ou qui doute, on pourrait opposer un ou plusieurs témoins fermement convaincus; et parmi ceux-ci un certain nombre s'appuient sur la révélation. La question de l'efficacité du rite magique se pose donc. La révélation ou l'expérience apportent-elles une réponse ferme ?

1. *La révélation.* — Il ne semble pas que la révélation tranche le cas de façon péremptoire, en affirmant des faits de vraie magie, c'est-à-dire des interventions sensibles du démon efficacement et volontairement provoquées par l'homme.

J. Didiot, dans sa *Morale surnaturelle spéciale ; Vertu de religion*, Paris, 1899, parle assez légèrement des sorciers : « Que les sorciers, autrefois si redoutés, quoique assez peu redoutables peut-être, aient disparu de la société actuelle, nous en sommes véritablement bien aises, » p. 490, n. 618. Cependant un peu plus haut, p. 487, n. 613 fin, après avoir signalé les exagérations et les supercheries fréquentes en la matière, il avance que la révélation surnaturelle garantit « la réalité de bon nombre de faits où la méchanceté diabolique s'ajoute à la malice et à la sottise humaines, pour produire d'étranges phénomènes, impossibles à nier. » A quelle vérité, à quel fait révélé J. Didiot fait-il allusion? Il ne le dit pas.

Un catholique ne peut évidemment pas nier l'existence du démon, ni son intervention puissante et malfaisante dans le monde. Mais il y a intervention et intervention, intervention spontanée de la part du démon et intervention provoquée par l'homme, par exemple au moyen d'un pacte.

La puissance d'intervention spontanée du démon et son intervention de fait est certaine. Voir ici t. IV, art. Démon, Démoniaques surtout, col. 331, al. 3 : *le démon dans l'évangile*, et col. 405-407 : *action du démon sur les hommes, d'après l'enseignement commun des docteurs*. Le démon peut certainement intervenir d'une manière insensible, c'est-à-dire qui ne tombe pas sous l'expérience de l'homme, en agissant sur le composé humain, corps, imagination, sensibilité, pour provoquer ou renforcer certains actes, certaines représentations, certains appétits, sources d'illusions ou de tentations. Là souvent se borne son action. Il est certain pourtant qu'il intervient parfois d'une manière sensible, on veut dire qui tombe sous l'expérience, par exemple, dans les cas de possession. En effet, il est insoutenable que les possédés guéris par Notre-Seigneur dans l'Évangile, fussent de simples névrosés ou hystériques : Jésus, en parlant à l'esprit qu'il chassait, en lui commandant, aurait autorisé, favorisé une croyance superstitieuse extrêmement nuisible. Il aurait joué un rôle indigne de Lui. « Tais-toi, et sors de cet homme. » Luc., IV, 35 « Comment t'appelles-tu? » demande Jésus au possédé de Gerasa. — « Je m'appelle Légion, » répond Satan; et Jésus en chassant cette légion du corps de l'homme lui permet d'entrer dans les porcs et de les précipiter dans le lac. Luc., VIII, 30-34; Matth., VIII, 28-33. Voir art. Démoniaques, col. 411.

Tout cela est certain; mais tout cela ne prouve pas la réalité de la magie, parce que rien de tout cela n'est de la magie. La question précise est celle-ci : « Sommes-nous, comme catholiques, obligés de croire à l'existence de la magie noire, d'admettre que des hommes puissent par certaines pratiques, s'assujétir le démon, pour ainsi parler, le contraindre à produire des phénomènes préternaturels, ou du moins obtenir par un pacte qu'il mette sa puissance au service de l'homme pour opérer des prodiges surhumains? »

On peut songer à trois moyens de preuve : Écriture, tradition théologique, raisonnement théologique. Or, aucun de ces trois moyens n'aboutit à une conclusion absolument ferme.

Dans l'Écriture sainte, il y a surtout deux passages où il semble être question de vraie magie. Le premier est dans l'Exode, c. VII et suiv., où les magiciens du pharaon rivalisent avec Moïse et Aaron qui, par le secours évident de Dieu, provoquent les plaies d'Égypte. Les insuccès partiels des magiciens confirmeraient l'efficacité des incantations couronnées de succès, en montrant que les réussites ne sont pas dues à la supercherie. Pareil raisonnement est loin d'être invincible; par ailleurs, bien que le recours au démon soit l'explication la plus simple, la plus vraisemblable peut-être, cependant on ne peut pas dire que le Saint-Esprit affirme explicitement l'action du démon, et le récit n'est pas assez circonstancié pour que l'on soit forcé d'exclure toute explication naturelle : illusion, prestidigitation, prétentions non contrôlées, au moins non contrôlées par des témoins impartiaux. Les exégètes, même croyants, ont recouru à diverses explications : preuve assez forte qu'aucune ne s'impose.

Pareil défaut de concorde se retrouve dans l'interprétation du second passage. La pythonisse d'Endor évoque l'âme de Samuel; celui-ci prédit à Saül sa défaite et sa mort. I Reg., XXVIII, 7-25. Mais cet épisode offre plus de difficultés que de certitudes. Le démon s'amuse-t-il à décevoir, en prenant les traits de Samuel? nous avons alors un fait patent de magie. Seulement à côté de cette explication, il y en a au moins deux autres possibles. Peut-être est-ce l'âme de Samuel qui a répondu à l'appel : dans ce cas on ne peut pas dire que l'évocation soit la cause de l'apparition d'une âme juste; ce qui est exact, c'est que, à l'occasion de l'évocation, Dieu permet l'intervention miraculeuse de Samuel. Autre explication : Saül, s'il voit ou entend l'apparition, est peut-être le jouet d'une illusion ou d'une supercherie attribuable à un diable beaucoup plus voisin de la nature humaine; et, s'il ne voit ni n'entend rien, il reste seulement la parole de la pythonisse; mince autorité. Il reste aussi en tout cas la prédiction vérifiée par l'événement de la défaite et de la mort : mais les faits ne sont vraiment pas assez complexes pour exclure l'explication naturelle : conjecture vraisemblable, réalisée de fait. D'ailleurs, il est bon de remarquer qu'en semblable matière, événement futur dépendant de l'activité libre de l'homme, le démon en est, comme nous, réduit aux conjectures. Sans doute, il table sur des antécédents plus nombreux et mieux connus; il aboutit ainsi à des conjectures mieux fondées : différence de degré, non d'espèce.

2. *Le sentiment des Pères.* — Il faut reconnaître pour la réalité de la magie noire, même pour une réalité assez fréquente, l'existence d'une opinion traditionnelle extrêmement forte. Pourtant, il ne faut rien exagérer, et la masse des références ne doit pas nous accabler. A l'art. Démon, § 2, *Démon d'après les Pères*, E. Mangenot s'est livré à une étude assez complète, col. 339-384; or, la plupart des textes parlent de la nature, de la chute, de la méchanceté, de la puissance des démons pour le mal, mal de la tentation, mal physique, possessions, obsessions, calamités. Parfois aussi il est question de magie; mais souvent les Pères réprouvent la croyance à la magie, les pratiques magiques ou encore la magie en bloc. Les seuls textes vraiment certains en faveur de l'efficacité de la magie sont ceux où il s'agit explicitement de cette efficacité : et ces textes existent, mais moins nombreux qu'on ne dit parfois; on peut même avancer que, parmi les textes qui parlent de la puissance du démon, ils tiennent une place relativement minime.

Saint Justin, dans son *Dialogue contre Tryphon*,

affirme sans hésitation que le démon a trompé les hommes par les magiciens d'Égypte et par les faux prophètes au temps d'Élie. *Dial.*, 69, *P. G.*, t. VI, col. 636. D'après Tatien, les démons promettent de rendre la santé par des remèdes magiques; en réalité, dit-il, ils joignent de bons remèdes à de mauvais : ils trompent et ne guérissent personne. *Or. adv. Græcos*, 17,18, *P. G.*, t. VI, col. 841, 844. Pour beaucoup d'apologistes et de Pères, les démons habitent les idoles, les statues des dieux, ils sont les dieux mêmes du paganisme, suivant cette parole du Psalmiste : « Tous les dieux des peuples sont des démons. » Ps. XCV, 5. Cf. Athénagore, *Legatio*, 26, *P. G.*, t. VI, col. 949.

Eusèbe constate cette croyance chez les fidèles, *Vita Const.*, l. III, c. LVII, *P. G.*, t. XX, col. 1124. D'ailleurs, dans le psaume au lieu de « démons », il faut peut-être comprendre « néant ».

Tertullien dit nettement que les magiciens opèrent par la puissance des démons : *Apol.*, 22, *P. L.*, t. I, col. 404. Il attribue spécialement au démon les tables tournantes : *per quos et mensæ divinare consueverunt. Id.*, 23, col. 411. Les démons sont dans les idoles, en particulier Vénus et Bacchus sont deux démons; ils sont au théâtre, dans le cirque, *De spectac.*, 7, 8, 10, 12, 26, col. 638 sq.

Saint Cyprien enseigne que les esprits mauvais « se cachent sous les statues et les images des dieux. Ce sont eux qui, par leur puissance, inspirent les devins, animent les entrailles des victimes, gouvernent le vol des oiseaux, dirigent les sorts, rendent les oracles; ils mêlent toujours l'erreur à la vérité, car ils trompent et ils se trompent. » *De idol. vanit.*, 7, *P. L.*, t. IV, col. 574.

D'après saint Augustin, il ne faut pas croire tout ce que disent les historiens, mais force est bien d'admettre des phénomènes préternaturels, produits directement par le démon, ou par des hommes, grâce à la magie, art diabolique. « Si nous voulons nier ces prodiges, nous nous mettrons en contradiction avec la vérité des saintes Lettres, à laquelle pourtant nous croyons. » *De civ. Dei*, l. XXI, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 716. Dans le *De doctrina christiana*, après avoir décrit les pratiques superstitieuses et magiques, Augustin ajoute que, par un châtiment providentiel, les hommes qui s'adonnent à la superstition « sont livrés pour être moqués et trompés, comme leurs mauvaises volontés le méritent, aux anges prévaricateurs, moqueurs et trompeurs ». L. II, c. XXIII, n. 35, *P. L.*, t. XXXIV, col. 52. Et, un peu plus loin, « Toutes ces pratiques d'une superstition frivole ou nuisible, fondée sur une sorte d'alliance pestilentielle entre les hommes et les démons... doivent être absolument rejetées et évitées par les chrétiens. » *Ibid.*. n. 36, col. 53. Saint Léon le Grand, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, et beaucoup d'autres parlent de l'action du démon dans le monde; mais, le plus souvent, il s'agit de tentations, de calamités provoquées par le démon ou encore, du côté de l'homme, de pratiques magiques, sans que l'on sache si elles aboutissent.

On pourrait certainement apporter d'autres autorités et d'autres textes, même sur l'efficacité de la magie. D'une façon générale, les Pères de l'Église ne paraissent guère portés à restreindre la puissance du démon; donc, quand ils parlent de magie, même sans se prononcer explicitement sur l'efficacité des pactes avec le démon, il est plus vraisemblable qu'ils admettent cette efficacité, mais ce n'est pas sûr. Et puis, attaqués sur ce point précis, se seraient-ils réclamés de la révélation ou de l'expérience? Sans doute, on a entendu plus haut saint Augustin en appeler à l'autorité de l'Écriture pour prouver la réalité des prodiges démoniaques, produits directement par le démon ou par des hommes, grâce à la magie. Avec un peu de subtilité, on pourrait prétendre que l'évêque d'Hippone établit sur l'Écriture le fait que le démon opère des prodiges, alors que le mode, directement ou par des magiciens, est précision humaine. Quoi qu'il en soit, la plupart du temps, il n'apparaît pas évidemment que les Pères prétendent avoir sur l'efficacité de la magie, une certitude théologique.

3. *Le raisonnement théologique.* — Cependant, si la révélation ne nous oblige pas directement à admettre la réalité de la magie, n'arriverait-on pas à la certitude par un raisonnement théologique? Le démon peut intervenir spontanément d'une façon sensible, cela est hors de doute; dès lors, pourquoi n'interviendrait-il pas sur l'invitation d'une volonté humaine? On ne voit à cela nulle répugnance, ni du côté de Dieu, ni du côté du démon, au contraire. Du côté de Dieu, laisser alors au démon une plus grande puissance, c'est pour l'homme un châtiment qui répond parfaitement à la faute. Du côté du démon, céder à une sollicitation qui flatte son orgueil, qui gratifie sa haine de Dieu et sa haine de l'homme, son désir de faire du mal, cela est tout à fait conforme à sa psychologie.

Ainsi l'entend Augustin dans un passage cité en partie plus haut. Les hommes qui s'adonnent à la superstition « sont livrés, comme leurs volontés mauvaises le méritent, aux anges prévaricateurs pour en être moqués et trompés; car aux anges ce bas monde a été soumis, suivant le bel ordre établi par la divine Providence ». *De doctr. christ.*, l. II, c. XXIII, n. 35, *P. L.*, t. XXXIV, col. 52. Et pour expliquer que les démons soient attirés, influencés par l'action de l'homme, et en particulier par l'emploi de certains objets, de certaines substances, saint Augustin remarque qu'ils sont attirés « non comme un animal l'est par la nourriture, mais comme un esprit l'est, par un signe ». *De civ. Dei*, l. XXI, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 716.

Il semble donc que l'on puisse fonder sur la doctrine chrétienne relative aux démons, une haute probabilité en faveur de l'efficacité des pratiques magiques. Mais la conclusion n'est peut-être pas théologique, car l'analogie, dont dépend toute la force du raisonnement, est peut-être objet de lumière naturelle, uniquement.

4. *L'expérience.* — Cependant est-il besoin de recourir à la révélation ou à des raisonnements détournés, et l'existence de la magie, d'une magie efficace, n'est-elle pas un fait patent, établi sur d'innombrables et irrécusables témoignages? De fait, les témoignages abondent : témoignages de gens intègres, intelligents, témoignages se répartissant sur plusieurs siècles, dans nos pays et dans les pays de mission.

Chez beaucoup de peuples, on trouve la croyance à la magie non seulement dans la foule ignorante et crédule, mais aussi dans la classe instruite et dirigeante. La législation pénale ecclésiastique en particulier, montre à l'évidence que la magie n'a pas été considérée comme une chimère. De même les réprobations multiples des papes, des conciles, des évêques, des écrivains ecclésiastiques et des théologiens. Toutes ces autorités ne sont considérées ici que comme des autorités humaines, témoignant de la réalité des phénomènes au nom de l'expérience.

a) *Le droit ecclésiastique.* — La plupart des textes de l'ancien droit se trouvent dans le *Décret de Gratien*. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. VI, n. 323. On rappelle en passant que, le *Décret* n'étant pas une publication officielle, les documents ne reçoivent pas du fait de l'insertion une valeur nouvelle. Il y a, caus. XXVI, q. V, c. 12, un décret fameux connu sous le nom de *Canon episcopi* et attribué autrefois à un concile d'Ancyre, tenu en 314. En réalité, le *canon episcopi* semble emprunté à un capitulaire inédit des rois francs. Cf. *Corpus juris can.*, édit. Friedberg, t. I,

col. 1030 et not. 142. Il n'empêche que ce texte reflète l'opinion qui a régné dans l'Église pendant plusieurs siècles. On y lit : « Les évêques et les prêtres placés sous leur autorité, doivent travailler de toutes leurs forces à extirper de leurs diocèses la sorcellerie et la bonne aventure, puisque, le diable en est l'instigateur. » Plus loin, le canon décrit les sabbats des sorciers et des sorcières. Évidemment, il croit ceux-ci sous l'influence du démon, mais il n'admet pas la réalité des phénomènes : elles (les sorcières) sont « trompées par les ruses et les illusions du démon... Quantité de malheureux se sont laissé séduire par les extravagants récits de ces femmes, et les tiennent pour très véritables... Ces pauvres abusés se séparent de la vraie foi et retournent aux erreurs des païens, puisqu'ils attribuent au démon un pouvoir divin, ou prennent pour l'effet de sa puissance ce qui n'est qu'illusion, erreur et mensonge. »

Quelques autres canons du *Décret de Gratien* décernent des peines contre les clercs ou contre les laïcs qui s'adonnent à la magie : les clercs doivent être déposés, enfermés dans un monastère, emprisonnés; les laïcs de condition servile, condamnés à des châtiments corporels; les laïcs de condition libre, punis de prison, d'excommunication. Cf. caus. XXVI, q. v, c. 4, 5, 6, 10; q. VII, c. 15; Ferraris, *Bibliotheca*, art. *Superstitio*, n. 40-45.

Dans les autres parties du *Corpus*, il y a peu de chose. Dans les *Décrétales*, collection de Grégoire IX, authentique celle-là, le titre XXI, du livre V est consacré aux sortilèges. On n'y trouve presque rien qui éclaire la question présente. Au c. 2, on lit un décret d'Alexandre III recommandant au patriarche de Grado que l'on punisse avec indulgence — le pape parle d'une suspense de moins de deux ans — un prêtre qui a consulté l'astrolabe pour retrouver des objets volés dans une église. Éd. Friedberg, t. II, col. 822.

b) *Les documents pontificaux.* — Les souverains pontifes ont lancé contre la magie et la sorcellerie plusieurs bulles célèbres : Innocent VIII, *Summis desiderantes affectibus*, 5 déc. 1484; Léon X, *Supernæ*, 5 mai 1514, § 41; *Honestis*, 15 fév. 1521; Adrien VI, *Dudum*, 20 juil. 1522; SixteV, *Cæli et terræ*, 5 jan. 1586; Grégoire XV, *Omnipotentis Dei*, 20 mars 1623; Urbain VIII, *Inscrutabilis*, 1er avril 1631. *Bullarium*, édit. Coquelines, t. III, part. 3, p. 191; 400, 499; t. IV, part. 1, p. 16; part. 4, p. 176; t. V, part. 5, p. 97; t. VI, part. 1, p. 268. L'historien B. Duhr dans *Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*, Cologne 1900, a pu écrire contre l'écrivain protestant Riezler, qui rend l'Église romaine responsable en partie de la croyance à la sorcellerie : « L'argumention de Riezler pèche par un point essentiel : elle confond les doctrines particulières des théologiens avec les décrets dogmatiques de l'Église catholique. L'assistance au sabbat, le commerce amoureux avec le démon, constituent les points essentiels des accusations portées contre les sorcières. Or, toutes ces choses sont complètement étrangères au dogme. Aucune bulle n'a jamais fait mention ni des voyages aériens, ni des danses des sorcières. Et quand bien même il en serait autrement, de telles imaginations ne pourraient jamais entrer dans le système doctrinal de l'Église. » Dans la bulle *Summis desiderantes*, Innocent VIII cite le commerce amoureux avec le démon comme un des crimes signalés par les inquisiteurs d'Allemagne. Nous reviendrons sur cette bulle un peu plus bas. « Ce dont il faut convenir, poursuit Duhr, c'est que bien des théologiens catholiques eussent mieux fait d'écrire avec plus de prudence et de circonspection; mais ce reproche pourrait s'adresser avec plus de justice encore aux juristes. » Cf. Janssen, *La Civilisation en Allemagne*, t. VIII, p. 515 note.

c) *Les décisions conciliaires.* — Les conciles particuliers, eux aussi, se sont occupés bien des fois de la magie.

Le concile d'Elvire, en 305, suppose nettement l'efficacité possible des maléfices. « Si un homme en a tué un autre par maléfice, comme il n'a pu accomplir pareil crime sans idolâtrie, il se verra refuser la communion même à la mort. » Can. 6, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 6; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I *a*, p. 225. Un synode de Riesbach et Freising, au diocèse de Salzbourg, en 799, prescrit d'enfermer les magiciens, sorcières, etc. « et l'archiprêtre fera ce qu'il pourra pour les amener à faire des aveux. Néanmoins on n'attentera pas à leur vie. » Can. 15, Hefele-Leclercq, t. III *b*, p. 1105.

On ne trouvera sans doute pas beaucoup d'autres textes exprimant la croyance de tel ou tel concile particulier, à l'efficacité des pratiques magiques. Le plus souvent ce qui est condamné, c'est la croyance même à cette efficacité, ce sont encore les pratiques, les tentatives de magie. Ainsi, le synode de Paderborn, tenu en 785, décrète : « Quiconque, aveuglé par le démon, croit, à la façon des païens, que telle personne est sorcière et mange des hommes, et pour ce motif brûle cette personne, en mange la chair ou la fait manger par d'autres, sera puni de mort. » Can. 6, Hefele-Leclercq, t. III *b*, p. 993. Dans les canons du concile de Prague, tenu entre 1346 et 1349, il est décrété que les curés doivent répéter souvent à leurs paroissiens que les pratiques de la sorcellerie sont de pures superstitions, impuissantes contre les maladies des hommes et des bêtes, contre la stérilité de la terre et, de plus, sont défendues sous peine d'excommunication. Can. 56, Mansi, *Concil.*, t. XXVI, col. 75. En 1355, nouveau synode de Prague, qui dans son canon 61 répète la même monition et la même défense. Ou bien les conciles portent des peines contre les magiciens : tels le 1er synode d'Orléans en 511, can. 30, Mansi, t. VIII, col. 356; le concile Quinisexte en 692, can. 61, Mansi, t. XI, col. 970; le synode d'Aix-la-Chapelle en 789, IIe série, can. 64, Hefele-Leclercq, t. III *b*, p. 1032; le synode de Grado en 1296, can. 23, Mansi, t. XXIV, col. 1169; le synode de Trèves en 1310, can. 81, Mansi, t. XXV, col. 268 : « Aucune femme ne doit feindre de sortir la nuit pour chevaucher avec la déesse païenne Diane ou avec Hérodiade, » cf. can. 79, 80; le synode de Salamanque en 1335, c. 15, Mansi, t. XXV, col. 1056.

d) *La doctrine d'Églises particulières* nous est aussi manifestée par les écrits de quelques grands évêques.

Au IXe siècle, Agobard, archevêque de Lyon, réprouve comme vaine, illusoire, la croyance aux *tempestarii*, ou faiseurs de tempêtes. Il a tout un traité « contre la sotte croyance du peuple sur la grêle et le tonnerre », *contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis. Liber de grandine et tonitruis*, *P. L.*, t. CIV, col. 147-158.

Au Xe siècle, Burchard, évêque de Worms, publie un examen de conscience basé sur le *canon episcopi*. Il considère les phénomènes diaboliques du sabbat comme des illusions, tout en admettant que ces illusions ou hallucinations, sont causées par le démon, en punition de l'impiété et de l'infidélité des sorcières. *Decret.*, l. X, c. I, *P. L.*, t. CXL, col. 831-833.

En somme, jusqu'au XIIIe siècle, si l'on compare la tendance populaire à croire à l'efficacité des pratiques magiques et les actes officiels de l'Église enseignante, on constate à l'évidence que le rôle de celle-ci est nettement modérateur. Cf. Janssen, *op. cit.*, t. VIII, p. 522, n. 3. L'Église combat surtout la foi à la réalité des prodiges. Janssen, p. 524, n. 3, 525. Pour un concile d'Elvire qui, vers 305, excommunie celui qui a tué son prochain par un maléfice, plusieurs condam-

nent surtout la croyance à la magie. Le IIIe concile de Tours (813), can. 42, affirme que la magie ne peut guérir ni les hommes ni les bêtes. Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 89; canon inséré dans le *Décret de Gratien*, c. 15, *Admoneant*, caus. XXVI, q. VII, Friedberg, t. I, p. 1045.

Un synode de Trèves en 1310 explique tout par des illusions diaboliques. Cf. Janssen, *op. cit.*, t. VIII, p. 524, 542, 543.

e) La croyance à la magie au XVe siècle. — Cependant la croyance à la sorcellerie gagnait du terrain peu à peu, à partir surtout de l'introduction des doctrines gnostiques et manichéennes, qui avaient commencé à s'infiltrer dans notre Occident au moins dès le VIe siècle, en attendant le beau temps des Albigeois au XIIe siècle. Voir ci-dessus art. Luciférіens, col. 1045 sq.

Vient la bulle d'Innocent VIII *Summis desiderantes affectibus*, 5 déc. 1484. La portée et l'influence de ce document ont été souvent exagérées par les ennemis de Rome. Sans doute le pape semble admettre en grande partie la réalité des phénomènes qu'il rapporte; cependant il ne prend pas les récits à son compte, il parle « d'après ce qui est parvenu récemment à notre connaissance ». Pourtant, même s'il avait des doutes positifs sur l'exactitude des faits, il devait intervenir pour écarter de la chrétienté jusqu'à la menace d'un pareil fléau, et il conférait d'amples pouvoirs aux deux inquisiteurs, H. Institoris et J. Sprenger. En tout cela, il y a tout au plus connaissance d'ordre naturel, appuyée sur le témoignage humain. « Dans toute cette bulle, dit l'historien L. Pastor, il n'y a pas trace de décision dogmatique au sujet de la sorcellerie. » *Histoire des papes*, trad. Furcy-Raynaud, t. V, p. 338, 339; cf. Janssen, t. VIII, p. 534, n. 2 et ici, Innocent VIII, t. VII, col. 2003, 2004.

Enfin, au XVe siècle, éclate dans le peuple chrétien une violente épidémie de superstition. C'est peut-être l'âge d'or de l'alchimie; or, si alchimie n'est pas superstition ni magie, il est incontestable qu'à une époque de croyance facile au préternaturel, le développement de l'alchimie devait favoriser la superstition. Cf. Janssen, t. VI, p. 417.

Avec la Réforme, le phénomène prend des proportions colossales. Luther aperçoit l'action du diable dans toutes les maladies et dans tous les maux. Janssen, t. VI, p. 432, 436 et ci-dessus art. Luther, col. 1162; ses ennemis sont des possédés, et lui-même se croit en butte aux vexations du malin. Janssen, t. VIII, p. 551, 553, 554, n. 3, 558.

On voit à cette époque paraître de nombreux récits intitulés : *Gazette très véridique et effrayante...* Janssen, t. VI, p. 469-476. La seconde qualité est certainement plus sûre que la première. L'atmosphère, la mentalité devenait on ne peut plus favorable à l'éclosion virulente de la croyance à la magie; et le protestantisme était certainement pour quelque chose dans cet état des esprits. Les auteurs protestants eux-mêmes proclament que les cas de magie sont bien plus fréquents depuis la Réforme : preuve de la rage du démon contre le pur évangile. Janssen, t. VI, p. 468. On peut retenir la constatation matérielle et laisser tomber l'explication.

La recrudescence de la croyance à la magie amena une recrudescence de la persécution contre les sorciers et les sorcières. Janssen, t. VIII, p. 528. Cette persécution sévissait d'ailleurs, surtout en Allemagne, depuis le milieu du XVe siècle. Cette triste histoire des procès de sorcellerie n'est pas à raconter ici; elle est seulement rappelée comme un moment significatif dans l'histoire de la magie en pleine chrétienté. Elle témoigne d'une conviction très étendue et très profonde dans l'efficacité des pactes avec le démon et dans leur fréquence, croyance enracinée non seulement dans le peuple crédule mais chez les hommes les plus cultivés, surtout juristes et gens d'Église. Cependant pareille conviction n'engage ni ne compromet à fond l'Église comme telle, pas plus que ne lui sont imputables les cruautés commises, les sentences iniques, dictées, certaines par un zèle aveugle ou par une peur affolée, mais d'autres par la passion, la convoitise, la vengeance, voire la luxure. Janssen, t. VIII, p. 529, al. 3. Après cette remarque, il sera permis de déplorer que prêtres, évêques, théologiens, en trop grand nombre, aient subi la suggestion de cette hallucination collective. Voir ci-dessus, art. Loos, col. 930.

Heureusement, le bon sens réagit peu à peu; et celui qui, après Corneille Loos, dénonça le plus haut la crédulité générale et la cruauté de la torture, fut un jésuite, Fred. von Spee (1591-1635). La réaction ne se fit pas toute seule, mais elle se fit, et bientôt les gens réfléchis, les théologiens en particulier, adoptaient au nom de l'expérience plus que de la théologie, des positions que plus d'un tient encore aujourd'hui.

f) Les théologiens classiques. — Dans l'ensemble, les grands théologiens à partir du XVIIe siècle admettent la réalité et l'efficacité des pactes avec le démon, plus facilement que nous ne le faisons dans cet article.

Tanner, très modéré pour son époque, rejette seulement la réalité des phénomènes qui lui paraissent dépasser les forces du démon, comme la métamorphose d'un corps humain en chat, souris, oiseau et les voyages des sorcières à travers les airs; encore parmi ceux-ci, affirme-t-il qu'il y a des voyages réels, prouvés. *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1626, 1627, t. I, disp. V, *De angelis*, q. V, dub. 3, n. 12, 13, 14, p. 1501, 1502, 1503. Un peu plus tard Laymann admet nettement l'efficacité des pactes explicites ou implicites avec le démon. *Theol. mor.*, l. IV, tr. X, c. IV. — Suarez affirme, sans hésiter, cette même efficacité; il croit même que cette affirmation nous est imposée par la révélation : impossible de nier « sans erreur dans la foi », avance-t-il. *De relig.*, tr. III, l. II, c. XIV, n. 5, 7. Les *Salmanticenses* qui commencent à publier leur *Théologie morale* un demi-siècle après Tanner, sont moins critiques que lui. Ils accueillent avec une crédulité, qui aujourd'hui nous paraît excessive, les récits les plus extraordinaires. Ils rejettent cependant les métamorphoses du corps humain en chat, en oiseau. Tr. XXI, c. XI, punct. 11, n. 174. Il serait facile et long de multiplier les autorités. En somme il faut reconnaître que la majorité des théologiens semble admettre l'efficacité du pacte magique, mais tandis que les uns pensent arriver à une certitude théologique, les autres sont moins explicites et semblent en appeler surtout à l'expérience ou à l'évidence. Donc ni unanimité, ni surtout unanimité impérative sur le terrain de la théologie.

Il y a quelques années, surtout en 1900 et 1902, l'*Ami du Clergé* a repris la question dans une série d'articles. Il tient fortement pour l'affirmative, et il appuie sa thèse sur l'Écriture sainte, les Pères, les papes, les conciles, les théologiens. Nous avons examiné ces autorités, et il nous a semblé que malgré leur prépondérance incontestable en faveur de l'affirmation, elles ne forçaient pas à une adhésion théologique absolument ferme sur le point précis qui nous occupe. S'agit-il d'une certitude d'ordre naturel, nous sommes bien plus à l'aise pour critiquer les raisons. Le grand argument de bon sens auquel recourt l'*Ami du Clergé* est un argument d'ensemble. Il y a trop de faits rapportés et garantis par trop de témoignages, pour que tout soit faux, 1900, p. 988 *b*; 1902, p. 979 et note 1, 1065 *b*. Pareil raisonnement est loin d'être méprisable. Qui n'y pas recouru plus d'une fois sur des matières diverses? Admettons que ce raisonnement

confère ici une très haute probabilité à la thèse affirmative. Lui confère-t-il la certitude? Au lieu d'une multitude de faits dont aucun peut-être n'est mis hors de conteste et pour lesquels la critique des sources est à peu près impossible, on préférerait en avoir seulement une demi-douzaine contrôlés par une commission de savants, comme en 1922 et 1923 étaient contrôlés en Sorbonne, pour leur plus grand malheur, des phénomènes de spiritisme obtenus par Éva Carrère et Jean Guzik. L'auteur de l'article *Démon* dans le *Dictionn. apologétique*, F. Nau, se prononce de façon encore plus péremptoire que l'*Ami du clergé*. « Il est certain *a priori*, dit-il, qu'il peut y avoir des pactes et des commerces entre les hommes et les démons. » T. I, col. 926. Malheureusement, cette certitude n'est pas justifiée autrement.

On peut ajouter ici deux remarques de détail. Si les pactes avec le démon sont efficaces, ce ne peut pas être sans une permission spéciale de Dieu. Or, il est raisonnable de croire que depuis l'incarnation et en pays chrétiens, Dieu limite bien plus strictement la puissance du démon. On ajoute parfois que le démon de son côté trouve sans doute plus habile, dans nos régions, de dissimuler son action, de peur de fournir un argument contre le matérialisme : cela n'est au moins pas impossible. La conséquence est que tout en se montrant assez sceptique devant une foule de récits, on peut admettre, au moins avec vraisemblance, des manifestations beaucoup plus fréquentes du démon, des pactes entre l'homme et le démon souvent suivis de prodiges sensibles, dans l'antiquité païenne et aujourd'hui encore dans les pays de missions. Comme écrivait Bergier au XVIIIe siècle, dans son *Dictionn. de Théol. dogm.*, art. *Démon* : « Depuis que Jésus-Christ a détruit par sa mort l'empire du démon, il ne convient plus d'exagérer le pouvoir de cet esprit impur, surtout à l'égard d'un chrétien, consacré à Dieu par le baptême. » D'ailleurs, des missionnaires très sérieux auxquels il a été donné d'étudier de près des prodiges de sorcellerie parmi les idolâtres, sont beaucoup moins affirmatifs qu'on ne le dit souvent. A la Semaine d'ethnologie religieuse de 1913, le P. Trilles, C. S. E., présentait un rapport sur *La sorcellerie chez les non-civilisés*. Après avoir décrit en détail l'initiation des sorciers, particulièrement au Congo, il examine rapidement la question de l'intervention du diable dans les scènes de sorcellerie. Païens et chrétiens sont persuadés de l'action du diable, dit-il. Pour lui, il est extrêmement réservé. Faire jouer au démon le rôle principal, explication trop facile. « Mieux vaudrait peut-être y voir beaucoup d'habileté de la part des chefs sorciers, une part de supercherie, et, si l'on veut, le tour de main; ajoutons-y l'hypnotisme, la suggestion mentale, la divination de pensée qui y jouent bien leur rôle, mêlons-y certaines forces naturelles que nous ne connaissons pas encore, des choses incompréhensibles et actuellement inexplicables, peut-être un peu de démonologie, et... l'on a des chances d'être dans la vrai. » *Semaine d'Ethnol. religieuse*, 1913, p. 187, al. 5.

Conclusion. — Croyance à la magie, très répandue dans le peuple et partagée, surtout à certaines époques, par des gens instruits, des prêtres, des théologiens. Tentative, de la part de certains hommes, d'exploiter cette croyance, de s'arroger une puissance préternaturelle, hors de doute aussi. Hors de doute encore, dans bien des cas, le désir de pactiser, l'essai de pacte avec le démon. Quant à l'efficacité des pratiques magiques pour faire réellement intervenir le démon, elle paraît certainement possible; on peut la dire probable, hautement probable dans nombre de cas; mais ni la foi, ni l'expérience ne nous imposent invinciblement une conclusion plus ferme.

Avant de passer à la question de moralité, il semble utile de prévoir une objection. Est-il sage et logique de se montrer encore hésitant devant la multitude des témoignages? Si pareille exigence est légitime, elle doit être constante : à ce compte-là n'en arrivera-t-on pas nécessairement à rejeter tous les miracles? La réponse n'est pas très difficile : il n'existe pas de parité entre l'un et l'autre cas. Le plus souvent, les faits de magie sont attestés par les aveux des inculpés, aveux arrachés par la torture, ou par le témoignage d'accusateurs dont la compétence ou la probité est sujette à caution. De leur côté, les phénomènes sont ordinairement pour la vue ou pour l'ouïe, sens facilement sujets à illusion, à suggestion, à hallucination. De plus, ils sont passagers; si parfois ils se prolongent en effets durables, ces effets sont ordinairement des sensations, des impressions de fatigue, des douleurs, qui peuvent s'expliquer par des troubles fonctionnels. Des miracles semblables aux diableries, même telles qu'elles sont rapportées, ne retiendraient pas, le plus souvent, le bureau des constatations de Lourdes.

III. Moralité de la magie. — Quand il s'agit de se prononcer sur la valeur morale de la magie, l'unanimité redevient complète entre théologiens catholiques.

C'est que, pour faire le procès de la magie, il n'est pas indispensable de mettre hors de doute l'efficacité des pratiques, et nous avons rapporté plusieurs condamnations ecclésiastiques portant sur la croyance des foules, à cause de sa vanité même, ou encore sur la prétention, convaincue ou non, de certains hommes à mobiliser la puissance du démon. Dans semblables croyances, dans semblables prétentions, il y a superstition condamnable : telle est la doctrine commune non seulement des théologiens, mais encore des âmes droites.

1° *Condamnation de la magie dans les diverses religions.* Une sorte d'instinct dit que la magie, croyance et pratique, a quelque chose de malsain, et dans plusieurs religions païennes, la magie est condamnée. Ainsi, les deux premiers articles du code de Hammourabî visent les magiciens et les sorciers : « 1. Si quelqu'un a ensorcelé un homme en jetant sur lui l'anathème et sans l'avoir prouvé coupable, il est digne de mort. 2. Si quelqu'un a jeté un maléfice sur un homme, sans l'avoir prouvé coupable, le maléficié se rendra au fleuve et s'y plongera. Si le fleuve le garde, sa maison passe à celui qui a jeté le maléfice; si le fleuve l'innocente et le laisse sain et sauf, son ennemi est digne de mort, et c'est celui qui a subi l'épreuve de l'eau, qui s'empare de la maison de l'autre. » Peut-être d'ailleurs, cette magie est-elle défendue, non pour son caractère magique, mais pour son caractère nuisible.

Ches les bouddhistes, le but de la vie supérieure et ascétique étant le *nirvana*, toute activité, y compris les pratiques magiques, doit être considérée comme inutile, nuisible même. De fait, le recours à la magie est strictement interdit aux bouddhistes; toute pratique magique, même dans un but bienfaisant, est tenue pour pernicieuse. Telle est du moins la théorie, car, en pratique, il existe chez les bouddhistes, nous l'avons remarqué, une magie assez développée, introduite ou maintenue par l'influence hindoue. Hastings, art. *Magic*, p. 255 *b*, 257.

Chez les Romains, la magie est strictement interdite par les lois; elle peut être punie de la mort même. Hastings, p. 270 *b*-271, cf. 275 *b*. — Chez les musulmans, certaines pratiques sont défendues par le Prophète, dans certains cas sous peine de mort; d'autres pratiques, au contraire, sont permises ou encouragées, sans que l'on sache bien pourquoi. Hastings, p. 253. Peut-être la raison de la différence de traitement est-elle à chercher non dans la nature de la pratique

même, sauf le cas du maléfice, mais dans le caractère de pratique reconnue, officielle, publique ou au contraire privée et secrète. Cela serait également vrai pour les Romains. Hastings, p. 269 *b*-270, al. 2.

2° *Dans les religions révélées*, chez les Juifs et dans l'Église, nous devons nous attendre à des défenses sévères.

1. *Écriture sainte.* — Il suffira de citer : Ex., XXII, 18. « Tu ne laisseras pas vivre la magicienne. » Levit., XX, 6, 27. « Si quelqu'un s'adresse à ceux qui évoquent les esprits et aux devins, pour se prostituer après eux, je tournerai ma face contre cet homme et je le retrancherai du milieu de son peuple. — Tout homme ou femme qui évoque les esprits ou s'adonne à la divination sera mis à mort; on les lapidera : leur sang est sur eux. » Deut., XVIII, 10, 11, 12. « Qu'on ne trouve chez toi personne qui fasse passer par le feu son fils ou sa fille, qui s'adonne à la divination ou à la magie, qui pratique l'art des augures et des enchantements, qui ait recours aux charmes, qui consulte les évocateurs et les devins et qui interroge les morts. Car tout homme qui fait ces choses est en abomination devant Jahvé. »

2. *Autorités ecclésiastiques.* — La doctrine de l'Église a été dès l'origine très fixe et très nette.

Pour les Pères de l'Église, pour les conciles jusque bien avant dans le Moyen Age, la magie, c'était l'infidélité, le paganisme : reliquat, infiltration, retour offensif. Dans le langage des anciens conciles, les pratiques superstitieuses s'appellent *paganiæ*, ce qui signifie les coutumes des païens. Déjà chez saint Augustin *Paganus* a acquis le sens de « gentil, païen » : « les adorateurs des faux dieux, que nous appelons couramment les païens. » *Retract.*, l. II, c. XLIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 648.

3. *Les théologiens* sont unanimes dans leur réprobation; et les raisons qu'ils mettent en avant sont les mêmes au fond, c'est à peine souvent si la forme diffère. Tous disent et répètent, à peu près dans les mêmes termes, que la magie est une espèce de superstition, qui peut aller parfois jusqu'à l'idolâtrie. Cf. par exemple, saint Liguori, l. III, n. 15, 16, édit. Gaudé, t. I, p. 378.

a) *Cas du pacte formel.* — En effet, les personnes qui s'adonnent à la magie peuvent aller jusqu'à attribuer au démon une science ou une puissance strictement divines, par exemple, la connaissance certaine des futurs libres, le pouvoir de ressusciter un mort. C'est même à cause d'une croyance hérétique possible, de ce soupçon d'hérésie, que les procès de magie furent déférés au Saint-Office, dont l'objet primitif était la sauvegarde de la foi.

Second grief contre la magie : elle rend au démon un véritable culte; car souvent celui qui désire avec véhémence employer la puissance du démon pour satisfaire ses passions, n'hésitera pas à prier, à supplier le démon, à se jeter à genoux devant lui, à lui rendre même le culte suprême de l'adoration. Cf. « Je te donnerai tout cela, si tu tombes à genoux pour m'adorer. » Matth., IV, 9.

Cependant ni l'idolâtrie dans la foi ou dans le culte, ni la prière, n'accompagnent nécessairement la magie; ce qui en est inséparable c'est le commerce avec le démon, par un pacte explicite ou implicite.

Il y a pacte explicite quand on a l'intention de recourir à la puissance du démon et qu'on lui demande ou qu'on le somme d'accomplir tel prodige. Il y a pacte implicite quand on attend sérieusement un effet d'une cause disproportionnée et connue comme telle.

Or, pareil commerce avec le démon est une injure faite à Dieu, dont le démon est l'ennemi mortel, dont le démon veut ruiner ou défigurer l'œuvre. Pareil commerce est aussi un péché contre la charité envers soi-même, car le démon, soit par le bien, soit par le mal, se propose finalement notre mal. Le but du démon est certainement mauvais, malfaisant : « Le démon est homicide dès le commencement ; il n'y a point de vérité en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fonds; car il est menteur et le père du mensonge. » Joa., VIII, 44. « Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde autour de vous, cherchant qui dévorer. » I Petr., V, 8. Et parce que le démon est incomparablement plus habile que nous, c'est une souveraine imprudence de lui donner occasion d'intervenir dans notre vie. Sans doute, on se promettra souvent de retenir le démon à volonté, de le contenir; mais quelle sera l'efficacité de cet espoir, de cette prétention, de cette présomption? N'est-ce pas folie d'entr'ouvrir la porte au voleur fort, adroit, armé, avec l'intention de ne le laisser entrer qu'à moitié, ou de lui interdire l'accès de telle ou telle pièce? Ou, pour continuer la comparaison de saint Pierre, n'est-ce pas folie de détacher le lion en se flattant qu'il ne mordra pas la main qui lui a donné la liberté ou qu'il se contentera de mordre? Saint Léon, dans un sermon sur la Passion, dit bien des démons : « Ils trompent, hélas! un grand nombre d'hommes par leurs illusions méchantes : ils font craindre leurs rancunes, désirer leur bienveillance; alors que, en réalité, les bienfaits, du démon sont plus nuisibles que des blessures, car il est préférable pour l'homme d'être en guerre que d'être en paix avec le démon. » *Serm.*, XIX, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 384.

Impossible de se justifier en disant : « Pas d'idolâtrie, car je n'attribue au démon aucune perfection divine. Pas ombre de culte, je ne fléchis pas le genou devant lui. Je me sers seulement de lui pour ce à quoi il est bon, comme on se sert licitement d'un parfait malhonnête homme pour un travail permis, par exemple, pour faucher, pour porter un fardeau. » — Pas d'idolâtrie, il se peut. Pas de culte, pas de prière, il se peut encore. Mais il y a commerce avec le démon : c'est l'essence même de la magie de provoquer l'action du démon, connu d'une manière plus ou moins distincte, ou de prétendre le faire. Or, cela est mal. Commander au démon de se retirer, de cesser d'agir, cela est bon; pourvu bien entendu qu'il n'y ait ni prière ni pacte. Pareille injonction tend uniquement à restreindre le pouvoir du démon. Ainsi fait l'Église dans ses exorcismes. Mais, commander au démon d'agir, le provoquer ou prétendre le provoquer à agir, cela ne se doit jamais. Dieu pourrait le faire, par commandement ou par permission, parce qu'Il est le maître, parce qu'Il est le créateur qui donne au démon la puissance physique dont Il lui ordonne de se servir, parce que l'ordre ou la permission venant de Dieu ne saurait tourner en affront, en insulte pour Dieu lui-même, parce que Dieu étant le maître, Il peut vouloir positivement tel mal, tel fléau; et étant tout-puissant, Il peut limiter exactement l'action du démon. Mais il ne saurait en aller ainsi de nous.

b) *Recours seulement implicite au démon.* — Il est assez facile, surtout pour des chrétiens, de comprendre qu'un pacte formel, un recours explicite au démon, est contraire à la loi naturelle. Les considérations développées plus haut s'appliquent directement à ce cas et paraissent suffisantes. Mais le recours implicite, contenu dans la tentative d'un phénomène par des moyens disproportionnés, choque moins le sens moral. Cependant, à la réflexion, l'on voit que semblables pratiques doivent être interdites, à cause du danger de commerce avec le démon.

Pour qu'il puisse être question de pacte implicite, il faut, bien entendu, qu'il y ait attente de l'événement, avec une certaine fermeté, fermeté que l'on sait bien

n'être pas inspirée par la vertu du moyen : on attend vraiment le résultat désiré, et on l'attend d'une cause plus ou moins précise, plus ou moins vague, que l'on sait n'être pas l'action même, ni l'objet matériel employé; on regarde d'un autre côté ou au delà.

Dans ce cas, cependant, le danger peut être certain ou seulement probable, suivant que l'effet visé dépasse certainement ou non les forces naturelles, mises en jeu. De même, l'attente peut être plus ou moins ferme, plus ou moins hésitante.

Pour juger de l'origine, naturelle ou préternaturelle, divine ou diabolique, d'un phénomène extraordinaire, les théologiens s'accordent sur deux principes :

a) Dans le doute si un effet est naturel ou préternaturel, on doit le présumer naturel. Principe libéral et éminemment sage, reconnu par les meilleurs théologiens, même au temps où l'on croyait facilement à la magie. On adhérait au bon principe, tant on avait conscience de mal connaître l'étendue des forces naturelles; ce qui, trop souvent, n'empêchait pas, l'instant d'après, de tracer sans appel les limites de ces forces et de proclamer tel ou tel phénomène incontestablement préternaturel. Ou plutôt le grand défaut était de traiter les lois physiques, les sciences d'observation, par la méthode déductive et *a priori*. La plupart du temps le champ du naturel était indûment resserré; mais il lui arrivait aussi d'être indûment élargi. Tout d'un coup, sur une autorité, sur une explication ingénieuse, imaginée hélas! de toutes pièces, on admettait comme naturels des phénomènes étranges, sans doute plus étranges que vrais. Tel est le cas de cette poudre sympathique dont saint Liguori, en s'appuyant sur l'autorité du « célèbre Purchotius », nous raconte les effets merveilleux. Voici un blessé; il perd beaucoup de sang. Recueillez vite ce sang dans une cuvette, et pendant qu'il est encore chaud saupoudrez-le de votre poudre sympathique : il paraît, pourvu que vous n'opériez pas à plus de 300 pas du blessé, que l'hémorragie va s'arrêter. C'est que dans les vapeurs du sang tiède encore, une certaine vertu de la poudre est entraînée vers la blessure, dont elle bouche les orifices, comme feraient autant de petits coins. *Th. mor.*, l. III, n. 20, édit. citée, p. 380.

Les applications excessives dans un sens ou dans l'autre n'empêchent pas le principe d'être excellent. C'est un principe classique, c'est un principe de bon sens. On n'a pas attendu la théologie scolastique pour s'en servir. Par exemple, saint Augustin, sans le formuler, y rattache tout un chapitre de la *Cité de Dieu :* nous sommes souvent témoins de tant de phénomènes extraordinaires et cependant naturels, qu'il faut y regarder à deux fois avant de déclarer une chose impossible, naturellement impossible. *De civ. Dei*, l. XIV, c. XXIV, *P. L.*, t. XLI, col. 432.

Le principe est formulé et justifié par saint Liguori, *Theol. mor.*, l. III, n. 20, t. I, p. 380, après Lacroix, l. III, p. I, n. 28; Sporer, II, c. IX, n. 31; Sanchez, *Decal.*, l. II, c. XL, n. 44; Elbel, *Præcept.* 1um, n. 501; Salmanticenses, tr. XXI, c. XI, n. 112. Et l'on pourrait doubler et tripler la liste.

Si l'on veut s'autoriser de ce principe pour tenter de provoquer des phénomènes qui sont probablement naturels, probablement préternaturels, il faut protester que l'on aime mieux ne pas avoir affaire au démon et échouer plutôt que de réussir avec son secours. Et comme rien ne nous garantit l'efficacité de cette protestation pour écarter tout danger d'immixtion diabolique, il faut conclure avec Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, n. 243 que, s'il s'agit d'un phénomène probablement préternaturel, il semble illicite de le tenter sans raison, même avec la dite protestation. De plus, dans certains cas, il faut voir si ce danger n'a pas motivé une interdiction de l'Église : alors, la route est barrée, et c'est à l'Église de juger si, pour des raisons, pour une utilité spéciale, il est opportun de lever parfois la barrière.

b) « Dans la certitude qu'un effet est préternaturel, il faut, s'il est obtenu par des pratiques magiques, l'attribuer au démon et non à Dieu. » Ainsi parlent tous les théologiens, avec saint Thomas IIa-IIæ, q. XCVI, a. 2. « Il n'a pas manqué d'hommes, écrit Suarez, pour dire que ces prodiges étaient attribuables non au démon, mais à Dieu et aux bons anges. Mais c'est là un blasphème, car ces phénomènes n'ont ni honnêteté, ni utilité, et Dieu les a en abomination. » *De relig.*, tr. III, l. II, c. XIV, n. 6. Et saint Liguori : « S'il est moralement certain, *si certo probabiliter constet*, que la cause employée n'a aucune force naturelle pour produire l'effet, celui-ci, dans le doute, doit être attribué au démon, plutôt qu'à Dieu, puisqu'il n'y a pas de promesse divine. » L. III, n. 20, t. I, p. 380; cf. Sanchez, *Decal.*, l. II, c. XL, n. 44; Sporer, tr. II, c. IX, n. 33.

Pratiquement, la magie est amorale dans son principe, comme il a été dit plus haut : le magicien est censé contraindre une force supérieure par la vertu physique du rite qu'il emploie. Ici ou là cependant, une certaine pureté est exigée du magicien, chez les Égyptiens, chez les Romains. *Christus*, p. 645 ; Daremberg et Saglio, t. III *b*, p. 1515. Et cela se comprend chez les païens plus facilement que cela ne se comprendrait chez les chrétiens. Les païens avaient sur la divinité des idées très mélangées : rien de très surprenant donc à ce qu'ils aient cru par les pratiques magiques plaire à la divinité elle-même; d'où, nécessité de pureté chez le magicien. D'ailleurs, encore une fois, cette exigence se rencontre très rarement. En général, la magie est amorale dans son principe, amorale ou immorale dans ses tentatives. C'est un fait, on recourt ordinairement au magicien pour assouvir les passions les plus violentes, les plus dégradantes, vengeance cruauté, amour, luxure.

c) *Gravité particulière du maléfice.* — Ici se place naturellement la question du *maléfice*.

Le maléfice, comme toute autre pratique magique, est une superstition, une faute contre la vertu de religion. Mais de plus, il fait ou prétend faire du mal à quelqu'un : lui inspirer un amour coupable ou une autre passion violente, ou bien lui nuire dans sa santé, dans sa raison, dans ses biens. Le maléfice est donc, au moins dans l'intention de son auteur, contraire à la charité et à la justice. Par conséquent, si, dans un cas, on était certain qu'un maléfice a été efficace, il faudrait obliger le sorcier à réparer, à restituer. Évidemment, il ne devrait, pour ce faire, recourir qu'à des moyens permis : ainsi, il ne pourrait recourir de nouveau à la magie. Mais ce n'est nullement de la magie de faire disparaître un objet dont la présence a provoqué l'intervention du démon; il semble licite aussi de commander au démon, pourvu que l'autorité de ce commandement ne vienne pas d'un pacte. S'il n'y avait pas moyen de faire cesser le maléfice d'une façon licite, le sorcier n'en serait pas moins tenu, comme l'auteur formellement injuste d'un dommage, à restituer dans la mesure du possible. Car de faire retomber l'obligation, au moins premièrement, sur le démon, ce serait une mauvaise plaisanterie. Seulement, il sera le plus souvent bien difficile d'obtenir la certitude de l'efficacité du maléfice. Un cas très net, au point de vue justice, est celui qui a été constaté bien des fois, et qui a dû se vérifier plus souvent encore, le cas où le maléfice est énergiquement appuyé par quelque drogue ou quelque poison. « Il est probable qu'au fond de plus d'une affaire de sorcellerie, il y avait un affaire d'empoisonnement ou d'avortement très réelle. » E. Jordan, dans *Rev. des Quest. hist.*, 1901,

p. 607. Mais, ici, la magie n'est plus qu'un décor, une mise en scène, qui donne des allures surhumaines à un crime vulgaire.

d) La trop grande crédulité aux interventions démoniaques. — Non seulement les tentatives magiques sont immorales, mais encore la simple croyance trop facile à leur fréquence, à leur efficacité, à la réalité de phénomènes, tous plus merveilleux les uns que les autres, pareille croyance est condamnable, immorale, en elle-même d'abord parce que superstitieuse, dénuée de fondement, sinon toujours ou presque toujours, du moins souvent. Condamnable aussi, à cause de ses conséquences fâcheuses, multiples et graves : tentation d'essayer pour son propre compte, tentation tyrannique jusqu'à l'obsession pour des tempéraments faibles et impressionnables, pour des natures qu'effraie et fascine à la fois le voisinage de l'inconnu, du merveilleux; de là, exaltation des passions, ambition, cupidité, vengeance, cruauté, luxure, auxquelles est promise une pâture ordinairement interdite par des barrières infranchissables. Autre conséquence mauvaise : des soupçons graves, injurieux, s'abattent sur des personnes, peut-être parfaitement innocentes; et de nouveau, les passions les plus violentes risquent de dévoyer, de fanatiser, de souiller le zèle en soi louable pour l'honneur de Dieu outragé; ou même les pires convoitises iront parfois jusqu'à se couvrir des apparences du zèle pour se satisfaire plus à fond et plus à loisir. Un théologien protestant, Meyfort, né à Iéna en 1590, écrivait à propos des procès de sorcellerie cet arrêt sévère : « La cruauté et la volupté, la luxure et la débauche, la cupidité et la soif de vengeance étaient, avec la superstition régnante, les sources hideuses des iniquités commises. » Janssen, *op. cit.*, t. VIII, p. 725, al. 4. Et sans rien qui, même de loin, rappelle ces horreurs, on sait que dans certains pays, dans certaines campagnes, la vie peut être rendue intolérable à ceux que des allures étranges ou la simple renommée font soupçonner de sorcellerie.

Une conséquence néfaste, plus inattendue, de la croyance trop facile au merveilleux est signalée par le P. Wieger; elle est spécialement redoutable dans les pays de mission, auprès des infidèles. En Chine, les histoires de sorcellerie les plus fantastiques foisonnent, envoûtements, métamorphoses, animation de figures dessinées sur du papier. « Les histoires de ce genre, innombrables, inimaginables, crues par tous ont causé l'indifférentisme absolu du peuple chinois pour tous les faits d'ordre surnaturel. Dépourvu qu'il est de critique, à tout récit merveilleux il a tôt fait de répondre : « Dans nos légendes, nous avons « plus fort que cela. » *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2e édit., Zi-ka-wei, 1922.

En somme on peut prononcer contre la magie noire une sentence de condamnation universelle. La seule croyance trop facile à son efficacité, est déjà détestable; plus détestable est la prétention, la tentative, même inefficace, de capter les énergies ténébreuses, et malfaisantes, qui environnent et épient notre humanité; souverainement détestable et exécrable enfin, le commerce réel avec le démon, et réel il semble bien qu'il puisse l'être et qu'il le soit parfois. Ceux qui admettent plus facilement et plus fermement que nous l'efficacité des pactes — et on peut le faire, dans de certaines limites, sans crédulité certainement excessive — signaleront aussi le danger du scepticisme en cette matière. La tendance à ne voir le démon nulle part est dangereuse évidemment; elle peut même dégénérer en un véritable parti pris; mais la tendance à la voir souvent, facilement, dans ce que l'on appelle les phénomènes magiques, est dangereuse aussi, nous l'avons peut-être montré. C'est à la prudence chrétienne de chercher le juste milieu et de s'y maintenir.

IV. Magie et religion. — Il nous faut enfin examiner le problème des relations historiques entre la magie et la religion. Il se ne rapporte que partiellement à la théologie; mais, nous l'avons remarqué au début, de nos jours il passionne tellement les esprits qu'on a jugé indispensable de le traiter d'une façon sommaire.

La magie est un phénomène fréquent, on peut dire universel. « La magie, dit Hegel, on la rencontre chez tous les peuples et dans tous les temps. » *Philosophie de la religion*, trad. Véra, Paris, 1878, t. II, p. 73. Nous avons fait pareille constatation dans la IIe partie. Tout au plus, convient-il, pour ne pas dépasser les prémisses fournies par l'histoire et les sciences auxiliaires, d'atténuer légèrement l'affirmation de Hegel, et de dire, par exemple : « La magie semble avoir existé, plus ou moins développée, chez tous les peuples, dans tous les temps. » Avec un correctif semblable, on peut laisser passer cette assertion de M. Goblet d'Alviella : « Nous ne sommes pas embarrassés pour retrouver des traces d'animisme chez tous les peuples sans exception, du présent et du passé. » *Revue d'histoire des religions*, t. LXI, p. 2.

Mais une question autrement importante que celle de la fréquence de la magie ou de l'animisme ou d'un alliage des deux dans des proportions indéfiniment variables, est cette question-ci : La magie est-elle à l'origine de toutes les *religions*? Les religions sont-elles sorties de la magie par voie d'évolution (magisme), ou, religions et magie sont-elles sorties d'un stade antérieur d'indifférenciation, que l'on a appelé le prémagisme? Voir F. Bouvier, *Magie et magisme*, dans *Dictionn. apolog.*, t. III, col. 67 sq.

Ici, une remarque s'impose une fois pour toutes. Au magisme ou au prémagisme pur beaucoup d'auteurs préfèrent l'animisme ou le préanimisme, souvent mélangé de magie. C'est pourquoi, tout en nous occupant aussi exclusivement que possible de magie et de magisme, nous serons amenés plus d'une fois à parler d'animisme. L'animisme auquel nous avons affaire est, on le sait, une tendance et un système : tendance à peupler la nature d'êtres plus ou moins semblables à l'esprit de l'homme; système qui explique tous les phénomènes par l'action de ces esprits. Cf. art. *Animisme*, dans *Dictionn. apol.*, t. I, col. 128 sq.

Depuis cinquante ans et jusqu'à ces toutes dernières années, les théories qui voyaient dans la religion un phénomène dérivé, un produit de l'évolution, étaient les seules réputées scientifiques dans le monde savant. Magisme ou prémagisme, animisme ou préanimisme étaient respectés de tous, exaltés ou redoutés, suivant les préférences, les tendances profondes de chacun. Les partisans de l'école évolutionniste et déterministe considéraient ces systèmes comme établis, dans ce sens général que les religions devaient leur origine à l'une ou à l'autre : c'était là une vérité désormais acquise, inattaquable. Devant les affirmations tranchantes et bruyantes, bon nombre d'historiens ou de philosophes, sans conviction personnelle très arrêtée, étaient hypnotisés, suggestionnés, ou se tenaient cois. Il fallait du courage pour douter, pour attaquer; le courage ne suffisait pas, il fallait des armes. Ces armes, un homme entre autres, plus que les autres, sut les forger et les manier avec compétence, avec dextérité, avec vaillance; cet homme fut Andrew Lang. « Ce fut un acte de bravoure, une hardiesse considérable, lorsque, en 1898, A. Lang s'opposa tout seul à cette phalange (des évolutionnistes) et l'arrêta par son livre célèbre, *The making of religion*... Dès lors on put défendre des thèses anti-évolutionnistes sans perdre aux yeux des hommes de science, ses droits civiques. »

W. Schmidt, *Semaine d'Ethnol. religieuse* 1922, p. 31.

Une étude historique détaillée de la querelle demanderait de longs développements; elle serait hors de propos et hors de proportion. Pour le but de cet article, il suffira sur le problème général : la magie est-elle à l'origine des religions? de répondre à une triple question :

1. question *de necessario :* Est-ce nécessaire?
2. question *de possibili :* Est-ce possible?
3. question *de facto :* Est-ce un fait établi?

1° *Est-il nécessaire de mettre la magie à l'origine des religions.* — La nécessité d'une évolution fixe et constante relève non de l'histoire, mais de la philosophie : elle est fonction d'une certaine philosophie. L'évolutionnisme rigide, déterministe, idéaliste ou matérialiste suivant les cas, englobe logiquement la morale et la religion. Les idées religieuses, tout comme les autres, se développent peu à peu, se différencient, se perfectionnent, du simple au complexe, de l'implicite à l'explicite, des conceptions grossières aux conceptions plus raffinées. Du commencement à la fin, nous assistons à un *processus* psychologique et logique, à un développement mental, à une série de représentations subjectives, relatives, dont l'objet, s'il existe, reste complètement inconnu ou peu s'en faut : il disparaîtrait que l'évolution mentale continuerait à progresser suivant sa formule. Il ne manque pas de croyants, de catholiques même, qui admettent une certaine évolution dans le monde visible, mais l'évolutionnisme qui nous occupe ici est l'évolutionnisme agnostique ou même franchement athée. Ses tenants doivent bien expliquer les idées religieuses par autre chose que par un objet pour eux pratiquement irréel.

Quelques citations sont indispensables pour préciser la position évolutionniste. La loi de H. Spencer est fameuse : « Ce qu'il y a de commun aux intelligences dans toutes les phases de la civilisation doit appartenir à une couche plus profonde que ce qui est spécial au niveau supérieur, et si ces dernières manifestations peuvent s'expliquer comme une modification et une expansion des autres, il est à présumer que telle est bien leur origine. » *Sociology*, t. I, § 146; cf. *Recherches de science relig.*, t. II, p. 66; *Revue d'histoire des religions*, t. LXI, p. 10.

Ainsi formulé, ce principe ne semble pas diamétralement opposé à la vérité, nous le dirons bientôt ; mais il est faux à cause du déterminisme strict, du subjectivisme et du relativisme qu'y mettent Spencer et beaucoup d'auteurs avec lui. Expression de ce déterminisme, par exemple chez Goblet d'Alviella : « Si on soutient qu'ils (les Primitifs) professaient le monothéisme, il reste à expliquer comment ce monothéisme s'est formé, et l'on n'aura ainsi que reculé le problème. D'ailleurs, il y a connexité entre les branches de la culture humaine : pour toutes les autres, on admet que l'évolution s'est opérée dans une direction progressive. Pourquoi la religion ferait-elle exception? » *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXI, p. 16. Expression de ce relativisme, par exemple chez F.-B. Jevons. Pour cet auteur tout s'explique par l'évolution de l'idée de Dieu : « Si le monothéisme supplante le polythéisme, c'est parce que, à l'expérience, on trouve en lui une interprétation plus fidèle de l'idée de Dieu, que le polythéiste lui-même a dans son âme. » *The idea of God in early religions*, Cambridge, 1910, p. 155 fin. L'auteur est peut-être un croyant, pour son propre compte; mais ici il semble ne pas même envisager la question de la valeur objective de l'idée de Dieu, et il prétend tout expliquer par une loi de développement intérieur. Plus récemment, et plus clairement, un ingénieur français, A. Longuet, affirme et suppose comme indiscutables ces deux caractères, déterminisme et relativisme : « Il faut commencer, dit-il, par se représenter quelles ont dû être les conceptions divines de l'humanité primitive, d'après ce que l'on peut savoir de la nature de ses facultés intellectuelles. » *L'origine commune des religions*, Alcan, 1921, p. 3. « Or, poursuit l'auteur, le caractère propre de la pensée est la discrimination : penser, c'est distinguer. Et comme la distinction la plus simple est celle de deux notions, il faut nécessairement que les premiers hommes aient eu deux divinités,et deux seulement. » P. 4-37.

Enfin, un auteur américain, E. W. Hopkins, dans un livre paru en 1918 et réédité en 1923, *Origin and evolution of religion*, Yale University Press, rattache sans hésiter, l'évolution religieuse à l'évolution universelle. « Toute religion est le produit d'une évolution humaine et a été conditionnée par le milieu social. Dès lors que l'homme s'est développé en partant d'un état plus bas que l'état sauvage lui-même, et a été un temps, sous le rapport intellectuel, un simple animal, il est raisonnable de ne pas lui attribuer dans cet état plus de conscience religieuse que n'en possède l'animal. » P. 1.

Tous ces auteurs et bien d'autres ne s'entendent pas sur la nature des premières étapes de l'évolution religieuse, magisme ou prémagisme, animisme ou préanimisme; et pour arriver à cette dernière précision, ils font appel en général à l'expérience et non au seul raisonnement : il faudra y revenir en traitant la IIIe question. Mais ces mêmes auteurs semblent d'accord sur deux points : l'évolution est nécessaire en religion comme partout ailleurs; la religion fondée sur la croyance à un ou à des dieux personnels dont l'homme dépend, n'est pas, ne peut pas être primitive.

Or, ces affirmations peuvent être impressionnantes, convaincantes même pour qui admet la philosophie avec laquelle elles font corps. Ébranlée cette philosophie, elles perdent elles-mêmes toute solidité, et, sous leur forme absolue, toute vraisemblance.

Le P. Lagrange, dans ses *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, recherche l'origine du sentiment religieux : « L'école évolutionniste ne sera pas embarrassée, dit-il; sa formule explique tout. Toute forme supérieure sort nécessairement d'une forme inférieure : le monothéisme est sorti du polythéisme, comme le polythéisme est sorti du polydémonisme. Malheureusement pour la formule, s'il est impossible de montrer comment l'idée d'un dieu a évolué de l'idée d'un esprit, il est encore plus impossible de retrouver dans l'histoire un seul cas de monothéisme issu du polythéisme. » P. 24. L'auteur sent qu'on va lui opposer le cas de la religion hébraïque; et il voit dans ce cas précisément une exception merveilleuse, qui se tournera en argument apologétique. Le P. Lagrange et les auteurs catholiques en général ne sont pas les seuls à protester contre le principe de Spencer. Voici Lévy-Brühl, qui, dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, fait sur ce principe les plus expresses réserves : « Je doute qu'on puisse le démontrer en ce qui concerne la matière. En ce qui touche la pensée, ce que nous connaissons des faits tendrait plutôt à le contredire. » P. 11, 12. Et A. Loisy, dans sa *Religion d'Israël*, 2e édit., 1908, p. 64, reconnaît le caractère conjectural de toute la théorie : « Le concept d'évolution religieuse n'est, à le bien considérer qu'une hypothèse, une théorie propre à encadrer les données principales que fournit l'étude des religions. — Mais on doit se garder de prendre ce cadre abstrait pour la loi nécessaire et le programme infaillible de toute l'histoire religieuse, attendu que l'histoire ne montre pas une application constante de cette prétendue loi. »

Les vrais savants, dans l'ensemble, deviennent de plus en plus modestes dans leurs affirmations. Même ceux qui parlent plus ou moins en déterministes ou

en relativistes, sentent de plus en plus vivement la témérité qu'il y aurait à vouloir appliquer aux phénomènes psychologiques des formules trop simples, trop uniformes, trop rigides.

En 1922, un auteur américain, A. Goldenweiser, dans un livre remarqué, *Early civilization*, New-York, après avoir admis que la notion d'un dieu « Père de tous » (*All Father*) est, malgré son ancienneté, une notion d'emprunt, reconnaît bien vite que cette affirmation est une hypothèse. « Après tout, psychologiquement, il n'est pas impossible qu'une idée plus ou moins vague d'un Être supérieur se soit développée parmi des tribus primitives, à la même époque à peu près que l'animisme, la magie, et d'autres formes de croyance primitive. » P. 214.

En rendant compte de l'opuscule de A. Longuet, dont il a été question plus haut, R. Kreglinger met en garde les savants contre le danger d'admettre « *a priori* que l'évolution de tous les peuples a dû suivre les mêmes voies, et que les nations civilisées d'aujourd'hui ont dû passer par un état semblable à celui où continuent à végéter les non civilisées. » *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXXXVI, p. 214. « En général, continue-t-il, l'évolution des religions s'est faite d'une façon beaucoup moins logique que M. Longuet ne le suppose : ce sont moins des idées que des sentiments, des aspirations, des désirs qui déterminent le mouvement religieux. » Évidemment, ces derniers mots sont cités non comme répondant à la réalité, mais pour montrer que le critique, en protestant contre les certitudes de certains évolutionnistes, n'obéit à aucune préoccupation dogmatique ou apologétique. Cf. une étude approfondie de la méthode anthropologique ancienne, *a priori* et systématique, et de la méthode anthropologique nouvelle, positive et historique dans l'ouvrage remarquable du P. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, c. V et VI, Paris, 1925.

Ce n'est pas à dire qu'il ne puisse pas y avoir un mot de vrai dans la doctrine évolutionniste; mais quand on aura enlevé à la loi de Spencer son déterminisme et son relativisme, on se trouvera en face de la loi générale du progrès. Or, pareille loi peut être admise, si l'on se borne à parler de la connaissance naturelle de Dieu. Le R. P. Schmidt reconnaît un fond de vérité au principe de Spencer; seulement, dit-il, les notions primitives ne sont pas les plus basses, mais les plus simples : ainsi, il peut y avoir un théisme et même un monothéisme, très rudimentaire. W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, trad. française dans *Anthropos.*, t. III, et sq. Cf. *Rech. de science relig.*, t. II, p. 95, 97. Les exemples trouveront leur place dans la IIIe question, la question de fait.

Cette légère concession au principe de H. Spencer est une constatation de bon sens; elle n'est nullement une concession faite à l'école évolutionniste et elle ne saurait la satisfaire. Car enfin, ce que veulent nos adversaires, les partisans de l'évolution intégrale, c'est établir un système d'évolution universelle, qui s'étende jusqu'à la religion et à la morale, qui se passe absolument d'un Dieu personnel, créateur, providence, et qui explique l'idée de ce Dieu par une évolution toute subjective, réaction psychologique, individuelle ou collective, devant les phénomènes de l'univers, réaction indépendante de tout objet extérieur, sauf peut-être cette légère excitation, cette relation de conséquent à antécédent; et donc, interprétation humaine à laquelle ne répond aucun objet, aucun objet du moins dont on puisse affirmer quoi que ce soit avec certitude. Ainsi, ce qui rend le système évolutionniste absolument inacceptable pour la foi et même pour une saine philosophie, c'est son déterminisme strict, et, sur le problème de l'existence de Dieu, son relativisme, son agnosticisme, voire son athéisme. Purifié de toutes ces tares, le principe de l'évolution peut avoir quelque utilité, quelque vérité, mais ce n'est plus du tout le système évolutionniste dont nous parlons.

On va se demander maintenant jusqu'à quel point, en matière religieuse, une certaine évolution est possible et si elle est historique. Plus précisément, on se demande si une religion, caractérisée par la croyance à la divinité et, secondairement, par le culte de cette divinité — car le grand problème qui passionne et qui divise les historiens des religions est celui de l'origine et de la valeur de la croyance à la divinité — on se demande si une pareille religion a pu sortir d'un état antérieur magique ou prémagique (IIe question), et si l'histoire des religions offre des exemples d'une pareille transformation (IIIe question).

2° *Est-il possible de mettre la magie à l'origine des religions ?* — A cette deuxième question, ni la foi, ni la raison, semble-t-il, n'imposent péremptoirement une réponse négative.

Au préalable, néanmoins, il faut que l'on admette dans le passage d'une conception à l'autre, un progrès vers la vérité, vers la réalité, un progrès justifié et causé par la vérité, par la réalité : le monde conçu comme emprisonné dans un système de forces mystérieuses et aveugles (magisme ou prémagisme), ou bien de forces conscientes, mais amorales et dont l'homme ne dépend pas en droit (animisme ou préanimisme) est un monde irréel et faux; tandis que le monde, conçu comme dépendant d'un être personnel et transcendant, est le vrai monde où la religion et la morale trouveront leur fondement et leur place.

On peut se représenter d'une façon vraisemblable par quelles démarches l'esprit humain s'élèverait des notions les plus grossières à celle d'une divinité transcendante. L'homme a l'expérience de forces extérieures qui le dominent, bienfaisantes parfois, parfois brutales et cruelles; alors, il essaye de les dompter par des pratiques que, pour des raisons ordinairement futiles, pour une relation de ressemblance ou de contiguïté, il croit efficaces; bientôt, par anthropomorphisme, il attribue ces forces à des esprits, qu'il essaie encore d'influencer, de séduire; enfin, après avoir constaté trop souvent l'impuissance de ses formules, de ses recettes, il recourt à la prière, il implore : la religion est née; au même stade de développement — et ce trait semble, plus fondamental, plus essentiel — il en arrive à la croyance en un être transcendant, créateur ou du moins organisateur, architecte du monde, sans que sa croyance — c'est un fait — s'épanouisse toujours en religion, en culte, en prière. Telle est à peu près la suite imaginée par J.-G. Frazer : « Une tardive reconnaissance de la fausseté et de la stérilité de la magie porta les hommes les plus réfléchis à rechercher une théorie plus vraie de la nature et une méthode plus fructueuse pour utiliser ses ressources... Si le vaste monde allait son chemin sans le secours de l'homme, c'était sans doute qu'il existait d'autres êtres semblables à l'homme, mais beaucoup plus forts. C'étaient eux qui faisaient souffler le vent, briller l'éclair, gronder le tonnerre. Vers ces êtres puissants, l'homme se tournait pour les implorer. » *The magic art*, t. I, p. 237-249.

La raison ne voit donc pas pourquoi un même esprit humain, un même groupe d'hommes ne s'élèverait pas par ces phases successives au monothéisme lui-même. Mais c'est à l'histoire des religions à nous dire si, de fait, pareil progrès a jamais été constaté ou du moins si l'on est conduit à l'admettre *a posteriori*, parce que les peuples les plus primitifs se présenteraient à nous, dénués de toute croyance en une divinité suprême.

3° *En fait la magie est-elle à l'origine des religions?*— 1. *Remarques préliminaires.* — La parole est à l'histoire. Or, l'histoire doit commencer par avouer son impuissance à apporter un seul exemple de pareille ascension, c'est-à-dire de passage spontané du magisme ou de l'animisme au polythéisme ou au monothéisme.

Cette constatation est faite par le R. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques.* Voir col. 1536. Avant lui, Zöckler, art. *Magie*, dans *Protest. Realencyclopaedie*, t. XII, p. 57, n'hésitait pas à affirmer que pareille ascension, par exemple du fétichisme ou de l'animisme à un état religieux plus haut, n'a jamais été observée. Et Zöckler concluait généralement qu'au point de vue de la civilisation comme au point de vue de la religion, les peuples dont toute la religion consiste dans le fétichisme ou dans les superstitions polydémonistes, sont inaptes à se développer.

Il reste bien entendu que nous parlons de développement spontané, et non de brusque progrès, qui s'explique par un apport extérieur, par une révélation vraie ou supposée, comme c'est le cas des Israélites ou des musulmans. Mahomet prétendait faussement avoir reçu des révélations, mais il s'inspirait très réellement de la révélation juive et de la révélation chrétienne. Voir ci-dessous art. MAHOMET col. 1574.

Mais si l'histoire est incapable de prendre sur le fait un peuple passant, grâce à une évolution interne, lente et continue, d'un état magique ou animiste au polythéisme ou au monothéisme, ne peut-elle pas du moins établir que les peuples primitifs sont tous plongés dans la magie ou dans l'animisme? D'où il faudra conclure que, puisque certains peuples sont aujourd'hui polythéistes ou même monothéistes, il doit y avoir entre ces différentes étapes une route praticable, bien que le tracé nous en échappe.

Quand même l'histoire établirait que les peuples dits primitifs sont vraiment des primitifs et non des dégénérés, et que, totalement adonnés à la magie, à la sorcellerie, ils n'ont nulle connaissance d'une divinité personnelle, quand même tout cela serait prouvé, aucune thèse essentielle de la théologie ne croulerait : ni celle de la possibilité de la révélation; ni celle de la révélation originelle, laquelle aurait pu, dans la suite des temps, subir une éclipse totale, au moins chez un très grand nombre de peuples; ni celle de la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu. Cette thèse, qui peut paraître menacée, parle non du fait, mais de la possibilité; or, la possibilité de connaître et le fait de ne pas connaître ne sont pas contradictoires. Il est vrai que, d'après l'Écriture et la tradition, la connaissance naturelle de Dieu est non seulement possible mais facile; donc, elle doit se rencontrer souvent. Oui, à la condition que soient vérifiées les conditions normales dans lesquelles l'intelligence humaine arrivera à un développement déterminé; or, parmi ces conditions, il peut y avoir un certain degré de civilisation, que n'auraient pas encore atteint les Primitifs.

Avant d'entrer dans un exposé et un examen rapide de la condition des Primitifs au point de vue religieux, telle que peut la déterminer l'histoire, il convient de préciser, une fois pour toutes, qui sont ces « Primitifs ». Il ne saurait être question du premier, ni des premiers hommes absolument. De ceux-ci, l'histoire ne sait rien; par la foi, nous croyons que le premier homme avait reçu la révélation du Dieu véritable; et cette révélation n'a pu s'effacer de son esprit, ni, du jour au lendemain, de l'esprit de ses descendants. En ethnologie, en histoire des religions, on parle des « Primitifs », dans un sens tout relatif : on donne ce nom aux peuples les plus anciens dont on puisse relever la trace, aux peuples les plus anciens que l'on puisse connaître un peu. De ces peuples, les uns ont disparu, ne laissant de leur civilisation, de leur religion que des vestiges, souvent rares et énigmatiques; les autres se sont perpétués jusqu'à nos jours, et leurs descendants actuels semblent en être restés au degré de développement intellectuel et religieux de leurs lointains ancêtres. Mais au delà, plus haut que ces lointains ancêtres, que rencontrons-nous, que rencontrerions-nous si nous rencontrions quelque chose? La réponse à pareille question n'est pas du domaine de l'histoire; et les vrais historiens le savent bien. « Scientifiquement, nous ne connaissons rien des origines naturelles de l'homme. » J. de Morgan, *Les premières civilisations*, p. 44. « Je n'affirme pas, je ne nie pas l'existence d'une race absolument sans religion; mais, si nous la trouvons, serons-nous certains qu'elle n'a jamais eu de religion dans les temps antérieurs? » A. Lang, *The origins of religions and other essays*, Londres, 1908, p. 111.

A propos des « Primitifs » ainsi entendus, la question se pose nette : A consulter non des systèmes, des hypothèses, mais les faits, établis comme s'établissent les faits, par les méthodes positives, par l'observation et l'histoire, doit-on dire que ces peuples, plus ils sont primitifs, plus ils croient à la magie, aux esprits, moins ils croient à une divinité personnelle?

Si la réponse était affirmative, le système évolutionniste se trouverait non pas prouvé, sans doute, mais singulièrement encouragé par l'histoire des religions. Pour compléter la preuve, il faudrait établir encore deux propositions : 1° Les Primitifs sont vraiment des primitifs et non des dégénérés; 2° Les Primitifs représentent le stade primordial par lequel tout le monde, même les peuples de la civilisation la plus haute, a dû passer. Or, de ces deux propositions, la seconde au moins n'est pas prouvée, et ne le sera jamais.

2. *Exposé de l'hypothèse évolutionniste.* — Mais pour en revenir aux Primitifs, la réponse des savants est loin d'être uniformément affirmative; elle est souvent négative, plus souvent hésitante; et elle renonce de plus en plus à la belle assurance des premiers jours. C'est ce qui reste à exposer brièvement.

On se rappelle que, en 1871, E.-B. Tylor, dans son traité *Primitive culture* faisait sortir toutes les religions de l'animisme. Dans un stade initial, les peuples n'avaient pas connu, en dehors du monde visible, d'autres êtres que des esprits, c'est-à-dire des êtres soustraits aux lois qui régissent les corps, âmes des vivants, âmes des choses, esprits indépendants.

Quarante ans plus tard, Goblet d'Alviella corrigeait ce système en imaginant un stade primitif où religion et animisme étaient encore, non pas mélangés, mais indistincts, indifférenciés. Ce stade est appelé de divers noms, suivant les auteurs : fétichisme, naturisme, naturalisme, animatisme, panenthélisme, préanimisme. *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXI, p. 13 sq.; cf. *Rech. de science relig.*, t. II, p. 64.

Avec des nuances diverses, le préanimisme est soutenu par R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, Londres, 1909, cf. *Rech. de science relig.*, t. II, p. 73; par Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, cf. *Recherches*, p. 75, par d'autres encore. Il est impossible en traitant de la magie et du magisme, de laisser absolument de côté l'animisme et le préanimisme, car souvent, on l'a dit, ces systèmes voisinent entre eux, s'allient et se mélangent. Pour certains, l'animisme serait un stade moins primitif que le magisme non animiste; il pourrait s'appeler un magisme animiste, c'est-à-dire un magisme où les forces mises en action sont conçues comme des esprits. Telle est bien l'idée de Goblet d'Alviella quand il proclame que l'animisme « peut être regardé comme la forme de religion la plus répandue dans le monde. Aujourd'hui encore, s'il fallait

confier au suffrage de l'humanité le soin de décider quelle est la vérité religieuse, ce qui l'emporterait à une immense majorité, ce serait la foi aux esprits de la nature, aux fantômes des morts, aux interventions arbitraires de la puissance surhumaine, à l'efficacité des pratiques magiques. » *Revue d'hist. des relig.*, t. LXI, p. 10. Le principal défenseur du magisme pur est J.-G. Frazer. Le volumineux travail qu'il a publié sous ce titre : *The golden Bough* ou *Rameau d'or*, est une vaste compilation où l'auteur a amassé quantité de faits qui justifient, croit-il, ses vues sur l'évolution de la religion et de la société primitive. La magie proprement dite remplit deux forts volumes : *Magic art*, 3e édit., 1911. L'idée fondamentale de Frazer c'est que les superstitions magiques sont à l'origine de toutes les religions : « Dans l'évolution de la pensée, la magie, comme présentant un stade inférieur, *a lower stratum*, d'intelligence, a probablement partout précédé la religion. » *Magic*, t. I, p. XX. Malheureusement pour sa thèse, l'auteur ramène à la magie une foule de pratiques qui n'en sont pas, au moins nécessairement : remèdes empiriques, influences des étoiles, de la lune, du soleil, des marées sur les événements humains, sur la destinée humaine, culte superstitieux du vrai Dieu. Bien plus, il donne de la magie une définition déjà systématique, en la présentant comme « un système bâtard des lois de la nature... une fausse science et un art avorté ». T. I, p. 53. D'un mot : la magie serait une science mal faite. Pareille définition, nous l'avons remarqué dans la Ire partie, tombe à faux. Cf. col. 1514.

En partant d'une telle définition, Frazer conclut à une opposition entre magie et religion. Mais antérieurement à cette opposition, qui suppose l'existence de deux termes, l'auteur croit découvrir une période d'indifférenciation ; et, antérieurement encore, une période de magie pure. P. 226-234. Ainsi, pour Frazer, l'ordre de succession et de causalité serait le suivant : magie pure, magie animiste, religion. D'ailleurs, l'auteur ne craint pas d'affirmer en général que les foules « s'élèvent difficilement jusqu'à la vraie religion ». T. I, p. 240. Ce serait toujours, dans l'Europe moderne, la même confusion d'idées, le même mélange de religion et de magie ; et il paraîtrait qu'en France spécialement « la majorité des paysans attribuent au prêtre un pouvoir secret et irrésistible sur les éléments ». T. I, p. 231.

Outrageante exagération. L'auteur semble confondre à plaisir deux états totalement disparates : celui qu'il appelle magie animiste, dans lequel religion et magie seraient encore indistinctes, parce que la religion ne serait pas encore formée, et celui où la religion formée est entachée de quelque superstition. Or, dans les campagnes, il faut l'avouer, la superstition n'est pas rare ; mais, en général, elle voisine avec la religion sans l'altérer profondément. Ajoutons que toute superstition n'est pas magie : dans les campagnes chrétiennes la superstition est souvent religion mal éclairée, culte superflu ou vicieux du vrai Dieu ou des saints. Cela n'est pas de la magie.

Frazer qui perce d'un regard si sûr les profondeurs du passé, qui ne se laisse pas tromper sur la vraie nature du présent, n'hésite pas à se transformer en devin pour nous dévoiler les secrets de l'avenir. « A l'âge de la religion, nous dit-il, en substance, succédera l'âge de la science : ce sera donc, puisque la magie n'est pas autre chose qu'une science mal faite, un retour, non pas à la magie, mais à l'esprit de la magie. Science mal faite, Science bien faite, réunies par un pont fragile et éphémère qui s'appelle la religion, telle est en deux mots l'histoire de la religion à travers les âges. La religion a chassé la magie, science mal faite, ou l'a fait tomber en discrédit. Mais lorsque plus tard, la conception des forces élémentaires considérées comme des agents personnels, cède devant la découverte des lois naturelles, alors la magie, basée implicitement sur l'idée d'un enchaînement nécessaire et invariable entre les causes et les effets, enchaînement indépendant d'une volonté personnelle, la magie sort de l'obscurité et du discrédit où elle était tombée, et par la recherche des relations de cause à effet dans la nature, elle prépare directement la route à la science. L'alchimie conduit à la chimie. » T. I, p. 374. Cf. *Rech. de science relig.*, t. III, p. 181.

3. *Critique de l'hypothèse évolutionniste.* — Pour nous limiter strictement à notre IIIe question, nous nous demandons ce qu'il faut penser du système de Frazer en tant qu'il concerne le passé.

A s'en tenir dans l'abstrait, et en faisant appel à la raison toute seule, on ne peut pas dire que ce système répugne, ni qu'il soit illogique. On peut en effet, comme nous l'avons indiqué en traitant la IIe question, imaginer des transitions vraisemblables entre les différents stades assignés par Frazer (col. 1538). Mais tout cela n'est pas encore de l'histoire.

Or, l'histoire est sévère, de plus en plus sévère, pour le système de Frazer. « La thèse du magisme primitif n'a pas de fondement dans les faits », écrivait le P. Bouvier en 1913. *Rech. de sciences relig.*, t. IV, p. 118. Les savants qui parlent après enquête jugent et condamnent sans tendresse le magisme pur et simple. Tel F.-B. Jevons, dans son livre *An introduction to the study of comparative religion*, New-York, 1908. « L'idée que la religion a été précédée par la magie et en est sortie, a pu être entretenue dans le passé par des hommes qui étudiaient la science de la religion, et peut n'avoir pas encore été rejetée de tous. Mais aujourd'hui elle n'a plus de place dans la science de la religion. Faire sortir la religion ou la science de la magie, laquelle n'existe qu'en imitant l'une ou l'autre, est aussi absurde que d'imaginer que l'insecte, qui par mimétisme prend la couleur de la feuille sur laquelle il vit, précède et produit l'arbre destiné à le porter. » P. 104. R. R. Marett non plus ne ménage pas les critiques au système de Frazer : « Frazer, dit-il, oppose trop magie et religion ; il plaide en divorce quand il suffirait de plaider en séparation, il identifie à tort la causalité magique et la causalité coutumière... » Hastings, art. *Magic*, p. 250 ; cf. *Rech. de science relig.*, t. III, p. 182-184.

Mais quand il s'agit de remplacer le système de Frazer, ces auteurs et d'autres encore, lui opposent un autre système, prémagisme, animisme, préanimisme. Ils voient, ils entrevoient avant la magie pure, un état encore indistinct. Ainsi Marett, Jevons, E.-S. Hartland, Loisy... Pour Jevons, religion et magie dérivent d'une source commune, l'âme humaine et son idée de Dieu. *The idea of God*, p. 155, 156. Pour Loisy : « Antérieurement à la magie et à la religion, nous pouvons conjecturer un état social très imparfait où magie et religion sont encore confondues dans quelque chose qui n'est, à proprement parler, ni la magie ni la religion. » *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1911, p. 183.

Le prémagisme mélangé d'animisme, en proportions variables, est un système plus habile et plus vraisemblable que le magisme pur. Cependant les considérations sur lesquelles on essaie de le fonder sont des assises fragiles et souvent ruineuses. Il y a souvent, pour donner apparence de consistance et de solidité, des principes philosophiques reliant les observations et les faits, en particulier le grand principe de l'évolution. De ce principe nous avons assez parlé pour notre but dans la Ire question. Restent les faits. On peut dire hardiment que ni l'histoire, ni l'ethnologie n'imposent le magisme ou le prémagisme, même renforcé d'animisme. Au contraire, aussi haut que nous

pouvons remonter dans le passé, nous trouvons ordinairement dans les races que l'on considère comme les plus primitives, les moins civilisées, des vestiges d'un véritable théisme, allant parfois jusqu'à l'hénothéisme ou même au monothéisme.

De l'aveu de tous les savants, c'est une tâche délicate de faire passer dans la tête et dans la langue d'un Européen, ce qu'il y a dans la tête et dans la langue d'un Primitif, et réciproquement. Il faut une absence totale de préjugés, une profonde connaissance de la langue et des coutumes des indigènes; il faut des qualités morales de bonté, de patience, qui gagnent la confiance, il faut un séjour suffisamment prolongé dans une même tribu. « Les controverses qui ont fait rage à propos de la religion des races inférieures, remarque Frazer, sont venues pour la plupart d'un malentendu réciproque. Le sauvage ne saisit pas les pensées de l'homme civilisé, et bien peu de civilisés saisissent les pensées du sauvage. » *Magic art*, t. I, p. 375. Cela étant, on voit que les missionnaires non seulement ne doivent pas être disqualifiés, mais sont en fort bonne posture, comparés à des voyageurs qui souvent traversent hâtivement un pays en faisant poser par interprète des questions que les habitants ne se sont peut-être jamais posées sous cette forme et auxquelles ils répondent peut-être sans les bien comprendre; sans compter que sur certains sujets, particulièrement sur sa croyance en des êtres supérieurs, l'indigène déroutera délibérément son interlocuteur non initié. Cela est certain : dans mainte tribu, la connaissance des êtres supérieurs n'est transmise ni aux femmes, ni aux enfants, ni aux jeunes gens avant leur initiation; à plus forte raison ne sera-t-elle pas livrée à l'étranger de passage. Cf. A. Lang, art. *God* dans Hastings, *Enc. of religion*, t. VI, p. 243-245. Les missionnaires ont sur d'autres témoins d'immenses avantages. Certains critiques disent que les missionnaires ont des préjugés, qu'ils trouvent facilement des croyances supérieures, des religions développées, parce qu'ils veulent en trouver. On ne voudrait pas nier que parfois, ils ne soient tentés de voir plus qu'il n'y a en réalité; on ne voudrait pas affirmer qu'ils n'aient jamais cédé à la tentation. Mais quel est l'observateur qui aborde ces questions sans avoir sa propre mentalité, autrement dit sans idées préconçues? L'essentiel est que les idées ainsi préconçues soient justes. Reprocherait-on encore aux missionnaires de n'avoir pas de formation scientifique qui les rende aptes à mener pareille enquête, à résister aux conclusions désirées et hâtives? Le reproche demanderait à être rigoureusement précisé, sous peine de paraître contredire le précédent. Un système personnel a son utilité, mais il a sa rançon : ce sont précisément les systèmes qui entraînent facilement des idées préconçues, systématiques. Lévy-Brühl, un des chefs de l'école sociologique, ne reconnaît-il pas loyalement et finement aux observations des anciens missionnaires une grande autorité et une supériorité sur un point : ils « avaient l'avantage d'ignorer toute thèse sociale », dit-il, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, p. 23. Et quant à ajouter que les missionnaires actuels manquent de méthode, c'est généraliser injustement un déficit que l'on a pu constater parfois, mais auquel on a, ces dernières années, remédié avec succès. Ce progrès a été provoqué et procuré par les *Semaines d'ethnologie religieuse*, tout spécialement. Concluons au moins que les témoignages des missionnaires en valent d'autres.

Parlant d'abord des Primitifs, nous rapporterons quelques jugements d'ensemble, spécialement autorisés; puis, nous traiterons de trois ou quatre cas particuliers qui font une certaine difficulté; enfin, après avoir touché un mot des origines des peuples civilisés et avoir marqué chez les purs savants une tendance croissante à une grande modestie, à une grande modération, et souvent à quelque chose de plus, en réaction contre le radicalisme de mode il y a encore vingt-cinq ans, nous essaierons de dégager quelques conclusions générales.

Mgr Le Roy a écrit un livre parfaitement informé sur *La religion des Primitifs*, Paris, 1909. Consciencieusement, il avertit qu'il a étudié surtout, par lui-même ou par ses missionnaires, les peuplades de l'Afrique. « Chez toutes, affirme-t-il, on retrouve la notion d'êtres supérieurs, bien plus d'un Être, d'un Dieu suprême : hénothéisme, allant parfois jusqu'au monothéisme, qu'obscurcit seulement, sans le nier, la multiplicité des noms. » Enfin, il y a des indices positifs que les notions les plus primitives sont aussi les plus pures. Plus récemment encore, Mgr Le Roy a donné le résultat de ses longues recherches dans *Christus*, c. II. *Les populations de culture inférieure*, p. 48. « Les divers noms employés pour désigner Dieu, par les diverses tribus, n'impliquent pas du tout, comme on l'a dit quelquefois, des dieux différents les uns des autres. »

Les Bantous n'ont pas la moindre idée du polythéisme indou, grec ou romain. Ce qui est vrai, c'est qu'ils ne se préoccupent de Dieu que pour eux-mêmes et encore, dans une faible mesure, pour leur famille pour leur tribu. A chacun ses affaires! *Rel. des Primitifs*, p. 187. Cf. *Revue de philosophie*, 1er oct. 1908, p. 416. Sur le nom de Dieu chez les Zoulous, discussion très intéressante du Rev. W. Wanger, dans *Anthropos*, t. XVIII-XIX, p. 656.

« Si l'on compare l'extraordinaire précision des données linguistiques des Bantous avec leurs idées actuelles, on a l'impression que cette notion de la divinité a subi chez eux une régression évidente et qu'elle était beaucoup plus nette à l'époque de la formation de la langue. » *Christus*, p. 63.

Et Mgr Le Roy n'est pas seul de son avis. R.-H. Nassau, dont l'autorité est grande, écrit dans *Fetichism in West Africa*, Londres, 1904, p. 37 : « Après quarante ans de séjour parmi ces tribus..., je suis à même d'affirmer, sans hésitation, que, parmi toute la multitude des noirs dégradés que j'ai rencontrés, je n'ai vu ou entendu personne dont la pensée religieuse fût une pure superstition », et il cite un autre témoin de valeur, J.-L. Wilson, qui, dans son livre *Western Africa*, p. 209, ne craint pas d'affirmer qu'en Afrique « La croyance en un grand être suprême est universelle. Et cette idée, dans l'esprit des indigènes n'a rien d'imparfait ou d'obscur. L'impression en est si profondément gravée dans leur nature morale et intellectuelle, que tout système d'athéisme les frappe comme trop absurde ou déraisonnable pour mériter un démenti. »

Les expressions de Mgr Le Roy ne sont pas plus fortes quand il conclut : « La foi des sauvages en un Être suprême est désormais un fait acquis à la science. Si l'on ne peut prouver encore son universalité, on doit convenir qu'elle est, ou du moins qu'elle a été très générale. » *Christus*, p. 86. Tel est l'aboutissement de l'enquête menée par l'auteur à travers toutes les peuplades primitives.

L'origine de l'idée de Dieu, telle est bien, pour le redire, la question fondamentale dans cette querelle sur l'origine de la religion. Les évolutionnistes, les magistes ou prémagistes, animistes ou préanimistes, tiennent si fort à leurs théories, parce qu'il leur paraît impossible que l'idée de Dieu soit primitive, parce qu'ils croient découvrir de fait des Primitifs complètement athées.

Évidemment les notions des Primitifs sont encore bien embryonnaires, enfantines, mélangées d'erreurs,

parfois de grossièretés. Ainsi il faut avouer que chez plusieurs la croyance a peu d'influence sur le culte et sur la morale, mais il serait faux de dire qu'elle n'en a aucune. Par exemple, les Hottentots prient « le père des pères ». *Christus*, p. 76, fin. La foi en un Être suprême, en un « père de tous », *All Father*, suivant l'expression trouvée par Howitt, *Native tribes of S. E. Australia*, Londres, 1904 et devenue classique grâce à Lang, art. *Making* et art. *God* de l'*Encycl. of Religion* — expression qui traduit le nom donné souvent à l'Être suprême par les Australiens les plus primitifs : ils l'appellent *Father ours*, « Père nôtre » — cette foi s'accompagne d'un culte rudimentaire, danses et invocation par les médecins ou guérisseurs. *Christus*, p. 86, fin. Dans ce sens, on peut dire, sur l'autorité de Howitt et de Lang après lui, que les Primitifs d'Australie ont « une religion non empruntée mais spontanée — et fort mal accueillie par les anthropologues en général ». A Lang, art. *God*, p. 245 *b*. Lang n'ose pas prendre nettement parti sur cette question : Les Australiens ont-ils une religion, un culte, oui ou non? mais sa façon de parler montre qu'il voit ici surtout une question de mots.

D'ailleurs Lang ne semble pas relever toutes les traces de culte, ni rattacher au culte des manifestations qu'il constate et qui sont vraiment sinon une pratique cultuelle, du moins une pratique religieuse : « C'est un fait positif, reconnaît Lang, que, parmi certains peuples sauvages des plus bas, il existe non un monothéisme doctrinal et abstrait, mais la croyance en un Être moral, puissant, bienveillant, créateur, croyance qui se trouve en juxtaposition avec celle à des esprits, totems, fétiches et autres qui ne reçoivent pas de culte. L'Être puissant et créateur de la croyance sauvage sanctionne la vérité, le désintéressement, la loyauté, la chasteté et d'autres vertus. » *Making*, c. xv, p. 254; cf. Schmidt, dans *Anthropos*, t. III, p. 601, 602; Bouvier, dans *Rech. de science relig.*, t. II, p. 102.

Sans doute, nos adversaires, contraints d'admettre la croyance à des êtres suprêmes, ou même à un seul, beaucoup plus fréquemment qu'ils ne désireraient, recourent encore à des hypothèss pour écarter une croyance primitive et spontanée : évolution, influence des missionnaires. Mais d'abord l'explication par l'évolution est tout à fait gratuite puisque nulle part, nous l'avons dit, on n'assiste à l'ascension spontanée des formes inférieures de la croyance à des formes supérieures. Bien plus, les faits nous fournissent contre de pareilles hypothèses des indices extrêmement forts, parfois même ils leur donnent un strict démenti.

L'effacement, la pâleur de l'Être suprême dans l'esprit de beaucoup de Primitifs, la pauvreté de son culte, s'expliquent assez naturellement par l'hypothèse d'une dégénérescence dans les croyances : les notions plus grossières ont recouvert et terni les notions plus pures. Lang soutient au moins comme plus vraisemblable ce qu'il appelle « la vieille théorie de la dégénérescence », *Making*, c. xv, p. 254, et il est tout disposé à expliquer la décadence par l'attraction que l'animisme, une fois développé, exerce sur « l'homme naturel et mauvais, le vieil Adam », p. 257, cf. p. xv, xvi et la remarque citée plus haut, de Mgr Le Roy sur les Bantous, col. 1544.

Dans plusieurs cas, les premiers missionnaires, les premiers blancs, ont trouvé très nette chez de pauvres sauvages, la notion de l'Être suprême, Père, Ancien des cieux, Organisateur (Créateur) de l'univers. A. Lang, *Making*, p. 167. Et cette idée, les anciens disaient la tenir de leurs ancêtres. D'ailleurs, si la croyance des Primitifs venait des missionnaires, comment se fait-il que l'Être suprême ne soit pas davantage centre de culte, de prière, de vie morale, conformément aux leçons des missionnaires? Comment expliquer l'ésotérisme qui n'admet pas à la connaissance du grand Être les femmes, les enfants, les non initiés? A. Lang, *Origins*, p. 120, 121.

Bien plus, certains historiens se croient autorisés à dire que chez les vrais Primitifs, Pygmées, Australiens du sud-est, Fuégiens et Californiens du centre, l'Être suprême a une physionomie beaucoup plus distincte que chez les autres Primitifs, qu'Il reçoit tout le culte strictement religieux, l'animisme, le mânisme — à plus forte raison, le magisme — n'ayant pas de caractère religieux. Dr A. Gahs, *Anthropos*, t. XVI-XVII, p. 548. A Lang, lui aussi, constate chez certains « peuples sauvages des plus bas cette absence de culte envers les esprits, totems, fétiches et autres ». *Making*, p. 254; cf. ci-dessus, col. 1545. Il faut cependant reconnaître que chez d'autres Primitifs on trouve le phénomène inverse : tout le culte est réservé aux esprits des ancêtres ou de la nature, que des rites appropriés peuvent rendre propices, alors que l'Être suprême n'a pas besoin de culte et qu'il est inaccessible. Tels, les Akamba, peuple Bantou de l'Afrique N.-E. *Anthropos*, t. XVIII-XIX, p. 1095, ou les Bakongo, au sud du fleuve Congo. *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXXXVI, p. 222.

Dans l'impossibilité de descendre à des monographies même sommaires des peuples les plus primitifs, de ceux surtout qui ont été présentés comme privés de toute croyance supérieure et de toute religion, il faut nous contenter d'en appeler à des écrivains de grande autorité, pour affirmer la notion assez nette, parfois très pure, d'un Être suprême dans la grande race nègre. Lang, *Making*, c. XIII, p. 218; chez les Zoulous, *Anthropos*, t. XVIII-XIX, p. 656; chez les Pygmées, au nombre desquels il faut compter les indigènes des îles Andaman, les Négritos des Philippines, les Pygmées de l'Afrique centrale, les Bochimans. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910, cf. *Rev. des sciences phil. et théol.*, 1910, p. 547, fin; chez les Maïdu de la Californie centrale. *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 1922, p. 32, al. 2.

Deux cas ont été discutés avec une particulière âpreté, celui des Aruntas et celui des Tasmaniens. Les Aruntas habitent actuellement l'Australie centrale, et jusqu'à ces dernières années, ils étaient regardés comme autochthones, comme primitifs, parmi les Primitifs. Or, les Aruntas n'ont pas trace de religion, ni de croyance à un *ethical All Father* (un Père de tous, protecteur de la loi morale). Ainsi parlaient B. Spencer et F. J. Gillen dans *Native tribes of Central Australia*, 1899 et *Northern tribes of Central Australia*, 1904; ainsi, Frazer dans *Magic art*, t. I, p. XXIII. Mais il semble maintenant établi et reconnu que les Aruntas sont originaires du Sud-Est, et sont la plus jeune parmi les six tribus d'un même groupe. *Anthropos*, t. VIII, p. 1145; t. XVI-XVII, p. 1007.

Et quant à leur prétendu athéisme, à leur prétendue irréligion, il est au moins extrêmement probable qu'ils reconnaissent un Être suprême, très effacé d'ailleurs et sans caractère moral bien net. Tout se passe comme si cet être avait été peu à peu relégué à l'arrière-plan jusqu'à tomber dans l'insignifiance; et Lang admet contre B. Spencer, Frazer, van Gennep, que nous sommes ici en face d'une divinité non en croissance, mais en décadence, A. Lang, *Making*, p. X; *The Alcheringa and the All Father*, dans *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, juillet-août 1909. Confirmation remarquable : les tribus du Sud-Est de l'Australie, appartenant au même groupe ethnique que les Aruntas, mais plus primitives qu'eux, ont la croyance à un Être suprême, doué d'attributs moraux. Schmidt, cf. *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1910, p. 551. Lang parle de leurs conceptions reli-

gieuses « étonnamment élevées ». *Making*, p. 175.

Restent les Tasmaniens. *La Rev. d'hist. des relig.*, t. LXXXVIII, p. 218, not. 2, n'ose guère contredire le P Schmidt quand il trouve la croyance à l'Être suprême chez beaucoup des peuplades les plus primitives, les Australiens du Sud-Est, les Andamanais, les Aïnus, les Californiens du centre, les Gez du Brésil oriental, les Fuégiens; mais la même revue élève un doute sur les Pygmées et pense pouvoir opposer victorieusement les Tasmaniens, les Kubus, les Weddahs. Les Tasmaniens n'existent plus : leur dernier représentant authentique est mort vers 1877. Il semble, quoi qu'en dise Frazer, *Magic art*, t. II, p. 257, qu'ils reconnaissaient l'existence d'un être bon et d'un être mauvais, bien que le second fût beaucoup plus en vue que le premier. *Anthropos*, t. III, p. 825, 826, 828. Sur les Kubus, peuplade de Sumatra central, et les Weddahs ou Veddahs, qui habitent actuellement le sud-est de Ceylan, la question n'est pas élucidée. On a, dans les premières années du siècle, reconnu chez les Weddahs une certaine religion. Cf. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910, p. 292, n. 1. Quant aux indigènes de Sumatra, le P. Schmidt les a étudiés par exemple, dans *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Vienne, 1910, et il relève chez ces peuples la connaissance de la divinité et un certain culte, p. 37, n. 165; p. 50, n. 200, et, d'après certains indices, il conclut à une évolution non par progrès mais par régression. Pour ce qui est des Pygmées, il ne semble plus que l'on puisse mettre en doute leur connaissanec de Dieu. Cf. col. 1544.

Et puis, quand même les Kubus, les Weddahs et une demi-douzaine d'autres tribus seraient complètement athées et sans aucune religion, la seule conclusion légitime serait en faveur de la possibilité du fait exceptionnel, nullement de la loi universelle. Il resterait encore à prouver l'improuvable : que ces tribus représentent un stade universellement nécessaire et absolument premier; il resterait à prendre sur le fait un peuple évoluant spontanément vers les formes supérieures de la croyance et de la religion, ce qui n'a jamais été fait.

D'une façon générale, les découvertes de l'ethnologie, en ces dernières années, vont toutes dans le même sens : des peuplades primitives qui passaient pour privées de croyance à des êtres supérieurs et dépourvues de religion, pour emprisonnées dans la magie ou l'animisme, se révèlent en possession de la croyance à la divinité, souvent à un Dieu unique et personnel, dont l'homme dépend physiquement et moralement; et la plupart du temps on rencontre chez ces mêmes peuplades un culte de cette divinité, culte plus ou moins embryonnaire, ébauche peut-être, peut-être souvenir. Car — dernier trait frappant, constaté assez souvent pour pouvoir sans témérité être soupçonné partout — les savants, qui ont à leur service toutes les ressources de l'ethnologie et de la linguistique, toutes les lumières de l'histoire comparée, ont vu plus d'une fois les croyances et les pratiques religieuses d'un peuple devenir plus hautes et plus pures, à mesure qu'ils se rapprochaient des origines.

D'ailleurs, dans l'histoire des peuples civilisés — en particulier dans l'histoire des deux peuples classiques pour nous, les Grecs et les Romains — n'a-t-on pas souvent fait pareille constatation?

Le temps semble définitivement passé où E.-B. Tylor, J.-G. Frazer et d'autres, forts il est vrai d'une vaste érudition, enseignaient avec une belle assurance l'animisme ou le magisme, et communiquaient leurs convictions à leurs lecteurs et au monde savant lui-même. Actuellement, beaucoup d'écrivains purement rationalistes, libres en tout cas de préoccupations dogmatiques ou confessionnelles, reconnaissent les incertitudes, irrémédiables peut-être, de l'histoire sur les relations entre religion et magie; certains vont même jusqu'à avouer la possibilité, la probabilité d'un déisme primitif, d'une religion primitive, probabilité égale ou supérieure à celle d'un animisme ou d'un magisme primitif. « Les cas de monothéisme primitif appartiennent avec la langue et la formation de la famille à ces énigmes des commencements de la culture humaine qu'il sera probablement à jamais impossible de résoudre. » *Illustrierte Völkerkunde* du Dr Buschan, Introduction générale à la 2e édition par R. Lasch, Stuttgart, 1922 (l'ouvrage est considéré comme représentatif de la doctrine évolutionniste). Ainsi, conclut le R. P. Schmidt, après avoir cité ce passage, « les rôles paraissent donc complètement changés : ce n'est pas nous, c'est l'évolutionnisme, qui invoque le mystère de l'insondable, pour échapper aux conséquences que l'on pourrait déduire d'un monothéisme primitif ». *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 1922, p. 40.

L'attitude de plus en plus fréquente des savants est celle d'une défiance positive pour une solution rigide et universelle, pour l'évolutionnisme absolu : « La science anthropologique, dit Marett, devient de plus en plus parcimonieuse de constructions sur un plan si simple et si drastique. L'évolution humaine est un tissu de plusieurs fils qui se croisent. » Art. *Magic* dans Hastings, *Encycl. of. relig.*, t. VIII, p. 247 *b*. Et J. Réville croit avoir appris dans l'histoire des religions à se défier de ces gens « qui prétendent ouvrir toutes les portes avec une seule clé, parce qu'ils forcent les serrures, partout où leur clé ne fonctionne pas. » *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris, 1909, p. 25.

Chez les auteurs contemporains, il se manifeste en particulier une réaction très nette contre la tendance à méconnaître les influences individuelles dans l'évolution des doctrines religieuses, J. Réville, *op. cit.*, p. 222; R. Pettazoni, professeur d'histoire des religions à l'Université de Rome, Leçon inaugurale, 17 janvier 1924, cf. *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXXXIX, p. 134, fin; réaction aussi contre le magisme pur de Frazer, cf. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1911, p. 179; réaction encore contre la tendance à dissocier complètement croyance en la divinité d'une part, et, de l'autre, morale, culte, prière. *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 1913, p. 153, rapport du R. P. Lemonnyer, p. 6, 8.

Donc, si l'on demande sincèrement à l'histoire, et non à une théorie toute faite, la relation de nature qui unit religion et magie, trois réponses sont possibles, qui ont été faites : 1. Il y a eu un stade primitif d'indifférenciation, d'où sont sorties magie et religion; 2. La magie est une religion dégradée; 3. La religion est une magie perfectionnée. A. Loisy, qui présente ces trois hypothèses, *A propos d'histoire des religions*, p. 174, juge que la 2e, « n'a rien de vraisemblable » et opte pour la 1re. Mais, quelques années plus tôt, un auteur protestant, Zöckler, comparant la 2e et la 3e hypothèse, trouvait la 2e, plus conforme aux faits connus, art. *Magie* dans *Protest. Realencyclopädie*. Et Zöckler relève quatre indices en faveur de la 2e hypothèse : *a*) Les peuples actuellement les plus arriérés ont gardé, au milieu des absurdités et des récits merveilleux de leurs cultes traditionnels (*Kultussitte*), des traces de croyance à une haute puissance spirituelle. — *b*) Le passage du magisme ou d'une autre superstition originelle à une forme plus élevée de religion n'a jamais été constaté. — *c*) Si l'on considère en particulier les peuples civilisés de l'ancien monde, les Égyptiens, par exemple, ou les Babyloniens, leur his-

toire la plus reculée ne montre pas que leurs religions soient sorties de la magie ou du merveilleux. — *d*) L'apparition de la magie est en général le symptôme d'un sentiment religieux non pas en train de s'épanouir mais bien en train de vieillir et de disparaître. Quand la magie se rencontre à une époque relativement primitive, elle n'appartient pas à l'évolution propre du peuple considéré, mais elle s'explique par une pénétration et une contagion d'origine étrangère. P. 57.

Dans la même encyclopédie, l'article *Zauberei* est signé von Orelli, auteur d'un *Manuel d'histoire des religions;* celui-ci, sur la question présente, se range à l'avis de Zöckler et trouve invraisemblable l'hypothèse contraire, celle de la religion, sortant de la magie. *Zauberei*, t. XXI, p. 612, 613.

Tout récemment, J.-R. Swanton, ancien président de l'*Anthropological Society* de Washington, n'hésitait pas à proclamer, comme l'avait fait A. Lang trente ans plus tôt, que ses études l'avaient amené « à des positions considérablement différentes de celles que patronnent la plupart des autorités reconnues ». Il admet spécialement que « l'attitude religieuse » est « évidemment » un facteur humain primitif. Il trouve chez beaucoup de Primitifs, en Amérique, en Afrique, en Asie, un monothéisme plus ou moins mélangé; au moins ces peuples croient-ils à un dieu supérieur aux autres. « C'est là, dit Swanton un concept extraordinairement commun. » Enfin, il n'a aucune difficulté à associer un monothéisme, d'ailleurs assez pauvre, avec une mentalité primitive; exemple : les Australiens du Sud-Est, les Négrilles, les Bushmen, les Andamanais. *American Anthropologist, New Series*, t. XXVI, 1924, p. 358-365; cf. *Anthropos*, t. XX, p. 333.

Conclusion. — Il ne serait pas difficile de multiplier les citations, *Semaine d'ethn. relig.*, 1922, compte-rendu du R. P. Schmidt, p. 31-48; celles-là suffiront, sans doute, pour nous permettre de conclure sans crainte avec des théologiens, qui sont aussi des autorités reconnues en histoire des religions, avec Mgr Le Roy, le R. P. Schmidt, le P. Bouvier. Nous emprunterons les termes mêmes dont se sert Mgr Le Roy dans la *Religion des Primitifs*, p. 484, et qu'il reproduit dans *Christus*, p. 101 : « Tout se présente à nous comme si l'espèce humaine, irradiant d'un point commun sur lequel elle aurait apparu, à une époque que la science est impuissante à fixer d'une façon précise, avait été mise en possession d'un fonds de vérités religieuses et morales, avec les éléments d'un culte, le tout prenant racine dans la nature même de l'homme, s'y conservant avec la famille, s'y développant avec la société, et donnant peu à peu — suivant les mentalités particulières à chaque race, sa portée intellectuelle, les conditions spéciales de sa vie — ces formes à surfaces variées, mais fondamentalement identiques, que nous appelons les religions, religions auxquelles partout et dès le principe, se seraient attachés les mythes, les superstitions et les magies, qui les vicient et les défigurent en les détournant de leur objet. »

Cette déclaration, si nous ne nous trompons, le P. Bouvier et le R. P. Schmidt la signeraient, le premier avec quelque hésitation peut-être — c'était un modeste, presque un timide, par excès de conscience, pourrait-on dire, et il écrivait entre 1911 et 1914 — le deuxième avec assurance. Cf. *Rech. de sciences relig.*, t. IV, p. 109-134, art. de Bouvier; art. *Magie* du *Dictionn. apolog.*; *Anthropos*, t. VIII, p. 1144. Et des hommes dont le nombre augmente d'année en année, hommes profondément sincères et compétents, se rapprochent chaque jour des mêmes conclusions.

I. Bibliographie générale. — 1° *Dictionnaires.* — *Dictionnaire apologétique*, art. : *Magie et Magisme*, t. III, col. 61-74; *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, art. *Magie*, t. IV, col 562-569 ; *Encyclopédie Ladmirault*, art. *Magie*; *Encyclopædia britannica*, art. *Magic*; *Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings, art. *Magic*, t. VIII, p. 245 321, *God*, t. VI, p. 243-247 ; *Protest. Realencyclopædie* de A. Hauck, art. *Magier, Magie*, t. XII, p. 55-70; art. *Zauberei und Wahrsagrei*, t. XXI, p. 611-620; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines: Magie*, t. III *b*, p. 1494-1521,

2° *Revues.* — *Recherches de science religieuse*, Paris, articles très informés et très fouillés du P. F. Bouvier, t. II (1911), p. 63, t. III (1912), p. 169, 393, t. IV (1913), p. 109; *Anthropos, Revue internationale d'ethnologie et de linguistique*, fondée par le R. P. W. Schmidt, Vienne, Autriche; *Revue d'histoire des religions*, Paris; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, bulletins très érudits sur l'histoire des religions.

3° *Histoire.* — M. J. Lagrange, O. P., *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905. — Sur l'épisode des procès de sorcellerie, il suffit de citer trois ouvrages classiques, le troisième beaucoup plus critique que les deux premiers : H. Institoris et J. Sprenger, *Malleus maleficarum*, 1re édition, probablement Strasbourg, 1487; M. del Rio, *Disquisitionum magicarum libri VI*, Louvain, 1599; F. von Spee, *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas liber*, 1631 (1re édit. anonyme). — J. Janssen, *La civilisation en Allemagne*, trad. E. Paris, Paris, 1902-1911; Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, 3e édit., Paris, 1844, réédité avec additions par Migne, *Dictionnaire des sciences occultes*, 2 vol., 1846 (recueil considérable de renseignements, documents; mais sources à contrôler).

4° *Théologie.* — S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XCII sq.; A. Tanner, *Theologia scholastica*, t. I, diss. V, *De angelis*, q. V; Laymann, *Theologia moralis*, l. IV, tr. X; Suarez, *De religione*, tr. III, l. II, Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. XXI, c. XI, punct. 11; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, c. I; Ferraris, *Bibliotheca canonica :* Superstitio; Wernz, *Jus decretalium*, VI, tit. XIII, n. 324; *Ami du clergé*, séries d'articles sur magie et sorcellerie, surtout en 1902.

II. Bibliographie spéciale : sur l'histoire des religions (simples indications ajoutées à la bibliographie générale) :

1° *Manuels.* — J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, 2 vol., Paris, 1911; J. Huby, *Christus*, 3e édit., Paris, 1921; P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, traduction H. Hubert, Isidore Lévy, Paris, 1904; S. Reinach, *Orpheus*, 11e édit., Paris, 1909; Pinard de la Boullaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris.

2° *Semaine d'ethnologie religieuse*, comptes rendus : Ire session (1912) : Paris, 1913; IIe session (1913) : Paris, 1914; IIIe session (1922), Enghien, Belgique, 1923.

3° *Travaux spéciaux.* — J.-G. Frazer, *The golden Bough : The magic Art*, 3e édit., 2 vol., Londres, 1911; du même, *Psyche's task*, Londres, 1909; F.-B. Jevons, *An introduction to the study of comparative religion*, New-York, 1908; du même, *The idea of God in early religions*, Cambridge, 1910; R. R. Marett, *The threshold of religion*, Londres, s. d. (1909); E.-W. Hopkins, *Origin and evolution of religion*, New-Haven, Yale University Press, 1923; J. Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, 1909; A. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1911; A. Longuet, *L'origine commune des religions*, Paris, Paris, 1921.

A. Lang, *The making of religion*, Londres, 1900; du même, *The origins of religion*, Londres, 1908 (réimpression); Mgr le Roy, *La religion des Primitifs*, Paris, 1909; R. P. W. Schmidt, *De l'origine de l'idée de Dieu*, traduct. de *Der Ursprung der Gottesidee*, dans *Anthropos*, t. III, IV, V (inachevé) ; *Der Ursprung der Gottesidee*, *Anthropos*, t. XVI-XVII (1921-1922), fait suite à la Ie série, de 1908-1912, et expose le progrès fait en dix ans par la théorie de A. Lang; du même, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungs-geschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910.

L. Gardette.

MAGNANIMITÉ. — I. Notion et matière. II. La vertu. III. Magnanimité et humilité. IV. Portrait du magnanime; ses défauts apparents. V. Conditions de la magnanimité.

I. Notion et matière. — La magnanimité ou grandeur d'âme est la vertu qui porte l'homme à entreprendre des choses grandes, difficiles, héroïques et qui sont dignes de grands honneurs. En tout genre de

vertu où elle trouve à s'exercer, elle ne vise qu'au grand : les grands sentiments, les grands rôles, les grandes réalisations sont de son domaine propre. Sa maxime est la maxime formulée par Bossuet et qu'il applique au grand Condé : « Dans les grandes actions, il faut uniquement songer à bien faire et laisser venir la gloire après la vertu. » Elle s'évertue, en effet, à mériter l'honneur plutôt qu'elle ne le recherche; l'honneur pour elle est moins une fin qu'un résultat, une récompense.

La matière de la magnanimité, au rapport de saint Thomas, ce sont les honneurs, et les grands honneurs. C'est que, parmi les biens qui sont à l'usage de l'homme, à savoir les choses extérieures, il n'en est pas de plus grand. L'honneur n'est inférieur qu'à la vertu dont il est très proche, puisqu'il est son témoignage même; l'honneur appartient de droit aux plus grands et surtout à Dieu; l'honneur est coté si haut que pour l'obtenir ou pour éviter de le perdre, on sacrifie tout le reste. La magnanimité donc ne s'embarrasse pas des petits rôles ou des rôles moyens, et l'application à de médiocres entreprises non plus que la poursuite d'honneurs mesquins n'ont pas reçu de nom spécial. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CXXIX, a. 1, ad 2um.

II. La vertu. — La magnanimité maintient dans l'homme la poursuite du grand au niveau du raisonnable. Et dans ce besoin de l'ordre consiste précisément *la vertu* de ce nom. Par exemple, elle empêche que le magnanime présume jamais de ses moyens, ou qu'il aspire aux honneurs pour eux-mêmes, ou encore que, par défiance de ses forces, il renonce à ses entreprises. Si parfois la magnanimité méprise les honneurs, c'est en ce sens qu'elle ne se permet rien de bas pour les obtenir, ou qu'elle en fait peu de cas. Le mépris des honneurs serait blâmable s'il accusait une paresse de les mériter par quelque grande action. Mais le magnanime n'encourt point ce reproche; car il s'applique en tout à bien faire, à faire grand sans exagérer pourtant l'importance de l'honneur humain. *Ibid.*, a. 3.

Il semblerait que la magnanimité ne fût qu'un faisceau de vertus plutôt qu'une *vertu spéciale*. Il n'en est rien. Chaque vertu a son objet et sa fin propres; elle a de même sa louange particulière. La magnanimité ce propose une façon de bien moral tout à fait spéciale, et, par l'accomplissement de grandes actions, elle s'élève à ce qu'il y a de plus grand en matière d'honneur. Lors donc qu'elle s'applique aux autres vertus, ce n'est pas précisément en leur forme spécifique et à cause de leur bonté particulière, mais parce qu'elle entrevoit en chacune d'elles une excellence à part, une possibilité de faire grand. A l'occasion, elle sera bienfaisante, juste, véridique, patiente dans les épreuves, non pour le motif de ces vertus particulières, mais par noblesse et grandeur d'âme; car elle estime que, s'il est beau de donner, de rendre au delà de ce qu'on a reçu, il est honteux de s'attacher aux biens extérieurs ou de craindre la souffrance et les ennuis à ce point qu'on veuille à cause d'eux manquer de justice, mentir ou se plaindre lâchement. Bref, la magnanimité ne se confond pas avec les autres vertus, mais elle y excelle et les rend plus grandes. *Ibid.*, a. 4, ad 2um.

La magnanimité n'est nulle part mieux préparée à son rôle que dans l'ordre surnaturel et chrétien. La vertu naturelle ou païenne de ce nom, s'adonne à des choses qui sont grandes humainement et qui méritent de l'honneur devant les hommes. Celle qui s'inspire de l'Évangile a un horizon large comme le Ciel, une élévation transcendante comme ce qui dépasse la terre et ses objectifs, elle dispose aussi d'encouragements, d'exemples et de forces d'une portée surhumaine, elle conduit enfin à une perfection et à des récompenses d'ordre divin. N'est-ce pas sur le terrain de la magnanimité chrétienne qu'on rencontre ces vrais grands hommes que sont les saints? N'est-ce point là de même, qu'on s'exerce non seulement à de grandes austérités, aux grands travaux de l'apostolat et de la bienfaisance, à la patience dans de grandes souffrances, mais encore à des œuvres plus communes, quoique grandes incontestablement aux yeux de Dieu, et qui mettent en réputation devant Lui? D'une manière habituelle, il semble convenable et digne pour une âme créée à l'image de Dieu, munie des grands secours de la grâce, encouragée par de grandes récompenses et sollicitée par de grands exemples, de s'appliquer à des actions hautes et généreuses et qui méritent une grande gloire en la compagnie de Dieu et des anges.

La vertu de magnanimité est partie intégrante de la vertu de force. Voir Force, t. VI, col. 537, 538. Elle a ses contraires qui sont la pusillanimité, par défaut, la présomption, l'ambition et la vaine gloire, par excès; voir dans les articles qui suivent : Pusillanimité et Présomption et dans les articles parus : Ambition et Gloire (*Vaine*), t. I, col. 940-941, t. VI, col. 1429-1431.

III. Magnanimité et humilité. — La magnanimité, dont le propre est de porter en haut, d'exalter, serait-elle contraire à l'humilité qui incline à descendre, à mettre en bas? L'opposition n'est qu'apparente, fait observer saint Thomas, et les mouvements contraires de l'une et de l'autre procèdent simplement d'une diversité de vue. On trouve chez l'homme des grandeurs qui lui viennent de Dieu, on y trouve, par contre, des misères qui proviennent de l'infirmité de sa nature. Tour à tour donc, le magnanime exalte en soi les dons de Dieu, et se propose d'en faire un noble emploi, tout à tour, il s'abaisse et s'avoue à soi-même son fond de misère. Ces vues l'inspirent et le dirigent dans ses rapports avec autrui. Il sait reconnaître et magnifier dans les autres ce qui vient de Dieu, et le comparant avec ce qu'il tient de soi, il n'a pas de peine à se mettre et à se tenir au-dessous d'eux. C'est la démarche même de l'humilité. Il remarque pourtant ce qui leur manque, et, sous cet angle de leurs défauts, il en fait peu de cas. Jamais d'ailleurs, il ne les porte si haut dans son estime que pour eux il consente à quelque chose d'incorrect ou d'indigne. *Ibid.*, a. 3, ad 4um.

IV. Portrait du magnanime; ses défauts apparents. — Comme les pensées et les sentiments de l'âme déterminent assez souvent les attitudes corporelles, le magnanime a sa physionomie extérieure. Aristote lui attribue des allures lentes, une voix grave, une parole posée. Les grandes choses qui font l'objet de la magnanimité sont en petit nombre, elles sont de poids et requièrent beaucoup d'attention : d'où la contenance du magnanime, son air rassis, ses gestes plutôt rares, tout un ensemble qui révèle une âme sereine, sans passion ni fièvre. A ces traits, on reconnaît la magnanimité en exercice, on devine même la disposition naturelle qui y prépare. *Ibid.*, a. 3, ad 3um.

Facilement le vulgaire reproche au magnanime des *défauts, mais plutôt apparents* et qui tiennent à son élévation même. Il lui fait un grief, par exemple, d'oublier les bienfaits dont il a été l'objet. Il serait plus exact de dire qu'il n'aime pas recevoir d'un autre, à moins qu'il ne soit à même de rendre au delà de ce qu'il a reçu. Il tend à exceller en matière de reconnaissance comme en tout le reste. On entend dire encore qu'il est oisif et lent à l'action; ce n'est pas qu'il néglige d'agir dans les choses qui sont à son niveau, mais il faut penser qu'il n'entre pas volontiers dans les vains soucis du grand nombre. S'il parle, objecte-t-on toujours, il semble que ce soit avec peu de simplicité. Mais c'est seulement dans ses rapports

avec la foule à qui il ne peut découvrir sa grandeur d'âme. Avec ceux qu'il ne dépasse pas trop, il communique librement; sa réserve avec l'homme moyen est plutôt prudence que manque de vérité ou de bonté. Il se montre peu familier, si ce n'est avec ses amis; il est plutôt distant avec tous les autres, d'aucuns prétendent qu'il n'est pas sociable. La vérité c'est qu'il sait vivre avec tous, petits et grands, dans la mesure convenable; s'il évite de se mêler indistinctement au commun, c'est pour ne point partager ses petitesses d'âme. Enfin, on lui reproche, de négliger ce qui est utile au grand nombre, de ne point servir assez l'intérêt de tous. Il est vrai qu'à l'utile simplement dit, il préfère le bien tout court ou l'honnête. C'est encore une suite de sa grandeur d'âme. *Ibid.*, a. 3, ad 5um.

V. Conditions de la magnanimité. — Saint Thomas fait observer enfin que la magnanimité requiert pour s'exercer certaines conditions favorables : la *confiance*, la *sécurité*, et même, quoique pas nécessairement, *les biens de la fortune*. En premier lieu, le magnanime a besoin de compter sur Dieu, qui est l'inspirateur et le promoteur de ses grandes œuvres. Mais il faut, en outre, qu'il attende beaucoup de soi et des autres. Il espère donc en soi, parce qu'il se sait à la hauteur des grandes choses qu'il médite et entreprend; il espère aussi dans les autres comme en ses instruments, parce qu'il a éprouvé leur amitié, mesuré les ressources qu'il s'en promet. C'est la confiance dont a besoin le magnanime. Il lui faut encore la sécurité ou tranquillité de l'âme du côté de tous les vains soucis que provoque la peur, qui ruinent l'espoir du succès et d'où pourrait naître le découragement. Les biens de la fortune, tels que la richesse, la puissance, les amitiés, etc., ne sont pas indispensables au magnanime; ils lui sont pourtant très utiles. Car, la multitude estime et honore plus volontiers ceux que favorise la fortune. Au surplus, les choses extérieures sont pour la vertu de magnanimité de puissants moyens d'action. Ce n'est pas que la grandeur d'âme ne puisse se rencontrer privée de ces divers appuis, isolée et pauvre. Mais ce n'est point la situation normale. Il suffit au magnanime qu'il garde vis-à-vis des avantages extérieurs son indépendance; qu'il les estime non d'un grand prix, mais simplement utiles. S'il les possède, que ce soit sans en être grisé, s'il les perd, que ce soit sans amère tristesse. Et surtout qu'il ne fasse rien pour les acquérir qui soit indigne de lui. *Ibid.*, a. 6, a. 7, a. 8.

Ajoutons, et ceci par manière de conclusion pratique : la magnanimité n'est pas la vertu du grand nombre, mais seulement de quelques privilégiés. Cependant puisque toutes les vertus sont connexes, et qu'on ne peut avoir l'une sans être en puissance dispositive des autres, il importe d'entretenir en soi la volonté générale du bien, que renferme la vertu de prudence, et le don de la grâce. *Ibid.*, a. 3, ad 2um.

Saint Thomas, *Summa theologica*, IIa IIæ, q. cxxix; Bail, *La théologie affective*, Paris, 1855, t. III, p. 358-361; A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 420-427.

A. Thouvenin.

MAGNÉTISME voir Hypnotisme, t. VII, col. 357.

MAGNI Valérien, frère mineur capucin (1586-1661). — Ce personnage est, sans conteste, une des figures marquantes de l'histoire religieuse des divers pays qui composaient le Saint-Empire, dans la première moitié du XVIIe siècle. Son histoire n'a pas été écrite et la tâche serait délicate, à cause de ses démêlés bien connus avec les membres de la Compagnie de Jésus, dont quelques-uns fournirent à Pascal les éléments de sa quinzième *Lettre Provinciale*. Nous n'avons pas à les discuter ici et nous nous bornerons au simple exposé des faits, autant que ce sera nécessaire. Le P. Magni eut des torts que nous ne cherchons pas à nier. Ses qualités éminentes étaient gâtées par un sentiment excessif de sa personnalité, qui lui faisait rechercher les éloges et ne lui permettait d'accepter ni l'insuccès, ni la contradiction. Homme véritablement supérieur, il eut de petits côtés, et si les volumineux dossiers qui le concernent aux archives de la Propagande et du Vatican renferment un grand nombre de belles pages, ils en conservent malheureusement trop d'autres, que l'on voudrait effacer pour l'honneur de sa mémoire. Il a été exalté outre mesure, et rabaissé plus qu'il ne convenait; la vérité serait dans un juste milieu qu'un écrivain impartial pourrait seul établir. Le rôle politique du P. Magni ne rentre pas dans le cadre du *Dictionnaire*, nous n'avons à nous occuper que du philosophe et du théologien. Il fut surtout un vaillant adversaire des protestants, et les attaques, dont il a été l'objet de leur part, démontrent qu'ils ne le tenaient point pour un adversaire de minime importance.

I. Vie. — Maximilien Magni naquit à Milan, le 15 octobre 1586, d'une famille noble, originaire du Frioul. Il était encore enfant quand son père se transporta à Prague, où l'appelaient des intérêts de famille. Adolescent, il fréquentait le couvent des capucins, et, deux ans après, le 25 mars 1602, il revêtait l'habit franciscain et prenait le nom de Valérien de Milan. Une fois prêtre, il est envoyé à Vienne, en qualité de lecteur de philosophie et de prédicateur de langue italienne; bientôt, on en parle à la cour et l'empereur désire l'entendre. En 1616, Sigismond III demande des capucins pour les établir en Pologne. Le P. Valérien est choisi pour cette mission, et le roi en est si satisfait que l'année suivante il l'envoie à Rome, pour y traiter en son nom des moyens d'assurer la défense de la foi, par la coopération à la croisade contre le Turc, dont son confrère, le P. Joseph du Tremblay était l'apôtre. La guerre vient contrarier les projets du monarque et il ne pourra les réaliser que dix ans plus tard; aussi, le Père reprend à Vienne le cours de ses leçons. La question des passages de la Valteline ne tarde pas à troubler les relations des États qui prétendaient y avoir des droits (1621) et l'empereur députe notre capucin à Paris, pour y négocier cette affaire, dont la solution se fera attendre. A son retour, il est placé à Linz comme maître des novices, puis à Prague, où il enseigne de nouveau la philosophie. L'archevêque, qui sera bientôt le cardinal d'Harrach, le choisit pour confesseur et en fait son conseiller et son théologien. En 1624, il est élu provincial de son ordre pour la Bohême, l'Autriche et la Moravie, mais, au bout de deux ans, il renonce à sa charge, sur un désir de la Congrégation de la Propagande, qui l'établit supérieur de la mission contre les protestants en Bohême et l'attache au cardinal de Prague, pour travailler à la réforme de son immense diocèse. Entre temps, il se consacre avec ardeur à la prédication et à la conversion des protestants, et c'est dans ce but qu'il publie son premier traité, *De acatholicorum regula credendi*, Prague, 1628. A cette époque surgit une nouvelle question qui menace la paix de l'Europe, celle de la succession de Mantoue et de la possession du duché de Montferrat. C'est encore le P. Valérien que l'empereur envoie à Pignerol, où il se rencontre, au mois d'avril 1630, avec Richelieu et le P. Joseph; quelques mois plus tard, les deux religieux se retrouveront au célèbre congrès de Ratisbonne, à la suite duquel Ferdinand aurait dit, en parlant du capucin français, « que tout étroit qu'était son capuchon, il avait su y faire entrer six bonnets électoraux ». Amené par l'un ou l'autre des princes électeurs, le P. Magni

reviendra souvent à Ratisbonne, au moment des diètes d'Empire. Il était à Prague, vers la fin de 1631, quand la ville fut investie par les troupes protestantes du duc de Saxe, et il s'employait avec succès à maintenir le moral des catholiques. L'année suivante, il travaillait à assurer la couronne de Pologne à Ladislas IV, fils de Sigismond; aussi, le nouveau roi l'invitait-il aux fêtes de son couronnement et obtenait, 3 juillet 1634, qu'il vînt se dépenser dans son royaume. En récompense de ses services, Ladislas demandait pour lui au pape le chapeau de cardinal, par une lettre que celui qu'elle concernait eut la petitesse de laisser imprimer (dépêche du nonce à Varsovie, 7 avril 1636, ms. *Barber. lat. 6596*), avec la relation qu'il avait envoyée à la Propagande des événements de Prague pendant l'occupation : *Epistola... in qua narratur status fidei catholicæ in civitate Pragensi, quo tempore occupabatur a Duce Saxoniæ*, in-4°, s. l., 1636. On veut qu'un peu plus tard, après qu'il eut négocié son mariage avec une fille de l'empereur, 1637, Ladislas ait renouvelé sa demande, qu'appuyèrent et l'empereur et le roi d'Espagne; mais sans plus de succès, le pape motivant son refus sur ce que le P. Magni n'était point sujet du roi de Pologne. L'archevêque de Prague l'ayant réclamé, il était revenu dans cette ville en 1636, pour retourner ensuite en Pologne sur les instances du roi, auquel on l'accordait pour un an, au mois de janvier 1638. Pendant cette année, il va jusqu'à Dantzig, où il prépare la conversion d'un ministre fameux, Barthélemy Nigrinus, qui se déclarera catholique trois ans plus tard, après de nouveaux entretiens avec Valérien. De retour dans sa province, il profite de son repos pour rédiger les réponses aux ministres, qui ont attaqué son traité sur la règle de foi. Il aurait voulu n'avoir d'autre occupation que celle de la composition de ses ouvrages de philosophie, qui, écrivait-il le 23 mars 1641, causeraient une telle admiration qu'il croîtrait en autorité pour son ministère apostolique. Plusieurs fois déjà il était venu à Rome, et il aurait désiré s'y retirer, mais tout ce qu'il obtenait était d'y faire un séjour d'un an environ, 1642-1643, au bout duquel il devait retourner en Autriche et en Bohême, où nous le voyons qualifié de missionnaire apostolique dans la Saxe Électorale, la Hesse, la Marche de Brandebourg et à Dantzig. De 1646 à 1648, il est en Pologne, où il fait imprimer plusieurs ouvrages. Les années suivantes, on le retrouve à Vienne et c'est de là, vers la fin de 1651, qu'un ordre de la Propagande l'envoie sur les bords du Rhin pour travailler à la conversion du landgrave de Hesse, qui le demandait personnellement. En la fête de l'Épiphanie, le landgrave et sa femme faisaient leur abjuration publique dans la cathédrale de Cologne. Le jour même, le prince écrivait au pape, implorant sa bénédiction, et à la Propagande pour la remercier de lui avoir envoyé le P. Valérien. Celui-ci avait commencé alors un système de controverses par écrit, qu'il jugeait infaillible, et il les continua pendant toute l'année, jusqu'à ce que le nonce lui ordonnât de les interrompre, le pape et la Propagande ne l'approuvant pas. Il publia encore quelques opuscules, dont un fort malheureux, qui ne fut probablement pas sans influence sur le décret de la S. Congrégation, du 6 décembre 1655, défendant aux missionnaires de publier quelque ouvrage que ce soit, sans son autorisation. L'ardent polémiste, qui déclarait ne pouvoir se passer de la presse, *ego sine usu præli inermis sum*, regarda ce décret comme le visant spécialement et il s'estima victime de ses adversaires. Rentré en Autriche et réduit à ne pouvoir se défendre que par de courts manuscrits, il finit par ne plus se contenir, et il fait paraître son *Apologia contra imposturas jesuitarum*, car, pense-t-il, ce sont eux la cause de tous ses malheurs. Bientôt, elle est à Rome, où lui-même l'a envoyée, au mois d'octobre 1660. Le résultat ne fut pas celui qu'il attendait peut-être. Au commencement de l'année suivante, il était parti pour Vienne, afin de se justifier près du nonce. Celui-ci recevait l'ordre de l'arrêter, et, son grand âge ne permettant pas de le transférer à Rome, de le faire interner. Le soir du premier février, l'auditeur de la nonciature se présentait au couvent et, avec l'aide du bras séculier, le conduisait à la prison dite l'Hôpital de l'Empereur. Ses frères en religion, ses amis intervinrent auprès de l'empereur et du nonce, ses parents se portèrent caution, et il lui fut permis de se retirer au couvent de son ordre à Salzbourg. C'est dans la litière impériale qu'il y est transporté; le prince-archevêque lui fait le plus bienveillant accueil, mais la secousse avait été trop violente et la goutte, dont il souffrait depuis des années, remontant au cœur, ne tarda pas à terrasser l'intrépide jouteur. Après avoir protesté n'avoir de rancune contre qui que ce fût, le P. Valérien mourut pieusement en baisant son crucifix, le 29 juillet 1661, dans la soixante-quinzième année de son âge et la soixantième de sa vie religieuse.

II. Écrits. — Malgré cette vie errante et pleine de contrastes, le P. Valérien a beaucoup écrit.

1° *Ouvrages philosophiques.* — Dans ses lettres, il parle assez souvent de ses ouvrages philosophiques, auxquels il aurait voulu pouvoir travailler à loisir. En 1641, il écrivait que deux ans auparavant, profitant d'un temps de repos, il avait entrepris un ouvrage *pene immensæ difficultatis : sistema scilicet omnium scientiarum, quæ sub latiore vocabulo philosophiæ et theologiæ numerantur* (*Judicium de catholicorum regula credendi*, p. 4). Le plan était vaste et celui qui l'avait conçu semble avoir été incapable d'en suivre aucun.

Dans les premiers écrits où il expose *sa* philosophie, *philosophia Valeriani*, il s'attaque à Aristote. Pour lui, le Stagirite est un tyran, *tyrannus est, qui premit genus humanum perniciosius ullo heresiarcha, ullove hominum quos tulerit ætas ulla (De atheismo Aristotelis)*. Aussi, se révolte-t-il contre cette tyrannie dont il veut délivrer la philosophie chrétienne. En combattant l'aristotélisme, le P. Magni ne faisait que suivre les traditions de l'école franciscaine, mais il n'appartenait pas pour autant à celle-ci. D'ailleurs, il ne se réclame d'aucune et pose plutôt en autodidacte et en indépendant; il dit toujours *ma* philosophie. Celle qu'on lui avait enseignée ne satisfaisant pas son esprit curieux, pendant dix ans, il chercha un système, avant d'entrevoir un peu de lumière et de se rendre compte que, pour arriver à la vérité, il lui fallait se dégager de l'autorité qu'on lui imposait. Il donna un premier aperçu de cette indépendance dans un petit traité que Wadding, un de ses examinateurs, qualifie *magis mysticus quam philosophicus* et qu'ailleurs il appelle *opus peregrinum et obscurum, haud omnibus pervium.* Il avait pour titre : *De luce mentium et ejus imagine*, in-12, Rome, 1642, Anvers (?), Vienne, 1645. Nous ne pouvons mieux faire que de le citer : *Sentio ac dico Lucem mentium, seu lumen rationis esse Deum benedictum... Quod autem lux mentium se ipsa sit intelligibilis ab homine, ut ego sentio ac dico, id negatur ab omnibus pene theologis; cum enim ponam lucem mentium esse homini per se notam eamque esse Deum, sequitur Deum esse homini per se notum; quod negatur ab omnibus, si paucos excipias theologorum.* C. I. — Son opuscule ayant été fortement attaqué, il en publiait un second, *De luce mentium et ejus imagine, ex sanctis patribus Augustino et Bonaventura*, in-12, Vienne, 1646, où il donne simplement les textes de ces saints docteurs, sur lesquels il s'appuie, et qui n'étaient que brièvement indiqués dans le précédent. C'est sous ce titre inexact

que, dans un but tendancieux, le *De luce mentium* était réédité, avec un *Appendix, quid sentiendum sit de doctrina Valeriani Magni?* par un rosminien anonyme, in-8°, Bologne, 1886. Valérien revient souvent sur ce principe dans ses autres écrits philosophiques, où, dit encore Wadding, *multa contra communes peripateticorum opiniones ostentat.*

Les premiers sont de l'année 1647 et parurent à la suite de ses expériences sur le vide. Sans en avoir entendu parler, affirme-t-il, et nous n'avons pas de motif pour ne pas le croire, il avait renouvelé l'expérience du tube de mercure, déjà faite par Torricelli à Florence et à Rome. Il en prenait occasion pour écrire sa *Demonstratio ocularis loci sine locato, corporis successive moti in vacuo, luminis nulli corpori inhærentis*, in-8°, s. l., Varsovie, 1647. Il y raconte son expérience, faite en présence de la cour de Pologne, et conclut en l'opposant à la doctrine d'Aristote, car son but en y procédant, était de chercher une preuve de fait contre le péripatétisme. On le contredit; il répète son expérience devant une réunion de théologiens et écrit encore quelques pages, *Altera pars demonstrationis ocularis de possibilitate vacui*, 12 juillet et 12 septembre. Déjà le premier opuscule était arrivé à Paris, et Gilles Personne de Roberval accusait le capucin de n'être qu'un plagiaire, *De vacuo, narratio ad nobilem virum D. des Noyers*, du 20 septembre. Celui-ci se justifia, *De inventione artis exhibendi vacuum narratio apologetica*, Varsovie, 9 novembre. Il répondait encore à un certain Jean Broscius, qui dans le *Peripateticus Cracoviensis* défendait Aristote. D'autres encore prirent la plume pour combattre les conclusions de Valérien contre les péripatéticiens. Nous citerons un professeur anonyme du Collège romain, *Nonnemo*, qui réplique : *Magno amico experimenta vulgata non vacuum probare, sed plenum et antiperistasim stabilire*, Rome, 1648; Jean Fantuzzi, professeur au collège de Bologne : *Eversio demonstrationis ocularis loci sine locato..*, Bologne, 1648; Jacques Plerius, médecin et professeur de philosophie : *Ad experientiam nuperam circa vacuum, R. P. Valeriani Magni demonstrationem ocularem... responsio ex peripatetica philosophiæ principiis desumpta*, Paris, 1648; le P. Koialowicz, S. J., sous le pseudonyme de *Peripateticus Vilnensis : Oculus ratione correctus, id est demonstratio ocularis cum admirandis de vacuo per demonstrationem rationis rejecta*, Vilna, 1648. Quant au P. Valérien, il avait réédité ses opuscules en un volume, *Admiranda de vacuo et Aristotelis philosophia*, in-8°, Varsovie, 1647, en y ajoutant quelques pages adresssées au P. Mersenne, *De atheismo Aristotelis*, datées du 19 novembre. L'année suivante, il décrivait ses *Experimenta de incorruptibilitate aquæ*, 15 mars 1648, et, disait-il, cette seule incorruptibilité de l'eau renverse toute la physique d'Aristote.

Tout en se livrant à ces expériences, il surveillait l'impression de son ouvrage *Valeriani Magni, fratris capuccini, philosophiæ... pars prima, in qua tractatur de peripatu, de logica, de per se notis, de syllogismo demonstrativo*, in-8°, Varsovie, 1648. Ces traités ne sont pas, comme le titre semblerait l'indiquer, réunis en un seul volume, mais ils forment autant de livrets séparés, fort difficiles à rencontrer. Dans les prolégomènes du premier, il annonçait trois autres parties. Dans la seconde, disait-il *contemplabimur Deum ejusque artem æternam in qua cernitur mentaliter mundus intelligibilis... Postquam demitto aciem mentis ad considerationem mundi existentis instar ideæ præintellectæ... Huic parti tertiæ succedit quarta et postrema, quæ exhibet peculiarem Dei providentiam erga genus humanum. Hæc pars philosophiæ nuncupatur theologia.* Au lieu de suivre ce programme, il publiait ensuite *Valeriani Magni... principia et specimen philosophiæ...* in-4°, Cologne, 1652. Dans ce volume, on trouve des traités nouveaux : *Axiomata ad universam philosophiam, Ens non factum, Lux mentium*, qui diffère du premier opuscule publié sous ce titre; ils sont suivis de la réédition des *Admiranda de vacuo*, et de la *Decas prima Soliloquiorum ad Vladislaum Quartum*, déjà imprimée à Varsovie, 1648,

Dans la plupart des exemplaires manque une feuille additionnelle, sur laquelle l'auteur proteste contre les fautes insupportables, *errores intolerabiles*, commises par l'imprimeur, qui a bouleversé l'ordre des traités sur le vide. Il les fait précéder d'une courte réponse à une objection qu'on lui avait peut-être faite, *Quaestio ; Utrum lumen productum in vacuo detrahat creationem Deo et miracula sanctissimo eucharistiæ sacramento?*

C'était à ses chères études philosophiques que le P. Magni consacrait les loisirs forcés des dernières années de sa vie et qu'il demandait un dérivatif à ses préoccupations de tout genre. En 1655, il avait offert à son neveu, le baron François Magni, comte de Strasnitz, le manuscrit de sa *Logique*, que celui-ci fit imprimer. Il lui promettait alors d'écrire à son intention sa philosophie, et, en effet, quelques années plus tard, il lui en remettait le manuscrit, dont au moins une bonne moitié a été publiée sous ce titre : *Opus philosophicum Valeriani Magni*, in-4°, Leitmeritz, 1660. Dans cet ouvrage, inconnu aux bibliographes, comme l'édition de la *Logica*, il rééditait, mais en les modifiant profondément quant à la forme, les opuscules que nous avons indiqués. Il est divisé en deux parties : I. *Synopsis philosophiæ Aristotelis*; II. *Philosophia Valeriani Magni*. La première se compose de deux traités : 1. *Sententia Aristotelis de Deo et mundo;* 2. *Sententia Valeriani de doctrina Aristotelis*. Au commencement du second, il pose cet argument : *Philosophia Aristotelis ignorat Deum esse causam efficientem mundi. Eum qui ignorat Deum esse causam efficientem mundi est impossibile habere scientiam de Deo et mundo. Ergo philosophia Aristotelis non habet scientiam de Deo et mundo.* C'est le développement de la mineure qui forme le sujet du traité. La seconde partie, *Philosophia Valeriani Magni*, renferme de nombreuses divisions et subdivisions : *Logica, Metaphysica, Rudimentum mathematicæ, Physica, Rudimentum Pansophiæ*, mais le volume ne renferme que la Logique et la Métaphysique : celle-ci comprend trois parties, *Apparatus ad metaphysicam universamque philosophiam, Deus, Ens creatum.* Dans ce volume, nous avons en tout vingt-deux des trente-neuf traités, qui dit-on, composaient tout l'ouvrage. Les autres ont-ils paru? Nous pensons qu'il faut voir dans l'*Opus philosophicum* le livre *De cognitione Dei in se et in creaturis* qu'en 1658 il demandait de pouvoir imprimer.

Ce titre, en effet, résume le système philosophique du P. Valérien. Son point de départ est l'idée de l'être parfait qui se présente à nous, dès que nous commençons à réfléchir sur ce qui existe. C'est la connaissance de cet être parfait *entitas perfecta, ens qua ens, ens non factum*, qui est la lumière, grâce à laquelle notre intelligence arrive à la connaissance de l'être imparfait, *ens creatum*, car, c'est par la connaissance de la perfection que nous avons celle de l'imperfection, comme par celle de la lumière nous arrivons à celle des ténèbres, qui en sont la privation. Il va nous donner l'indication de ce qu'il regarde comme le sujet de la philosophie. *Si, Theophile, mentem tuam extendas ad contemplandum id omne quod est, deprehendes Deum et mundum : deprehendes, inquam, unicam causam intelligibilem ex consideratione sui effectus : ita ut Deus sit objectum intelligibile in suo effectu; Deus, inquam, in mundo creato. Porro Deus creando mundum respexit in ideam intelligibilem, quapropter cognitio mundi idealis*

plurimum differt a cognitione mundi existentis realiter. Philosophia consistit in intellectione mundi idealis, exactior vero cognitio mundi existentis non omnino spectat ad philosophiam sed ad historiam rerum naturalium (*Philosophia Valeriani*, p. 3).—Quelques lignes plus haut, il avait dit : *Intelligebam meum philosophari esse nil aliud quam assequi illum ordinem mediorum in fines naturæ, quem noveram præconceptum a primo intellectu.* Si on lui demande quelle est sa méthode, il répondra : *Adhibeo methodum compositivam, exorsus mea ratiocinia a per se notis, et inde progredior ad occulta, occultiora et occultissima*, p. 7. Dans les cinq cents pages de ce volume, il ne cite aucun auteur, de peur qu'on ne lui reproche de ne l'avoir pas compris, aussi faut-il être philosophe soi-même pour voir ses rapports avec les écoles. Contemporain de Descartes, a-t-il lu ses ouvrages et en est-il tributaire? Jean Christian Wolf, dans sa *Psychologia empirica*, pars I, sect. II, c. 2, 76, éd. Vérone, 1736, p. 27, écrit que Leibniz *qui multum tribuit acumini Valeriani Magni*, s'est servi de l'un et de l'autre. Il est, à n'en pas douter, le Valerianus, que, dans une lettre à Arnauld, le philosophe allemand range parmi « les auteurs chrétiens connus pour avoir écrit avec plus de liberté que les autres » et qu'il dit avoir lus avec curiosité. Dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. IV, col. 1137, Paris, 1843.

Pour autant que nous sachions, la philosophie du P. Magni n'a fait l'objet d'aucune étude spéciale, ses ouvrages sont devenus plus que rares et son nom est tombé dans l'oubli. Il mériterait cependant de fixer l'attention de quelque critique. Dans un travail récent, le P. Romuald Bizzarri, capucin de la province de Toscane, se fondant uniquement sur le traité *De luce mentium*, le représentait comme un précurseur de Rosmini, *Tre cappuccini precursori del Rosmini*, dans *Rassegna nazionale*, Rome, août 1924.

2° *Ouvrages théologiques.* — Bien qu'à un degré moindre, nous rencontrons la même confusion dans les ouvrages théologiques du P. Valérien, consacrés surtout à la controverse avec les protestants.

En 1628, avons-nous déjà dit, il avait fait paraître son premier traité, *De acatholicorum credendi regula judicium*, dans lequel il établit que, sans l'autorité de l'Église, la Bible seule ne peut suffire pour être la règle de foi des chrétiens. Il y insiste sur ce dilemme : *aut redeundum ad romanam Ecclesiam, aut recedendum a Christo.* Caramuel, son contemporain, qui avait eu l'occasion de le fréquenter à Prague, où il fut vicaire général du cardinal d'Harrach, portait ce jugement sur le livret en question : *quem qui legerit esse lutheranum aut etiam calvinianum non possit. Theologia moralis fundamentalis*, fundam. 46., edit. 2ª, t. II, p. 14, Rome, 1656. Un ministre de l'église d'Iéna, Jean Major, essaya une réfutation que nous n'avons pu rencontrer. Valérien lui répondit par la réédition de son livret, suivi de remarques sur l'écrit qui lui avait été opposé, *De acatholicorum... judicium nec castigatum nec confutatum a Johanne Majore Jenensi superintendente*, in-12, Prague, 1631. Un fils de ce pasteur, appelé Jean comme son père, publia pour sa défense un écrit dont nous n'avons retrouvé que le titre, *Apologeticus pro parente adversus Valerianum Magnum.* Au cours des années suivantes, d'autres ministres et professeurs écrivirent contre le traité de Valérien; ce furent Jacques Martini, de Dresde, *Vindiciæ Ecclesiæ lutheranæ Dei gratia ab absurdis superstitionis pontificiæ opinionibus liberatæ, contra absurdas consequentias capuccini Valeriani Magni, et sententiam ejus de regula credendi*, in-8°, Wittemberg, 1631; Jean Botsac, d'Herford, *Antivalerianus, sive religio romano-papistica probatur non esse vera, quia regulæ credendi falsæ innititur, contra Valeriani Magni judicium*, Leipzig, 1631; un des trois frères Stegmann, probablement Joachim, qui publia sans apposer son nom, *Brevis disquisitio, an et quomodo vulgo dicti evangelici pontificios ac nominatim Valeriani Magni de acatholicorum credendi regula judicium solide atque evidenter refutare queant?* Eleutheropolis (Amsterdam), 1633, Londres, 1650; enfin Conrad Bergius, doyen de l'église de Brême, *Praxis catholica divini canonis contra quasvis hœreses et schismata, seu de fide catholica et christianorum quorumvis circa illud consensu vel dissensu. Dissertationes novem...* Brême, 1639. Dans cet ouvrage, Bergius attaque non seulement Valérien, mais Bellarmin et François Véron. A chacun le P. Magni adressait une réponse séparée que l'on trouve dans son volumineux ouvrage *Judicium de acatholicorum et catholicorum regula credendi*, in-4°, Vienne, 1641. Comme le titre l'indique, il se compose de deux parties; dans la première Valérien répond à ses adversaires et, dans la seconde, il établit la règle de foi des catholiques. Il y a malheureusement dans ce traité des arguments de peu de valeur, qui donnèrent prise aux attaques des protestants. Nous savons, par une des lettres du Père, 23 mars 1641, qu'un nouveau converti du Holstein, Théodore Simons, avait publié pour sa défense *D. Johannis Botsacci antivalerianus andabata*, c'est-à-dire, explique-t-il, qui combat à l'aveugle. Nous n'en avons pas trouvé d'autre mention. Plus tard, sous le pseudonyme d'Ulric de Neufeld, Jean Comenius éditait *Judicium de judicio Valeriani Magni super catholicorum et acatholicorum credendi regula, sive absurditatum echo*, in-8°, Amsterdam, 1644; et l'année suivante, *Judicium Ulrici Neufeldii de fidei catholicæ regula catholica ejusque catholico usu. Ad Valerianum Magnum omnesque catholicos.* Le P. Valérien répondit en publiant à son tour *Echo absurditatum Ulrici de Neufeld Blesa, demonstrante Valeriano...* in-8°, Cracovie, 1646. Comenius réédita, sous son nom, les deux ouvrages avec ce titre : *De regula fidei judicium duplex : I. Qualiter a Valeriano Magno constructa fuit; II. Qualiter ex intentione Dei et Ecclesiæ usu construenda venit*, in-8°, Amsterdam, 1658. Le P. Magni est encore pris à partie avec le P. Josse Kedd, S. J., dans un écrit de J. Micrael, recteur du collège royal de Stettin : *Erörterung des Bekenntnüsses der Wahrheit allgemeiner uralten Kirchen, aber in der That Abfalls vom seligmachenden Glauben H. Ehrardts Graff Truchsess von Welzhausen. Nebst Antwort auf seine 4 Fragstücke, als auf die 12 propositiones Jod. Kedii, S. J., und Sophismata Valeriani Magni*, in-4°, Alt-Stettin, 1652, dont il existe une traduction latine du même temps, *Diatribe de Ill. C. Ehrardi... Truchsess de Wetzhausen... recognitione Ecclesiæ universalis antiquæ, Viennæ, anno 1652 facta.* Ce comte Truchsess avait fait imprimer cette même année un écrit intitulé *Veritas antiquæ Ecclesiæ*, que le P. Sommervogel attribue au P. Kedd. Au même temps, Jean Conrad Dannhauer, professeur à l'université de Strasbourg, faisait paraître son *Gorgias Leontinus sophista in Valeriano Magno... redivivus, sive analysis judicii de acatholicorum et catholicorum regula credendi producti a Valeriano Magno...* in-4°, Strasbourg, 1652. Un de ses élèves, Jean Christophe Artopaeus, en faisait le sujet de sa thèse de doctorat, *Gorgias sophista in Valeriano Magno capucino redivivus.., ibid.* De son côté le P. Magni publiait un opuscule, auquel il donnait pour titre : *Organum theologicum, seu regulæ argumentandi ex humano testimonio*, Salzbourg, 1652, puis successivement : *Methodus revocandi acatholicos ad Ecclesiam catholicam*, in-4°, Ratisbonne, 1653; *Lux in tenebris lucens quam tenebræ non comprehendunt*, Straubing, 1654.

Cette année 1654 fut encore occupée par sa controverse avec Herman Conringius, professeur à Helm

stedt, esprit universel, qui avait la réputation méritée d'être le plus savant homme d'Allemagne. Il avait publié un opuscule *Fundamentorum fidei pontificiæ concussio*, in-4°, Helmstedt. Prié de donner son jugement sur cet écrit, le P. Magni publia la *Concussio fundamentorum Ecclesiæ catholicæ jactata ab H. Conringio examinata et retorta in acatholicos*, Straubing. Le professeur répliqua par *H. Conringii responsio ad Valerianum Magnum, pro sua concussione fundamentorum fidei pontificiæ*, Helmstedt. A son tour le capucin écrivit une *Epistola ad perillustrem... D. J. C. de Boineberg... de responsione H. Conringii*, Munich, qui amena *H. Conringii responsio altera... ad Valeriani Magni epistolam nuperrimam*, Helmstedt, 1655. Au même temps, Samuel Desmarets, pasteur de l'église française réformée de Groningue, et professeur à la faculté de cette ville, écrivait contre les deux derniers traités que nous venons de dire : *Valeriani Magni capuccini Methodus ἀμέθοδος et ignis fatuus, sive, I. examen theologicum novæ methodi ab ipso nuper profusæ ad retrahendos protestantes sub jugum Pontificis, II. Brevis refutatio libelli alterius quem postea sub titulo Lucis in tenebris lucentis emisit*, in-4°, Groningue, 1654. La grossièreté des attaques du pasteur français dépasse de beaucoup celle de ses coreligionnaires allemands. Déjà, il avait pris le P. Valérien à partie dans son *Munimen orthodoxiæ et perseverantiæ evangelicæ, contra tentationes et scandalum defectionis illius ad papismum, cujus lugubre exemplum, parario Valeriano Magno capuccino, non ita pridem in principe magni nominis Germania vidit*, in-4°, Groningue, 1652. Le prince dont il est question est le landgrave de Hesse, converti, ainsi que nous l'avons dit, à la suite de controverses dont il nous reste à parler.

Au cours de l'année 1650, ce prince, se trouvant à la cour impériale, avait désiré faire la connaissance du P. Magni et s'entretenir avec lui des questions religieuses, afin d'éclaircir ses doutes sur la confession de foi protestante. A la suite de ces entretiens, il le conviait, l'année suivante, à prendre part à une controverse publique, qui aurait lieu à Francfort, à laquelle il invitait les princes voisins, et dans laquelle il aurait pour opposants trois des plus fameux ministres de la région, Georges Calixte, vice-recteur de l'Académie d'Helmstedt, Jean Crocius de Cassel, professeur à Marbourg et Pierre Haberkorn, professeur à l'académie de Giessen. Les princes s'excusèrent et, des trois ministres, le premier prétexta de son âge pour ne point se déplacer, promettant de répondre par écrit, le second envoya une lettre insolente au landgrave, seul, le troisième vint au rendez-vous. Le siège de la conférence avait été transporté au château de Rheinfels, où se rencontrèrent Haberkorn, assisté de deux ministres, et le P. Valérien, avec deux de ses confrères. Suivant la méthode imaginée par ce dernier, la controverse devait se faire par écrit. Dans sa lettre d'invitation, le prince avait proposé les premières questions auxquelles devaient répondre les adversaires; les autres étaient présentées au fur et mesure, sous le titre d'*Actiones*. Commencée le 14 décembre 1651, cette controverse finit le 24, les ministres s'étant retirés. On en trouve les actes dans les volumes publiés de part et d'autre. Le P. Magni édita les *Acta disputationis habitæ Rheinfelsæ, apud S. Goarem, inter Valerianum Magnum F. Capuccinum missionarium apostolicum et magnificum D. Petrum Haberkornium, ss. theologiæ doctorem et academiæ Giessensis professorem, cum eorundem collegis...* in-4°, Cologne, 1652, dont il existe une traduction allemande, *Die Acta der Disputation*, Augsbourg, 1652. De son côté, le ministre fit paraître *Vera et candida relatio actionum illarum, quæ Rheinfelsæ, in disputatione privata inibi instituta inter D. Petrum Haberkornium, superintendentem et professorem theologiæ in academia Gissena et Valerianum Magnum capuccinum, missionarium pontificium, cum eorundem collegis et aliis occurrerunt*, in-4°, Giessen, 1652. Bientôt après, il publiait un *Anti-Valerianus, i. e. refutatio duorum tractatuum Valeriani Magni..., papistæ, quos vocat Judicium de acatholicorum et catholicorum regula credendi*, in-4°, *ibid.*, que suivit un *Appendix actorum Rheinfelsanorum et Anti-Valeriani, id est confutatio offuciarum quas Valerianus Magnus paucissimis illorum scriptorum assertionibus in actionibus noviter emissis inepte admodum opponere voluit*, in-4°, *ibid.*, 1652. Il est question dans ce titre de nouvelles *Actiones* éditées par le P. Valérien; c'est que la dicussion continuait par écrit et l'on rencontre de ces thèses imprimées, *Theologorum catholicorum ex ordine capuccinorum, actio II, III, IV*, in-4°, Cologne, 1652, qui sont adressées aux ministres que nous avons nommés. Celles envoyées à Calixte ont été réunies avec ses réponses dans le volume publié par son neveu : *Acta inter serenissimum principem... Ernestum Hassiæ Landgravium..., et Georgium Calixtum*, in-4°, Helmstedt, 1681. Quant à Crocius, il imprimait : *Christiana et sincera responsio ad Ernesti Hass. Landgravii litteras ad theologos Francofurtum ad colloquium evocatos iteratas consignata et in lucem edita. Trium hic dominorum capuccinorum ad IV de religione quæstiones, a principe Ernesto landgravio propositas, responsa, quæ sub eorum nomine et Actionis primæ titulo in lucem prodiere tanguntur breviter...*, in-4°, Cassel, 1651. Il en existe une édition allemande. Crocius répondit également à l'*Actio secunda* des capucins, *Der papistischen Theologen,... andere Handlung... ibid.*, 1652. Un auteur, que nous ne saurions indiquer, prit parti pour les théologiens catholiques et fit paraître un travail que nous n'avons pas retrouvé : *Ostensio Crocianæ pravitatis sive vindiciæ contra defensionem Crocii...* Mayence, 1652. Le ministre reprit la plume et écrivit sa *Justa defensio christianæ et sinceræ responsionis. Ad calcem ea quæ novellus quidam capucinorum patronus pro actione illorum secunda, contra ejusdem considerationem, veritate invita deblaterat, breviter expenduntur atque confutantur, ibid.*, 1652.

Au commencement de l'année 1653, le P. Valérien voyant l'inutilité de ces discussions, avec des adversaires qui se dérobaient aux questions concrètes, les interrompit; d'ailleurs, il avait été averti que Rome ne les approuvait point. Toutefois, pour qu'il en restât autre chose que des cahiers de quelques pages, il réunissait le tout dans un ouvrage qu'il intitulait : *Acta disputationis Rheinfeldensis continuata ex propria cujusque domo cum DD. Petro Haberkornio, Georgio Calixto et Joanne Crocio.* Au volume déjà paru il ajoutait les différentes *Actiones* avec chacun des ministres, en donnant également leurs réponses. La troisième partie concernant Crocius, qui dans la *Justa defensio*, avait cherché à le tourner en ridicule, à propos de la partie de sa *Catholicorum regula credendi*, où il rapporte comme miracles des faits singuliers, racontés par Boverius, dans ses *Annales des mineurs capucins*, est intitulée *Porcus evangelicus productus in spectaculum Christi fidelibus*, car, écrit-il, pour justifier ce titre, Crocius en se moquant de ces miracles, *id egit quod Christus vaticinatus est eventurum iis qui mittunt margaritas ante porcos.* On voit par là à quel ton était descendue la polémique. Avant d'autoriser l'impression du ms., la Propagande voulut en avoir une copie, et c'est ainsi qu'elle existe dans ses archives (*Lettere antiche*, vol. 334.) Au grand regret de Valérien, l'autorisation ne vint pas; d'ailleurs, d'autres faits s'étaient produits et avaient diminué le crédit dont il avait joui pendant de longues années. Dans une lettre du 8 février 1652 à Georges Calixte, le landgrave

nomme plusieurs ministres qui lui avaient adressé des missives inconvenantes, à la suite de sa conversion et de la publication d'un ouvrage dans laquelle il en donnait les motifs, *Motiva conversionis ad fidem... Ernesti landgravii Hassiæ...*, in-4°, Cologne, 1652. Il en nomme deux en particulier, Guillaume Hulsius et Hermann Ewichius. Un anonyme leur répliquait par le *Cibus quadragesimalis ex responsionibus H. Ewichii et W. Hulsii...*, in-4°, Francfort, 1652 : *Fasten-Speise H. Ewichii und W. Hulsii, aus ihren Antworten vorgestellt*, in-4°, Cologne, 1652. Dans son *Munimen orthodoxiæ*, p. 59, nous ne savons sur quel fondement, Desmarets adjuge cet écrit au P. Valérien; par contre, et avec un bon motif, il lui conteste l'*Epistola peremptoria ad G. Calixtum*, in-8°, Cologne, 1654, publiée sous le nom du landgrave, qui lui est attribuée par le neveu de ce même Calixte. Quand elle parut dit-il, le capucin n'avait plus la faveur du prince qui s'était donné tout entier aux jésuites, et la *Parænesis votiva pro ejusdem anima Calixti, ne pereat in schismate*, qui fait suite à la lettre, *P. Rosenthalii pædagogismum sapit.* Il nous faut expliquer ce revirement auquel le ministre fait allusion.

Dans l'*actio secunda* de la discussion de Rheinfels, le P. Valérien avait écrit : *candide fatemur non extare argumentum catholicum ex sacro textu, quod inferat hanc thesim* (de primatu Pontificis Romani). Quelques lignes plus bas, il corrigeait ce que cette concession pouvait présenter d'excessif : *hanc thesim non quimus inferre ex* SOLO *sacro textu, siquidem in bibliis nulla fit mentio Pontificis Romani.* Se bornant au premier passage, les ministres protestants, Jean Crocius entre autres, en tiraient avantage pour combattre la primauté du pape. Ce que voyant, le nouveau converti pria son confesseur, le P. Rosenthal, S. J., de mettre les choses au point. Il le fit par un opuscule, imprimé à la hâte, sans nom d'auteur, ni lieu d'impression, *Zwölff Betrachtungen über den beständigen Baw auff den Felsen,und nicht auff den Sand, nebens zwölff Betrachtungen über etliche der Uncatholischen Strophen oder Betrigereyen*, Cologne, 1653. Le P. Valérien n'y était point nommé, mais il était facile de le reconnaître. Y vit-il une vengeance des jésuites, dont il avait exigé l'exclusion des conférences de Rheinfels, sous menace de se retirer lui-même? On peut le supposer. Toujours est-il qu'il s'offensa de cette publication, où il était représenté comme ayant écrit autrement qu'il ne convenait, *ex ignorantia, vel inconsiderantia, aut alio ex defectu.* Il adressa donc une lettre indignée à son confrère, le P. Bonaventure de Rüthen, qui déjà avait pris sa défense dans un écrit satirique, aujourd'hui introuvable, car tous les exemplaires furent saisis et brûlés en place publique, par ordre du nonce : *Zwölff Bedencken eines Lehr-Jungen in der Bau Kunst, über zween Meister derselbigen Kunst, einen alten Griechen und einen jungen Creter*, Cologne, 1653. Dans son *Epistola Valeriani Magni... ad R. P. Bonaventuram Ruthenum... de questione utrum primatus Romani Pontificis super universam Ecclesiam probari possit ex* SOLO *sacro textu*, in-8°, Ratisbonne, 1653, dont l'impression faite en dehors de lui, disait-il, n'avait pas été pour lui déplaire, il se plaignait du procédé dont il était victime, et justifiait sa thèse, telle qu'il l'avait établie. L'affaire en serait peut-être restée là si, peu après, un volume n'était paru, sous le pseudonyme de Jocosus Severus Medius, *Vertaulich Gespräck zwischen vier Päpstischen scribenten als Jodoco Kedd, einem Jesuiten, Valeriano Magno, einem Capucciner, Elia Schillern doctore, und dann Paulo Segero Flandro*, in-12, s. l., 1653. Avec peu de vraisemblance, puisque le P. Kedd, S. J., y était pris à partie, Valérien accusa le P. Rosenthal d'en être l'auteur, tandis que, comme on ne le sut que plus tard, il avait été publié par Jean Sébastien Mitternacht, recteur du collège protestant de Géra. Cette nouvelle attaque renouvela tous ses anciens griefs contre la Compagnie; ils remontaient au commencement de sa carrière apostolique, et pour sa défense il composa un opuscule malheureux, *Commentarius de homine infami personato*, in-12, Vienne, 1653. Deux ans après, il le rééditait à Prague avec un *Appendix* et une *Appendicula* non moins regrettables. Ce fut lui qui motiva en grande partie le décret de la Propagande du 6 décembre 1655. Nous avons dit le reste.

Son *Apologia contra imposturas jesuitarum* avait achevé de lui aliéner, ainsi qu'à ses frères, la bienveillance du landgrave, déjà bien diminuée par les précédents écrits, où il était souvent question de lui. Il se crut donc en devoir de se défendre, et, dans ce but, il composa un opuscule *Mann muss auch den andern Theil hören oder Abschrifft eines Schreibens, welches eine zu Endt unterschriebene hochfurstl. Person, der Schutz-Schrifft, welche Valerianus Magnus... wider die bey sich eingebildete Betrugereyen der Jesuiten ausgehen lassen, ebtgegen gesetzt*, in-12, s. l., 1661. Bien que l'auteur ait écrit en allemand, il existe en cette langue deux textes complètement différents, dont l'un semble être une traduction de l'édition latine, faite par un secrétaire du prince Hermann Beernklaw, qui parut en même temps, *Audiatur et altera pars, seu copia cujusdam litterarum R. P. Valeriano Magno... contra imaginatas sibi imposturas jesuitarum.* A la fin est la date du 17 juin 1661. Dès que l'impression en fut achevée, écrivait peu après le landgrave, il en envoya un exemplaire latin au prince-archevêque de Salzbourg; mais tout fait croire que celui-ci épargna cette peine suprême à son ami, arrivé à la fin de sa carrière, puisqu'il mourait le 29 juillet. « Je ne sais s'il l'a vu », disait ce prince, qui n'exprime d'autre regret. Les éditions ne se comptent pas, car elles furent vraisemblablement multipliées par ceux qui y trouvaient leur avantage.

Pascal, dont la lettre est du 25 novembre 1656, n'avait utilisé que le *Commentarius in homine infami :* les adversaires de la Compagnie ne tardèrent pas à exploiter les derniers écrits. Sous le pseudonyme de Theophilus paraissait bientôt une *Defensio pro Valeriano Magno, in qua exponitur Ecclesiæ romano-catholicæ scandalum, id est jesuitarum hæresis seu atheismus... contra librum Audiatur et altera pars. Homo politicus accessit integer*, in-12, s. l., 1661. Peu après, Christian Kortolt publiait *Valerianus confessor, hoc est solida demonstratio quod Ecclesia romana non sit vera Christi Ecclesia, deducta ex Valeriani Magni... apologia*, in-16, s. l., 1662. Ces publications haineuses ne pouvaient rendre qu'un mauvais service à la mémoire du P. Valérien, qui méritait cependant une réhabilitation. Elle parut sous le titre *Responsio apologetica pro R. P. Valeriano Magno... et sociis ejus capuccinis, ad libellum anno 1661 a celsissimo principe Ernesto Hassiæ landgravio editum... cui titulus erat Audiatur et altera pars*, in-12, Monopoli, 1662. L'auteur anonyme était le procureur général de l'ordre des mineurs capucins, le P. Marc-Antoine Gallizio, qui défendait l'orthodoxie du P. Valérien dans sa thèse de Rheinfels, et celle de ses confrères, que le landgrave mettait en suspicion, et, sur d'autres points, il opposait des documents à ses assertions. A son apologie il ajoutait la *Relatio veridica de pio obitu R. P. Valeriani Magni*, déjà publiée dans les jours qui avaient suivi sa mort, ainsi que l'inscription fort élogieuse, que, sous le titre d'*Epitaphium*, lui avait dédiée le prince-archevêque de Salzbourg. Le silence se fit et le *Valerianus redivivus*, Cologne, 1683, du P. Charles d'Hidelsheim, n'est qu'une explication de la *Regula credendi.*

1° *Sources.* — *Archives du Vatican*, Borghèse, I, 99, 942; II, 7, 74, 419; III, 30; Lettere dei Principi, 62, 64, 74; Lettere dei Vescovi, 36. — *Archives de la S. C. de la Propagande*, 1, 3-17, 57, 59, 61, 63, 66, 67, 69, 70-72, 74-85, 87, 89, 122, 125, 214-217, 318, 323, 324, 328, 330, 332-336, 338. — *Bibliothèque Vaticane*, ms. *Barb. lat., 6631, 6596, 6660, 6949, 7002, 7052.* — Paris, Bibl. de l'Arsenal, ms. *931.*

2° *Études.* — Ardinghelli, *Congeminata vox turturis*, Appendix, p. 30, Naples, 1633; Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. II, col. 833, 2003, Milan, 1745; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. f. m. capuccinorum*, Venise, 1747; *Bullarium ord. min. capuccinorum*, t. IV, p. 181-207, Rome, 1746; Caramuel, *Primus calamus*, t. II, ed. 2ª, p. 514, Campagna, 1668; *The catholic encyclopedia*, t. IX, New-York, 1910; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Landern deutscher Zunge*, t. II, p. II, Fribourg en Br., 1913; P. Freher, *Theatrum virorum eruditione clarorum*, Nuremberg, 1688; Henri de S. Ignace (Liberius Candidus), *Tuba magna mirum clangens sonum*, t. II, 3e éd., Strasbourg, 1717; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1000; Jean de S.Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; *Kirchenlexikon*, t. IV, p. 830, t. VIII, p. 478; W. Kratz, *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und die deutschen Jesuiten*, Fribourg-en-B., 1914; Lefèvre Honoré (Fabri), *Apologeticus doctrinæ moralis Societatis Jesu*, 2e éd., Cologne, 1672, t. I, p. 435-486; A. Mansuy, *Le monde slave et les classiques français aux XVIe et XVIIe siècles : La question Pascal en Pologne*, Paris, 1912; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, édit. de 1746, t. VI; Pélerin de Forli, *Annali dei fr. min. cappuccini*, Milan, 1883, t. II; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, éd. de Paris, 1825, t. XV; Roch de Cesinale, *Storia delle missioni dei capuccini*, Rome, 1872, t. II, c. XI; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, art. *Rosenthal*, t. VII; F. Strowski, *Pascal et son temps*, Paris, 1907 ; Vladimir de Bergame, *I cappuccini Milanesi*, Crema, 1898; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Th. White (Albius), *Exestasis scientiæ requisitæ ad censuras in scientiis theologicis inferendas*, s. l., 1662; Zeumer, *Vitæ professorum theologiæ... qui in academia Ienensi vixerunt...*, Iéna, 1711.

P. Édouard d'Alençon.

MAGNIN, Jean-Baptiste (1670-1752), naquit à Bourg-en-Bresse, en 1670; il fit profession dans la règle de saint Benoît à l'abbaye de Vendôme, le 23 octobre 1692, puis, il étudia la philosophie et la théologie à Saint-Denis sous la direction du P. de Gesvres; il fut un de ceux qui intervinrent dans les fameuses querelles, suscitées par la thèse du jésuite Langlois, en 1699, sous le titre : *Tumulus theologiæ scholasticæ in thesibus Sandionysianis.* Magnin aida son maître, qui mourut en 1705, à rédiger un cours de théologie pour la Congrégation; nommé prieur d'Ambournay, il fut délégué, en 1733, au chapitre général, mais il fut exclu de toute délibération, par ordre de la Cour, à cause de son opposition à la bulle *Unigenitus.* Il mourut le 3 avril 1752.

Magnin n'a publié de son vivant que trois écrits : *Notes critiques, historiques et morales sur le Nouveau Testament*, in-8°, 1719; ces notes, extraites d'auteurs célèbres, ont pour but d'expliquer le texte lui-même; il a édité la *Consultation des avocats en faveur de la cause de M. Soanen, évêque de Senez*, in-4°, Genève, 1729 et l'*Analyse du livre de saint Augustin : De correptione et gratia*, composée par Arnauld.

Les autres écrits de Magnin sont restés manuscrits et ils sont signalés par dom Tassin et dom François. Ce sont : *Sentiments de religion et de piété, tirés des Réflexions morales du P. Quesnel de l'Oratoire sur le Nouveau Testament*, 2 vol. in-4°.— *Bibliothèque augustinienne* ou *Catalogue historique des ouvrages de MM. de Port-Royal et autres écrivains ecclésiastiques qui ont travaillé comme de concert pour la défense de l'Église dans le dernier siècle et surtout pour maintenir la doctrine de saint Augustin sur les matières de la prédestination et de la grâce*, où l'on verra l'analyse des principaux ouvrages, quelques éclaircissements sur les matières, avec des remarques historiques sur les auteurs et sur différentes éditions, 2 vol. in-4°. — *Concordantiæ benedictinæ, seu sancti Patris Benedicti regulæ concordia ad normam concordiarum biblicarum contexta.* Parmi les autres écrits signalés par Tassin, les plus intéressants sont : *Réflexions sur les cérémonies de la Messe et sur la manière de les pratiquer avec décence;* et la *Description abrégée de la magnifique église de Notre-Dame de Brou, bâtie près de Bourg-en-Bresse en 1532.* Ce travail d'archéologie et d'art a été repris et publié par le P. Pacifique Rousselet, augustin réformé de la Congrégation de France, in-12, Paris, 1767.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris et Bruxelles, 1770, p. 691-694, notice reproduite mot à mot, par dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, 4 vol. in-4°, Bouillon, 1777, t. II, p. 141-143.

J. Carreyre.

MAGYARIE, ou pays des Magyars. Le nom de Hongrois étant plus spécialement réservé à l'ensemble des populations qui formaient le royaume de Saint-Étienne, le nom de Magyarie peut s'appliquer à la Hongrie qui ne comprend que des éléments magyars, les habitants parlant une autre langue n'étant plus, dans la Hongrie actuelle, qu'une infime minorité.

Par l'article consacré à la Hongrie, t. VII, col. 41 sq., on connaît le nombre et la superficie des archevêchés et des évêchés de la Hongrie d'avant-guerre; le traité de Trianon a tracé de nouvelles frontières, arbitrairement fixées, tant au point de vue ethnographique que géographique, politique qu'économique. Pour désigner les parties de la Hongrie attribuées aux États successeurs, on peut considérer que la Slovaquie a été attribuée à la Bohême, la Transylvanie, à la Roumanie, la Croatie-Slavonie, à la Serbie, les comitats de l'ouest, à l'Autriche. Ceci amène pour la Hongrie actuelle les conséquences les plus imprévues et, presque toujours, les plus désastreuses.

L'Église catholique romaine a perdu complètement 4 évêchés : Nyitra, Beszterczebánya, Szepes et Gyulafehérvár. Le plus ancien archevêché, celui d'Esztergom, n'a conservé que quelques parties insignifiantes de son ancienne superficie et de ses revenus. Dans 5 évêchés, les paroisses ont, pour la plus grande partie, disparu avec le siège épiscopal. Sur 3310 paroisses que comptait la Hongrie, il lui en reste 1432.

L'Église de Hongrie possédait de grands biens fonciers, dont les revenus lui permettaient de subvenir à ses besoins; ces vastes domaines ont été attribués, pour une large part, aux États successeurs. La perte en est complète, irrémédiable pour l'Église catholique en général, parce que les lois agraires des nouveaux États sont radicales et ne permettent à un propriétaire, individu ou association, que la possession de 500 arpents cadastraux (un arpent = 5754 m²), faveur rarement accordée; la partie des biens laissés aux anciens possesseurs étant généralement de 20 à 30 arpents; la partie confisquée est payée aux prix d'avant-guerre et en papier-monnaie déprécié.

Il n'en est pas de même en Hongrie, la propriété foncière de l'Église est ménagée, la loi agraire n'en demande que le dixième. De plus, les propriétés appartenant aux Ordres religieux et aux fondations jouissent d'un traitement de faveur, on ne leur demande qu'une légère redevance et seulement en cas d'absolue nécessité. On considère ces biens comme servant utilement les causes désintéressées, et lorsque ces lois furent discutées au Parlement hongrois, les socialistes eux-mêmes, reconnaissant les services rendus par les religieux, s'associèrent au vote de ces lois.

Avant de faire connaître les pertes subies par l'É-

glise de Hongrie, il est nécessaire d'indiquer celles du pays tout entier. Le traité de paix a attribué :

	Sup. en klm²	en °/o	Habitants	en °/o
Bohême	62.937	22,2	3.575.685	19,6
Roumanie	102.787	36,4	5.265.444	28,7
Serbie	20.956	7,4	1.499.213	8,2
Autriche	5.055	1,8	392.431	2,2
Fiume	21		49.806	0,3
Total	191.756	67,8	10.782.579	59,0
Il reste à la Hongrie	91.114	32,2	7.481.954	41.0

La population occupant ces territoires se répartit comme suit, d'après la religion :

	Bohême	Roumanie	Serbie	Autriche
Cathol. rom.	2.113.149	1.007.603	820.920	315.664
Cathol. grecs	602.268	1.233.749	13.226	150
Grecs-orientaux	1.999	1.789.776	463.715	82
Calvinistes	228.184	719.162	52.293	5.910
Luthériens	396.504	262.732	121.847	62.453
Israélites	232.738	178.871	22.619	8.129
Unitaires	245	68.763	114	34
Divers	598	4.188	3.409	9

La Hongrie a perdu :	Il lui reste :
Catholiques romains	4.257.336	4.707.839
Catholiques grecs	1.849.393	158.056

L'Église catholique romaine perd à peu près la moitié de ses fidèles; néanmoins la proportion des catholiques a augmenté dans la Hongrie mutilée, elle est de 63 p. 100 environ.

Les biens ecclésiastiques attribués aux États successeurs sont répartis ainsi qu'il suit :

Biens appartenant aux	Biens fonciers, en arpents cadastr. Boh.	Roum.	Serbie	Autr.
Archevêchés ou évêchés	135.749	347.638	15.318	4.863
Chapitres	62.289	63.691	—	2.959
Abbayes ou prévôtés.	1.258	7.407	3	—
Ordres religieux	29.152	8.287	86	386
Fondations	30.533	58.450	156	—
	258.981	485.473	15.563	8.208

Ces diverses fondations étaient administrées par une Commission mixte, composée de représentants du gouvernement et d'ecclésiastiques; aussi, les États successeurs ont-ils considéré ces biens comme appartenant à l'État et ils les ont sécularisés, d'où perte absolue pour l'Église.

Les comitats de l'Ouest, faisant maintenant partie de l'Autriche, sont administrés par l'archevêque de Vienne. Pour les autres régions, un administrateur apostolique a été nommé.

Avec les territoires que le traité de paix a attribués aux États successeurs, ces derniers se sont trouvés mis en possession d'établissements d'enseignement de tous les degrés.

En considérant la partie la plus élémentaire de l'enseignement, c'est-à-dire les écoles maternelles et les asiles (permanents et temporaires), on voit qu'ils ont été répartis ainsi qu'il suit :

	Écoles maternelles	dont catholiques
Bohême	498	45
Roumanie	549	21
Serbie	284	16
Autriche	38	8
Fiume	12	—
	1.381	90
Restent à la Hongrie	848	104

Avant la guerre, ces écoles et asiles étaient fréquentés par 269 852 enfants dont 161 281 étaient des enfants magyars et 108 571 enfants de langue non magyare.

Pour les écoles primaires, on trouve les chiffres suivants :

	Éc. pr.	dont cath.	Éc. prim. supér, Garç.	Cath.	Fil.	Cath.
Bohême	4.280	1.685	43	1	71	17
Roumanie	4.928	409	42	—	78	23
Serbie	897	226	22	—	27	6
Autriche	402	736	2	—	3	2
Fiume	20	2	2	—	2	—
	10.527	3.058	111	1	181	48
Il reste à la Hongrie :	6 402	2 654	92	1	148	37

Pour les écoles secondaires de garçons, la Hongrie en a perdu 102 dont 12 catholiques; il lui en reste 85 dont 5 catholiques; pour les écoles secondaires de filles, elle en a perdu 18 dont 3 catholiques; il lui en reste 25 dont 4 catholiques.

Quant aux écoles normales, elles sont ainsi réparties :

	Écoles normales Instituteurs	dont cath.	Institutr.	d. cath.
Bohême	11	2	6	3
Roumanie	8	3	11	6
Serbie	2	—	2	—
Autriche	1	—	—	—
	22	5	19	9
Reste à la Hongrie	18	6	23	17

L'université de Presbourg se trouve maintenant appartenir à la Bohême; la Hongrie en a créé une à Pécs, et pour remplacer celle de Kolozsvár, devenue roumaine, une université a été fondée à Szeged.

Le tableau ci-dessous donne pour les années scolaires 1913-1914 et 1923-1924 le nombre des étudiants selon l'objet de leurs études et selon leur religion. Ce dernier point, sur lequel on n'a plus de chiffres officiels en France, est intéressant en Hongrie où la population est répartie entre de nombreuses religions. On constatera également les différences survenues depuis la guerre.

1913-1914

	Droit	Médecine	Philosophie	Sc. écon.	Pharmacie	Éc. Polyt.	Aut. éc. sup.	Total.
Nombre des étudiants	5.759	3.524	1.377	—	377	2.450	—	13.487
Pourcentage d'après la religion :								
Catholiques romains	47,7	27,4	49,1	—	35,8	40,3	—	
Calvinistes	18,6	10,4	16,5	»	15,9	12,1	—	
Luthériens	6,9	6,6	10,6	—	10,9	8,9	—	
Israélites	18,6	46,5	15,4	—	30,5	33,3	—	
Divers	8,2	9,1	8,4	—	6,9	5,4	—	

DIVISION RELIGIEUSE
DE LA
HONGRIE
MILLÉNAIRE
Le trait rouge indique les nouvelles frontières du traité de Trianon.
La partie centrale de la carte représente la Hongrie actuelle.
Echelle
0 50 100 150 200K.
Explication des signes
Prévôtés, Abbayes, Chapitres.
(Les chiffres indiquent la date de fondation.)
Evêchés
Archevêchés
Catholiques romains
d° grecs
d° d° roumains
Grecs orientaux-serbes
d° d° roumains
MORAVIE
GALICIE
AUTRICHE
BOSNIE
SERBIE
ROUMANIE
Danube
Vistule
Morava
San
Dniestr
Pruth
Sereth
Bistritza
Tisza
Szamos
N. Szamos
K. Szamos
Maros
Oltu
Argesiu
Jiu
Drave
Save
Mur
Raab
Lac Balaton
Sio
Sarvizcs
Kapos
Eipel
Neutra
Waag
Gran
Rima
Hernad
Bodrog
Ung
Latorcza
Koros
Sebes
Körös
Feher
Temes
Béga
Tisza (Theiss)
Kulpa
Una
Vrbas
Bosna
Drina
Szepes 1776
Eperjes 1816
Kassa 1804
Ungvár (Munkacs) 1771
Besztercebánya 1776
Rozsnyó 1776
Jaszó (Prem. prép.)
Nagyszombat (Káptalan)
Pozsony (Kápt.)
Nyitra (Kálmán?)
Szt. István
Esztergom
Vácz I. Géza?
Szentendre (Buda)
BUDAPEST (Esztergomhoz)
Eger Szt. István Ers. 1804
Szatmar 1804
Sopron (Káptalan)
Csorna (Prem. prép.)
Győr Szt. István
Pannonhalma (Bencz. fonats)
Szombathely 1776
Zircz (Cziszt. ap.)
Veszprem Szt. István
Székes Fehérvár 1776
Nagy-Várad
Nagy-Várad 1777
Szamosújvár 1853
Kalocsa Szt. István
Körös 1777
Pecs Szt. István
Arad
Gyula Fehérvár (Erdelij)
Balázsfalva (Fogaras)
Zágráb Szt. László Ers. 1853
Temesvar (Csapad) Szt. István
Temesvar
Lugos 1853
Nagyszeben 1868
Fiume (Kápt.)
Károlyváros
Pakrac
Diakovár
Ujvidek (Bács)
Karlócza 1868
Karánsebes
Versecz
Zengg (Modrus)
Deschryvere del

1923-1924

Nombre des étudiants	3.857	4.076	1.155	1.829	376	3.015	2.104	16.412
Religion :	%	%	%	%	%	%	%	%
Catholiques romains.....	56,0	51,6	59,5	62,0	57,2	58,6	62,5	58,2
Calvinistes.....	21,6	19,4	19,9	18,2	21,8	18,7	21,5	20,0
Luthériens.....	7,3	7,2	8,4	9,1	8,2	10,9	10,9	8,9
Israélites.....	12,0	18,7	10,6	8,0	7,7	8,9	2,5	9,9
Divers.....	3,1	3,1	1,6	2,7	5,1	2,9	2,6	3,0

Une mesure, le *numerus clausus*, a été prise pour limiter le nombre des étudiants israélites aux universités; il est proportionnel au chiffre de la population, mais sauf dans les écoles spéciales, il dépasse néanmoins le chiffre de 6 p. 100 fixé par la loi.

La Hongrie mutilée a conservé 51,2 % des israélites qui y habitaient avant la guerre.

Les écoles catholiques dépendant du gouvernement sont subventionnées sur le « fonds de religion » provenant du produit des biens confisqués, en 1773, par Marie-Thérèse aux jésuites et aux autres ordres religieux, il y a aussi un certain nombre d'écoles indépendantes. Les écoles secondaires de filles sont dirigées par des religieuses. En Slovaquie, les écoles secondaires ont été laïcisées et les religieux expulsés. En Transylvanie, les écoles catholiques sont devenues écoles de l'État roumain; les anciens maîtres ne peuvent plus enseigner, même s'ils ont opté. L'enseignement du catéchisme est obligatoire en Hongrie, dans toutes les écoles, sans exception. En Slovaquie, il est facultatif. En Croatie-Slavonie, il est obligatoire jusqu'à la 6e classe de l'école secondaire. En Transylvanie, le catéchisme est enseigné.

L'Église catholique-grecque et l'Église grecque-orientale ont perdu à peu près tout ce qu'elles possédaient en Hongrie. L'évêché catholique grec de Hajdu-Dorog a conservé son siège épiscopal et 83 paroisses, il en a perdu 80. Les évêchés d'Eperjes, de Munkács et de Nagyvárad ont conservé 24 paroisses en tout.

L'Église grecque-orientale de Buda a conservé 42 paroisses sur 49. Les évêchés d'Arad, de Temesvár et de Bács ont conservé en tout 27 paroisses; ceux de Versecz, de Karansebes et de Transylvanie n'appartiennent plus à la Hongrie.

Les Ordres religieux avaient des maisons réparties sur tout le territoire de la Hongrie, ce qui explique que, par l'application du Traité de Trianon, bon nombre de ces maisons situées en Slovaquie, en Transylvanie, en Croatie-Slavonie, sont aujourd'hui en territoire étranger.

Les bénédictins ont conservé, en Hongrie, l'archi-abbaye de Pannonhalma, avec une faculté de théologie, plus les abbayes de Bakonybél, Tihány, Dœmœk et Zalavár. Ils ont néanmoins subi des pertes, ainsi sur 7 écoles secondaires, 1 située en Slovaquie est sous la domination tchèque; 25 paroisses, 3 situées en Slovaquie sont sous la domination tchèque; 48.294 catholiques, 3.000 restés en Slovaquie sont sous la domination tchèque; sur 246 religieux, 12 restés en Slovaquie sont sous la domination tchèque; sur 2 370 élèves, 433 restés en Slovaquie sont sous la domination tchèque.

Les prémontrés ont perdu leur maison principale de Jászó et celle de Lelesz, qui sont passées à la Bohême; il en est de même de 2 écoles secondaires, confisquées et laïcisées; 8 paroisses, avec 12.000 fidèles et 31 religieux sont restées en Slovaquie; 2 paroisses, avec 3.200 fidèles et 14 religieux, sont restées en Transylvanie, 2 seulement sont en Hongrie, avec 2.900 fidèles et 23 religieux. Les prémontrés ont fondé un nouvel établissement en Hongrie, près de Budapest; il compte 298 élèves.

Les jésuites dont la résidence est à Budapest ont conservé 6 maisons en Hongrie. Trois maisons sont passées à la Bohême avec 42 religieux, elles forment, avec les établissements qui s'y trouvaient déjà et ceux détachés de l'Autriche, une vice-province. Une maison est restée en Transylvanie avec 11 religieux. La Hongrie a conservé 223 religieux, coadjuteurs, novices, etc. Les jésuites possédaient une maison à Nagybecskerek, territoire dépendant de la Serbie, ils l'ont complètement abandonnée.

Les frères des écoles chrétiennes ont été contraints de quitter leur établissement de Lovattom, relevant de l'État, et où ils donnaient l'enseignement aux enfants abandonnés. Le gouvernement leur a donné un autre établissement en Hongrie, où ils ont ainsi 4 maisons; leurs autres maisons ont été réparties entre les États successeurs : deux à la Bohême, une à la Roumanie et une à l'Autriche.

Les piaristes forment un ordre enseignant fort important; à Budapest, où se trouve la maison mère, il y a un établissement pour la formation des maîtres, il reste 11 maisons en Hongrie. Les quatre établissements d'enseignement situés en Slovaquie ont été confisqués par l'État tchèque et laïcisés. En Roumanie, 5 établissements ont été fermés. En Serbie, l'école secondaire, l'unique école catholique, a été transformée en établissement d'État; les piaristes ont complètement quitté le pays. Sur 326 membres, 79 sont en Slovaquie, 18 en Bohême, et il reste en Hongrie 291 piaristes, où ils ont 4.800 élèves, tandis qu'il y en a 2.438 en Roumanie.

Les franciscains exercent une très grande influence sur le peuple; les 53 maisons qu'ils possédaient en Hongrie sont réparties entre cinq États; de même pour les 17 maisons des frères mineurs.

Des 5 maisons des *dominicains*, 3 sont restées à la Hongrie, une est en Autriche, une en Slovaquie.

Les frères de la charité qui se consacrent aux soins des malades dans les hôpitaux, ont conservé deux de leurs plus importants établissements en Hongrie, un hôpital est en Autriche, 3 en Transylvanie, 3 en Slovaquie.

Les lazaristes ont un établissement à Buda; ils avaient une maison très prospère à Orsova; ils ont dû l'abandonner à la Roumanie; les religieux se sont fixés en Hongrie et ils vont créer une maison à Budapest pour y organiser des cours de français.

Pour un certain nombre d'ordres moins importants, les religieux ont subi plus de trouble dans leurs organisations que de pertes importantes; il leur a fallu créer de nouvelles installations, déplacer un grand nombre de religieux, les États successeurs n'admettant pas de « sujets étrangers » dans les établissements qui subsistent encore. Les dommages subis par les ordres religieux varient selon que leurs maisons étaient plus nombreuses au centre du pays ou à la périphérie.

En 1910, on comptait en Hongrie 5.150 religieuses sur lesquelles 2.848 se consacraient à l'enseignement et 1.862 au soin des malades.

Pendant le régime de la dictature du prolétariat, les religieuses eurent beaucoup à souffrir, surtout *les filles de la charité*, pourtant fort populaires en Hongrie; elles furent molestées par les bolcheviks, chassées des hôpitaux et des œuvres de bienfaisance

qu'elles dirigeaient, et même de leurs couvents. Nombreuses furent les religieuses qui se réfugièrent en Pologne; la tourmente passée, on les rappela, mais beaucoup ne revinrent pas. Les filles de la charité ont une maison mère à Budapest; elles ont maintenant en Hongrie 89 maisons, avec 1.244 religieuses.

Elles ont perdu :

En Slovaquie 30 maisons, avec 260 religieuses.

En Transylvanie 10 maisons, avec 105 religieuses.

En Autriche 2 hôpitaux, avec 20 religieuses.

Dans la province de Szatmár, dont le siège situé en Transylvanie dépend aujourd'hui de la Roumanie, ces religieuses possédaient 57 maisons dont il ne reste en Hongrie qu'une vingtaine.

Les ursulines ont dû abandonner 3 maisons à la Bohême dont celle de Presbourg qui comprenait une école normale d'institutrices, et 2 à la Roumanie. Il leur restait 2 maisons en Hongrie; elles viennent d'en fonder une à Budapest, avec école secondaire de jeunes filles; elles y emploient les religieuses expulsées des États successeurs.

Les dames anglaises, consacrées exclusivement à l'enseignement, avaient 4 maisons ; une est restée en Slovaquie, l'enseignement y est donné par des religieuses tchèques et slovaques. Pour employer les religieuses expulsées, il a été fondé une maison à Kecskemét.

Les religieuses du Saint-Sauveur, dont la maison mère est à Sopron, avaient 58 maisons; elles ont dû en abandonner 8 à la Bohême, 2 à la Serbie, 6 à l'Autriche. Elles ont fondé 5 nouvelles maisons dont une avec école secondaire; elles ont à Budapest un établissement pour les jeunes filles suivant les cours de l'Université.

Les religieuses françaises de Notre-Dame de Sion, installées en Hongrie depuis la loi de séparation, ont conservé leur maison à Budapest; elle comprend 35 religieuses, avec 180 pensionnaires environ; elles viennent de fonder une nouvelle maison, consacrée également à l'enseignement du français, mais par des cours seulement; il y a 5 religieuses pour 300 élèves.

Les religieuses du Sacré-Cœur ont 2 maisons à Budapest. Les *petites sœurs des pauvres* en ont une.

D'autres congrégations, dirigeant des écoles, des hôpitaux, des orphelinats, etc., ont également perdu une partie de leurs établissements.

Bibliographie. — Statistiques communiquées par le Ministère des Cultes et de l'Instruction publique. L. Buday, *A Magyarorszag küzdelmes évei ; Magyar Statisztikai Szemle.*

É. Horn.

MAHÉ Joseph (1760-1831) naquit le 19 mars 1760 à Arz, petite île du Morbihan; il exerça d'abord le ministère dans son diocèse. En 1790, il refusa de prêter le serment à la Constitution civile du clergé et il fut incarcéré. En 1802, il devint chanoine et s'adonna à l'étude de la théologie et de l'histoire locale; en 1806, il fut bibliothécaire de la ville de Vannes et aumônier du collège; mais en 1815 et en 1818, il perdit successivement ces deux emplois; désormais, il ne s'occupa plus que d'archéologie et il mourut à Vannes le 4 septembre 1831.

L'ouvrage le plus intéressant de Mahé se rapporte à la théologie et il a pour titre : *Dialogues sur la grâce efficace par elle-même entre Philocaris et Aléthozète*, in-8°, Paris, 1818; dans cet écrit, Mahé réfutait quelques opinions exposées par les jésuites dans deux missions prêchées à Vannes. Des amis enthousiastes, avec beaucoup d'exagération, comparèrent Mahé à Pascal et regardèrent son livre comme une réédition des *Provinciales*. L'écrit renferme au moins quelques observations piquantes. L'*Ami de la religion* du 10 janvier 1821, p. 257-263, le critique assez vivement. Mahé attaque « l'infâme probabilisme » et le molinisme « ce cancer qui ronge les entrailles de l'Église ». L'évêque de Vannes, M. de Bausset, condamna l'ouvrage de Mahé comme empreint de jansénisme et les fonctions d'aumônier du collège furent retirées à l'auteur. Mahé ne publia plus que des travaux d'archéologie locale, parmi lesquels il faut citer ici l'*Essai sur les antiquités du Morbihan*, in-8°, Vannes, 1825. La partie la plus intéressante, au point de vue religieux, est consacrée aux superstitions populaires, dans lesquelles les contes de sorciers occupent une place importante. Les études du folklore y trouveront des documents capitaux qu'il faudrait d'ailleurs critiquer avec soin.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxvi, p. 60-61; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxii, col. 749; *Ami de la religion*, 10 janv. 1821, t. xxvi, p. 257-263 et du 4 août 1821 t. xxviii, p. 392-393; Levot, *Biographie bretonne*. 2 vol. in-4°, Vannes et Paris, 1852-1857, t. ii, p. 375-377.

J. Carreyre.

MAHOMET ET MAHOMÉTISME. — On étudiera en deux articles distincts : la vie de Mahomet, et le développement général du mahométisme.

I. VIE DE MAHOMET. — I. Données traditionnelles et critique de ces données. II. Jugements sur Mahomet.

I. Données traditionnelles et critique de ces données. — 1° Mahomet est le nom déformé de l'arabe Mohammed (Muḥammad). Le fondateur du mahométisme, ou plus exactement de l'islamisme, naquit vers 570 à la Mecque, en Arabie. Fils de ʿAbd Allah, lui-même fils de ʿAbd al Motallib qui défendit la Mecque contre les entreprises d'Abraha, chef abyssin, il appartenait à la grande famille de Kureïš qui, depuis plusieurs générations, avait la garde du grand sanctuaire du paganisme arabe. Ayant déjà perdu son père, en naissant, élevé dans le désert, il fut successivement berger, conducteur de caravanes. Un riche mariage fit de lui un citoyen important. Vers l'âge de quarante ans, il eut des révélations de l'ange Gabriel et prêcha une doctrine nouvelle qui fit peu d'adeptes dans sa ville natale; mais il ne ralentit pas sa prédication et en 622, il eut la joie d'être accueilli comme prophète par les habitants d'une ville voisine, Yathrib, qui fut plus tard dénommée « la ville du prophète » Madînat-an-nabî ou plus simplement Madîna, dont nous avons fait Médine. C'est ce qu'on a appelé l'Hégire. Il entreprit aussitôt de combattre ses compatriotes réfractaires à ses doctrines et de ramener par la force ceux qu'il n'avait pu conquérir par la persuasion. Il y réussit, et quand il mourut en 632, il était maître non seulement de la Mecque et de Médine, mais de toute l'Arabie, et méditait de nouvelles conquêtes que ses successeurs devaient réaliser.

2° Telles sont les données traditionnelles de la biographie de ce personnage. Mais les orientalistes modernes en ont fait une sévère critique. Le P. Lammens a montré comment la *sîra* ou biographie du Prophète avait été fabriquée avec les données, d'ailleurs fort restreintes, que fournit le Coran, livre où sont consignées les révélations du dieu arabe Allah à son envoyé, faites par l'intermédiaire de Gabriel. Interprétées, développées et remaniées au gré de la fantaisie orientale, elles ont formé un ensemble imposant en apparence, mais qui s'effrite rapidement sous les coups de la critique. Ainsi, la date de la naissance de Mahomet est fort suspecte. Il dit dans le Coran qu'au moment où il annonce sa doctrine, il a déjà un âge *ʿumur*, expression bien vague que les commentateurs estiment à quarante années. Comme il est mort dix ans après l'hégire qui partage en deux sa mission, division qu'on retrouve dans ses révélations dont les unes sont dites de la Mecque, donc antérieures à l'hégire, les autres de

Médine donc postérieures, on a été amené, par esprit de symétrie mais fort arbitrairement, à lui donner 10 ans de mission avant comme après cette époque, ce qui le fait naître vers 570 ou 571. Telle est l'origine de cette date, comme l'a bien prouvé le P. Lammens. J'ajouterai qu'elle a trouvé plus tard une corroboration inattendue quand les astrologues persans se sont avisés d'y voir une coïncidence providentielle avec une conjonction de Jupiter et de Saturne dans certains signes du Zodiaque qui annonçait que la domination (de l'Orient) devait passer des Perses aux Arabes. D'après un astronome moderne, cet événement stellaire a dû se produire le 28 août 571; d'après un autre, le 30 mars de cette même année. En se servant des indications des historiens arabes, on fait naître Mahomet en avril 571 ou en août 570. En réalité, nous n'en savons rien.

Le nom de Mohammed a été contesté. Hirschfeld pense que c'est la traduction arabe du nom de Baḥîra donné par les Arabes à un prêtre nestorien qui aurait reconnu le premier la vocation du futur prophète. Pour lui, les versets du Coran où se trouve ce mot sont interpolés. Le véritable nom aurait été Kutâm. Les traditions musulmanes prêtent au Prophète un grand nombre de noms : d'abord ceux qui se rattachent à la racine arabe *ḥmd* louer, glorifier, à savoir : Muḥammad, Aḥmad, Maḥmoûd, puis d'autres comme Mouṣṭafâ, et des surnoms comme al Maḥî, al Ḥâchir, Nabî al malḥama, Nabî ar raḥma, etc. Tout cela est bien étrange.

Il serait trop long de poursuivre ici cette critique, elle s'applique à tout ce qui précède l'hégire, seule donnée qu'on doive accepter comme vraiment historique; les événements qui suivent cette époque peuvent être également acceptés comme tels, sauf de légères restrictions pour quelques détails tendancieux.

II. Jugements sur Mahomet. — Dans ces conditions, il est bien difficile de juger l'homme autrement que par son œuvre, c'est-à-dire l'islam tel qu'il l'a conçu, fondé, et, sauf quelques réserves, tel qu'il s'est comporté immédiatement après lui, avant qu'il n'ait subi les altérations dont nous parlerons plus loin.

1° *Sincérité.* — Une question se pose : Mahomet fut-il sincère et surtout le fut-il toujours? A la première partie de la question, on répond aujourd'hui : oui et cela, je crois, ne peut faire l'ombre d'un doute. On ne peut, comme autrefois, traiter le prophète arabe d'imposteur. A la seconde partie, il est plus malaisé de répondre avec assurance. Il semble bien que, dans la seconde période de sa prédication, vainqueur de ses ennemis, sûr de la foi absolue de ses adhérents, il ait pu être tenté d'abuser de leur crédulité. D'après les auteurs musulmans eux-mêmes, certains versets furent des révélations de circonstance, en réponse à des questions qui lui furent faites, à des objections qui lui furent soumises. On s'étonne, en particulier, de voir la parole divine intervenir dans ses querelles de ménage, etc. Je ne crois pas cependant qu'il ait jamais, de propos délibéré, *inventé* une révélation. Je suis convaincu qu'il considérait le fruit de ses méditations personnelles comme une inspiration d'en haut, et qu'il n'y pouvait voir autre chose puisqu'il se croyait en communication avec l'ange de Dieu. Je conclus à sa sincérité absolue et constante.

2° *Équilibre intellectuel.* — Fut-il sain d'esprit? Comme nous l'apprend le Coran, ses contemporains virent d'abord en lui un possédé, *madjnoûn*. Les auteurs byzantins en ont fait un épileptique sur le témoignage des musulmans eux-mêmes, qui parlent des crises qui terrassaient le Prophète à l'approche de l'Ange. Mais c'est une interprétation forcée de deux passages du Coran où Mahomet est interpellé par ces mots : « ô toi qui es enveloppé d'un manteau ». Rien, ailleurs, ne fait la moindre allusion à des crises réelles. Sprenger, médecin et orientaliste, a voulu voir en lui un hystérique et, à l'appui de cette opinion, il raconte l'histoire d'une jeune fille qui fit un voyage extraordinaire dans les montagnes du Tyrol. Malheureusement cette jeune fille n'a pas fondé de religion, tandis que c'est là la caractéristique de Mahomet et c'est même probablement la seule dont nous soyons vraiment sûrs.

Personnellement, et toujours en le jugeant uniquement d'après son œuvre, je le tiens pour une très grande et très forte intelligence, pour un caractère exalté mais droit et ferme, sachant allier, ce dont l'histoire nous présente plus d'un exemple, l'enthousiasme du mystique à la froide réflexion de l'homme d'action, maniant avec la même aisance les arguties de la controverse et le glaive de la bataille, grand séducteur d'hommes, convaincu de la grande mission du peuple arabe dont Dieu a voulu qu'il fût le chef, et faisant de cette poussière de tribus en guerre perpétuelle, grossières, pillardes, à peine teintées de civilisation, une magnifique nation qui a pesé longtemps d'un poids formidable sur les destinées de l'humanité. Tout cela n'a pu être l'œuvre d'un malade.

3° *Sources de ses conceptions.* — Il est plus difficile de répondre à une autre question, fort intéressante cependant pour qui veut juger ce personnage. Comment est-il arrivé à sa conception et en quoi celle-ci différait-elle des idées admises de son temps? On nous représente généralement son peuple livré au paganisme et sa doctrine comme introduisant le monothéisme, inspiré du judaïsme et du christianisme, certes, mais épuré et, pour tout dire, remontant à la source primitive : Abraham, ancêtre commun des Hébreux et des Arabes. Telle est, en effet, la thèse que le Coran soutient à certains moments, mais est-elle bien primitive? J'en doute.

Quand on réunit, comme Wright, par exemple, les différents témoignages, on est frappé de l'extension qu'avait prise le christianisme dans toute l'Arabie peu avant l'arrivée de Mahomet sur la scène du monde. Quelques îlots de judaïsme comme à Yathrib, de paganisme comme à la Mecque, subsistaient encore, mais pour les seconds, je me demande si ce n'était pas une régression relativement récente. « Si on leur demande, qui a créé le ciel et la terre, ils répondront que c'est Allah », dit Mahomet de ses compatriotes, et, d'après d'autres passages, il semble que leur croyance était qu'à côté d'Allah, Dieu principal, il y avait des divinités secondaires, des sortes de démons ayant un pouvoir particulier que leurs devins pouvaient utiliser. Mahomet lui-même reconnaît et explique ce pouvoir, mais, dit-il, avec sa mission il disparaît, c'est le seul pouvoir d'Allah qu'il proclame, il l'exerce sans partage, sans associé. De là la célèbre formule : il n'y a de divinité (*ilâh*) qu'Allah, le dieu principal de la Mecque, qui doit en être désormais l'unique.

Mais quel est cet Allah? C'est le Dieu des juifs et des chrétiens; et Mahomet est venu pour donner aux siens une version arabe des saintes Écritures, *al Kitâb* (qu'il est inexact de traduire par livre), dont on a déjà une version hébraïque, la Tôra, et une version grecque, l'Évangile.

Tel est le véritable point de vue de Mahomet qui a d'abord cru avec une sincérité incontestable que juifs et chrétiens s'empresseraient de le reconnaître. Ce n'est qu'après avoir constaté leur refus formel qu'il a songé à Abraham et qu'il a opposé son sanctuaire (la Ka'ba de la Mecque) au temple de Jérusalem, le *masdjid ḥarâm* au *masdjid aqṣâ*, l'oratoire sacré à l'oratoire éloigné, proclamant à la fin la déchéance de ce dernier, pour la plus grande gloire des Arabes, devenu désormais le peuple élu.

Mais, puisque l'Arabie était presque toute chré-

tienne et que la Mecque païenne ne reconnut pas tout d'abord la doctrine de Mahomet, comment expliquer son triomphe final? C'est que le christianisme oriental subissait alors une crise terrible : eutychianisme et nestorianisme l'avaient profondément déchiré et ses dissensions devaient lui porter un coup fatal. Ce sont ces dissensions qui ont frappé Mahomet, et c'est dans ses méditations sur ces profondes discordes des sectes chrétiennes et juives qu'il eut le sentiment de sa mission. Il se crut désigné par Dieu pour mettre un terme à ces funestes divisions et dans une de ses premières révélations, peut-être la première, sa pensée apparaît tout entière. « Sur quoi s'interrogent-ils? Sur la grande nouvelle, au sujet de laquelle ils disputent. Oui, ils sauront; puis oui, ils sauront! ».

Est-ce bien là l'origine et la signification du mouvement déclenché dans l'âme de cet Arabe du VIIe siècle? C'est ce que va peut-être nous démontrer l'examen du Mahométisme.

II. LE MAHOMÉTISME ET SON DÉVELOPPEMENT GÉNÉRAL. — Le mahométisme est la doctrine de Mahomet. Mais ce terme est aujourd'hui peu employé. On dit plutôt islam pour désigner cette doctrine en elle-même et islamisme pour l'ensemble des institutions et des écoles théologiques qui s'y rattachent. Il est également plus correct d'appeler les adhérents à cette doctrine des musulmans et non des mahométans. Le mot musulman, à vrai dire, est une forme tardive, dérivée de l'arabe *mouslim* qui se rattache à la même racine, qu'islam. Les Persans ont ajouté à l'arabe une terminaison *ân* qui est celle des adjectifs et non pas, comme on le croit, celle du pluriel et il nous a été transmis par les Turcs sous cette forme. — On étudiera successivement : I. Les sources de la doctrine. II. L'histoire générale du développement théologique (col. 1582). III. L'état actuel de l'Islam (col. 1635).

I. Les sources de l'Islam. — La doctrine de l'islam est contenue dans le *Coran*. L'islamisme y ajoute la tradition *ḥadîth* et d'autres éléments variables suivant les écoles. Pour la première source nous renverrons à l'article Coran, t. III, col. 1772-1835; nous nous contenterons d'y ajouter quelques précisions relatives à des points qui ont eu une influence capitale sur le développement de l'islamisme. Bien des manifestations de ce dernier, surtout au début, restent obscures quand on ne les éclaire pas à la lumière de ces points particulièrement importants.

1° *Remarques préliminaires.* — 1. *Caractère eschatologique de la mission de Mahomet.* — Mahomet a été profondément déçu et irrité de voir que les *Gens de l'Écriture* ne reconnaissaient pas sa mission, malgré son caractère évident, la *bayyina* comme il l'appelle. C'est de ce jour qu'ils sont devenus coupables et un commentateur explique que les Gens de l'Écriture croyaient à un prophète de la fin du monde et que c'est par mauvaise foi qu'ils ne l'ont pas reconnu en Mahomet. Pour les juifs, un tel prophète est le Messie, pour les chrétiens c'est Jésus-Christ, qui doit présider à fin du monde. Mais certains de ces derniers ont voulu voir dans le Paraclet annoncé par le Fils de Dieu un personnage humain, un véritable prophète qui vient achever sa doctrine. Telle fut peut-être l'hérésie de Montan. Or, si Mahomet ne paraît avoir que la plus vague idée du Messie juif, puisqu'il n'hésite pas à donner ce titre à Jésus, fils de Marie, sans d'ailleurs en soupçonner la valeur et, sans se douter seulement que les Juifs l'ont dénié à Jésus — en revanche, il connaît fort bien le Paraclet et déclare nettement que c'est lui-même qui a été désigné par ce nom. Le passage du Coran doit être rappelé parce qu'il est la clef même du mahométisme (Sourate LXI, 6) « Quand Jésus fils de Marie dit : O fils d'Israël, je suis un Envoyé de Dieu vers vous, confirmant ce que vous avez auparavant reçu de la Tôra et vous annonçant un Envoyé qui viendra après moi, dont le nom est Aḥmad — et quand il leur est venu avec les évidences, *bayyinât*, ils ont dit : c'est une magie évidente. » Quel rapport y a-t-il entre Aḥmad et Paraclet? C'est que le grec Παράκλητος doit être lu Περικλυτός « illustre, glorieux », et que tel est le sens du mot *Aḥmad* qui se rattache, comme nous l'avons dit, à la racine *ḥmd* « louer, glorifier ». Voilà ce qu'a dit Jésus et les adeptes de sa foi n'ont pas voulu reconnaître le Paraclet Aḥmad! C'est ainsi que j'interprète la fin du verset, bien que par « il » on entende généralement Jésus et non pas Aḥmad. Il y a ambiguïté, mais ce n'est pas le lieu de discuter le texte. Ce qui est hors de doute, c'est que, au dire du Coran, Mohammed ou Aḥmad a été prédit par Jésus. On comprend alors que son rôle est de mettre fin à toutes les discussions et d'être, suivant la parole de Daniel, le sceau de la prophétie. Dans le Coran il est appelé le sceau des prophètes, ce qui est peut-être une altération postérieure, mais la tradition a conservé le sceau de la prophétie et en a fait assez étrangement un signe physique, une caroncule que Mahomet portait sur l'épaule et que le moine Baḥîra découvrit sur lui. Dans la tradition Mahomet répète que sa mission coïncide avec l'*heure*, c'est-à-dire la fin du monde, et c'est un article de foi qu'on retrouve jusque chez des auteurs du XIIe siècle que Mahomet est « le Prophète de la fin du monde ».

La fin du monde, la Résurrection, le Jugement dernier, voilà ce que ne se lasse pas de répéter le Coran dans toutes les révélations antérieures à l'hégire et, dans les autres, il est rare que ces grandes vérités, empruntées au dogme chrétien, ne se retrouvent pas intercalées, quelquefois d'une manière assez inattendues, au milieu de prescriptions relatives à une foule de détails de la vie publique ou privée des musulmans. C'est, on peut le dire, une véritable obsession.

Mais si la tradition lie si étroitement la mission de Mahomet à la fin du monde, il s'en faut que le Coran soit si explicite, soit que ce livre ait été retouché, soit que Mahomet ait eu scrupule de rien affirmer à ce sujet. Dieu qui lui parle par Gabriel semble lui-même très hésitant sur ce point et s'exprime ainsi : « Ou bien nous te ferons voir ce dont nous les menaçons, ou nous te recueillerons, » c'est-à-dire, en somme, « ou tu assisteras à la fin du monde, ou nous te ferons mourir. » Ce qui est une naïveté, si cela ne signifie pas que Mahomet mourra comme tout le monde au moment de la grande catastrophe, ou y assistera vivant. Il est dit, en effet, qu'au jour où sonnera la trompette, ceux qui seront dans le ciel et ceux qui seront sur la terre seront foudroyés sauf qui Dieu voudra (excepter). Mahomet sera-t-il de ceux qui seront exemptés? C'est sur ce point que Dieu laisse planer l'incertitude.

Mais quand viendra ce jour? « Si on t'interroge à ce sujet, dit Allah à son prophète, réponds que la science n'en est qu'à Dieu. » Faut-il en conclure que Mahomet admettait que cette époque fût retardée indéfiniment? Je ne crois pas. Il devait l'attendre, et ses fidèles comme lui, avec la plus grande impatience. Ses adversaires ne manquaient pas de le railler sur cette catastrophe tant annoncée et toujours inexistante. Et on lit dans le Coran l'inquiétude, l'angoisse même du Prophète, presque le doute que Dieu lui reproche en lui rappelant ses bienfaits, en soutenant sa confiance, en l'exhortant à la patience jusqu'à ce que le *Certain* lui arrive. Qu'est-ce que le *Certain*, *al-yaqîn*, sinon l'heure « en laquelle il n'y a point de doute », comme il le répète souvent.

Tout cela reste vague assurément, mais si le Coran témoigne de quelque hésitation à cet égard, il semble que les musulmans avaient leur opinion faite. Aussi

grande fut leur stupéfaction d'apprendre la mort de leur prophète. Ils refusèrent d'y croire. « Il doit être notre témoin au moment suprême; il ne peut avoir disparu. » D'autres prétendirent qu'il avait été enlevé au ciel un moment et qu'il reviendrait. Mais un des principaux disciples de Mahomet, son beau-père Aboû Bakr, intervint et rappela aux musulmans en détresse que le Coran lui-même avait annoncé cette mort. Ce fut une surprise; personne ne se rappelait ce verset; mais on ne pouvait mettre en doute la parole d'Aboû Bakr que le prophète lui-même avait appelé le véridique. Tout le monde s'inclina.

Le fait a paru étrange à certains orientalistes qui ont conclu à une fraude pieuse et nié l'authenticité du verset. Cette authenticité est niée, pour une autre raison, par M. Hirschfeld; il contient en effet le nom de Mohammed que cet auteur, nous l'avons vu, considère comme apocryphe. Sans aller jusqu'à le condamner, je crois que son interprétation n'est pas celle que lui a donnée Aboû Bakr, et, en tous cas, il est évident, par la lecture du Coran tout entier, que jamais Mahomet n'a pu affirmer qu'il mourrait *avant* la fin du monde, il ne savait pas quand elle arriverait et, par suite, s'il a parlé de sa mort, c'est, soit sous une forme hypothétique, soit comme comprise dans la mort universelle au moment de la catastrophe suivie immédiatemment de la résurrection universelle.

2. *Conséquence. La doctrine du Mahdî.* — Quoi qu'il en soit, le fait était là, et les musulmans se divisèrent en deux camps, ceux qui ne purent se résigner à la disparition de leur prophète de la fin du monde et pensèrent qu'il allait revenir; ceux qui en prirent leur parti et songèrent à organiser le monde puisqu'il continuait à vivre. Le prophète ne revenant pas, beaucoup des premiers durent renoncer à leur tour, mais les plus obstinés imaginèrent de le remplacer. Mais c'était le dernier prophète, on ne pouvait lui trouver qu'un succédané : ce fut le *Mahdî*, ou plus exactement l'*imâm mahdî*, celui dont l'apparition est liée à la fin du monde et qui viendra après Mahomet, comme celui-ci, sous le nom de Aḥmad le Paraclet, était venu après Jésus-Christ. La conception du mahdîsme n'est qu'une forme altérée du paraclétisme coranique, une paraphrase du verset cité plus haut. Voici les paroles que l'on prête à ce sujet à Mahomet dans le ḥadîth : « La fin du monde n'arrivera pas qu'un homme de ma famille, dont le nom sera comme le mien, ne règne sur les Arabes. » Dans quelques variantes, probablement tardives, on ajoute : « le nom de son père sera comme le nom du mien. » Dans d'autres, il est dit qu'il remplira la terre de justice, comme elle est remplie d'iniquité; pour les diverses formes voir Ibn Khaldûn, *Prolégomènes* (II, 258 et sq.). Nous avons vu que Mahomet, dans l'incertitude où il était s'il assisterait à l'*heure*, ne pouvait rien savoir d'événements postérieurs à sa mort; mais je ne crois pas que cette parole qui lui est attribuée soit fausse. Ce n'est que la paraphrase du verset paraclétique sous cette forme : « il doit y avoir à la fin du monde un personnage de la famille arabe de... qui s'appellera Muḥammad (ou Aḥmad) etc. » Ce personnage n'est autre que Mahomet lui-même; après sa mort, on a voulu y voir un autre portant le même nom et jouant un rôle, d'abord un peu vague, puis de caractère messianique évident, au moment de la fin du monde. C'est ce personnage, reflet ou mieux doublet du prophète mort, qui s'est appelé le Mahdi. Pourquoi ce nom?

Il signifie « le conduit (par Dieu) » et il s'est appliqué à l'origine comme épithète à Mahomet lui-même, puis à ses quatre premiers successeurs qu'on appelle les Khalifes *râchids* « marchant droit » et les imâms mahdis. On ne trouve pas *mahdi* dans le Coran, mais seulement la forme correspondante *mouhtadî*. Je pense que c'est seulement après ʿAlî, le quatrième Khalife, que le terme d'imâm mahdî ou mouhtadî a pris sa valeur particulière pour indiquer le *vrai khalife* par opposition à la dynastie omayyade, qui s'empara du pouvoir aux dépens des descendants de ʿAlî. Les partisans de ces derniers maintinrent que la souveraineté ne pouvait sortir de cette famille, et il s'ensuivit un schisme politique profond, qui se doublait d'un schisme religieux. La *šîʿa* de ʿAlî, c'est-à-dire le parti de ʿAlî et de ses descendants, devint la *šîʿa* par excellence, d'où les noms de Chiïsme et Chiïtes passés dans notre langue. Le chiïsme est proprement la forme politique du Mahdîsme; la doctrine d'ensemble à la fois politico-religieuse est celle de l'*imâmisme*. Actuellement le chiïsme ne subsiste qu'en Perse et sur quelques points isolés du monde musulman. Partout ailleurs, règne la doctrine opposée dite sounnisme qui prétend à l'orthodoxie.

En Europe, on ne connaît guère l'islam que sous la forme sounnite et on considère le chiïsme comme une hétérodoxie. C'est un point de vue exclusif qui ne paraît pas répondre à la réalité historique.

La première préoccupation des musulmans a été celle de la fin du monde que tout le monde considérait comme imminente. On voulut en déterminer l'époque et on s'attacha passionnément à des prédictions qu'on appelait *malḥama* ou *malâḥim*. Ce mot vient de l'hébreu *milḥamah* et le sens particulier que lui donnèrent les musulmans vient d'un croyance rabbinique, adaptée à l'islam peut-être par Mahomet lui-même. Au Messie fils de David, les rabbins avaient ajouté un second Messie descendant de Joseph qui joue un rôle important dans les guerres qui précèdent l'arrivée du fils de David. De là, dans les *Midrachim* son nom de *masoûḥ milḥamah*, « le messie de la bataille ». Or, nous avons vu, d'une part, que Mahomet, en sa qualité de prophète de la fin du monde, s'identifiait à la fois au Messie juif et au Paraclet chrétien, et, d'autre part, qu'il se donnait, entre autres noms, celui de nabi-l malḥama « prophète de la malḥama ». Il disparaît, mais la malḥama musulmane se maintient; elle a désormais le sens d'apocalypse; elle est souvent attribuée à Daniel; plus tard, elle dégénère en prédications politiques ou même purement météorologiques, en vulgaires almanachs. Mais à l'origine, elle a un caractère eschatologique exclusif, et, à ce titre, elle préoccupe seule les musulmans. Ce n'est guère qu'une centaine d'années après l'hégire qu'on abandonne cette étude chimérique, pour s'adonner à la science *ʿilm*. Par ce mot, les musulmans entendent la connaissance de tout ce qui intéresse l'islam, et pour quoi ils ont manifesté dès le début une grande ardeur, ardeur qui s'est communiquée aux autres formes de la science. Lorsque Renan a voulu voir dans l'islamisme un ennemi de la science, il a commis la plus grossière erreur. C'est proprement le contraire. Seulement, ce qui est bien naturel, l'islam considère que la partie essentielle de la science, c'est la théologie, que Renan exclut.

Le *ʿilm* ou, dans un sens plus restreint, le *fiqh*, science du droit musulman, paraît avoir été recommandé tout particulièrement par Mahomet. On lui attribue des propos comme celui-ci : « le *ʿilm* l'emporte en mérite sur la *ʿibâda* (dévotion). On doit rechercher le *ʿilm* partout, même en Chine. Les savants, *ʿoulamâ* (d'où notre mot *uléma* par le turc), sont les héritiers des prophètes, etc. » Pourtant il semble bien que le *ʿilm* n'ait guère été cultivé avant la fin du Ier siècle de l'hégire. C'est l'époque d'une transformation importante de l'islam. Jusque-là, il a vécu dans une sorte de provisoire, négligeant de se donner un statut temporel, abandonnant à ses sujets non-musulmans les choses de ce monde. Dans leur vaste empire, les musulmans laissent les terres aux peuples conquis et

n'occupent que les postes militaires pour le service du *djihâd* ou guerre religieuse. (Du nom de ces postes, les *ribât*, est dérivé le nom de *morâbit* dont nous avons fait marabout.) La monnaie est grecque, latine ou perse; la comptabilité est entre les mains des Grecs, Coptes ou Perses. Bientôt tout change, tout s'organise. L'orthographe, sinon le texte du Coran, est fixée; la monnaie devient arabe et musulmane; le *ḥadîth* ou tradition est recueilli par écrit, etc. Tout cela paraît s'être produit entre 80 et 100 de l'hégire. L'islam s'organise. Ce n'est pas qu'on ait renoncé tout à fait aux idées apocalyptiques, car à ce moment même circule une singulière prédiction. C'est que, dit-on, dans le texte même du Coran, le terme de cent ans est formellement indiqué pour le moment si attendu de la fin des temps, de la grande révolution : la *daulat*. Nous en parlerons plus loin, car elle appartient à l'histoire du Mahdîsme.

2° *Les sources de la doctrine islamique.* — En tous cas, à cette époque, le *'ilm* ou *fiqh* est constitué. En quoi consiste-t-il? — La science de l'islam se propose de déterminer les lois religieuses, le licite et l'illicite, toute la législation sociale intimement reliée à la nouvelle religion. Les bases fondamentales en sont : 1. le Coran; 2. le *ḥadîth;* 3. *l'idjtihâd.*

1. *Le Coran.* — Nous en connaissons déjà la doctrine; il convient de dire ici comment le texte s'en est établi, car il semble bien que la forme définitive, telle qu'elle est reconnue aujourd'hui, au moins par les sounnites, est assez tardive.

a) Voici d'abord ce qu'en disent les musulmans. Mahomet ne sachant pas écrire, dictait ses révélations au fur et à mesure à des secrétaires qui les transcrivirent sur les objets les plus disparates, feuilles de palmier, fragments de cuir ou de pierre, os de chameaux. Après sa mort, on ne songea pas à les réunir; on s'en rapportait à la mémoire de quelques-uns, qu'on appelait les porteurs de Coran. Mais, dans les guerres qui suivirent, beaucoup d'entre eux ayant péri, 'Oumar suggéra au premier successeur de Mahomet, Aboû Bakr d'en faire une recension écrite, et celui-ci en chargea Zeïd ibn Thâbit qui avait été, jeune encore, un des secrétaires de la révélation. Ce qu'il fit. A vrai dire, d'autres récits affirment que quatre des disciples de Mahomet avaient déjà fait cette compilation du temps même de celui-ci — ce qui infirme beaucoup l'autorité de Zeïd ibn Thâbit seule source du premier récit; d'autres indices y sont défavorables. Mais ce fut le plus généralement adopté. Le manuscrit de Zeïd resta entre les mains d'Aboû Bakr, puis, après sa mort, passa à son successeur 'Oumar, et enfin à Ḥafsa, fille de ce dernier. Sous 'Outhmân le successeur de 'Oumar, il y eut de nombreuses versions rédigées par d'autres musulmans et on craignit qu'il ne se produisit dans l'islam des divergences semblables à celles qu'on reprochait tant au christianisme et au judaïsme. 'Outhmân intervint et décida de confier à une commission de quatre personnages le soin d'établir un nouveau texte fondé sur la version d'Aboû Bakr, qu'il fit prendre chez Ḥafsa. Zeïd ibn Thâbit faisait partie de la commission; le texte une fois établi, on rendit le manuscrit à Ḥafsa. Sur l'exemplaire type, des copies furent exécutées et ordre fut donné de détruire tout Coran, feuillet ou volume, en dehors de ses copies. On ne nous dit pas si cette destruction atteignit les fragments divers où les premiers secrétaires de Mahomet avaient, de sa bouche, recueilli les révélations, ni ce que devint le manuscrit de Ḥafsa. Tout fut-il impitoyablement brûlé? Il semble que non, les anciens commentateurs faisant allusion à des variantes de texte dues au manuscrit de Ḥafsa, ou à celui d'Ibn Mas'oûd, un des plus savants disciples de Mahomet, qui, dit-on, refusa de souscrire à la recension de 'Outhmân. Il y avait aussi des divergences sur la lecture, les voyelles, qui jouent un rôle important dans la syntaxe arabe, n'étant pas représentées dans l'alphabet sémitique. Un certain Aboû-l Aswad ad Dou'alî (mort en 69 Hég. ou, dit-on, vers 100) inventa les signes-voyelles adoptés depuis, avec quelques variantes, dans l'écriture arabe; on ne nous dit pas comment ils furent appliqués au Coran. Mais les consonnes elles-mêmes pouvaient se confondre entre elles; il fallut inventer les points dits diacritiques pour fixer la prononciation dans beaucoup de cas douteux. Ce fut environ 40 ans après la recension de 'Outhmân qu'on procéda officiellement à ce nouveau travail. Ce fut sous le khalife 'Abd al Malik (Hég. 65-86) que le gouverneur de la ville de Koûfa, le fameux Ḥadjdjâdj y fit procéder. Le texte, ainsi composé est resté *ne varietur*. Les exemplaires les plus anciens que l'on connaisse ne remontent pas au delà de cette époque; il n'est même pas certain qu'il en ait survécu d'antérieurs au IIe siècle de l'hégire.

b) Telles sont les données traditionnelles acceptées par tous les musulmans sounnites et que les orientalistes, comme Sale, Nöldeke, etc., ont reprises à leur compte. Nous avons déjà indiqué quelques points suspects; il faut ajouter que certains musulmans ont jadis contesté l'authenticité du texte transmis aujourd'hui. Les uns ont déclaré que tel récit était indigne d'un livre sacré et devait en être retranché, d'autres qu'on avait interpolé des allusions favorables à Aboû Bakr, qu'en revanche, on avait supprimé tout un chapitre nettement favorable à 'Alî. On a rapporté aussi que tel des secrétaires de Mahomet avait trahi la pensée de son maître, et même que Satan avait introduit dans la révélation des versets scandaleux en l'honneur de divinités païennes de la Mecque, versets d'ailleurs enlevés (par qui?) de la recension actuellement suivie. Mais, ce qui est plus grave, c'est que nous avons sur la façon dont s'est constitué le Coran, un véritable réquisitoire prononcé, il est vrai, par un Arabe chrétien, mais qui affirme ne parler que conformément aux dires des musulmans de son temps. Il s'agit de Ya'qoub al Kindî, qui écrivit, vers 204 de l'hégire, une réfutation en règle de la religion musulmane, à laquelle un mahométan de ses amis voulait le convertir. Voici son récit :

Les musulmans, d'après lui, rapportent que le premier exemplaire était celui qui était chez les Koreïchites (tribu de Mahomet) et que 'Alî en ordonna la saisie pour le soustraire à toute addition et suppression. C'était la copie, conforme à l'Évangile, que Mahomet avait reçue de Nestorius (appelé aussi Sergius) appelé par les musulmans tantôt Gabriel et tantôt Esprit-Saint. (L'auteur avait dit plus haut que, après Sergius, deux docteurs juifs 'Abd Allah et Ka'b avaient exercé leur influence sur Mahomet, et qu'après sa mort, ils s'étaient entendus avec 'Alî pour falsifier le Coran. C'est une opinion qui lui est personnelle; mais revenons à ce qu'il rapporte d'après les musulmans eux-mêmes). Il y eut, tout d'abord, des divergences de lectures : il y avait la version de 'Alî, d'Ibn Mas'oûd, d'Oubay et celle des Koreïchites (qui semble être celle de Zeïd ibn Thâbit). 'Outhmân intervint, mais ne put arriver à supprimer les versions de 'Alî et d'Ibn Mas'oûd. Puis, vint al Ḥadjdjâdj qui fit une nouvelle recension avec larges suppressions, en particulier celle des noms de contemporains de Mahomet qui étaient présentés dans le Coran sous de fâcheuses couleurs. Tous les exemplaires non conformes furent plongés dans l'huile bouillante. Ainsi la version courante serait, non pas celle du khalife 'Outhmân, mais celle, bien plus tardive, d'al Ḥadjdjâdj.

Divers indices semblent confirmer ce point de vue et donner à l'œuvre de ce dernier personnage une importance capitale. Je ne puis les énumérer ici; je me contenterai de remarquer que le nom de kouſique a été donné à l'écriture des anciens Corans, ce qui semble bien indiquer la ville de Koûfa comme leur origine. Ajoutons que la lettre de Ya'qoub al Kindî fut connue des chrétiens d'Espagne et traduite en latin, qu'un résumé en a été donné par Vincent de Beauvais, dans son *Speculum historiale*, l. XXIV. Par elle, les auteurs du Moyen Age furent mieux instruits sur quelques points de l'islamisme que nos orientalistes modernes.

Quoi qu'il en soit de la façon dont fut établi le texte canonique, il est certain qu'il n'a pris sa forme définitive, que vers 80 de l'hégire, à Koûfa, et que les remaniements qu'il a subis ont dû être très profonds. Il ne reflète donc que très imparfaitement la pensée du prophète arabe. Mais les musulmans l'acceptent comme parfaitement authentique dans toutes ses parties et comme étant la parole de Dieu, *kalâm Allah*, transmise à Mahomet par l'ange Gabriel. C'est là qu'ils trouvent les principales règles de leur vie publique et privée. Mais, comme bien des points restent obscurs, comme bien des questions n'y sont qu'imparfaitement traitées ou même sont passées sous silence, ils ont recours à une autre source écrite, d'une valeur moindre, il est vrai, car elle est d'origine humaine et non divine, ce qu'ils appellent le *ḥadîth*.

2. *Le ḥadîth*. — La constitution de cette seconde source est assez obscure. Si on peut admettre qu'il y eut d'assez bonne heure, des versions écrites, au moins partielles, du Coran, il semble bien qu'il y a eu chez les premiers musulmans la plus grande répugnance à constituer un second livre. On rapporte que, peu de temps avant sa mort, Mahomet voulait rédiger un écrit qui mettrait les musulmans à l'abri de l'erreur. 'Oumar protesta en s'écriant : « La douleur égare notre prophète; nous avons le livre de Dieu (le Coran), il nous suffit. » Les assistants se divisèrent en deux partis; les uns étaient de l'avis de 'Oumar les autres au contraire, voulaient obéir à Mahomet. Celui-ci, ne voulant pas de dispute en sa présence renvoya tout le monde et le livre ne fut pas écrit.

C'est la condamnation formelle du *ḥadîth*, non seulement écrit, mais même oral. Ce mot, en effet, désigne l'ensemble des propos attribués au prophète, et dont il a bien fallu s'autoriser pour combler les lacunes du « livre de Dieu », au fur et à mesure que ces lacunes devenaient de plus en plus sensibles. Ceux qu'on interrogeait sur telle ou telle pratique recouraient d'abord au Coran pour répondre ou, tout naturellement, à ce qu'ils savaient ou ce qu'ils avaient entendu dire de la façon dont le prophète l'avait exercée; c'était ce qu'on appelait la *sounna*, la voie, c'est-à-dire la coutume suivie par Mahomet. On y ajoutait plus tard la *sounna* des compagnons de Mahomet, mais beaucoup lui contestaient toute autorité. De toute façon, pendant longtemps, ces enseignements n'eurent, semble-t-il, aucun caractère officiel et, comme l'avait prévu Aboû Bakr, l'accord ne devait pas régner sur tous les points.

C'est seulement sur l'ordre du khalife 'Oumar II (Hég. 98-101) qu'on se décida à recueillir, par écrit, tout ce qui se racontait entre 'oulamâ et qui servait de base aux consultations juridiques, ce qu'on appelle les *fatwa*. Le premier auteur de cette compilation fut Mouḥammed ibn Chihâb, connu aussi sous le nom d'az Zouhrî, mort en 124 de l'hégire. Il semble que cette première compilation n'ait d'abord contenu que deux à trois cents traditions; mais le nombre ne devait pas tarder à s'en multiplier prodigieusement. Après lui, d'autres distribuèrent le *ḥadîth* en chapitres, et c'est, sous cette forme, que sont rédigés, pour la plupart, les recueils connus.

Voici les principales matières qui y sont traitées, dans l'ordre généralement suivi : La religion; la pureté; la prière; les funérailles; la dîme; le jeûne; le pèlerinage; le mariage; le divorce; les ventes et différents contrats (louage, associations, dons, etc.); les testaments, tutelles et successions; les crimes et délits; la guerre sainte; la nourriture; les boissons; les vêtements; les bonnes mœurs; la science; les mérites du Coran; les mérites du Prophète et de ses disciples; les signes de la fin du monde; le paradis; l'enfer. Sur toutes ces questions, ont été soigneusement recueillis les propos de Mahomet, ses propres pratiques attestées par ses compagnons, le tout généralement présenté sous la forme d'une suite de témoignages non interrompue. C'est cette suite de témoignages qui confère à la tradition son autorité : on l'appelle soutien, *isnâd*.

Malgré tout, la réunion de tant de documents disparates ne suffisait pas à trancher toute question. On avait alors un troisième procédé : l'*idjtihâd*.

3. *L'idjtihâd*. — C'est le droit de suppléer par les lumières de la raison aux lacunes du Coran et du *ḥadîth*. Cette institution est fondée sur un *ḥadîth* célèbre. Mou'âdh ibn Djabal, un des compagnons de Mahomet, y raconte que celui-ci le chargea d'une mission dans le Yémen. « Comment agiras-tu quand il se présentera une difficulté? lui dit le prophète.— Je me prononcerai d'après ce qui est dans le livre de Dieu.— Mais si la solution n'y est pas? — Alors, par la *sounna* du prophète de Dieu. — Mais si elle n'y est pas davantage? — Alors, j'appliquerai mon jugement, *adjtahidou râyya*, et ne me déroberai pas. » A ces paroles, ajoute le narrateur, le Prophète me frappa la poitrine en disant : « Louange à Dieu qui a donné à son envoyé un envoyé qui répond si bien à son désir. » Il paraît bien difficile d'admettre que Mahomet ait lui-même parlé de sa *sounna*; il est plus probable que si le *ḥadîth* n'est pas entièrement controuvé, les seules parties authentiques sont dans la première et la troisième solutions et que la seconde y a été insérée plus tard, quand la *sounna* de Mahomet a été officiellement constituée. Mais la théorie est exposée ici avec la plus grande netteté.

Il est clair que l'*idjtihâd* ne pouvant s'exercer qu'en l'absence de texte soit du Coran, soit du *ḥadîth*, nul ne peut y prétendre s'il ne possède à fond la connaissance de l'un et de l'autre. Mais sous quelle forme et dans quelles limites peut-il être exercé? Des règles sévères ont été posées plus tard comme pour la critique du *ḥadîth*; mais, au début, on peut penser que l'*idjtihâd* fut exercé avec la plus grande liberté.

II. Histoire générale du développement théologique. — Tels sont les éléments primitifs de la science religieuse des musulmans, du *fiqh*; pratiqués d'une façon plus ou moins régulière dans les premiers temps, ils n'ont été systématisés et consolidés que vers la fin du IIe siècle de l'hégire.

Cependant de graves dissensions déchiraient l'islam. Des écoles, à la fois politiques et religieuses, se disputaient le pouvoir. On en a compté un très grand nombre : quatre seulement ont survécu, en conservant des caractères distinctifs bien accusés; deux surtout règnent actuellement et englobent aujourd'hui la presque totalité du monde musulman; le Chiïsme et le Sounnisme. Nous les étudierons d'abord — en nous réservant d'être plus bref sur les autres sectes.

1. Le chiisme. — C'est le nom le plus généralement répandu; nous en avons dit la signification primitive; en réalité, c'est l'*Imâmisme* ou *Mahdîsme*.

L'idée essentielle est l'existence d'un *imâm* prenant la place du prophète mort; jusqu'au moment de la

fin du monde. Si l'*imâm* désigné vient à mourir, sa fonction sera dévolue à un autre. Mais de même qu'à la mort de Mahomet, certains crurent qu'il n'avait fait que disparaître provisoirement et qu'il allait revenir, de même à la mort de chaque imâm il y a un parti qui croit à son absence temporaire *ghaïba* et attend patiemment son retour, *radja'*. Tout le mécanisme de l'imâmisme est dans cette formule quasi mathématique. L'imâm disparu est considéré comme le Mahdî et son retour lié à la fin du monde. Si le procédé avait été constamment appliqué, il y aurait aujourd'hui une quantité prodigieuse de sectes imâmites; mais, comme nous le verrons, il s'est arrêté avec le douzième imâm et personne n'a songé à aller au delà. Il n'y a donc, à tout prendre, qu'une douzaine de sectes imâmites; encore quelques-unes sont-elles mort-nées, mais d'autres, ont donné naissance à des branches collatérales. Nous allons les étudier successivement.

1° *Les 'Alides.* — Le premier imâm est 'Alî, cousin et gendre de Mahomet. Les chiïtes affirment qu'il a été expréssément désigné par le prophète arabe, et cette désignation expresse est de rigueur pour tout imâm. La nécessité d'un personnage désigné pour maintenir la continuité de la foi est également un dogme fondamental de l'imâmisme. Il a donc fallu que le prophète désignât le chef, ou *imâm*, digne de lui succéder à la tête de la communauté musulmane. Le sens du mot *imâm*, en arabe, n'est pas douteux; il est tiré de la langue du désert : c'est celui qui marche en avant, le chef de file de la caravane, par extension, celui que tout le monde suit, le modèle, mais, dans un sens général, le chef. Dans le Coran (XVII, 73), il est dit qu'au jugement dernier chaque peuple y sera avec son *imâm* c'est donc à Mahomet lui-même que s'applique ce titre en ce qui concerne la communauté musulmane, et il contient la plénitude des pouvoirs temporel et spirituel exercés par Mahomet. L'imâm conduit dans la bonne voie, c'est-à-dire dans la voie de Dieu; de là le titre complet, d'imâm al houdâ : le chef de la voie (religieuse). Mais s'il conduit, c'est à condition d'être lui-même dirigé par Dieu, *mahdî*. Le mot, de la même racine que *houdâ*, se retrouve encore sous une forme de même dérivation : *mouhtadî* « qui s'est donné un guide ». Il est aussi appelé *hâdî* « guide ». Le Mahdî est donc à la fois guidé, *mouhtadî* et guide, *hâdî*. Cette discussion de mots était nécessaire pour biens comprendre la valeur du terme: *imâm mahdî*, à la fois religieux et politique et sa liaison avec la fin du monde.

Le titre de *mahdî* paraît avoir été donné pour la première fois à un personnage fort obscur, mort en 104 de l'hégire « qu'on appelait en son temps le Mahdî ». C'est Mousâ ibn Tahla que l'on compta aussi parmi les compagnons de Mahomet, et qui est inconnu en dehors de cette mention. Mais c'est à 'Alî qu'il a d'abord vraiment appartenu. Un nommé 'Abd Allah ibn Sabâ en a établi pour lui la théorie. C'est à cet 'Abd Allah qu'on attribue l'origine du chiïsme considéré par les sounnites modernes comme une première atteinte à l'orthodoxie des compagnons de Mahomet, à laquelle ils se rattachent. Les chiïtes, de leur côté, reprochent à ces compagnons d'avoir méconnu les droits de 'Alî, le légataire de Mahomet, le *wasî*, comme ils l'appellent encore, en donnant le pouvoir à d'autres que lui, le seul digne. C'est seulement, en effet, comme quatrième successeur de Mahomet, après Aboû Bakr, 'Oumar, et 'Outhmân que 'Alî fut proclamé chef de la communauté musulmane, non, d'ailleurs, sans soulever de violentes oppositions.

La parti de 'Alî, qui l'avait porté au pouvoir après l'assassinat de 'Outhmân se recrutait spécialement dans la ville de Médine, la seconde capitale de l'islam et tendant à éclipser la Mecque, que Mahomet avait maintenue au premier rang à cause de son temple « la maison d'Allah ». Les 'alides se considéraient comme les vrais Croyants, *mouminîn* : par opposition avec les Croyants de seconde catégorie, les *mouslimîn* ordinaires. Cette classification, faite déjà par le Coran (XLIX, 15), est probablement l'origine du titre connu : Amîr al-moumînîn, qui, pour les chiïtes n'appartient qu'à 'Alî. La tradition sounnite dit bien que 'Oumar l'avait déjà porté, mais nous verrons que, bien souvent, les sounnites n'ont fait que plagier leurs adversaires. Aux électeurs de 'Alî, aux mouminîn, s'opposa le gros des musulmans qui refusa d'accepter une élection aussi restreinte. La guerre éclata. Vainqueur, 'Alî se vit frustré de sa victoire par l'astuce de ses adversaires et sa propre faiblesse de caractère. Il leur accorda un arbitrage pour décider de la légitimité de son élection; mais les arbitres l'ayant déposé, il refusa d'accepter leur sentence. D'autre part, des musulmans trop zélés lui reprochèrent d'avoir accepté cet arbitrage, comme contraire à la loi coranique, et prirent les armes contre lui. Il fut vainqueur une fois de plus ; mais un de ces fanatiques l'assassina (Hég. 40 = 661 ap. J.C.). 'Abd Allah ibn Sabâ, en apprenant cette mort, répondit comme 'Oumar pour Mahomet qu'il n'en était rien et que 'Alî allait revenir. La secte appelée de son nom Sabaïte considéra 'Alî comme toujours vivant. « Il est dans les nuages; l'éclair est son fouet, le tonnerre est sa voix; il reviendra à l'heure dite pour rétablir sur la terre la justice et le bonheur universel. » C'est donc bien le premier imâm mahdî.

Les deuxième et troisième imâms sont ses deux fils Ḥasan et Ḥouseïn. Aucune secte spéciale ne paraît s'être rattachée à eux. Le premier s'effaça volontairement devant l'adversaire de son père; le second, ayant voulu faire valoir ses droits, périt misérablement avec presque toute sa famille à Kerbéla (Hég. 60=680). C'est le martyr du chiïsme; la littérature, surtout persane, s'est emparée de ce cruel épisode des guerres civiles. Le théâtre persan le reproduit au jour anniversaire avec une émotion toujours renouvelée. Mais au point de vue historique, le rôle de Ḥouseïn ne paraît pas être plus important que celui de Ḥasan.

2° *Les Keïsânites.* — Sa mort devait poser un curieux problème. Qui devait lui succéder comme imâm? Ici apparaît une première scission. Il semblait que l'imâmat devait passer à un fils de Ḥasan ou de Ḥouseïn, les seuls descendants de Mahomet par leur mère Fâtima. Effectivement les 'alides, du moins ceux qui, ne partageant pas les espérances des sabaïtes, s'attachaient à un autre imâm, choisirent 'Alî, fils de Ḥouseïn. Mais d'autres déclarèrent que ce n'était pas la descendance de Mahomet, mais celle de 'Alî qui conférait l'imâmat. En effet, quelques partisans ultrazélés de 'Alî prétendaient que c'était à lui que Dieu avait envoyé l'ange Gabriel et que c'était indûment que Mahomet s'était substitué à lui, ne lui laissant que le rôle de lieutenant. C'est probablement à cette conception étrange que se rattachaient plus ou moins ceux qui décidèrent que l'imâmat devait aller à un troisième fils de 'Alî, Mohuammad, né d'une autre épouse, Khaoula, esclave de la tribu des Banoû Ḥanîfa, d'où son surnom de la Ḥanafiya. Mouhammad est connu sous le nom de fils de la Ḥanafiya. A lui se rattache la seconde secte mahdiste, appelée Keïsânite, du nom d'un personnage assez obscur qui se nommait Keïsan. Mais le fauteur de la secte fut Moukhtâr, que nous connaissons seulement par la tradition sounnite et, par conséquent, sous les plus tristes couleurs. A leur dire, le troisième fils de 'Alî, n'aurait jamais accepté le rôle qu'on voulait lui faire jouer; mais des témoignages anciens prêtent à ce quatrième imâm un lan-

gage très caractéristique. Les partisans du quatrième imâm fatimide, c'est-à-dire descendant de Fâṭima, affirment que le fils de la Ḥanafiya entra en compétition avec cet imâm qui invoqua le témoignage de la pierre noire, la pierre sacrée enfermée dans le mur de la Kaʿaba de la Mecque. La pierre aurait alors déclaré que l'imâmat appartenait à ʿAlî, fils de Ḥouseïn et non à Mouḥammad fils de la Ḥanafiya. La personnalité de ce dernier est donc restée un peu douteuse. Ce qui nous intéresse surtout en lui, c'est qu'il est le premier qui réponde à un des éléments essentiels de la tradition attribuée au prophète Mahomet, à savoir : le nom. Il est donc vraisemblable que cette tradition a été créée pour lui, de même qu'a été créée probablement contre lui l'addition postérieure sur le père du Mahdî, qui devait s'appeler ʿAbd Allah comme le père de Mahomet. D'ailleurs, pour beaucoup de Mahdis excentriques, si je puis dire, leurs partisans ne se sont pas arrêtés au nom, ne songeant en réalité qu'à leur rôle messianique et ne se préoccupant pas davantage de leur descendance, également stipulée dans la tradition.

En ce qui concerne le fils de la Ḥanafiya, on pourrait se demander s'il doit être considéré comme de la famille de Mahomet. Non, si dans la tradition relative au Mahdi, il s'agit de famille directe; mais si on prend le mot dans son acception la plus large, par son père ʿAlî, cousin de Mahomet, il appartenait à la tribu des Koreïchites, branche de ʿAbd al Moutallib. S'il répond ainsi à deux caractéristiques du Mahdî, il lui manque d'avoir gouverné les Arabes. C'est qu'en réalité, il ne fut vraiment mahdî qu'après sa mort.

La théorie est énoncée dans des vers fameux attribués au poète Kouthayyir († 105 = 723).

« Certes, les imâms de Koreïch, les maîtres de la vérité, sont quatre ensemble : ʿAlî et ses trois fils, les descendants incontestés. L'un tout de foi et de piété; l'autre disparu à Kerbéla; un autre que l'œil ne verra qu'au jour où il conduira ses cavaliers, drapeau en tête. Il est caché à tous les regards à Radivâ; près de lui sont l'eau et le miel. »

Et, ailleurs il dit de lui : « C'est le Mahdî, que nous a annoncé Kaʿb, l'homme des traditions dans les temps passés. »

Dans cette conception du personnage caché en un lieu mystérieux et dont on attend la réapparition; on a voulu voir une influence perse (Darmsteter). On n'a pas manqué non plus d'évoquer les légendes de Frédéric Barberousse, du roi Arthur et d'autres semblables. Mais, avec Friedländer, il faut y reconnaître une influence purement messianique. L'islamisme primitif est un christianisme où Jésus et le Paraclet subsistent, mais dépouillés de leur divinité. « Puisque les Musulmans admettent le retour de Jésus, pourquoi n'admettent-ils pas celui de Mouḥammad? » Ainsi, parlait dit-on, ʿAbd Allah ibn Sabâ, et il y eut certainement pendant quelque temps d'assez nombreux musulmans confiants dans ce retour. Pourquoi cette croyance a-t-elle été abandonnée et ce même personnage a-t-il trouvé un remplaçant dans la personne de ʿAlî, déclenchant ainsi le mécanisme que nous étudions, du mahdisme perpétuel? C'est que le génie arabe, en général plus réaliste que mystique, et que la société musulmane fondée sur la propagande guerrière bien plus que sur le prosélytisme spirituel, exigeaient un chef plus militaire que dévot, un politique plutôt qu'un apôtre. C'est parce que Mahomet avait su déployer ces qualités qu'il avait imposé sa foi aux Arabes, et que sous des chefs aussi résolus que lui, ceux-ci commencèrent de l'imposer au monde. Les croyants aux rebours ne formèrent jamais qu'un minorité. A l'imâmat, souveraineté plus spirituelle que temporelle s'opposa le *moulk*, souveraineté plus temporelle que spirituelle, ayant même une tendance à redevenir exclusivement temporelle, comme du temps des anciens Arabes. Mais c'eût été la fin de l'islamisme; la société musulmane réagit, grâce à ce petit noyau d'imâmistes auxquels le génie plus mystique des Persans apporta un précieux appoint et qui eurent la bonne fortune d'avoir à leur tête des chefs énergiques et résolus. Je veux parler des ʿAbbâssides dont l'apparition et le triomphe transformèrent complètement l'islam.

3° *Les ʿAbbâssides.* — C'est une histoire fort singulière que celle de ce parti. De même que les keïsânites formaient une branche excentrique de l'imâmat ʿalide, les ʿabbâssides furent une dérivation du keïsanisme. En effet, ceux des keïsânites qui, après la mort de Mouḥammad fils de la Ḥanafiya, abandonnèrent l'espoir de son retour, reconnurent pour imâm son fils ʿAbd Allah plus connu sous le nom d'Aboû Hâchim d'où celui de hâchimites qui leur fut donné. Ce nom, donnait lieu à une étrange confusion, car on désignait ainsi la famille du prophète Mouḥammad, descendants de Ḥâchim, qu'on opposait à une autre branche de Koreïchites, les descendants d'Oumayya, maîtres tout-puissants de la Mecque et, comme tels, ennemis du prophète au début de sa mission. Mais, grâce à leur génie politique, à la plus grande conformité de leur mentalité avec l'âme arabe, ils avaient su reprendre le pouvoir, et c'est eux qui furent accusés par les musulmans d'avoir rétabli le moulk et trahi la religion. On opposait les hâchimites aux oumayyades et, dans le monde musulman, les non-arabes qui devinrent très vite la majorité se rallièrent aux premiers. Ceux-ci se divisaient en deux familles principales; 1° les Tâlibites descendants d'Aboû Tâlib, oncle de Mahomet et père de ʿAlî, comprenant par conséquent les descendants de Mahomet par ʿAlî; 2° les ʿAbbâssides descendants de ʿAbbâs, également oncle de Mahomet. Mais les descendants de ʿAlî en possession de l'imâmat ne témoignaient d'aucune des qualités nécessaires pour arracher aux Oumayyades le pouvoir effectif. C'est la branche des ʿAbbâssides qui leur subtilisa l'imâmat si je puis dire, en se déclarant les héritiers d'Aboû Hâchim, et détenteurs de l'imâmat hâchimite. Il semble que ce soit de cette confusion de mots que les descendants de ʿAbbâs se sont servis pour détourner sur eux la faveur populaire et entraîner ainsi la masse des musulmans non-arabes, tout en groupant, grâce à leur parenté avec le Prophète un fort parti arabe.

Aboû Hâchim ne nous est guère connu que par sa mort et le fait qu'il légua à un descendant de ʿAbbâs tous ses pouvoirs d'imâm et qu'il lui révéla toute l'organisation secrète qu'il avait formée pour la destruction de la dynastie oumayyade, organisation que les ʿabbâssides reprirent et perfectionnèrent. Mais il se forma un autre parti autour de son frère Aḥmad, soit qu'il eût été reconnu antérieurement en concurrence de ʿAbd Allah Aboû Hâchim, soit qu'il eût été désigné comme son sucesseur par ceux qui n'admettaient pas le legs fait à l'imâm ʿabbâsside. Ce parti que nous retrouverons plus tard serait celui qu'on a appelé carmathe. Celui-ci déclarait que Aḥmad fils de Mouḥammad fils de la Ḥanafiya n'était autre que le Messie, qui était Jésus, qui était le Mahdî, qui était l'ange Gabriel. Ce parti consistuerait donc la troisième secte mahdiste.

Mais revenons aux ʿabbâssides. En l'an 97, Aboû Hâchim, empoisonné sur l'ordre du khalife oumayyade, fait appeler Mouḥammad ibn ʿAlî, arrière-petit-fils de ʿAbbâs, le constitue son héritier et lui donne ses instructions. Il termine par cette recommandation : « Quand l'*année de l'âne* sera passée, envoie tes émissaires avec tes dépêches. — Qu'est-ce que l'année de l'âne? demande le descendant de ʿAbbâs? — Cent ans de prophétie ne s'écouleront pas que la puissance de

ceux-ci (les Oumayyades) ne soit détruite, à cause de cette parole de Dieu (Coran, II, 261) : « Dieu le fit » mourir pendant cent ans, puis le ressuscita et lui » demanda : combien de temps es-tu resté? Il répondit » un jour ou une portion de jour. Non, dit Dieu, tu es » resté cent ans... vois ton âne. Nous faisons de toi un » signe pour les hommes. » Donc, en la centième année, envoie tes émissaires et tes missionnaires. Dieu te donnera un succès complet. »

Ce passage du Coran, au dire des commentaires musulmans, vise Esdras, mais on a reconnu qu'il était une réminiscence d'un livre apocryphe de Baruch et la véritable signification nous échappe. Son caractère énigmatique avait séduit les faiseurs de prédiction, et ils l'avaient expliqué à leur façon. Cette période de cent ans était considérée par beaucoup comme critique. On attribuait à Mahomet un propos disant que cent ans après lui, personne ne subsisterait. Un dicton populaire affirmait que la vie de la *daula* était de cent ans. Or, ce terme, qui signifie proprement révolution fut adopté pour désigner la nouvelle secte mahdiste, qui devient ainsi la daulat ʿabbâsside. Avec le succès de la secte, le mot prit le sens de dynastie qui lui est resté.

A vrai dire, la prédiction ne se réalisa pas mathématiquement, et l'année de l'âne ne vit aucune révolution. Il fallut attendre une nouvelle génération, et c'est aux fils de Mouḥammad ibn ʿAlî qu'échut le soin d'achever l'œuvre. Le premier, l'imâm Ibrahim, fut pris et mis à mort par les Oumayyades, le second ʿAbd Allah, désigné par lui pour lui succéder, triompha enfin en 132 (750). Il prit d'abord le titre de Mahdî; puis, pour des raisons que nous ignorons, il le laissa pour prendre celui de Saffâh, sous lequel il est connu.

Parmi les traditions relatives au Mahdî, il en est un certain nombre qui affirment qu'il doit appartenir aux descendants de ʿAbbâs. A la naissance du fils de ce dernier, Mahomet se le fit présenter, lui donna le nom de ʿAbd Allah et dit à sa mère : « c'est l'ancêtre des khalifes, jusqu'à ce que l'un d'eux sera as Saffâh, jusqu'à ce que l'un d'eux sera celui qui priera avec Jésus, fils de Marie, et c'est le Mahdî qui viendra à la fin des temps et son nom sera Mouḥammad ibn ʿAbd Allah. » Ibn ʿAbbâs aurait dit de son côté : « Il y aura parmi nous trois des gens de la maison : as Saffâh, al Mansoûr, al Mahdî », et les traditionnistes sont incertains s'il faut entendre par là le Mahdî attendu (pour la fin du monde) ou le troisième souverain ʿabbâsside qui effectivement porta ce surnom, comme nous le verrons. D'après une autre version plus répandue, il devrait y avoir, non pas trois, mais quatre personnages : as Saffâh, al Moundhir, al Mansoûr, al Mahdî. Ce serait alors une variante de la théorie keïsanite énoncée par le poète Kouthayyir, et on peut se demander s'il n'y a pas une réminiscence des quatre forgerons de Zacharie (II, 3) où la littérature rabbinique a voulu voir des personnages messianiques, dont le dernier serait le masoûh milḥamah. Celui-ci, nous l'avons vu, identifié d'abord avec Mouḥammad surnommé nabî-l malḥama, se serait plus tard identifié avec le Mahdî.

Ce qui est certain, c'est que les trois premiers souverains ʿabbâssides ont pris successivement les titres respectifs d'as Saffâh, al Mansoûr, al Mahdî. Le deuxième titre n'a pas été porté; peut-être devait-il répondre à ʿAbdallah ibn ʿAlî qui prétendit succéder à as Saffâh son neveu, parce que celui-ci avait promis sa succession à celui qui vaincrait le dernier khalife oumayyade. Al Mansoûr ne reconnut pas cette prétention et, l'ayant vaincu, le fit mettre à mort.

Mais ce n'est pas par hasard qu'al Mahdî portait ce titre et il n'était pas purement honorifique. Un patrice byzantin, venu à sa cour, lui expliqua qu'il avait désiré le voir « parce que nous trouvons dans nos livres que le troisième des gens de la maison du prophète de ce peuple remplira la terre de justice comme elle l'a été d'iniquité. » C'est la formule même du mahdisme et c'est une variante de la tradition des trois personnages. et il n'est pas indifférent qu'elle soit attribuée à un Grec, car les Grecs passaient pour être savants dans les *malâḥim* et les livres dont parle le patrice traitaient sûrement de cette pseudo-science. D'ailleurs, il s'appelait Mouḥammad ibn ʿAbd Allah et il représentait le Mahdî ʿabbâsside à l'encontre du Mahdi fâtimide qui s'était révolté contre son père.

En effet, l'imâmat fâtimide qui avait sommeillé entre les mains des aînés de la famille, successivement ʿAlî, Mouḥammad, Djaʿfar, s'était réveillé et, jaloux du triomphe des ʿAbbâssides, s'y opposait violemment. Déjà, en 122 (740) Zeïd, frère de Mouḥammad le cinquième imâm, n'ayant pu le décider à prendre les armes, avait pris l'initiative de la révolte. Il semble qu'il se soit présenté comme mahdî, car lorsqu'il eut été tué dans la bataille et son corps attaché à un gibet, un poète oumayyade s'étonna de voir un *mahdî* en croix. On rapporte qu'il avait été renié par un grand nombre de ses partisans parce qu'il avait témoigné de son respect pour les premiers khalifes. Il les appela « les déserteurs » ou *Râfidis* et ce nom resta aux chiïtes ennemis de ces khalifes, par opposition aux zeïdîtes, chiïtes modérés, dont un groupe important s'est maintenu jusqu'à nos jours dans le Yémen.

4° *Les Bâkiriles.* — Après la mort de ʿAlî, le quatrième imâm, en 95 (714) c'est son fils Mouḥammad surnommé al Bâkir qui lui succéda. A lui se rattache la secte des bâkirites qui voyaient en lui le Mahdî attendu. Mais nous avons vu qu'il ne voulut pas combattre pour le pouvoir.

En 177, son fils Djaʿfar, surnommé as Sâdik, devint le sixième imâm. Pas plus que les précédents, il ne voulut entrer dans l'arène et il laissa la place à un prétendant de la branche de Ḥasan qui fit un moment trembler les ʿAbbâssides, le fameux Mahdî Mouḥammad ibn ʿAbd Allah, surnommé : « l'âme pure ». On rapporte que, peu avant la chute des Oumayyades, les principaux ʿalides et ʿabbâssides s'étaient réunis pour organiser la résistance et avaient choisi comme chef cet ʿAbd Allah. Très déçu de voir les ʿabbâssides le supplanter, il s'était d'abord tenu à l'écart, mais quand le deuxième souverain al Mansoûr, fort peu scrupuleux, semble-t-il, commença de persécuter les ʿalides, il leva l'étendard de la révolte, mais il échoua et fut mis à mort (145=763). A lui se rattache la quatrième grande secte mahdiste, celle des mouḥammadiens qui refusèrent de croire à sa mort et déclarèrent qu'il continuait à vivre dans la montagne de Ḥâdjir (dans le Nadjd) jusqu'au jour où Dieu le ferait surgir à nouveau. Ils sont aussi connus sous le nom de Moughîrites, du nom d'un nommé Moughîra qui mourut bien avant ce mahdî, mais qui avait constitué une doctrine très étrange, sorte de syncrétisme des anciennes croyances de la Babylonie et de la Perse, et annonçant déjà les conceptions de ce qu'on a appelé l'ismaïlisme.

L'ismaïlisme qu'on peut considérer comme la cinquième grande secte mahdiste a joué un rôle considérable dans l'islamisme, et son action a débordé jusqu'en Occident. Nous donnerons à l'exposé de sa doctrine et à l'histoire des mouvements politiques et religieux qui s'y rattachent tout le développement qu'il mérite. Mais il nous faut d'abord suivre l'ʿabbâssisme dans son évolution. Le troisième souverain ʿabbâsside malgré son surnom de Mahdî, étant mort et les ʿalides ayant décidément rompu avec les ʿabbâssides, ceux-ci abandonnèrent peu à peu les doctrines chiïtes et, tout en gardant plus fidèlement l'âme musulmane que

leurs prédécesseurs oumayyades, parurent décidés à suivre leurs errements et à s'occuper surtout de leur empire temporel. Il y eut cependant une période de transition dans lequelle un nouvel élément s'efforça d'exercer une influence prépondérante. Les Persans, qui avaient joué un rôle capital dans le triomphe de la nouvelle dynastie, crurent le moment venu de prendre leur revanche de la défaite que leur avaient infligée jadis les Arabes musulmans. Ils se bercèrent de l'espoir que leur nation reprendrait la domination de l'Orient et rétablirait l'ancienne religion de Zoroastre. On attribuait à ce dernier diverses prédictions astrologiques. On racontait, en effet, que si les Arabes avaient triomphé, c'est que leur prophète était né à un moment horoscopique particulièrement favorable pour son peuple. La conjonction des deux planètes supérieures Saturne et Jupiter qui se maintient pendant 240 ans était passée en l'an 571 de notre ère dans la *triplicité aquatique*, c'est-à-dire dans le groupe des trois signes du Zodiaque affectés, au dire des astrologues, de ce caractère : Scorpion, Écrevisse et Poissons. Or, en 811 de notre ère, c'est-à-dire vers 194 de l'hégire, sous le deuxième successeur de l'ʿabbâsside al Mahdî, la conjonction devait entrer dans la triplicité des signes ignés, ce qui signifiait la restauration du culte du feu, donc de l'antique religion perse. Il semble que la célèbre famille des Barmécides (descendant d'un persan Barmak?) qui fournit tant d'habiles vizirs à la dynastie ʿabbâsside ait pensé à une restauration de ce genre et en ait favorisé sous main les fauteurs. Ce serait l'explication de leur chute si brusque en 187 (804), donc peu d'années avant le terme prédit par les astrologues. Le khalife Haroûn ar Rachîd devait avoir de graves raisons, et les historiens n'ont pu encore les déterminer avec certitude. A sa cour, deux influences contraires régnaient, celle de la race arabe à laquelle il appartenait et qui était représentée par sa femme Zoubeïda, sa parente, et celle de la race perse à laquelle appartenaient les Barmécides. Partagé entre ces deux éléments constamment en lutte, Haroûn ar Rachîd avait hésité longtemps; il avait cru les concilier en proclamant héritiers de l'empire ses deux fils, l'un né de Zoubeïda, al Amîn, l'autre al Ma'moûn né d'une esclave et tout acquis à la cause perse. Cette dernière semblait à peu près perdue après la chute des Barmécides et l'avènement d'al Amîn. Mais celui-ci fit la faute de provoquer son frère qui fut vainqueur. L'esprit perse reprenait son influence. On peut se demander si al Ma'moûn fut vraiment musulman. Le poète Firdausî, le chantre national de la Perse musulmane, dans son épopée du Châh nameh, l'appelle avec éloge un *mobed*, c'est-à-dire un prêtre de Zoroastre. Dans le débat qui s'était élevé entre le chrétien Yaʿqoub al Kindî dont il a été question plus haut, col. 1580, et le musulman qui l'incitait à se convertir, al Ma'moûn intervint et blâma le musulman, lui assurant qu'on était pour le moment dans la foi de Zoroastre et qu'on serait prochainement dans celle de Jésus-Christ. Par ces paroles énigmatiques, il semblerait se rallier à la doctrine astrologique qui, depuis 194, mettait le monde sous l'influence de Zoroastre, et annonçait probablement le retour de Jésus-Christ, donc la fin du monde, 240 ans après, c'est-à-dire à un nouveau passage de la conjontion. En même temps qu'il était plus ou moins secrètement mazdéen, il se déclarait ouvertement pour les ʿalides. Une partie de la Perse, surtout celle qui avoisine la mer Caspienne, et qui conservait encore quelques restes d'indépendance s'était déclarée pour eux. Le nationalisme persan s'attachait aux imâms ʿalides parce qu'il les considérait comme les descendants de leurs rois. Ḥouseïn avait épousé une fille de Yazdedjerd, le dernier roi Sassanide. Le mazdéisme fraternisait avec le mahdisme, avec qui il avait quelques points communs. Peut-être al Ma'moûn obéissait-il encore à des influences mazdéennes, lorsque, par une décision inattendue, il déshérita sa propre race et en renia toutes les traditions en proposant à l'imâm ʿalide du moment sa succession à l'empire (201 = 817). Mais il se fit un tel mouvement à Baghdâd contre cet acte extraordinaire, qu'al Ma'moûn dut y renoncer; le malheureux imâm mourut presque aussitôt, empoisonné dit-on, et la tentative de réconciliation n'eut pas de suites. Au contraire, le fossé se creusa de plus en plus entre ʿalides et ʿabbâssides; ces derniers abandonnèrent de plus en plus les idées chiïtes et devinrent au contraire les champions du parti adverse : le sounnisme. Mais il ne faut pas oublier leur origine, et le caractère essentiellement messianique ou mahdiste de leur triomphe, si bien mis en évidence par Van Vloten. Cet esprit est bien caractérisé dans la secte des rawendites, partisans exaltés de l'ʿabbâssisme, qui allèrent jusqu'à adorer al Mansoûr comme une divinité, même de son vivant. Déjà, en effet, s'étaient glissées dans l'imâmisme des conceptions d'incarnations divines qui l'éloignaient de plus en plus du véritable islam. Nous en avons vu un exemple; nous allons en retrouver d'autres, plus caractérisés, dans les doctrines ismaʿiliennes, où les éléments musulmans finiront par ne plus jouer qu'un rôle infime et plutôt d'apparence que de réalité.

5° *Les Ismaʿiliens. Le bâṭinisme.* — Nous avons vu que le sixième imâm ʿalide était Djaʿfar surnommé aṣ Ṣâdik. S'il s'est toujours refusé à revendiquer le pouvoir temporel, il n'en a pas moins conservé dans le domaine spirituel une influence considérable. C'est après ʿAlî, le personnage le plus vénéré des chiïtes, pour ses mérites exceptionnels et les grâces spéciales qu'il reçut. Il avait une connaissance profonde des choses et c'est à lui qu'on attribue le fameux livre des prédictions, appelé le *djaʿfr*, qui, d'après d'autres, aurait été révélé à ʿAlî. Il en a circulé de tous temps des exemplaires plus ou moins authentiques; il devait être à l'origine du type de ces *malaḥim* si en vogue pendant les premiers temps de l'islam. A ce livre on joignait la *djâmiʿa* ou somme, dont l'origine est inconnue et le texte perdu. Le malheureux imâm choisi par al Ma'moûn comme héritier présomptif avait consulté ces livres avant d'accepter; il n'avait pas, d'ailleurs, obéi à leurs conseils qui était de refuser et, comme ils l'avaient prévu, cette erreur lui fut fatale. De tous temps, d'ailleurs, les ʿalides passaient pour avoir des livres mystérieux, des instructions secrètes soit venues de Mahomet, soit même de la divinité, à laquelle leurs adhérents fanatiques avaient de plus en plus tendance à les identifier. C'est ainsi qu'on attribuait à ʿAlî un feuillet, *ṣaḥîfa*, probablement du genre des *feuillets*, dont parle le Coran, révélés à Abraham et à d'autres prophètes. C'est sur l'imâm Djaʿfar et sa science mystérieuse que se concentrèrent les légendes. C'est autour de lui que se groupèrent les partisans d'une vaste organisation fondée sur la croyance en l'omniscience de l'imâm et sur un enseignement ésotérique des plus étranges, qu'on appela la science du caché : le *bâṭinisme*.

Tel que nous le connaissons, sous une forme déjà tardive, le bâtinisme repose sur ce principe fondamental que toutes les religions sont de purs symboles dont la véritable signification échappe au vulgaire, et en particulier que l'idée de la fin du monde, essence même de l'islam ne répond à rien de réel. Le monde est éternel, donc il ne finit pas; mais il subit certaines révolutions qui marquent la fin de cycles cosmiques, auxquels d'autres succèdent, et ainsi à l'infini. Il doit donc y avoir pour la masse un enseignement religieux, symbolique ou exotérique et, pour quelques initiés, une

doctrine philosophique, abstraite, ésotérique. Comment se faisait l'initiation? C'est ce que nous verrons en étudiant l'ismaʿilisme une fois constitué.

Les véritables origines en sont obscures. Il semble que les premiers bâṭiniens aient été les partisans d'Aboû Mouslim, ce Persan, qui avait créé la *daula* ʿabbâsside et qui fut mis à mort par al Manṣoûr qui lui devait tout, mais redoutait son esprit d'indépendance et peut-être ses tentatives pour se rapprocher des ʿalides. Lui aussi, d'ailleurs, eut des partisans exaltés qui le considérèrent comme mahdî. Les rizâmites voyaient en lui le successeur légitime d'as Saffâḥ, donc ce second personnage annoncé dans la tradition dont nous avons déjà parlé sous le titre d'al Moundhir. Lui-même, en effet, prétendait descendre de ʿAbbâs. Suivant la formule ordinaire, il n'avait pas été tué, il vivait toujours, il reviendrait pour remplir la terre de justice. Ces sectaires portaient aussi le nom de mouslimites, et de khourramites. Ce dernier nom a été également donné aux ismaʿiliens, ce qui peut faire penser que ceux-ci leur avaient emprunté tout ou partie de leurs doctrines.

Dans l'entourage de l'imâm Djaʿfar, c'est un nommé Aboû-l Khaṭṭâb qui paraît avoir inauguré le bâṭinisme. Ses partisans considéraient le djaʿfar comme leur livre personnel; ils adoraient en Djaʿfar une incarnation de la divinité, mais, après sa mort, ils déclarèrent que l'imâmat était passé à Aboû-l Khaṭṭâb. Les nâwousites, au contraire, déclarèrent qu'il n'était pas mort et qu'il reviendrait, toujours suivant la même formule. D'autres, au contraire, conféraient l'imâmat à son fils Moûsa; d'autres enfin, qui s'étaient attachés à son fils Ismaʿil, proclamèrent imâm Mouḥammad, fils d'Ismaʿil, et c'est de là que leur vint le nom d'ismaʿiliens. Ismaʿil avait été proclamé par son père comme héritier de l'imâmat, mais il mourut avant lui; d'autres disent qu'il commit une faute qui entraîna sa déchéance; de toutes les façons à la mort de Djaʿfar, le schisme se produisit entre moûsawites, donnant à Moûsa et à sa descendance la qualité d'imâm, et ismaʿilites ne la reconnaissant qu'à Ismaʿil ou plus exactement à Mouḥammad qui, d'ailleurs, devait être le septième et dernier imâm. La valeur mystique du nombre sept était en effet un des points principaux de la doctrine.

L'imâmat ʿalide se divise donc à ce moment en deux branches : l'ismaʿilisme qui représentera pour nous la cinquième grande secte mahdiste et l'imâmisme duodéciman qui s'arrêtera au douzième imâm, comme l'autre s'est arrêté au septième.

L'ismaʿilisme comporte deux éléments qui se sont étroitement associés plus tard, mais qu'il faut soigneusement distinguer. D'une part l'élément purement mahdiste, qui reste dans la tradition musulmane, d'autre part le bâṭinisme qui est devenu une sorte de conglomérat de toute espèce de conceptions religieuses, magiques et philosophiques, quelque chose d'assez semblable à la Kabbale juive, qui en dérive probablement par certains côtés. Ce second élément est devenu la négation même de l'islam, et le chiïsme, ainsi altéré, a été vraiment une hétérodoxie.

Le mahdisme des ismaʿiliens ressemble braucoup à celui des ʿabbâssides par son organisation secrète, mais il semble l'avoir renforcée par un système d'initiation fort curieux, sur lequel les auteurs arabes nous ont donné de nombreux détails que nous résumerons ici.

Nous parlerons d'abord d'un association spirituelle qui ne paraît pas avoir eu d'aspirations politiques, mais qui était certainement affiliée à l'organisation ismaʿilite. C'est la Confrérie de la Pureté, *Ikhwân aṣ ṣafâ*, dont le sens véritable est : les « Amis fidèles ». Nous en connaissons les écrits d'après une rédaction très postérieure, mais l'esprit de la philosophie grecque qui les anime et divers autres indices paraissent leur assigner une origine plus lointaine, probablement dans le courant du IIe siècle de l'hégire, époque où les livres grecs furent connus des Arabes et leur inspirèrent un vif enthousiasme. On les a définis comme des musulmans, convaincus qu'il fallait allier la philosophie et la religion pour obtenir la vérité parfaite. Leur science était cachée au vulgaire et réservée aux seuls dignes. Ils avaient, disent-ils, des livres accessibles à tous, traitant de tous sujets, mais aussi un autre livre qui leur appartenait en propre, intelligible à eux seuls, contenant la science des essences des âmes, leurs influences sur tous les corps : sphères célestes, astres, éléments, minéraux, végétaux, animaux, hommes de toute espèce, prophètes, savants, etc. Par ces livres accessibles à tous, il faut probablement entendre les cinquante traités qu'ils nous ont laissés et par leur livre spécial, le cinquante et unième, la *djâmiʿa*, restée secrète et dont une partie n'a été retrouvée que dans un manuscrit de la célèbre secte ismaʿilienne, connue en Europe sous le nom d'Assassins. Cette circonstance prouve bien leur parenté avec la secte.

Quel rôle ont-ils joué dans la propagation des doctrines ésotériques? Ils se présentent à nous comme une vaste association de secours mutuel et leurs traités font grand étalage de piété. N'y a-t-il pas là le noyau de ces sociétés secrètes, qui cachent, sous des apparences humanitaires et plus ou moins religieuses, de tout autres visées, soit qu'elles aient été constituées ainsi dès l'origine, soit que sincères au début, elles aient été détournées de leur but primitif par des chefs audacieux pour servir d'instruments à leurs ambitions politiques. Peut-être est-ce le cas des « Amis fidèles » dont l'âme paraît assez ingénue si nous nous en rapportons à leurs seuls écrits. Cette innocente association aura été transformée par d'autres en un formidable agent de révolution et même de dissolution sociale. N'est-il pas étrange que d'elle se soient inspirés les impitoyables Assassins, qui se proposaient certainement bien autre chose que l'union de la religion de Mahomet à la philosophie d'Aristote pour obtenir la pure vérité.

L'ismaʿilisme présente donc, dans ses débuts, une organisation probablement très voisine de celle des « Amis fidèles », peut-être identique, mais il dévie étrangement. Au lieu des candides appels, il étale un cynisme révoltant; mais peut-être le jugeons-nous trop sévèrement, n'ayant sur ses adeptes que les témoignages de leurs ennemis déclarés. Leurs doctrines, qu'ils ont voulues mystérieuses et secrètes, n'ont-elles pas été déformées dans les descriptions qui nous sont parvenues? Les textes, qui viennent d'eux, ne nous sont connus qu'à l'état de fragments et d'époque tardive. Avant de répéter ce que nous en savons, il convient de faire ces réserves.

Le plan fondamental était de réunir tous les mécontents du régime établi par les ʿabbâssides, et il y en avait certainement beaucoup. En premier lieu, tous les non-musulmans plus ou moins humiliés et foulés par l'islam devenu, avec la nouvelle dynastie, moins tolérant et moins facile : juifs, chrétiens, zoroastriens, manichéens, sabéens, etc. Puis ceux qui avaient été évincés par l'audacieuse intrusion de la famille de ʿAbbâs : les ʿAlides, descendants du Prophète, d'abord; puis les ʿAlides Keïsânites, devenus plus tard les Carmathes; enfin, les Khourramites , attachés à la mémoire d'Aboû Mouslim si cruellement victime de l'ingratitude ʿabbâsside. Utilisant, d'une part, les procédés de la propagande secrète que nous avons vus inaugurés par Aboû Hâchim et les associations intellectuelles qui s'étaient formées sur tout le territoire musulman, perfectionnant l'organisation et se don-

nant comme les partisans d'une magnifique synthèse réconciliant toutes les religions connues dans une philosophie éclectique et supérieure, ils attiraient à eux tous les esprits élevés de leur temps par ces belles spéculations tout en flattant les superstitions de la masse et la séduisant par le mystère.

Leur enseignement était de sept degrés; plus tard il fut porté, semble-t-il, à neuf. Du moins c'est avec ce nombre qu'il nous est présenté en détail dans les textes que nous possédons et que nous allons utiliser, tout en les soumettant aux réserves critiques nécessaires.

Dans le premier degré, le missionnaire ou *dâʿi* (littéralement : l'appelant) s'efforce de gagner la confiance de celui qu'il veut enrôler en faisant parade de connaissances mystérieuses, qui piquent la curiosité. Ces connaissances mystérieures sont celles que possèdent les imâms, de par leur nature privilégiée, et qu'ils transmettent à leurs initiés. C'est faute d'en être instruits, que les hommes commettent tant d'erreurs, que tant de calamités fondent sur la société, que le véritable islam est si peu pratiqué.

Comme on le voit, ce premier degré s'adresse essentiellement aux musulmans et il en sera de même pour les suivants. Nous ignorons comment les missionnaires appliquaient, au moins dans le détail, leur système d'enseignement gradué.

Le texte que nous résumons dit que, pour ébranler son auditeur, le missionnaire lui pose des questions captieuses sur certains passages du Coran plus ou moins obscurs, sur certains phénomènes naturels, sur le caractère symbolique des nombres 7 et 12; bref, il lui montre le monde tout entier comme rempli d'énigmes dont il a la clef. Si son auditeur alléché demande à connaître cette clef, le missionnaire pose ses conditions. Cette science supérieure ne peut être confiée que sous le sceau du secret, et pour être initié il faut s'engager par les serments les plus solennels à n'en rien révéler, sans la permission des chefs. D'ailleurs, s'adressant à un musulman, il lui déclare que cet engagement est entièrement conforme à l'islam, que le prosélyte doit continuer à pratiquer fidèlement.

Le deuxième degré ne paraît pas différer beaucoup du premier; une fois le serment prêté, le prosélyte n'apprend rien de nouveau si ce n'est que Dieu a confié la vérité aux imâms et qu'il faut s'en remettre aveuglément à eux. Mais cela était déjà compris dans le premier degré, et le prosélyte reste toujours ignorant de la doctrine.

C'est avec le troisième degré qu'apparaît l'enseignement de l'ismaʿilisme proprement dit, à savoir que Dieu, ayant créé les principales choses de ce monde par sept, il est certain qu'il en est ainsi pour les imâms, qui sont ʿAlî, Ḥasan, Ḥouseïn, ʿAlî fils du précédent, Mouḥammad, Djaʿfar et enfin le Qâïm, le maître des derniers temps, en d'autres termes le Mahdî.

Quel est-il? Notre texte dit que les sectaires hésitent entre Ismaʿil et son fils Mouḥammad. Mais d'autres indices enlèvent tout doute : dans un écrit rédigé par un auteur ismaʿilien, c'est Mouḥammad, qui est appelé le septième parfait. Son père n'a été en somme que le dépositaire provisoire de l'imâmat, et c'est lui qui l'a exercé véritablement.

Reste à démontrer que Mouḥammad a vraiment les qualités requises, qu'il a la science des choses cachées et que, seul, il peut pénétrer le sens ésotérique de ce dont le vulgaire ne connaît que l'apparence. C'est par lui que les initiés savent l'interprétation allégorique, *taʿwîl*, des textes sacrés. Ici commence l'exposé du bâṭinisme, qui traite le Coran, ainsi que nous l'avons dit, à la façon dont la Kabbale traite la Bible. Si cette explication séduit le prosélyte, on lui fait franchir un degré de plus.

Dans le quatrième, il apprend que le nombre 7 régit non seulement l'imâmat musulman ou ʿalide, mais encore le prophétisme universel. Il y a sept grands prophètes législateurs, créateurs de religions, les « parleurs » ou *nâṭiks*, qui sont doublés — et ceci est un élément essentiel de la doctrine, nous verrons pourquoi — d'un second qui est appelé le *soûs* et transmet la doctrine par six personnages successifs qui forment avec lui les sept « silencieux » ou *ṣâmits*. Le premier prophète parleur fut Adam, et Seth son fils fut son soûs. Le second est Noé qui promulgua, disent-ils, une législation abrogeant celle d'Adam. Son soûs fut Sem. Puis viennent successivement Abraham avec Ismaʿil son fils; Moïse avec Araon; Jésus avec Pierre; Mouḥammad et ʿAlî. Les sept ṣâmits de ce dernier cycle, le sixième, sont les six imâms, et Ismaʿil en dernier lieu. Enfin, apparaît le septième et dernier parleur, qui est le Mahdî, c'est-à-dire Mouḥammad.

Au cinquième degré, c'est l'application du nombre 12 qui vient compléter le système. Outre le soûs, chaque imâm doit avoir autour de lui douze auxiliaires nommés *ḥoudjdjas*, c'est-à-dire « preuves ». Les douze fils de Jacob, les douze apôtres de Jésus, les douze chefs ou *naqîbs* donnés par Mahomet à ses fidèles en sont des exemples. Le nombre 12 dont le missionnaire avait, dès le début, montré ce rôle dans le monde était le symbole des *ḥoudjdjas*, comme le nombre 7 celui des imâms, et ainsi se trouvaient résolues les énigmes proposées à l'auditeur pour le séduire et le faire entrer dans la nouvelle secte.

Jusqu'ici, on n'a pas quitté le terrain à l'islam. La succession des prophètes devant aboutir à Mahomet est prolongée et systématisée pour aboutir au Mahdî. Cette succession est bien dans l'enseignement de Mahomet, son prolongement est la conséquence de sa disparition, et s'il n'appartient pas à cet enseignement, il n'en est pas moins, comme nous l'avons déjà dit, la doctrine de l'islam immédiatement après la mort de son fondateur. Au sixième degré apparaît un nouvel élément : la philosophie grecque.

En effet, le bâṭinisme a déjà fait naître cette conclusion que la religion musulmane, comme toute autre d'ailleurs, est purement symbolique, et que les pratiques en ont été instituées pour le vulgaire, afin d'y maintenir le bon ordre, refréner ses instincts et assurer la paix sociale. Voilà ce qu'enseigne la philosophie grecque, à laquelle il faut désormais s'attacher en ne croyant plus aux révélations bonnes pour la masse ignorante, mais en y découvrant, avec les esprits supérieurs, la sagesse cachée qui les a dictées aux savants législateurs.

Sous cette forme le sixième enseignement paraît avoir été dénaturé par les adversaires de la secte. Il est plus probable que celle-ci passait d'abord par un terme moyen, qui essayait de concilier la philosophie et la religion. Nous avons vu que tel était le but avoué des Ikhwân aṣ ṣafâ; c'était aussi, nous le savons, celui des philosophes arabes, Avicenne, Averroès et les autres. Les ennemis de ceux-ci les ont accusés d'irréligion; ils s'en sont toujours défendus énergiquement. Il est probable que ce sont leurs théories qui étaient défendues dans ce sixième stade, et qu'il n'était pas encore question de l'opposition violente entre la foi et la raison, mais seulement de leur accord.

Le septième degré nous est exposé d'une façon peu claire dans les deux textes que nous résumons ici et qui, d'ailleurs, ne sont plus d'accord. On y peut démêler la doctrine de l'émanation, empruntée cette fois au gnosticisme et adaptée à l'interprétation du Coran. Cette doctrine a pour but de placer à côté de l'Être unique un autre qui le suppléera dans la direction du monde. C'est la généralisation de la théorie du soûs,

que nous avons vu énoncée plus haut. Les adversaires de la secte ont affecté de voir dans cette conception un retour au dualisme zoroastrien, mais ce que nous connaissons des écrits de la secte nous permet d'affirmer que, s'il y a dualisme, il n'y a pas opposition de deux principes, bien au contraire. Le second est le reflet du premier, il lui est intimement uni. Il a été conçu pour expliquer la nécessité du soûs qui accompagnera le prophète parleur et du grand missionnaire, *dâʿi* des *daʿis* qui sera l'émanation du Mahdî et transmettra ses ordres. Ce transmetteur ostensible des ordres du Mahdî est absolument nécessaire dans la doctrine, car il peut arriver que le Mahdî se cache; c'est, nous l'avons vu, le sort de tous les Madhîs jusqu'ici, et la *ghaïba* ou absence en est arrivée à faire partie intégrante du Mahdisme. Dans ce cas, il faut un second, dont l'enseignement réponde exactement à celui du Mahdî absent et, si son absence se prolonge, il y aura une suite de grands dâʿis qui parleront en son nom. Par une conséquence inévitable, le grand dâʿi sera tenté de se substituer au Mahdî et même, comme nous le verrons, de se présenter lui-même comme le Mahdî. Là est l'originalité de la secte, et il est évident qu'elle offrait une véritable prime à l'imposture. Cette conséquence était tellement fatale, qu'en fait l'ismaʿilisme en vint à se détruire lui-même et aboutit à une forme toute nouvelle : le fâtimisme qui engendra lui-même d'autres doctrines aberrantes, comme celles des Druzes et des Assassins.

Mais reprenons les textes qui nous exposent les divers degrés de l'enseignement; déjà peu d'accord sur le septième, ils sont tout à fait opposés dans l'exposé du huitième.

C'est dans ce dernier que figure nettement et sans contestation le rejet des révélations et par suite de l'islam tout entier et en particulier des doctrines eschatologiques, donc du mahdisme. Ici, il n'y a plus de succession de prophètes, partant plus d'imâms et d'ismaʿilisme. C'est une doctrine toute nouvelle, qui a dû être ajoutée après coup. C'est, en effet, celle que l'on doit probablement attribuer aux fauteurs de ce que nous avons appelé le fâtimisme, et voici pourquoi. Le huitième degré, après avoir répété la doctrine de l'émanation contenue dans le septième, ce qui semble indiquer la nécessité d'un raccord entre l'un et l'autre déclare nettement qu'il n'y a ni résurrection, ni récompense, ni châtiment dans l'autre monde. Il y a seulement des cycles cosmiques, réglés par les mouvements des étoiles, et aboutissant à des révolutions, à des palingénésies, mais continues et sans terme.

Nous voici arrivés à une forme nouvelle, très systématisée, des prédictions astrologiques dont nous avons montré l'apparition à la fin du IIIe siècle de l'hégire, pour soutenir les prétentions du rationalisme persan.

Le neuvième degré achève la ruine de l'ismaʿilisme en affirmant que l'imâm n'a aucune réalité, qu'il n'est que le symbole de la vérité suprême, à laquelle on arrive par la pratique des sciences. Quand on parle d'un imâm actuel, on veut dire simplement l'énoncé de la doctrine par la voix de ses lieutenants. Nous verrons ces idées prendre une forme plus arrêtée et plus précise dans les écrits qui nous sont parvenus des Assassins.

En réalité, cette doctrine que nous venons d'exposer, est celle du fâtimisme, et non de l'ismaʿilisme primitif, ou plutôt, d'après les auteurs auxquels nous en avons emprunté l'exposé, c'est celle qui est commune au fâ imisme et au carmathisme.

Nous avons déjà parlé du carmathisme comme ayant été, à son origine, au moins, une sorte de néokeïsanisme, se fondant sur l'imâmat d'un fils de Mouḥammad, fils de la Ḥanafiya, identifié lui-même au Messie, à Jésus, au Logos et au Mahdî. Il semble qu'il y ait là une esquisse du système ismaʿilien avec cinq personnages, au lieu de sept. Mais la charpente du système était moins symétrique, car ils admettaient la série des sept prophètes principaux, Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus-Christ, Mahomet, et leur imâm Aḥmad. Il est certain que la conception du Mahdî apportant le dernier chaînon à la succession des grands prophètes proclamés par l'islam contenait en elle-même le principe septénaire. Mais, sous cette forme, elle était en opposition avec l'enseignement de Mahomet qui s'était déclaré formellement le sceau, donc le dernier, des prophètes. D'ailleurs, le choix des grands prophètes était certainement arbitraire. L'islam n'admet que trois livres révélés, celui de Moïse ou *Tôra*, de Jésus-Christ ou *Indjil*, de Mahomet ou Coran; celui-ci parle aussi des Psaumes, on aurait donc dû faire aussi une place à David, mais les Psaumes ne peuvent être considérés comme une législation. Or, c'est là le caractère évident de la Tôra et du Coran, et Mahomet qui ne paraît pas avoir compris très exactement ce que représentaient les Évangiles (les authentiques et les apocryphes) a pu croire que c'était aussi le caractère de la doctrine enseignée par Jésus-Christ. Ce n'est donc pas dans le mahdisme qu'il faut voir l'origine du septénarisme, il y a été adapté par une véritable imposture. Le Mahdî n'est pas un prophète et il n'a pas de nouvelle loi à apporter: il doit seulement préparer les voies à Jésus-Christ, le défendre contre l'Antéchrist; tout autre rôle à lui attribué constitue une hétérodoxie, et, s'il ne lui est attribué que pour être exercé en réalité par son lieutenant, c'est bien la négation de l'islam et une impiété d'où le nom justement mérité de *malâḥida* « impies » donné aux ismaʿiliens et aux carmathes.

6° *Le fâtimisme.* — La liaison de ces deux sectes a été bien mise en évidence par les orientalistes modernes; elle constitue ce que nous appellerons, faute d'un meilleur terme, le *fâṭimisme*. Comment s'est faite cette liaison, c'est un point encore fort obscur. Au dire des historiens arabes, le *carmathisme* doit son nom à un initié de l'ismaʿilisme appelé Ḥamdân Qarmaṭ, qui, le premier, fomenta des révoltes dans la Basse-Mésopotamie et dont les successeurs se rendirent redoutables aux khalifes de Baghdâd. Il reconnaissaît le grand dâʿi, mais croyait véritablement à l'imâm. Mais nous avons vu que d'autres doctrines probablement plus anciennes, sont attribuées à des carmathes. Ce qu'il y a de certain, c'est que le carmathisme fut connu des historiens avant l'ismaʿilisme, soit qu'il ait pris l'initiative de l'action (vers la fin du IIIe siècle de l'hégire) et ainsi déclenché le mouvement, ce qui permit à la secte, jusque-là confinée dans une propagande purement orale, d'agir au grand jour, soit qu'il ait obéi à un ordre du grand dâʿi au moment jugé propice pour l'explosion de la mine longtemps préparée dans le silence.

La question se complique si on cherche à savoir qui fut l'audacieux promoteur du fâtimisme. On l'attribue à ʿAbd Allah ibn Maïmoûn, surnommé al Qaddâḥ (l'oculiste) qui aurait été grand dâʿi de l'ismaʿilisme vers le milieu du IIIe siècle, mais d'autres indices le font naître au début du IIIe siècle, c'est-à-dire au temps de l'imâm Djaʿfar dont son père Maïmoûn aurait été l'affranchi. D'autre part, un nommé Zeïdân, Deïdân ou Dendân aurait, tout en professant des doctrines philosophiques très voisines de celles que nous retrouverons dans les écrits des Assassins, annoncé des révolutions cosmiques dues à ces conjonctions de Saturne et Jupiter qui jouent un si grand rôle dans les doctrines carmathes. Or, les uns le font vivre au milieu du IIIe siècle de l'hégire, mais d'autres en font le contemporain de Maïmoûn, père de ʿAbd Allah, et la con-

jonction qu'il prédit est celle dont nous avons parlé plus haut et qui devait survenir en 194 de l'hégire. Il paraît plus rationnel, d'ailleurs, que, l'isma'ilisme primitif étant né à la mort de Dja'far, en 148 (765), le mouvement qui en dérive n'en ait pas été fort éloigné dans le temps. Pouvait-on vraiment soulever les masses au nom d'Isma' il ou de son fils Mouḥammad plus d'un siècle après? Mais nous ne pouvons discuter ici ce problème. Nous nous contenterons donc de présenter les faits suivant le système généralement admis, d'après les historiens arabes.

La doctrine aurait été conçue par Maïmoûn, qui porte aussi le surnom de Qaddâḥ, l'oculiste; mais c'est à son fils que serait due l'organisation, l'initiation aux sept ou neuf degrés, etc. Maïmoûn faisait profession de chiïsme zélé, mais en réalité, il était *zandiq*, c'est-à-dire matérialiste. Il était le fils d'un certain Deïsân, qui lui-même était un dualiste, c'est-à-dire persan zoroastrien, comme il y en avait tant sous le premier régime 'abbâsside. Il aurait vécu dans la région d'Ispahan où il y avait un fort noyau de partisans 'alides. Son fils 'Abd Allah devint, par sa propagande et son influence, suspect aux autorités qui le pourchassèrent de là dans la Susiane, puis à Bassorah, d'où il dut enfin s'enfuir pour Salamiya en Syrie. C'est là qu'il eut un fils, Aḥmad qui devint, après lui, chef de la doctrine. Il avait avec lui son dâ'i Ḥouseïn, surnommé al Ahwâzî, qu'Aḥmad envoya pour faire la propagande dans la Basse-Mésopotamie. Le dâ'i trouva dans la personne d'un simple paysan Ḥamdân, surnommé Qarmaṭ, un partisan enthousiaste et, en mourant, le désigna pour son successeur dans les fonctions de dâ'i. A partir de ce moment, et probablement sous sa vive impulsion, la propagande se développa en Perse et surtout dans le Bahreïn, où les carmathes parvinrent à fonder un petit état indépendant qui devait durer près de deux siècles. Entre temps, le grand maître Aḥmad mourait et ses deux fils héritaient de son pouvoir, toujours sous le nom du Mahdî ou imâm absent. Mais peu à peu, sans que nous puissions dire comment, le Mahdî qui devait être le septième et dernier imâm du sixième cycle et le septième et dernier grand prophète, sans successeur puisqu'il devait clore l'histoire du monde, se trouva n'être que le premier d'un nouveau cycle d'imâms, qu'on appela les imâms cachés et dans lesquels se trouvèrent compris les grands maîtres de la doctrine. Il y a là un escamotage assez singulier qui souleva l'indignation de beaucoup d''alides, mais que n'admettent pas un certain nombre d'historiens. La série des imâms cachés commençant par Mouḥammad ibn Isma'il qui perd ainsi sa qualité de Mahdî comprend ensuite son fils Dja'far, se termine par le fils de celui-ci Mouḥammad. Après quoi apparaît un 'Oubeïd Allah qui se donne pour le véritable Mahdî et inaugure la dynastie dite dse Faṭimides. Etait-ce un descendant de Maïmoûn, grand maître des isma'iliens, qui jugea le moment venu de lever le masque et de réaliser le rêve ambitieux formé par ses ancêtres, ou était-ce vraiment un descendant authentique de Fâṭima, la fille du Prophète, d'où le nom de Fâṭimide qui lui est donné? Auteurs arabes et orientalistes sont fort divisés sur ce point, et une pareille imposture paraît inexplicable. Mais nous n'avons pas les moyens de trancher le différend. Tout ce que nous pouvons affirmer c'est qu'à la fin du IIIe siècle de l'hégire une dynastie, dite fâṭimide entre dans l'histoire et y tient une place importante pendant près de trois siècles. L'imâmat fâṭimide avait enfin trouvé les hommes d'action qui lui manquaient et il s'en fallut de bien peu qu'il ne supplantât l'imâmat 'abbasside sur tous les points de l'empire musulman.

'Oubeïd Allah, également appelé Sa'îd, aurait été fils de Ḥouseïn, fils (ou petit-fils) de 'Abd Allah ibn Maïmoûn et serait devenu grand maître en 280 (893). Un missionnaire habile et dévoué qu'il envoya dans l'Afrique du Nord trouva, chez les peuplades berbères des Koutâma, un appui enthousiaste et fomenta une révolte contre les gouverneurs 'abbâssides. Quand il se jugea assez fort, il engagea 'Oubeïd Allah, alors à Salamiya, à venir se mettre à la tête de ses troupes. Après un voyage mouvementé, celui-ci arriva à Sidjilmasa où il fut arrêté. Mais son dâ'i le délivra et le ramena en triomphateur dans les états conquis par sa vaillance. Aboû 'Abd Allah, tel était le nom de ce hardi partisan devait avoir le sort d'Aboû Mouslim. 'Oubeïd Allah avait pris le titre d'al Mahdî, émir des Croyants; il paraît que le dâ'i contesta sa légitimité à ce titre : il fut mis à mort. Ces événements se passèrent en 297 et en 298 (911).

La dynastie fâṭimide conservait ses relations secrètes avec les carmathes et se servait d'eux pour harceler les 'Abbâssides de Baghdâd. Les carmathes se rendirent les maîtres de la route des pèlerinages vers la Mecque; persécutèrent les pèlerins et même allèrent jusqu'à profaner le sanctuaire révéré de l'islam. Non seulement la ville sainte fut mise à sac, mais les sectaires impies, raillant le culte des musulmans pour la pierre noire encastrée dans la Ka'ba, adorée par les Arabes depuis les temps les plus anciens, respectée par Mahomet, l'enlevèrent pour la transporter dans la capitale de leur principauté du Bahreïn. C'était un audacieux défi à l'islam tout entier, peut-être une maladresse, car il décelait trop l'impiété foncière de la secte. Aussi, quelques années plus tard, le grand maître fâṭimide la fit restituer (339=951). Il importait qu'aux yeux de la masse, le fâṭimisme restât musulman. D'ailleurs, le mahdisme de la dynastie ne dura pas plus que n'avait duré celui de la dynastie 'abbâsside; les successeurs de 'Oubeïd Allah prirent bien les titres de Qâïm et de Mansoûr qui appartenaient aussi, d'après les traditions, au Mahdî, mais ils n'avaient plus qu'une valeur protocolaire et le nouvel État paraissait devoir être confiné dans des limites assez étroites, lorsqu'avec le quatrième imâm fâṭimide, ces limites furent franchies, l'Égypte et une partie de la Syrie furent conquises. En même temps ce quatrième imâm qui portait un titre nouveau : al Mou'izz lidîn Allah — c'est-à-dire « celui qui glorifie la religion d'Allah » — semble avoir donné une impulsion nouvelle à la secte au point de vue doctrinal. Nous avons, en effet, des écrits qui lui sont attribués et qui jettent une vive lumière sur les conceptions de ce personnage. S'il s'intéressait tant à la gloire d'Allah, ce n'est pas qu'il fût venu à résipiscence et fût rentré dans le giron de l'islam, mais c'est qu'il se considérait lui-même comme l'émanation, la forme visible d'Allah et, au lieu du matérialisme athée et philosophique que nous avons vu enseigné par les isma'iliens, nous nous trouvons en présence d'un mysticisme très particulier, que nous allons résumer. Voici, par exemple, ce que dit al Mou'izz dans un écrit qui lui est attribué par les Assassins, qui dérivent, comme nous l'avons dit, des isma'iliens et ne sont pas suspects d'avoir altéré sa pensée. C'est un colloque entre l'imâm et Dieu.

« Mon Dieu! Je ne faisais qu'un avec toi avant que tu te manifestasses en moi par ta division. Tu as produit de moi des créatures, tu as fait émaner de moi ton monde, en essence, en noms et en attributs. Je ne suis pas réuni à toi et je ne suis pas séparé de toi, car je suis un aspect de ton être; je rentrerai en toi lorsque tu feras passer à un autre la figure et le commandement... Mon Dieu! Je suis comme toi, grand dans ton pouvoir suprême. Je suis ta puissance, ta démonstration, ta volonté et ton lieu... Je viens de toi,

puisque je tends vers toi et que tu es mon aspiration, et tu es moi, puisque j'ai la puissance et la grandeur, et puisque c'est moi qui ai créé par toi, tes saints, tes anges et tes prophètes... Tu as créé par moi toutes les créatures et tu as tiré de moi tous les envoyés et les prophètes. Je suis un fils pour toi et tu es mon père... » L'éditeur et traducteur de ce texte, Stanislas Guyard, nous explique qu'al Mou'izz se considérait comme une incarnation de la Raison universelle, première émanation de Dieu et sa manifestation extérieure, mais qui ne faisait qu'un avec lui avant qu'il la produisît au dehors par un acte de volonté appelé *Amr*. Dieu a deux aspects, l'un invisible, incompréhensible, l'autre possédant tous les attributs divins et se manifestant au dehors : la Raison universelle.

Nous ajouterons que ce langage ressemble à celui qu'on pourrait mettre dans la bouche du Verbe, du Fils de Dieu lui-même; dès lors, on comprend comment les carmathes identifiaient leur Mahdî, au Messie, à Jésus-Christ, au Verbe. Nous avons ici l'explication de ce dualisme que les adversaires voulaient confondre avec l'opposition zoroastrienne des principes du Bien et du Mal. Et il faut se demander si la conclusion essentiellement négative de toute religion que ces mêmes adversaires attribuent à l'enseignement carmathe n'est pas dérivée d'une fausse interprétation du même genre. Ici, nous sommes en présence de l'imâm lui-même : ce qu'il nous dit est une exaltation de l'orgueil humain, mais c'est une affirmation de Dieu et non une négation.

La conception de Dieu est celle-ci. Il est un, donc dépourvu de tout attribut, inaccessible à la pensée. Dieu est ineffable; on ne peut disserter sur sa nature que par comparaison et par un artifice de langage qui ne l'atteint pas dans son essence. Ce n'est pas lui qui a créé l'univers, mais il a manifesté par sa volonté la *Raison universelle* qui se confond d'abord avec lui, en qui résident les attributs divins, qui est Dieu extériorisé. C'est donc cette *Raison universelle*, qui est la vraie divinité accessible à l'homme.

A son tour, elle crée l'*Ame universelle* qui est déjà plus imparfaite; elle crée la *Matière première*. Ajoutez l'*Espace* et le *Temps* et le monde spirituel est constitué.

De même dans le monde matériel, il faut une *Raison personnelle* ou incarnée qui est le prophète « parlant » ou *Nâtik* et une *Ame personnelle* incarnée qui est l'*Asâs* (ou le *Soûs*). Les trois principes supérieurs s'incarnent dans l'*Imâm*, le *Houdjdja* ou preuve, enfin le *Dâ'i*.

Il y a, d'ailleurs, un mouvement d'aspiration en sens inverse de l'émanation. Celle-ci va du parfait à l'imparfait; mais l'imparfait aspire à revenir au parfait. En se réalisant cette aspiration achève le cycle du monde; la création entière et la Raison elle-même rentreront dans le sein de Dieu. Ces retours successifs de l'imparfait au parfait se font pour les hommes par une sorte de métempsycose qui rappelle les théories orphiques et bouddhiques. Le paradis équivalent au *nirvana*, c'est l'état de l'âme parvenue à la science parfaite et à la pleine intelligence de l'unité absolue de Dieu, le terme de l'évolution individuelle. L'enfer, c'est l'état inverse; l'âme est enfermée dans l'ignorance et passe de corps en corps jusqu'à ce qu'elle atteigne enfin cette science parfaite qui ne peut lui être donnée que par l'imâm.

Cet exposé emprunté à un auteur musulman, remarquablement impartial, Chahrastanî, répond trop bien aux notions que les sources isma'iliennes, toutes fragmentaires et obscures qu'elles soient, nous présentent de leur côté, pour que nous n'y voyons point la véritable doctrine dans son ensemble. Pas de révélation à proprement parler, mais une doctrine professée par quelqu'un qui est une incarnation non pas de la Divinité essentielle qui reste une et inaccessible, mais de l'Émanation. Cette incarnation est perpétuellement changeante à travers les âges. Maintenant c'est l'imâm fâtimide, successeur du Mahdî, auquel il s'identifie, comme à toutes les incarnations de l'Émanation. Le salut est donc non dans l'obéissance à une des doctrines antérieures considérée comme révélation, mais à l'enseignement du Fâtimide; c'est par cette obéissance que l'âme se libérera des liens de la matière et retournera définitivement à Dieu.

Nous n'avons pas à juger cette doctrine, mais il nous faut bien reconnaître qu'elle était une puissante construction philosophique, où les idées de Plotin combinées avec un mahdisme systématisé, un christianisme réduit au *Logos* et une métempsycose bouddhique, essayaient de répondre à cet éternel besoin de l'âme humaine : l'aspiration vers Dieu. Même dans ses pires écarts, l'islam s'y efforce toujours et le matérialisme n'y pénètre jamais. Il faut donc rejeter décidément le reproche fait à l'isma'ilisme et n'y voir qu'un mysticisme audacieux, combiné il est vrai pour l'exaltation d'un surhomme, comme on dit aujourd'hui, mais parce que ce surhomme est l'Émanation incarnée, le seul Dieu accessible à l'humanité terrestre. Le danger était que le surhomme ne fût pas toujours à la hauteur de sa tâche.

Ce danger apparut lorsque le sixième fâtimide appelé al Ḥâkim biamr Allah, c'est-à-dire « celui qui décide par l'ordre de Dieu », commença de manifester des tendances indéniables à la folie. L'histoire de ce personnage, resté une divinité pour un groupement humain qui subsiste toujours, est singulière. Sa doctrine est restée obscure et, si nous la retrouvons dans les livres des Druzes, ses partisans, c'est sous des formes tellement enveloppées, tellement allégoriques, qu'il a fallu toute la connaissance de ses origines fâtimides pour en soulever le voile. Encore bien des points restent-ils inexpliqués, malgré le beau travail de Silvestre de Sacy, dont nous présenterons ici un court résumé!

Al Ḥâkim, sixième fâtimide, résidait au Caire, cette capitale de l'Égypte que son grand-père al Mou'izz avait fondée en 359 (970). Les premiers temps de son règne de 386 à 395 (996-1005) n'offrent rien de particulier, mais vers la fin il devint redoutable à tous ses sujets par ses caprices et ses persécutions. Il poursuivit d'abord les juifs et chrétiens qui, jusqu'alors, grâce aux principes éclectiques des isma'iliens, avaient été fort bien traités et même favorisés au détriment des musulmans. Puis se fut le tour des sounnites, qu'on obligea à maudire les trois premiers khalifes; après quoi al Ḥâkim les favorisa, puis les persécuta à nouveau. Enfin, il s'en prit aux femmes qu'il traita avec une étrange cruauté, leur interdisant toute sortie et faisant étouffer dans les bains les malheureuses qui contrevenaient à cette défense, etc.

Sur ces entrefaites vers 408 (1018) parut Mouhammad ibn Isma'il surnommé Darazî, qui s'attacha à al Ḥâkim et afficha une doctrine qui paraît nouvelle aux historiens chrétiens qui la rapportent, mais cependant est en rigoureuse conformité avec tout ce que nous savons du fâtimisme. Il fit valoir les prétentions d'al Ḥâkim à la divinité, enseignant publiquement qu'il était le dieu créateur de l'univers, que l'âme d'Adam était passée dans 'Alî, puis ses descendants jusqu'à lui. Mais les Égyptiens se révoltèrent contre ces théories, et Darazi fut massacré, selon les uns, ou seulement, d'après les autres, obligé de s'enfuir en Syrie. Là, il recruta des adhérents qui, de son nom, prirent celui de Druzes, qui leur est resté. Mais en réalité, ceux-ci reconnaissent comme le véritable fondateur de leur doctrine, Ḥamza, qui tout en proclamant le caractère divin d'al Ḥâkim se présentait lui-même comme le

chef réel. « Je suis disait-il, le maître du jour de la résurrection; je suis le Messie des nations; celui qui communique l'enseignement aux ministres, qui montre la voie de la doctrine unitaire, etc. » La mention du jour de la résurrection montre bien en quoi diffère le point de vue de Ḥamza du fâṭimisme précédent. C'est qu'al Ḥâkim est le dernier imâm du monde; c'est la dernière incarnation non pas de la Divinité pure, mais de l'Émanation ou Raison Universelle. Il doit donc présider à la fin du monde; en un mot, c'est une répétition du mahdisme que les Fâṭimides semblaient avoir abandonné. Aussi l'élément essentiel du druzisme moderne réside-t-il dans la formule déjà tant de fois énoncée : al Ḥâkim n'est pas mort, il reviendra, au jour dit, ramener le bonheur universel.

La mort mystérieuse d'al Ḥâkim dut contribuer beaucoup à accréditer cette nouvelle forme de mahdisme. Il disparut brusquement en 411 (1021). Les uns disent, et c'est l'opinion la plus probable, qu'il fut assassiné, sur l'ordre de sa propre sœur qui craignait pour sa vie, d'autres qu'il se convertit au christianisme et alla s'enfermer dana un couvent; ses partisans enfin déclarèrent que les promenades solitaires qu'il faisait dans le désert avaient une signification mystique et que la dernière, dont on ne l'a plus vu revenir, est le début de la *ghaiba*, la fameuse « absence » du Mahdî perpétuel. C'est ce que Ḥamza écrivit aux adhérents de Syrie. En Égypte, où l'on fut moins crédule, la doctrine disparut en même temps que l'imâm. Un autre lui succéda et le fâṭimisme suivit le cours ordinaire de ses destinées.

Al Ḥâkim ne doit plus reparaître jusqu'au jour de la résurrection, c'est-à-dire d'après les interprétations allégoriques chères aux ismaʿiliens, au jour du triomphe de la religion unitaire, nom que prend la nouvelle doctrine. Notre-Seigneur doit paraître avec son humanité et exercer ses jugements sur les hommes par le glaive. Toujours cette identification plus ou moins avouée avec Jésus-Christ.

Les Druzes sont organisés suivant une hiérarchie religieuse rigoureuse. D'abord, les ministres, véritable clergé. Le premier est l'Intelligence ou Ḥamza; le second, l'Ame; le troisième la Parole, puis l'Aile droite, l'Aile gauche, chacun identifié avec quelque grand disciple. Puis, viennent les ministres inférieurs : dâʿis et autres; après eux les simples unitaires, les laïques. La nouvelle religion est proclamée supérieure à toutes les autres; même à l'ismaʿilisme primitif. Les sept prescriptions fondamentales de l'islam sont remplacées par sept autres : véracité, aide réciproque, renonciation à toute fausse doctrine, éloignement des démons, reconnaissance de l'unité de Notre-Seigneur dans tous les temps, l'admiration de ses œuvres, la soumission absolue à ses ordres.

Ce qu'il y a de plus singulier dans cette religion supérieure, c'est que, par une exception unique dans les dérivations les plus lointaines de l'islam, réapparaît la plus basse idolâtrie. Al Ḥâkim y est adoré sous la forme d'animal, soit un mouflon, comme il en a été retrouvé un au Caire, portant son nom, soit un veau comme cela est attesté en Syrie. Peut-être est-ce au même culte qu'il faut attribuer les singulières idoles, en forme de statuettes humaines, plus ou moins barbares, que Hammer a identifiées, ce qui est fort douteux, aux fameux Baphomets des templiers. L'inscription arabe qu'elles portent est très déformée; l'interprétation que ce savant leur a donnée est très fantaisiste. Tout ce qu'on peut dire c'est que les exemplaires connus, en assez grand nombre, viennent de Syrie et paraissent datés du XIIIe siècle. Elles semblent dériver, de certaines idoles ithyphalliques de l'ancienne Égypte, dérivées elles-mêmes du dieu panthée, dont la survivance s'adapterait fort bien au culte de la perpétuelle incarnation et de l'unité dans la multiplicité.

Revenons au fâṭimisme ordinaire. Avec les septième et huitième imâms, il étend de plus en plus sa propagande. L'état carmathe du Baḥreïn qui avait été longtemps son auxiliaire, puis qui l'avait combattu en Syrie et menacé gravement, disparaît de lui-même. Baghdâd même est conquis (450 = 1058) : pendant près d'un an, l'imâm fatimide fut proclamé à la place du khalife ʿabbâsside, mais ce triomphe n'eut pas de lendemain. Les Turcs Saldjoukides restaurent l'autorité, au moins nominale, de la dynastie ʿabbâsside et refoulent peu à peu les fâṭimides de leurs possessions de Syrie. L'arrivée des Croisés, provoquée en grande partie par la folie de Ḥakim qui avait durement atteint les chrétiens de Jérusalem, acheva leur déroute. Amaury vint camper en 564 (1169) jusque sous les murs du Caire ; mais les Croisés furent évincés par les armées sounnites qui détruisirent enfin la dynastie fâṭimide et sa secte en 567 (1172). Elle avait déjà perdu depuis longtemps ses provinces occidentales; en perdant l'Égypte, elle cessait de vivre, mais elle laissait un rejeton adventice qui devait se développer en Perse et en Syrie et lui survivre près d'un siècle. C'est la célèbre dynastie des Assassins qui s'y rattache par une fiction semblable à celle qui rattachait le fâṭimisme à l'ismaʿilisme.

7° *Les Assassins.* — C'est sous le règne du huitième imâm d'Égypte, al Moustanṣir billah, que le persan Ḥasan ibn Ṣabbâḥ, s'étant initié à la doctrine, alla se présenter au Caire pour conférer avec l'imâm. Celui-ci ne le reçut pas, mais eut cependant des relations très suivies avec lui et lui transmit ses instructions. Entre autres, il lui fit savoir qu'il avait désigné son fils Nizâr comme imâm après lui. Aussi, à la mort d'al Moustanṣir (487 = 1093), soutint-il les droits de Nizâr contre les prétentions d'un autre imâm, qui cependant l'emporta en Égypte. Nizâr ayant succombé, Ḥasan continua à se présenter comme son dâʿi, probablement suivant l'éternelle fiction mahdiste et il se créa une petite principauté indépendante au nord de la Perse, avec Alamoût pour capitale. Ainsi naquit la dynastie nizârite, plus connue sous le nom occidental d'Assassins, lequel est dérivé du pluriel arabe *Ḥachichiyîn*, « les fervents du *Ḥachîch* ». On rapportait, en effet, que, pour séduire les jeunes gens, Ḥasan les enivrait de ce stupéfiant (*cannabis indica*) et les transportait dans un jardin magnifique, leur offrant toutes les délices du paradis de Mahomet. A leur réveil, on leur persuadait qu'ils avaient vraiment pénétré dans le paradis, et que c'était l'avant-goût des joies promises à ceux qui se sacrifieraient aveuglément à l'imâm ou à son représentant Ḥasan. On appelait ces recrues enthousiastes les *fidâwis*, c'est-à-dire ceux qui offraient leur vie pour rançon, les dévoués dans le sens étymologique du mot. Sur un signe de leur chef, ils se ruaient à l'ennemi et le frappaient sans crainte, recherchant la mort, loin de la redouter et s'ils en réchappaient, c'était pour eux une tristesse, car une occasion était perdue d'aller au paradis. Ils étaient surtout employé pour les coups de main et pour les meurtres; de là la signification du mot assassin, passé dans notre langue, par les Croisés qui furent longtemps en contact avec eux, et même, dit-on, les utilisèrent. Qu'y a-t-il de vrai dans ces procédés étranges ? Alamoût, vrai nid d'aigle dans une région rocheuse à peu près inaccessible possédait-il vraiment de si beaux jardins et était-il si aisé d'y introduire sans qu'on s'en aperçut, les houris promises aux Croyants par le Coran. C'est bien invraisemblable. On admettra plutôt qu'avant de lancer les fidâwis, on les enivrait de ḥachîch. Ce que nous savons des conceptions allégoriques de la secte ne se prête guère à la comédie qu'on lui prête

Nous savons pourquoi le salut est dans l'obéissance à l'imâm : c'est l'affranchissement définitif du corps, l'obtention du nirvana et il n'y avait pas, dans la doctrine, d'autre paradis. Peut-être cependant vis-à-vis des initiés des premiers degrés recourrait-on à des moyens plus brutaux. Le fait certain, c'est que le grand-maître des Assassins, celui que les Croisés appelèrent le *Vieux de la Montagne*, obtenait de ses adhérents une obéissance aveugle, et sur un signe de lui le fidâwî se précipitait au bas de la forteresse.

Ḥasan et ses successeurs immédiats ne se présentaient pas comme imâms, mais comme mandataires de l'imâm toujours vivant, Nizâr, auquel ils donnaient le titre fâṭimide d'al Mouṣṭafâ lidîn Allah « l'élu pour la religion de Dieu ». Mais le quatrième grand maître d'Alamoût, Ḥasan II, se déclara lui-même imâm, c'est-à-dire incarnation de la Divinité. Il alléguait une prétendue descendance de Nizâr comme le premier mahdi fâṭimide à l'égard de Mouḥammad ibn Isma'îl.

Nous ne continuerons pas cette histoire de l'ordre des Assassins. Nous nous contenterons de dire que la dynastie fut détruite par le sultan mongol Houlagou 655=1257) et que la petite dynastie secondaire de Syrie le fut par le sultan d'Égypte, Beïbars (671=1273). Quelques sectaires semblent avoir survécu en Syrie. On en signale de nos jours encore en Perse et aux Indes, qui vénèrent comme leur imâm Ḥasan II. Ils représentent, avec les Druzes, les derniers débris de l'isma'ilisme.

8° *La secte des douze imâms.* — Nous allons étudier maintenant la dernière grande secte mahdiste, celle des douze imâms qui, ne reconnaissant pas l'imâmat d'Isma'îl, s'attacha à un autre fils du sixième imâm Dja'far, Moûsâ, qui devint ainsi le septième. Une secte secondaire appelée Moûsawite, Mamtoûrite ou Wâkifite, refusa, à sa mort, de lui reconnaître un successeur et attendit son retour; elle ne paraît pas s'être maintenue. Le huitième imâm fut son fils 'Alî surnommé ar Ridâ, le malheureux choisi par al Ma'moûn, le khalife 'abbâsside, pour héritier présomptif et empoisonné par son ordre; après lui vinrent successivement Mouḥammad, 'Alî, Ḥasan et enfin Mouḥammad douzième et dernier. A chacun de ces imâms se rattache, semble-t-il, une secte secondaire de Wâkifites, c'est-à-dire « maintenant » l'imâmat en sa personne avec application de la théorie mahdiste, absence et retour; mais une seule a survécu, celle qui s'applique au douzième reconnu le vrai et seul Mahdî. Aucune secte n'a prolongé la série. Donc, avec lui finit ou plutôt se cristallise le madhisme. Il est le « Fâṭimide attendu » vraiment descendant de Fâṭima et vraiment attendu depuis l'année de sa disparition (265=878). En 1502 de notre ère, les Ṣafawides, descendants du septième imâm Moûsâ, introduisirent en Perse cette croyance, où elle est restée comme religion d'État. Nous en reparlerons quand, ayant achevé l'histoire du mahométisme, nous l'étudierons dans sa forme actuelle.

9° *Les Mahdismes secondaires.* — En dehors des cinq grandes sectes mahdistes que nous venons de décrire, avec leur cortège de sectes secondaires dérivées et aberrantes, il y a eu un certain nombre de mahdismes excentriques, dont quelques-uns ont joué un rôle historique.

Le premier est le soufyânisme qui, tout en restant dans la tribu de Mahomet, s'oppose à la branche hâchimide et prétend établir le mahdisme dans la famille oumayyade. Un fils de Yazîd, le second khalife de cette famille, nommé Khâlid aurait, dit-on, altéré les *ḥadîths* attribuant à un descendant de 'Alî le caractère de Mahdî et déclaré que ce rôle appartiendrait à un descendant d'Aboû Soufyân, le grand-père de Yazîd. Un petit-fils de Yazîd, Aboû 'Abd Allah qui tint tête à as Saffaḥ l''abbâsside, mais fut vaincu et mis à mort, fut un moment considéré comme le Soufyânide attendu. En 195 (810), peut-être en relation avec la fameuse conjonction astronomique de 194, eut lieu la sédition d'un autre descendant de Khâlid, qui fut à nouveau considéré comme le Soufyânide; il échoua de même. D'autre part, les Oumayyades d'Espagne entretinrent ces espérances. Mais ce ne furent que des tentatives sporadiques.

Il convient de remarquer que certains partisans de cette famille prétendirent que les khalifes syriens avaient porté des titres semblables à ceux des imâms 'abbâssides et fâṭimides et que l'un d'eux Souleïmân avait porté le titre d'al Mahdî. Enfin, le successeur de ce dernier, 'Oumar II, fils de 'Abd al'Azîz, révéré par tous les musulmans, même les plus hostiles aux Oumayyades, est représenté dans beaucoup de récits comme ayant été le Mahdî. Comme aucune doctrine particulière ne se rattache à cette forme du mahdisme, plus dynastique que religieuse, nous ne nous y arrêterons pas.

Nous ne ferons aussi que mentionner les croyances de certains Yéménites qui, ne pouvant supporter la domination que s'arrogeaient sur tous les Arabes les tribus descendues d'Abraham, proclamaient que les descendants de Kaḥṭân (identifié avec le Yoctân de la Bible) reprendraient la suprématie à la fin du monde sous la bannière du Kaḥṭânide. C'est encore une conception purement nationaliste, si l'on peut employer cette expression moderne; elle n'a qu'un lien très lâche avec le mahométisme.

A ces Mahdîs nationalistes se rattache le berbère Ṣâlih dont la doctrine fut suivie pendant plusieurs siècles par la tribu des Berghouata, branche de la grande famille des Masmouda. En l'an 127 de l'hégire (745), il se proclama prophète et prêcha un nouveau Coran de sa composition. Il se considérait comme celui qui est désigné dans le Coran de Mahomet (LXVI, 6) sous le nom de : Ṣâliḥ al Mou'minîn. Après 47 ans de règne, il partit pour l'Orient déclarant à ses sectateurs qu'il reviendrait parmi eux au temps de leur septième roi. Il déclara qu'il était le Mahdî annoncé pour la fin du monde, qu'il combattrait l'Antéchrist, que Jésus-Christ lui-même serait de ses disciples, etc. Bekri qui nous apprend ces détails, nous renseigne aussi sur cette religion particulière qui, dans ses pratiques, prenait systématiquement, le contre-pied de l'islam mais ne paraît pas énoncer sur Dieu et les prophètes de vues originales. Ils donnaient à Dieu le nom de Yakoûch, qui n'est pas berbère et où on a voulu voir le Yacchos des Grecs; leur jour férié était le jeudi; ils s'interdisaient de manger des poules et des œufs, etc. Cette petite principauté indépendante défia ainsi l'islam jusqu'en 420 (1029), époque où elle fut détruite et englobée dans les États musulmans.

C'est dans cette même famille berbère des Masmouda qu'un peu plus tard s'éleva un autre Mahdî qui fonda une dynastie célèbre destinée à jouer un rôle historique presque aussi important que celle des Fâṭimides et menaça un moment très gravement la chrétienté d'Occident. Il mérite d'attirer notre attention.

C'est vers 514 de l'hégire (1120) que parut l'imâm des Masmoûda, le savant Mouḥammad ibn Toûmart fondateur de la secte des Unitaires (Al Mouwaḥḥidoûn, d'où l'on a fait Almohades). Né dans cette peuplade berbère, il était allé de bonne heure s'instruire dans les écoles d'Orient. Aux chiïtes il emprunta la doctrine de l'imâm ma'soûm « infaillible » et la croyance au Mahdî; aux sounnites il emprunta la doctrine rationaliste d'al Ach'arî que le célèbre Ghazâlî appuyait de tout son génie. Même, on rapporte que celui-ci avait lu dans le *dja'fr*, le fameux livre des

ʿalides, les hautes destinées du voyageur berbère; mais c'est probablement une légende. Ce qu'il y a de certain, c'est que Mouḥammad ibn Toûmart revint avec des opinions arrêtées sur l'orthodoxie musulmane à laquelle il donna le nom de *tauḥîd* « unité » qui est, en effet, le caractère particulier de l'islam philosophique et fut revendiqué par plus d'une secte. Nous avons vu les Druzes se donner le nom d'Unitaires. Nous en verrons d'autres y prétendre. Mouḥammad, de retour en Afrique, y rencontra un nommé ʿAbd al Mou'min dont il fit son disciple enthousiaste et qui fut le véritable fondateur de la dynastie. Il sut gagner le cœur de ceux auxquels il s'adressa; on l'a accusé d'employer les procédés les plus abominables; il est certain qu'il était audacieux et énergique et ne reculait pas devant la violence contre ses ennemis, mais on peut croire qu'il ne dut son empire réel sur les âmes qu'à ses séductions personnelles, sa grande science, sa connaissance de la psychologie berbère. Son peuple à ce moment subissait l'autorité de la dynastie almoravide, qu'on accusait de professer un islamisme très relâché et de pure forme. Il lui prêcha une foi plus rigoureuse et plus logique; ses partisans virent en lui un rénovateur et des astrologues prédirent qu'il était annoncé par une conjonction des deux planètes supérieures (celle de 521 hég. = 1127), qu'il serait l'homme au *dirhem* (monnaie d'argent) carré. Enfin, il s'annonça comme le Mahdî des traditions, et il se donna, ou on lui donna, une généalogie ʿalide. Il mourut en 522 (1128); ses dix principaux disciples cachèrent prudemment sa mort pendant deux ou trois ans, puis décidèrent de choisir un souverain dans la personne de ʿAbd al Mou'min. Les tribus berbères ont longtemps gardé le culte de leur Mahdî; elles sont convaincues que le pouvoir leur reviendra, et attendent pour cela l'arrivée du « maître de l'heure », qui n'est autre probablement que Mouḥammad ibn Toûmart. Mais ce ne sont que de vagues croyances qui n'ont pas le caractère systématique du druzisme. Les descendants de ʿAbd al Mou'min qui établirent la domination temporelle et spirituelle des Almohades en Afrique et en Espagne, où ils livrèrent des luttes sanglantes aux chrétiens; de même les Ḥafsides, descendants d'un autre disciple du Mahdî berbère, conservèrent son souvenir sur leur monnaie : on y lit en tête le nom de Mahdî, vicaire de Dieu. De même la monnaie des Assassins porta longtemps le nom de leur imâm Nizâr. Il est à présumer, bien que les auteurs n'en parlent pas, qu'Almohades et Ḥafsides ont considéré leur Mahdî comme toujours vivant.

Nous terminerons cette longue revue des différents mahdîs par quelques mots sur celui qui parut récemment dans le Soudan égyptien et dont le pouvoir tint un moment en échec les armes britanniques. Son successeur a succombé, en sorte que sa dynastie n'a pas connu la persistance de celles que nous avons mentionnées. Peut-être sans l'intervention d'une armée européenne se serait-elle maintenue. L'aventure, pour courte qu'elle ait été, mérite cependant d'être mentionnée, car elle prouve que même dans un pays sounnite, la croyance au Mahd est profondément ancrée dans l'âme populaire parce qu'elle est l'essence même de l'islam. Comme l'a dit Darmesteter : « On a attendu le Mahdî dès les premiers jours de l'islam, et il y aura des mahdîs tant qu'il y aura un musulman. »

Donc c'est en 1881 de notre ère que Mohammed Ahmed, fils d'Abdallah, né a Dongola vers 1843, se révolte au Soudan contre les khédives d'Égypte, se fait passer pour le Mahdî attendu, et, vainqueur en plusieurs combats, constitue une principauté indépendante et toute théocratique. Sa mort, en 1885, ne modifie pas la situation; Abdallah el Taïchi le remplace avec le titre de khalife. Mais l'armée anglaise occupait l'Égypte depuis 1883; elle attendit jusqu'en 1896 pour reconquérir le Soudan, et ce ne fut qu'en 1898 que disparut ce dernier empire mahdiste.

On pourrait encore signaler à différentes époques l'apparition de mahdîs isolés. Leurs tentatives avortées ne relèvent que de l'histoire anecdotique.

II. LES SOUNNITES. — 1° *Caractères généraux du sounnisme.* — La *sounna* du Prophète est, comme nous le savons, le second élément du *fiqh* ou science de l'islam. Elle appartient comme telle à tous les musulmans, chiïtes ou sounnites.

1. Mais la prétention de ces derniers est de l'avoir suivie exactement, tandis que les chiïtes s'en seraient écartés. En réalité, ils n'ont pris ce nom qu'assez tard et après leurs longues controverses avec les chiïtes et d'autres sectes. Mais c'est surtout en s'opposant au chiïsme sur deux points principaux, qu'ils se sont érigés en un parti distinct qui, sous sa forme religieuse, prit le nom de Mourdjisme, et, sous sa forme politique celui de ʿOuthmânisme.

Le terme de mourdjisme a prêté à diverses interprétations. Il dérive d'une racine qui a le sens *d'espérer* et, par extension, d'ajourner. Il est employé dans le Coran (IX, 107) dans un passage où sont énumérés les divers types de musulmans, bons, mauvais, repentants ou tièdes. C'est parmi les derniers qu'il faut sans doute ranger : « ceux qui ajournent l'ordre de Dieu, soit qu'il les punisse, soit qu'il leur pardonne. » Mais ce n'est pas cette interprétation (proposée par Van Vloten) que proposent les auteurs arabes. Les uns y voient l'ajournement des actes par rapport à la foi — ce qui est un sens forcé du mot ajournement, lequel signifierait ainsi : mise en arrière, au second plan. Les mourdjites seraient donc ceux qui croient que la foi est plus importante que les œuvres. Dans le même sens de ce mot, d'autres disent qu'ils renvoyaient ʿAlî après les trois premiers khalifes, par opposition aux chiïtes partisans exclusifs de ʿAlî. Une troisième opinion veut qu'ils *espéraient* que la foi les sauverait malgré les fautes commises, ce qui revient, sous une forme détournée, à la première opinion. Enfin, on explique le mot par « l'ajournement du jugement des grands pécheurs dans l'autre monde » c'est-à-dire l'indulgence dans celui-ci. A ce point de vue les mourdjites étaient les laxistes par opposition aux rigoristes qui, comme nous le verrons, s'appelaient les khâridjites. Sous ce rapport, beaucoup de musulmans étaient mourdjites, convaincus qu'il suffisait d'un minimum de foi pour être sauvé. Un poète célèbre suivait un enterrement : « Qu'as-tu préparé pour un jour comme cela? lui demanda un austère musulman — J'ai pendant vingt ans proclamé l'unité de Dieu. » Prétention que raillaient les khâridjites en faisant remarquer qu'Iblîs ou Satan avait, lui aussi, reconnu cette unité. C'était, il faut le dire, le thème courant de la poésie arabe. « Fais ce qu'il te plaît, disait l'un, et aie confiance en la miséricorde divine, elle te pardonnera tout sauf de combattre l'unité de Dieu et de faire du mal à ton prochain. — Adonne-toi à tous les plaisirs, disait l'autre, la miséricorde de Dieu est si grande que, lorsque tu seras dans l'autre monde, tu te repentiras de t'être privé inutilement de bien des choses par crainte du châtiment. » C'est à cette formule cynique qu'aurait abouti un mourdjisme exagéré, mais, en fait, le mourdjisme modéré prêchait la tolérance et la charité envers le prochain.

2. Une autre caractéristique du mourdjisme c'est son opposition à ʿAlî. Un poète keïsânide met ensemble « les mourdjites et les douteurs ». On attribue à al Mâ'moûn, qui était chiïte de cœur, des vers où il raillait son oncle Ibrahim, le traitant de mour-

djite. « Veux-tu voir le mourdjite frappé d'un trépas prématuré, répète devant lui le nom de ʿAlî et invoque les bénédictions de Dieu sur le prophète et sa famille. » A quoi Ibrahim répondait sur le même ton : « Veux-tu, quand le chiïte blasphème, le faire mourir sur le coup, prie pour le Prophète et ses deux Compagnons (Aboû Bakr et ʿOumar), ses deux vizirs dont les tombes sont voisines de la sienne. » On pourrait reproduire exactement ce duel poétique aujourd'hui en changeant seulement mourdjite en sounnite. Sur ce point, au moins, on voit que l'assimilation entre le mourdjisme ancien et le sounnisme moderne est légitime. Mais quelle est la cause de cette opposition? Il semble bien qu'elle doive être cherchée dans ce qui est la caractéristique du chiïsme : la croyance à l'imminence de la fin du monde. C'est cette croyance que le mourdjite devait rejeter et, par conséquent, c'est cette fin du monde qu'il *ajournait*. Il n'y avait, comme nous l'avons vu, depuis la mort du Prophète, que deux attitudes possibles à prendre pour les musulmans : ou bien attendre « l'heure » avec le retour de Mahomet (ou avec l'arrivée du Mahdî son susbtitut), ou bien l'ajourner et se préoccuper davantage de la vie terrestre. Les partisans de cette seconde attitude se trouvaient mêlés tout naturellement aux incrédules et surtout à ceux des Arabes qui avaient une tendance naturelle à revenir aux pratiques d'autrefois et par suite classés parmi les tièdes. Chez ceux qui redoutaient l'approche du jugement, il y avait nécessairement crainte et ferveur, et chez beaucoup rigorisme farouche. C'est parmi les partisans les plus exaltés de ʿAlî que naquit la secte des khâridjites, dont nous parlerons plus tard.

Il n'y a plus aujourd'hui de mourdjisme parce qu'il s'est fondu dans le sounnisme. On a rangé dans cette secte primitive des hommes comme Aboû Ḥanîfa et comme al Achʿarî qui appartiennent sans conteste au sounnisme. Quant aux divisions que les auteurs arabes ont voulu y reconnaître, nous verrons combien le caractère en est factice.

Une autre forme du sounnisme primitif, d'origine plus politique que religieuse est celle qui, pendant très lontemps, a porté le nom de ʿouthmanisme et qui est opposé à l'ʿalisme. Tandis que ce dernier maintient les droits exclusifs de ʿAlî et de ses descendants à la souveraineté parce qu'ils sont la famille du Prophète et à ce titre doivent en exercer le pouvoir à la fois temporel et spirituel, le parti opposé déclare que la succession de Mahomet appartient non à sa famille immédiate, mais à sa tribu, les Koreïchites et que le souverain y peut être pris à volonté par le libre choix des musulmans. L'opposition violente des deux partis se manifesta, comme nous l'avons déjà vu, à la mort du khalife ʿOuthmân. Élu contre ʿAlî dans des conditions peut-être peu régulières, il avait soulevé de grandes colères contre lui et finalement, il avait été assassiné par des fanatiques appartenant au parti de ʿAlî. On accusa ce dernier d'avoir été leur complice, et il s'ensuivit des guerres civiles dont nous avons déjà parlé. Ce qui nous intéresse ici, c'est la théorie de la souveraineté musulmane mise en cause dans ces querelles et qui, tout en gardant un caractère spécialement politique, n'en a pas moins une origine religieuse. Le fondateur de l'islam ayant exercé à la fois les deux pouvoirs temporel et spirituel, ses successeurs les ont également exercés ensemble, avec des fortunes diverses. En fait, ils ont toujours conservé le second, plus ou moins effectivement, mais ont dû souvent, sous la pression des événements, abandonner le premier entièrement. En théorie, dans l'islam primitif, il ne pouvait y avoir séparation, et il n'y en eut pas. La question se posa sous une tout autre forme. Si la théorie ʿalide a pour elle le mérite de la netteté et de la logique, la théorie ʿouthmânide, devenue la sounnite, est beaucoup plus contestable au point de vue musulman pur. Elle a été exposée par le grand historien arabe Ibn Khaldoûn et il convient de s'y arrêter.

« L'erreur des imâmiens, dit-il, provient d'un principe qu'ils ont adopté comme vrai et qui ne l'est pas; ils prétendent que l'imâmat est une des colonnes de la religion, tandis que, en réalité, c'est un office institué pour l'avantage général et placé sous la surveillance du peuple. S'il était une des colonnes de la religion, le Prophète aurait eu soin d'en déléguer les fonctions à quelqu'un de même qu'il l'avait fait pour la prière publique, dont il confia la présidence à Aboû Bakr; et il aurait ordonné de publier le nom de son successeur désigné, ainsi qu'il l'avait déjà fait pour le chef de la prière. Le Prophète, dirent-ils, l'avait choisi pour veiller à nos intérêts spirituels; pourquoi n'en voudrions-nous pas pour nos intérêts mondains? Cela montre que le Prophète n'avait légué l'imâmat à personne et qu'on attachait à cet office et à sa transmission beaucoup moins d'importance que de nos jours. »

La conclusion de ce raisonnement est que les musulmans peuvent choisir un imâm quelconque, même en dehors des Arabes, même à tout prendre en dehors des musulmans. Quelques-uns allèrent jusqu'à la première partie de cette conclusion; nul, à notre connaissance n'osa aller jusqu'à la seconde. Ibn Khaldoûn défend le point de vue de son temps, appuyé sur une tradition de Mahomet, que le pouvoir devait appartenir à la tribu de Koureïch; un siècle après lui, c'est à la race turque qu'échut la souveraineté.

En fait, ni le Coran, ni le *ḥadîth*, qui règlent par un détail souvent très minutieux, non seulement les croyances, mais les mœurs, le droit, le statut familial ne parlent de la succession. Si, dans les traditions chiïtes, il en est qui attribuent à Mahomet des paroles dans ce sens, d'ailleurs assez vagues, sur la prééminence de ʿAlî, tout dans les traditions sounnites s'y oppose.

Il reste donc établi que Mahomet n'a attaché aucune importance à cette question, pas plus qu'à l'exercice de la souveraineté. On ne cite de lui que quelques paroles sur l'obéissance, venant corroborer le texte du Coran où il est parlé de l'obéissance due à Dieu, au Prophète et à ceux qui ont le commandement (IV, 62). Mais sounnites et chiïtes sont d'accord pour reconnaître que l'imâmat supplée le prophétisme pour la sauvegarde de la religion et l'administration des intérêts terrestres (Mawerdi). Voilà pourquoi il prend le nom de khalife, *khalifa* ,qui signifie : suppléant, lieutenant ou vicaire. Les sounnites disent que le titre de *khalifa(t) Allah*, proprement « vicaire de Dieu » fut offert à Aboû Bakr qui le rejeta et ne voulut être que le suppléant du Prophète, que ʿOumar, à son tour, se déclare le suppléant du suppléant du Prophète et qu'enfin par abréviation, on appela tous les souverains « suppléants ». Mais, il semble bien que le titre réel fut « vicaire de Dieu », titre qui est donné au Mahdî dans certaines traditions, qui convient fort bien à celui-ci et en général à l'imâm chiïte, mais beaucoup moins bien au souverain sounnite. Il n'en est pas moins resté à ce dernier et renforcé d'une expression plus caractéristique « ombre de Dieu sur la terre ». Donc par la force des choses, même chez les sounnites, l'idée de souveraineté est étroitement liée à celle de Dieu. Son rôle est d'abord de maintenir la religion selon ses principes et l'accord des premiers musulmans, de s'opposer à toute hérésie, d'appliquer les peines légales prévues par le code musulman, toutes les prescriptions juridiques qui sont dans l'islam d'obligation religieuse. Voilà pourquoi il n'y a pas de clergé à proprement parler dans l'islam, les affaires de la religion

se confondant avec celles de l'État. La véritable fonction du souverain a dû être dans l'origine, celle de chef de la prière : c'est pour cela, nous dit-on, que l'on choisit d'abord Aboû Bakr; c'est pour cela que les gouverneurs des pays conquis n'avaient au début pas d'autre titre; voilà pourquoi dans la prière publique du vendredi, celui qui dirige la cérémonie est appelé l'imâm.

L'ʿouthmânisme opposé à l'ʿalisme s'efforçait de rejeter ce caractère exclusif du souverain musulman et à faire passer au premier plan les intérêts temporels, à remplacer le prophétisme par le *moulk*, c'est-à-dire la royauté, à la façon dont les Arabes l'avaient connue autrefois. ʿOuthmân appartenait à la famille oumayyade; celle-ci qui, avant l'islam, exerçait le pouvoir à la Mecque, le revendiqua sur tout l'empire musulman et y réussit. Mais nous avons vu que la théorie de plus en plus laïque de la souveraineté finit par lui aliéner la majorité des musulmans et les ʿAbbâssides rendirent à l'imâmat son caractère piétiste primitif. Toutefois, ils n'allèrent pas jusqu'à le reconstituer entièrement sur le modèle chiïte et, avec l'échec de la réconciliation tentée par la Maʾmoûn, commença le compromis qui fut adopté sur ce point par le sounnisme. Les quatre premiers souverains sont appelés les khalifes *râchids* (orthodoxes) et imâms mahdis ou mouhtadis, après eux viennent les rois et les tyrans, exception faite pour ʿOumar II. Le Prophète aurait lui-même prédit cette décadence. Les ʿAbbâssides sont des khalifes sans épithète; les vertus des premiers leur venant surtout de leur qualité de compagnons du Prophète ne peuvent se retrouver avec le même éclat dans leurs successeurs.

c) Un troisième élément du sounnisme est le respect de tous les compagnons du Prophète qui, malgré les querelles ardentes, les guerres, les meurtres, les insultes et anathèmes réciproques sont considérés comme formant un ensemble intangible. Ici, les sounnites ont pris visiblement le contrepied des doctrines chiïtes. Celles-ci ayant proclamé l'imâm infaillible, *maʿṣoûm*, on leur opposa la communauté infaillible *al oummat al maʿṣoûma*. « Mon peuple ne sera jamais d'accord sur une erreur, » aurait dit Mahomet. Conclusion : « l'accord du peuple musulman se fait sur la vérité. » Y a-t-il eu véritablement une doctrine quelconque ayant été acceptée par tous, en dehors de « l'unité divine »? Cela est fort douteux pour qui étudie l'islam primitif, mais enfin la théorie est nette. Les anciens, *salaf*, et leur accord, *idjmâʿ*, voilà ce qui constituera la base de la doctrine sounnite; tout ce qui s'en écartera sera nouveauté *bidʿa*, donc hérésie répréhensible. Le rejet systématique de ces hérésies constituera l'orthodoxie à laquelle prétendent les sounnites.

Nous trouvons chez Ibn Khaldoûn un plaidoyer caractéristique en faveur du « bloc ». Après avoir énuméré les principales discordes qui aboutirent à l'assassinat et au massacre d'un si grand nombre de personnages respectés, il veut qu'on juge avec la plus grande indulgence les auteurs des crimes. Et il termine ainsi : « Voilà comment il faut envisager les actes des compagnons et de leurs disciples, les hommes les plus vertueux de la nation. Si leur bonne réputation était exposée aux traits du dénigrement, qui pourrait conserver la sienne? Au reste, le Prophète a dit : « Les « hommes les plus vertueux sont ceux de la génération « actuelle, puis ceux de la génération suivante; alors « la fausseté se répandra partout. » Donc il attribua la vertu, c'est-à-dire l'intégrité à la première génération et à la suivante; aussi, nous ne devons pas nous habituer à mal penser ou à mal parler des Compagnons, ni admettre dans nos cœurs le moindre doute au sujet de leur conduite. Cherchons, autant que possible, à trouver pour toutes leurs actions une interprétation favorable; tâchons de toutes les manières et par toutes les voies de démontrer la rectitude de leurs intentions; personne ne le mérite plus qu'eux. Quand ils se furent mis en désaccord ils avaient de justes motifs pour s'excuser; s'ils tuaient ou s'ils se faisaient tuer, ce fut pour la cause de Dieu et de la vérité. Croyons que la miséricorde divine a voulu offrir l'exemple de leurs dissensions aux générations suivantes, afin que chaque individu puisse choisir parmi eux un modèle de conduite, un directeur et un guide. Quand on comprend cela, on reconnaît avec quelle sagesse Dieu gouverne toutes ses créatures. »

La vérité, comme le dit fort bien le traducteur, de Slane, c'est que les docteurs sounnites dont Ibn Khaldoûm reproduit ici l'enseignement « se voient obligés de justifier, par tous les moyens, la conduite scandaleuse des Compagnons pendant ces guerres civiles. En effet, s'ils avaient refusé de les reconnaître pour bons musulmans et hommes de bien, ils se seraient vus dans la nécessité de rejeter les traditions que ces personnages leur avaient transmises. » Nous en conclurons que la théorie est tardive et qu'elle ne date probablement que de l'époque où la tradition fut écrite, et où l'on commença les discussions d'où devait sortir le *fiqh* sounnite. C'est pour garantir la *sounna* constituée par les traditionnistes, que fut énoncée cette doctrine, et c'est probablement pour cela que les adversaires des chiïtes se donnèrent le nom de « gens de la *sounna* ». Les chiïtes ayant leurs raisons pour exécrer certains Compagnons n'acceptèrent pas le bloc; ils rejetèrent les traditions formées par ceux-là et les remplacèrent par d'autres, reçues, soit des partisans de ʿAlî, soit de leurs imâms.

On conçoit, dès lors, pourquoi, dans la constitution du *ḥadîth*, les sounnites ne s'inquiètent pas de savoir si la parole prêtée à Mahomet est vraisemblable ou authentique. Il suffit qu'elle ait été rapportée par un Compagnon pour qu'elle soit au-dessus de la critique. La seule question qui les intéresse est donc de savoir si elle a été réellement rapportée par un Compagnon, si l'*isnâd*, comme nous l'avons vu, répond aux conditions exigées par leurs critiques.

Ils ont donc un fondement inébranlable à leur orthodoxie dans un *ḥadîth* célèbre que nous allons étudier avec quelque détail, parce que, d'une part, il est une partie essentielle du sounnisme et que, d'autre part, il nous permettra de voir comment ils utilisent le *ḥadîth*.

Un auteur du début du ve siècle de l'hégire le présente sous les trois formes suivantes. Mahomet dit : « Les juifs se sont divisés en soixante et onze sectes; les chrétiens se divisent en soixante-douze et mon peuple se divisera en soixante-treize. — Il arrivera à mon peuple ce qui est arrivé aux Israélites : ils se sont divisés en soixante-douze confessions et mon peuple se divisera en soixante-treize, soit une de plus; toutes seront dans l'enfer sauf une. Laquelle, lui demanda-t-on, y échappera? Celle où je suis, ainsi que mes Compagnons. — Les Israélites sont divisés en soixante et onze sectes et mon peuple se divisera en soixante-douze, toutes dans le feu, sauf une qui est celle de la *djamâʿa*. » Ce mot qui signifie : assemblée, réunion a pris, dans le langage sounnite, le sens de « communauté primitive » donc d'orthodoxie.

Nous remarquerons d'abord qu'il y a une légère contradiction entre les trois formes. C'est la première qui est généralement adoptée. On la trouve pour la première fois dans les recueils de ḥadîths du IIIe siècle de l'hégire qui ne sont pas les plus anciens.

Un auteur de la fin du IVe siècle nous apprend qu'il y avait une tradition opposée, où il était question de soixante-treize sectes, toutes dans le paradis, sauf une; il reconnaît que si c'est la première forme qui est

exacte, c'est la doctrine des docteurs sounnites qui est désignée.

Mais il y a une autre tradition fort différente et qui est née d'une explication d'un passage du Coran (LVII, 27), ce qui est la caractéristique des plus anciennes, et, dans le cas particulier, elle paraît fort admissible. La voici, telle qu'elle nous est donnée dans le grand Commentaire du Coran de Tabarî (commencement du IVe siècle). C'est à propos du monachisme chrétien, la *rahbâniya*, pour laquelle Mahomet a toujours professé le plus grand respect. Le Prophète aurait dit : « Ceux qui furent avant nous se sont séparés en soixante et onze sectes, dont trois furent sauvées, toutes les autres ont été damnées. Une de ces trois sectes a fait face aux rois et les a combattus pour défendre la religion d'Allah et de Jésus, fils de Marie, qu'Allah le bénisse! Les rois l'ont massacrée. Une deuxième secte ne pouvant faire face aux rois est restée au milieu des hommes, les exhortant à la religion d'Allah et de Jésus, fils de Marie, que Dieu le bénisse! Les rois l'ont massacrée et livrée à d'affreux supplices. Une troisième ne pouvant ni faire face aux rois, ni rester au milieu des hommes en les exhortant à la religion d'Allah et de Jésus, que Dieu le bénisse! ont gagné les déserts et les montagnes et y ont pratiqué le monachisme; de là cette parole de Dieu dans le Coran : la *rahbâniya*. » Cette explication a été reproduite par un commentateur du VIIe siècle donc bien postérieur et il l'a légèrement altérée. Il y est question des juifs divisés en soixante-dix sectes dont trois sont sauvées; la description des trois est un peu différente, mais le fond reste identique. Il n'est donc ici question que de juifs et de chrétiens, nullement de musulmans.

Pourquoi soixante-dix ou soixante et onze ? On pourrait penser qu'il y a là une vague réminiscence des Septante; mais il est plus probable qu'il faut y voir une manière de parler pour indiquer un grand nombre non déterminé. Ibn Khaldoûn, à propos d'une tradition où il est parlé des 46, 43, 50 ou 70 parties de la prophétie, nous apprend que les Arabes emploient 70 pour dire beaucoup. Nous employons, nous, le nombre 36 en ce sens, dans le langage de la conversation.

Steinschneider étudiant cette tradition a recherché ce chiffre 70 dans la Bible hébraïque et dans d'autres textes arabes. Il lui assigne une origine astronomique : c'est le cinquième de l'année lunaire, comme 72 l'est de l'année solaire. C'est possible. Mais le caractère conventionnel du nombre nous paraît certain, quelle qu'en soit l'origine. Il en est de même d'une autre tradition qui se trouve dans les plus anciens recueils disant que la foi contient 71 ou 61 branches. Goldziher a proposé de voir dans ces derniers mots mal interprétés l'origine de la tradition des sectes. Mais la forme primitive paraît être celle du commentaire : elle contient l'élément essentiel : les sectes (ou la secte) sauvées, que ne contient pas la tradition sur la foi, où toutes les branches sont bonnes, quoique de valeur différente. Cette idée du privilège se retrouve sous une forme plus vague, il est vrai, dans un vers d'un poète de la fin du Ier siècle de l'hégire.

« Au jour de la Résurrection tu verras les hommes en cinq groupes dont quatre sont damnés. »

C'est une variante de l'Évangile : « il y aura beaucoup d'appelés et peu d'élus » et, en somme, dépouillée de son apparence mathématique, c'est à cela que revient la tradition. Telle qu'elle nous est présentée par le sounnisme, nous la jugeons incompatible avec la pensée de Mahomet. Elle semble marquer une hiérarchie des diverses religions et ce caractère est plus accentuée dans une variante qui donne la série complète : mages 70, juifs, 71, chrétiens 72, musulmans 73. Or nous avons vu que Mahomet reprochait tout spécialement aux juifs et aux chrétiens leurs nombreuses divisions, et il n'aurait certes pas songé à y voir un signe de supériorité, à plus forte raison à la conférer, en l'augmentant, à son propre peuple. Il est vrai qu'on lui attribue encore cette parole : « Le désaccord de mon peuple est une bénédiction. » Mais, s'il en est ainsi, la division en 73 sectes serait aussi une bénédiction et toutes, sans exception, devraient être sauvées.

On peut donc dire que l'argument sounnite manque de solidité et que la tradition paraît avoir été accommodée dans le courant du IIIe siècle avec la constitution du sounnisme.

Ajoutons en terminant qu'une autre secte dont nous parlerons après le sounnisme, s'est servi à son profit de la tradition, sans lui donner toutefois une forme aussi tranchante et aussi anathématiste. Cette secte se donne le nom de mou'tazilisme parce que, dit-elle, on attribue à Mahomet ces paroles : « Mon peuple se divisera en sectes dont la meilleure et la plus pieuse sera celle des mou'tazilites. » Il ne nous appartient pas de trancher le débat; il nous suffit d'avoir mis en lumière la véritable physionomie de sounnisme.

2° *Les docteurs principaux du sounnisme.* — Par quelles doctrines se distingue-t-il? Le premier auteur cité plus haut nous dit qu'il accepte, comme vraies, malgré quelques divergences sur des points secondaires ne touchant point au dogme, celles des docteurs suivants : Mâlik, ach Châfi'î, al Aouzâ'î, ath Thaurî, Aboû Ḥanîfa, Ibn Abî Leîlâ, les disciples d'Aḥmad ibn Ḥanbal, les partisans du *dhâhir* (sens extérieur). Nous allons résumer leurs doctrines en insistant sur celles qui ont subsisté jusqu'à nos jours.

1. *Mâlik* (94-179), le grand jurisconsulte de Médine, l'auteur du *Mouwaṭṭâ*, fondateur du rite malékite suivi par les musulmans de l'Afrique du Nord (l'Égypte exceptée) fut l'élève d'az Zouhrî qui, le premier, fit un recueil écrit des *ḥadîths*, et qui fut son prédécesseur à Médine comme traditionniste et comme jurisconsulte. Le rôle de Mâlik à Médine fut surtout celui de *mouftî*, c'est-à-dire juriste consultant. C'est une des caractéristiques de l'islam que cette fonction, bénévole au début, devenue plus tard une dignité officielle, au moins dans l'Empire ottoman. Elle consiste à se prononcer par sentence généralement écrite ou *fatwâ* sur les questions de tout ordre, religieuses, juridiques politiques, etc. que lui posent des musulmans. Lorsque l''alide Mouḥammad se révolta à Médine contre les 'Abbâssides en se déclarant le Mahdî, beaucoup, avant de le suivre, voulurent avoir l'opinion de Mâlik. « Pouvons-nous le suivre, demandèrent-ils, alors que nous avons prêté serment d'obéissance au khalife 'abbâsside? » Mâlik leur répondit que le serment, leur ayant été imposé par la force, n'était pas valable. Les Médinois rassurés par ce *fatwâ* participèrent à la révolte, dont l'issue, nous l'avons vu, fut malheureuse. Le gouverneur de Médine, oncle du khalife, fit saisir Mâlik et on lui appliqua soixante-dix coups de fouet. On rapporte que Mâlik, à son lit de mort, déclarait qu'on aurait dû lui infliger la peine du fouet, toutes les fois qu'il avait prononcé un *fatwâ*, en se fondant sur le jugement naturel, *râi*. Cette anecdote paraît suspecte; elle a probablement été inventée par l'école mâlikite, lorsqu'elle se trouva en controverse avec l'école rivale d'Aboû Ḥanîfa, laquelle fut qualifiée d'école du *râi*, par opposition à celle du *ḥadîth*, dont Mâlik est un des principaux représentants.

Si l'on étudie le livre appelé le *Mouwaṭṭa* « l'aplani », œuvre de Mâlik, qui nous est parvenue sous la forme de recensions dues à ses disciples immédiats. il faut reconnaître, avec Goldziher, que le hadîth est loin d'y occuper toute la place. Bien souvent, ce qui est énoncé, c'est une opinion de Mâlik, fondée, soit sur un ḥadîth

véritable remontant régulièrement au Prophète, soit sur l'opinion de quelque jurisconsulte antérieur, que Mâlik déclare être la meilleure à son sens, soit encore sur l'accord des jurisconsultes de Médine. En définitive, ce sont des *fatwâs* presque tous dus, directement ou indirectement, au jugement personnel, étayés, il est vrai, sur une grande connaissance du droit, et il est peu probable que l'auteur s'en soit si fortement repenti. D'ailleurs, ne lui attribue-t-on pas une théorie fort voisine du *râi*, celle qu'on appelle en arabe l'*istiṣlâḥ*, c'est-à-dire, la préoccupation, dans la solution des questions, de l'*intérêt* de la communauté, théorie commode qui peut permettre bien des adoucissements à la rigueur des principes. Enfin, en sa qualité d'imâm (le mot était pris dans un sens purement religieux et excluant toute idée de pouvoir politique), on lui reconnaît le droit à l'*idjtihâd*, c'est-à-dire, à l'exercice du jugement personnel, lorsque les ressources du Coran et du *ḥadîth* sont épuisées. Lors donc qu'on l'oppose à Aboû Hanîfa, comme partisan du *ḥadîth* à l'exclusion du *râi*, on exagère pour la nécessité des classifications, de la même manière qu'on exagère en attribuant la *sounna* uniquement à la secte qui en a pris le nom, à l'exclusion du chiïsme et des autres sortes. En réalité, comme nous le verrons c'est par réaction contre l'usage illimité du *râi* de l'école d'Aboû Ḥanîfa qu'on lui a opposé les partisans d'un usage plus modéré et, en quelque sorte, plus timide, dont quelques-uns sont allés jusqu'à traiter Aboû Ḥanîfa de mourdjite, c'est-à-dire d'hérétique.

2. Le second docteur sounnite, *ach Châfi'i* est encore rattaché à l'école du *ḥadîth*. Il fut un disciple direct de Mâlik, mais cependant son enseignement fut assez original pour constituer un rite nouveau encore observé presque exclusivement en Égypte et dans l'archipel Indien.

Né en Palestine (150 hég. = 767) d'une famille apparentée à celle du Prophète, Mouḥammad ibn Idrîs ach Châfi'î nous est présenté comme un homme très remarquable par son intelligence et sa science précoce. Enfant, il s'était adonné à la connaissance de la langue et surtout des poésies arabes, mais on lui conseilla d'étudier le *fiqh* et, dès l'âge de 15 ans, son maître lui déclara qu'il pouvait émettre des *fatwâs*. Cela se passait à la Mecque où il était venu à l'âge de 2 ans. Bientôt il alla à Médine où il se mit à l'école de Mâlik qui apprécia vivement ses qualités. Il se transporta alors à Bagdhâd où il se rencontra avec les partisans d'Aboû Ḥanîfa et, à en croire ses biographes, les confondit. Cependant, il ne parvint pas à en triompher, car cette école s'est toujours maintenue au centre de l'empire des khalifes, comme nous le verrons. Il quitta Bahgdâd pour Foustât alors capitale de l'Égypte et, là, il fit triompher définitivement sa doctrine. Il y mourut en 204 (819) et son tombeau pieusement entretenu et enrichi par la piété des musulmans est toujours un centre de pèlerinage. C'est, on peut le dire, le véritable apôtre de l'Égypte musulmane.

De ses voyages, de ses contacts avec les deux grandes écoles mâlikite et ḥanafite qui se disputaient l'influence, ach Châfi'î rapporta le désir de concilier les deux tendances opposées. Tandis qu'Aboû Ḥanîfa semblait ignorer la plupart des *ḥadîths* et que ses disciples les déclaraient obscurs et contradictoires, il en exaltait l'importance et grâce à sa science de la langue en faisait connaître le sens. Il semble, en un mot, qu'il ait réhabilité le *ḥadîth*. Il alla jusqu'à déclarer qu'en certain cas le *ḥadîth* pouvait prendre le pas sur le Coran. C'est probablement à lui qu'il faut attribuer la théorie de l *idjmâ'*, essence du sounnisme, comme nous l'avons vu et conséquence plus ou moins directe de la prépondérance accordée au *ḥadîth*. Mâlik n'avait pensé qu'à l'*idjmâ'* de Médine; on rapporte que le khalife Haroûn ar Rachîd lui ayant demandé de venir à Baghdâd et d'y enseigner sa doctrine, il répondit qu'il valait mieux qu'il y eût une certaine diversité d'opinions dans les différents lieux de l'islam. Ach Châfi'î, au contraire, chercha probablement à réaliser l'unité de doctrine et fut amené ainsi à professer que cette unité avait été réalisée par les premiers docteurs, c'est-à-dire les disciples directs de Mahomet. C'était là une forte base pour une conciliation générale. Ayant ainsi relevé le *ḥadîth* et posé l'*idjmâ'*, il couronne son œuvre en acceptant le *qiyâs* « raisonnement par analogie » que patronnait l'école hanafite, mais en le limitant à la recherche de la cause *'illa*, c'est-à-dire de la signification originelle du texte dont on invoque l'autorité pour juger les cas analogues. Il faut voir dans cette préoccupation le goût spécial d'ach Châfi'î pour la philologie et l'exacte appréciation des mots. Ainsi, furent énoncés et constitués les quatre principes, *ousoûl*, du *fiqh* sounnite. Il y eut chez certains une forte résistance au quatrième, mais elle disparut peu à peu et, aujourd'hui, il n'en subsiste plus rien. C'est ach Châfi'î qui a donné au sounnisme sa première forme dogmatique.

3. Il convient de s'arrêter sur la remarquable personnalité de *Aboû Ḥanîfa*, créateur de l'école rationaliste, fondateur du rite adopté par la dynastie *'abbâsside et, plus tard, par les sultans ottomans, jusqu'à nos jours. Bien que l'auteur sounnite que nous suivons ne l'ait nommé qu'en cinquième lieu, il est le premier en date des grands docteurs sounnites, et c'est lui qui a donné le branle à la doctrine.

An Nou'mân ibn Thâbit, connu sous le nom d'Aboû Ḥanifa, naquit d'une famille non-arabe. Il semble s'être posé en champion de la résistance à l'hégémonie que les Arabes prétendaient exercer dans les choses de la religion comme de la politique. Les chiïtes lui ont amèrement reproché son origine : il est persan, disaient-ils, et il veut rétablir le magisme de ses ancêtres. Son but est de détruire l'islam, et c'est pour cela qu'il a inventé son système rationaliste, *râi*. Il aurait déclaré que la prière pouvait être dite en langue persane ou autre, ce qui scandalisa si fort les musulmans que son école dut abandonner cette aventureuse théorie. Il savait mal la langue arabe, en quoi il différait de Châfi'î comme nous l'avons vu, et même des sounnites le lui ont reproché. Le fait qu'à son école, dite du *râi*, on oppose celle du *ḥadîth*, semble laisser entendre qu'il ignorait ou méprisait cette source du droit. A vrai dire, ses disciples ont réintégré le *ḥadîth* dans leur doctrine, et les sounnites modernes, résolus à le considérer comme un de leurs imâms et même comme l'imâm *supérieur* (*al a'dham* ou *al mou'adhdham*) affirment qu'il ne l'a pas négligé. Seulement, disent-ils, de son temps, on n'avait pas encore fait les recueils de *ḥadîths* et beaucoup étaient inconnus d'Aboû Ḥanîfa. Privé de leur secours, il recourut à l'interprétation personnelle dans beaucoup de cas où les autres docteurs se sont prononcés dans le sens de *ḥadîths* qui leur furent connus.

C'est ainsi qu'on l'excuse aujourd'hui; mais il n'en fut pas de même au début. Il est peu probable qu'à cette époque on lui ait reproché de se servir du *râi*. C'était trop légitime et tous les juristes d'alors y recouraient, même Mâlik comme nous l'avons vu. Au IVe siècle, on comprenait parmi les partisans du *râi*, beaucoup de ceux qui leur ont été ensuite opposés comme partisans du *ḥadîth*, et on réservait ce dernier nom à des personnages entièrement oubliés aujourd'hui. Il est plus vraisemblable qu'on lui a reproché surtout d'avoir négligé le *ḥadîth* et de lui avoir substitué une méthode d'argumentation, qu'on a appelée le *qiyâs*, ou analogie.

Aboû Ḥanîfa fut célèbre par l'habileté et la subtilité

de son argumentation. Mâlik disait qu'il aurait pu démontrer avec d'excellentes raisons que tel pilier de la mosquée était non en pierre, mais en or. On s'est beaucoup moqué de ses déductions analogiques; on rapporte, entre autres, cette anecdote caractéristique. Ayant demandé à son coiffeur de lui enlever ses cheveux blancs, celui-ci allégua que cela aurait pour effet de blanchir ceux qui restaient. « Alors, dit Aboû Ḥanîfa, enlève les noirs, cela fera noircir les blancs. » Arbitraire et fantaisie, voilà où ce juriste se laissait entraîner, et si vraiment il était peu versé dans la langue arabe, il devait donner du texte du Coran, par lui-même très souvent obscur, de singulières interprétations. Il est probable que, sous la réprobation générale, son école ne lui aurait pas survécu, si son disciple Aboû Yoûsouf Yaʿqoub, dont le nom est inséparable du sien, n'avait par la souplesse de son esprit, son caractère conciliant et son sens des réalités, corrigé ses défauts. Il rétablit le *ḥadîth* dans l'enseignement et c'est probablement lui qui donna au qiyas l'aspect plus sévère de l'*istiḥsân* ou « recherche du bien. »

4. *Ibn Hanbal* représente dans l'ensemble du sounnisme une position très éloignée de celle du précédent. C'est chez lui que l'orthodoxie prend son caractère le plus rigide. Il le doit à l'attitude qu'il dut prendre contre les prétentions émises de son temps par la secte mouʿtazilite à une orthodoxie intolérante et despotique. Cette secte, en effet, avait, comme nous le verrons, acquis une grande influence sur les khalifes ʿabbâssides et ceux-ci voulurent imposer par la force un de leurs dogmes. Ils affirmaient que le Coran, révélé par Dieu à son prophète, n'offrait par lui-même aucun caractère de perfection et qu'il avait été créé, c'est-à-dire qu'il ne pouvait être identifié à la parole de Dieu, éternelle comme lui. Le khalife al Maʾmoûn, non content de se ranger à cette opinion exigea que tous les jurisconsultes de ses États en fissent profession et on procéda à une véritable inquisition, la *miḥna* (219 hég. = 834).

Aḥmad ibn Mouḥammad ibn Ḥanbal (164-241 = 781-855) passa presque toute sa vie à Baghdâd. Il y connut ach Châfiʿî dont il suivit la doctrine. Ferme partisan du *ḥadîth*, il ne fait au raisonnement que les concessions rigoureusement indispensables. Aussi, peut-on lui reprocher de n'être pas toujours assez sévère pour la validité des traditions qu'il utilise. Son recueil, le *mousnad*, en contient plus de 30 000 dont les deux tiers, au moins, sont suspects. Il est résolument opposé à toute innovaton, *bidʿa*, à toute interprétation rationaliste du texte coranique.

On comprend que, sommé de professer la doctrine officielle sur la création du Coran, il s'y soit refusé. Conduit enchaîné vers le khalife al Maʾmoûn à Tarse, il y arriva après la mort de celui-ci; mais, sous son successeur al Mouʿtasim, il fut ramené à Baghdâd, emprisonné, puis mis en présence d'un tribunal de jurisconsultes présidé par le nouveau khalife. Pendant trois jours, il fut soumis à l'inquisition, il tint tête et fut condamné à la peine du fouet; 300 coups lui furent infligés, qu'il subit stoïquement. Sa courageuse attitude le rendit fort populaire à Baghdâd, et le khalife n'osa le persécuter davantage. Son successeur, al Wâthiq, le troisième khalife mouʿtazilite l'épargna également. Après lui vint al Moutawakkil qui rejeta la doctrine, et par ses attentions et sa bienveillance, s'efforça de réparer les injures faites au courageux théologien.

Un autre sujet de controverse où Ibn Ḥanbal tint tête aux mouʿtazilites qui se contentèrent cette fois d'arguments philosophiques fut celui des attributs de Dieu. La secte, très friande, comme nous le verrons, de l'argumentation scolastique, le *kalâm*, dans le désir louable d'épurer l'idée de Dieu et de la dépouiller du grossier anthropomorphisme où se complaît le vulgaire, était tombée, en raffinant à l'extrême dans la négation de tout attribut, le *taʿṭîl*. Ibn Ḥanbal, sans se soucier d'être rangé par ses contradicteurs parmi les *assimilateurs* ou anthropomorphistes déclara que les attributs de Dieu, science, vue, ouïe, etc. tels qu'ils étaient énoncés dans le texte révélé, ne souffraient aucune discussion. Il ne voulut pas même imiter la sage réserve de Mâlik sur ces points fort délicats de théologie; mais prit le contre-pied de la doctrine philosophique qui finissait par dépouiller Dieu de toute réalité et qui le réduisait à une notion purement abstraite, à l'Unique inconcevable et ineffable que nous avons vu à la base de la doctrine ismaʿilienne.

L'exagération d'Ibn Ḥanbal a nui au succès de sa doctrine. Ses partisans, assez nombreux dans les premiers temps à Baghdâd, en Syrie, en Perse, devinrent de plus en plus rares lorsque les Turcs ottomans, très attachés au ḥanifisme, dominèrent l'islam. Toutefois, le ḥanbalisme qu'on ne retrouve aujourd'hui qu'en quelques points du monde musulman a eu un regain de force avec la naissance du mouvement wahâbite qui en est une dérivation. Nous en parlerons plus tard, col. 1634.

Plus encore que l'école ḥanbalite, la dhâhirite se refusa à toute interprétation non littérale. Probablement par opposition à la doctrine du *bâtin* (intérieur) que nous avons vue naître dans les écoles ʿalides au milieu du IIe siècle de l'hégire, elle s'attacha à celle du *dhâhir* (extérieur). Mais malgré le talent de ses jurisconsultes, comme Dâoûd ibn ʿAlî, le fondateur, et l'éminent polémiste espagnol Ibn Ḥazm, elle ne put se maintenir et fut assez vite abandonnée. Le *qiyâs* fut maintenu dans l'orhodoxie sounnite comme un élément fondamental, avec plus ou moins d'extension suivant qu'on passe d'Aboû Ḥanîfa qui l'a créé, à ach Châfiʿî qui l'accepte, puis à Mâlik qui le pratique modérément, enfin à Ibn Ḥanbal qui ne l'emploie qu'au minimum.

5. *Al Achʿari.* — Cette union des quatre grandes doctrines et d'un certain nombre de moins répandues paraîtra peut-être un peu artificielle. En réalité, elle fut créée après la victoire du ḥanbalisme sur le mouʿtazilisme et en renforcement de cette victoire par le grand éclectique de l'islam : le fameux al Achʿarî. Élevé dans l'école mouʿtazilite, il en avait détesté l'intolérance dogmatique et, frappé des anathèmes réciproques que se lançaient toutes les sectes et subdivisions de sectes qui se multipliaient bien au delà du chiffre traditionnel de 73, il porta sa sympathie vers le groupe des sounnites, qui, du moins, dans leurs divergences traitaient leurs adversaires en bons musulmans non en infidèles dignes des plus cruels châtiments. Il abandonna donc sa première doctrine, déclara se rallier à celle d'Ibn Ḥanbal, adopter particulièrement les vues de ce dernier sur les attributs de Dieu et reconnaître comme bases de la nouvelle orthodoxie celles que préconisaient tous les docteurs sounnites. Il apporta dans la discussion des différents points de sa dogmatique l'argumentation du *kalâm*, que ses maîtres lui avaient apprise et qui s'adjoignit au *fiqh* des orthodoxes pour compléter la doctrine. En somme, exaspéré par l'intolérance mouʿtazilite, le sounnisme opposait orthodoxie à orthodoxie et, grâce à l'habile transfuge, l'emportait sur le domaine dogmatique comme sur le domaine juridique. Ainsi, s'achevait l'évolution dont nous avons essayé d'analyser les éléments successifs.

ʿAlî ibn Ismaʿîl al Achʿarî (260-324 = 874-936) est considéré par beaucoup comme le troisième rénovateur de l'islam. Bien qu'il se recommande d'Ibn Ḥanbal, il professe en général le châfiʿisme. D'ailleurs, il ne se pose pas en fondateur d'une nouvelle école,

madhhab, mais bien en fusionniste des écoles existantes auxquelles il apporte seulement l'élément dogmatique, qui leur manquait, que quelques-unes, d'ailleurs, ont repoussé. Longtemps contesté, l'ach'arisme triompha vers la fin du ve siècle en Orient et gagna l'Occident quand l'appui du célèbre Ghazâlî lui fit vaincre la routine des disciples attardés de Mâlik. Chose curieuse! C'est le Mahdî almohade, Mouḥammad ibn Toûmart, dont nous avons parlé plus haut, qui l'y implanta au vi^e^ siècle.

Nous possédons la *'akida* ou catéchisme d'al Ach'arî. En voici le résumé qui nous fera connaître exactement la doctrine désormais orthodoxe de l'islam :

« Nous croyons en Dieu, ses anges, ses livres révélés, ses prophètes. Dieu est unique et éternel; il n'y a nul autre Dieu; il n'a ni épouse, ni fils. Mouḥammad est son prophète. Le paradis, l'enfer, la fin du monde, la résurrection sont vérité. Dieu est sur son trône, il a des mains, des yeux, science et pouvoir, vue et ouïe, comme le dit le Coran. Nous l'attestons à l'encontre des mou'tazilites et autres sectes. La parole de Dieu n'a pas été créée; il n'a rien créé que par le *fiat*. Rien n'existe bien et mal que par sa volonté. Rien n'est indépendant de lui; les actes des créatures sont créés et prédestinés par lui; il guide les bons, égare les mauvais.

« Le Coran est la parole de Dieu; est infidèle qui le prétend créé. Au jour de la résurrection nous verrons Dieu de nos yeux, comme nous voyons la pleine lune au 14e jour, et les infidèles seront séparés de lui. Ne peut être considéré comme infidèle le musulman qui a commis un péché grave, ce qu'enseignent les khâridjites. Il ne l'est que s'il nie que son acte soit illicite. L'islam contient plus que la foi (actes et connaissance). Dieu n'enverra pas en enfer celui qui confesse son unité et maintient sa propre foi. Ceux à qui le Prophète a promis le paradis y sont sûrement. Nous espérons le paradis pour le pécheur, mais redoutons pour lui la possibilité de l'enfer. Nous croyons que sur l'intercession de notre Prophète, Dieu en retirera quelques-uns. Nous croyons qu'il y a une punition dans le tombeau, qu'il y a réellement (dans l'autre monde) le *Bassin*, la *Balance*, le *Pont* (sur l'Enfer).

« La foi consiste dans la parole et dans l'acte; elle est susceptible d'augmentation et de diminution. Nous croyons à la vérité du *ḥadîth* transmis par des autorités dignes de foi et régulièrement jusqu'à nous depuis le prophète. Nous aimons et respectons les anciens Croyants que Dieu a choisis, pour être les Compagnons du Prophète et c'est d'eux que nous nous réclamons. Le premier imâm fut Aboû Bakr; après lui 'Oumar, 'Outhmâm dont nous flétrissons les assassins, et 'Alî; ce sont les quatre imâms et khalifes légitimes. Nous croyons tout ce qui nous est rapporté sur Dieu et sur divers points de la religion par la tradition. Nous prenons pour bases le Coran, la *Sounna* du Prophète, l'accord des musulmans et rejetons toute innovation non sanctionnée par Dieu, ne disant de Dieu rien qu'il ne nous ait lui-même enseigné.

« Les vendredis et jours de fête, nous prions derrière tout chef de la prière, quel qu'il soit. Nous nous soumettons à nos imâms et réprouvons toute rébellion. Nous croyons à l'apparition du Dadjdjâl (l'Antéchrist), aux anges Mounkar et Nakîr qui interrogent dans le tombeau le mort sur sa foi. Nous déclarons vraie l'ascension de Mahomet au ciel et que les visions de nos rêves peuvent être réelles. Nous croyons à l'efficacité de nos aumônes et de nos prières auprès de Dieu pour le salut des âmes. Nous tenons pour obligation religieuse la prière sur les morts qui ont été musulmans, quelles qu'aient été leurs opinions. Nous disons que le paradis et l'enfer ont été créés, que la mort naturelle ou violente n'arrive qu'au jour fixé par Dieu; que des aliments que nous devons à sa bonté les uns sont licites, les autres défendus, que Satan suggère aux hommes des doutes et de mauvaises pensées, et qu'il peut les posséder. Nous croyons ce que la tradition nous dit sur le sort des enfants des non-musulmans (morts en bas-âge). Dieu sait tout ce que les hommes font et feront, ce qui est et ce qui sera.

« Nous répudions tout commerce avec les fauteurs d'innovations et les partisans de l'erreur. »

4. *Ghazâlî.* — Nous avons vu comment l'orthodoxie musulmane s'était adjoint successivement *qiyâs*, *ḥadîth*, *idjmâ'*, *kalâm*. Il lui restait à adopter le mysticisme, dont nous parlerons spécialement, et dont nous montrerons l'influence prépondérante sur l'islam moderne. Cette adjonction est due à Ghazâlî, le plus grand, sans conteste, des docteurs musulmans, celui qui a été appelé avec juste raison *ḥoudjdjat al islam* « l'argument de l'islam ». De même que l'orthodoxie sounnite s'était constituée au point de vue politique et juridique à l'encontre du chïsme, au point de vue dogmatique à l'encontre du mou'tazilisme, c'est à l'encontre de la philosophie que Ghazâlî a constitué la théologie proprement dite.

Mouḥammad ibn Mouḥammad al Ghazâlî (450-505 =1058-1112) est considéré, lui aussi, comme un des rénovateurs de l'islam, suivant la tradition des cent ans. Quelques-uns lui ont bien opposé un concurrent assez peu connu, d'ailleurs; mais la majorité des docteurs musulmans est pour lui, et quelques-uns ont même déclaré que, s'il était possible qu'il y eût un prophète après Mouḥammad qui est le dernier nécessairement, ce titre reviendrait à al Ghazâlî.

Il a été fort étudié par les savants modernes. En Allemagne, en France, en Espagne, en Amérique, il a été le sujet de monographies excellentes de la part d'éminents orientalistes. Un d'eux, l'américain Duncan Macdonald, n'a pas hésité à le comparer à saint Augustin. Il serait trop long d'analyser ici son œuvre. Heureusement, il a pris soin lui-même de nous faire l'histoire de sa pensée et; en la résumant, nous donnerons une idée suffisamment complète de ce grand esprit.

« Vous me demandez comment j'ai pu dégager la vérité perdue dans la confusion des sectes et le désordre des doctrines; comment j'ai pu atteindre au faîte de la certitude, passant tour à tour des méthodes du *kalâm* à celle du *ta'lim* enseignée par les isma'îliens qui s'appuient sur l'autorité d'un imâm infaillible pour atteindre la vérité, puis à la philosophie, et enfin au soûfisme. Vous me demandez pourquoi, après avoir enseigné à Baghdâd avec un grand succès, j'ai abandonné ma chaire. C'est à quoi je vais répondre.

« Frappé de la multitude des opinions et sachant, par la tradition, que le peuple musulman se diviserait en plus de soixante-dix sectes, dont une seule serait sauvée, je voulus déterminer où était la vérité. Je me suis donc acharné, depuis mon adolescence jusqu'à l'époque présente où j'ai dépassé 50 ans, à pénétrer le sens des diverses doctrines, à y reconnaître la part d'erreur et la part de vérité. Je recherchai d'abord les bases de la certitude. Je constatai qu'on ne pouvait accorder de confiance au témoignage des sens. Mais quand je voulus en appeler d'eux à la raison, ils me dirent : tu nous contrôles par la raison; par quoi contrôleras-tu la raison? Ses conjectures ne sont que chimères; la vie actuelle n'est peut-être qu'un songe et c'est dans la vie future seulement qu'apparaîtra le réel. Dans cette période de doute absolu, je tombai en une crise douloureuse qui dura deux mois. Dieu voulut m'en guérir, non par un assemblage de preuves et d'arguments comme ce que je cherchais, mais par une lumière qu'il fit pénétrer en moi. Oui, faire reposer

la certitude sur des arguments, c'est amoindrir l'immense miséricorde de Dieu. Cette miséricorde se manifeste de temps à autre par des émissions de lumière; il faut en épier sans cesse l'apparition.

« Ainsi éclairé, je vis que tous ceux qui se livrent à la recherche de la vérité se divisent en quatre groupes : 1° Les scolastiques partisans de la discussion spéculative; 2° Les bâtiniens qui mettent la source de toute science en leur imâm; 3° Les philosophes qui arguent de la raison et de l'argumentation; 4° Les oûfis qui se disent élus de Dieu et possesseurs de la vérité par l'extase. Convaincu que la vérité, si elle pouvait être trouvée, ne pouvait l'être en dehors de ces quatre groupes, je concentrai mes recherches sur eux en adoptant l'ordre suivant : scolastiques, philosophes, bâtiniens, ṣoûfis.

« Les scolastiques ne pouvaient me satisfaire : leur but est de maintenir l'orthodoxie et de la défendre par l'argumentation. Mais cette discussion s'appuie sur des bases une fois données; elle ne remonte pas aux vérités primordiales, aux principes fondamentaux. Ce n'est pas que cette science soit à rejeter, mais elle reste dans un plan inférieur et je ne pouvais m'y arrêter.

« Je mis deux ans à me pénétrer des doctrines des philosophes; pendant un an encore, je les tournai et les retournai en tous sens pour en pénétrer les obscurités et les profondeurs. Je vis alors tout ce qu'elles contenaient de mensonges et de chimères. J'ai fait contre eux un traité intitulé : *L'écroulement des philosophes*. J'ai montré que la somme de leurs erreurs se ramenait à vingt propositions dont trois sont impies, contraires à l'islam et dix-sept hérétiques.

Je passai ensuite aux ta'lîmites. Ceux-là affirment qu'il faut, pour être guidé, un directeur infaillible. Soit, mais nous l'avons en la personne du Prophète. Son enseignement est parfait comme l'atteste le Coran : « Aujourd'hui j'ai mis le sceau à votre religion. » Peu importent quelques difficultés de détail que chacun peut résoudre par l'*iǧtihâd*. Les croyances fondamentales sont toutes contenues dans le Coran et la tradition. Quant aux questions qui prêtent à la discussion, on y découvre la vérité en les pesant dans la *Balance juste*, c'est-à-dire par les règles d'équité dont parle le Coran. Je les ai établies dans mon traité intitulé *la Balance juste*.

« Je passai enfin au ṣoûfisme. Je vis qu'il consiste en sentiments plutôt qu'en définitions; ce que je devais lui demander était non du domaine de la science, mais de l'extase et de l'initiation. J'avais acquis une foi solide sur trois points : Dieu, la prophétie, le jugement; j'y étais arrivé non pas seulement par raisonnements, mais encore par une suite de circonstances dont je ne parlerai pas. Je compris, par le ṣoûfisme, qu'il fallait pour faire son salut, remporter la victoire sur ses mensonges pour se tourner vers l'éternité et la méditation en Dieu. Je quittai subrepticement Baghdâd, je me retirai en Syrie, où je vécus deux ans dans la solitude, le recueillement et les exercices de piété; j'allai ensuite à Jérusalem, à la Mecque, à Médine, partout où je pouvais vivre solitaire et me recueillir en Dieu. Dix années se passèrent ainsi, où j'eus la révélation que les ṣoûfis sont les vrais pionniers de la voie de Dieu, que rien n'est plus beau que leur vie, de plus louable que leur règle de conduite, de plus pur que leur morale. Au nombre des convictions que m'apporta la pratique du ṣoûfisme est la connaissance du véritable caractère du prophétisme. Pour la bien posséder, la raison ne suffit pas, il faut l'intuition et l'extase. Arrivé à cette connaissance, si l'on étudie sérieusement le Coran et la Tradition, on voit de toute certitude que Mahomet est le plus grand des prophètes. Je connus de même certitude bien d'autres vérités.

« Voyant alors combien autour de moi les musulmans étaient ignorants, la pensée me vint d'abandonner ma retraite pour retourner au milieu d'eux et les enseigner. Puis j'y renonçai, désespérant de réussir dans une pareille tâche. Mais Dieu me ramena à ma première pensée : inspiré par lui, le souverain d'alors m'intima l'ordre de venir à Nichapoûr, afin de combattre l'affaiblissement des croyances. En conséquence, je m'y rendis en 499, après onze ans de retraite. »

Le traité de Ghazâlî se termine par une étude des causes de l'affaiblissement des croyances, et par une démonstration de l'éminence du prophète, fondée sur les mystères de l'astrologie et de la médecine. Qui croit à l'influence des astres et aux propriétés des médicaments ne doit pas s'étonner que le Prophète ait été doué de qualités supérieures. Sa pensée, dit-il, a pénétré dans une sphère inaccessible à l'intelligence, et il répète : « lisez attentivement le Coran, étudiez la Tradition, et la conviction se formera dans votre esprit. »

On a parlé du scepticisme de Ghazâlî. Il nous semble, par ce court exposé emprunté à lui-même, qu'il n'y a en lui rien de semblable. On peut y voir bien plutôt un véritable cercle vicieux dogmatique, qui consiste à considérer comme démontrée l'infaillibilité du Prophète, l'excellence de l'islam, de s'en servir pour réfuter les opinions qui y sont opposées, et de conclure par une démonstration de ce qui a été posé en principe. Son scepticisme s'arrête à l'islam et consiste simplement à déclarer que les choses de la religion sont au-dessus de la raison. Au fond, toute sa pensée est là. Ce qu'il reproche aux philosophes, c'est de n'être pas d'accord avec l'islam. Or les philosophes musulmans affirmaient résolument le contraire. Pour eux, la raison laissée à elle-même, à son évolution naturelle, aboutissait à Dieu et à une vue de la vérité identique à celle de la révélation. Celle-ci était le mouvement de Dieu vers la créature, la philosophie le mouvement de la créature vers Dieu; le chemin était parcouru en deux sens différents mais restait identique. Un de ces philosophes n'avait-il pas émis l'hypothèse hardie d'un enfant né dans une île déserte, se développant sans parents, sans aucune influence humaine et arrivant, par degrés, en ses méditations aux vérités fondamentales de la foi, si bien qu'un solitaire musulman, débarquant un jour dans cette île, constate avec stupéfaction ce résultat. C'est ce que Ghazâlî n'a jamais voulu admettre, et c'est pourquoi, résolu à trouver la vérité, c'est-à-dire à démontrer l'excellence de sa foi musulmane, il déclara que cette démonstration n'appartient pas à la raison, mais au sentiment, c'est-à-dire à la foi elle-même. Seulement pour que le sentiment, qui a un caractère essentiellement personnel, ait la généralité d'une démonstration, il faut qu'il soit provoqué par une discipline spéciale, par une règle de vie. C'est donc en définitive le renoncement et la méditation en Dieu qui donnent la vérité. Appliqués suivant les préceptes de l'orthodoxie musulmane, ils donneront la foi musulmane.

On a mis en doute la sincérité de Ghazâlî parce que dans l'ensemble de ses écrits, il ne paraît pas avoir toujours la même fermeté de conviction et qu'il semble souvent adopter des opinions, qu'il combattra ensuite. C'est que, comme on l'a remarqué, il s'est toujours efforcé de s'assimiler la pensée de ses adversaires et de la présenter sous son jour le plus favorable pour mieux la combattre. Déjà ses contemporains lui avaient montré le danger de faire ainsi le jeu de ces adversaires et que le lecteur, séduit par sa trop habile argumentation, n'attendît pas la réfutation et adoptât tout d'abord la doctrine qu'il fallait détruire.

Nous ne discuterons pas cette question. Nous nous contenterons de remarquer que, dans les crises douloureuses de doute ou plus exactement d'inquiétude dogmatique (car il n'a jamais douté de sa foi), il a dû être ballotté entre bien des opinions contraires, s'être arrêté un moment à des solutions qu'il a rejetées ensuite, en un mot être victime lui-même des contradictions qu'il a si éloquemment dénoncées dans les raisonnements humains. Il avoue lui-même qu'il n'a pas trouvé la vérité du premier coup; il a donc passé par des périodes d'erreur et de palinodies. Ce n'est pas manque de sincérité, c'est faiblesse humaine. L'effort n'en est pas moins admirable, et cette magnifique aspiration vers Dieu d'un puissant esprit est digne d'inspirer le respect. N'y a-t-il pas, d'ailleurs, une vérité profonde dans cette conclusion que, pour atteindre Dieu, il faut renoncer au monde, et, pour recevoir sa lumière, se mettre en état de réceptivité? L'islamisme, jusqu'à Ghazâlî, semblait une religion en quelque sorte passive et indolente, il a secoué son inertie, il l'a rapprochée de son Dieu, qui semblait s'éloigner de plus en plus dans l'abstraction. Nous verrons que tel fut le rôle du ṣoûfisme, une fois qu'il eut été introduit par Ghazâlî au cœur même de l'islam, alors que, jusqu'à lui, il avait vécu un peu en marge et éveillé chez les docteurs de la loi plus de méfiance que de sympathies.

Après « l'argument de l'islam », le sounnisme ne subit pour ainsi dire plus de fluctuations. Le ṣoûfisme qu'il a admis en son sein, le pénètre progressivement, et, sans le modifier, l'imprègne et le colore profondément. D'autre part, les adversaires frappés par Ghazâlî, disparaissent peu à peu, lui laissant le champ libre. Avec l'avènement de la dynastie ottomane, ferme appui de l'orthodoxie, il étend de plus en plus son rayon d'action.

3° *La constitution du ḥadîth selon le sounnisme.* — Avant de terminer l'histoire du sounnisme, il importe de dire quelques mots sur la constitution du ḥadîth tel que l'ont conçu les sounnites. L'importance qu'ils lui ont accordée dans leur doctrine les a amenés à l'organiser, à le systématiser, à lui donner le plus possible son caractère indispensable d'infaillibilité. C'est une œuvre capitale à laquelle beaucoup se sont attachés et qui n'a été parachevée qu'assez tard.

Nous avons dit, col. 1581, ce qu'était le *ḥadîth*, comment il s'était formé peu à peu, d'abord oralement et, semble-t-il, un peu au hasard, puis vers la fin du 1er siècle de l'hégire avait été écrit, compilé, puis classé par matières. Mais, dès qu'il devint une arme aux mains des théologiens dans les controverses qui s'élevèrent vers la même époque, la bonne foi qu'on peut présumer chez les premiers disciples et même chez les premiers compilateurs, dut céder vite à la tentation de créer des arguments en attribuant au Prophète les propos conformes aux opinions qu'on soutenait. Par voie de conséquence, on suspecta ou on nia tout *ḥadîth* allégué par l'adversaire, et, devant la multitude extraordinaire des traditions écloses de toute part, il fallut bien faire une discrimination. De là la critique du *ḥadîth*, science toute musulmane et particulièrement nécessaire au sounnisme qui y voit une base infaillible. Nous avons déjà expliqué pourquoi cette critique ne porte ni sur le texte puisque, venant du Prophète, il participe à son infaillibilité, ni sur l'autorité de celui qui le rapporte, le *râwi*, puisqu'en sa qualité de Compagnon il participe à l'infaillibilité de l'*idjmâ'*, mais sur la transmission à partir du *râwi*.

Dans les premiers recueils que nous possédons, comme le *Mouwaṭṭâ* de Mâlik, ou le *Djâmi'* de son disciple Ibn Wahb, cette question paraît n'avoir guère préoccupé leurs auteurs. Nous avons déjà remarqué que chez Mâlik, la tradition ne remonte pas toujours au prophète, ni même à un de ses Compagnons, en sorte que la transmission ne vaut ici que par l'autorité exceptionnelle de Mâlik. Mais après lui, les musulmans deviennent plus sévères et, sous l'influence d'ach Châfi'î, des règles rigoureuses sont imposées aux auteurs de recueil de ḥadîths.

On reconnut trois sortes de *ḥadîths*, le parfait, *ṣaḥîḥ*, le bon et le faible. Le premier est celui dont l'*isnâd*, ou chaîne de traditionnistes, est continu et ne renferme que des individus probes, d'information sûre. Le premier ouvrage, consacré uniquement au *ḥadîth* parfait, est le recueil de Boukharî, intitulé précisément *aṣ Ṣaḥîḥ*. Ensuite vient Mouslim qui adopta le même titre. Les ouvrages de ces deux auteurs sont considérés comme les plus parfaits de tous les livres après le Coran. Le plus parfait est, d'après l'opinion le plus répandue, celui de Boukharî. Ces deux maîtres n'ont pas épuisé la matière du *ḥadîth* parfait et n'y ont jamais prétendu. En y ajoutant trois (ou quatre) autres recueils canoniques, intitulés les *sounnas* (*sounan*) qui sont d'Aboû Daoûd, at Tarmîdhi, Nasâï (et Aboû Mâdja), on a, sauf une très faible quantité, la somme des parfaits.

Il y en a dans Boukharî 7275 ou 4000, si on défalque ceux qui y sont répétés, autant environ dans Mouslim. Le reste se trouve dans les autres recueils complémentaires (canoniques ou non). Nous allons donner quelques indications sommaires à ce sujet.

Mouḥammad ibn Isma'îl al Boukharî (194-256 = 810 870) naquit à Boukharâ, d'une famille persane. Il fit de nombreux voyages pour recueillir des traditions, plus de 600 000 à ce qu'il rapporte. Son ouvrage dont le titre complet est *al Djâmi' aṣ Ṣaḥîḥ* est composé suivant les matières du droit et est remarquable par les introductions mises en tête de chaque livre et de chaque chapitre, où il expose la doctrine juridique, dont les *ḥadîths* seront l'illustration. Aussi entre-t-il souvent dans la discussion des diverses thèses, et l'ensemble de ces rubriques forme-t-il un véritable compendium de droit musulman.

Mouslim ibn al Ḥadjdjâdj (202-261 = 817-875) était plus jeune que Boukharî de quelques années seulement. Il le connut, se lia avec lui et se brouilla à son sujet avec son maître qui prétendait que la prononciation du Coran avait le même caractère éternel que le texte et n'était pas créée. Son livre, *al Mousnad aṣ Ṣaḥîḥ* est conçu au même point de vue que celui de son contemporain, mais sur un autre plan. Pas de sommaire aux rubriques, mais une introduction à l'ouvrage, où il expose son but qui est de présenter le ḥadîth dans toute sa pureté, dégagé de toutes les erreurs qu'y avaient accumulées l'ignorance et la mauvaise foi. Mais il ne fait qu'esquisser la critique proprement dite du ḥadîth.

Aboû Dâoûd Souleïmân ibn al Ach'ath (202-275 = 817-889) tient la troisième place et son livre de sounnas a un moment balancé la vogue des deux grands recueils précédents, mais fut délaissé peu à peu. Il a présenté sa théorie du *ḥadîth* dans un traité spécial; elle est encore incomplète.

Mouḥammed ibn 'Isâ at Tarmîdhi († 279) donne à son livre le titre de : *al Djâmi' aṣ Ṣaḥîḥ* et inaugure une nouvelle méthode. Il fait suivre chaque ḥadîth d'une appréciation sur sa valeur intrinsèque et son utilisation juridique; enfin, il donne à la fin sa propre théorie encore un peu rudimentaire.

Nous ne ferons que mentionner les deux autres : Aḥmad ibn 'Alî an Nasaï (215-302 = 830-914) et Mouḥammad ibn Yazîd ibn Mâdja (209-273 = 824-886), dont les *sounan* n'offrent rien de bien remarquable, surtout celle du dernier qui n'est pas classée par tous les auteurs dans les livres canoniques.

C'est avec Mouḥammad ibn 'Abd Allah al Ḥâkim (321-405=933-1014) que la science du ḥadîth se constitue. Il s'attache à mettre en lumière les conditions auxquelles, sans les formuler expressément, al Boukharî et Mouslim ont subordonné la validité des *ḥadîths*. Dans ses nombreux ouvrages, il fournit une étude du ḥâdith parfait, dont quelques points furent contestés dans la suite, mais qui ne fut dépassée ni en subtilité, ni en précision. Il aborda également nombre d'autres questions relatives à la critique, à la classification, à la terminologie des traditions, et y affirme sa compétence.

Enfin 'Outhmân ibn Ṣalâḥ (577-643=1182-1246) clôt le cycle par son traité, classique entre tous, *'Ouloûm al ḥadîth* « les sciences de la tradition ». Après lui, il n'y a guère que des commentaires ou des remaniements de son œuvre. Ils sont, d'ailleurs, innombrables, la littérature arabe moderne ayant une tendance à multiplier les gloses, les résumés, les compléments, etc. Qu'il nous suffise d'avoir montré, en raccourci, l'évolution assez lente, comme on le voit, de cette science fondamentale pour les sounnites.

III. LES MOU'TAZILITES. — 1° *Caractéristiques générales.* — Leur nom qui signifie : partisans de l'i'tizâl « séparation » a été expliqué par les sounnites comme une sécession par rapport à l'ensemble de la communauté orthodoxe. Renan et quelques autres orientalistes ont voulu voir en eux des libéraux en lutte avec l'orthodoxie et se sont attristés de leur défaite finale; mais les savants modernes, comme Goldziher, ont fait justice de ce point de vue erroné. Nous avons déjà vu à l'œuvre leur prétendu libéralisme à l'égard des malheureux théologiens qui s'obstinaient à voir dans le Coran la parole incréée de Dieu, col. 1615. Nous verrons que ce sont eux qui se sont attribué l'orthodoxie. Pour eux l'i'tizâl c'est la séparation du mal; c'est la constitution d'une élite qui sera seule sauvée, en vertu de la tradition que nous avons longuement étudiée plus haut et que les sounnites ont repris à leur compte, mais uniquement par imitation.

Nous savons par des auteurs initiés à leurs doctrines, en particulier par le célèbre al Ach'arî qui fut longtemps des leurs, qu'ils professent cinq principes ou bases. Ce sont : 1° l'unité, *tauḥîd;* 2° la justice, *'adl;* 3° les récompenses et peines (de l'autre monde), *wa'd* et *wa'îd;* 4° les noms et jugements, *asmâ* et *aḥkâm* ou la position intermédiaire, *manzala baïn al manzalataîn;* 5° l'injonction du bien et l'interdiction du mal, *amr bi-l ma'roûf* et *nahî 'an al mounkar.*

Comme les auteurs auxquels nous empruntons cet exposé fondamental sont tardifs (fin du IIIe siècle et début du IVe), on peut se demander si les cinq éléments sont bien primitifs, et s'ils se sont agglomérés d'un seul coup et naturellement, ou successivement et artificiellement. Voici ce qu'on rapporte généralement. C'est Aboû Ḥoudhaifa Wâ il ibn 'Aṭâ (80-131 =700-749) qui énonça le premier la doctrine de la position intermédiaire qui se définit ainsi : « le pécheur, *fâsiq*, qui fait partie de la religion musulmane n'est ni croyant, *mou'min*, ni mécréant, *kâfir.* » C'est là l'i'tizâl primitif : une question de mots et les mou'tazilites ne démentiront pas leur origine, car ils multiplieront les querelles de mots et seront les initiateurs de la scolastique, dans le mauvais sens du terme.

A côté de la question verbale, celle du nom qu'il convient de donner au musulman qui a péché, il y a la question légale, celle du jugement à porter sur lui. Voyons d'abord à quoi répond la discussion verbale.

Nous avons vu, col. 1583, comment, à la mort du khalife 'Outhmân, deux partis, à la fois politiques et religieux, s'étaient formés. Celui des parents et amis de 'Outhmân qui revendiquaient, suivant la coutume arabe, le droit de venger le khalife assassiné, s'appelèrent les 'outhmânides. Ils considéraient comme illégitime la nomination de 'Alî que les habitants de Médine avaient proclamé comme successeur de 'Outhmân et s'opposaient ainsi aux 'alides. Bien que parmi ces derniers, beaucoup jugeassent leurs adversaires comme des ennemis de l'islam, 'Alî ne voulut encore voir en eux que des musulmans sincères quoique égarés. Du côté des 'outhmânides, on était assez indifférent à la question religieuse, et on était prêt à transiger. 'Alî ayant accepté les propositions de transaction qui lui furent faites, ce fut le signe d'une dissidence profonde dans son propre parti. Les intransigeants sortirent du parti, d'où leur nom de khâridjites, et déclarèrent que les 'outhmânides devaient être traités non comme musulmans, mais comme mécréants, et, par conséquent, subir les impitoyables prescriptions du *djihâd* (guerre sainte) contre cette espèce de combattants, et que 'Alî, en n'appliquant pas ces prescriptions, devenait lui-même mécréant. Ces puritains extrêmes représentaient le fanatisme et l'intolérance. Il y eut ainsi trois groupes : 'outhmânides indifférents, 'alides tolérants, khâridjites fanatiques. L'indifférence et la tolérance des deux premiers s'opposaient à l'intransigeance des autres. Ainsi se définissaient les deux positions : *al manzalataïn.* Au point de vue théologique, la première position ou thèse déclarait que la qualité de croyant ne se perdait pas pour un manquement à la religion (sauf apostasie), la seconde affirmait que tout manquement était incompatible avec le titre de croyant. C'est là que les mou'tazilites intervinrent; en fait, ils étaient d'accord avec les khâridjites; ils n'en différaient que par un mot. C'est pourquoi un auteur sounnite les traite dédaigneusement d'hermaphrodites du khâridjisme. En effet, ils traitaient légalement le *fâsiq* exactement comme le *kâfir.* La seule différence était que les khâridjites se faisaient héroïquement massacrer sur les champs de bataille, tandis que les mou'tazilites ergotaient dans les mosquées et attendaient pour se défaire de leurs adversaires que le bras séculier se mît bénévolement à leur service.

Laissant pour le moment les deux premiers principes de l'unité et de la justice qui paraissent être nés de conceptions plus tardives que l'*i'tizâl* proprement dit, voyons ce que sont leurs théories sur les récompenses et les peines, sur le bien et le mal. « Dieu, disent-ils, ne pardonne à celui qui est coupable de péchés mortels que par le repentir; il est véridique dans ses promesses (récompenses) et dans ses menaces (peines), immuable en ses paroles. » Sur ce point cependant quelques notables mou'tazilites étaient moins rigoureux et admettaient que Dieu pouvait pardonner sans repentir.

Non moins inflexible est la théorie sur le bien et le mal. L'injonction au bien et l'interdiction du mal sont obligatoires à tous les musulmans par le glaive ou tout autre moyen : elles sont absolument assimilables au *djihâd*, aucune différence n'étant faite entre *fâsiq* et *kâfir.* C'est donc bien la même conclusion pratique que dans le khâridjisme. Ce n'est, d'ailleurs, que la conséquence extrême d'un principe parfaitement coranique. Le livre sacré dit, en effet (III, 106) « Vous êtes la meilleure des communautés qui ait été créée parmi les hommes; vous ordonnez ce qui est reconnu bon, et vous empêchez ce qui est condamnable. » En vertu de cette qualité, tout musulman est tenu d'intervenir dès qu'il se trouve en présence de quelque chose qui est contraire à la loi religieuse et d'éloigner *avec la main* la pierre du scandale. Est-il trop faible, il doit employer la langue, prêcher, tonner, soulever l'agitation; est-il encore trop faible pour

agir ainsi, il doit protester intérieurement contre le mal triomphant et appeler sur les mauvaises gens et les mauvaises mœurs la punition divine (Goldziher).

On peut juger comme on voudra ces principes, mais on ne peut certainement pas voir dans la secte qui les a professés quoi que ce soit qui ressemble à ce que nous appelons le libéralisme ou la tolérance. A une faible nuance près, et avec le courage en moins, la scission mou'tazilite était équivalente à la scission khâridjite. Le mot de mou'tazilisme n'est lui-même qu'un synonyme de khâridjisme, et il n'est pas impossible que le premier soit au second comme le *fâsiq* du premier au *kâfir* du second.

Jusqu'ici, nous remarquerons que les doctrines exposées ont un caractère essentiellement musulman et une origine coranique. Les deux autres principes sont inspirés de la philosophie grecque et sont donc d'époque postérieure. Comment s'est faite la soudure? Par une conception qui, sous sa forme primitive, a pris le nom de *qadarisme* et qui, plus tard, dans la langue des mou'tazilites, qui ont rejeté le nom de qadaristes que leur infligeaient leurs adversaires, est devenu le principe de *'adl* « justice ».

Il y a là une question de mots fort obscure, car le qadarisme est la doctrine de la prédestination et le mou'tazilisme est résolument opposé à la prédestination. Essayons de voir clair dans cette confusion. Le mot *qadar*, dans le Coran, a le sens de convenance, de répartition conforme à l'ordre des choses, de mesure. Par exemple (II, 237) : après le divorce, il est bon de constituer à la femme répudiée quelque pension, chacun suivant son *qadar*, c'est-à-dire suivant les convenances de son état. Plus souvent, il est dit que Dieu fait descendre l'eau sur la terre dans une proportion convenable, *qadar*. De même manière, il a créé toute chose. C'est que le plan de l'univers conçu par lui répond à un idéal d'harmonie et aussi de justice. On comprend alors comment le principe du *qadar* coranique a pu évoluer vers le principe de justice, d'autant que le mot arabe, *'adl* invoqué par le mou'tazilisme postérieur signifie originairement : charge symétrique et équilibrée des bêtes de sommes. De là l'idée de proportion et d'équilibre si voisine de celle du *qadar* coranique. Comment alors les adversaires ont-ils voulu voir dans ce dernier un synonyme de *qadâ*, qui signifie « décision » et a pris légitimement dans la langue théologique le sens de prédestination? Et comment le qadarisme est-il devenu la négation du qadar pris dans ce second sens? Les mou'tazilites ont évidemment raison quand il renvoient ce nom à leurs adversaires partisans de la prédestination, donc du *qadar* tel qu'ils l'entendent. On peut supposer que, quand ils combattirent la prédestination, ils alléguèrent que le sens réel du *qadar* était non pas prédestination, mais ordre, c'est-à-dire justice. Ils se posèrent donc en défenseurs de la véritable interprétation et leurs adversaires les traitèrent d'inventeurs d'un autre *qadar*, lequel conduisait, d'après eux, à un véritable dualisme. De là cette parole qu'ils attribuaient au prophète : « Les qadaristes sont les mages de cette communauté. » En effet, la théorie mou'tazilite, refusant de croire que Dieu fût l'auteur du mal, voulait que l'homme eût une puissance spéciale, *qoudra* (mot de même racine que *qadar*) et, par suite la faculté, de s'opposer à la volonté de Dieu. Si l'homme, en faisant le mal, se sert d'une puissance contraire à celle de Dieu, il y a donc deux puissances opposées : c'est le dualisme des mages. A quoi les mou'tazilites répondent : « si tous les actes des hommes sont voulus par Dieu, il n'y a plus de responsabilité, et partant il y a *injustice* à les récompenser et à les punir. » C'est donc en définitive le libre arbitre que proclament ces sectaires, et c'est ce qui leur a valu la tendresse de certains orientalistes modernes.

S'ils s'en étaient tenus là, ils auraient pu rallier à eux les musulmans; mais, probablement pour se défendre du reproche de dualisme, ils créèrent leur cinquième principe de l'unité absolue qui acheva leur négation de toute réalité divine. Après avoir refusé à Dieu la prédestination, ils en vinrent à lui refuser tout attribut. Ils se heurtèrent, comme nous l'avons vu, à l'opposition absolue de l'école ḥanbalite et finirent par avoir le dessous.

Telle est, en bref, la doctrine des cinq principes. Nous avons vu que trois dérivent de conceptions purement musulmanes et apparentées sinon identiques, à celles des piétistes les plus exaltés. Les deux autres, en opposition avec l'esprit coranique et contenant des spéculations philosophiques nouvelles, s'y rattachent cependant par une interprétation spéciale du *qadar* coranique.

2° *Histoire de la secte.* — C'est, nous disent certains auteurs, 'Amrou ibn 'Oubaïd (80-144=700-761) qui créa le qadarisme et qui, en se joignant à Wâṣil partisan de la position intermédiaire, constitua le mou'tazilisme. Mais il y a d'autres opinions, et il semble bien que, pendant un certain temps, on considéra comme distincts mou'tazilites et qadarites.

Au dire des docteurs de la secte, l'origine en remonterait à 'Alî, par Aboû Ḥâchim, le fils de ce Mouḥammad, que nous avons vu reconnu comme imâm-mahdî par les keïsânites. Le mou'tazilisme se concilie en effet, fort bien avec le chiïsme. C'est par la secte zeïdite, qui a encore des adhérents dans le sud de l'Arabie, que nous sont parvenus des écrits mou'tazilites. Mais ceux-ci sont trop tardifs pour que nous puissions les opposer aux témoignages anciens. Nous en retenons seulement la prétention à l'orthodoxie que nous avons déjà plusieurs fois signalée et leur rattachement à l'islam primitif, vrai ou réel.

Après ces deux premiers fondateurs, il semble qu'il y ait une interruption et que la doctrine ait été reprise et renouvelée, probablement sur ses bases philosophiques, par Aboû Houdhaïl Mouḥammad ibn Houdhaïl, surnommé al 'Allâf. La date de sa naissance est inconnue; sur sa mort il y a désaccord (entre 227 et 235=842 et 850). Les uns le font mourir à 150 ans, d'autres à 100 ou 105 ans. Il est séparé des deux fondateurs par plus d'un siècle, et si on lui a attribué un âge si extraordinaire, c'est probablement pour rapprocher plus étroitement l'ancienne et la nouvelle doctrine. Entre eux il y aurait eu un nommé Aboû 'Amrou 'Outhmân ibn Khâlid surnommé at Tawîl, dont le rôle est obscur. Peut-être a-t-il été inventé pour constituer la chaîne orthodoxe ainsi énoncée dans un texte mou'tazilite très tardif : « Aboû Houdhaïl a reçu la doctrine de 'Outhmân at Tawîl qui l'avait reçue de Wâṣil et Aboû 'Amrou, lesquels la tenaient de 'Abd Allah (Aboû Hâchim) fils de Mouḥammad de qui il l'avait reçue; Mouḥammad la tenait de son père 'Alî qui la tenait du prophète, *qui ne professa point d'hérésie.* »

Ce néo-mou'tazilisme est souvent désigné par un nouveau nom : le *kâlam* ou parole, dont l'origine est assez controversée et qu'on pourrait traduire par : verbalisme. Le mou'tazilite devient alors, suivant la langue technique un moutakallim « celui qui est versé dans l'art du *kalâm* ». Y a-t-il entre ce mot *kalâm* et le raisonnement qu'il représente une parenté semblable à celle qui unit le *Logos* à la logique? C'est possible. Ce qu'il y a de certain, c'est que les théologiens sounnites empruntèrent plus tard, avec al Ach'arî, le mot et la chose. Mais à l'époque qui nous occupe et qui répond à la fin du règne de Haroûn ar Rachîd, le nom ne convient qu'aux mou'tazilites.

Or ce khalife, nous dit-on, persécuta les moutakallims, tandis que son fils al Ma'moûn devait, nous l'avons déjà vu, soutenir le mou'tazilisme. D'autre part, nous savons, que les barmécides qui, jusqu'en 187 (803) époque de leur chute, furent tout-puissants à la cour de ce khalife et auxquels al Ma'moûn fut tout dévoué dans sa jeunesse, aimaient à tenir des conférences où prenaient part la plupart des moutakallims. Aboû Houdhaïl y jouait un rôle de premier plan; il n'est pas impossible de voir en lui le créateur du kalâm. Ainsi le mou'tazilisme constitué à la fin du IIe siècle de l'hégire nous apparaît composé de trois éléments : l'*i'tizâl* ou mou'tazilisme primitif, dû à Wâṣil; le qadarisme dû à 'Amrou; le *kalâm* dû probablement à Aboû Houdhaïl.

Une conception particulière à cet auteur est que, en admettant comme attribut de Dieu la puissance et la volonté, l'une et l'autre ne sont pas distinctes de l'essence de Dieu, mais sont cette essence même. D'autre part, il énonce une théorie fort obscure que la volonté de Dieu n'est pas dans un substratum, *lâ fî maḥall*, ou encore qu'elle n'a pas de substratum ce qui paraît signifier qu'elle n'est pas déterminée en Dieu par un objet extérieur à Dieu. Semblablement il dit que la parole de Dieu est de deux sortes : avec ou sans substratum. La première édicte des ordres, des défenses, des exhortations, etc., l'autre est le *fiat* qui a un caractère différent. On peut penser qu'il veut dire par là que le *fiat* a son objet en soi-même et ne regarde que Dieu, tandis que l'autre forme de la parole divine regarde l'homme à qui elle s'adresse. Mais le terme arabe de *maḥall* qu'on traduit par substratum, a-t-il vraiment ce sens? Nous inclinerions plutôt à lui donner celui de : déterminant, origine. Dans le *kalâm* mou'tazilite, les discussions de mots sont très subtiles : nous ne pouvons nous y arrêter.

Voici encore d'autres théories qu'on lui prête. La prédestination qu'il nie dans la vie humaine, il l'admet dans l'autre monde. C'est évidemment la conséquence du raisonnement mou'tazilite sur la justice. Pour que peines et récompenses soient justes dans l'autre monde, il faut que sur cette terre, l'homme ait librement obéi ou désobéi; quand peines et récompenses sont distribuées, cette nécessité disparaît. Par une conséquence extrême, il aboutit à croire que les actes, dans l'autre monde, n'ayant plus de mobiles, finissent par s'arrêter, qu'élus et damnés se figent dans un repos éternel, ce qui équivaut à l'anéantissement du paradis et de l'enfer.

Il estime qu'il y a une religion naturelle antérieure à la révélation, qui permet à l'intelligence de connaître toutes les vérités indépendamment de toute religion. Mais sa conception la plus curieuse, parce qu'elle paraît apparentée au ṣoûfisme, est celle-ci : « Pour toutes les traditions relatives aux mystères, ce n'est pas une suite continue de témoignages qui constitue l'argument, mais c'est l'attestation de vingt personnages parmi lesquels il y en a au moins un qui sera élue. Il ne manquera jamais sur la terre d'êtres privilégiés qui seront les saints de Dieu (*wâlis* d'Allah). les parfaits qui ne mentent jamais, ne commettent aucune faute grave. » Pourquoi ce nombre de 20, qu'un auteur ramène à 5? Parce que dans le Coran (VIII, 66) il est dit que « vingt des croyants vaincront deux cents des mécréants ». Nous voyons que les ṣoûfis déclarent qu'il ne manquera jamais sur la terre de personnages privilégiés qu'ils appellent les Abdâl et dont le nombre est, suivant les opinions, de 7, de 40, de 70. Il y a une parenté évidente entre les deux conceptions, et, d'ailleurs, elles sont l'une et l'autre un reflet de la conception chiïte. Il semble cependant que c'est chronologiquement la première forme de cette croyance aux saints, qui joue un rôle si considérable dans le mahométisme moderne. Ici, leur rôle est de fournir l'argument, *ḥoudjdja*, sur ce qui est caché, *mâ ghâba*, expressions assez obscures. Par la deuxième, il faut entendre, au dire de certains, tout ce qui échappe aux sens, comme les miracles des prophètes et autres merveilles. C'est la théorie chiïte et particulièrement isma'ilite qu'il faut pour interpréter les mystères un personnage privilégié, *l'imâm mahdî* (qui est aussi appelé le *ḥoudjdja*), et, en son nom, les dâ'is. On ne voit pas le rapport entre cette doctrine et le mou'tazilisme proprement dit. Il conviendrait d'y revenir à propos du ṣoûfisme.

En même temps qu'Aboû Houdhaïl, un autre docteur mou'tazilite apparaît. Ibrahîm ibn Sayyâr surnommé an Nadhdhâm († 231=846) était par sa mère, neveu d'Aboû Houdhaïl; il fut aussi son disciple, mais eut plus d'une controverse avec lui. Il eut surtout des vues assez fantaisistes sur des problèmes d'ordre plutôt physique que philosophique. Au point de vue religieux, il accentua le qadarisme en déclarant que non seulement Dieu n'était pas l'auteur du mal, mais qu'il ne pouvait l'être, et qu'il était astreint à ne rien faire qui ne fût conforme au bien de l'humanité. On voit que, si les mou'tazilites ont défendu la liberté de l'homme, c'est en limitant celle de Dieu. Il niait aussi que Dieu eût une volonté propre, parce qu'en lui la connaissance et l'exécution de l'acte sont simultanées et n'ont pas besoin d'intermédiaire. Il niait la valeur de l'*idjmâ'* sounnite, rejetait le *qiyâs* et n'admettait comme argument que la parole de l'imâm infaillible. Il professait donc le chiïsme.

A son école se rattache 'Amrou ibn Baḥr surnommé al Djâhir, qui mourut en 255 (869), âgé d'environ 96 ans. Il est surtout connu comme un littérateur plein de verve, d'une langue souple et hardie. En théologie, on lui attribue une singulière opinion : le Coran, d'après lui, serait un corps qui peut devenir homme ou animal. Contrairement à son maître, il était anti-'alide et composa des livres en faveur de l'imâmat des 'Oumayyades et des 'Abbassides. Il fut un des derniers 'outhmânides. On peut le considérer comme un écrivain fantaisiste de beaucoup de talent, mais bien qu'on donne son nom à une des subdivisions de la secte mou'tazilite, il ne paraît pas avoir eu grande influence sur le développement de la doctrine

3° *Fixation définitive du mou'tazilisme.* — Nous ne nous attarderons pas plus longtemps sur les diverses écoles mou'tazilites qui ne diffèrent généralement que par des distinctions plus ou moins subtiles sur la manière de concevoir la liberté des actes et des pensées de l'homme par rapport à Dieu. La plupart des divergences cessent vers la fin du IIIe siècle de l'hégire et la doctrine paraît fixée avec la double école d'al Djoubbâï et de son fils Aboû Hâchim.

Le premier, Mouḥammad ibn 'Abd al Wahhâb (235-303=849-916), surnommé al Djoubbâï, est surtout célèbre pour avoir été le professeur d'al Ach'ârî, qui se détacha de lui, dit-on, dans les conditions suivantes. Il posa à son maître cette question : « J'avais trois frères qui sont morts, le premier croyant, le second infidèle, le troisième en bas âge. Quelle est leur destinée? — Le premier, répondit le maître, est sur les degrés du paradis; le second sur ceux de l'enfer; le troisième est sauvé. — N'arrivera-t-il pas aux degrés du paradis? — Non, car il n'apporte pas les bonnes actions du premier. — Mais il dira à Dieu : « ce n'est pas ma faute, si, privé par votre volonté de la vie, je n'ai pu être apte aux bonnes actions. » — Dieu lui répondrait : « Si je t'ai privé de la vie, c'est que je prévoyais que tu serais pécheur et damné; je t'ai préservé du châtiment. » — Mais alors, mon frère l'infidèle protestera. « Pourquoi m'avoir laissé vivre, dira-t-il, puisque je devais être pécheur? » Le mou'-

tazilite ne sut que répondre et l'élève, désabusé, abandonna la secte.

Aboû Hâchim ʿAbd as Salâm ibn Mouʾammad (247-321=861-933) est considéré comme le dernier chef d'école indépendante. Il gagna à sa doctrine le célèbre vizir Ibn ʿAbbâd et, grâce à cette influence, la secte se maintint dans la Perse septentrionale. Mais les Turcs Seldjoukides rétablirent dans tout l'Orient l'orthodoxie sounnite et la secte disparut. Elle s'est conservée cependant jusqu'à nos jours dans le sud de l'Arabie ou une petite dynastie, chiïte-zeïdite, se maintient à Ṣanaâ depuis le XIe siècle de notre ère. Quelques-uns des livres de cette petite secte ont été récemment publiés et nous ont apporté de nouvelles lumières sur la doctrine.

Signalons enfin un mouvement tout moderne qui se rattache plus ou moins arbitrairement au mouʿtazilisme et qui représente le libéralisme musulman. La doctrine a été exposée aux Indes par le Seyyid Amîr ʿAlî, dans des ouvrages écrits en anglais, et qui paraissent avoir subi l'influence du protestantisme plutôt que du véritable mouʿtazilisme. Il ne semble pas qu'elle soit de nature à gagner les masses, mais elle s'est répandue dans les classes instruites en contact avec les européens.

IV. LES KHARIDJITES. — Nous avons déjà eu l'occasion de parler de cette secte, à laquelle le mouʿtazilisme se rattachait au début, n'en différant, comme nous l'avons dit, que par une nuance de nom. Col. 1624.

1° *Caractéristiques générales.* — Leur doctrine et surtout l'exaltation passionnée avec laquelle ses partisans l'ont défendue a profondément troublé les débuts de l'islam. Mais elle n'était guère en harmonie avec une société organisée humainement, et n'a pu subsister que dans quelques groupes isolés, épars dans l'ensemble du monde musulman. Comme elle n'a eu que fort peu d'influence sur la formation dogmatique, juridique ou politique du mahométisme, nous en parlerons assez rapidement. Nous nous efforcerons surtout d'en démêler les divers éléments, qui nous paraissent avoir été confondus plus tard, et d'en éclaircir les obscurités.

Les khâridjites ont été appelés à juste titre : « les puritains de l'islam ». Pour eux, le Coran, le livre de Dieu, doit être la seule source de la religion; il doit être appliqué à la lettre, sans ménagements, sans interprétation arbitraire. Ce fut probablement la conception des premiers musulmans, mais elle ne pouvait tenir contre celle qu'imposaient à la société arabe les nécessités d'un vaste empire, et que la dynastie oumayyade eut le mérite de voir clairement et la force de faire triompher, peut-être un peu trop brutalement.

Aboû Bakr et ʿOumar, par leur vie austère, leurs sentiments piétistes, leur ferme attachement au Coran, répondaient à la première conception. Le conflit s'éleva avec ʿOuthmân qui, appartenant lui-même à la famille oumayyade, jadis ennemie déclarée de Mahomet, inaugurait la réaction contre l'esprit de l'islam, laissant peu à peu la place aux considérations purement temporelles. La richesse et le luxe succédaient à la pauvreté et à l'austérité; bien des gouverneurs affichaient un profond mépris des pratiques religieuses. Les puritains se révoltèrent contre le khalife; celui-ci fut assassiné et remplacé par ʿAlî en qui les fidèles musulmans mettaient toute leur confiance. Mais ils furent profondément déçus quand ils virent celui-ci pactiser avec l'ennemi et ils se déclarèrent contre lui. On les appela khâridjites, du mot arabe *khâridj*, « qui sort, qui se révolte, » et nous avons dit que le sens en est très voisin de celui d'iʿtizâl, qui a donné naissance au mouʿtazilisme. C'est, en effet, ce dernier mot dont se sert l'historien Tabarî pour désigner la « sécession » des khâridjites.

2° *Diverses formes de la secte.* — La première forme de la secte est désignée sous le nom de *ḥoukmite* à cause de la formule qui fut leur devise : *lâ ḥoukma illâ billah*, « il n'y a de décision qu'à Dieu ». Or ʿAlî, sur le point d'être vainqueur de ses adversaires du parti oumayyade avait consenti à suspendre la bataille, donc le jugement de Dieu, et au lieu de poursuivre ses ennemis comme les ennemis de Dieu, suivant les règles coraniques, avait accepté de faire trancher le différend par un arbitrage. Comme le lui dirent les révoltés, vous avez confié la décision à des hommes dans les affaires de Dieu. C'était un crime, et ʿAlî fut traité comme ʿOuthmân.

Cette première doctrine du ḥoukm ne laisse pas d'être assez obscure. Les auteurs nous ont rapporté la discussion qui s'éleva à ce sujet entre ʿAlî toujours conciliant et les révoltés toujours intransigeants. Les arguments présentés par les khâridjites sont tellement vagues et insuffisants qu'on peut douter qu'ils aient été rapportés d'une façon complète. D'abord la formule qu'on leur prête n'est pas rigoureusement coranique, ce qui est étrange puisqu'on nous les représente comme des lecteurs du Coran, le sachant par cœur et l'invoquant sans cesse. « Vous m'opposez le livre de Dieu, s'écrie ʿAlî, mais j'y lis que l'institution d'un arbitre est ordonnée dans certain cas; elle n'est donc pas illicite. Nous savons, d'autre part, que le Prophète a conclu des traités et le Coran dit que les fidèles ont en lui un beau modèle. Au surplus, je vous envoie Ibn ʿAbbâs pour discuter avec vous sur le Coran. » Après trois jours de discussion, la moitié fut convertie, l'autre moitié tint bon et il y eut bataille. Tel est le plus ancien récit connu, rapporté par Ibn Ḥanbal. Il est surprenant que les khâridjites n'aient pas invoqué tel passage du Coran absolument formel, entre autres celui-ci (XLII), 8 : « En quoi que ce soit que vous soyez en désaccord, la décision en est vers Dieu, » ou encore (V, 48) : « quiconque ne décide pas d'après ce que Dieu a révélé (le Coran), est infidèle ». Ce verset est confirmé par les suivants (49 et 51) où les mêmes mots sont répétés avec les variantes : oppresseur ou prévaricateur au lieu d'infidèles. Il semble, d'ailleurs, que ces variantes se rattachent à la fameuse querelle soulevée par les mouʿtazilites sur le cas de l'infidèle, *kâfir*, ou du prévaricateur, *fâsiq*. En somme, cette question du ḥoukm est fort obscure, et il semble bien que la pensée, nettement formulée par les khâridjites et plus ou moins atténuée par les récits sounnites postérieurs, était que la loi du Coran vis-à-vis des infidèles était formelle et qu'en ne s'y conformant pas on était infidèle et, qui pis est, renégat.

Dès lors se posait la question théologique dont la discussion constitue vraiment la dissidence khâridjite, laquelle a survécu à l'épisode historique de l'arbitrage admis par ʿAlî et rejeté comme hétérodoxe par les intransigeants. C'est à savoir : un croyant qui enfreint la loi du Coran devient-il infidèle, donc apostat et doit-il être traité comme tel, donc mis à mort? Cela s'applique-t-il à toute infraction ou à quelques-unes seulement? A quoi reconnaît-on dans le second cas celles qui entraînent l'infidélité? A la première question les khâridjites répondent oui sans hésiter et s'opposent ainsi, comme nous l'avons vu, aux mourdjites plus accommodants. A la seconde ils répondent par la distinction coranique des péchés graves, *kabâïr al ithm*. A la troisième il ne semble pas qu'ils aient fait une réponse détaillée, mais on prête à certains d'entre eux cette formule brutale : quiconque n'est pas avec nous est un incroyant. C'est donc la formule la plus pure de l'orthodoxie la plus étroite

Nous dirons quelques mots des deux principales écoles : azraqites et abâdites. La première, fondée par

Nâfi' ibn al Azraq († 65 = 685), énonçait la doctrine dans toute sa rigueur. Ses partisans luttèrent avec une sombre énergie contre les oumayyades. Profitant des troubles suscités par la mort du dernier descendant de Mou'awiya, ils avaient espéré un moment se rendre maîtres de la Mecque, mais ils ne s'entendirent pas avec le maître de cette ville, Ibn Zoubeïr qui prétendait au khalifat, et ils se réfugièrent à Bassorah. Là encore, ils furent repoussés et leur fondateur fut tué dans une rude bataille. Il ne se découragèrent pas et transportèrent la lutte en quelques points de la Perse. Ils tinrent longtemps en échec les troupes du fameux général des oumayyades, al Ḥadjdjâdj. Mais enfin ils furent dispersés en 77 (696).

Nâfi 'ibn al Azraq est célèbre par ce qu'on appelle les questions azraqites. On lui prête, en effet, à tort ou à raison, une discussion avec Ibn 'Abbâs sur l'interprétation de certains passages du Coran. Les réponses de ce dernier, dont l'authenticité est douteuse, sont caractéristiques de la façon dont s'est formée l'explication orthodoxe du texte. Chez les anciens auteurs, questions et réponses sont au nombre de six, mais, avec le temps elles se sont multipliées et, au xve siècle, on en comptait près de deux cents!

Le fondateur de la secte abâdite est un certain 'Abd Allah ibn Abâd (ou Ibâd) sur lequel nous n'avons aucun renseignement précis, mais qui paraît avoir été un contemporain de Nâfi'. Cette secte nous intéresse parce qu'elle a survécu. On la trouve dans le 'Omân (Arabie méridionale), à Zanzibar et sur quelques points de l'Algérie et de la Tunisie. Ses livres nous sont connus, surtout pour ceux de l'Afrique du Nord, par des savants français comme Masqueray, Basset, de Motylinski. Nous résumerons l'article de ce dernier dans l'*Encyclopédie musulmane* (1908). « Vers la fin du VIIe siècle de notre ère, le khâridjisme, sous la forme abâdite, pénétra dans le Maghrib. se développa chez les Berbères dont il devint la doctrine nationale. Il eut la plus grande influence sur le soulèvement qui faillit arracher l'Afrique aux Arabes. A Tahert, la petite dynastie khâridjite des Rostemides se maintint jusqu'au début du xe siècle de notre ère, où elle fut détruite par les premiers Fâtimides. On trouve de ces sectaires, aujourd'hui en groupes assez compacts, à Wargla, dans l'oasis du Mzâb (d'où le nom de Mzâbites ou Mozabites, bien connus en Algérie), au Djebel Nefousa, dans l'île de Djerba. Les communautés sont en rapport constant entre elles, et ont des relations fréquentes avec les abâdites du 'Oumân et de Zanzibar.

« Les abâdites s'élèvent avec énergie contre le titre d'hérétiques que leur donnent les autres musulmans. Ils se disent les seuls conservateurs de la pure doctrine islamique et soutiennent que parmi les soixante-treize sectes nusulmanes la leur, seule, sera sauvée.

« Comme tous les khâridjites, ils condamnent le khalife 'Outhmân; ils reconnaissent la nécessité d'un imâm qui peut être un musulman quelconque; s'il ne se conforme pas aux prescriptions du Coran et de la sounna, il doit être déposé. Le Coran est la parole de Dieu créée par lui; Dieu pardonne les péchés véniels, mais les péchés graves ne peuvent être pardonnés qu'après résipiscence. Il y a entre tous les musulmans des devoirs étroits de solidarité; mais qui enfreint les prescriptions de la loi religieuse est rigoureusement excommunié, et traité en ennemi jusqu'à ce qu'il fasse acte de repentir.

« Les abâdites algériens affectent une grande austérité de mœurs, du moins dans les villages du Mzâb où ils sont sévèrement surveillés par leurs *toulbâ* (chefs religieux). Mais dans les villes de la côte, où ils affluent pour faire du commerce, la pratique n'est pas toujours d'accord avec la théorie. Ils n'en conservent pas moins jalousement leurs croyances, et se tiennent à l'écart des autres musulmans. Leur groupe homogène et compact se distingue très nettement par son allure, son caractère et ses tendances au milieu des Arabes ou des autres Berbères. »

Nous ajouterons que les abâdites modernes répondent bien a ce que nous savons des premiers khâridjites, sauf cependant sur un point : l'acceptation de la *sounna*. De par leur origine, ils devraient s'en tenir uniquement au Coran. Ils ont donc fait une importante concession à leurs adversaires sounnites.

V. AUTRES SECTES. — Nous n'énumérerons pas les nombreuses sectes secondaires dont beaucoup ont été créées un peu artificiellement par les auteurs sounnites, comme les djabarîtes, opposés aux qadarites parce qu'ils nient absolument le libre arbitre, les sifâtites partisans des attributs de Dieu en opposition à l'école des mou'tazilites qui les supprime, etc. Nous dirons seulement quelques mots de certaines qui subsistent encore à l'état sporadique dans le monde musulman ou qui, étant nées à une époque rapprochée de nous, peuvent exercer une influence sur le développement actuel du mahométisme.

1° En Syrie, il existe un petit groupe, de doctrine assez énigmatique, appelé : les *Nousaïris*. Leur nom se trouve déjà dans Pline : *Nazareni*. Leurs croyances, qu'ils s'efforcent de tenir secrètes, semblent contenir un bizarre syncrétisme d'éléments païens, chrétiens et musulmans. Ils ont certainement subi l'influence ismaïlienne probablement dès le temps, où 'Abd Allah ibn Maïmoûn s'installait en Syrie. Ils furent cependant combattus par les Druzes leurs voisins et par les Assassins quand ils vinrent s'établir dans cette région. Au point de vue musulman, ils appartenaient au chïsme outré, celui qui tient 'Alî, pour une divinité, et lui subordonne Mahomet. En y ajoutant Salmân le persan, un des compagnons de Mahomet que la tradition chiïte vénère le plus, ils ont constitué une véritable trinité, caricature de la trinité chrétienne. Ils y joignent encore cinq personnages qui paraissent répondre, de façon plus ou moins allégorique, aux cinq principes des ismaïliens. Mais ils se sont affranchis des principales pratiques de l'islam, comme la prière, le jeûne ou le pèlerinage, ou plutôt, suivant le système cher aux ismaïliens, ils interprètent les prescriptions coraniques d'une façon toute allégorique. Comme ces derniers, ils ont une initiation à trois degrés.

Ils adorent le vin, où ils voient une émanation de la lumière qui est aussi la divinité — ce qui semble indiquer quelque influence manichéenne. Ils croient à la métempsycose, l'âme devant se purifier en revenant dans des corps de plus en plus parfaits pour revêtir enfin l'enveloppe lumineuse et demeurer parmi les étoiles. On les connaît encore sous le nom de 'Alaouites et, dans la Syrie libérée du joug turc, ce petit peuple paraît tout dévoué à la France.

2° Plus étranges encore sont les *Yézidis* ou *Adorateurs du Diable*, qui prétendent se rattacher à Yazîd, fils de Mou'awiya, le meurtrier de Houseïn fils de 'Alî, le personnage le plus exécré des chiïtes. Mais en réalité, cette secte paraît une dérivation, d'ailleurs aberrante, de celle des 'adawites, partisans du kurde 'Adî ibn Mousâfir qui mourut en 557 (1162), laissant une réputation exceptionnelle de sainteté. C'est à sa doctrine que se rallièrent les yézidis, mais celle qu'ils professent aujourd'hui est si peu musulmane qu'il est impossible de la rattacher à ce saint personnage, dont les biographes sounnites font un grand éloge. Peut-être faut-il voir dans les yézidis antérieurement à 'Adî une secte khâridjite appelée yazîdite, du nom de leur fondateur Yazîd ibn Aboû Arîsa,

d'époque incertaine, qui était primitivement abâdite et dont l'enseignement peut être appelé antimahométan, car il annonçait un prophète persan qui abolirait la loi de Mahomet pour y substituer la sienne. En considérant ʿAdî comme le prophète annoncé, en mêlant ensuite à ce compromis musulman d'autres éléments païens, comme les Nousaïris en Syrie, les Kurdes de la région de Mossoul constituèrent ce groupe qui se déclare lui-même non musulman. Il a pour symbole un véritable fétiche : l'ange paon qui est constitué par une sorte de fût de chandelier surmonté d'un coq doré. Ils ont l'horreur de la couleur bleue; on ignore pourquoi. Ils ont une organisation qui rappelle celle des confréries de ṣoûfis. Leur khalife est le descendant de ʿAdî. Le tombeau de ce dernier est un but de pèlerinage : on entretient tout autour des feux perpétuels de naphte et de bitume. Leur culte se rattache très probablement au culte du feu de la Perse antique, avec survivance de quelques souvenirs du polythéisme assyrien (Huart).

3° La Perse a vu naître au siècle dernier une secte célèbre le *Bâbisme*, qui s'est de notre temps propagée jusqu'en Europe et en Amérique sous la forme nouvelle du *Béhaïsme*. Nous ne pouvons la passer sous silence.

Nous avons vu, col. 1603, que le mahdisme s'était en quelque sorte cristallisé dans le douzième imâm disparu vers 265 de l'hégire (879). Or, il y avait en Perse une sorte de millénarisme qui annonçait le retour de cet imâm aux environs de l'an 1265 (1849). C'est sous la forme de Mirzâ ʿAlî Mohammed, né en 1812, qui se donna le titre de Bâb « porte » en vertu de cette parole de Mahomet : « Je suis la ville de la science et ʿAlî en est la porte. » Depuis, chaque imâm avait été cette porte et ce nouveau personnage, incarnant le dernier, l'était à son tour. Sa doctrine, énoncée en termes assez obscurs dans son *Bayân* (le Coran bâbi) est fortement teintée d'ismaïlisme; elle en diffère en ce que le chiffre fatidique y est remplacé par 19, c'est-à-dire par 12+7. Ceci semble bien indiquer que le Bâb se proposait de fondre ensemble les deux mahdismes, le septiman et le duodéciman. Par son austérité, ses allures étranges, il acquit une influence prodigieuse sur le peuple persan et, par ses propos séditieux, inquiéta le clergé chiïte ainsi que le gouvernement. Emprisonné pendant de longues années, il fut exécuté en 1849 avec quelques-uns de ses disciples. Mais la secte était fondée et lui survécut. La doctrine, d'ailleurs, avait évolué et abouti à une sorte de syncrétisme humanitaire. Le disciple qu'il avait désigné pour son successeur, Mîrzâ Yaḥyâ surnommé Soubḥ-i-Ézel « Matin de l'Éternité », était un contemplatif; la direction effective passa à son frère Mîrzâ Ḥouseïn ʿAlî, surnommé Bahâ Allah, « splendeur de Dieu », et celui-ci transforma la bâbisme qui prit alors de son nom celui de béhaïsme. Malgré l'opposition des partisans de l'ancien Bâb, la doctrine nouvelle prévalut, et, après la mort de Bahâ Allah, se maintint sous la direction de son fils ʿAbbâs, qui prit le titre de Abdoulbahâ, « adorateur du Bâhâ » ce qui semble indiquer que Bahâ Allah fut considéré comme une divinité. En effet, l'usage musulman est de réserver, dans les noms propres de ce type, la seconde place uniquement à une des désignations de Dieu soit Allah (ʿAbdallah), al Qâdir, « le puissant » (ʿAbdalqâdir); ar Raḥmân, « le miséricordieux » (ʿAbd ar raḥmân) etc. Mais les béhaïstes contemporains se défendent contre cette interprétation, et nous devons nous en rapporter à eux.

Voici comment M. Montet expose la doctrine. « Le béhaïsme n'est pas mystique, et les problèmes métaphysiques ne sont pas l'objet de ses principales préoccupations. C'est une tendance religieuse essentiellement pratique, et les questions morales sont celles auxquelles il porte le plus vif intérêt. Un autre trait frappant est qu'il s'adresse à tous les hommes. Bahâ Oullah écrivit non seulement au chah de Perse, mais à la reine Victoria, au czar, à Napoléon III, au pape. Il demandait aux puissants de ce monde de renoncer à l'injustice, d'abolir la guerre, d'établir l'arbitrage international, de travailler à l'union de tous les peuples. Il est un apôtre de la paix, de la fraternité, du rapprochement de toutes les races. Sa réforme qui laisse loin derrière elle le bâbisme avec son mysticisme panthéiste et ses théories sur les nombres sacrés, est essentiellement une religion humanitaire et universelle. » Dans les déclarations et les écrits de son héritier spirituel, ʿAbdoul Bahâ, nous retrouvons les mêmes idées, plus larges encore si possible (émancipation de la femme, monogamie, négation du surnaturel, etc.). Dans ses *Mouſâwadhât*, « entretiens intimes », qui ont paru presque simultanément en persan, en anglais et en français, le béhaïsme se montre essentiellement éclectique. Sur le caractère de cet apôtre, en particulier le charme de sa personne et de sa conversation, tous ceux qui le connaissent et ont eu des relations étroites avec lui, ne tarissent pas d'éloges et d'admiration. C'est précisément ce caractère mondial et humanitaire du béhaïsme qui explique les succès étonnants de la propagande béhaïe en Europe et surtout aux États-Unis, succès qui constituent l'un des traits les plus frappants de cette religion.

Nous voilà certes bien loin de l'islamisme et de l'ismaïlisme qui en était lui-même déjà fort éloigné. Il est assez piquant de voir cette dernière secte qui a produit la féroce doctrine des Assassins s'édulcorer en ce pacifisme éthéré. On a vu dans le bâbisme des influences chrétiennes; on peut y retrouver, en effet, bien des idées du protestantisme dit libéral, mais aussi de la franc-maçonnerie anglaise, auquel le béhaïsme n'est peut-être pas étranger.

4° Il en est tout autrement de la dernière secte dont nous allons parler et qui est un vigoureux effort pour revenir à l'islam primitif dans sa patrie d'origine : l'Arabie. Nous y avons fait allusion quand nous avons parlé de la secte ḥanbalite, col. 1616. C'est à cette secte que se rattache indirectement ce qu'on appelle le *Wahhâbisme* du nom de Mouhammad ibn ʿAbd al Wahhâb († 1787). Ce personnage s'était particulièrement adonné à la lecture des livres du fameux ḥanbalite Aḥmad ibn Taïmiya (661-728=1263-1328) lequel s'était fait remarquer par son attachement intransigeant à la plus stricte orthodoxie, ce qui lui attira quelques persécutions. Sans aller jusqu'au dhâhirisme, il réprouvait toutes les innovations et combattait l'influence grandissante du ṣoûfisme. Son disciple tardif poussa la néophobie à l'extrême et adopta le puritanisme des premiers khâridjites. Il rejeta tout ce qui n'était pas le Coran; il s'insurgea contre les pratiques répandues de plus en plus dans l'islam, comme le culte rendu à Mahomet et aux saints personnages. Ainsi que les khâridjites, il considérait comme idolâtre méritant la mort tout musulman qui n'abandonnait pas ces pratiques. Sont aussi interdits les cérémonies funéraires, le luxe des mosquées, des tombeaux, de l'habillement, le tabac (nouveauté inconnue du Coran), le jeu. La stricte observation du jeûne, des cinq prières quotidiennes (qui ne sont cependant pas énoncées explicitement dans le Coran), la communauté des biens, sont imposées. Ses premières tentatives à la Mecque échouèrent; mais il trouva un appui au centre de l'Arabie, dans la région du Nadjd où, avec son disciple et successeur Mouḥammad ibn Saʿoûd, la nouvelle puissance se constitua. La petite dynastie étendit bientôt ses conquêtes jusqu'à Médine,

à la Mecque et sur les bords du golfe Persique; elle tint longtemps en échec les Turcs ottomans, mais enfin fut vaincue et détruite en 1818. Mais elle s'est reconstituée, et maintenant que l'Arabie est libérée, elle peut être appelée à jouer un rôle politique, déjà elle a tenu tête à la dynastie rivale du Ḥidjâz et l'a vaincue. Ses adhérents se sont répandus dans l'Inde. Des idées analogues à celle des wahhâbites paraissent avoir gagné plusieurs points du monde musulman en Afrique, en Afghanistan, en Chine, etc.

VI. LE SOUFISME. — On désigne sous ce nom non pas une secte, mais une organisation particulière qui a peu à peu transformé l'islam et lui a donné un caractère si différent qu'on peut et qu'on doit, à notre avis, l'étudier comme une religion distincte. Il est, toutes proportions gardées, à l'islam ce que le bouddhisme est au brahmamisme. Il introduit des conceptions et des pratiques fort éloignées de l'islam : une mystique affective extraordinaire et une hiérarchie de saints thaumaturges d'une part, de l'autre, un réseau de confréries qui couvre tout le monde musulman moderne, toutes choses dont on ne trouve aucune trace dans l'islam primitif et qu'on pourrait même considérer comme lui étant profondément contraires, ainsi que le jugèrent les wahhâbites. On a déjà relevé en lui des influences isma'iliennes très nettes; mais, sauf exception, il n'a aucune tendance politique et il n'est pas l'instrument de chefs audacieux comme les Grands Maîtres de l'isma'îlisme. Il suffirait cependant qu'il se levât quelque part un ambitieux du genre de 'Abd Allah ibn Maïmoûn pour que se fasse un groupement de toutes les confréries. Celles-ci, jusqu'ici, paraissent être peu ou point susceptibles de se prêter, du moins ouvertement, à un pareil mouvement, bien que, dans l'Afrique du Nord particulièrement, le chef des Sanoûsîs semble vouloir les diriger. Elles se sentent impuissantes à lutter militairement contre les forces de la chrétienté. On doit les surveiller attentivement, mais, pour le moment, on n'a pas à les craindre.

Comment, dans le cadre du mahométisme, s'est constituée cette nouvelle religion qui s'est trouvée répondre admirablement à l'âme orientale et lui donner un aliment plus substantiel que la sèche dogmatique du Coran, c'est ce qu'il conviendrait d'étudier dans un article spécial. On marquerait bien ainsi son originalité, et l'on mettrait en évidence ce fait encore peu connu, qu'aujourd'hui ce n'est pas le mahométisme lui-même, mais le ṣoûfisme qui est la religion de l'Orient. Encore enveloppé de ses langes musulmans, si je puis dire, celui-ci a une tendance à s'en dégager; dans son évolution future peut-être finira-t-il, comme le bâbisme, par briser les derniers liens qui l'y rattachent. De même que l'isma'îlisme, dont il est la forme mystique, il accueille volontiers des idées chrétiennes, bouddhiques et autres, anciennes, ou modernes. Certainement, si Mahomet revenait au monde, il ne reconnaîtrait pas ses sectateurs dans les derviches de Perse et de Turquie, les faqirs de l'Inde, les khouâns de l'Afrique. Et cependant, presque tous les mahométans modernes appartiennent à quelqu'une de ses associations par affiliation ou initiation. C'est par elles et par leurs pratiques, bien plus que par les cérémonies rituelles du Coran ou de la Sounna, qu'ils connaissent la vie religieuse intense et profonde. Il est donc nécessaire de bien les comprendre.

III. LE MAHOMÉTISME MODERNE. — Après l'exposé historique si complexe de cette religion, voyons son aspect actuel. Dans le monde sounnite, comme dans le monde chiïte, il y a des éléments de foi et des obligations rituelles fidèlement observées par les croyants. Nous parlerons d'abord de la vie religieuse des sounnites qui constituent aujourd'hui la grande majorité, et indiquerons ensuite les quelques caractéristiques du chiïsme, plus marquées en réalité au point de vue politique que religieux.

1° *Chez les sounnites.* — Le mahométisme consiste essentiellement dans la formule des « deux témoignages » : « il n'y a de divinité qu'Allah et Mahomet est son prophète. » Quiconque croit et affirme cela est mahométan sans autre cérémonie.

Il est tenu ensuite à cinq obligations fondamentales : 1. la prière; 2. l'impôt appelé *zaka*; 3. le jeûne; 4. le pèlerinage; 5. le *djihâd* ou guerre sainte. Nous allons dire quelques mots de chacune de ces obligations dont la théorie a été constituée, ainsi que nous le savons par le Coran, le *ḥadîth* et les interprétations à la fois juridiques et théologiques des chefs de rites, dont aujourd'hui quatre seulement sont pratiqués par les sounnites. On admet que les divergences de ces rites ne portent que sur des détails de pratique et laissent intacte l'unité dogmatique.

1. *La prière.* — Elle doit se faire cinq fois par jour, au lever du soleil, à midi, à l'heure dite de *'asr* (entre midi et le coucher du soleil), au coucher du soleil, à la nuit. On a voulu voir dans cette ordonnance une influence chrétienne : c'est possible. Toutefois elle n'apparaît pas dans le Coran, bien que l'observance de la prière y soit fréquemment mentionnée comme le premier devoir du fidèle. Il semble aussi que le Coran ait prescrit des prières nocturnes; elles sont considérées aujourd'hui comme surérogatoires.

Pour prier, le fidèle doit être en état de pureté légale et procéder à diverses ablutions; sur ce point, le Coran n'est pas toujours explicite et il y a quelques différences de détail suivant les rites. Après quoi il se tourne dans la direction de la Mecque, et en quelque endroit qu'il se trouve, commence les *rakâ'* réglementaires, deux, trois ou quatre suivant les heures. Une *raka'* se compose des mouvements suivants : d'abord station debout, les bras le long du corps et recueillement, puis le fidèle élève les deux mains à la hauteur des oreilles et dit : Allah akbar, Dieu est très grand. C'est le *takbîr*. Abaissant ses mains et plaçant la gauche dans la droite, il récite le fâtiḥa, premier chapitre du Coran de sept versets, que quelques orientalistes considèrent comme ayant été composé à l'imitation du *Pater Noster*. Il peut y ajouter quelques autres versets du Coran s'il en connaît.

Il s'incline ensuite, les mains appuyées sur les genoux prononçant d'abord un second takbîr, puis d'autres formules. Puis, il s'agenouille et se prosterne en touchant le sol de son front, les mains également posées sur le sol. Se relevant, il s'accroupit sur les talons, les mains sur les genoux, se prosterne une seconde fois et se relève, non sans avoir prononcé quelques takbîrs et autres formules. A la fin, il doit saluer à droite et à gauche les deux anges qui accompagnent partout le musulman et inscrivent l'un les bonnes actions, l'autre les mauvaises.

Tout cela a été réglé minutieusement par la tradition, car aucune de ces indications ne figure avec précision dans le Coran. L'appel à la prière est fait régulièrement par le *mou'adhdhin* (muezzin) qui prononce également des formules réglementaires, légèrement différentes chez les chiïtes. Cet appel ou *adhân* remplace les cloches des chrétiens, pour lesquelles les musulmans ont généralement une grande horreur.

Le musulman, nous l'avons vu, prie là où il se trouve isolément ou en groupe. Cependant, il est plus méritoire d'assister à la prière en commun dans l'édifice spécial appelé *masdjid* (mosquée) ou lieu de l'agenouillement. Un des assistants, quel qu'il soit, prend l'initiative des mouvements et les autres se modèlent sur lui, c'est l'imâm. Chaque mosquée a un imâm

appointé pour cet office, mais il ne faut pas voir en lui un prêtre à proprement parler.

La mosquée n'a aucun caractère architectural particulier. Ce peut être une simple cour fermée de murs avec bassin d'ablutions et une partie couverte où s'élève le *miḥrâb*, sorte de niche dans le mur, qui est tournée vers la Mecque. C'est à cette niche que l'imâm fait face quand il conduit la prière. C'est le seul élément indispensable. Il faut y ajouter, dans les grandes mosquées appelées *djâmi* ʿ(cathédrales) une chaire ou *minbar* où, dans les prières solennelles du vendredi, monte le prédicateur ou *khatîb* qui prononce la *khoutba*, sorte de prône qui débute par des invocations en faveur des chefs de l'islamisme, khalife, sultan, gouverneurs de province, et se termine par des exhortations aux fidèles. Le minaret est la tour où monte le muezzin pour se faire entendre de loin. Certaines djâmiʿs en ont plusieurs et c'est généralement la partie architecturale la plus soignée et la plus élégante. On l'appelle en arabe *maʾdhna* « le lieu de l'appel »; le terme de minaret, plus exactement *manâra*, signifie « le lieu du feu » et désignerait plutôt un phare, mais il est aussi employé par extension dans le sens de *maʾdhna*.

Certaines grandes mosquées sont connues sous le nom de *madrasa*, lieu d'enseignement. Elles sont alors établies sur un plan cruciforme, qui leur donne une ressemblance, d'ailleurs toute fortuite, avec les églises grecques. La conception est tout autre; elle dérive de l'éclectisme achʿarite qui admet sur le pied d'égalité l'enseignement des quatre rites sounnites. L'édifice carré ou rectangulaire réserve aux quatre angles des salles pour cet enseignement, ainsi que des habitations pour les étudiants. Ces coins ou *zâwiyas* forment autant de chapelles, de là le nom, donné à quelques édifices religieux secondaires, qui sont de petites madrasas, et qu'on rencontre surtout dans l'Afrique du Nord, et le plus souvent en relations avec quelques couvent de ṣoûfis.

Il y a aussi quelques prières exceptionnelles, comme celle qui doit être prononcée sur le mort au cimetière. L'officiant est un musulman quelconque choisi d'ordinaire pour sa piété. Dans les nuits du jeûne, il y a des prières spéciales. Enfin, outre les assemblées solennelles du vendredi, on célèbre deux fêtes, l'une qui met fin au jeûne, qu'on appelle la petite, l'autre la grande appelée aussi celle du sacrifice, qui se célèbre au moment du pèlerinage. La prière se pratique encore dans de grands emplacements à ciel ouvert dénommés *mousallâ*, oratoires. Mentionnons, à ce propos, les cérémonies, analogues aux rogations chrétiennes, par lesquelles on demande à Dieu la fin de la sécheresse, et les prières de l'éclipse, survivance de la terreur superstitieuse inspirée jadis par ce phénomène astronomique.

2. *L'impôt* (*zaka*). — Le Coran insiste beaucoup sur le paiement de cet impôt qu'il associe presque toujours à l'observation de la prière, mais il est assez vague sur sa nature et sur sa qualité. La tradition l'a réglé ainsi. Tout revenu en espèces ou nature qui dépasse un certain taux est soumis à une taxe proportionnelle, d'ailleurs très variable suivant la nature des revenus. Le fonds ainsi constitué sert à des œuvres de charité.

Il convient d'ajouter que l'aumône privée est très recommandée, et qu'elle est particulièrement en honneur chez les musulmans. C'est elle aujourd'hui qui fait vivre les œuvres charitables, car, avec le temps, la *zaka* a perdu son caractère primitif pour n'être plus qu'un impôt ordinaire et même, en certains pays, a été remplacé par une autre forme d'impôt. Si donc les finances publiques contribuent à ces œuvres, ce n'est pas par la *zaka*, mais par un fonds quelconque et, en fait, la *zaka* qui répondait à une nécessité spéciale, le fond d'entretien du premier islam, n'a plus qu'un caractère théorique et traditionnel.

3. *Le jeûne*. — Prescrit exactement par le Coran, il est toujours appliqué suivant les anciennes ordonnances. Au neuvième mois de l'année musulmane, dès l'apparition de la nouvelle lune, du lever au coucher du soleil, « tant qu'on peut distinguer un fil blanc d'un fil noir », il est formellement interdit de boire ou de manger. Mais, pendant la nuit, chacun peut s'alimenter et s'abreuver à son aise. C'est le célèbre Ramadân, le mois où le Coran a été révélé au Prophète, celui où a lieu la nuit de la décision ou, comme on l'interprète aujourd'hui, du Destin. En cette nuit qu'on ne peut déterminer, mais que l'usage est de célébrer le 26, Dieu fixe irrévocablement tous les événements pour un an.

Aujourd'hui, chaque matin, l'ouverture du jeûne est annoncée dans les grandes villes par un coup de canon, de même la rupture du soir, saluée par un cri général de soulagement. Celle du dernier soir inaugure la petite fête dont nous avons déjà parlé : après une prière en commun, chacun va de son côté se livrer aux divertissements d'usage. Les riches sont tenus de contribuer à l'allégresse générale par de généreuses aumônes qui assurent aux pauvres les moyens de fêter cette solennité. C'est pour ces derniers, pour ceux qui sont obligés de travailler toute la journée, que le jeûne est particulièrement pénible. Ceux qui peuvent se reposer le jour n'en souffrent guère, et les plaisirs de la nuit leur donnent d'amples compensations.

4. *Le pèlerinage* au sanctuaire de la Mecque, à une époque fixée, avec les cérémonies réglementaires, n'est pas une institution musulmane : elle remonte, en effet, à une époque antérieure à Mahomet. L'origine en est mystérieuse. D'après les légendes arabes, lorsqu'Abraham eut chassé Agar avec son fils Ismaël, c'est sur le territoire actuel de la Mecque qu'elle se trouvait quand une source miraculeuse apparut qui les sauva de la soif, elle et son enfant. C'est le fameux puits de Zemzem qui, dans la suite des temps, se combla et fut découvert à nouveau par un ancêtre de Mahomet. Des Arabes qui passaient par là, voyant cette source, demandèrent à Agar la permission de s'installer auprès et ainsi se constitua le premier noyau de la future cité. Ismaël parvenu à l'âge d'homme, prit femme parmi eux. Son père vint le trouver à plusieurs reprises et, sur l'ordre de Dieu, construisit avec lui le temple de la Kaʿba. L'ange Gabriel leur apporta la pierre noire qui fut encastrée dans un des angles et sert de point de départ aux tournées rituelles qui se font autour de ce cube de maçonnerie, situé aujourd'hui au même lieu de la grande mosquée. L'ange leur apprit aussi les prières et les pratiques désormais suivies dans le pèlerinage, le vêtement spécial appelé *ihrâm*, les stations en divers points, le jet des cailloux, l'immolation des victimes, etc. Le Coran les a rigoureusement maintenues, et la tradition les a réglementées avec le plus grand soin.

Tout autour du temple, à une distance assez grande, le territoire est sacré, *ḥarâm*. Lorsque le pèlerin y pénètre, il se dépouille de tous ses vêtements pour se couvrir de l'ihrâm, double pièce d'étoffe neuve qui ne lui couvre qu'une partie du corps. Il ne doit plus le quitter jusqu'à la fin du pèlerinage et s'abstenir désormais de tout rapport sexuel, des parfums, de la chasse, de se raser ou couper barbe, cheveux et ongles, de cueillir de l'herbe ou des branches d'arbre, le tout sous peine de sacrifices supplémentaires. Il peut cependant tuer certaines bêtes nuisibles.

Le pèlerinage se fait dans le courant du douzième

mois qui en porte le nom dhoû-l ḥidjdjat, mais les actes préparatoires, c'est-à-dire la prise de l'ihrâm et quelques autres peuvent être faits isolément pendant les deux mois qui précèdent. Arrivé à la Mecque, le pèlerin va faire ses ablutions à la mosquée et baiser la pierre noire, puis fait le tour de la Kaʿba de droite à gauche, trois fois en courant, quatre fois en marchant lentement. Il se rend ensuite à la hauteur appelée Ṣafa d'où il court jusqu'à une autre hauteur appelée Mauvâ, cela sept fois de suite, en accompagnant ces diverses cérémonies de prières appropriées.

Le huitième jour du mois, il va avec tous les pèlerins à Mina, à quelque distance de la Mecque; le lendemain, au mont ʿArafa et à un autre lieu appelé Mouzdalifa. Le dixième jour, il assiste à la grande fête du sacrifice, qui est également célébrée ce jour-là dans tout le monde musulman (Qourbân Baïram des Turcs). Il jette des pierres à Mina sur trois piliers qui symbolisent le démon, sept pierres par pilier, puis, il égorge une victime, mouton, chèvre, vache ou chameau. Ici finit le pèlerinage; il quitte l'ihrâm, mais reste encore trois jours à la Mecque, où il va faire une tournée rituelle à la Kaʿba et boire l'eau du puits zemzem. Il a alors le titre de ḥâdjdj ou hâdjdjî.

Entre temps, il y a eu diverses prières et des sermons. La Kaʿba est revêtue d'une grande étoffe; celle de l'année précédente est enlevée et découpée en morceaux qui sont donnés ou vendus aux fidèles. Cette étoffe est fabriquée au Caire, où les Européens l'appellent inexactement « le tapis ». Son nom arabe est kiswa, « manteau ». Une coutume qui date, dit-on, du XIIIe siècle, mais qui doit remonter plus haut, est celle du maḥmal, sorte de tabernacle de forme pyramidale, placé sur un chameau, qu'on envoie officiellement avec les caravanes de pèlerins qui s'organisent en Égypte, en Syrie ou ailleurs. Après un court séjour à la Mecque et à Médine, il est ramené à son pays d'origine. Son départ donne lieu à de grandes fêtes; son retour est salué par de moindres cérémonies.

5. *Le djihâd ou guerre sainte.* — C'est une prescription du Coran qui ne vise en réalité que les luttes de Mahomet contre ses compatriotes. Elle a été étendue plus tard aux guerres de conquête entreprises par les Arabes. Aujourd'hui, elle est purement théorique, et on a vainement tenté de la remettre en vigueur dans les luttes entre musulmans et chrétiens. Si la guerre sainte était déclarée offensivement, il suffirait qu'un nombre suffisant de combattants y prissent part; les autres musulmans n'y seraient pas tenus. En revanche, si elle avait un caractère défensif, nul ne pourrait être exempté du service. En fait, on n'y a, et probablement on n'y aura jamais recours et, dans l'état actuel des choses, on peut la considérer comme irréalisable.

En dehors de ces obligations fondamentales, le musulman doit encore régler presque tous les actes de sa vie sur les prescriptions religieuses. Pour l'enfant mâle, c'est d'abord la circoncision, dont il n'y a pas de trace dans le Coran, mais que la tradition a établie. Plus tard, qu'il s'agisse de vente, de contrat, de procès quelconque, c'est la loi religieuse, le *charîʿ*, qui décidera. Le magistrat ou kâdi jugera d'après le Coran, le ḥadîth et la doctrine de l'imâm, Mâlik, Châfiʿî, Aboû Ḥanîfa ou Ibn Ḥanbal. Le statut familial est régi de même. Mariages, héritages, testaments, funérailles, rien n'a échappé au législateur musulman. Nous dirons quelques mots du mariage, à cause de son importance sociale et aussi de l'évolution de plus en plus marquée qu'il subit aujourd'hui.

Mahomet, probablement sous des influences chrétiennes, s'est efforcé d'adoucir la condition de la femme qui n'était de son temps qu'une pauvre esclave, livrée au caprice du maître, comme dans la plupart des sociétés barbares. Mais il a dû lutter contre les mœurs de ses compatriotes qui, sur bien des points, ont réagi et détruit quelques-unes des garanties qu'il avait établies. Ce qui l'avait le plus frappé était l'absolue dépendance de la femme; il exigea, et cela a toujours été observé, que le mari lui constituât un douaire dont elle aurait la pleine propriété. En même temps ce douaire est une garantie, insuffisante il est vrai, contre le divorce, parce que le mari n'en verse avant le mariage qu'une partie, mais est tenu de payer le complément en cas de répudiation. Cette institution est louable et assure souvent à la femme des avantages matériels qui manquent dans nos sociétés chrétiennes. Mais ils sont largement compensés par l'abaissement moral que lui infligent la polygamie et le concubinat, ainsi que la liberté illimitée du divorce qui est accordée au mari. La polygamie légitime permet quatre femmes; il est vrai qu'elles ont droit à un traitement rigoureusement égal, et comme tous les frais d'entretien sont à la charge exclusive de l'époux, il y a là un frein salutaire. En fait, seuls, les possesseurs de grandes fortunes, de plus en plus rares, peuvent avoir en même temps plusieurs femmes. Ce qui est plus grave est le concubinat, la possibilité sans restriction d'user de toutes les esclaves. Grâce, il est vrai, à l'action chrétienne, l'esclavage disparaît aujourd'hui de la société musulmane. Grâce aussi à cette influence, la femme revendique de plus en plus une légitime indépendance, impose la monogamie, et son émancipation progressive peut entraîner de sérieuses modifications dans la société musulmane et partant sur la religion elle-même.

Reste le divorce. Le Coran, disons-nous, tout en le reconnaissant au mari *ad libitum* y apportait des restrictions. Six mois sont nécessaires pour que le mariage soit dissous et, dans cet intervalle, il faut formuler par trois fois l'intention irrévocable de la répudiation. La troisième fois, seule, est décisive, et les époux ne peuvent plus se remarier entre eux à moins que la femme n'ait contracté un second mariage qui aura été dissous. Mais la tradition a innové et à supprimé cette faible barrière des six mois. Du jour au lendemain, en prononçant la triple formule ou même une autre formule d'énergie équivalente, l'époux peut renvoyer l'épouse. Il est vrai que, si elle est mère, surtout si elle a des fils, il aura généralement quelque pudeur et redoutera la réprobation de l'opinion publique, le ressentiment des siens, mais son droit reste entier et, si la passion l'aveugle, il l'exercera impitoyablement.

La femme, de son côté peut obtenir, par l'intervention du kâdi, la dissolution du mariage; elle peut aussi faire avec son mari tous arrangements amiables, mais elle n'en reste pas moins très inférieure moralement. On allègue que jusqu'ici elle ne s'est pas plainte de cette infériorité et que, dans beaucoup de cas, elle a su prendre une influence prépondérante. Mais le mouvement d'émancipation s'accentue et, en se comparant avec la femme chrétienne, en s'instruisant davantage, elle sentira de plus en plus son infériorité pour ne pas dire son abaissement. La suppression de l'esclavage la délivrera des deux plaies du harem : la concubine et l'eunuque. Bientôt elle aura un foyer.

Une autre transformation s'accomplit de nos jours qui aura peut-être, si elle se maintient, une grande influence sur le mahométisme de demain. Dans le monde sounnite, le pouvoir temporel se sépare du spirituel. Le sultan ottoman qui, depuis 1517, se prétendait héritier du khalifat ʿabbâsside, laisse maintenant entre les mains de ses sujets la puissance politique (mars 1924). Cette séparation n'est pas sans exemple dans l'histoire du mahométisme. Après la prise de Baghdâd par les Mongols en 1258, la dynastie

ʿabbâsside avait disparu. Les sultans mamlouks d'Egypte et de Syrie avaient recueilli un membre de cette famille et l'avaient proclamé khalife, mais en conservant pour eux tout le pouvoir temporel. C'est le descendant de ce khalife purement spirituel qui avait cédé ses droits à Selim lorsqu'il fit la conquête de l'Égypte en 1517. Mais, de nos jours, la séparation est faite incontestablement sous l'influence des idées occidentales et peut avoir de tout autres conséquences. C'est le secret de l'avenir.

2° *Particularités du chiïsme.* — Le chiïsme moderne, qui ne dépasse guère les frontières de la Perse concorde en une foule de points avec le sounnisme. Il n'accepte pas toutes les traditions, ne considérant pas comme infaillibles tous les Compagnons du Prophète dont elles émanent et rejetant particulièrement l'autorité des trois premiers khalifes, considérés comme des usurpateurs au détriment de ʿAlî. Les chiïtes ont une fête, dite de Ghadû « l'étang », en souvenir de la désignation faite en ce lieu par le prophète de ʿAlî comme son successeur. Enfin, comme nous l'avons vu, ils vénèrent spécialement les descendants de ʿAlî, les imâms dont le dernier doit revenir en qualité de Mahdi. Ils rejettent également l'autorité des fondateurs de rites sounnites. Les Persans font le pèlerinages de la Mecque, mais ils y sont mal vus; ils préfèrent aller visiter les tombeaux de leurs imâms : de ʿAlî à Meschhed ʿAlî, de Ḥouseïn à Kerbéla, de Rizâ à Meschhed du Khorassan. Ils ont surtout une fête très caractéristique en souvenir de la mort de Ḥouseïn, pendant les dix premiers jours de l'année. C'est une commémoration funéraire, suivie d'une représentation théâtrale ; le peuple persan en suit les diverses péripéties, toujours les mêmes avec une passion toujours renouvelée. Un amour idolâtre de Ḥouseïn, une haine farouche pour Yazîd, son meurtrier, qui n'a d'égale que celle qu'il ressent surtout contre Aboû Bakr et ʿOumar, voilà le sentiment profond du chiïte. A nous il peut sembler être rétrospectif et sans intérêt actuel, mais c'est qu'en réalité il est l'expression musulmane d'une haine de race et de nation. La Perse a accepté l'islam, mais a toujours conservé la rancœur de la conquête arabe. Elle a donc voulu façonner un islam à elle et s'est donnée au chiïsme pour marquer son indépendance qu'elle n'a pu réaliser qu'assez tard.

En dehors de certaines divergences dans quelques détails de pratique pour les ablutions, la prière, etc., les Persans se distinguent des sounnites par l'usage du vin. Interdit par le Coran, il n'a jamais complètement disparu de la société musulmane; mais il a toujours été combattu par les rigoristes du sounnisme; il reste en honneur chez les chiïtes de Perse. Ceux-ci n'acceptent pas non plus les traditions contraires à la représentation des êtres animés en peinture ou en sculpture. Le Coran ne les condamne pas et même des sounnites, comme Mahomet II, le conquérant de Constantinople, firent exécuter par des peintres et des médaillistes chrétiens leurs portraits. Le khédive d'Égypte, Mehémet Ali, ainsi que son fils Ibrahim ont leurs statues, l'un à Alexandrie, l'autre au Caire. C'est une erreur assez répandue en Occident que ces représentations sont réprouvées par la loi; ce n'est qu'une répugnance populaire, un préjugé superstitieux qui remonte probablement à une époque très reculée. Il cède peu à peu devant l'envahissement de la photographie; mais, en fait, ce n'est guère qu'en Perse qu'on trouve aujourd'hui des artistes, peintres, graveurs, sculpteurs, n'ayant aucun scrupule de reproduire des figures d'hommes ou d'animaux.

Sounnites et chiïtes se réconcilient dans le soûfisme, dont les cérémonies particulières seront décrites dans l'article spécial.

Conclusion. — Les lecteurs de ce dictionnaire se demanderont peut-être si l'on doit espérer qu'un jour l'islam, dont le domaine politique est de plus en plus réduit depuis deux siècles par les conquêtes des puissances chrétiennes, disparaîtra comme religion, et si les populations qu'il a jadis arrachées au christianisme en Afrique et en Asie y retourneront. Il est difficile de se prononcer. Ordinairement, la réponse à cette question est négative : on allègue que les conversions de musulmans sont extrêmement rares, que la religion de Mahomet, loin de reculer s'étend, qu'elle s'est avancée profondément dans le centre de l'Afrique, qu'elle fait d'extraordinaires progrès en Chine. On sait qu'elle a gagné quelques adeptes en France et en Angleterre, et même, sous la forme un peu aberrante du béhaïsme, atteint les États-Unis d'Amérique. Tout cela est vrai; mais il ne faut pas oublier que le christianisme a exercé une influence, indirecte mais profonde sur le mahométisme moderne, car c'est lui qui a imposé la suppression de l'esclavage et incité la musulmane à l'émancipation. Peut-être y a-t-il là le germe d'une transformation profonde. On a dit, non sans quelque raison, que l'islam était une religion d'hommes ; il n'est pas impossible que la femme musulmane, une fois complètement libérée, se sente attirée vers la douce religion où l'on peut prier Marie.

Bibliographie. — Nous ne pouvons songer à donner ici toute la bibliographie du sujet : elle remplirait un volume de ce dictionnaire. Elle a été commencée par V. Chauvin, dans sa *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, Liège et Leipzig, 12 vol. in-8°, t. x, 1907, *Coran et Tradition;* t. xi, 1909, *Mahomet*, et t. xii, Liége, 1913-1922 (publié par M. Pilain), *Mahométisme*. Nous y renverrons le lecteur, en ajoutant ici un court supplément de ces trois volumes. D'ailleurs, en ce qui touche la vie et la doctrine de Mahomet, on trouvera, dans l'article Coran, t. iii, col. 1772, l'essentiel de la bibliographie jusqu'en 1908. Nous nous étendrons plus particulièrement sur les sectes, nous bornant toutefois à celles dont il a été parlé dans notre article. Bien que le droit musulman fasse en réalité partie de la théologie, nous ne signalerons que ce qui concerne la dogmatique. Un astérisque indiquera les principaux ouvrages ou mémoires.

I. Compléments de Chauvin. — Freund (S.), *De rebus die resurrectionis eventuris* (tiré de Ibn al Wardî), Breslau, 1853, 1 vol. in-8°; Maïmonide, *Le guide des égarés*, éd. et trad. S. Munk, Paris, 1856, 1861, 1866, 3 vol. in-8°, t. i, p. 332-459 de la traduction; Ḥasan ʿIdwî, *Kitâb machâriq al anwâr* (traité d'eschatologie), Boulak, 1273 hég. (= 1857), in-4°, nombreuses éditions subséquentes ; Ibn al Wardî, *Kitâb kharîdat al ʿadjâïb*, Le Caire, 1276 (1859), 1 vol. in-4°, nombreuses éditions subséquentes, se termine par un chapitre important sur l'eschatologie musulmane, cf. Freund; *Akhiri zamân kitâbî*, Kazan, 1860, in-8° (1re et 2e éd.), 3e, 1862, in-8°; Krehl (L.), *Geschichte der mahommed. Religion und Philosophie*, dans *Prutz Deutsches Museum*, 1861, n. 11; Houtsma (Th.), *Strijd over het dogma in den islâm tot op el-Ashʿari*, Leyde, 1875, in-8°; Krehl (L.), *Zur Charakteristik der Lehre von Glauben in Islam*, Leipzig, 1877, in-8°; Gautier (L.), *La perle précieuse de Ghazâlî. Traité d'eschatologie musulmane*, Genève, 1878, 1 vol. in-8°; Dugat (G.), *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris, 1878, 1 vol. in-8°; Sprenger (A.), *Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. xxxii, 1878, p. 1; Guyard (S.), *ʿAbd ar-Razzâq et son traité de la prédestination et du libre arbitre*, dans *Journal asiatique*, 1873, VIe série, t. i, p. 125; *Traité de la prédestination...* par *ʿAbd ar-Razzâq*, trad., Paris, 1875, in-8°; texte, Paris, 1879, in-8°; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leyde, 1880; [Tîen (A.)], **Risâlat ʿAbd Allah ibn Ismaʿîl al Hâchimî ila ʿAbd al Masîh Ishaq al Kindî*, Londres, 1880, in-8°; Muir, *Apology of al Kindy*, Londres, 1882, in-8° (cf. article du même auteur, dans *Indian female evangelist*, Londres, avril 1881, art. 1); Brockelmann (Carl), *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vol. in-8°, Weimar, 1898; Berlin, 1902 : § *Fiḳh*, t. i, p. 168-164; *Dogmatik*, t. i, p. 192-197; *Ghazâlî*, t. i, p. 419-426; *Ibn Ḥazm*, t. i, p. 399-400; *Ibn Taïmiyya*, t. ii, p. 100-105; *Muḥammad ibn Tûmart*, t. i, p. 400; Juynboll, *Het Imâmaat* dans *Indisûh Gids*, mai 1898, p. 517; Huart (Cl.) *Le livre de*

la Création et de l'histoire, éd. et trad. dans *Publications de l'École des langues orientales*, 1899-1916, IVe série, t. XVI-XVIII et t. XXI, XXII (Eschatologie, t. II, p. 142 ; Vie de Mahomet, t. IV, p. 123; t. V, *init.*; sa doctrine, t. V, p. 47); Schreiner (M.), *Zur Geschichte der theologischen Bewegungen in Islam*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.*, t. LII, 1898, p. 463; t. LIII, 1899, p. 51; Huart (Clément), *Sur les variations de certains dogmes de l'islamisme aux trois premiers siècles de l'hégire*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XLIII, 1901, p. 355, et *Actes du Ier Congrès d'Histoire des religions*, IIe partie, 1902, p. 37; Tabarî, *Ikhtilâf al fouqahâ*, éd. Kern, Le Caire, 1320 hég. (1902), 1 vol., in-8°; Macdonald (Duncan B.), *Development of Muslim Theology*, Londres, 1903, in-8°; Fagnan, *Djihâd ou Guerre sainte*, Alger, 1908, in-8°; Gauthier (L.), *Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909; Leszynsky, *Muhammedansche Traditionen uber das jüngste Gericht*, Kirchain, 1909, 1 vol., in-8°; Caetani (L.) *Maometto*, Rome, 1910, in-8°; *Lammens (H.), *Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 1; Casanova (P.), *La Malhamat dans l'islam primitif*, dans *Revue d'hist. des Relig.*, t. LXI, 1910, p. 151; Lammens (H), *L'âge de Mahomet*, dans *Journal asiat.*, 1911, Xe série, t. XVII, p. 209 ; Andræ (Tor), *Legenden von der Berufung Muhammeds*, dans *Le Monde Oriental*, t. VI, 1912, p. 5; Bartold (V), *Xalif i Soultan*, dans *Mir Islama*, Saint-Pétersbourg, 1912, t. I, p. 202 et 345; Lammens (H.), *Mahomet fut-il sincère ?* dans *Recherches de Science religieuse*, 1911, p. 1; *Was Mohammed, sincere?* dans *Moslem World*, t. V (1915), p. 262; Lammens (H.), *Fâtima... étude sur la sira*, dans *Scripta pontificii instituti biblici*, Rome, 1912; Massignon (L.), *Les systèmes philosophiques des motakallimoûn* [d'après Horten, *Philosophischen Systeme*] dans *Der Islam*, t. III, 1912, p. 404; Sell, *Life of Muhammed*, Londres, 1913; Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn, 1910, 1 vol. in-8° (*Renaissance und Philosophie*, publié par A. Dyroff, t. III) ; Horten (M.), *Spekulative und positive Theologie des Islam*, Leipzig, 1912; Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912, 1 vol. in-8° ; *Horten (M)., *Zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam* (*Kleine texte* de Lietzmann, n. 119), Bonn, 1913, in-16; Horten (M.), *Geisteskultur des Islam*, Bonn, 1914 ; Nöldeke, *Die Tradition über das Leben Muhammeds*, dans *Der Islam*, t. V, 1914, p. 160; Mingana (A.) et Lewis (A. Smith), *Leaves from three ancient qurâns*, Cambridge, 1914, in-4°; Caetani (L.), *'Uthman and the Recension of the Koran*, dans *Moslem World*, t. V, 1915, p. 380; Nicholson (R.), *Moslem Philosophy of Religion*, dans *Museon*, 1915, IIIe série, t. I. p. 83; Becker, *Kalif und Sultan*, dans *Der Islam*, t. VI, 1915, p. 350; Huart (Cl.), *Le khalifat et la guerre sainte*, dans *Revue de l'hist. des Relig.*, t. LXXII, 1915, p. 288; C[rolla], *Califato di Costantinopoli*, Le Caire, 1916, in-8°; *Snouck Hurgronje (C.), *Mohammedanism*, dans *American lectures on the history of religions* (series of 1914-1915, New-York, 1916, 1 vol. in-8°; Macdonald (D.), *The Caliphate*, dans *Moslem World*, t. VII, 1917, p. 349, cf. *Nation*, New-York, 13 juillet 1916; Mingana (A.), *Transmission of the Koran*, dans *Moslem World*, t. VII, 1917, p. 223, cf. *Journal of the Manchester, Egyptian and Oriental Soc.*, 1915-1916; *Nallino (C. A.), *Appunti sulla natura del Califatto*, Rome, 1917 et 1919, trad angl., Rome, 1919, in-8°; Andræ (T.), *Die Person Muhammeds*, dans *Archives d'études orientales*, Stockholm, t. XVI, 1918; Weir (T.), *Was Mohammed sincere?* dans *Moslem World*, t. VIII, 1918, p. 352; Gaudefroy-Demombynes, *Notes sur la Mekke et Médine*, dans *Rev. de l'hist. des Relig.*, t. LXXVII, 1918, p. 316; Gairdner (W.), *Mohammed without Camouflage*, dans *Moslem World*, t. IX, 1919, p. 25; Goldziher (I.), *Gottesliebe in der islamischen Theologie*, dans *Der Islam*, t. IX, 1919, p. 144; *Goldziher (I.), *Le dogme et la loi de l'Islam* (trad. française des *Vorlesungen über den Islam*, par Arin), Paris, 1910, in-8°; *Goldziher (I.), *Die Richtungen der islamischen Koransaulegung*, dans *Fondation de Goeje*, Leyde, t. VI, 1920; *Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Paris [1921] in-12; Obermann, *Subjektivismus Gazalis*, Vienne et Leipzig, 1921; André (P.-J.), *L'islam et les races*, Paris, 1922, 2 vol. in-8°; Margoliouth, *The title khalifah*, dans *Oriental studies presented to Prof. E. G. Browne*, 1922, p. 322; Smith (P.), *Did Jesus foretell Ahmed*, dans *Moslem World*, t. XII, 1922, p. 263; Snouck Hurgronje, *De Islam en et Rassen-probleem*, Leyde, 1922, trad. fr. dans *Rev. du monde musulman*, t. I., 1922, p. 1; Strzygowski, *Stellung des Islams*, dans *Acta acad. Aboensis Humaniora*, t. III, 3, 1922; Zwemer (S) *The so-called Hadith Qudsi*, dans *Moslem World*, t. XII, juillet 1922, p. 71; Brévié (J.), *Islamisme contre naturisme*, Paris, 1923, in-8°; *Gaudefroy Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque*, Paris, 1923, in-8°. — Voir aussi, pour l'islamisme moderne, les récents périodiques spéciaux : *Revue du monde musulman* depuis 1906; *Der Islam*, depuis 1910; *Moslem World*, depuis 1911; *Mir islama*, 1912; *Welt des Islams*, depuis 1913.

II. SECTES. — *I. GÉNÉRALITÉS.* — Silvestre de Sacy, *Mémoire sur les trois principales sectes du Musulmanisme* par R[ousseau], Paris, 1818, 1 vol. in-8°; Hammer (J. de), *Tableau généalogique des soixante-treize sectes de l'Islam*, dans *Journal asiatique*, 1825, Ire série, t. VI, p. 233 et t. VII, p 32; Idji, *Statio quinta et sexta libri mawâqif*, édit. Sœrensen, Leipzig, 1848, 1 v. in-8°; Shahrastâni (al), *Kitâb al milal wan nihal*, éd. Cureton, Londres, 1846, 1 vol. in-8°; *Religionsparteien*, trad. Th. Haarbrücker, Halle, 1850, 1 vol. in-8°; Steinschneider (M.), *Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. IV, 1850, p. 145; Mas'oûdî, *Les Prairies d'or*, texte et traduction par Barbier de Meynard (et Pavet de Courteille pour les 3 premiers vol.), Paris, 1861-1877, 9 vol., in-8° *passim* (voir à l'index : Chiites, Kharédjites, Merdjites, Moutazélites, Sectes musulmanes, etc.); Ibn Khaldoûn, *Mouqaddimat*, éd. Quatremère, Paris, 1858, 3 vol., in-4°, (*Notices et extraits des manuscrits*, t. XVI-XVIII); *Prolégomènes*, trad. de Slane, Paris, 1862-1865, 1868, 3 vol. in-4° (*Ibid.* t. XIX-XXI), voir spécialement dans la traduction t. I, p. 384-468, t. II, p. 158-237, t. III, p. 1-85; Maqrîzî, *Kitâb al khitat*, Le Caire, 1270 hég., (1864), 2 vol., in-4°, t. II, p. 331-363; Le Caire, 1324-1326 hég. (1906-1909), 4 vol. in-8°, t. III, p. 141-193; Sell (E.), *The Sects of Islam*, dans *British and foreign evangelical Review*, 1879; Goldziher, *Le dénombrement des sectes musulmanes*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1892, t. XXVI, p. 129; Khowarezmî (al), *Liber mafatih al-olum*, éd. Van Vloten, Leyde, 1895, 1 vol. in-8°, p. 7-33; *Ibn Hazm, *Kitâb al fasl fi-l milal*, Le Caire, 1317, 1320 et 1321 hég. (1900-1904), 4 vol. in-4°; * Welhausen (J.), *Religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin, 1901, dans *Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen; philol.-hist. Kl.*, nouv. série, t. V, 2. (§ 1, *Chavârig*; § 2, *Schîa*); Friedländer, *Zur Komposition von Ibn Hazm's Milal wa'n-Nihal*, dans *Orientalische Studien Theodor Nöldeke... gewidmet*, Giessen, 1906, p. 267; * 'Abd al Qâhir al Baghdâdî, *Kitâb al farq baïn al firaq*, éd. Mahommed Bedr, Le Caire, 1910, 1 vol. in-8°, trad. angl., par Seelye (K. C.) dans *Coll. univ. oriental studies*, t. XV, 1920; *Moslem schisms and sects*, part. I. Vient de paraître tout récemment : * Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, t. III, *L'exégèse, la tradition et la jurisprudence*; t. IV, *La scolastique, la théologie et la mystique*, Paris, 1923 [1924]; Casanova, *Un manuscrit d'al Ach'ari sur les sectes musulmanes*, dans *Journal asiatique*, 1912, Xe série, t. XIX, p. 416.

II. CHIISME. — 1° *Chiïsme modéré.* — Silvestre de Sacy *La règle des schiis*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. IV, Paris, an VII, p. 700; Anonyme, *Histoire des Alides*, dans *Journ. asiat.*, t. VIII, 1826, p. 169; Haneberg, *Verehrung der XII Imâme bei den Schiiten*, dans *Zeitschr. f. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. II, 1847, p. 74; * Sprenger (A.) et Mawlawy 'Abd al-Haqq, *Tusys list of shy'ah books*, Calcutta, 1853-1855, 4 fasc. in-8°; *Goldziher (I.), *Zur Literaturgeschichte der Si'â*, dans *Sitzungsberichten d. philol.-hist. Cl. d. k. Akademie d. Wissensch.*, t. LXX, fol. 8, 1874, Vienne, in-8°; Chodzko (A.), *Théâtre persan*, dans *Biblioth. orient. elzévir.*, t. XIX, 1878; Ahmed-Bey Agaeff, *Les croyances mazdéennes dans la religion chiite*, dans *Congrès des orientalistes de Londres*, 1892, t. II, p. 305; Eugénien, *Les Chiïtes d'aujourd'hui*, dans *Anthropos*, t. II, 1907, p. 406; Aubin (E.), *Chiïsme et nationalité persane*, dans *Revue du monde musulman*, t. IV, 1908, p. 456; Buhl (Fr.), *Alidernes Stilling til de shi'itiske Bevœgelser under Umaiyaderne*, dans *Mém. de l'Académie danoise des sciences*, 1910, t. V, p. 355; Strothmann (R.), *Die Literatur der Zaiditen*, dans *Der Islam*, t. I, 1910, p. 354 et t. II, 1911, p. 49; *Strothmann (R.), *Staatsrecht der Zaiditen, Studien zur Gesch. und Kultur des islam. Orients... herausgegeb. v.* C. H. Becker, Heft, I, Strasbourg, 1912, 1 vol. in-8°; Strothmann (R.), *Kultus der Zaiditen*, Strasbourg, 1912, 1 vol. in-8°; Rice (A.), *'Ali in Shi'ah Tradition*, dans *Moslem World*, t. IV, 1914, p. 27; * Griffini (E.), *Corpus juris di Zaid ibn 'Ali*, Milan, 1919, 1 vol. in-8°; Arendonk (C. van), *Opkomst van het Zaiedic-*

tische imamaat, Leyde, 1919, 1 vol. in-8° (Fondation de Goeje, t. v). — Consulter aussi les divers ouvrages sur la Perse moderne.

2° *Chiïsme outré.* — Silvestre de Sacy, *De notione vocum Tenzil et Tawil*, dans *Commentationes societatis regiæ scientiarum Gottingensis (Cl. histor. et philolog.)*, t. XVI, 1805, p. 3; Silvestre de Sacy, *Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'origine de leur nom*, dans *Moniteur*, 1809, n. 210, p. 828; cf. *ibid.*, n. 359, p. 1422, reproduit dans *Annales des voyages*, t. VIII, p. 325 et *Mémoires de l'Institut royal*, 1818, t. IV, p. 1; Quatremère (E.), *Notice sur les Ismaïliens* dans *Mines de l'Orient*, t. IV, 1814, p. 339; *Hammer, *Geschichte der Assassinen*, Stuttgart, 1818, 1 vol. in-8°; *Histoire de l'Ordre des Assassins*, trad. J. I. Hellert et P. A. de la Nourais, Paris, 1833, 1 vol. in-8°; *History of the Assassins*, trad. O. C. Wood, 1835, in-8°; Silvestre de Sacy, *Recherches sur l'initiation à la secte des Ismaéliens*, dans *Journal asiatique*, 1824, Ire série, t. IV, p. 298, 321; Davezac, *Apparition nouvelle d'un prophète musulman* [mahdî] dans *Nouveau journ. as.*, t. IV, 1892, p. 179; Nauwerk, *Das arabische Buch tuhfat ihwân assafâ*, Berlin, 1837, 1 vol. in-8°; Quatremère, *La dynastie des khalifes fâtimites*, dans *Journal asiatique*, 1836, IIIe série, t. II, p. 97; Defrémery (C.), *Les Ismaéliens de l'Iran*, dans *Journ. as.*, 1849, IVe série, t. XIII, p. 26 [à la suite de l'*histoire des Seldjoukides*]; Salisbury (E.), *Doctrines of the Isma'ilis and other batinian Sects*, dans *Journal of the Americ. Orient. Society*, t. III, 1852, p. 259; Defrémery (C.), *Essai sur l'histoire des Ismaéliens de la Perse*, dans *Journal asiatique*, 1856, V^e^ série, t. VIII, p. 353 et 1860, V^e^ série, t. XV, p. 130; Defrémery (C.), *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou bathiniens de Syrie*, dans *Journal asiatique*, 1854, V^e^ série, t. III, p. 373, et 1855, V^e^ série, t. V, p. 5; Dieterici (F. H.), *Die philosophischen Bestrebungen der lauteren Brüder*, dans *Zeitschr. d. deutsch morgenl. Gesellsch.*, t. XIII, 1859, p. 577; *Flügel (G), *Rasâîl Ikhwân as safâ, Abhandlungen der aufrichtigen Brüder*, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. XIII, 1859, p. 1; Defrémery (C.), *Documents sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse*, dans *Journal asiatique*, 1860, V^e^ série, t. XV, p. 130; Forbes (D.), et Rieu (Ch.), *Ikhwânu-s-Safâ'*; nouv. édit., Londres, 1861, gr. 8 (trad. en hindoustani); Garcin de Tassy, *Les Animaux* [*Ikhwân as safâ*], Paris, 1864, in-8°, (extr. de la *Revue d'Orient, d'Algérie et des Colonies*, t. XV et XVI, 1863); *Guyard (Stanislas), *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, 1874, 1 vol. in-4° (extrait des *Notices des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXII, Ire partie); *Un Grand Maître des Assassins*, dans *Journal asiatiq.*, 1877, VIIe série, t. IX, p. 324; Rehatsek (E.), *Metempsychosis among heretic Muhammadan Sects*, dans *Journal Bombay Branch Royal Asiatic Soc.*, t. XIV, 1878-1880, p. 418; Poole (St. L.), *Studies in a mosque*, Londres, 1883, in-8° [the Brotherhood of Purity *in fine*]; * Dieterici, *Abhandlungen der Ichwân es-safâ in Auswahl*, Leipzig, 1883-1886, 1 vol. in-8° (= *Philosophie der Araber* XIe livre); voir du même auteur diverses études partielles sur les Ikhwân as safâ; *Der Streit zwischen Mensch und Thier*, Berlin, 1858, 1 vol. in-8° [traduction]. *Id.*, [texte], Berlin, 1879 et 1881; *Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber*, Berlin, 1861, 1 vol. in-8°; 2° éd., 1876; *Propædeutik der Araber*, Berlin, 1865, in-8°; *Logik und Psychologie der Araber*, Leipzig, 1868, in-8°; *Anthropologie der Araber*, Leipzig, 1871, in-8°; *Lehre von der Weltseele*, Leipzig, 1872, in-8°; *Philosophie der Araber*, Ire partie, Leipzig, 1876, in-8°; IIe partie, Leipzig, 1879, in-8°; *Darwinismus*, Leipzig, 1878, in-8°; Motylinski (A. de C.), *Proclamation du Mahdi*, dans *Bull. de correspondance africaine*, 1884, p. 462; Patterson, *The Imâm Mahdi*, Londres, 1884, 1 vol. in-8°; *Darmesteter (J.), *Le Mahdi*, dans *Bulletin hebdomadaire*, n. 260 et 261 *de l'Association scientifique de France*, 1885, 1 vol. in-8°; paru aussi dans la *Bibliothèque elzévirienne*, Leroux, t. XLIII, Paris, 1885, 1 vol. in-12, voir également dans *Revue politique et littéraire*, 1885, trad. angl., Londres, 1885, in-8° et New-York, 1885, in-8°; * Snouck Hurgronje, *Der Mahdi*, dans *Revue coloniale internationale*, t. II, 1886, p. 25; Passow (A.), *Der Mahdi*, dans *Vossische Zeitung* (Sontags-Beil.), 1885, 21 juin, n. 25, p. 2; Grabinski, *Il Sudan ed il mahdi, Rassegna nazionale*, sept. 1887; *Goldziher (I.), *Almohadenbewegung in Nordafrika*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. XLI, 1887, p. 30; Smith (W. Robertson), *Mohammedan Mahdis*, dans *Proceedings... of the Royal Institution of Great Britain*, Londres, 1887, t. XI, p. 147; Nizam oul-moulk, *Siasset Nameh*, éd. et trad. Schefer, dans *Public. de l'Éc. d. lang. orien.*, 1887, 1891, 1893, IIIe série, 7 et 8 (Batiniens, texte p. 183, trad. p. 268); Gelder (H. van), *Mohtar de valsche profeet*, Leyde, 1888; Hunnerford, *The Arabian Brothers of Purity*, dans *Andover Review*, nov. 1889, p. 490; Rohlfs, *Die Snussi, und der Mahdi von Dongola*, dans *Allgemeine Zeitung*, 1890, t. XIV et t. XXVI; Casanova (P.), *Les derniers Fâtimides*, dans *Mém. publiés par les Membres de la Mission archéol. franc. au Caire*, t. VI, 1893, p. 415; *Monnaie des Assassins*, dans *Revue numismatique*, t. XI, 1893, p. 343; Casanova (P.), *Monnaie du chef des Zendj*, dans *Revue numismatique*, t. XI, 1893, p. 510; *Vloten (Van), *Recherches sur la domination arabe, le Chiitisme...*, dans *Mémoires de l'Académie des Sciences d'Amsterdam (Verhandelingen der Kon. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde*, t. I, n. 3), 1894; Porter (Harvey), *The order of the Assassins*, dans *Bibliotheca sacra*, t. LII, 1895, p. 113; Berchem (M. van), *Épigraphie des Assassins de Syrie*, dans *Journal asiat.*, 1897, IXe série, t. IX, p. 453; *Casanova, *Un manuscrit de la secte des Assassins*, dans *Journal asiatique*, 1898, IXe série, t. XI, p. 151; *Une date astronomique dans les Épîtres des Ikhwân as safâ*, dans *Journal asiatique*, 1915, XIe série, t. V, p. 17; *La doctrine secrète des Fâtimides d'Égypte*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. XVIII, p. 121 (extrait de la traduction de Maqrîzî, *Description historique et topographique de l'Égypte*, IVe partie, dans *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*), t. IV, Le Caire, 1920, in-4°; *Un nouveau manuscrit de la secte des Assassins*, dans *Journal asiatique*, 1922, XIe série, t. XIX, p. 126; J. (Th). *Ursprung, Fortentwickelung und Niedergang der Sekte der Ismaeliten und Assassinen*, dans *Warte des Tempels*, 1899, t. LIV, p. 342; Boer (T. J. de), *Geschichte der Philosophie im Islam*, p. 76, *die Treuen Bruder von Basra* [Ikhwân as safa], Stuttgart, 1901, in-8°; Dujarric (G.), *L'État mahdiste du Soudan*, Paris, 1901, in-8°; *Möller (E.), *Beiträge zur Mahdilehre des Islams. Ibn Babuje*, Heidelberg, 1901, 1 vol. in-8°; * Blochet (E.), *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903, 1 vol. in-8°; *Friedländer (Isr)., *Die Messiasidee im Islam*, dans *Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliner's*, Francfort, 1903, p. 116; * Goldziher, *Le livre de Mohammed ibn Toûmert*, Alger, 1903, 1 vol. in-8°; *Le Chatelier (A.), *Aga khan* [*Ismaïlisme moderne*] dans *Revue du monde musulman*, t. I, 1906-1907, p. 48; *Friedländer, *Heterodoxies of the Shiites*, dans *Journal of the Americ. Orient. Soc.*, t. XXVIII, 1907, p. 1, et t. XXIX, 1908, p. 1; Houtsma (Th). *Mouvement religieux des Ahmadiyya* [Mahdistes indous], dans *Revue du monde musulman*, t. I, 1907, p. 533; * Mouhammad ibn Toûmart, *Mouwattâ al imâm al Mahdi* (texte arabe édité par le Gouvernement général de l'Algérie), Alger, 1325 (hég.) = 1907, 1 vol. in-8°; Fagnan, *Nouveaux textes historiques* [Maqrîzî, biographie du Mahdi fâtimide] dans *Centenario.. Amari*, Palerme, 1910, t. II, p. 35; Goldziher (I.), *Uber die Benennung der Ichwân al-safâ*, dans *Der Islam*, Strasbourg, t. I, 1910, page 22; Ménant (D.) *Les Boharas du Guzarate* [Ismaïliens], dans *Revue du monde musulman*, t. XI, 1910, p. 465; *Les Khodjas du Guzarate* [autre secte ismaïlienne], *ibid.*, t. XII, 1910, p. 214; Griffini (E.), *Die jüngste ambrosianische Sammlung*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.*, t. LXIX, 1915, p. 80 [manuscrits ismaïliens]; *Margoliouth (D. S.), *Mahdis and Mahdiism*, dans *Proceedings of the British Academy*, t. VII, 1915; *Goldziher (I.), *Streitschrift des Gazâli gegen die Batinijja-sekte* (Fondation de Gœje, t. III), Leyde, 1916, 1 vol. in-8°; Iwanow (W.) *Ismaili Mss. in the Asiatic Museum*, Petrograd, 1917; Massignon (L.), *Esquisse d'une bibliographie qarmate*, dans *Oriental studies presented to professor E. G. Browne*, Cambridge, 1922, p. 329; Ivanow (W.), *Ismailitica*, dans *Mem. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. VIII, 1922, p. 1; *An Ismailiic Pedigree*, dans *Journ. and Proceed. As. Soc. of Benga.*, t. XVIII, 1922, p. 403.

III. MOURDJISME ET SOUNNISME. — Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (étude sur Ghazâlî), Paris, 1842, in-8°; Cureton (W.), *Pillar of the creed of the Sunnites*, Londres, 1843, in-8°; Mirza Kazem Beg, *Notice sur... les sectes orthodoxes musulmanes*, dans *Journ. as.*, 1850, IVe série, t. XV, p. 158; Hitzig, *Gazzâlî's Ihjâ 'ulûm ad dîn*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesell.*, t. VII, 1853, p. 172; *Gosche, *Gazzâlis Leben und Werke*, dans *Abhandl. d. k. Ak. d. Wissensch. zu Berlin*, 1858, p. 239; Müller (M.-J.), *Philosophie und Theologie von Averroès*,

Munich, 1859 ; *Spitta (W.), *Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig, 1876, in-8° ; *Barbier de Meynard,.... *Ghazzali..., le Préservatif de l'erreur*, dans *Journal asiatique*, 1877, VIIe série, t. IX, p. 5 ; Guyard (Stanislas), *Le fetwa d'Ibn Taïmiyyah*, dans *Journal asiatique*, 1871, VIe série, t. XVIII, p. 158; *Mehren (A.), *Islams Reform ved Abu-l-Hasan el-Ashari*, Copenhague, 1877, 1 vol. in-8° (C. r. des séances de la Société Royale des Sciences de Danemark); *Mehren (A.), *Exposé de la réforme de l'islamisme...* par Abou'l-Hasan Ali el-Ash'ari, Saint-Pétersbourg, 1879, in-8°, (*Travaux de la IIIe session du Congrès internat. des orientalistes*, t. II); *Goldziher (I.), *Die Zâhiriten*, Leipzig, 1884, 1 vol. in-8°; Wüstenfeld, *Der Imâm el-Schâfi'i*, dans *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. XXXVI, 1890, continué *ibid.*, t. XXXVII, 1891, p. 99; *Vloten (Van) *Irdjâ*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, 1891, t. XLV, p. 161; *Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the mihna*, Leyde, 1897, 1 vol. in-8°; Vloten (Van) *Les Hachwia et Nabita*, dans *Actes du onzième Congrès international des orientalistes*, Paris, 1899, t. III, p. 99; *Macdonald (Duncan), *The life of al-Ghazzâli*, dans *Journal of the American Oriental Society*, t. XX, 1899, p. 71; Boer (T. J. de), *Geschichte der Philosophie im Islam* (p. 138, Gazâlî), Stuttgart, 1901, in-8°; *Asín Palacios (M.), *Algazel* dans *Colección de estudios árabes*, t. VI, 1901; *Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902, in-8°; *Goldziher (I.), *Kämpfe um die Stellung des Hadît im Islam*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. LXI, 1907, p. 860; *Goldziher, *Geschichte der hanbalitischen Bewegungen*, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. LXII, 1908, p. 1; Field (C.), *The Confessions of the Ghazzali*, Londres, 1909, in-16; Houtsma (M.), *Die Hashwîya*, dans *Festschrift I. Goldziher*, Strasbourg, 1911, p. 196; Kern (Fr.) *Murgitische und antimurgitische Tendenztraditionen*, dans *Festschrift I. Goldziher*, Strasbourg, 1911, p. 169; *Bauer (H.), *Dogmatik al Ghazâlî's*, Halle, 1912, in-8°; *Asin (M.), *La mystique d'al-Gazzâli*, dans *Mél. Faculté orient. de Beyrouth*, t. VII, 1914-1921, p. 67; Gairdner (W.), *The Ghazâlî Problem*, dans *Islam*, t. V, 1914, p. 121.

IV. MOU'TAZILISME. — *Steiner, *Die Mu'taziliten*, Leipzig, 1865, in-8°; Sell (E.), *The khalife al-Mâmûn and the Mutazalas* dans *Calcutta Review*, n. 152, avril 1883, t. LXXV, p. 234; Vloten (G. van), *Een Arabisch naturfilosoof* [*Djâhiz*] dans *Tweemaandelijksch Tijdschr.*, 1897, trad. allemande par O. Rescher, Stuttgart, 1918; Vloten (Van), *Schiitismus und Motazilismus in Basra*, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellesch.*, t. LIII, 1899, p. 538; *Arnold (T.W.), *Al Mu'tazilah*, part. I, *Arabic text*, Leipzig, 1902, in-8°; Huart (Cl.), *Le rationalisme musulman*, dans *Rev. hist. des relig.*, t. L, 1904, p. 201, cf. 2e *Congrès intern. d'hist des relig.*, 31 août 1904; Galland, *Essai sur les Mou'tazélites*, Paris, s. d. [= Genève, 1906], in-8°; Horten (M.), *Modus-Theorie des Abû Hâchim*, dans *Zeitschr. d. deusch. morg. Gesellsch.*, t. LXIII, 1909, p. 303; *Lehre von kumûn bei Nazzâm*, *ibid.*, p. 774; Goldziher (I.), *Mu'taziliten Chalifat-Theorien*, dans *Islam*, t. VI, 1915, p. 173; Nallino (C. A.), *Di una strana opinione attribuita ad al Gâhiz*, dans *Rivista degli studi orientali*, t. VII, 1916-1918, p. 421; *Nome dei Mu'taziliti*, *ibid.*, p. 429; *Dogmatica mu'tazilita*, *ibid.*, p. 455; *Nome di Qadariti*, *ibid.*, p. 461.

V. KHARIDJISME. — Bagdar (C. P.), *History of the Imams and Seyyids of 'Oman*, Londres (*Hackluyt Society*), 1871, in-8°; Duveyrier (H.), *Note sur le schisme ibadhite*, dans *Bulletin de la Soc. de géographie*, 1878, VIe série, t. XVI, p. 74; * Masqueray, *Les chroniques du Mzâb*, dans *Bulletin de la Soc. de géographie*, 1878, VIe série, t. XVI, p. 75; Masqueray (E.), *Livres des Beni Mzab, Chronique d'Abou Zakaria*, Alger, 1879, 1 vol. in-8°; Duveyrier (H.), *Isedrâten et le schisme ibadite*, dans *Revue d'ethnographie*, t. II, 1883, p. 203; *Brünnow (R.), *Die Charidschiten*, Leyde, 1884, 1 vol. in-8°; * Motylinski (A. de C.), *Les livres de la secte abadhite*, dans *Bull. de correspondance africaine*, IVe année, 1885, t. III, p. 15; Sachau, *Muhammedanisches Erbrecht nach der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar*, dans *Sitzungsberichte d. Akademie d. Wissenschaften*, Berlin, 1894; *Motylinski, *L'Aqida des Abadhites*, dans *Recueil de mémoires orientaux par les professeurs de l'École spéciale des langues orientales* (= *Public. de l'École des Langues orientales*, V^e série, t. V), Paris 1905, p. 505 ; Motylinski, *Chronique d'Ibn Saghir sur les Imams Rostemides de Tahert* (texte et traduction) dans *Actes du XIVe Congrès international des orientalistes*, Alger, 1907, t. III *b*, p. 3; Mercier (M.), *Civilisation urbaine du Mzab*, Paris, 1922, in-8°; Rescher (O.), *Khâridschitenkapitel aus dem kâmil* [d'el Mubarrad, cf. éd. Wright, Leipzig, 1874, 2 vol. in-4°, t. I, p. 602], Stuttgart, 1922, in-8°; Smith (P.), *Hadhites*, dans *Moslem World*, t. XII, juillet 1922, p. 176.

VI. DRUZISME. — Silvestre de Sacy, *Origine du culte que les Druzes rendent à la figure d'un veau*, dans *Mémoires de l'Institut royal*, 1818, t. II, p. 74; Silvestre de Sacy, *Livres sacrés des Druzes*, dans *Journal asiatique*, 1824, Ire série, t. V, p. 3; Silvestre de Sacy, *Sur une pratique superstitieuse attribuée aux Druzes, et sur la doctrine des Nosaïriens*, dans *Journal asiatique*, 1827, Ire série, t. X, p. 321; Silvestre de Sacy, *Les livres religieux des Druzes*, dans *Mém. de l'Institut royal*, 1831, t. IX, p. 31; 1833, t. X, p. 89; Catafago (J.), *Lettre à M. Reinaud* [*sur un ms. druze*], dans *Journ. as.*, 1860, V^e série, t. XVI, p. 546; *Anecdote druze*, *ibid.*, 1861, t. XVII, p. 269; Hammer (V.), *Sur les Druzes*, dans *Journ. as.*, 1837, IIIe série, t. IV, p. 483 ; * Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, 1838, 2 vol. in-8°; Guys (H.), *Théogonie des Druses*, Paris, 1863, in-8°; *La nation druze*, *ibid.*; Allan (W.), *The Druze religion*, dans *Church missionary intelligences*, 1886 (février), n. 122, t. XI, p. 82; Wüstenfeld, *Fachr ed din der Drusenfürst*, Gœttingue, 1886, 1 vol. in-4° (*Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wissenchaften zu Göttingen*, t. XXXIII); Zeller, *The Druses and their Religion*, dans *Church missionary intelligences*, sept. 1887, p. 536; Al-Boukhary (S.), *Le mont des Druses*, dans *Mouktabas*, t. V, 1910, p. 242; *L'origine des Druses*, *ibid.*, p. 250; *Extrait d'un manuscrit sur la doctrine druse*, *ibid.*, p. 258 et 301 ; Seybold (Chr.), *Die Drusenschrift : kitâb alnoqat waldawâir*, Kirchain, 1902, 1 vol. in-4°; Wesendonck (O. von), *Die Religion der Druzen* dans *Der neue Orient*, t. VII, 1920, p. 85 et 127; Anonyme, *Poésie de l'âme chez les Druzes*, dans *Machriq*, 1923, p. 941;

VII. BABISME ET BÉHAISME. — Wright (A. H.), *Bâb und seine Secte in Persien*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. V, 1851, p. 384; *Gobineau (A. de), *Religions et philosophies dans l'Asie centrale*, [*Bâbisme*], Paris, 1865, in-8°, 1866, in-16, 1900, in-8°; Dorn (B.) *Nachträge... über die Baby und deren Koran*, dans *Bulletin de l'Acad. imp. des. sc. de Saint-Pétersbourg*, t. IX, 1866, p. 202 (= *Mélanges asiatiques*, t. V, 1864-1868, p. 377), cf. *ibid.*, t. VIII, 1865, p. 247 et 283 (= *Mél. as.*, t. V, p. 224 et 277); Kazembek, *Bab i Babidj, religiosno polititcheskia smouty v Persiy v 1844-1852*, Saint-Pétersbourg, 1865; *Bab et les Babis*, dans *Journ. as.*, 1866, VIe série, t. VII, p. 329 et 457, et *ibid.* t. VIII, p. 196, 357, 473; Huart (C.), *Trois ouvrages bâbis*, dans *Journal as.*, 1887, VIIIe série, t. X, p. 133; * Huart (C.) *La religion de Bâb*, dans *Bibliothèque orientale elzévirienne*, t. LXIV, 1889; *Browne (E.), *A traveller's Narrative... the episode of the Bâb*, Cambridge, 1891, 2 vol. in-8°: Browne (E.), *Tarikh-i Jadid or New history of.. the Bâb*, Cambridge, 1893, in-8°; *Arakelian (H.), *Bâbisme*, dans *Revue de l'hist. des relig.*, t. XLIII, 1901, p. 333; Nicolas (A.), *Le livre des sept preuves de la mission du Bab*, Paris, 1902, in-8°; Nicolas (A.), *A propos de deux manuscrits « Babis »*, dans *Rev. hist. des relig.*, t. XLVII, 1908, p. 59; *Beha-Ullah, *Le livre de la certitude*, trad. par H. Dreyfus et Mirza Habib-Ullah, dans *Bibliothèque orientale elzévirienne*, t. LXXIX, 1904 ; Dreyfus (H.), et Mirza Habib-Ullah, *Les paroles cachées* [Béhaïsme], Paris, 1905, in-12 ; * Beha-Ullah, *Les préceptes du béhaïsme*, trad. par H. Dreyfus et Mirza Habib-Ullah, Paris, 1906, in-8°; * Beha-Ullah, *Premier recueil*, éd. Rosen, Saint-Pétersbourg (Académie des Sciences, 1908), in-8°; *Abdoul Beha, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre* [transcrites en persan par miss L. Clifford Barney], trad. par H. Dreyfus, Paris, 1908, in-8°; Nicolas (A.), *Essai sur le chéïkhisme*, fascicules 1, 2, 4, Paris, 1910-1911, in-8°; *Le cheïkhisme*, fascicule 3, *la Doctrine*, dans *Revue du monde musulman*, 1910, t. X, p. 234, 509; t. XI, p. 78, 428; t. XII, p. 444; 1 vol. séparé, Paris, 1911, in-8°; Ghilan, *Abdoul-béha et la situation* dans *Revue du monde musulman*, t. XXI, 1912, p. 261 ; *Nicolas (A.), *Seyyed Ali Mohammed, dit le Bâb I*, Paris, 1905, in-8°; t. II, III, IV, Paris, 1914, in-18; *Nicolas (A.), *Le Béyan arabe de Seyyed Ali Mohammed*, dans *Biblioth. orient. elzévirienne*, t. LXXX, 1905; Dreyfus (H.), *Les Behaïs*, dans *Revue du monde musulman*, t. I, 1906-1907, p. 198; Dreyfus (H.), *Les Béhaïs et le mouvement actuel en Perse*, dans *Revue du monde musulman*, t. I, 1907, p. 198; Römer, *Behaismus im modernen Islam*, dans *Evang. missions magazin*, t. LII, 1908, p. 321 ; *Dreyfus (H.), *Essai sur le béhaïsme*, Paris, 1909, in-12; Nicolas (A.), *Le dossier de Seyyed Ali Mohammed dit le Bâb*, dans *Rev. du monde musulm.*, t. XIV, 1911, p. 357; Socin (C.), *Bâbi-Behâi*, Potsdam, 1912, in-8°; Rœmer (H.), *Die Bâbi-Behâi*,

die jünsgte mohammedanische Sekte, Potsdam, 1912; Abdul Baha, *Divine Civilization*, dans *Asiatic Quanterly Review*, new series, t. I, 1913, p. 225; Nicolas (A.), *Le Béyan Persan* [Bâbisme], Paris, 1913,1914, 3 vol. in-16; Wilson (S.), *Bahaism and religious assassination*, dans *The Moslem World*, t. IV, 1914, p. 231; *Bahaism and religious deception*, *ibid.*, t. X, 1915, p. 166; *Bahaism, its failure in moral conduct*, *ibid.*, p. 263; *Browne (E.), *Materials for the study of the Babi religion*, Cambridge, 1918, in-8°; *Dreyfus (H.), *L'œuvre de Bahâou'llah*, Paris, 1923, in-8°;

VIII. WAHHABISME. — *[Corancez] (L. A.), *Histoire des Wahabis*, Paris, 1810; Wiesner (A.), *Geschichte des Islam*, Leipzig, 1823, in-8° (sur les Wahabites); Chodzko, *Le déisme des Wahhabis*, dans *Journ. as.*, 1848, IVe série, t. XI, p. 168; Fleischer, *Briefwechsel Zwischen den Anführern der Wahabite nund dem Pasa von Damascus*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. XI, 1857, p. 427, 744; *Rehatsek, *History of the Wahhábys*, dans *Journal Bombay Branch royal asiat. Soc.*, t. XIV, 1878-1880, p. 274; *Massignon (L.), *Origines dogmatiques du Wahhabisme*, dans *Rev. du monde musulman*, t. XXXVI, 1918-1919, p. 230; Cheikho (L.), *Wahabites*, dans *Machriq*, 1920, p. 107.

IX. NOSAIRISME. — Dupont (F.), *Mœurs et cérémonies religieuses des Nessérié*, dans *Journ. as.*, t. V, 1824, p. 129; Guys, *Observations... aux mœurs et cérémonies des Nessérié*, dans *Journ. as.*, t. IX, 1826, p. 306; Silvestre de Sacy, *Lettre* [sur les Nosaïriens] dans *Journal asiatique*, 1827, t. X, p. 127; Catafago (J.), *Die drei Messen der Nossairier*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch*, t. II, 1847, p. 388; *Catafago, *Notice sur les Ansériens*, dans *Journal asiat.*, 1848, IVe série, t. XI, p. 149, cf. *ibid.*, t. XII, p. 72 et 185; *Wolff, *Katechismus der Nossairier*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. III, 1849, p. 302; Huart (C.), *La poésie religieuse des Nosaïris*, dans *Journ. asiat.*, 1879, VIIe série, t. XIV, p. 190; Lammens (H.), *Les Nosaïris*, dans *Études religieuses*, t. LXXX, 1899, p. 461; *Dussaud (R.), *Influence de la religion nosairi sur la doctrine de Sinân*, dans *Journ. as.*, 1900, IXe série, t. XVI; *Histoire et religion des Nosaïris* (*Biblioth. des Hautes Études*, fasc. 129), 1900; Lammens (H.), *Au pays des Nosaïris*, dans *Rev. de l'Orient chrét.*, t. IV, 1900, p. 572; Lammens (H.) *Visite au ṣaih des Nosaïris*, dans *Journ. asiat.*, 1924, XIe série, t. V, p. 139; M[assignon] (L.), *Les Noseïris de Syrie*, dans *Revue du monde musulman*, t. XXXVIII, 1920, p. 271; *Nieger (Colonel), *Le territoire des Alaouites* (*pays des Noseïris*) dans *Revue du monde musulman*, t. XLIX, 1922, p. 1; Solaimân Efendi al Adhanî, *Kitâb al bâkoura al solaïmaniyya* (sur la secte des Nosaïris), Beyrouth, s. d., 1 vol. in-8°.

X. YÉZIDISME. — Layard (H.), *Nineveh and its remains... the Yezidis*, Londres, 1849, 2 vol. in-8° (t. I, c. IX. *Feast of the Yezidis*); *Badger (G.), *The Nestorians... and an inquiry into the religious tenets of the Yezeedes*, Londres, 1852, 2 vol. in-8° (Yézidis, t. I, p. 105); *Siouffi (N.), *Conversation avec le chef des Yézidis ou adorateurs du diable*, dans *Journ. asiat.*, 1880, VIIe série, t. XV, p. 78; *Secte des Yézidis*, *ibid.*, 1882, VIIe série, t. XX, p. 252; *Le chéikh ʿAdi et la secte des Yézidis*, *ibid.*, 1885, VIIIe série, t. V, p. 78; *Chabot (J.-B.) *Les Yézidis*, dans *Journ. asiat.*, 1896, VIIe série, t. VII, p. 100; Parry (O.), *Six Months in a Syrian monastery some account of the Yazidis*, Londres, 1895, in-8°; Dingelstedt (V.), *The Yezids* [sic] dans *Scottish geograph. magazin*, t. XIV, 1898, p. 295; *Ménant (J.), *Les Yézidis*, Paris, 1892 (*Biblioth. de vulgarisation du Musée Guimet*, n. 5); *Anastase-Marie (le P.), *Al Yazîdiya*, dans *Machriq*, t. II, 1899, p. 32, 151, 309, 395, 547, 651, 731, 840; Oppenheim (M. von), *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin, 1900, 2 vol. in-8° [Yézidis, t. II, p. 147]; Spiro (J.), *Les Yézidis ou les adorateurs du Diable* dans *Bull. de la Soc. neuchateloise de géographie*, t. XII, 1900; *Giamil (S.), *Monte Singar* [Catéchisme des Yézidis], Rome, 1900, in-16, cf. Macler dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XLV, 1902, p. 426; Makas (H.), *Kurdische Studien. Jezidengebete*, Heidelberg 1900, in-8°; Perdrizet (P.), *Documents... relatifs aux Yézidis*, dans *Société de Géographie de l'Est, Bull. trimestr., Nouv. série*, t. XXIV, 1903, p. 281, 429; *Guérinot (A.), *Les Yézidis*, dans *Revue du monde musulman*, t. V, 1908, p. 581; *Jacob (G.), *Uber die Jezîdîs*, dans *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, t. VII, 1909, p. 30; *Bittner (M.), *Die beiden heiligen Bücher der Jeziden*, dans *Anthropos*, t. VI, 1911, p. 628; Frank (R.), *Scheich ʿAdi, der grosse Heilige der Jezîdî* dans *Türkische Bibliothek*, Berlin, in-16, t. XIV, 1911; *Anastase Marie (le P.), *Deux livres sacrés des Yézidis*, dans *Anthropos*, t. VI, 1911, p. 1; Massignon (L.), *Livres sacrés des Yézidis*, dans *Revue de l'hist. des religions*, t. LXIII-1911, p. 245, et t. LXIV, 1911, p. 264; Menzel (Th.), *Zur Kenntniss der Jesiden*, Leipzig, 1911, dans Grote (H.), *Meine Vor, derasien-expedition*, t. I, 1re part.; Strothmann (R.), *Analecta hæretica*, 1. *Die Yeziden*, dans *Islam*, t. IV, 1913, p. 72; *Nau, *Cheikh ʿAdi chef des Yézidis*, dans *Rev. de l'Or. chrét.*, IIe série, t. IX, 1914, p. 105; *Bittner (M.), *Die heiligen Bücher der Jeziden*, dans *Denkschr. d. k. Akad. d. Wissensch, in Wien, Philos. hist. Kl.*, t. LV, 1913, *Abhandl.*, 4 et 5; *Nau (F.), et Tfinkdji (J.), *Textes et documents sur les Yézidis*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XX, 1915-1917, p. 142, 225; Mingana (A.), *Devilworshippers*, dans *Journ. of roy. asiat. Soc.*, 1916, p. 505.

P. CASANOVA.

MAÏ Angelo, célèbre philologue italien, cardinal et bibliothécaire de l'Église romaine (1782-1854). — Né à Schilpano, (province de Bergame), le 7 mars 1782 il eut pour premier maître le P. Mozzi de'Capitani, ancien membre de la Compagnie de Jésus, longtemps professeur à Milan, et retiré à Bergame, sa ville natale, depuis la suppression de la Compagnie; il le suivit à Colorno où ce religieux tentait de reconstituer un noviciat; envoyé à Naples en 1804, où la Compagnie se reformait, il y fit ses humanités, commença la théologie à Rome, puis à Orvieto, où il reçut la prêtrise. C'est là qu'il fut initié par deux jésuites espagnols, les PP. Montero et Menchoca aux arcanes de la paléographie. Rentré à Rome en 1808, il fut contraint après l'occupation française de retourner dans le royaume d'Italie, son lieu d'origine; par l'intermédiaire du P. Mozzi, il obtint un emploi de *scrittore* pour les langues orientales à la Bibliothèque ambrosienne de Milan, dont il deviendra préfet en 1813. C'est à Milan que sa vocation se dessine; il s'attache à l'étude des nombreux manuscrits inédits de l'admirable dépôt milanais. Son attention se porte surtout sur les palimpsestes, et il est assez heureux pour faire dès le début quelques découvertes intéressantes qui attirent sur lui l'attention du monde savant. Il avait été rappelé à Rome en 1814, après le rétablissement de la Compagnie de Jésus; mais les cardinaux Litta et Consalvi, jugeant qu'il rendrait plus de services en exploitant la veine qu'il venait d'ouvrir qu'en rentrant dans la Société, proposèrent à Pie VII de lui rendre sa pleine liberté. Ainsi fut fait de l'agrément du R. P. Général. Maï retourna donc à l'Ambrosienne jusqu'en 1819. A cette date, il fut appelé à Rome comme préfet de la Bibliothèque vaticane qu'il ne quittera plus que pour devenir cardinal le 12 février 1838; encore sera-t-il, en 1853, nommé bibliothécaire de l'Église romaine. Cardinal, il fut préfet de la Congrégation pour la correction des livres de l'Église orientale (1844), membre de la Congrégation du Concile, et de la Propagande. Il mourut à Castel-Gandolfo où il prenait ses vacances, dans la nuit du 8 au 9 septembre 1854.

L'activité de Maï, qui fut extrêmement considérable, s'est tournée à peu près exclusivement vers la publication des auteurs anciens, profanes ou sacrés, que lui faisait rencontrer son travail de bibliothécaire. Durant près de quarante ans, il fut l'infatigable éditeur qui mit au jour nombre de textes inconnus, ou mal connus, appartenant au domaine de l'antiquité classique ou ecclésiastique, du Moyen Age et des premiers siècles des temps modernes. Son travail original a consisté à étudier, identifier, annoter, commenter, mais toujours sommairement, les textes découverts par lui. On peut seulement regretter que la hâte un peu fébrile avec laquelle il a fait ses publications n'ait pas permis à cet heureux chercheur de mettre un peu d'ordre dans les volumes présentés au public. L'œuvre considérable laissée par Maï laisse l'impression d'un entassement formidable de matériaux dont il n'est pas toujours facile de faire l'inventaire;

Nous ne nous étendrons pas sur les publications de Maï relatives aux auteurs classiques, bien que ce soient elles principalement qui l'aient désigné dès l'abord à l'attention des philologues de tous pays. La découverte la plus sensationnelle en ce domaine fut celle des six livres *De la République* de Cicéron, perdus depuis le XIIe siècle, et publiés en 1822. C'est, d'ailleurs, surtout pendant le séjour à Milan, que se placent les découvertes et publications relatives à l'antiquité classique. Toutefois, dès 1816, Maï publie la *Chronique* d'Eusèbe (texte arménien traduit en latin), plusieurs traités inédits de Philon; en 1817, le XIVe des *Livres Sibyllins* (reproduit dans le t. III de la *Nova collectio scriptorum*); en 1818, deux nouveaux traités de Philon, et des fragments inédits d'Ulphilas. La Vaticane, où il arrive en 1819, lui fournira abondamment auteurs sacrés et auteurs profanes.

Les premières publications de Maï sont dispersées en un certains nombre de petits opuscules. A partir de 1825, il fait paraître ses découvertes en de volumineuses collections dont les volumes se succèdent à de très brefs intervalles.

La première en date est intitulée : *Scriptorum veterum nova collectio*, dix gros volumes in-4e qui paraissent de 1825 à 1838. A signaler particulièremet : t. I (il a eu deux éditions 1825 et 1831 assez différentes l'une de l'autre), fragments d'Eusèbe de Césarée, *Quæstiones ad Amphilochium* de Photius; t. II, 1827, historiens grecs, surtout profanes; t. III, 1828, Éphrem le chronographe (XIVe siècle); fragments importants de Marius Victorinus; les quatre derniers *livres sibyllins*, XI-XIV; t. IV et V, 1831, catalogues des mss. orientaux de la Vaticane; recueil d'inscriptions chrétienne; au t. V *b*, p. 171-237, une importante dissertation de J.-S. Assemani sur les ordinations coptes et leur validité (en italien); t. VI, 1832, Théodore de Mopsueste, commentaires sur les petits prophètes; Théorien (théologien byzantin du XIIe siècle), discussions avec Narsès, catholicos des Arméniens; écrivains latins du Moyen Age : Atton de Verceil, Remi d'Auxerre, Pierre Damien; t. VII, 1833, *Patrum doctrina de Verbi incarnatione*; Léonce de Byzance, Anastase le Sinaïte, Eustathe le Moine (VIe siècle), Justinien, *Tractatus contra monophysitas*, Nicétas d'Aquilée; t. VIII, 1833, l'un des plus importants, au point de vue de l'ancienne littérature chrétienne, il renferme la *Chronique* d'Eusèbe, plusieurs opuscules dogmatiques de saint Cyrille d'Alexandrie; t. IX, 1837, suite des *Quæstiones ad Amphilochium* de Photius; traités du haut Moyen Age (Sedulius Scotus, Alcuin), enfin Léonce de Byzance; t. X, 1838, Ebed-Jesu, *Collectio canonum synodicorum* (syriaque et latin), *Nomocanon* de l'Église syrienne d'Antioche (dans la traduction latine de J.-A. Assémani).

Parallèlement à cette collection, de contenu surtout ecclésiastique, paraissait le recueil intitulé *Classicorum auctorum collectio*, dix volumes in-8o, s'échelonnant de 1828 à 1838. Comme le titre l'indique, ce recueil était plus spécialement destiné à grouper les découvertes de Maï dans le domaine de la littérature profane. Les premiers volumes répondent très exactement à ce dessein; signaler toutefois au t. III un *De origine idololatriæ* attribué à saint Martin de Braga. Mais dès le t. V, 1833, les écrivains chrétiens voisinent avec les païens : *Carmina vetera christianorum* (Paulin de Nole, Victorin de Marseille, poèmes carolingiens). Le t. VI, 1834, est réservé à des commentateurs scripturaires (Procope de Gaza; scholies anonymes sur saint Matthieu), qui reparaissent dans le t. IX, 1837; enfin le t. X, 1838, publie les grands commentaires sur saint Luc de Cyrille d'Alexandrie et de Sévère d'Antioche.

A partir de 1839, commence une nouvelle série de dix volumes in-8o assez compacts qui se succéderont jusqu'en 1844; elle est intitulée : *Spicilegium romanum* et ce sont bien des glanures qu'elle contient; il est donc beaucoup plus difficile d'en donner une idée que des collections précédentes. Tour à tour y défilent des auteurs du XVe siècle, des écrivains du Moyen Age, des Pères de l'Église, grecs ou latins; les auteurs païens y sont très rares. Signalons au t. II, 1839, le traité du cardinal Sadolet, *De christiana Ecclesia*; les commentaires de Cosmas de Jérusalem (VIIIe siècle) sur les poèmes de Grégoire de Nazianze; au t. IV, 1840, de nombreux fragments patristiques de Sérapion, Jean Chrysostome, Sophrone de Jérusalem, Nicétas Choniates, Théodore de Mopsueste (le célèbre commentaire sur l'Épître aux Romains d'après les Chaînes); au t. V, 1841, outre quelques fragments de Cyrille d'Alexandrie, un long commentaire d'Eustathe de Thessalonique (XIIe siècle) sur une hymne de Jean Damascène; au t. VI, 1841, un grand nombre de vie de papes du Moyen Age; au t. VII, 1842, le *De hæresibus et synodis* de Germain Ier de Constantinople et surtout le *Syntagma canonum* de Photius; au t. X, 1843, plusieurs sermons d'Eusèbe d'Alexandrie, (Ve siècle), des fragments de l'époque carolingienne, les *Canones Priscilliani ad S. Pauli epistolas*, au t. X, 1844, outre des fragments de Sévère d'Antioche, plusieurs traités importants de Léonce de Byzance.

La *Nova Patrum bibliotheca* dont un volume (celui qui porte aujourdhui le no 2) est imprimé en 1844 et qui alignera jusqu'en 1854 sept gros volumes in-4o est, comme son nom l'indique, plus spécialement patristique : le t. I, 1852, fournit une imposante série de sermons inédits attribués à saint Augustin et le *Speculum* du même Père (probablement inauthentique); quelques pièces attribuées à saint Hilaire, à saint Fulgence et des fragments d'origine médiévale; le t. II, 1844, fournit dans sa premire partie une importante contribution à l'histoire littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie, bien que l'authenticité de toutes les pièces publiées ne soit pas hors de conteste; autant faut-il en dire du t. III, 1845, entièrement consacré à l'œuvre exégétique du grand patriarche; le t. IV, 1847, donne d'importants inédits de Grégoire de Nysse, Eusèbe de Césarée (surtout la *Théophanie*); la seconde partie est réservée à Nicétas de Byzance (IXe siècle), *Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs*, traité de polémique contre l'Islam; la troisième aux œuvres anti-manichéennes de Pierre de Sicile, auxquelles s'ajoutent des fragments de Didyme d'Alexandrie et de saint Jean Chrysostome; le t. V, 1849, fournit les traités de Nicéphore de Constantinople (VIIIe-IXe siècle) contre l'hérésie iconoclaste et commence l'édition de Théodore le Studite (VIIIe-IXe siècle); le t. VI, 1853, publie la version syriaque des *Lettres festales* de saint Athanase (avec une traduction latine), trois importantes dissertations d'Allatius relatives à l'histoire littéraire, continue l'édition de Théodore le Studite, et donne des inédits considérables d'auteurs secondaires; le t. VII enfin, 1854, après avoir reproduit avec une version latine les commentaires de Théodore de Mopsueste déjà publiés au t. VI des *Scriptorum veterum*, fournit en sa seconde partie des fragments plus ou moins considérables d'Origène, Didyme, Hippolyte, Apollinaire, Polychronius; une troisième partie est réservée à des auteurs médiévaux, Bonizon de Sutri, cardinal Deusdedit.

La *Nova Patrum bibliotheca* a été continuée après la mort de Maï; utilisant, les papiers du docte cardinal, le moine basilien J. Cozza fit paraître à Rome, en 1871, chez l'éditeur Spithoever, un t. VIII, contenant la suite de Théodore le Studite, les l. I et II de l'*Historia dogmatica* de Georges le Métochite, et des sermons attribués à saint Siméon le Stylite; un *Appendix ad*

opera edita ab A.Maio suivit de près, plus spécialement consacré à des auteurs latins du Moyen Age. Cette entreprise fut continuée un peu plus tard par Joseph Cozza-Luzi, bibliothécaire de la Vaticane, qui donna dans le même format deux volumes sous le titre : *Novæ Patrum bibliothecæ ab A. card. Maio collectæ*, t. IX, 1888, et t. X, 1905, le premier poursuivant l'édition de Théodore le Studite, le deuxième complétant cette même édition, et faisant, d'autre part, une large place à des textes liturgiques. Mais ces derniers volumes n'ont plus qu'une relation lointaine avec l'œuvre de Maï.

En dehors de ces quatre grandes collections, les bibliographes signalent encore un petit volume intitulé : *Discorsi di argomento religioso*, paru à Rome, en 1835; divers discours de circonstances et oraisons funèbres publiés séparément. Mais il faut au moins mentionner la contribution que voulut fournir Maï à la critique textuelle de la Bible. Presque aussitôt après son arrivée à la Vaticane, il songea à donner une édition critique du célèbre *Vaticanus*, la gloire de sa bibliothèque. Après avoir longtemps hésité sur le plan de l'édition, il se décida, en 1828, à imprimer aussi exactement que possible le texte du ms. en se contentant de combler par un emprunt aux divers *codices* de la bibliothèque, les lacunes du texte principal. Ce travail s'imprima lentement, entre 1828 et 1838; mais, soit qu'il le jugeât trop imparfait, soit pour des raisons d'ordre extérieur, Maï ne publia pas lui-même ce texte. C'est seulement en 1857, que le P. Vercellone fit paraître les cinq gros volumes in-4° (quatre pour l'Ancien Testament, un pour le Nouveau) qui représentent le travail de Maï. Il faut reconnaître que cette publication, malgré ses incontestables mérites, ne répondait plus aux exigences de la critique textuelle. En fait, le texte édité est loin d'être la reproduction absolument exacte du ms., et plus d'une fois le *textus receptus* de l'édition sixtine s'est glissé aux lieu et place du texte du *Vaticanus*. C'est ce que reconnaissent bien simplement les éditeurs de la reproduction en fac-similé du *Codex Vaticanus*, parue en 1881, mais préparée depuis longtemps par le P. Vercellone et J. Cozza : *Forma editi longe apparet remota*, disent-ils, en parlant de l'édition Maï, *ab ea codicis pressissima forma quam sequi A. Maium aliqui forte critici concupivissent.* Édit. citée, t. VI (prolégomènes et tables), p. XII. On a donné à part, en 1852, à New-York et à Londres, une reproduction plus maniable du Nouveau Testament tel que l'avait édité Maï.

Sur la personne de Maï, voir Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXII, col. 857-861, et surtout Hergenröther, dans *Kirchenlexikon*, t. VIII, col. 483-486. On trouvera une analyse détaillée de toutes les publications de Maï dans A. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VI, p. 290-316 (Sommergovel n'a reproduit que les travaux de Maï antérieurs à sa sortie de la Compagnie), et dans une série d'articles publiés par G. Cozza-Luzi, *I grandi lavori de card. A. Mai*, dans le *Bessarione*, fasc. 80, p. 103-133; fasc. 82, p. 59-74; fasc. 87, p. 308-317; fasc. 89, p. 169-182 (années 1904-1906). Il n'y a pas de tables alphabétiques générales comprenant toute l'œuvre de Maï, ce qui rend les consultations difficiles : on peut y suppléer partiellement par un art. publié par Bonnetty en 1850, dans l'*Université catholique* et reproduit en tiré à part : *Table alphabétique, analytique et raisonnée de tous les auteurs sacrés et profanes qui ont été découverts et édités par le card. Maï*, Paris, 1850.

É. AMANN.

MAIGNAN Emmanuel, savant et théologien français de l'ordre des minimes (1601-1676). — Né à Toulouse, le 17 juillet 1601, il se distingua de très bonne heure par son goût prononcé pour les sciences mathématiques. Entré à dix-huit ans dans l'ordre des minimes, il fut envoyé à Rome, en 1636 pour y professer les mathématiques à la Trinité-des-Monts. Rentré à Toulouse, en 1650, il y enseigna jusqu'à sa mort, 29 octobre 1676. Ses travaux de mathématiques et de physique lui avaient acquis une réelle célébrité. Louis XIV, de passage à Toulouse en 1660, voulut le voir, et l'invita, vainement d'ailleurs, à venir à Paris.

Maignan ne s'est pas cantonné dans les travaux purement scientifiques : il appartient à la génération des grands savants du XVIIe siècle, qui, ayant reconnu au contact de l'expérience, les insuffisances de la philosophie pseudo-aristotélicienne professée jusque-là, tentèrent des voies nouvelles, essayèrent des systèmes de philosophie et pensèrent expliquer en fonction même de ces idées les dogmes ecclésiastiques. En 1652, il publie à Toulouse un *Cursus philosophicus* en 4 vol.; 2e édit., Lyon, 1673, in-fol., revue et augmentée de quelques petits traités. En 1703, le P. J. Sagueno, religieux du même ordre et disciple de Maignan, donna du *Cursus* une adaptation plus accessible aux étudiants : *Philosophia Maignani scholastica, sive in formam concinniorem et auctiorem scholasticam digesta et coordinata*, Toulouse, 4 vol. in-4°. Le *Cursus philosophicus* ayant été attaqué au nom des principes théologiques, Maignan, pour le défendre fit paraître un volumineux traité : *Sacra philosophia sive entis tum supernaturalis tum increati*, 2 vol. in-fol., Toulouse, 1662 et 1672. En 1673, parut aussi une *Dissertatio theologica de usu licito pecuniæ*, in-12, où l'auteur soutenait, sur le prêt à intérêt, la doctrine qui a depuis prévalu parmi les moralistes. Esprit hardi et vigoureux, Maignan mériterait plus qu'une simple mention; il y aurait intérêt pour l'histoire de la théologie au XVIIe siècle à étudier de près les explications scientifiques proposées par lui de divers points de dogme et particulièrement de la transsubstantiation.

Le P. Sagueno, déjà nommé, a publié : *De vita, moribus et scriptis E. Maignani*, Toulouse, 1697; un autre confrère anonyme a aussi écrit un *Projet pour l'histoire du P. Maignan, et apologie de la doctrine de ce philosophe, en forme de lettre à tous les savants particulièrement à ceux de l'ordre des minimes*, Toulouse, 1703. Voir aussi Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXI, Paris 1735, p. 346-353; *Journal des Savants*, année 1703, p. 589-591; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXII, col. 864; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 172, 173.

É. AMANN.

MAILLARD Jean, jésuite français, né à Nevers en 1618, admis au noviciat en 1639, enseigna quelque temps les humanités et la rhétorique et s'adonna ensuite à l'étude de la théologie ascétique au collège Louis-le-Grand où, pendant vingt-cinq ans, il exerça les fonctions de Père spirituel. Il mourut le 7 juin 1702, en corrigeant ses dernières œuvres. On a de lui : *Le triomphe de la miséricorde de Dieu sur un cœur endurcy*, Paris, 1683, réimprimé comme inédit, d'après un manuscrit du prince de Dahlberg, sous ce titre : *L'Augustin de France*, Mayence, 1766; *Les occupations intérieures de l'âme chrétienne*, Paris, 1683, 2 vol. in-12; *La direction des âmes qui aspirent dans le monde à la perfection*, Paris, 1687; *Les devoirs des prêtres*, Paris, 1694; *Retraite pour les religieux et les religieuses*, Paris, 1694. Le P. Jean Maillard donna une excellente traduction des *Œuvres spirituelles* du bienheureux Jean de la Croix , Paris 1695 et des *Œuvres* de sainte Thérèse, de saint Pierre d'Alcantara, du bienheureux Jean d'Avila, publiées par l'abbé Migne, Paris, 1840-1854, 4 vol. in-4°; *Méditations sur chaque verset de l'Évangile*, Paris, 1701-1702, 4 vol. in-12; *Retraite pour se préparer à prendre l'habit religieux*, Paris, 1705. Tous ces ouvrages portent la marque d'une science solide, d'un esprit droit et pénétrant, d'une âme remplie de charité.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 336-340.

P. BERNARD.

MAILLY (**François de**), (1658-1721) naquit à Nesles en Picardie, le 4 mars 1658, d'une très ancienne famille. Il fut licencié en Sorbonne et aumônier du roi, puis abbé commendataire de Flavigny, diocèse d'Autun, le 24 décembre 1693, et de Saint-Martin, diocèse de Bourges, le 8 septembre 1695. Nommé par le roi archevêque d'Aix, le 25 décembre 1697, il fut sacré le 2 mai 1698 par le cardinal de Forbin-Janson, évêque de Beauvais; transféré à Reims le 12 juillet 1710, il prit possession de son nouveau siège le 25 mars 1711 et se montra toujours, à Reims comme à Aix, défenseur zélé du Saint-Siège. Il assista aux Assemblées du clergé de 1705, 1707, 1711 et 1713. A Reims, il eut à lutter plusieurs fois contre les partisans de Quesnel et son zèle pour la bulle *Unigenitus* lui valut le chapeau de cardinal (29 novembre 1719). Le Régent lui défendit d'abord de porter les insignes de sa nouvelle dignité, mais il se calma bientôt et, par une lettre du 10 mars 1720, il permit au cardinal de prendre la calotte, s'il joignait son suffrage à celui des autres évêques pour la signature de l'accommodement de 1720. En fait, le roi lui remit la calotte le 28 mai et le nouveau cardinal reçut en commende, le 1er décembre 1720, l'abbaye de Saint-Étienne de Caen. La maladie empêcha Mailly de se rendre à Rome après la mort de Clément XI et lui-même, frappé d'apoplexie et de paralysie, mourut le 13 septembre 1721, à l'abbaye de Saint-Thierry.

Presque tous les écrits de Mailly se rattachent aux polémiques suscitées par la bulle *Unigenitus*. Parmi les plus importants, il faut citer : *Mandement pour l'acceptation de la bulle*, 18 avril 1715; *Mandement portant condamnation d'un livre intitulé : Le témoignage de la vérité dans l'Église*, Reims, 1716; ce mandement, daté du 5 octobre 1716, fut suivi de nombreux autres écrits contre les partisans de Quesnel : *Lettre à MM. les cardinaux, archevêques et évêques assemblés à Paris*, 4 décembre 1716, contre les appelants qui l'empêchent de quitter son diocèse; *Instruction aux fidèles de son diocèse*, pour leur faire connaître les démarches qu'il a dû faire contre les rebelles de son diocèse et la condamnation de plusieurs ouvrages publiés par ordre de la Faculté de théologie de Paris, 4 janvier 1717; *Ordonnance contre les curés rebelles*, 20 mars 1717. Ces divers écrits de Mailly furent vivement attaqués, en particulier, dans des *Mémoires pour le Chapitre et pour la Faculté de théologie de Reims*, contre les mandements des 5 octobre et 9 décembre 1716, et 20 mars 1717, in-4°, Reims, 1717 et aussi dans l'*Apologie des curés de Paris contre l'ordonnance de Mgr l'archevêque de Reims du 4 janvier 1717*, Paris, 1717. Le manuscrit de la Bibliothèque Sainte-Geneviève, n° *1473*, f° 197-203, contient une *Protestation de la Faculté de théologie de Reims*. Mailly publia alors quelques lettres qui lui valurent de violentes récriminations de la part du Régent : *Lettre au Régent sur la Déclaration*, 20 janvier 1718, (*Archives des Affaires étrangères, Corr. avec Rome*, t. DLXXIX, f° 110-122) et une *Lettre circulaire aux doyens ruraux de son diocèse*, 24 mars 1718, dans laquelle Mailly se félicite de l'arrêt du Parlement du 19 mars. On peut enfin citer le *Mandement contre les appelants*, daté du 10 septembre 1718, et une *Lettre* à l'Assemblée du clergé sur les prélats appelants et sur l'admission qu'on a faite de leurs députés à la participation aux prières, 13 juillet 1720. Ms. de la coll. Tarbé, carton XVI, à la Bibliothèque de Reims.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 127, 128; Chalippe (Frère Candide), *Oraison funèbre du cardinal de Mailly*, Paris, 1722; *Mémoires* de Legendre, édit. Roux, Paris, 1863, p. 357-364; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 20 février 1734, p. 33-35; du 16 octobre, 1747, p. 167, 168; du 30 janvier, 1753, p. 18-20, et du 17 décembre 1756, p. 205, 206 (très partiales contre Mailly); Fisquet, *La France pontificale, Métropole de Reims*, Paris, s. d., p. 184-195; Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, Paris, 1891, p. 35, 36, 306; Saint-Simon, *Mémoires*, édit. Boislisle et Lecestre, t. III, p. 305,350, t. XIII, p. 106, 107, t. XXII, p. 335-338; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715. Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus*, Paris, 1892, p. 517-522 (suit toutes les appréciations injustes de Saint-Simon).

On peut ajouter quelques manuscrits de la Bibliothèque de Reims, en particulier, les ms. *634*, p. 6 et suiv., et le ms. *664*, pièces 4, 6, 7, 8, et 9 et surtout à la Bibliothèque municipale de Sens, la *Collection Languet*, t. I-V, VIII, X, XI, XII, XIV.

J. CARREYRE.

MAIMBOURG **Louis**, célèbre érudit et ecclésiastique français (1610-1686). — Il naquit à Nancy, le 10 janvier 1610, et fut admis, le 20 mai 1626, dans la Compagnie de Jésus qui l'envoya à Rome pour faire sa théologie. Après avoir achevé ses études, il enseigna les humanités au Collège de Rouen, puis il s'adonna à la prédication et enfin aux recherches historiques. Il prit la défense des libertés de l'Église gallicane, dans son *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome*, et, pour ce fait, il fut, par ordre du pape, obligé de quitter la Compagnie (1682). Le roi lui accorda une pension, et Maimbourg se retira à l'abbaye de Saint-Victor de Paris où il poursuivit ses études historiques. Il y mourut le 13 août 1686. Les écrits de Maimbourg sont très nombreux et se rapportent presque tous à l'histoire ecclésiastique, et spécialement à l'histoire des schismes qui ont déchiré l'Église. Il fut toujours un adversaire ardent du jansénisme.

1° *Polémiques contre le jansénisme.* — Le premier écrit de Maimbourg a pour titre : *De Galliæ regum excellentia... Panegyricus in solemnibus Rothomagensis gymnasii comitiis dictus XII kal. dec. anni 1640*, in-8°, Rouen, 1641. Mais le Père se fit connaître surtout par sa *Lettre d'un docteur en théologie à un de ses amis sur la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons*, s. l. s. d., (10 novembre 1667), et *Seconde Lettre* sur le même sujet. Dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. IX, p. 41-94, on trouve une *Réponse à la lettre d'un docteur en théologie*, et, cette *Réponse*, si elle n'est pas l'œuvre d'Arnauld lui-même, a certainement été faite sous ses yeux. Le P. Maimbourg avait déjà attaqué cette traduction dans les *Sermons* qu'il fit à l'église des jésuites de la rue Saint-Antoine à Paris, les 28 août et 4 septembre 1667. Arnauld et Nicole, qui avaient eu connaissance de ces sermons, en firent la critique dans la *Défense de la traduction du N. T. imprimée à Mons contre les sermons du P. Maimbourg*, in-4°, s. l. s. d. Une autre *Défense* a été composée par Nicole, Cologne, 1668, et elle a été réimprimée plusieurs fois. D'autre part, il parut une *Défense des sermons du P. Maimbourg*, imprimée à Mons par L. D. S. F., théologien (Louis de Sainte-Foy), Paris, 1668. Au fonds français de la Bibliothèque nationale, n° *9355*, f° 410, il y a une *Lettre du P. Maimbourg* sur ses sermons, 20 septembre 1667.

Les polémiques contre les jansénistes se poursuivirent. Les évêques d'Aleth, de Pamiers, de Beauvais et d'Angers avaient envoyé, le 25 avril 1668, une *Lettre circulaire aux archevêques et évêques de France au sujet du Bref obtenu contre leur mandement;* ils y expliquent les raisons pour lesquelles ils ne voulaient pas recevoir le Formulaire d'Alexandre VII contre la doctrine de Jansénius. Le P. Maimbourg, sous le pseudonyme de François Romain, entreprit de réfuter cette lettre circulaire, par les écrits suivants : *Réponse d'un théologien, domestique d'un grand prélat, à M. d'Aleth, sur la lettre circulaire signée de quatre évêques*, s. l. s. d. (25 juin 1668); d'autres lettres suivirent, le 21 juillet, le 1er septembre et le 4 octobre 1668. Un exemplaire de

la Bibliothèque nationale renferme un manuscrit intitulé : *Le supplément de la cinquième lettre de Fr. Romain sur les droits du pape et du roi, et de l'épiscopat pour le jugement des causes criminelles des évêques*, par le P. L. M. Il faut ajouter qu'Arnauld entreprit de réfuter la première lettre du P. Maimbourg dans une *Défense de la lettre circulaire des quatre évêques*, *Œuvres*, t. XXIV, p. 367-465; par là, Arnauld se défendait lui-même, car la *Lettre circulaire des quatre évêques* était son œuvre personnelle. *Ibid.*, t. XXIV, p. 549-567. Voir, ci-dessus, art. JANSÉNISME, t. VIII, col. 520.

2° *Controverse avec les protestants.* — Un peu plus tard, le P. Maimbourg aborda la controverse avec les protestants dans trois écrits qui eurent beaucoup de succès. Ce sont : 1. *La méthode pacifique pour ramener sans dispute les protestants à la vraie foi sur le point de l'eucharistie, au sujet de la contestation touchant la perpétuité de la foi du même mystère*, Paris, 1670, 1672, 1678. Dans cet écrit, Maimbourg montre qu'en matière de religion, on avance peu par les disputes; le mieux est de prendre un principe dont on convienne : cette maxime est que l'Église peut décider les différends et qu'on doit suivre ses décisions, sous peine d'être schismatique; il applique ce principe à l'eucharistie et en tire les conséquences; dans la diversité des sens qu'on donne à l'Écriture, il faut que l'Église décide en dernier ressort. Cet écrit, dédié à Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris, fut traduit en anglais, en 1671 et 1678. Théodore Maimbourg, qui avait embrassé le protestantisme et devait mourir socinien attaqua l'ouvrage du jésuite, son parent, dans l'*Examen du premier traité de controverse du P. L. Maimbourg, intitulé : Méthode pacifique*, Cologne, 1683. — 2. *Traité de la vraie Église de Jésus-Christ pour ramener les enfants égarés à leur mère*, Paris, 1671 et 1676; dans cet écrit Maimbourg réduit tous les différends entre protestants et catholiques à un seul : quelle est la vraie Église? et il indique en détail quels sont les caractères auxquels on peut reconnaître cette véritable Église, d'après saint Augustin dans ses polémiques contre les donatistes, puis il examine longuement l'autorité des conciles qui doivent consulter la tradition. — Enfin 3. *Traité de la vraie parole de Dieu, pour ramener toutes les sociétés chrétiennes dans la créance catholique, aussi la réfutation de ce que M. Claude a écrit sur ce sujet dans sa réponse au dernier ouvrage de M. Arnauld*, Paris 1671 et 1673; dans cet écrit, dédié au cardinal de Bouillon, Maimbourg montre que la seule cause des divisions est la diversité des sentiments sur ce que Dieu a dit ou n'a pas dit; il faut avoir une connaissance certainement infaillible de ce que Dieu a dit, et donc, il faut une autorité suprême et infaillible qui soit capable d'indiquer à tous la vraie parole de Dieu. L'Écriture sainte ne peut être cette autorité, car elle ne peut juger de son véritable sens et l'abominable hérésie des sociniens est née de cette erreur. L'esprit particulier et la persuasion intérieure ne peuvent être davantage une règle infaillible pour discerner le vrai sens de la parole de Dieu. Seule, l'Église établie par Jésus-Christ peut former cette règle et cette autorité infaillible. Ces trois ouvrages furent réunis sous un titre général : *Traités de controverse*, 3e édit., in-12, Paris, 1682.

On a encore du P. Maimbourg, des *Sermons pour le carême où toutes les parties de chaque Évangile sont comprises et rapportées à un point principal*, 2 vol., Paris, 1672, 1677, et en 2 vol., Paris, 1690; ces sermons ont été réimprimés dans la collection des *Orateurs sacrés* de Migne, t. x, col. 9-504 : Godefroi Hermant dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. IV, p. 316-323 et 348-350, parle des «sermons scandaleux» du P. Maimbourg, à l'église Saint-Louis, rue Saint-Antoine.

3° *Travaux historiques.* — Mais c'est surtout par ses travaux sur l'histoire religieuse que le P. Maimbourg acquit, en son temps, une grande réputation. Nous allons les citer, par ordre de date, et indiquer en quelques mots leur contenu et les controverses que beaucoup d'entre eux suscitèrent durant les dernières années du XVIIe siècle. — 1. *Histoire de l'arianisme depuis sa naissance jusqu'à sa fin, avec l'origine et le progrès de l'hérésie des sociniens*, 2 vol. in-4° ou in-12, Paris, 1673, 1675, 1678, 1682, 1683, 1688; une traduction italienne parut, 2 vol. in-12, en 1688 et une traduction anglaise, 2 vol. in-4°, 1728-1729. Dans la grande édition des *Histoires du sieur Maimbourg cy devant jésuite*, en 14 vol. in-4°, Paris, 1686, l'*Histoire de l'arianisme* occupe les deux premiers volumes. Cette Histoire raconte, en douze livres, les faits relatifs à l'arianisme de l'an 300 à l'an 774, les invasions d'Alaric en Italie, d'Attila, et les persécutions des Wisigoths, des Lombards et enfin le rétablissement de l'arianisme par Michel Servet et les sociniens. — 2. *Histoire de l'hérésie des iconoclastes et de la translation de l'Empire aux Français*, in-4°, Paris, 1674, 3 vol. in-12, 1675, 1678, 1679, 1683; t. III de la grande édition de 1686. Une traduction italienne parut à Venise, 2 vol. in-12, 1686 et une traduction polonaise, in-12, 1711. Cette histoire fut attaquée par Jacques Lefèvre, docteur de Sorbonne, dans deux écrits intitulés : *Premier entretien d'Eudoxe et d'Eucharistе pour servir de défense à la thèse d'un bachelier de Sorbonne contre le P. Maimbourg, dans l'avertissement qu'il donne à son Histoire des iconoclastes*, in-4°, s. l., 1674 et *Second entretien.* Les deux *Entretiens* furent réimprimés à Cologne en 1683, et le premier fut condamné par le Châtelet, tandis que l'auteur était enfermé à la Bastille. Un autre écrit reproduit les thèses de Lefèvre et a pour titre : *Entretiens d'Eudoxe et d'Eucharistе ... avec une lettre apologétique pour la religion chrétienne contre les eusébiens de ce temps*, in-12, s. l. s. d. — 3. *Histoire du schisme des Grecs*, 2 vol. in-12, Paris, 1677, 1678, 1679, 1682 et t. IV, de la grande édition de 1686; le P. Maimbourg montre, en six livres, l'état déplorable de l'Église en Orient de 854 à 1453; c'est le schisme le plus funeste, qui amena la perte de l'empire de Constantinople et le honteux esclavage de l'Église grecque sous la tyrannie des Turcs; à propos du pape Jean VIII, Maimbourg expose et réfute la fable de la papesse Jeanne : le pape se montra si faible et se laissa tromper si aisément qu'on le regarda comme une pauvre femme, et qu'on lui donna le nom de Jeanne (*Journal des Savants* du 24 mai 1677, p. 68-70). — 4. *Histoire des croisades pour la délivrance de la Terre Sainte*, 2 vol. in-4°, Paris 1675, réédité en 4 vol. in-12, Paris, 1682, et 1684, et t. V, VI de la grande édition de 1686 (*Journal des Savants* du 20 janvier et du 6 juillet 1676, p. 15-17, 82-84). Maimbourg raconte, en douze livres, toute l'histoire des Croisades et des difficultés dont il fallut triompher de 1093 à 1336. Cet écrit eut de nombreuses traductions, en hollandais, in-4°, Amsterdam, 1684; en italien, 4 vol. in-12, Venise, 1684; en anglais, in-fol., Londres 1685; en polonais, 4 vol. in-8°, Cracovie, 1707 et 1768-1769; en allemand, 2 vol. in-8°, Augsbourg, 1776-1777. Enfin, une *Histoire universelle des croisades* d'après les principaux historiens, texte du P. Maimbourg et dessins de Nanteuil... a paru plus récemment, in-4°, Paris, 1868 et 2 vol. in-4°, Paris, 1876. — 5. *Histoire de la décadence de l'Empire depuis Charlemagne et des différends des empereurs avec les papes, au sujet des investitures et de l'indépendance, depuis la mort de Charlemagne en 814 jusqu'en 1356*, in-4°, Paris, 1679 avec des rééditions, 2 vol. in-12, Paris, 1681, 1682, 1686, 1710, 1713, et t. VII de l'édition de 1686; cet ouvrage fut mis à l'Index le 23 mai

1680, traduit en italien, 2 vol. in-12, s. l., 1682 et 1683, et in-8°, Venise, 1766 et en allemand, 2 vol. in-4°, Ulm, 1768. D'après Maimbourg, les démêlés des papes et des empereurs au sujet des Investitures furent la principale cause de la ruine de l'Empire, et l'origine de ces démêlés remonte au pontificat de Grégoire VII (*Journal des Savants* du 11 septembre 1679, p. 141-143). L'ouvrage de Maimbourg fut attaqué par P. G. Preudhomme, dans un écrit intitulé : *Nouveau bouclier d'état et de justice, où l'on découvre le peu de fondement qu'ont les rois de France dans leurs prétentions à l'Empire et aux royaumes de Charlemagne et où l'on combat les paradoxes avancés par le P. Maimbourg, dans son Histoire de la décadence de l'Empire après Charlemagne*, in-12, Amsterdam, 1696; il faut aussi signaler, l'écrit italien intitulé : *Istoria delle investiture della dignita ecclesiastische scritta dal Padre Em. Noris, contra Luigi Maimbourg*, in-fol., Mantoue, 1741, et un ms. conservé dans un *Recueil de la Bibliothèque Corsini à Rome, Miscellanea sopra varie materie (33 D. 7)*, 707, fol. 3-166. — 6. *Histoire du grand schisme d'Occident ou des antipapes, depuis 1378 jusqu'en 1429*, in-4°, Paris, 1678, avec des rééditions nombreuses, 2 vol. in-12, Paris, 1679, 1681, et deux éditions revues, s. l. s. d., et enfin 2 vol. in-12, Bruxelles, 1723 et t. VIII de l'édition de 1686 (*Journal des Savants* du 18 juillet 1678, p. 155-157). Cet écrit, en six livres, raconte longuement les pontificats d'Urbain VI et de ses successeurs, en particulier, la vie d'Alexandre V avec l'histoire de Wiclef, de Jean Hus et de Jérôme de Prague; Maimbourg réfute l'opinion qui prétend que ce sont les rois de France qui ont fomenté le schisme, et il raconte l'histoire du concile de Constance. L'ouvrage fut mis à l'Index par décret du 23 mai 1680.

A partir de 1680, le P. Maimbourg aborde l'histoire des hérésies modernes. Il publie d'abord 7. une *Histoire du luthéranisme*, in-4°, Paris, 1680, rééditée en 2 vol., in-12, Paris, 1681, 1688, 1723, et Bruxelles, 1723, et t. IX, de l'édition de 1686 (*Journal des Savants* du 16 septembre 1680, p. 156, 157). Cette histoire présente d'une manière vivante les diverses péripéties du luthéranisme de 1517 à 1680, et trace le portrait des papes avec ceux de Luther, de Mélanchthon et d'Érasme; il fut mis à l'Index par un décret du 12 décembre 1680, et il parut en Allemagne plusieurs ouvrages qui ne sont que des adaptations de l'Histoire de Maimbourg : le plus célèbre est celui de Seckendorf (*Journal des Savants*, du 14 juillet 1692, p. 242, 243).

Mais l'écrit du P. Maimbourg qui souleva les polémiques les plus vives, ce fut 8. l'*Histoire du calvinisme*, in-4°, Paris, 1682, qui eut un très grand nombre d'éditions : 2 vol. in-12, Paris, 1682; La Haye, 1684 (épuisée en quelques jours, écrit Bayle); in-4° Paris, 1686 et 2 vol. in-12. Bruxelles, 1686; t. X de l'édition de 1686 (*Journal des Savants* du 30 mars 1682, p. 65-67). Maimbourg rattache l'origine de cette hérésie aux vaudois; il fait l'histoire de Calvin, raconte les révoltes des huguenots en France et en Écosse, leur insolence après le Colloque de Poissy, le massacre de la Saint-Barthélemy qu'il critique très vivement. L'ouvrage du P. Maimbourg suscita une véritable levée de boucliers : un arrêt des Requêtes de l'Hôtel du Roi (31 mars 1683) bannit de Lyon pour six mois les libraires et imprimeurs qui avaient débité l'ouvrage de Maimbourg, et plusieurs écrits furent composés par les protestants pour réfuter cet ouvrage. Parmi les plus importants, il faut signaler : *Histoire du calvinime et celle du papisme mises en parallèle ou Apologie pour les réformateurs, pour la réformation et pour les réformés contre un libelle intitulé Histoire du calvinisme par M. Maimbourg*, in-4°, Rotterdam, 1682, réédité en 2 vol. in-4° et 4 vol. in-12, Rotterdam, 1683. Cet ouvrage est l'œuvre de Pierre Jurieu. Jean Rou, avocat au Parlement de Paris et protestant, publia presqu'en même temps que Jurieu, des *Remarques sur l'histoire du calvinisme*, in-12, La Haye, 1682. Cet écrit, dédié au Prince d'Orange, discute, livre par livre et page par page, l'ouvrage de Maimbourg à qui il reproche de « puiser de mauvaise foi dans des sources empoisonnées », d'ailleurs, il attaque les jésuites en général et prétend que « la plupart des histoires entreprises par des jésuites ont toujours eu quelque but indirect, mais, par-dessus toutes choses, celui de l'avancement de leur Société ». On peut citer encore de J.-B. de Rocolles, une *Histoire véritable du calvinisme ou Mémoires historiques touchant la Réformation, opposée à l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*; de Paul Fétizon, ministre protestant, une *Apologie pour les Réformés, où l'on voit la juste idée des guerres civiles de France et les vrais fondements de l'Édit de Nantes; entretiens curieux entre un protestant et un catholique*, in-12, La Haye, 1683; d'un anonyme, une *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, in-12, Amsterdam, 1683 et 1684; enfin, Pierre Bayle publia plusieurs écrits contre celui de Maimbourg : *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, 2e édit. revue et beaucoup augmentée, in-12, Villefranche, 1683. Bayle publia de *Nouvelles lettres*, 2 vol. in-12, Villefranche, 1685, qui forment une première partie et Bayle se proposait d'en écrire deux autres, mais il ne paraît pas les avoir achevées. — 9. *L'Histoire de la Ligue*, in-4° et 2 vol in-12, Paris, 1683, et t. XI de l'édition de 1686, forme comme la suite de l'*Histoire du calvinisme* (*Journal des Savants* du 10 janvier 1684, p. 5-7). D'après Maimbourg, la Ligue ne fut qu'une conspiration « dans laquelle on se servit du prétexte de la religion pour abuser de la crédulité et même de la piété des peuples », et elle a produit « plus de désordres et de maux que le calvinisme lui-même, contre lequel il semble qu'elle fut uniquement armée ». — 10. Le *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome et de ses évêques*, in-4°, Paris, 1685, et t. XII de l'édition de 1686, est un plaidoyer en faveur des libertés de l'Église gallicane et valut à son auteur quelques déboires : il dut sortir de la Compagnie de Jésus. Maimbourg établit la primauté de Pierre désigné comme chef de l'Église par Jésus-Christ lui-même; Pierre vint à Rome dont il fut le premier évêque, et les papes sont ses successeurs en cet évêché; puis, Maimbourg souligne quelques faits historiques : Pierre repris par Paul, démêlés du pape Victor avec les évêques d'Asie au sujet de la fête de Pâques, contestation entre saint Étienne et saint Cyprien au sujet du baptême conféré par des hérétiques, la chute de Libère, les erreurs de quelques papes : Clément III, Innocent III, Boniface VIII, Sixte V, Jean XXII. S'appuyant sur ces faits, Maimbourg conteste l'infaillibilité personnelle des papes : pour qu'il y ait jugement infaillible, il faut nécessairement un concile et les conciles anciens ont toujours « connu les jugements des papes pour en faire des jugements décisifs et définitifs »; les anciens papes ont toujours cru qu'ils étaient soumis aux conciles et aux canons; Maimbourg conteste également le pouvoir des papes sur le temporel des rois, car la fidélité des sujets à leur souverain est de droit divin et les papes ne peuvent dispenser de ce droit. En un mot, contre les protestants, il montre la primauté du Siège de Rome et il combat ceux qui s'abandonnent à la nouveauté, en niant la supériorité du Concile général sur le pape. Le travail de Maimbourg, qui est en faveur de la *Déclaration du clergé de 1682* et contient un traité de la Régale, fut condamné par un bref d'Innocent XI (4 juin 1685 et 26 février 1687). Un

ms. de la Bibliothèque de l'Arsenal, n. *2245* contient un long extrait de 776 pages ayant pour titre : *De la puissance de l'Église ou Réponse au Traité historique de M. Maimbourg de l'établissement...* par M. C. S, docteur en théologie, 1687. — 11. Enfin, le P. Maimbourg a étudié deux grands pontificats : *Histoire du pontificat de saint Grégoire le Grand*, 2 vol. in-12, Paris, 1686 et t. XIII de la grande édition. Ce n'est pas une biographie du pape, mais l'histoire de son pontificat depuis le jour de son élection (*Journal des Savants* du 18 mars 1686, p. 50-52) : cet ouvrage fut mis à l'Index par un décret du 26 février 1687. — 12. *Histoire du pontificat de saint Léon le Grand*, 2 vol. in-12, Lyon 1687, et in-4°, 1687, et t. XIV et dernier de la grande édition.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 130, 131; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXVI, col. 891-893; Quérard, *La France littéraire*, t. X, p. 445; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit., de 1759, t. XII, p. 90, 91; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 49, 50; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit, 1810, t. X, p. 520-522; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 619-622; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 468, 469; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, col. 343-356; *Dictionnaire biographique et bibliographique des prédicateurs français*, in-8°, Paris et Lyon, 1824, p. 154, 155; Barral *Dictionnaire historique littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 280-282; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique portatif*, 3 vol. in-8°, Paris 1777, t. II, p. 180, 181; Dessessarts, *Les siècles littéraires de la France ou Nouveau dictionnaire historique critique et bibliographique de tous les écrivains morts et vivants jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 222, 223; Lambert, *Histoire littéraire du siècle de Louis XIV*, t. I, p. 517-522; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. VIII, p. 554-556; *Protest. Realencyclopädie*, t. XII, p. 79, 80; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 387 et 514-517; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 506, 507.

Sur les écrits du P. Maimbourg, voir manuscrit *843* de la bibliothèque de Lyon, *Éclaircissements historiques sur les ouvrages du P. Maimbourg*, par le P. Charles de la Coste, récollet.

J. CARREYRE.

MAIR ou **MAJOR John**, historien et théologien écossais (1469-1550). — Il naquit en 1469 à Glaghorn, près de North-Berwick, comté de Haddington (Écosse), commença ses études à Haddington, les continua à Cambridge, mais passa bientôt à Paris, 1493, où il fut inscrit d'abord à Sainte-Barbe, puis au Collège de Montaigu, auquel il conserva toujours un filial attachement. Maître ès arts en 1496, il enseigne tant à Montaigu qu'au Collège de Navarre, et, dès 1503, publie son premier ouvrage sur la logique. Docteur en théologie en 1505, il continue à résider et à enseigner à Montaigu, mais professe aussi la théologie scolastique au Collège de Sorbonne. Alors commence pour lui une période de grande activité littéraire, qui est interrompue, en 1518, par son retour en Écosse, où il professe quelque temps la philosophie et la théologie à l'Université de Glasgow, puis, en 1522, à Saint-Andrews, où il eut pour élève Patrik Hamilton et Georges Buchanam. Paris l'attire de nouveau, malgré les offres brillantes que lui fait le cardinal Wolsey pour le retenir au Collège de Christ-Church d'Oxford qu'il vient de fonder. On le retrouve à Montaigu en 1525; il est alors considéré comme le véritable chef de la philosophie scolastique, « le prince des théologiens de Paris ». En 1531, il retourne en Écosse, à Saint-Andrews qu'il ne quittera plus, et où il continuera pendant quelques années l'enseignement de la théologie. Il mourut en 1550; à ce moment plusieurs de ses amis et de ses élèves se disposaient à embrasser la Réforme. Pour lui, s'il a critiqué parfois avec sévérité les abus de l'époque, s'il conseillait de réduire le nombre des couvents, s'il professait au point de vue ecclésiastique les théories de Gerson et de d'Ailly, il n'en resta pas moins profondément attaché à la foi de l'Église catholique. Dès les premiers débuts du luthéranisme, il prit nettement position contre l'hérésie, et approuva les mesures de répression dirigées contre elle. L'attitude très ferme de Major lui valut les attaques de son ancien disciple G. Buchanam.

L'œuvre imprimée de Major est assez considérable. Elle comprend : 1° *Logique et philosophie :* Nombreux opuscules sur la logique dont plusieurs publiés séparément, réunis en un seul volume sous le titre : *Introductio in aristotelicam dialecticen totamque logicam*, Lyon, 1514; édit. plus sommaire, Paris, 1521; *Commentarius in Physica Aristotelis*, Paris, 1526. — 2° *Théologie* : Un volumineux commentaire sur les *Sentences*, publié en plusieurs fois, de 1503 à 1519. Parut d'abord *In I Vum Sentent. commentarius*, Paris, 1509, revu et augmenté en 1516; *In Ium et IIum Sentent. totidem commentarii*, Paris, 1510; une édition augmentée du *Comm. in IIum* parut en 1519; *Commentarius in IIIum Sentent.*, Paris, 1517 « De tous les théologiens qui avaient fait jusqu'alors des Commentaires sur l'ouvrage du Maître des Sentences, aucun, dit E. du Pin, n'en avait encore fait de si savants ni de si remplis que ceux que composa Jean Major, ce qui lui a fait donner à juste titre bien des éloges. » — 3° *Écriture sainte*. Major fit d'abord paraître, Paris, 1518, une *Literalis in Matthæum expositio una cum trecentis octo dubiis et difficultatibus ad ejus elucidationem admodum conducentibus passim insertis;* un volumineux commentaire des quatre évangiles parut plus tard à Paris, en 1523, sous ce titre : *Luculentæ in quatuor evangelia expositiones, disquisitiones et disputationes contra hæreticos; ad calcem hujus operis quatuor quæstiones* : 1a *Utrum lex gratiæ sit sola vera?* 2a *Quæ sit veritas catholica et quot sint gradus ejus?* 3a *De numero evangelistarum;* 4a *De Terræ promissionis situ.* Comme le titre l'indique, l'œuvre n'est pas un commentaire irénique; outre qu'elle se propose de montrer l'accord foncier des évangiles, elle défend les doctrines de l'Église romaine contre les wiclefistes, les hussites et les luthériens. — 4° *Histoire.* C'est la partie de l'œuvre de Major qui a le plus intéressé les modernes. Dès son premier séjour en France, il avait étudié les origines de l'Écosse, et rédigé la partie principale de son ouvrage intitulé : *De historia gentis Scotorum libri sex seu historia majoris Britanniæ, tam Angliæ quam Scotiæ e veterum monimentis concinnata;* il parut à Paris en 1521 avec une dédicace au roi d'Écosse, Jacques V. On a pu dire de cette œuvre qu'elle est la première histoire de l'Écosse rédigée dans un esprit critique; elle a été réimprimée à Édimbourg, en 1740, traduite en anglais et publiée à Édimbourg, en 1892.

Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia*, pars IIIa, l. III, c. XIX, dans *Opera*, t. IVa, p. 597-599; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, *Auteurs du XVIe siècle*, édit. de Mons, 1703, p. 159, 160; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. IV, p. 283-288; il y a une vie de Major, une bibliographie très complète de l'auteur et de ses disciples dans l'édition anglaise de l'*Histoire* de Major. Voir aussi : *Dictionary of national biography*, t. XXXV, 1893, p. 386-388; P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Époque moderne, t. II, Paris, 1901, p. 92-96.

É. AMANN.

MAIRHOFER Mathias, jésuite bavarois, né à Landshut en 1549, entra au noviciat de Rome en 1567, et enseigna la philosophie et la théologie à l'Université de Dillingen. Il mourut le 7 février 1641 à Munich, où pendant plus de vingt ans, il gouverna le collège, tout en se livrant à de vastes travaux de

polémique et d'apologétique contre les luthériens et les calvinistes. Il convient de citer, parmi ses principaux ouvrages : *Predicanten Spiegel*, Ingolstad, 1600, in-4°; *Dess newlich Ausgegangenen Predicantenspiegel Catholische Schutzschrifft*, Ingolstad, 1601, in-4°; *Calvinische Andacht*, Ingolstadt, 1610, in-4°.

Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 365-368.

P. BERNARD.

MAISTER Joseph, jésuite autrichien, né à Gratz en 1714, admis dans la Compagnie en 1729, enseigna pendant de longues années la philosophie et la théologie dogmatique à Gratz, à Lintz, puis à Vienne, où il dirigea, pendant des temps très difficiles, la congrégation des hommes jusqu'en 1787. Il mourut à Gratz le 18 septembre 1794. En dehors de ses *Veritates æternæ*, Gratz, 1757-1772, qui ont rendu son nom célèbre dans toute l'Autriche, il a laissé un estimable recueil de questions théologiques sur la science moyenne, la prédestination, la fin de l'Incarnation : *Quæstiones theologicæ de scientia media, reflexa*, etc., Gratz, 1765, et divers ouvrages de physique et d'histoire naturelle, où il essaie de concilier la scolastique et les sciences.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* t. v, col. 371-374 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. v, col. 405.

P. BERNARD.

MAISTRE (Joseph de) écrivain de langue française (1753-1821). — I. Vie. — II. Œuvres (col. 1664). — III. Idées et influence (col. 1675).

I. VIE. — Fils de F.-X de Maistre, membre du Sénat de Savoie, Joseph de Maistre naquit à Chambéry le 1er avril 1753. Il eut quatre frères dont le plus connu sera l'écrivain Xavier et cinq sœurs. Élevé dans une catholicisme réfléchi et austère par sa mère d'abord, puis par les jésuites, et devenu, après des études à l'Université de Turin, membre du Sénat de Savoie, il se laissa néanmoins quelque peu séduire par les idées de son temps, particulièrement de Rousseau. Ses discours au Sénat de Savoie : *Éloge de Victor-Amédée*, 1775, *Discours sur la vertu*, 1777, *Discours sur le caractère extérieur du magistrat*, 1784, lui vaudront, pendant la Révolution, une réputation de jacobinisme qui ne disparaîtra jamais complètement. Cf. Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, t. I et t. II, *passim*. Dans ces mêmes années, il fut affilié à la maçonnerie anglaise dans la loge savoisienne des *Trois-Mortiers*, puis à la maçonnerie de rite écossais dans la loge *la Sincérité*. Cf. Vernale, *La franc-maçonnerie savoisienne et l'époque révolutionnaire d'après ses registres secrets*, Paris, 1912. Enfin à ce même moment, par les francs-maçons de Lyon, il s'instruisait des doctrines martinistes et des spéculations religieuses de Saint-Martin, le philosophe inconnu. Cf. Papus, *Martinez de Pasqually*, Chaumont, 1895 et *L'illuminisme en France, Louis Claude de Saint-Martin*, Chaumont, 1902.

En face de la Révolution qui gagne du terrain même en Savoie, de Maistre se range parmi les adversaires, et, après divers incidents, quand Montesquiou a occupé la Savoie, il émigre à Lausanne, janvier 1793. Là, pour détourner ses compatriotes d'accepter le joug français, il écrit une brochure intitulée : *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes, précédée d'une adresse de quelques parents des militaires savoisiens à la Convention nationale*, 1793. *Œuvres*, t. VII, p. 35-228. Il publie ensuite ses *Considérations sur la France*, in-8°, Londres (Lausanne), 1796, ouvrage anonyme mais dont on le sait bientôt l'auteur, et qui a un succès considérable, même en France. Surveillé par la police du Directoire qui exigera son expulsion de Lausanne, de Maistre revient à Turin en janvier 1797, auprès du nouveau roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel IV. Il y demeure jusqu'à la fuite de ce roi à Cagliari, novembre 1798; pour lui, il se réfugie à Venise, puis rejoint son souverain; enfin, en septembre 1802, Victor-Emmanuel Ier, frère et successeur de Charles-Emmanuel, le désigne pour remplacer à Pétersbourg, comme ministre de Sardaigne, le comte Balbo. De Maistre occupa ce poste jusqu'en 1817. C'est à Pétersbourg qu'il écrit ses principaux ouvrages : *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, 1808, *Œuvres*, t. I, p. 221-308; *Du pape*, 1819, *ibid.*, t. II, que suivra, *De l'Église gallicane*, 1821, t. III; enfin les deux livres qui ne seront publiées qu'après sa mort, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 2 in-8°, 1821, t. IV et V; et *Examen de la philosophie de Bacon*, 2 in-8°, 1826, t. VI. De Pétersbourg aussi il envoie une abondante et précieuse *Correspondance* officielle, et privée, t. IX-XIV. Ses dernières années à Pétersbourg furent moins heureuses que les premières, la question religieuse et plus précisément la question des jésuites lui attirèrent quelque animosité de la part du tsar. Alexandre, surtout après que, sous l'influence de Mme de Krudner, il eut aspiré à fonder, autour d'un *Credo* restreint à des dogmes soi-disant fondamentaux, un christianisme universel qu'ébauchera d'ailleurs la Sainte-Alliance, reprocha au ministre de Sardaigne son prosélytisme. Ce prosélytisme était discret, modéré et réel. Il en reste une *Lettre à une dame protestante sur la maxime qu'un honnête homme ne change jamais de religion*, datée du 9 décembre 1809, et une *Lettre à une dame russe sur la nature et les effets du schisme*, datée du 8 (20) février 1810, *Œuvres*, t. VIII, p. 126-157, que l'on colporta dans Pétersbourg. Quant aux jésuites, de Maistre les avait toujours soutenus. Or, à partir du jour où ils se refusèrent à certaines exigences religieuses d'Alexandre, ils devinrent suspects au tsar. La conversion d'un jeune Galitzin qui leur fut imputée acheva de les perdre. Cf. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France*, t. I, p. 183-192. Ils furent expulsés de Pétersbourg, décembre 1815, et, quatre mois plus tard, de tout l'Empire. Cf. Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, II, *1792-1821*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1921, p. 612-616. Revenu à Turin à la fin de 1817, de Maistre, une année après, fut nommé « régent du royaume » de Sardaigne, c'est-à-dire, garde des sceaux, sans le titre. Il se consola de cette maigre récompense en publiant quelque-uns de ses manuscrits. Il mourut à Turin le 26 février 1821.

II. ŒUVRES. — De Maistre appartient à l'histoire de la pensée religieuse par la plupart de ses œuvres d'abord, puis par la tournure générale de son esprit. Après les ouvrages indiqués, furent publiés, en 1851, par le comte de Maistre des *Lettres et opuscules inédits de Joseph de Maistre*, 2 in-8°; par A. Blanc, en 1858, *Mémoires politiques et Correspondance diplomatique...*, in-8°; en 1861, *Correspondance diplomatique*, 2 in-8°; en 1870 par le comte Charles de Maistre, des *Œuvres inédites*, in-8°. De 1884 à 1886, parut à Lyon l'édition définitive des œuvres déjà publiées de Joseph de Maistre, sous ce titre : *Œuvres complètes. Nouvelle édition contenant ses œuvres posthumes et toute sa correspondance inédite*, 14 in-8°, dont les 6 derniers sont consacrés à la *Correspondance*. Depuis ont encore été publiées des *Lettres* inédites, en particulier, E. Daudet, *Joseph de Maistre et Blacas leur correspondance inédite et l'histoire de leur amitié*, in-8°, 1908. Il restait encore des manuscrits inédits; cf. Goyau, *op. cit.*, I, *loc. cit.*, 1er mars 1921, p. 139; récemment, le comte Xavier de Maistre en a publié une partie, sous cette désignation : *Les carnets du comte Joseph de Maistre*, in-8°, 1923.

1° *Considérations générales sur la France*, in-8°, Londres (Lausanne), 1796; 3 éditions parurent en 1797,

in-8°, Londres (Paris, Lyon, Bâle). En 1814, une nouvelle édition fut donnée à Paris, mais sans l'assentiment de l'auteur et avec des modifications qui lui déplurent. Le texte dans les *Œuvres complètes* est celui de 1797, t. I, p. 1-184. Sont la préface ou le prolongement de cet ouvrage, des *Fragments sur la France, ibid.*, p. 187-220; l'*Essai sur le principe générateur des constitutions, ibid*, p. 221-308 et des *Études sur la souveraineté*, composées en 1794, p. 331-509.

En face de la Révolution triomphante, de Maistre, comme nombre d'émigrés intellectuels, chercha à s'expliquer la Révolution française et son succès, et à pénétrer le secret de l'avenir. Cf. F. Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration*, t. II. *Prophètes du passé. Théories de l'avenir*, in-12, Paris, s. d. (1925). Il avait conçu la plan d'un vaste ouvrage où il eût examiné les conditions de l'ordre social idéal, c'est-à-dire les origines et l'exercice du pouvoir, puis le droit à l'insurrection! enfin, dans une quatrième partie, il eût appliqué ses théories à la France, pour lui donner la consécration de l'expérience. Cf. *Lettre à M. le baron Vignet des Etotes*, du 22 août 1794, t. IX, p. 73-76 et *Lettre à M. le vicomte de Bonald*, 20 avril (2 mai) 1812, t. XII, p. 124-126. Il ne réalisa pas ce vaste dessein, mais de là sortirent ses *Études sur la souveraineté* qu'il n'acheva pas et ne publia pas et les *Considérations*. — Une chose frappe de Maistre dans la Révolution : c'est « cette force entraînante qui courbe tous les obstacles; et que la Révolution mène les hommes plus que les hommes ne la mènent. » *Considérations*, c. I. Abandonnant cette explication de la Révolution, que les émigrés avançaient volontiers d'une conspiration antichrétienne et antimonarchique, il revient à la grande idée chrétienne, déjà donnée par Bossuet comme explication à l'histoire du monde, la Providence. La Providence seule rend la Révolution intelligible. Si les chefs, des hommes inférieurs d'intelligence et de moralité, ont fort bien conduit le char révolutionnaire « c'est qu'ils n'étaient que les instruments d'une force qui en savait plus qu'eux... Jamais la divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain ». *Considération*, c. I. Mais pourquoi? « Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer. » *Ibid.* « Chaque nation, comme chaque individu, a reçu une mission qu'elle doit remplir. » La France exerce sur l'Europe une véritable magistrature. Elle était surtout à la tête du système religieux. « Mais la France a été infidèle à sa mission. Elle s'est servie de son influence pour contredire sa vocation et démoraliser l'Europe. » *Considérations*, c. II, Cf. *Fragments sur la France*. t. IV.

1. La France a commis « l'un des plus grands crimes que l'on puisse commettre, l'attentat contre la souveraineté. Si la souveraineté réside sur une tête et que cette tête tombe victime de l'attentat, le crime augmente d'atrocité. Mais si le souverain n'a mérité la mort par aucun crime, si ses vertus mêmes ont armé contre lui, le crime n'a plus de nom. A ces traits on reconnaît la mort de Louis XVI; mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que *jamais un plus grand crime n'eut plus de complices*. Or, tous les crimes nationaux contre la souveraineté sont punis sans délai d'une manière terrible. » *Considérations*, c. II.

Toutes les théories de Rousseau sont fausses, en effet; théories du *Contrat social*, de la souveraineté du peuple et que la loi est l'expression de la volonté générale. *Ibid*, c. IV, et *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau. Œuvres*, t. VII, p. 503-569. La souveraineté — qu'il ne faut pas confondre avec la forme de gouvernement — vient de Dieu comme la société. Par nature, l'homme est un être social; mais cet être social est mauvais; il doit donc être gouverné; ainsi toute société suppose un pouvoir souverain qui décide sans appel. Quant à la forme de cette souveraineté et à ses rapports avec ses subordonnés, en d'autres termes, quant aux constitutions, « une des grandes erreurs du siècle qui les professe toutes fut de croire qu'une constitution politique pourrait être écrite et créée *à priori*; la raison et l'expérience se réunissent pour établir qu'une constitution est une œuvre divine ». *Essai sur le principe générateur* § 1. Dieu la fait « pour ainsi dire germer comme une plante, par le concours d'une infinité de circonstances », ou bien, plus souvent, il charge de la créer des hommes rares, de véritables « élus » qu'il « investit d'une puissance extraordinaire » et qui ont « ce caractère distinctif qu'il sont rois ou éminemment nobles ». *Étude sur la souveraineté*, c. VII; *Considérations*, c. VI. Y a-t-il donc une forme naturelle de gouvernement? « Le meilleur gouvernement pour chaque nation est celui qui, dans l'espace de terrain occupé par cette nation, est capable de produire la plus grande somme de bonheur et de force possible, au plus grand nombre d'hommes possible, pendant le plus longtemps possible. » *Étude*, p. 494. Ainsi, la forme républicaine conviendra à de très petits états, mais non à de plus grands. Au fond, la monarchie est « le meilleur, le plus durable des gouvernements et le plus naturel à l'homme ». *Du pape* l. IV, c. VI. Pour la France, cela ne fait aucun doute et les Français doivent travailler au rétablissement de la monarchie. *Considérations*, c. VIII.

2. Mais le grand crime de la France, ce fut la guerre au christianisme : « Qu'on nie les idées religieuses ou qu'on les vénère, n'importe : elles n'en forment pas moins, vraies ou fausses, la base unique de toutes les institutions durables. » *Considérations*, c. V. Deux choses sont démontrées, dit-il encore, *Essai sur le principe générateur*, § 66 : « d'un côté, le principe religieux préside à toutes les créations politiques, et de l'autre, tout disparaît, dès qu'il se retire. » Or, « l'Europe entière a été civilisée par le christianisme, et l'on pouvait dire de tous ses États ce que Gibbon a dit de la France *que ce royaume avait été fait par des évêques*. » *Ibid*, § 65. Mais, le XVIIIe siècle fit une guerre à mort au christianisme : « les *philosophes* le poursuivirent comme un ennemi capital, » et ils « s'élevèrent même de la haine du christianisme jusqu'à la haine personnelle contre son divin auteur. » *Ibid*, § 64. Cf. *Fragments sur la France*, t. III. Dès lors, il y a dans la Révolution un caractère *satanique :* Qu'on se rappelle les lois, les mesures officielles, « tout cela sort du cercle ordinaire des âmes. » Et maintenant, ajoute-t-il « que les grands excès ont disparu... les *législateurs* n'ont-ils pas prononcé ce mot isolé dans l'histoire : *La nation ne salarie aucun culte*. » *Considérations*, c. V

Ainsi s'explique la Révolution. Elle est d'abord le châtiment de la France infidèle à sa mission. Mais en même temps la protection de Dieu est visible sur elle. Dieu a, sans contredit, donné à la France le succès des armes; il veut donc la sauver. S'il la châtie, c'est pour la guérir. C'est du reste une loi générale de sa providence : « Tout châtiment a une vertu rédemptrice, et où le sang coule l'âme humaine a des chances de se retremper. » *Ibid.*, c. III. « Combien *donc* les puissances de l'Europe se sont trompées sur la France! combien elles ont *médité des choses vaines*. » *Ibid.*, c. II.

Quel est exactement le décret divin sur la France, sur l'Europe? Nul ne le peut dire avec certitude. « Cependant tout annonce que l'ordre de choses établi en France ne peut durer, et que l'invincible nature doit ramener la monarchie. » *Ibid.*, c. VIII. La République ne peut durer. Elle est une folie dans son principe, et ses succès extérieurs ne doivent pas faire illusion sur sa durée. *Ibid.*, c. IV. « Toutes les raisons imaginables se réunissent pour établir que le sceau divin n'est pas

sur cet ouvrage », qu'est « la constitution de 1795 ». *Ibid.*, c. VI. Les « prétendus dangers d'une contre-révolution sont créés par l'imagination des coupables » qu'elle menacerait et, en réalité, « le rétablissement de la monarchie qu'on appelle *contre révolution*, ne sera point un *révolution contraire*, mais le *contraire* d'une révolution. » *Ibid.*, c. X.

2° Les *Soirées de Saint-Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, 2 in-8°, 1821. *Œuvres*, t. IV et V, auxquelles se rattachent deux écrits de moindre étendue : *Éclaircissements sur les sacrifices*, t. V, p. 283-362, et *Sur les délais de la justice divine*, traduction d'un traité de Plutarque, in-8°, 1816, *Œuvres*, t. V, p. 382-470. Ces ouvrages, qui tous traitent du gouvernement de la Providence se relient par là aux *Considérations*.

Les *Soirées* sont une suite de 11 entretiens entre *le comte*, Joseph de Maistre, *le sénateur*, un Russe illuminé, M. Tamara, et *le chevalier*, un jeune émigré français sceptique, de Bray, devenu représentant de Bavière à Pétersbourg. Cf. abbé J. Loth, *Le Chevalier des Soirées de Saint-Pétersbourg*, dans *Mémoires de l'Académie de Rouen*, 1883-1884. Ces entretiens touchent à de nombreuses questions, mais toutes se ramènent au gouvernement de la Providence, à l'ordre qu'elle assure dans le monde, aux rapports de l'homme avec Dieu, du libre arbitre avec la puissance divine. Sur ces points de Maistre contredit les solutions *rationnelles* du XVIIIe siècle par les solutions *traditionnelles*.

Une belle nuit d'été sur les bords de la Néva, les trois amis sont amenés à discuter « le grand scandale de la raison humaine, savoir, le bonheur des méchants et le malheur des justes » et par là « à sonder, autant du moins qu'il est permis à la faiblesse humaine, *l'ensemble des voies de la Providence dans le gouvernement du monde moral* ». L'autre vie assurera le triomphe de la justice, disent habituellement les défenseurs de la Providence. De Maistre va plus loin : il est faux, dit-il, « évidemment faux que le *crime soit en général heureux et la vertu, malheureuse en ce monde...* Les biens et les maux sont une espèce de loterie où chacun sans distinction, peut tirer un billet blanc ou noir. Il faudrait donc changer la question et demander, pourquoi, dans l'ordre temporel, le juste n'est pas exempt des maux qui peuvent affliger le coupable, et pourquoi le méchant n'est pas privé des biens dont le juste peut jouir? » Ier entrêtien, *Œuvres*, t. IV, p. 15. Mais « *une loi générale, si elle n'est injuste pour tous, ne saurait l'être pour l'individu.* Une loi juste n'est point celle qui a son effet pour tous, mais celle qui est faite pour tous ». Or, le mal physique, la souffrance, n'existe dans le monde que *comme remède ou expiation* du mal moral qui est le *péché*. Il est ainsi une loi générale. *Ibid.*, p. 22-25. L'homme de bien souffre donc, non parce qu'il est homme de bien, et le méchant prospère, non parce qu'il est méchant, mais parce qu'ils sont hommes l'un et l'autre. Et même, à bien examiner les choses, si « le plus grand bonheur temporel n'est nullement promis et ne saurait l'être à l'homme vertueux », du moins « la loi visible et visiblement juste est que la plus grande masse de bonheur, même temporel, appartient à la vertu ». Imaginez un autre ordre de choses comme serait, par exemple, la récompense immédiate de l'action vertueuse ou le châtiment immédiat de l'action coupable; aura-t-il seulement « une apparence de raison et de justice »? Ier et VIIIe entretiens, *passim*.

Que le châtiment soit un rouage nécessaire du monde, c'est une des croyances les plus anciennes de l'humanité « Le châtiment gouverne l'humanité entière, le châtiment la préserve » disent les lois de Manou, et, dans notre société, « toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose » sur le bourreau; « ôtez du monde cet agent incompréhensible : dans l'instant même l'ordre fait place au chaos ». Ainsi « *il y a sur la terre un ordre universel et visible* pour la punition temporelle des crimes, et du vice ». Ier entretien, *passim*. Mais tout homme est criminel ou de sang criminel. « Le péché originel, qui explique tout, et sans lequel on n'explique rien », est la première affirmation de la solidarité par la race et le sang. Il a entraîné en chacun de nous « la capacité de tous les maux » parce qu'il est, « abtraction faite de l'imputation, la capacité de commettre tous les crimes ». Et « il y a des prévarications *originelles* de second ordre », c'est-à-dire, qui pèsent sur une descendance. De là viennent ces sauvages qui sont des dégénérés, et leur dégradation se manifeste dans leur langue. IIe entretien.

Si l'homme se plaint sans cesse de la Providence, c'est qu'il ignore les vrais biens, ses propres vices et ce que valent ses tristes vertus. Le vrai juste opprimé ne se plaint jamais. IIIe entretien. D'ailleurs, la Providence permet à l'homme de lutter contre les maux qui le frappent et même, puisque ces maux sont des châtiments, de les prévenir par la prière. L'humanité l'a toujours cru. Sans doute « une philosophie aveugle ou coupable ne voyant dans le mal physique qu'un résultat inévitable des lois de la nature », nie la puissance de la prière, mais aucune objection ne peut tenir contre les faits. « Les fléaux dont nous sommes frappés et qu'on nomme très justement *fléaux du ciel* sont *des lois de la nature*, comme les supplices sont *des lois de la société* », donc « d'une nécessité purement secondaire qui doit enflammer notre prière au lieu de la décourager ». IVe, V^e^, VIe entretiens et VIIIe, p. 82, 83. De ces fléaux, châtiments du vice, la guerre, si contraire à l'instinct de sociabilité, avec cette gloire qu'elle apporte au soldat, tandis que le bourreau, « l'exécuteur des arrêts de la justice souveraine, occupe *l'autre* extrémité de l'échelle sociale », la guerre mystérieuse est une loi du monde. Elle est un anneau de cette longue chaîne des expiations par le sang qui font de la terre « un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin... jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à la fin du mal ». De quelque côté qu'on la regarde, la guerre apparaît comme divine. VIIe entretien.

Enfin les souffrances du juste lui sont utiles et glorieuses; « elles le perfectionnent et accumulent ses mérites ». VIIIe entr., t. V, p. 85; elles sont pour lui un moyen d'expier sur terre, avant ce Purgatoire dont l'existence est si compréhensible. *Ibid.*, t. V, p. 89. De plus « le juste en souffrant volontairement ne satisfait pas seulement pour lui, mais pour le coupable par voie de réversibilité ». *Ibid*, p. 90, et IXe entretien. Dieu n'a-t-il pas accepté « les souffrances du Christ comme une expiation des péchés du genre humain »? IXe entretien, t. V p. 121. Le dogme des indulgences n'est qu'une application du dogme universel de solidarité et de réversibilité ainsi prouvé. X^e^ entretien.

Les *Éclaircissements sur les sacrifices* développent ces idées : 1° On a toujours cru qu'il y avait dans l'effusion du sang une vertu rédemptrice; 2° qu'une vie pouvait être offerte pour une autre plus précieuse. Ce dogme de la substitution enfanta même les sacrifices humains; 3° il n'y a pas de religion entièrement fausse. Le paganisme, en affirmant universellement *la rédemption par le sang*, ne pouvait se tromper. Le christianisme a simplement « notifié » cette « idée universelle » qui lui avait « rendu d'avance le témoignage le plus décisif ».

Le traité *Sur les délais de la justice divine*, traduction libre d'un traité de Plutarque, justifie la Providence de ne point punir toutes fautes immédiatement. De

Maistre, *Soirées*, IIIe entretien, t. IV, p. 160, avait dit : « Si elle (la justice divine) *paraît* quelquefois ne pas apercevoir les crimes, elle ne suspend ses coups que par des motifs adorables. » Ayant trouvé ces motifs admirablement exposés dans l'écrit de Plutarque, il crut bon de le traduire.

3° *Du Pape*, 2 in-8°, Lyon, 1819, *Œuvres*, t. II et *De l'Église gallicane*, in-8°, Paris, 1821, *ibid.*, t. III.

1. *Du Pape*, a pour épigraphe les paroles de l'*Iliade*, II, 204, εἷς κοίρανος ἔστω ; c'est une exaltation de la papauté, de ses droits, de son rôle et de son action.

En l'écrivant, cet « homme du monde » voulut travailler pour l'Église à laquelle « son ordre », la noblesse, avait nui au siècle précédent, et dont les ministres avaient une si lourde tâche. Il fut, sans doute, amené à choisir ce sujet par ses méditations sur les rapports de l'ordre social et de la religion, et sur les conditions d'influence de la religion, d'où il avait conclu : « Sans la pape, il n'y a plus de christianisme, et, par une suite inévitable, l'ordre social est blessé au cœur. » *Préface de la première édition* (par G. M. Deplace). Il visera surtout la France. Cf. *Discours préliminaire*. Mais il aura aussi la préoccupation de la Russie. Il l'avait vue un peu lasse de son isolement religieux, désirer d'abord se rapporcher de Rome, puis caresser le rêve d'un christianisme universel tendant à un protestantisme large par l'illuminisme, et il voulait lui proposer la seule forme d'unité que révèle féconde l'expérience sociale et politique.

Son livre lui parut arriver à une heure propice. Un jeune Moldave, Stourdza, annonçait et, en 1816, faisait paraître une apologie de l'orthodoxie russe et un ardent réquisitoire contre l'Église romaine, de tendance *martiniste* sous ce titre : *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, in-8°, Stuttgard-Weimar-Paris. Cf. Lettres du 11 (23) février 1817 au cardinal Severole, *Œuvres*, t. XIV, p. 56-59, d'avril 1817 à M. le comte de Vallaise, *ibid.* p. 82-84. « Rome tient beaucoup à la réfutation de cet ouvrage », écrira, le 28 septembre 1818, de Maistre à Deplace, *ibid.*, p. 151, mais à ce moment, son livre était presque terminé et, quand il parut, ce livre n'eut de Rome aucune approbation officielle. Rome n'en est donc responsable à aucun titre. De Maistre n'est pas le seul responsable cependant. Désireux de ne blesser Rome à aucun prix, il avait cherché un censeur. Il finit par trouver un homme de lettres lyonnais, Guy-Marie Deplace. Ce fut un correcteur attentif, « dont il semble bien que le nom doive être inséparable désormais de celui de Joseph de Maistre ». Brunetière, *Joseph de Maistre et son livre Du pape*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1906, t. III, p. 224. Cf. *Lettres inédites de J. de Maistre à M. Deplace* et *Notice sur les différentes éditions Du Pape et sur M. Deplace*, en tête de la 24e édition de l'ouvrage, in-8°, Paris, 1874. La *préface* de la première édition, anonyme, est l'œuvre de Deplace.

En 1820, de Maistre publia, à Paris, une seconde édition, revue et corrigée, édition définitive, à laquelle il mit une préface. Le livre est précédé d'un *Discours préliminaire*, où l'auteur justifie son dessein et dit s'être « particulièrement occupé de la France ».

Du pape comprend 4 livres. Le premier intitulé : *Du pape dans ses rapports avec l'Église catholique*, démontre comment l'Église universelle, appelle la suprématie pontificale et celle-ci l'infaillibilité du souverain pontife. Pas d'Église universelle sans un chef que l'on ne puisse soupçonner d'erreur. Pas n'est besoin de la théologie pour démontrer cela, invoquer « la nature des choses suffit ». L'ordre naturel, c'est que l'Église, société, soit gouvernée « comme toute autre association », que son gouvernement soit une monarchie, vu « le nombre des sujets et l'étendue géographique de l'empire ». Qui dit suprématie dit infaillibilité. Ne faut-il pas que toute souveraineté soit absolue et que ses décisions ne puisset être attaquées comme erronées? « Il y a là un postulat de la vie sociale. » Goyau, *loc. cit.*, I, p.619. Dans la pratique « l'erreur ne saurait donc être opposée au souverain pontife », pas plus qu'aux souverains temporels. C. I, cf. *Étude sur la souveraineté*.

Mais l'infaillibilité du pape n'est pas seulement présupposée comme une nécessité de l'ordre social elle est réelle, divinement promise elle est « invinciblement démontrée » par toute l'histoire, par les témoignages des catholiques, c. VI, des dissidents eux-mêmes, gallicans, c. VII, jansénistes, c. VIII, protestants, c. IX, et orthodoxes, c. X. J. de Maistre s'appliquait à réfuter « la célèbre et vaine distinction» de Bossuet « du *siège* et de la *personne* » c. XI et l'objection qui devait revivre au concile du Vatican « de cette fameuse session IV, où le concile (le conseil) de Constance se déclare supérieur au Pape ». XII. Rien dans l'histoire de la papauté ne permet de l'accuser d'erreur, c. XV; rien non plus ne justifie le préjugé protestant contre l'infaillibilité « représentée comme un despotisme épouvantable ». Une chose, en particulier, prouve pour Joseph de Maistre que la suprématie pontificale a une source divine c'est qu'elle « n'a point été dans son origine ce qu'elle fut quelques siècles après; mais c'est en cela précisément qu'elle se montre divine : car, tout ce qui existe légitimement et pour des siècles existe d'abord en germe et se développe successivement. » C. VI.

Le livre II , *Du pape dans ses rapports avec les souverainetés temporelles*, justifie contre la Déclaration de 1682 qui la repousse absolument, contre les *philosophes* qui l'ont attaquée comme funeste, l'autorité que les papes exercèrent, au Moyen Age et après, sur les rois et sur les peuples. Il ne s'occupe de justifier ni le pouvoir direct ni le pouvoir indirect; il prend les faits ; ces faits ne sont que l'application des lois naturelles. C. IX, *Justification de ce pouvoir*. — Si la souveraineté est nécessaire et en quelque manière absolue, c. I, II, III, cependant « il n'y a point de gouvernement qui puisse tout. En vertu d'un loi divine il y a toujours, à côté de toute souveraineté, une force quelconque qui lui sert de frein, une loi, une coutume, la conscience, une tiare, un poignard ». C. IX; cf. c. III et IV. Or, «l'autorité des papes fut la puissance choisie et constituée dans le Moyen Age pour faire équilibre à la souveraineté temporelle et la rendre supportable aux hommes ». C. IX. « Il n'arriva là que ce qui devait arriver. » Les papes « étaient supérieurs par la sagesse et par la science; ils commandaient à toute la science de ce temps-là »; ils eurent aussi pour eux « le principe très vrai que *toute souveraineté vient de Dieu* ». C'est pourquoi, « la force des choses les investit, d'elle-même et sans contradiction, de cette supériorité dont on ne pouvait se passer alors. » C. X. Et la chrétienté n'eut pas à s'en plaindre. « Les papes ont lutté quelquefois avec les souverains jamais avec la souveraineté. L'acte même par lequel ils déliaient les sujets du serment de fidélité, déclarait la souveraineté inviolable. » C. V. L'ordre social n'était donc pas troublé. La souveraineté sortait même grandie de cette intervention du représentant de Dieu. *Ibid.* D'ailleurs, c'est seulement quand il y avait grand abus, grand crime ou grand doute, que le souverain pontife interposait son autorité. C. X. Les papes ne luttèrent jamais que pour ce triple but : la sainteté du mariage, le maintien des lois ecclésiastiques, la liberté de l'Italie, c. VII, et, dans tout cela, ils n'ont jamais prétendu exercer qu'une puissance purement spirituelle. C. VIII.

« L'hypothèse de toutes les souverainetés chrétiennes, réunies par la fraternité religieuse, en une sorte de république universelle sous la suprématie

mesurée du pouvoir spirituel suprême, n'avait rien de choquant », conclut de Maistre, et il ajoute « je ne vois pas que les temps modernes aient imaginé rien de meilleur ni même d'aussi bien ». C. x. « Une fièvre constitutionnelle s'est emparée de toutes les têtes, et l'on ne sait encore ce qu'elle produira... Qu'est-ce donc que les souverains ont gagné à ces lumières tant vantées et toutes dirigées contre eux? J'aime mieux le pape. » C. xi.

Le livre III traite *Du pape dans ses rapports avec la civilisation et le bonheur des peuples*. Tout bienfait du christianisme est un bienfait du pape. « Sans le pape, l'institution divine perd sa puissance et sa force convertissante; sans le pape, ce n'est plus qu'un système, une croyance humaine, incapable d'entrer dans les cœurs et de les modifier. » *Résumé et conclusion*. Aux papes revient l'honneur de la civilisation universelle : « A peine le Saint-Siège est affermi que la *sollicitude universelle* transporte les souverains pontifes, et les missions se multiplient efficacement », c. i; l'honneur aussi d'avoir éteint la servitude, c. iii (cf. *Quatre chapitres sur la Russie*, c. i. *De la liberté*, t. viii, p. 279-297); l'honneur d'avoir grandi l'humanité par l'institution du sacerdoce, c. iii et surtout d'avoir créé « ce miracle », la monarchie européenne. C. iv.

Le livre IV, *Du pape dans son rapport avec les Églises nommées schismatiques*, expose combien la suprématie du pape manque à l'église gréco-russe qu'il appelle *photienne*. Elle mérite de porter ce nom, puisque Photius l'a séparée de Rome « comme celle de Genève est *calviniste*, celle de Wittenberg est *luthérienne* » et, on le sait, *toute religion qui porte le nom d'un homme ou d'un peuple est nécessairement fausse*. C. iv. Les motifs que cette Église ou plutôt ces Églises invoquent pour justifier leur sécession d'avec Rome, cachent mal les mobiles qui les ont poussées. C. iv-xi. Et, parce qu'elles sont *en insurrection contre l'unité souveraine*, et séparées de celui à qui « appartiennent les promesses, » « elles sont stériles, » et elles sont *protestantes*. Il y a entre elles et les formes diverses du potestantisme une sympathie qui s'explique par la haine du pape; mais elles connaîtront aussi « toutes les phases de dissolution que le protestantisme luthérien et calviniste a déjà mises sous nos yeux. » Qu'elles soient encore « comme des cadavres gelés dont le temps a conservé les formes, » c'est possible, mais « le vent de la science qui est chaud va souffler sur elles : il arrivera ce qui doit arriver selon les lois de la nature. » « Aucune religion, excepté une, ne peut supporter l'épreuve de la science. » C. v et ii.

La conclusion de l'ouvrage est d'abord un pressant appel à l'unité adressé aux protestants « qui ont parcouru le cercle entier de l'erreur, » et plus encore aux anglicans : ceux-ci semblent destinés en effet « à donner le branle au grand mouvement religieux qui se prépare. » § 4. Que les Français, « qui ont sans doute de grands préjugés à vaincre, » ne laissent pas échapper cette occasion « de s'employer efficacement et en première ligne à la reconstruction du saint édifice. » Qu'ils cessent d'être gallicans : le gallicanisme est une espèce de protestantisme, § 11, de ce protestantisme qui a préparé les *philosophes* du xviiie siècle et par eux la Révolution. § 13 et 14. Que tous les ennemis du Saint-Siège, qui avaient annoncé sa chute définitive, en voyant le pape, « chassé, exilé, privé de ses États par une puissance prépondérante et presque surnaturelle devant qui *la terre se taisait*, » contemplent aujourd'hui sa résurrection. La main de Dieu n'est-elle pas là? § 16 et 17. Puis, il termine par un acte de foi et d'amour, inspiré de Bossuet et de Fénelon en « la sainte Église romaine ».

2. *De l'Église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife, pour servir de suite à l'ouvrage intitulé Du pape, par l'auteur des Considérations sur la France*. Dès son apparition le livre *Du pape* avait été attaqué par des ultramontains qui lui reprochaient la manière dont il envisageait l'infaillibilité : *Préface de la 2e édition*. Cf. *Études* du 5 octobre 1897, p. 5-32, *Amica collatio ou échange d'observations sur le livre français intitulé : Du pape*, manuscrit de J. de Maistre, publié par le P. de Maistre ; Goyau *loc. cit.*, ii, p. 618. Il avait été attaqué aussi par les gallicans, *Préface*. Et à ce sujet, de Maistre disait dans cette même préface, datée du 30 juillet 1820 : « l'auteur avoue n'avoir pas un fort grand respect pour les maximes gallicanes. » Il les avait même attaquées de front dans un V^e^ livre de son ouvrage, intitulé : *Du pape dans son rapport avec l'Église gallicane ;* mais il a supprimé ce V^e^ livre, parce qu'il se trouvait hors de proportion avec les autres, et encore « parce qu'il avait une couleur polémique, peu en harmonie avec le reste de l'ouvrage ». La préface de l'*Église gallicane* rappelait ces indications.

Cet ouvrage qui comprend 2 livres : I. *De l'esprit d'opposition nourri en France contre le Saint-Siège et de ses causes*; II. *Système gallican, Déclaration de 1682*, est une charge contre le gallicanisme, ses inspirateurs et défenseurs. De Maistre avait dit dans le *Pape*, c. iv : « Toute religion qui porte le nom d'un peuple est nécessairement fausse, » et la première phrase de son *Église gallicane* est celle-ci : « Pourquoi dit-on l'*Église gallicane* comme on dit l'*Église anglicane ?* et pourquoi ne dit-on pas l'*Église espagnole...*? » Il conclut de là et de cette parole de Gibbon : « *L'Église gallicane*, placée entre les ultramontains et les protestants reçoit les coups des deux partis, » non pas qu'elle soit sortie de l'unité en dehors de laquelle on n'est plus dans la vérité, mais elle a eu l'air « en se contemplant trop de ne pas se rappeler assez *qu'elle n'était qu'une province de l'empire catholique*. » L. Ier, c. i.

A qui doit-on la malheureuse opposition à Rome « qui causa tant de maux au christianisme »? A l'Église gallicane seule? Non. Que l'on considère « les difficultés que l'on éleva en France contre l'admission pure et simple du concile de Trente »! Aux États généraux de 1615, le clergé la voulait, mais l'esprit calviniste survivait dans le *tiers-état* et plus encore dans le parlement, et les prélats sont obligés de céder. « Protestant dans le xve siècle, frondeur et janséniste dans le xviie, philosophe enfin et républicain dans les dernières années de sa vie, » le parlement de Paris a pour trait distinctif « son opposition constante au Saint-Siège ». Le mal fut grand, surtout à partir du jour où l'esprit janséniste se répandit dans toute la magistrature. « Alors le parlement devint en totalité anticatholique, et tel que, sans l'instinct royal de la maison de Bourbon et sans l'influence aristocratique du clergé, la France eût été conduite infailliblement à un schisme absolu. » *Ibid.*, c. ii.

Mais l'animosité de l'auteur s'affirme surtout contre le jansénisme, « une secte, ennemie, comme sa mère, de toute hiérarchie, de toute subordination, » contre « ses dogmes atroces, son caractère odieux, sa filiation et sa paternité également déshonorantes, ses menées, ses intrigues et son insolente obstination, » c. xii; cf. c. iii-v, contre Port Royal qui l'incarna. L'influence de Port-Royal a été funeste. « Port-Royal divisa l'Église; il créa un foyer de discorde, de défiance et d'opposition au Saint-Siège; il aigrit les esprits et les accoutuma à la résistance... » C. v. On peut vanter « la piété, les mœurs, la vie austère, des gens de ce parti. Tout ce rigosrisme ne peut être en général qu'une mascarade de l'orgueil. » C. vi. « La réputation littéraire de Port-Royal » elle-même est usurpée. C. vi-viii. « Pascal est le seul écrivain de génie qu'ait, je ne dis pas *produit*, mais logé pendant quelques moments la

trop fameuse maison. » C. v. Mais, il n'a ni la valeur morale, ni la valeur littéraire qu'on lui prête. « L'Église ne doit rien à Pascal pour ses ouvrages dont elle se passerait fort aisément. » C. II. Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, principalement, livre III, p. 229-259, qui s'efforce de réfuter les assertions de Joseph de Maistre.

Dans le livre II, de Maistre, étudie d'abord les causes prochaines de la *Déclaration de 1682* : l'affaire de la Régale et surtout la caractère de Louis XIV. Autant il a loué ce roi d'avoir agi vigoureusement, mais non cruellement, contre la secte janséniste, autant il blâme son « inflexible hauteur » dans ses conflits avec Rome, principalement le conflit de la Régale. C. I, II. Puis, il étudie cette assemblée de 1682 dont Colbert fut « le premier moteur », où les prélats les plus influents « vinrent avec le désir de mortifier le pape »; et où Bossuet lui-même ne sut pas être indépendant. C. III. Enfin il juge les *quatre articles* « l'un des plus tristes monuments de l'histoire ecclésiastique, l'ouvrage de l'orgueil, du ressentiment, de l'esprit de parti, et par-dessus tout de la faiblesse ». Prenant à partie deux apologies qui viennent de paraître des maximes de l'Église gallicane : *Défense des libertés de l'Église gallicane, par feu M. Louis Mathias de Bonal, archevêque de Tours*, in-4°, Paris, 1818, et *Exposition de la doctrine de l'Église gallicane, par rapport aux prétentions de la cour de Rome par Dumarsais...* avec un discours préliminaire par M. Clavier, in-8°, Paris 1817, il montre ces *quatre articles* propres seulement « à rendre le gouvernement de l'Église difficile ou impossible, » et, « aussi viciés pour la forme que pour le fond. Ils ne présentent, *en effet*, que des énigmes perfides dont chaque mot prête à des discussions interminables...; il n'y a pas de rebelle qui ne les porte dans ses drapeaux. » C. III, V. Les nations catholiques protestèrent contre la Déclaration dont quelques-uns avaient la prétention de faire une loi de l'Église universelle, et les papes la condamnèrent. Mais il y a mieux. Louis XIV, qui déjà avait arrêté le zèle schismatique de l'assemblée, reconnut le vice des quatre articles; toutefois il n'eut pas « la force de les révoquer d'une manière également solennelle »; leurs auteurs mêmes les condamnèrent et si Bossuet, « le *rédacteur* mais non le *promoteur* des quatre articles » et qui dans l'assemblée s'était rendu « infiniment utile à l'Église en s'opposant à des hommes emportés, et surtout en faisant avorter, une rédaction entièrement schismatique », tenta une *Défense de la Déclaration*, soit sur l'ordre de Louis XIV, soit « par le mouvement même de ses idées, » tout prouve qu'il n'en fut pas content et qu'elle fut publiée « au mépris des volontés les plus sacrées de l'auteur. » C. VI-X. Cf. art. Bossuet, t. II, col. 1063-1066, et Déclaration de 1682, t. III, col. 185-205. Et de Maistre pressait « le fils de saint Louis » qui avait retrouvé le trône de son ancêtre de ne pas maintenir, en les signant, les fameux articles. Enfin, après avoir dénoncé « l'affinité théologique entre les quatre propositions et le jansénisme, » il montre que les libertés de l'Église gallicane, telles surtout que les exposent les Pierre Pithou et les Dupuis, assurent l'asservissement de l'Église même au pouvoir civil. Sur un seul point, et c'est un malheur, cette Église « est parfaitement *libre;* » entre elle et le Saint-Siège « les quatre articles ont produit une véritable scission qui ne différait de celle d'Angleterre, par exemple, que, parce que, d'un côté, elle était avouée, et que, de l'autre elle ne l'était pas; et qu'on refusait en France de tirer les conséquences des principes qu'on avait posés. » C. XV. Si l'on cherche les raisons de ce fait, c'est d'abord la modération du Saint-Siège; c'est aussi l'esprit vraiment royal de l'auguste maison qui gouverne la France. La troisième enfin « c'est le caractère droit et noble, c'est la conscience savante, c'est le tact sûr du sacerdoce français. » De Maistre termine son ouvrage par « un appel au clergé français. » Il manque à la gloire de ce clergé, si grande après la révolution, « une victoire sur le préjugé ». Qu'il renonce au préjugé gallican et que tous les hommes sages trouvent dans les choses cette leçon qu'elles apportent : « la *nécessité*, c'est-à-dire, l'*existence* d'un pouvoir suprême, unique, indéfectible, établi par Celui qui ne nous aurait rien appris s'il nous avait laissé le doute, établi pour épargner aux enfants de la vérité, l'infortune et la honte de diverger comme l'erreur. » C. XVIII.

4° *Examen de la philosophie de Bacon*, achevé en 1815, publié seulement en 1826, 2 in-8°; *Œuvres*, t. VI, « J'ai un grand ouvrage par les mains, écrivait de Maistre à Bonald, le 1er (13) juillet 1814, *Œuvres*, t. XII, p. 428; il s'agirait *entre autres petites choses*, d'ôter le sceptre de la philosophie rationnelle aux Anglais et de le rendre à notre langue. » En effet, c'est des Anglais que la secte philosophique a pris « ce système absurde qui voudrait, pour ainsi dire, matérialiser l'origine de nos idées. » *Soirées*, IIe entretien, *Œuvres*, t. IV, p. 109. Il s'en prend donc durement à Locke. De l'*Essai sur l'entendement humain*, l'on peut demander : *Montrez-moi le défaut qui ne s'y trouve pas.* Quant à l'auteur, ce qui le caractèrise, c'est l'hostilité à l'égard de toute autorité morale, des idées reçues « et par-dessus tout, de son Église; » c'est ensuite la passion de *contredire*. C'est enfin la médiocrité : il est logicien médiocre, savant médiocre, érudit médiocre. Médiocre littérateur, il fut également médiocre philosophe : « il ne s'est pas *toujours* entendu lui-même; » il a donné de la liberté une idée absurde; il s'est contredit sur la question du principe pensant, et sur la question de l'origine des idées, « il a constamment battu la campagne. » Enfin « après avoir posé les fondements d'une philosophie aussi fausse que dangereuse, son fatal esprit se dirigea sur la politique avec un succès non moins déplorable. Il a parlé sur l'origine des lois aussi mal que sur celle des idées; et il a posé des principes dont nous voyons les conséquences. Ces germes terribles animés dans les boues chaudes de Paris, ont produit le monstre révolutionnaire. » *Ibid.*, VIe entretien, p. 316-377.

Plus longuement, de Maistre discute l'auteur du *Novum organum*. Il a parlé deux fois entre autres de Bacon; une première fois, dans les *Soirées*, Ve entretien, principalement p. 268-274. « Ces six pages, dit A. de Margerie, sont un modèle; elles ont la force et elles ont la mesure. Il y réduit à sa juste proportion l'influence de Bacon sur le progrès moderne, c'est-à-dire à zéro; et la direction matérialiste qu'il donne à la science y est signalée sans exagération. » *Examen*, préface, *Œuvres*, t. VI, p. I et II.

L'*Examen de la philosophie de Bacon*, dit le même critique est « un livre puissant et passionné ». *Ibid.*, p. X. De Maistre examine successivement la méthode de Bacon, la part qui lui revient dans les conquêtes modernes de la science, ses théories cosmologiques et physiques, le but et l'esprit général de sa philosophie, en ce qui concerne Dieu, l'homme et la nature, et de cet examen, il conclut que sa méthode est sans valeur et a été sans action, « que ses vues scientifiques sont fausses et puériles, que le but de sa philosophie est la destruction de toute philosophie et principalement de toute philosophie religieuse. » De Margerie, *ibid.*, p. X. Mais ce qu'il reproche surtout à Bacon, c'est que « sa philosophie tend à bannir Dieu du monde, à tout expliquer sans Lui, à rayer de la liste des connaissances humaines celles qui l'ont directement pour objet. » *Id., ibid.*, p. XIX, « En résumé conclut le même auteur, *ibid.*, p. XXV, d'une part, Joseph de Maistre s'est trompé autrement que Bacon sur la nature vraie, et la marche de l'induction; il conteste à tort la valeur

critique des procédés de sa méthode; il ne justifie pas l'accusation d'avoir voulu par un dessein réfléchi et caché faire servir sa méthode et sa science à la destruction du christianisme. Mais, d'autre part, il établit victorieusement : 1° que Bacon n'est nullement, comme on l'a dit, le père de la méthode et de la science expérimentales; 2° que sa méthode, soit par ses procédés, soit par son but, est impropre aux découvertes et n'en a causé aucune; 3° que sa conception de la science, enferme l'expérience humaine dans la sphère du sensible et, supprimant la métaphysique, conduit à nier ou éliminer toutes les vérités de l'ordre moral. »

III. Idées et influences. — 1° Avec Chateaubriand et Bonald, de Maistre prit l'initiative d'une réaction à l'égard du XVIIIe siècle.

Il s'oppose aux *philosophes* du XVIIIe siècle, non seulement par sa foi et par le rôle civilisateur et social qu'il reconnaît au catholicisme, mais par sa philosophie et sa conception de l'homme. De Maistre n'entend point « insulter la raison », *ibid.*, p. 213, ni en diminuer le pouvoir, mais il n'accepte pas que la raison individuelle soit la source et la règle unique et dernière de la vérité. Elle est une « lumière tremblotante ». *Considérations*, c. VIII. Au-dessus d'elle, il y a la foi d'abord, mais aussi la raison générale, le *sens commun*, toutes les vérités apprises de Dieu à l'origine, transmises par le langage et dont l'humanité dans son ensemble est la gardienne et la dispensatrice, car l'homme est avant tout un être social et enseigné; il faut la contrôler aussi et la compléter par l'expérience, par l'utilité, l'utilité est une garantie de vérité, et plus encore par le sentiment, « l'intuition de la conscience intellectuelle, » qu'il juge, « à peu près infaillible lorsqu'il s'agit de philosophie rationnelle, de morale, de métaphysique et de théologie naturelle, » *Soirées*, Ier entretien, t. IV, p. 18; « il est des vérités que l'homme ne peut saisir qu'avec l'*esprit de son cœur* ». VIIIe entretien, *loc. cit.*, t. V, p. 128.

Science et religion ne sont nullement condamnées, comme l'a faussement affirmé Bacon, ni à s'opposer, ni même à ne pas s'entendre. Entre elles, il y a une « alliance naturelle et fondamentale ». « Plus la théologie est parfaite dans un pays, plus il est fécond en une véritable science. » Comme Bacon l'a dit : « la religion est l'aromate qui empêche la science de se corrompre. » D'autre part limiter les connaissances humaines à des inductions purement expérimentales, à une conception purement mécanique du monde, c'est vraiment trop peu. Pour avoir, une explication complète des choses, il faut faire appel à toutes les forces de l'âme, à l'intuition comme à la raison discursive, faire appel à la métaphysique et fondre le tout dans l'unité de la théologie. *Examen*, c. XIX; *Soirées*, IIe entretien, t. IV, p. 70-80, Xe entretien, t. V, p. 85-188. Sur le danger moral de la science séparée de la théologie et par conséquent de Dieu, cf. *Quatre chapitres sur la Russie*, t. VIII, c. II, p. 297-300.

2° Le trait le plus caractéristique de la pensée de Joseph de Maistre est d'être religieuse et même mystique. Cela tient d'abord à sa théorie de la Providence, sa philosophie de l'histoire est celle de Bossuet. Il croit à la Providence générale : le monde traduit des intentions d'ordre et d'harmonie et de Maistre ne pardonne pas à Bacon d'écarter les causes finales. Il n'y a point de hasard. Cela est vrai du monde physique; cela est vrai du monde moral; l'homme est ordonné par exemple, à vivre en société; toute nation a sa constitution naturelle, c'est-à-dire, une constitution à laquelle elle est ordonnée et son bonheur attaché; l'histoire « lui apparaît comme l'allure de la volonté divine cheminant à travers les siècles humains. » Goyau, *La modernité de Joseph de Maistre* dans *Catholicisme et politique*, in-16, Paris, s. d. (1923). Il croit à la Providence particulière : son interprétation de la Révolution le prouve. Le monde lui apparaît même suivant le mot de saint Paul « comme un système de choses invisibles manifestées visiblement. » *Soirées*, Xe entretien, t. V, p. 178. « Il n'y a aucune loi sensible qui n'ait *derrière* elle une loi spirituelle dont la première n'est que l'expression visible. » *Ibid.*, p. 180. Si Kepler découvrit ses fameuses lois, particulièrement la troisième, ce ne fut « qu'en suivant je ne sais quelles idées mystiques de nombres et d'harmonies céleste..., qui ne sont pour la froide raison que de purs rêves. » *Ibid.*, p. 182. Les mystères de la religion ont tous une valeur symbolique. *Ibid.*, p. 173-175. Par ces théories, de Maistre, s'opposait davantage encore au philosophisme du XVIIIe siècle; mais, à cause d'elles aussi; on a voulu faire de lui un simple disciple des fouilleurs d'au-delà que multipliera son temps et dont il parlera lui-même longuement. *Soirées*, XIe entretien, t. V, p. 227-229 et *Quatre chapitres sur la Russie*, c. IV, *De l'illuminisme*, t. VIII, p. 328-347. Mais s'il avait fréquenté certains groupes martinistes et lu les écrits de Saint-Martin, il n'avait reçu d'eux aucune de ses idées essentielles. Cf. Cf. Goyau, *loc. cit.*, *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1921, p. 167, 168.

3° Pour lui, « il faut une religion au peuple » et « tout le monde est peuple », *Quatre chapitres sur la Russie*, c. III; *De la religion*, t. VIII, p. 309. Mais pas de religion sans christianisme. Le christiansime ne date pas de dix-huit siècles. Ses racines plongent dans le passé, dans cette révélation primitive dont les fausses religions elles-mêmes ont gardé ce qu'elles ont de vrai. *Considérations*, c. X. Il y a donc harmonie entre le christianisme et l'homme ou la société. *Du Pape*, III part., c. III, § 1. Le christianisme immuable en son essence est cependant soumis comme toute société « à la loi universelle de développement ». Prenez, par exemple, le pouvoir pontifical : il a grandi et vécu; mais « la plante est une image naturelle des pouvoirs légitimes. Tout pouvoir constitué immédiatement dans toute la plénitude de ses forces et de ses attributs, est, par cela même, faux, éphémère et ridicule ». *Ibid.*, II part., c. X. Il faut bien, d'ailleurs, que le christianisme suive le mouvement naturel et par conséquent divin des sociétés. « Les lois générales seules sont éternelles. Tout le reste varie et jamais un temps ne ressemble à un autre. » *Ibid.*, c. IX; cf. Brunetière, *loc. cit.*, p. 34.

Mais « point de christianisme sans le catholicisme. » De Maistre attaque donc toute forme dissidente du christianisme, mais le protestantisme avant tout. Celui-ci « n'est point seulement une hérésie religieuse, mais une hérésie civile. » N'est-il pas « l'insurrection de la raison individuelle contre la raison générale et par conséquent ce qu'on peut imaginer de plus mauvais? » *Réflexions sur le protestantisme*, Turin, 1798, *Œuvres*, t. VII, p. 63-97. Cf. *Du Pape*, *passim*. Il approuve Louis XIV d'avoir révoqué l'édit de Nantes; le roi obéit en cela à un « instinct royal » qui ne le pouvait tromper. *Ibid.*, p. 79.

Son catholicisme est donc intolérant. Il approuve non seulement la révocation de l'édit de Nantes, mais l'Inquisition et il donne comme préface à des *Lettres sur l'inquisition d'Espagne*, qu'il écrit à Moscou en 1815, *Œuvres*, t. III, p. 241 sq., ces paroles de Grimm, *Correspondance*, Ie part., t. II, p. 242, 243 « Tous les grands hommes ont été intolérants et *il faut l'être*. Si l'on rencontre sur son chemin un prince débonnaire, il faut lui prêcher la tolérance, *afin qu'il donne dans le piège*, et que le parti écrasé ait le temps de se relever par la tolérance qu'on lui accorde et *d'écraser son adversaire à son tour*. C'est que souveraineté et religion, par conséquent, christianisme et Église sont

solidaires, tout ce qui attaque ou défend l'une, attaque ou défend l'autre. »

Son catholicisme enfin est ultramontain. L'Église universelle a la forme d'une monarchie. Le pape l'incarne, la couronne lui donne l'unité nécessaire. « L'Église et le pape, c'est tout un. » *Du pape*, l. III, c. II. Son ultramontanisme fut une des raisons pour lesquelles il ne fut pas populaire en France. Il y heurtait tant de préjugés que Pie VII, lui-même, à qui de Maistre avait dédié la seconde édition *Du Pape*, n'osa lui répondre.

4° Il aspire et travaille à l'unité des Églises chrétiennes, mais à l'unité parfaite, dans le catholicisme et dans la soumission au pape qui l'incarne. Dès 1788, il propose dans un long mémoire au duc de Brunswick que la maçonnerie, en qui il ne voyait aucune hostilité à l'égard de l'Église, ni aucun danger pour l'ordre social existant, travaille à la réunion des Églises. Il fut préoccupé surtout de la réunion des Églises orthodoxes, particulièrement de la Russie, où le tsar « peut tout ce qu'il veut » et où l'inquiétent des infiltrations protestantes. Cf. son écrit en latin : *Viri christiani Russiæ amantissimi animadversiones in librum Methodii*, daté du 1er mars 1812, où il répondait à un livre de Méthode, archevêque de Twer, intitulé : *Des choses accomplies dans la primitive Église* et inspiré d'idées protestantes, *Œuvres*, t. VIII, p. 361-401; et surtout, *Lettres à une dame russe sur la nature du schisme*, *ibid.*, p. 139, le IVe livre, *Du pape*, et la *Lettre sur l'état du chritianisme en Europe*, que de Maistre écrivit à Turin, en 1819. *Œuvres*, t. VIII, p. 485-519.

Rappelant que « il est impossible de vouloir le christianisme, si l'on ne veut le principe catholique », il déplore l'appui donné par l'empereur Alexandre à tous les ennemis du catholicisme, protestants et autres, l'ignorance où est cet empereur de l'importance religieuse du catholicisme, la persécution dont il le poursuit, l'erreur où il s'est perdu, celle de la Sainte-Alliance, de l'unité chrétienne par l'acceptation commune des seuls dogmes fondamentaux. Cf. Martin Jugie, *Joseph de Maistre et l'Église gréco-russe*, in-16, Paris, s. d. (1922). Il ne perd pas de vue non plus la rentrée des protestants dans l'Église, mais à la faveur de leur indifférentisme pour leurs propres dogmes de leurs décomposition et de la vie que le catholicisme vient au contraire de manifester. L'Angleterre surtout lui paraît en route vers Rome. Et son imagination lui montre cette grande révolution sortant de la première : « La France prêchant la religion à l'Europe; » l'émancipation des catholiques prononcée en Angleterre et le catholicisme parlant en Europe anglais et français et dans le courant du siècle, peut-être, « la messe dite à Saint-Pierre de Genève, et à Sainte-Sophie de Constantinople ». Cf. *Réflexions sur le protestantisme*, *Œuvres*, t. VIII, p. 94, et *Lettre à M. le chevalier d'Orly*, du 3 mars 1819, *Œuvres*, t. XIV, p. 517.

Ce catholicisme est-il senti? N'est-il pas simplement de commande en vue d'une restauration sociale et monarchique? On se l'est demandé. Mais si de sa vingt et unième à sa trente-sixième année, de Maistre à été un ardent franc-maçon, il n'en fut pas moins et toute sa vie un fervent catholique. Cf. Goyau, *La pensée religieuse...*, I, p. 143 sq. S'il rêva pour la France, la restauration du trône et de son antique alliance avec l'autel, c'est avec la conviction qu'il travaillait à l'accomplissement des plans divins. D'ailleurs, c'était une alliance nouvelle qu'il rêvait entre les Bourbons et l'Église, dans l'abandon des traditions gallicanes. Cf. Lettre à M. le comte de Blacas, 22 mai 1814, *Œuvres*, t. XII, p. 427-437, et *De l'Église gallicane*.

Ballanche l'a appelé « prophète du passé », mais il n'a été nullement l'aveugle admirateur du passé; il en dit les fautes; il n'a pas davantage tenté de faire revenir en arrière l'humanité; il sait la chose impossible et que la Révolution, loin d'être un mouvement sans lendemain, commence au contraire une époque. Mais dans l'avenir comme dans le passé, les mêmes lois doivent s'appliquer. On a affirmé que ces lois, il les détermine, *à priori ;* c'est un visionnaire. Mais il a entendu s'appuyer sur des faits; il a eu, autant que qui que ce soit, le sentiment des réalités, et la plupart des principes d'après lesquels il interprète ces réalités et ces faits lui ont été fournis par sa foi.

Avec le Chateaubriand du *Génie du christianisme*, avec Bonald, dont il diffère par tant de nuances, mais dont il se rapproche par tant de vues premières, de Maistre est l'un de ces penseurs *théocratiques* et traditionnalistes qui, dans le premier quart du XIXe siècle, travaillèrent, à l'encontre des *Idéologues*, cette « queue des Encyclopédistes », à restaurer dans l'opinion la monarchie et la religion. Sa renommée auprès de ses contemporains est effacée par celle de Bonald, plus semblable à eux. Mais ses idées religieuses et ultramontaines, acceptées par Lamennais, passionnément exaltées par lui, se répandent en France pour n'en plus sortir. Joseph de Maistre est en son temps le grand prophète de langue française qui réclame pour l'Église la liberté ou plus clairement la pleine indépendance en face des gouvernements, et pour son chef une véritable suprématie. Le concile du Vatican lui donnera raison.

Les 6 volumes de la *Correspondance*, t. IX-XIV des *Œuvres* et les *Lettres* publiées depuis; *Notice biographique*, par le comte Rodolphe de Maistre en tête des *Œuvres*, t. I; A. de Margerie, *Le comte Joseph de Maistre*, Paris, 1882; de Lescure *Le comte Joseph de Maistre*, Paris, 1893; Cogordan, *Joseph de Maistre*, dans la collection des *Grands écrivains français*, Paris, 1894; Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, in-12, Paris, 1922; F. Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, 2 in-8°, Moutiers, 1894 ; *Joseph de Maistre pendant la Révolution*, in-8°, Tours, 1895; *Joseph de Maistre orateur*, in-8°, Chambéry, 1896; F. Vernale, *Notes sur Joseph de Maistre inconnu*, in-18, Chambéry, 1921; Roger de Sezeval, *Joseph de Maistre, ses doctrines, son génie*, 1865, réimprimé en 1879 par L. Moreau sous ce titre : *Joseph de Maistre;* Rocheblave, *Études sur Joseph de Maistre*, Strasbourg-Paris, 1922; Paulhau, *Joseph de Maistre et sa philosophie*, in-8°, Paris, 1893; Louis Arnould, *La Providence et le bonheur, d'après Bossuet et Joseph de Maistre*, Paris, 1917; Latreille, *Joseph de Maistre et la papauté*, in-16, Paris, 1906; C. Boussant, *Joseph de Maistre et l'idée de l'ordre*, in-8°, Paris, 1921; L. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie*, in-8°, Paris, 1899; E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*, in-8°, Paris, 1923; E. Daudet, *Joseph de Maistre et Blacas*, in-8°, Paris, 1908; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, c. IV, 1837-1839; *Portaits littéraires*, t. II, 1843; *Causeries du lundi*, t. IV, 1851, et t. XV, 1860; Faguet, *Politiques et moralistes au XIXe siècle*, t. I, Paris, 1891; Viatte, *Le catholicisme chez les romantiques*, in-16, Paris, 1922; F. Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française, 1789-1815*, t. II, 1925; divers articles de la *Revue des Deux Mondes*, du *Correspondant*, et en général les historiens de la littérature française sous le premier Empire et la Restauration.

C. CONSTANTIN.

MAKAS ou **MACASIUS François**, jésuite tchèque, né en 1686 à Joachimsthal, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1703, enseigna d'abord les humanités, puis la philosophie, la théologie morale et le droit canon aux Universités de Breslau et de Prague. Il a laissé d'importants ouvrages où le moraliste s'associe au canoniste dans une mesure heureuse : *Manuale theologico-canonicum de Matrimonio*, Olmutz, 1730; *Manuale theologico-canonicum de Sponsalibus*, Olmutz, 1730 et 1731, Prague, 1745; surtout son grand traité de droit canonique : *Jus ecclesiasticum commentariis in V libros decretalium Gregorii IX P. M. illustratum*, Prague, 1749, 4 vol. in-8°, *ibid.*, 1749, 2 vol.

in-fol. Le P. François Makas mourut au collège Saint-Clément de Prague, le 10 mai 1753.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 238; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 1608.

P. Bernard.

MAL (Le). — I. Notions préliminaires. — II. Période philosophique (col. 1680). — III. Période patristique (col. 1686). — IV. Période scolastique (col. 1696). — V. Décisions canoniques qui ont fixé la doctrine, avant et après saint Thomas (col. 1703). — VI. Conclusion.

I. Notions préliminaires. — L'étude du mal est très étroitement liée à celle du bien. La mal, en effet apparaît immédiatement comme l'opposé du bien. Or, comme l'enseigne saint Thomas : *unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde et quid sit malum oportet ex ratione boni accipere. Sum. theol.*, Ia, q. xlvii, a. 1. Nous supposons donc la doctrine du bien préalablement établie. Cf. art. Bien, t. ii, col. 825-843.

Le langage philosophique reconnaît trois acceptions au mot mal : il distingue : le mal métaphysique, la mal physique et le mal moral.

La mal *métaphysique*, imaginé par Leibniz (du moins en tant qu'espèce dictincte du mal), et admis depuis par de nombreux philosophes, n'est que la limite pure et simple c'est-à-dire la négation d'une perfection ultérieure. Mais ce n'est pas là un mal proprement dit. Toute créature, en tant que telle, est limitée dans sa perfection, est essentiellement imparfaite. Admettre que cette imperfection est mal, c'est admettre que toutes les créatures, doivent être dites essentiellement mauvaises ; ce qui est faux. « Si l'absence pure et simple d'un bien était un mal, ce qui n'est pas serait un mal, et aussi toutes choses seraient mauvaises, par le fait que chacune ne possède point ce qui fait la bonté d'une autre. » Ia, q. xlviii, a. 3. Nous écartons donc cette première acception.

Le mal, c'est la *negatio perfectionis debitæ* de l'École. Il est une privation, la privation de quelque bien convenable à la nature d'un être, et plus ou moins exigé par elle. C'est ce mal qui a, dans la langue philosophique et théologique, les deux acceptions de mal physique et de mal moral.

La mal *physique*, le *malum naturæ* de saint Thomas, désigne, en général, tout ce qui manque à une nature de ce à quoi elle a droit, de ce qu'elle devrait avoir.

Le mal *moral*, c'est la mal considéré dans la nature raisonnable, c'est-à-dire, dans l'action humaine. Il désigne la privation de rectitude de cette action, son manque d'ordre aux lois morales qui la régissent. Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. xlviii, a. 5.

Ce que nous avons à dire du mal aura trait au deux grandes questions de sa *nature* et de son *origine;* et nous renvoyons aux articles Optimisme, Pessimisme, Prédestination, Providence tout ce qui regarde les rapports de Dieu et du mal.

Ainsi limitée, l'étude du mal peut être envisagée au point de vue doctrinal et au point de vue historique. La synthèse thomiste nous fournira la doctrine. Quant à l'histoire du problème, trois périodes sont à distinguer, la période philosophique, la période patristique, et la période scolastique.

La période philosophique est assez confuse. Il ne semble pas que le problème se soit posé dans toute son ampleur aux anciens philosophes, et leurs réponses sont si vagues, parfois si contradictoires qu'on a peine à démêler leur pensée exacte. Le même flottement, la même confusion se remarquent chez les premiers Pères; mais les erreurs gnostiques, puis le dualisme manichéen les obligeront peu à peu à prendre position. Il nous faudra cependant attendre saint Augustin pour rencontrer un corps de doctrine net et solidement établi, doctrine que précisent, plus tard, les premiers scolastiques. Enfin, avec saint Thomas, nous aurons une synthèse complète et définitive, passée, depuis lors, dans l'enseignement catholique.

II. Période philosophique. — 1° Nous trouvons peu de choses, dans la philosophie ancienne, sur la *nature* du mal; à peine quelques textes épars qui montrent que la grande préoccupation n'était pas là.

Dans le *Sophiste*, c. xv, 227, édit. Didot, t. i, p. 171, Platon, place dans l'âme deux sortes de maux. L'un est la méchanceté ou discorde, maladie de l'âme; l'autre est l'ignorance ou laideur, qui n'est pas autre chose que l'extravagance d'une pensée égarée dans ses recherches, qui rend l'âme déraisonnable, et donc difforme et dépourvue de mesure. Or, « maladie, discorde, difformité, manque de mesure, ce sont là autant de noms désignant privation. » Cf. Petau, *Dogm. theol.*, *De Deo*, l. VI, c. iv, édit. Vivès, t. i, p. 517.

Aristote, dans l'*Éthique*, ramène aussi le mal à la privation. Le mal consiste dans un excès ou dans un défaut, c'est-à-dire dans un écart de la mesure; donc dans une privation. *Ethic.*, l. II, c. v.

Pour Plotin « le mal est l'opposé de la forme, *contrarium formæ* », partant privation. Or, une privation réside toujours *in alio*, elle ne subsiste pas en elle-même. Si donc le mal consiste dans une privation, il y aura mal quand il y aura privation de forme. « Le mal, dit-il encore, est *boni absentia.* » *I. Enn.*, l. VIII, c. ii et dans l'*Enn. III.*, l. III, c. v, il développe une doctrine analogue.

Le philosophe Salluste, un des correspondants de Julien l'Apostat, se demande, dans un petit opuscule intitulé : Περὶ θεῶν καὶ κόσμου : « Puisque les dieux sont bons et qu'il font toutes choses, comment se fait-il qu'il y ait du mal dans le monde? Mais, ne convient-il pas de dire d'abord que, puisque les dieux sont bons, et qu'il font toutes choses, c'est qu'il n'y a pas de nature mauvaise, mais que le mal provient de l'absence du bien; comme les ténèbres ne sont pas d'elles-mêmes, mais ont pour origine l'absence de lumière. » *Op. cit.*, c. xii.

2° *L'origine* du mal retient plus longuement les recherches des philosophes. Constatant la dualité tout au moins apparente du monde, le fait, auprès du bien, de l'existence du mal, qui pèse sur l'homme comme une fatalité, comme une puissance souveraine, dynamique, à l'étreinte de laquelle on ne peut échapper, la pensée venait d'elle-même d'en rechercher l'origine. D'ou vient-il? — La doctrine de la création *ex nihilo* aurait rendu la réponse facile, mais dans l'antiquité, aucun philosphe, pas même Aristote, ne s'élève jusque-là. Dès lors, il ne restait que deux solutions possibles : le panthéisme émanatiste et le dualisme. L'une et l'autre a ses représentants. La première ne nous intéresse guère ici; d'autant moins que l'on peut dire que la réponse presque générale de l'antiquité à la question de l'origine du mal est un dualisme plus ou moins prononcé.

« Il est une opinion qui remonte à la plus haute antiquité, écrit Plutarque. Elle nous enseigne que l'univers ne flotte pas au hasard, sans être gouverné par une puissance intelligente; que ce n'est pas une raison unique qui le conserve et le dirige... Mais il faut admettre deux principes contraires, deux puissances rivales... De là ce mélange de bien et de mal dans le vie humaine comme dans le monde physique, sinon dans l'univers entier, au moins dans ce monde sublunaire, qui, plein d'irrégularités et de vicissitudes, éprouve des changements continuels. Car si rien ne se fait sans cause et qu'un être bon ne puisse produire rien de mauvais, il faut qu'il y ait dans la nature un principe particulier qui soit l'auteur du mal, comme

il y en a un pour le bien... Presque tous les peuples, et surtout les plus sages, ont fait profession de cette doctrine, » Plutarque, *De Iside et Osiride*, c. XLV, édit. Didot, t. I, p. 451.

Cette dernière assertion est assez exacte, si l'on ajoute que le dualisme de tous ces peuples, ou mieux de leurs philosophes, est loin d'atteindre aux formules retranchées de Plutarque.

1. *Chez les peuples orientaux.* — Signalons en *Chine*, (surtout Lao-Tseu), une timide tentative de dualisme, avec les deux principes féminin (*yin*) et masculin (*yang*). L'*Un* produit *Deux*, en se partageant en *yin* et *yang*. *Deux* produit *Trois*... L'ordre, l'évolution et les relations de l'univers et de ses parties répondent à l'ordre, au développement et aux relations des nombres. Comme ceux-ci se divisent en impairs et en pairs, ainsi les substances cosmiques se divisent en célestes et en terrestres : le nombre impair, comme plus parfait, répond aux premières; le nombre pair, moins parfait, répond aux secondes.

Les *Perses* nous donnent un dualisme radical d'où sortira plus tard le dualisme *théologique* des manichéens. Zoroastre en est le père; sa doctrine est exposée dans les livres sacrés de l'*Avesta*. Qu'est-ce que le monde? Un mélange de bien et de mal, de pensée et de matière, de vérité et de fausseté, de lumière et de ténèbres. Ce mélange suppose l'existence de deux principes, en lutte dans l'univers : l'un bon, principe de vérité et de lumière, Ormudz; l'autre mauvais, principe de mensonge et de ténèbres, Ahriman. « Il existe deux génies, le bon et le mauvais; ils sont également libres, et ils règnent sur la pensée, sur la parole et sur l'action. Par suite de leur opposition, ces deux génies produisent toutes les actions humaines : l'être et le non-être, le premier et le dernier sont les effets qui répondent à ces génies ou dieux. »

« Les *Chaldéens* supposaient que les planètes étaient autant de dieux, dont deux opéraient le bien, deux étaient malfaisants, et les trois autres participaient des qualités opposées de ces quatre premiers. » Plutarque, *De Iside et Osiride*, c. XLVI et XLVIII, *ibid.*, p. 452.

2. *Chez les Grecs.* — Bien que Plutarque prétende que « la doctrine des Grecs et connue de tout le monde », *ibid.*, p. 453, l'on doit avancer ici avec précaution et prendre garde aux nuances.

Pour le *peuple*, le dualisme est une explication facile et satisfaisante. « Ils regardent Jupiter Olympien comme l'auteur de tout le bien qui se fait, et Pluton comme la cause du mal. Ils disent que l'harmonie est née de Mars et de Vénus. La première de ces divinités est cruelle et farouche, l'autre est douce et sensible. » Plutarque, *loc. cit.*

Quant *aux philosophes* voici ce qu'en dit Plutarque. « Les systèmes des philosophes sont conformes à cette doctrine. Pour *Héraclite*, le combat est le père et roi de tout; tous les êtres ne naissent que de l'opposition et de la contrariété. *Empédocle* donne au principe du bien le nom d'amour, d'amitié, souvent celui d'harmonie; le principe du mal, il le nomme la discorde et la rixe. Les *Pythagoriciens* appellent le principe du bien : unité, défini, stable, droit, impair, lumineux... ; le principe du mal : dyade, indéfini, mû, courbe, pair, ténébreux... Toutes ces qualités, disent-ils, sont les principes des êtres. *Anaxagore* appelle le principe bon *intelligence*, le principe mauvais *infini*...» *De Is.*, *ibid.*, p. 453.

Il paraît en effet certain, qu'à quelques exceptions près, tous les philosophes antérieurs à Platon aboutissent au dualisme dans leurs essais d'explication du monde. Ils admettent auprès de l'Intelligence ou de Dieu, une Matière éternelle et chaotique à laquelle Dieu communique le mouvement, l'ordre et la vie, « Comme on vit qu'il y avait, dans la nature, des choses contraires aux choses bonnes, qu'il n'y avait pas seulement de l'ordre et du beau, mais aussi du désordre et du laid, que même les choses mauvaises étaient plus nombreuses que les bonnes, et les laides plus nombreuses que les belles, il se fit que quelqu'un introduisit l'amitié et la discorde comme causes respectives de ces deux classes d'êtres. Car, si l'on veut suivre ce que dit Empédocle et le comprendre selon sa pensée, non selon les bégaiements de ses discours, on découvrira que l'amitié est la cause des choses bonnes, et la discorde la cause des choses mauvaises. Si donc l'on disait qu'en un certain sens Empédocle a dit, et même a dit le premier, que le mal et le bien sont des principes, on parlerait peut-être assez justement, s'il est vrai que la cause de toutes les choses bonnes soit le bien en soi, [et que la cause des choses mauvaises soit le mal] » (l'authenticité de ces derniers mots est douteuse). Aristote., *Metaph.*, l. I, c. IV.

Aristote constate encore que *Parménide* aboutit aussi au dualisme. « Parménide admet comme causes, non seulement un, mais en outre, dans un certain sens, deux principes ». *Metaph.*, l. I, c. III. «Forcé de se mettre d'accord avec les faits, et, en admettant l'unité par la raison, d'admettre aussi la pluralité par les sens, Parménide en revint à faire deux les causes, et deux les principes, chaud et froid, savoir feu et terre : le chaud qu'il rapporte à l'être, et le froid qu'il rapporte au non-être. » *Métaph.*, l. I, c. V.

En est-il de même de *Platon?* — A en croire Plutarque, il serait nettement dualiste. « Platon qui ordinairement aime à voiler, à envelopper sa doctrine, donne souvent au principe du bien le nom de l'*Être toujours le même*, et à celui du mal le nom de l'*Être changeant*. Mais dans son livre des *Lois*, qu'il composa dans un âge plus avancé, il dit en termes formels, sans énigme et sans allégorie, que le monde n'est pas dirigé par une seule âme, qu'il en a peut-être un grand nombre, mais au moins deux, dont l'une produit le bien, et l'autre, qui est opposée à celle-ci, est la cause du mal. » *De Is.*, *ibid.*, p. 453. Cf. *Symposiaques*, l. VIII, q. II, t. II, p. 877. Beaucoup d'auteurs, même modernes, souscrivent à ce jugement. Cf. Petau, *Dogm. theol.*, t. I, p. 519. D'autres marquent quelque hésitation. « Pour Platon, Dieu est l'Être et le sempiternel présent, parce que seul il est ἀγέννητος et immuable, *Timée*, 27 sq.; 37 sq., édit., Didot., t II, p. 204, 209, et l'on discute cependant, non sans de graves raisons, sur le dualisme de ce philosophe. » Art. CRÉATION, t. III, col. 2046.

Si l'authenticité des *Lettres* était moins douteuse, l'on pourrait s'appuyer sur la lettre II, pour insinuer que Platon n'a pas voulu résoudre la question du mal. « Comment répondre, ô fils de Denys et de Doris, à ta question, quelle est la cause du mal en général?... Pour toi, tu m'as dit dans tes jardins, sous les lauriers, qu'après y avoir réfléchi, tu avais seul la solution de ce problème. Et moi je t'ai répondu que, si tu avais réussi à te satisfaire, c'étaient bien des discours que tu m'épargnerais. Jamais je n'avais rencontré personne qui eût fait cette découverte, ai-je dit encore, et elle m'avait coûté force recherches. » *Epist.*, II, à Denys, édit. Didot, t. II, p. 519.

Les résultats de ces recherches sont épars dans l'œuvre platonicienne, on peut les résumer ainsi. Pour Platon, Dieu est l'Être absolu, le Bien suprême, l'Idée créatrice des choses; il est l'origine et la raison suffisante du monde intelligible des idées et du monde sensible. Néanmoins, il y a deux choses qui échappent à la causalité de Dieu : la matière et le mal.

Le mal car « Dieu est essentiellement bon, et rien de ce qui est bon n'est porté à nuire. Ce qui n'est pas

porté à nuire ne saurait nuire en effet, ni faire du mal, ni être la cause d'aucun mal. Ce qui est bon n'est donc pas cause de toutes choses : il est cause du bien, mais il n'est pas cause du mal. Ainsi, Dieu étant essentiellement bon, il n'est pas cause de toutes choses, comme on le dit communément. Et si les biens et les maux sont tellement partagés entre les hommes, que le mal y domine, Dieu n'est cause que d'une petite partie de ce qui arrive aux hommes, et il ne l'est point de tout le reste. On doit n'attribuer les biens qu'à lui; quant aux maux, il en faut chercher une autre cause que Dieu. » *République*, l. II, 379, édit. Didot, t. II, p. 37.

Cette cause, c'est la matière, éternelle, indépendante de Dieu. « La cause de cela (du trouble de l'agitation du monde) c'était l'*élément matériel* de sa constitution, lequel a son origine dans l'antique nature, livrée longtemps à la confusion avant de parvenir à l'ordre actuel. C'est, en effet, de celui qui l'a composé que le monde tient tout ce qu'il a de beau; et c'est de son *état antérieur* qu'il reçoit, pour le transmettre aux animaux, tout ce qui arrive de mauvais et d'injuste dans l'étendue du ciel. » *Politique*, c. XVI, 276, édit. Didot, t. I, p. 586.

Dans le dialogue des *Lois* auquel fait allusion le texte cité de Plutarque, la même doctrine s'affirme sans détours : « N'est-ce pas une nécessité d'avouer que l'âme est le principe du bien et du mal... et de tous les contraires, si nous la reconnaissons comme la cause de tout ce qui existe? Cette âme est-elle unique, ou y en a-t-il plusieurs? Je réponds qu'il y en a plus d'une ; n'en mettons pas moins de deux, l'une bienfaisante, l'autre qui a le pouvoir de faire le mal. » *Les Lois*, l. X, 896, édit. Didot, t. II, p. 450. Et dans l'*Epinomis* ou le *Philosophe*, 988 : « Dans notre sentiment, l'âme étant la cause première de cet univers, et tous les biens étant d'une certaine nature, et tous les maux d'une nature différente, il n'y a rien de surprenant que l'âme soit le principe de toute tendance, de tout mouvement; que la tendance et le mouvement vers le bien viennent de la bonne âme, et le mouvement vers le mal de la mauvaise. » *Ibid.*, t. II, p. 513.

Cette âme mauvaise, principe du mal, est-ce autre chose que la matière primitive, éternelle, nécessaire, dont le monde a été fait, qui façonnée par Dieu, et sous ses ordres, par l'âme universelle qui anime toute la nature, a servi ensuite à composer les différents êtres?

Il semble donc bien difficile d'innocenter Platon de dualisme ou, tout au moins, de tendance caractérisée au dualisme. C'est l'avis d'Aristote qui ne craint pas de rapprocher son maître d'Empédocle et d'Anaxagore. « Platon, dit-il, admet deux éléments... Il assigne à l'un la cause du bien, et à l'autre celle du mal. Ce qu'avaient déjà en vue quelques-uns des philosophes antérieurs, par exemple, Empédocle et Anaxagore. » *Métaph.*, l. I, c. VI, *in fin.* Cf. art. BIEN, t. II, col. 827.

Aristote, qui met ainsi en relief l'erreur de ses prédécesseurs, n'échappe pas lui-même à toute critique. Plutarque le range parmi les dualistes : « Aristote nomme le premier principe (principe bon) la forme, et l'autre (le mauvais) la privation. » *De Is.*, c. XLVII, édit. Didot, t. I, p. 453.

D'après Fouillée, sa doctrine sur le mal se ramène à ceci : « Le mal n'existe pas par lui-même, et il n'existe pas non plus par Dieu. Dieu est la raison unique de tout ce qu'il y a de bien en tout être. Chaque être reçoit de Dieu selon son pouvoir « l'être avec la vie : τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν », *De cælo*, I, IX, et par conséquent le bien. Mais cette participation au bien est inégale, « plus faible chez les uns, plus complète chez les autres », *Phys.*, VIII, VII; *De gener. et corrupt.*, II, X; et la raison en est dans la nécessité invincible ou fatalité de la matière, c'est-à-dire de la puissance qui enveloppe l'imperfection et l'impuissance. » *Hist. de la philosophie*, p. 127.

Mais qu'est exactement cette matière ou puissance d'où dérive le mal? — Remarquons d'abord qu'elle occupe dans la nature un domaine immense. Il y en a dans les choses sensibles, elle pénètre jusque dans l'intelligible... Seul l'Acte pur — s'il en est un — y échappe entièrement. En outre, la matière est spécifiquement multiple ou numériquement une, suivant l'aspect sous lequel on la considère. Au sens le plus obvie du mot, elle est le principe d'où sort immédiatement une forme donnée. Or, prise à ce point de vue, elle a une certaine plasticité qui la rend susceptible de plusieurs formes. Mais cette plasticité a des limites : Si bien qu'en un sens, il y a diverses sortes de matières, et chacune d'elles peut être considérée comme un genre à l'égard des formes qui lui reviennent. Mais l'on doit remonter de cette pluralité des matières à un principe plus profond, principe unique, et qui perd tout vestige de spécification. Quel est ce principe? — Pas l'un des quatre éléments, pas davantage les atomes de Démocrite, ou les lignes et les plans de l'école de Platon, ni même l'infini d'Anaximandre. Le principe que nous cherchons, d'où sort l'inépuisable multiplicité des êtres n'a qu'une caractéristique, qui est de n'en pas avoir. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut être la *mère du monde*, la nourrice de l'univers. C'est la *matière première* « qui n'a plus ni essence ni quantité, ni aucun des autres caractères qui différencient l'être ». Or, cette matière première doit être *éternelle*, elle n'a ni commencement, ni fin; car, en tant que puissance, elle est la condition préalable de toute génération.

A la matière répond la forme : la matière est puissance, la forme est acte, l'acte de la matière; partant, elle ne fait avec elle qu'un seul et même tout, une seule et même réalité, elle lui est immanente.

De ces concepts de matière et de forme dérivent les rapports que soutiennent entre eux ces deux principes de la substance. — La forme, sous la poussée du désir qui anime la nature, devient un principe d'action, elle s'imprime dans la matière, la pétrit du dedans, la façonne à la manière d'un architecte intérieur. Si son œuvre organisatrice n'y rencontrait aucun obstacle, elle en épuiserait la puissance et arriverait à la plénitude de son acte. Dès lors toute imperfection, tout désordre aurait à jamais disparu; « le monde serait immobilisé dans une extase éternelle ». Mais *la matière est là*, dont l'influence a quelque chose d'essentiellement limitatif. Elle entraîne à sa suite, un cortège de nécessités qui sont autant d'imperfections plus ou moins graves... Toute forme exige, pour se réaliser, un ensemble de conditions à la fois difficile et complexe qui tient à la passivité de la matière. Et l'être une fois constitué, ce principe est loin d'abdiquer tous ses droits : la matière conserve, sous l'empire de la forme, des superfluités où la finalité ne trouve pas son compte. De plus, elle s'y révèle comme une source permanente de véritables anomalies, de déviations qui proviennent en dernière analyse, de la résistance que fait la matière au développement de la forme. Voilà pour le *mal physique*.

L'existence du *mal moral* s'explique de même. Rien n'est fort comme la raison; là où elle s'implante, elle finit toujours à la longue par avoir le dessus. Par conséquent, si l'homme glisse si facilement vers le désordre, si parfois même il arrive à s'y fixer, il n'en faut pas chercher d'autres motifs que les bornes de son esprit. C'est la claire vue, c'est la science intime et adéquate des choses qui lui fait défaut; la forme, en lui, n'a pas encore entièrement pénétré de sa lumière purificatrice l'aveugle et indocile matière. Cf. Cl. Piat, *Aristote*, Paris, 1903, p. 35 sq.

Ainsi, en définitive, la métaphysique d'Aristote aboutit à une sorte de dualisme. Tout s'y ramène à deux principes : la matière et la forme, la puissance et l'acte. Plutarque a raison : Aristote nomme bien le premier principe la forme, et l'autre la privation, c'est-à-dire, la matière principe et cause de la privation ou du mal. Sous le premier moteur immobile, *fin* vers laquelle tout le reste gravite, l'âme ou la forme du monde et la matière à qui elle est immanente sont en lutte constante, l'âme étant animée d'un désir éternel de vaincre la matière et de diminuer son empire, pour promouvoir sous ses modes divers le règne de la bonté et de la beauté.

Pour qualifier ce dualisme il resterait à déterminer si, dans la pensée d'Aristote, la causalité de la première cause efficiente (ou du premier moteur immobile, première cause efficiente par rapport au monde) s'étend à la *matière première*, ou si elle est limitée aux *transformations substantielles*, c'est-à-dire, à l'éduction de la forme substantielle de la potentialité de la matière. Mais il y a là un problème obscur, qu'il est impossible de résoudre avec certitude. Dans le premier cas, le Stagyrite se serait élevé à l'*idée de la création*, tout au moins l'aurait entrevue; dans le second cas, au contraire, sa théorie du monde — et du mal — serait *peu différente du dualime platonicien*. M. E. Lasbax, *Le problème du mal*, p. 11, adopte cette seconde hypothèse. Pour lui, le principe du mal se réduit, chez Aristote, à n'être que la matière qui résistera à l'Idée, comme la puissance en quelque sorte virtuelle à l'effective actualisation. Cf. Gonzalez, *Hist. de la philos.*, trad. de Pascal, t. I, p. 310.

Avec les *stoïciens*, nous retrouvons le monisme à peine perfectionné des Éléates. Dans ce système, le mal est nécessaire et inévitable dans la monde. Non seulement les maux physiques, mais encore le mal moral sont des manifestations ou, si l'on veut des évolutions nécessaires et fatales de la Divinité. Sans doute, Dieu ne veut pas le mal, mais celui-ci est inévitable; il est même nécessaire pour que le bien existe, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral. Qu'importent les souffrances et les fautes individuelles, si le monde est plus heureux et plus parfait! Dès lors, le problème du mal se résout de lui-même : tout désordre disparaît de la grande harmonie du monde; tout conspire à sa perfection. Cléanthe, *Hym.*, vers 19 sq.; Chrysippe dans Plutarque, *De comm. not.*, c. XIV, édit. Didot, t. II, p. 1303.

Quant au *néo-platonisme*, il est nettement dualiste à ses débuts; il le restera presque jusqu'à la fin. Xénocrate accentue le dualisme de Platon; aux premiers siècles de notre ère, néo-pythagoriciens et néo-platoniciens (Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée...) se rencontrent sur un terrain commun dont le dualisme plus ou moins platonisant constitue l'une des thèses essentielles. *Plotin* s'efforce d'y échapper, puisqu'il rattache le mal au bien. « Plotin, après avoir fait quelques concessions au dualisme, dirige bientôt contre les gnostiques tous les traits de sa dialectique. » E. Lasbax, *Le problème du mal*, p. 11. Tout aspire au Bien, et par cette aspiration l'âme reçoit de l'intelligence les raisons séminales ou formes auxquelles sous son influence démiurgique, la matière participe, constituant ainsi le monde. *Ve Ennéad.*, l. IX, c. III. La matière par elle-même est le non-être, l'informe, *IIe Ennéad.*, l. IV, c. X, le mal, *ibid.*, c. XVI, dont l'existence procède cependant du bien par l'intermédiaire de l'âme : elle marque le dernier degré possible de l'éloignement du bien. *Ire Ennéad.*, l. VIII, c. VIII. Quant au monde, il est bon, suspendu au bien. *IIIe Ennéad.*, l. II, c. III. Voir art. Bien, col. 830-831, pour le rattachement du point particulier qui nous occupe à la théorie générale du Bien, chez Plotin. Déjà chez Plotin, nous trouvons cette doctrine que les Pères opposeront plus tard aux hérétiques et qui voit dans la limite, dans le caractère fini des êtres, la raison première de l'imperfection et du mal. — Elle est plus précise encore chez *Proclus*, à qui l'empruntera le pseudo Denys, puisque, comme l'a établile P. J. Stiglmayr, sur cette question si importante, Denys n'a fait qu'introduire dans son texte *De divin. nomin.*, c. IV, n. 18-34, un extrait du *De malorum subsistentia* de Proclus. Cf. art. Création, t. III, col. 2075. En se reportant à l'art. Bien, t. II, col. 832, on verra comment Proclus, au traité des Causes, établit que Dieu communique sa bonté par la création, et comment la production des choses par un agent inférieur n'empêche pas la causation directe de ces choses selon un mode supérieur « par la cause première ». Le premier Bien identique à l'Être et créateur de l'Être en toutes choses, telle est la notion que la philosophie néoplatonicienne livre dans son dernier effort, le traité des causes, à la théologie traditionnelle. Celle-ci saura en tirer parti.

Pour être complet, il resterait à dire un mot de la position de *Philon* sur la question présente. Elle a été suffisamment déterminée dans l'article Création, t. III, col. 2053.

Cette étude des doctrines de la philosophie ancienne est évidemment très rapide et par là incomplète. Telle quelle, elle nous permet de constater la quasi-unanimité de l'antiquité sur le problème qui nous occupe. Dieu, essentiellement bon, ne peut être auteur ou cause du mal. Cette cause doit être recherchée en dehors de lui. Qu'elle soit discorde, dualité, matière éternelle..., elle échappe, en tant que principe du mal, à la causalité de l'Un, du Bien, de Dieu. Et cela devait être, dès lors que l'on excluait la création *ex nihilo* de l'explication de l'origine du monde.

Ici, comme sur beaucoup d'autres terrains de la philosophie, l'influence de Platon est tenace et pénétrante, si pénétrante que les stoïciens eux-mêmes n'y échapperont pas complètement.

III. Période patristique. — De ce qui précède on a pu conclure que, dans l'ensemble, la solution dualiste avait dominé la philosophie antique, il était inévitable que, du jour où le christianisme commencerait à philosopher, le dualisme ne pénétrât chez les chrétiens; ce sera un des plus graves devoirs de l'Église de répondre à cette erreur.

1° *L'erreur.* — 1. *Le gnosticisme.* — L'hérésie gnostique date du temps même des Apôtres. Or, l'idée essentielle de cette erreur, le problème fondamental qu'elle cherche à résoudre, c'est le problème de l'origine du mal, auquel se trouve intimement lié le problème de l'origine du monde, c'est-à-dire, du passage de l'infini au fini. « A négliger les différences de détail qui distinguent les systèmes gnostiques les uns des autres, et à ne tenir compte que de leur fond commun, une théorie générale se dégage, qui a pour point de départ la conciliation de l'existence de Dieu avec l'existence de la matière. Dieu ne peut être que parfait; et la matière passait aux yeux des gnostiques comme d'essence mauvaise et comme le siège du mal; elle ne pouvait donc pas être l'œuvre immédiate de Dieu. » Art. Gnosticisme, t. VI, col. 1459.

Telle est la position du gnosticisme. L'existence de Dieu ne fait plus de doute; et même, pour la plupart des gnostiques, Dieu est unique en principe. Mais ce Dieu suprême n'a pu créer la matière : il y a incompatibilité absolue entre Lui, qui est bon, et elle qui est mauvaise. D'où entre ce Dieu et la matière, se place un créateur : ce créateur c'est le démiurge son inférieur, dont la nature a été viciée par la faute (qui l'a fait chasser du plérôme), et dont l'œuvre, par conséquent, ne peut être que viciée. Ainsi s'explique

l'imperfection de ce monde et la présence du mal ici-bas.

On le voit, les gnostiques empruntent largement à Platon, mais c'est pour déformer l'enseignement de l'Écriture et tomber dans le dualisme, ou, pour quelques-uns, dans l'émanatisme panthéiste. En effet, une fois qu'on a rejeté la solution chrétienne fondée sur la création *ex nihilo*, on ne peut aboutir qu'à la solution panthéiste ou à la solution dualiste. Les gnostiques subissaient le même sort que les philosophes.

Bien des systèmes se greffent sur ce thème général. Nous nous contenterons de signaler à grands traits les parties qui se rapportent à notre sujet.

Valentin emprunte les éléments principaux de son système au platonisme et au judaïsme. Sa doctrine trahit une idée essentiellement panthéiste. Pour expliquer, sans avoir recours à la création *ex nihilo*, la production du monde, le passage de l'infini au fini, il imagine toute une série d'évolutions par lesquelles le Père, c'est-à-dire le Dieu Principe, l'Un, donne naissance, avec ou sans l'aide de Σιγή, au plérôme de 28 éons. Le mal sort de la curiosité du dernier éon, l'éon femelle σοφία, qui produit un être informe, ἔκτρωμα, fruit de son péché d'orgueil et d'ignorance.

Saturnin est nettement dualiste. Deux royaumes existent : celui de la Lumière et celui des Ténèbres. Au sommet du royaume de la Lumière, et comme origine première des êtres qu'il contient, se trouve le Dieu suprême, caché en lui-même, incompréhensible dans son essence, et d'où procèdent les êtres qui composent le monde des esprits. Ce processus se réalise *a perfectiori ad minus perfectum*, et le dernier degré correspond aux sept anges ou esprits inférieurs chargés de former et d'organiser le monde visible. Mais ils se heurtent à la matière, essentiellement opposée à l'esprit, et particulièrement au principe et à l'auteur du monde des esprits et de la lumière. Ainsi la matière est l'origine, ou mieux, l'essence du mal dont Satan est la personnification. De là vient la prédominance du mal dans le monde visible où abonde la matière, et l'antagonisme perpétuel et permanent entre Dieu et Satan, entre la matière et l'esprit, les hommes bons ou pneumatiques et les hommes mauvais ou hyliques et charnels. Le dualisme de Saturnin est déjà théologique. Le manichéisme n'aura plus qu'à dramatiser l'antagonisme que nous trouvons ici entre les deux royaumes du bien et du mal.

Le système de *Basilide*, essentiellement dualiste comme celui de Saturnin (tous deux se rattacheraient à Simon le magicien par leur maître Ménandre), ne s'en distingue que par quelques points de plus ou moins d'importance. Ici le royaume de la Lumière et le royaume des Ténèbres et du mal sont deux royaumes également éternels, existant par eux-mêmes et indépendants l'un de l'autre. Le désordre est dû à l'union de certains principes mauvais à des principes bons. De là est sorti le monde visible, œuvre immédiate des anges inférieurs. Leur impuissance, jointe aux efforts des esprits mauvais du monde ténébreux pour s'unir à eux, voilà la raison du mélange en ce monde du bien et du mal. Aussi le mal suit le bien, comme l'ombre la lumière, et le principe divin qui entre dans l'âme humaine est entouré et comme opprimé par les vices et les passions qui sont les esprits procédant du royaume des ténèbres.

Chez *Marcion* qui se débarrasse résolument de tout le fatras où se perdaient les gnostiques, le dualisme est encore, s'il est possible, plus prononcé. La conception dualiste lui sert de base philosophique pour arriver à l'antithèse théologique et un double antagonisme caractérise son système. Voir l'art. Marcion. Le Dieu de l'Évangile est opposé au Dieu des Juifs. Le premier est le Dieu suprême, ineffable, absolument pur, qui exclut toute communication avec la nature : Dieu de bonté, de paix et d'amour. Le second est un Dieu imparfait et inférieur, organisateur de la matière et du monde ; il n'est pas Dieu véritable, mais démiurge. — De là vient la seconde opposition. La matière est éternelle et elle est l'origine du mal. L'impuissance relative du démiurge, jointe à l'imperfection essentielle de la matière est la double cause de l'imperfection du monde visible, particulièrement de l'imperfection de l'homme. En sortant des mains du démiurge, l'homme est soumis à l'empire du mal et des esprits mauvais sans pouvoir leur résister. Son impuissance à cet égard est telle qu'il ne peut s'élever à la connaissance du Dieu suprême et véritable, ni même soupçonner son existence. Si aujourd'hui il peut opérer le bien et s'élever à la connaissance de la vérité, en entrant dans l'ordre divin, il le doit à la révélation et à l'action de Jésus-Christ en qui s'est manifesté le Dieu bon.

2. *Le dualisme théologique de Manès.* — Sur Manès et les origines historiques du manichéisme, voir l'art. Manichéisme. Le fondement du système est le dualisme.

De toute éternité, enseigne Manès, il y a deux choses essentielles, deux principes ou plutôt deux royaumes essentiellement opposés : celui de la Lumière et celui des Ténèbres. La Lumière est le bien à la fois physique et moral; les Ténèbres sont le mal. Dans le premier royaume règne le Roi du Paradis de Lumière, le Dieu suprême; le royaume des Ténèbres n'a pas d'abord de chef, il est sans ciel, mais avec une terre et de ses éléments sort bientôt Satan, le diable primitif. Ces deux royaumes simplement juxtaposés par leurs parties supérieure et inférieure ne se mêlent pas.

La guerre entre eux vient de Satan qui, un jour, attaque et parvient à envahir le royaume de la Lumière. Dieu alors produit un éon, la Mère de vie et, avec elle, l'Homme primitif qu'il lance contre Satan. L'Homme primitif vaincu est fait prisonnier; il est délivré par Dieu lui-même. Mais, dans les étreintes de Satan, il a perdu des parcelles lumineuses. De là un mélange des éléments lumineux et ténébreux qui commence à se propager par la génération. Ainsi entre la Lumière et les Ténèbres est apparue une matière mixte.

C'est avec cette matière mixte, c'est-à-dire avec les éléments complexes formés de la sorte, que Dieu fait le monde actuel, mélange de bien et de mal, dont il s'efforce peu à peu de dégager les éléments lumineux pour les ramener finalement dans le royaume de la Lumière. L'homme doit préparer cette délivrance. En effet, tandis que le monde est l'œuvre de Dieu opérant, il est vrai, sur des éléments imparfaits, l'homme, lui, est une créature de Satan et de ses anges qui ont concentré et comme emprisonné dans son corps tout ce qu'ils on pu dérober d'éléments lumineux. Auprès de lui, ils ont placé la femme, composée comme l'homme, mais avec beaucoup moins de parcelles lumineuses; c'est la tentatrice, la séduction sensuelle incarnée, l'instrument de perdition qui perpétuera, par la génération, l'emprisonnement des éléments lumineux. Comme le monde, l'homme est donc composé de bien et de mal et de sa conduite dépend la délivrance plus ou moins prompte, plus ou moins complète de ce qu'il y a en lui, et même dans le monde, de pur et de saint.

Aussi l'homme, c'est-à-dire l'humanité, est-il continuellement en proie à la lutte des deux éléments, inégalement combinés dans les deux sexes. La lumière captive tend à se dégager; les démons cherchent à la retenir par les passions, l'erreur, les fausses religions, tandis que les esprits lumineux ou les anges favorisent son émancipation par l'envoi des prophètes, Noé,

Abraham, Zoroastre, Bouddha, Jésus, surtout Mâni « le Guide, l'Ambassadeur de la Lumière, le Paraclet ». A mesure que les éléments lumineux se dégagent de l'humanité, ils se rendent par le zodiaque et la lune jusque dans le soleil, de là, après une dernière purification, ils atteignent enfin le royaume lumineux lui-même. Quant aux corps —et avec eux les âmes — des non-élus, ils demeurent dans le royaume des Ténèbres. Le monde finira quand toute la lumière dégageable sera revenue à sa source. On trouvera dans Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 559; Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps;* surtout Tixeront, *Hist. des dogmes*, 7e édit., t. I, p. 467, l'indication des sources; voir aussi, Petau, *Dogm. theol.*, t. I, p. 518, 519.

Telles sont les grandes lignes de ce que l'on pourrait appeler la métaphysique du manichéisme. Si nous en dégageons les idées centrales, il reste ceci. Le manichéisme est essentiellement dualiste. Il nie l'unité de l'être divin; pour lui, deux principes, coéternels et infinis, éternellement en lutte, se disputent l'empire souverain : ils sont ennemis. Et ce ne sont pas là deux abstractions, deux principes de raison, mais bien deux êtres, indépendants l'un de l'autre, qui n'existent pas l'un par l'autre. Chacun d'eux a sa sphère, comme son royaume. Dans la sphère de la Lumière règne le principe bon, qui la remplit; dans la sphère des Ténèbres domine le principe mauvais du mal, qui n'est que matière, division et perversité.

Le manichéisme reste donc fidèle au dualisme le plus pur; nous avons ici le dualisme proprement théologique.

2° *La doctrine catholique.* — Telle est l'erreur. Il nous reste, à voir les efforts de l'Église et de ses docteurs surtout, contre ces survivances et ces renforcements du dualisme primitif. Ce sera là l'une des tâches, non la moins importante, des Pères, dont les enseignements d'abord timides, incertains, acquerront bientôt netteté et précision, préparant la forte et lumineuse doctrine de saint Augustin dont saint Thomas, plus tard, établira la définitive synthèse.

1. *Avant saint Augustin.* — En face des sectes hérétiques l'Église ne resta ni muette ni indifférente « On s'efforça d'établir la vérité et l'autorité de la doctrine catholique à l'exclusion de toute autre. Il s'agissait, avant tout, de défendre les dogmes les plus menacés ou les plus contestés par l'hérésie, contre les gnostiques, par conséquent la foi au Dieu unique. » Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, 2e édit., 1905, t. I, p. 225.

Effectivement, avant saint Augustin, les efforts des Pères, surtout grecs, visent particulièrement le gnosticisme. « Il y eut toute une littérature antignostique. Il est certain, par exemple, que saint Justin dans son ouvrage perdu contre les hérétiques, réfutait la distinction gnostique, *Apol.*, I, XXVI, *P. G.*, t. VI, col. 369; Irénée, *Cont. hæres.*, IV, VI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 987. Les écrits de Miltiade, de Méliton et de Théophile d'Antioche ont également péri, et la grande masse de la littérature antignostique n'a pas eu un meilleur sort. Glanons quelques restes.

a) Chez les Grecs. — *Tatien* affirme que « Dieu n'a rien fait de mal; c'est nous qui avons produit toute improbité », par le dérèglement de notre volonté libre. *Oratio ad Græcos*, *P. G.*, t. VI, col. 829.

Dans ce qui nous est resté de *Théophile d'Antioche* et de *Méliton de Sardes*, nous trouvons encore quelques affirmations semblables. « Les bêtes sont dites féroces et sauvages, écrit Théophile, non qu'elles aient été dès le commencement venimeuses, car rien de mal n'a été au commencement fait par Dieu; au contraire, toutes choses étaient bonnes et très bonnes; c'est le péché de l'homme qui les a tournées au mal. » *Ad Autolycum*, l. III, n. 17, *P. G.*, t. VI, col. 1080. Pseudo-Méliton met cette question dans la bouche d'un contradicteur : « Pourquoi Dieu ne m'a-t-il pas fait de telle sorte que je l'honore lui et non les idoles? » — Il répond : « On voit bien, à ta manière de parler, que tu aimais mieux être une pure machine qu'un homme vivant; car, Dieu t'a fait bon autant que cela lui a plu, et t'a donné le libre arbitre. Il a mis devant toi les choses les plus hautes, pour que tu choisisses ce qui est bon. » *Ex apol. Melit. ad Anton.*, *P. G.*, t. V, col. 1229 B.

Ces quelques extraits, remarque Mgr Douais, *op. cit.*, contiennent toute la doctrine des apologistes grecs sur le mal. *Dieu n'est pas l'auteur du mal* soit physique, soit moral, qui n'a d'autre origine que l'abus du libre arbitre; le mal n'est que la dépravation du bien. Cette doctrine est énoncée simplement; les apologistes ne se préoccupent pas de la preuve : elle leur paraît évidente. Ils ne disent même pas contre qui ils l'affirment; mais ils ne pouvaient avoir en vue que le gnosticisme alors dans toute sa jeunesse.

Au IVe siècle, deux docteurs grecs nous donnent quelque chose de plus précis et de plus important. Le manichéisme s'est étendu, fait des ravages; ils l'attaquent.

Titus de Bostra écrit près de cent ans après Manès. Son ouvrage : *Adversus manichæos libri tres*, comprend un exposé du manichéisme, l. I, exposé qui est suivi d'une réfutation. Toutefois il ne consacre guère à la doctrine du mal que quelques lignes au début du livre II; mais elles sont significatives « Les manichéens demandent : d'où viennent les maux? Nous, nous répondons avec une entière confiance : comme il n'y a qu'un seul Dieu qui a tout fait, il n'y a rien qui soit mauvais quant à la substance. Toutes choses sont bonnes quoique diversement bonnes, car elles sont faites pour des usages divers. Rien de ce qui a été fait n'a été fait sans motif. Tous les êtres ont en eux-mêmes la raison de leur essence, et c'est la sagesse ineffable de Dieu qui a établi cet univers, comme un corps entier, dans l'unité de son tout et la diversité des parties et des membres; de telle sorte que, si vous retranchez, comme étant superflue et inutile, une part quelconque de la raison de ces êtres, le corps est mutilé.... Dans les êtres donc *rien n'est mauvais quant à la substance;* bien plus, tous ceux que Dieu a établis et qu'il gouverne dans le monde, il les a établis d'après les conseils de sa sagesse, et il les gouverne pour l'utilité de ceux pour qui il les a faits. » L. II, c. I, II, *P. G.*, t. XVIII, col. 1132, 1133.

Ces idées reviennent en plusieurs autres endroits; mais nous avons ici la doctrine et le procédé de Titus. A une affirmation, il oppose une affirmation. Les manichéens enseignent la dualité des principes et l'existence du mal dans la substance même des êtres; il répond par le double principe de l'unité de Dieu et de l'intégrité des êtres.

Saint *Basile*, contemporain de Titus de Bostra, a encore mieux parlé sur la délicate question du mal. Il n'est pas permis de dire que le mal a été engendré par Dieu, par la raison que le contraire ne peut être engendré par le contraire. La vie n'engendre pas la mort, ni la lumière, les ténèbres; la maladie n'est pas l'ouvrière de la santé. « Nous disons, (il combat les manichéens et les gnostiques) que le mal n'est pas une substance vivante ou animée, c'est un état d'âme contraire à la vertu. » *In Hexam.*, hom. II, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 37. Dans l'homélie intitulée *Quod Deus non est auctor malorum*, nous trouvons encore ce passage caractéristique, qui résume toute la pensée de Basile : « Gardez-vous de voir en Dieu l'auteur de la substance du mal! car n'allez pas vous figurer que le mal a une subsistance propre. La difformité

ne subsiste pas, comme subsiste un animal quelconque; et on ne mettra jamais sous les yeux son existence existant vraiment. Car le *mal est la privation du bien.* » *Ibid.*, col. 340 sq.

Le progrès est sensible en netteté et en précision. Au point de départ un essai de preuve, par le simple énoncé de ce principe évident en lui-même, que le contraire ne peut engendrer le contraire. Il s'ensuit que Dieu, étant bon, le mal ne vient pas de lui; comme rien ne tient que de lui seul la subsistance, il s'ensuit encore que le mal n'a pas de subsistance. Il n'est pas une essence. Simple accident des substances, il est la privation du bien.

Il semble que ce soit là le dernier mot de la théologie grecque sur la nature du mal. Chez saint *Jean Chrysostome* nous ne retrouvons que l'affirmation pure et simple, l'appel à l'autorité. « D'où vient le mal? me direz-vous. Et moi, je vous réponds que vous ne devez pas, pour en expliquer l'existence, admettre un principe mauvais. Vous blasphémez en soutenant que le mal existe par lui-même. C'est un blasphème que d'affirmer l'éternité d'un principe mauvais, de lui attribuer le pouvoir divin et de le mettre sur le même rang que la vertu. Le mal, dites-vous, existe par lui-même; mais vous avez oublié cette parole de l'apôtre : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles depuis la création du monde, par tout ce qui a été fait. » Rom., v, 20. *In Act. Apost.*, hom. II, n. 4, *P. G.*, t. LX, col. 31.

C'est vraisemblablement à la même date qu'il faut placer divers traités faussement attribués à Justin. On y relève des sentences comme celles-ci : « Tout ce qui est sur la terre est bon, comme ayant pour auteur le Souverain Bien; le souverain mal, quant à la substance, n'atteint pas les créatures, ni par l'opération de ce qui est le mal par la substance. » *Quæst. christian. ad gentiles*, n. 5, *P. G.*, t. VI, col. 1412. « Le souverain mal n'existe pas; le supposer, c'est poser un principe contraire à Dieu. » *Ibid.*, n. 1, 2, col. 1405. « Rien d'essentiellement mauvais n'est adjoint à notre vie. » *Quæst. et respons. ad orthodoxos*, 46, *id.*, col. 1292. « Le mal n'est que la perversion », « la dépravation du bien ». *Ibid.*, 73, col. 1313.

La liste des auteurs et des citations pourrait s'allonger; nous en avons rapporté assez pour pouvoir conclure que partout, en Orient, au IVe siècle, les docteurs chrétiens avaient le sentiment très vif que Dieu ne saurait être regardé comme l'auteur du mal.

b) Chez les Latins. — En Occident, le seul auteur qui mérite une mention spéciale est *Tertullien*. Il a dit sa pensée sur la question du mal tout spécialement dans son traité contre Hermogène, mais aussi, à l'occasion, dans le volumineux traité contre Marcion.

L'africain Hermogène, philosophe stoïcien passé au christianisme, troublé par la question de la création, s'était mis à enseigner que la création *ex nihilo* ne se comprend pas, que Dieu ne peut créer une chose de rien. Un tel principe conduisait nécessairement à l'une ou à l'autre des deux doctrines que nous avons signalées : le monde émanation de Dieu, ou bien la matière existant éternellement. Hermogène s'était arrêté à cette seconde conséquence, et prétendait que Dieu avait tout fait avec une matière incréée qui lui était coéternelle. C'est à cette matière première, incréée, coéternelle à Dieu qu'il attribuait le mal. Hermogène aboutissait donc, comme le gnosticisme, à un véritable dualisme.

« Admettre une Matière éternelle, répond Tertullien, c'est introduire deux dieux, puisque c'est faire la Matière l'égale de Dieu. Prétendre que Dieu a tout créé avec cette Matière incréée qui lui était coéternelle, c'est faire la Matière supérieure à Dieu, puisqu'elle lui fournit les éléments de son œuvre, et que Dieu est soumis à la Matière, dont il a eu besoin. » *Adv. Hermog.*, c. IV, VIII, *P. L.*, t. II, col. 200. Mais passons. Dieu a donc tout fait avec la matière. Par conséquent le bien et le mal qui provient de la matière, doivent être nécessairement attribués à Dieu, ou le bien seul à Dieu et le mal à la matière, ou l'un et l'autre simultanément à Dieu et à la matière. Mais Dieu qui est bon ne peut être l'auteur du mal! d'autre part, une matière totalement mauvaise ne peut engendrer le bien. Si donc Dieu ne peut être l'auteur du mal, on doit, ou admettre, l'existence de deux principes coéternels, ce qui est absurde (IV, VIII), ou revenir à la notion chrétienne de la création *ex nihilo* : *superest uti Deum omnia ex nihilo fecisse constet. Op. cit.*, c. XVI, col. 211, 212.

Le principe est excellent, et Tertullien en tire ici un bon parti : mais il n'y est plus revenu, ce qui prouve qu'il n'avait pas approfondi la question de l'origine du mal.

Après Tertullien, les auteurs latins gardent le silence, ou à peu près. Saint *Ambroise* a bien combattu les manichéens (sermons sur la Genèse), mais en se plaçant au point de vue de leurs attaques contre l'Ancien Testament. Il n'y a guère que Lactance, qui, dans son *De ira Dei*, traitant au l. I, de la Providence de Dieu et de la création, indique d'un mot que le mal ne lui est pas imputable : *Est enim disconveniens Deo, ut ejusmodi potestate sit præditus, qua noceat et obsit, prodesse vero, ac benefacere nequeat. Quæ igitur ratio, quæ spes salutis hominibus proposita est si malorum tantummodo auctor est Deus?* C. III, *P. L.*, t. VII, col. 84. Sur le dualisme réel ou apparent de Lactance, voir LACTANCE, t. VIII, col. 2440.

2. *Intervention de saint Augustin.* — Il faut arriver à saint Augustin pour trouver, en Occident, une doctrine du mal. Le premier, il a abordé le problème par son côté métaphysique.

Le grand docteur a élaboré cette doctrine au cours de sa lutte contre les manichéns. Ancien manichéen lui-même, nul plus que lui n'était apte à mettre en relief les erreurs de la secte. Il employa à les réfuter toutes les ressources de son génie philosophique et théologique. Sur les conditions historiques de sa lutte, cf. Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*.

La polémique commence avec le traité *De moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus manichæorum*, (an. 388 d'après Portalié, Martin; fin de 387, d'après Douais) et se termine avec le chap. XLVI du traité *De hæresibus* (428). Entre ces ouvrages, sans parler des sermons et de la correspondance de saint Augustin, s'en placent quinze autres. Cf. Douais, *op. cit.*

De cette polémique et de ces ouvrages, nous ne retiendrons que ce qui a trait aux deux questions qui nous occupent : *nature* et *origine* du mal. Du reste, ces questions dominent tout le débat ouvert entre Augustin et les manichéens. « Pour saint Augustin, là était le véritable débat entre lui et les manichéens. Aussi il est trois points auxquels il revient sans cesse, au sujet desquels il argumente et qu'il veut prouver : la nature du mal, son origine, la nature des êtres. » (Douais) Seuls, les deux premiers nous intéressent.

a) Nature du mal. — Les manichéens commencent toujours par demander : D'où vient le mal ? Mais comment répondre si l'on ne sait pas d'abord ce qu'il est ? *De mor. manich.*, l. II, 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 1345. Or, d'après les manichéens, le mal pour une chose est ce qui est contraire à sa nature : *cuique generi malum esse, quod contra ejus naturam est. Ibid.* C'est encore ce qui nuit : *quod nocet*, 5, enfin, disaient-ils, le mal c'est la corruption, 7.

Mais ces définitions ne sont pas recevables : ou elles manquent d'exactitude ou elles n'atteignent

pas le fond du sujet. Il faut donc aller plus loin pour déterminer la nature du mal.

Et d'abord, question préalable : le mal est-il une substance ? Les manichéens l'affirment : *Dicunt manichæi malam carnis naturam. Op. imp. c. Julian.*, l. III, 189, t. XLV, col. 1330. Ce qui est faux : « le mal n'est pas une substance. » « Tout ce qui est, est bon. Et ce mal dont je cherchais partout l'origine, n'est pas une substance; s'il étaitsubstance, il serait bon. » *Confes.*, l. VII, 18, t. XXXII, col. 743. Cf. *De morib. manich.*, l. II, 10, *ibid.*, col. 1349; *De civ. Dei*, XII, V, t. XLI, col. 352. *Sic ergo, discite, non substantiam malum esse. Contra epist. manich. quam vocant Fundamenti*, XXVII, 29, t. XLII, col. 193. Le mal n'est qu'un accident d'une substance placée dans un milieu qui ne lui convient plus, ou qui ne lui convient pas. C'est un état d'inconvenance ou de désordre, lequel produit la souffrance, la corruption et les autres effets nuisibles.

La possibilité pour une substance d'être précipitée dans cet état vient, en principe, de ce qu'elle n'est pas l'être suprême, souverain et absolu; c'est sa condition nécessaire d'infériorité par rapport à l'être increé, infini. Quant au fait même du désordre, du mal, il provient de ce que cette substance est placée dans des conditions qui, non seulement ne lui permettent pas de se maintenir dans toute son intégrité, mais encore l'atteignent et l'affaiblissent : elle a perdu une part de son être propre. Le mal n'est donc pas toute absence, toute négation de bien, mais une *privation*, la privation d'un bien que l'on devrait avoir et qui convient à la substance ou nature qui en est privée : « Je ne savais pas que le mal n'est que la privation du bien, privation dont le dernier terme est le néant. » *Conf.*, l. III, 12, t. XXXII, col. 688; cf. *De natura boni*, 3, 16, 23, t. XLII, col. 553, 556, 558; *Enchirid.*, 11, t. XL, col. 236.

Cette privation peut avoir pour objet un bien physique ou un bien moral. Dans le premier cas, nous savons qu'elle est la conséquence du caractère imparfait de la créature qui vient du néant et qui tend à y retourner. *De natura boni*, 10, t. XLII, col. 554; *Contra Secundinum*, 8, *ibid.*, col. 584; *Enchirid.*, 12, t. XL, col. 236. Dans le second cas, la privation n'a pas sa source dans une malice essentielle de la créature, mais dans la volonté libre; elle provient d'une déviation de la liberté. Or, la liberté est une faculté de l'homme. Le mal moral — ou le péché — n'est donc pas non plus une substance; c'est un accident dans l'être libre; et il ne faut y voir qu'un désordre, qu'un défaut de convenance entre l'exercice légitime de cette faculté et l'homme lui-même. *Retract.*, l. I, 2, t. XXXII, col. 595; *De libero arbitrio*, l. I, c. I, *ibid.*, col. 1223; *De civit. Dei*, XII, VI, t. XLI, col. 353.

De là découlent les relations du mal et du bien. Corruption d'un bien, le mal le suppose; il ne peut exister que dans une nature qui, en tant que libre, est bonne, donc un bien. *Nulla enim natura, in quantum natura est, malum est; sed prorsus bonum, sine quo bono ullum esse non potest malum : quia nisi in aliqua natura ullum esse non potest vitium; quamvis sine vitio potest esse natura. Op. imp. contra Julian.*, l. III, 206, t. XLV, col. 1334. Cf. *Enchirid.*, 12, t. XL, col. 236; *De civit. Dei*, II, VI, t. XLI, col. 353, surtout, XIV, XI, col. 418, 419. En ce dernier endroit saint Augustin nous donne un superbe résumé de cette doctrine, que les scolastiques n'auront garde de laisser tomber : « La bonne volonté est l'œuvre de Dieu : car l'homme l'a reçue avec la vie. Et la première mauvaise volonté, celle qui, dans l'homme, a précédé toutes les mauvaises œuvres, est moins une œuvre qu'un éloignement des œuvres de Dieu pour celles de l'homme. Or, ces œuvres sont mauvaises en tant qu'elles n'ont pas Dieu pour fin, mais la volonté propre; et ne peut-on pas dire que l'arbre mauvais de ces mauvais fruits, c'est la volonté, ou l'homme même, l'homme de mauvaise volonté ? Toutefois bien que la mauvaise volonté ne soit pas selon la nature, mais contre la nature, puisqu'elle est un vice, elle est de même nature que le vice, qui ne peut être que dans une nature que le Créateur tire du néant. Aussi le bien peut exister sans le mal, tandis que le mal ne peut exister sans le bien, car les natures en qui il réside sont bonnes en tant que natures. »

b) *Origine du mal.* — Le mal défini, il est aisé d'en déterminer l'origine.

Et d'abord, puisque, de l'aveu des manichéens, le mal est, pour une chose, ce qui est contraire à sa nature, aucune nature n'est le mal, c'est-à-dire mauvaise, car, dès lors qu'elle subsiste, elle est le contraire du non-être. Or, Dieu est l'auteur de toute nature, de toute substance. On doit donc conclure, avec raison, que Dieu n'est pas l'auteur du mal; ce qui est la cause créatrice de l'être pour tout ce qui existe ne peut, en même temps, être la cause du non-être. — Quant à imaginer, hors de Dieu, et opposé à Dieu, un principe positif mauvais, un *summum malum*, cela est contradictoire : être et mal se contredisent autant que *être et ne pas être*. On ne peut donc pas dire que ce qui est une substance soit le souverain mal. *De morib. manich.*, II, 2-5, t. XXXII, col. 1345; *De diversis quæst. LXXXIII*, q. VI, t. XL, col. 13. La prétendue lutte entre les deux principes, telle que l'ont imaginée les manichéens, aboutit à d'innombrables absurdités. *De natura boni*, 41-43, t. XLII, col. 563 sq.

Mais le mal moral, le péché ? — L'homme a la liberté de pécher; ne faut-il pas en conclure que Dieu est l'auteur du péché ? — Le *De libero arbitrio* donne la réponse.

Dieu existe, et tous les biens viennent de lui. Or, la volonté doit être regardée comme un bien, car le libre arbitre appartient à l'âme, qui, elle, est certainement un bien. Le libre arbitre vient donc de Dieu. Mais Dieu ne l'a donné que pour le bien; il l'a orienté *vers* lui. Il n'est donc pas l'auteur, l'origine du mal moral. — Ce mal vient uniquement du libre arbitre. Le péché n'est ni nécessaire, ni voulu de Dieu. Il n'est que *voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere. De duabus animis*, 22, t. XLII, col. 109. Seule, donc, la volonté commet le péché, *ibid.*, qui n'est pas *appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum*, qui consiste à préférer un bien inférieur à un bien supérieur, *De natura boni*, 34, t. XLII, col. 562, et n'a pas de cause proprement efficiente mais déficiente.

Saint Augustin a repris — et longuement — cette question au livre XII de la *Cité de Dieu*, particulièrement aux c. III, VI, VII, VIII, IX, t. XLI, col. 349 sq., où l'on trouve un exposé aussi clair qu'affirmatif. « Le vice — donc le mal moral — qu'une longue habitude a pour ainsi dire greffé sur la nature, a sa source primitive dans la volonté. » III. — « Recherchez la cause efficiente de la mauvaise volonté, vous ne la trouverez pas. Cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente; elle n'est pas effectivement, mais défectivement. Car déchoir de ce qui est souverainement à moins d'être (c'est ce que le péché est en définitive), c'est commencer d'avoir une volonté mauvaise. C'est quand elle descend d'un objet supérieur à un objet inférieur que la volonté devient mauvaise, non que l'objet dont elle se détourne soit un mal, mais le mal est ce détournement même. Ce n'est donc pas l'objet inférieur qui a fait la volonté mauvaise, mais elle-même qui s'est corrompue par la recherche

déréglée et coupable de l'objet inférieur. » VI et VII. — Même doctrine au c. VIII : « Je sais que la volonté mauvaise n'est en celui où elle réside que parce qu'il veut ainsi : et qu'il en serait autrement s'il voulait autrement. Il n'y a pas déchéance vers le mal, vers une nature mauvaise; le mal est dans la déchéance. » Et ce dernier passage qui résume tout le c. IX : « La mauvaise volonté n'ayant pas de cause efficiente, ou, en d'autres termes, de cause essentielle, elle est donc la source du mal des esprits muables, ce mal qui diminue et déprave le bien de la nature. Et la volonté ne devient telle que par défaillance, défaillance qui abandonne Dieu, et dont la cause est également défaillante. »

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine augustinienne : le mal s'explique sans recours à une dualité de principes, et sans qu'on ait besoin d'en faire retomber la responsabilité sur Dieu. A la vérité, Dieu a tout créé, les natures spirituelles aussi bien que les natures corporelles, sans que d'ailleurs son immutabilité ait subi la moindre atteinte. Mais ce Dieu est Souverain Bien, *Summum Bonum*. Toute espèce de bien ne peut être que par lui, c'est-à-dire par le bien suprême. *De natura boni*, c. II. Et si l'on admet que Dieu, Souverain Bien, a tout créé, toute nature est bonne en tant que nature. — Et par là même, le système manichéen s'écroulait par la base.

Ce qui frappe ici, c'est le progrès considérable que saint Augustin fait faire à l'exposé de la doctrine philosophique et théologique du mal. Avant lui, la doctrine traditionnelle n'existe qu'en deux points : 1) Dieu n'est pas l'auteur du mal, et le mal provient d'un mésusage du libre arbitre. — 2) De plus, il a trouvé dans la circulation des idées cette donnée que le mal n'est pas une substance. Mais il a fait singulièrement avancer la pensée philosophique en établissant : *a*. que le mal n'est que la privation du bien; *b*. que cette privation résulte d'un éloignement de Dieu qui est le Souverain Bien. Saint Basile, il est vrai, avait dit que le mal est la privation du bien; mais saint Augustin ne connut ses ouvrages que tard. Il est d'ailleurs allé plus avant que lui, en montrant que cette *privatio boni*, ou perte de l'être, est, dans la créature raisonnable, un effet de l'acte libre peccamineux et, dans la créature brute, un effet de la dissociation de ses éléments constitutifs. Il est allé plus loin aussi que les apologistes du IIe siècle, qui se bornaient à dire que le souverain mal n'existe pas, que Dieu ne peut être l'auteur du mal. Il a eu la vue très nette de cette vérité philosophique, réponse directe et de fond au manichéisme, que, étant posé le Souverain Bien ou Être, le mal existe nécessairement. Il s'est bien rencontré ici avec Plotin : *necessario malum consequi posito bono*. Ire *Ennead*., l. VII, c. VII, mais cet axiome n'était pas sorti de l'École. Saint Augustin le fit entrer dans la masse des esprits. Nous pouvons donc conclure, avec Mgr. Douais, que la doctrine de saint Augustin sur la nature du mal est vraiment la sienne, lui appartient en propre.

3. *Après saint Augustin*. — Ceux qui viendront après lui ajouteront peu à son enseignement. *Cassien* († 433), son contemporain, intitule le c. VI de sa VIIIe conférence : « Que Dieu n'a rien créé de mauvais. » — « Dieu nous garde de professer jamais qu'il ait rien créé de substantiellement mauvais lorsque l'Écriture nous dit : « Tout ce que Dieu avait fait était très bon. » Gen., I, 3. C'est la pure tradition théologique. *P. L.*, t. XLIX, col. 730.

Saint *Léon le Grand* († 461) qui a fréquemment combattu les manichéens est cependant resté muet sur la question de la nature du mal. — Dans les *Moralia* de saint *Grégoire le Grand* († 604) nous pouvons relever ce passage : *Neque enim mala, quæ nulla sua natura subsistunt, a Domino creantur*. *L.* III, c. IX, *P. L.*, t. LXXV, col. 607.

Saint *Isidore de Séville* († 636) consacre le chap. IX du liv. I de ses *Sentences* à la question du mal : *Unde malum ?* Onze points, plutôt exposés que traités. *P. L.*, t. LXXXIII, col. 552 sq. Voir le résumé dans Douais, *op. cit.* Il est permis de voir là un enseignement d'école; mais ce n'est encore qu'une entrée timide. Pour toute cette période, on consultera avec fruit : Petau, *Dogm. theol., De Deo*, l. VI, c. IV, V, VI, édit. Vivès, t. I, p. 510 sq.; Tixeront, *Hist. des dogmes*, 1re édit., t. II, p. 368;

IV. Période scolastique. — La renaissance du manichéisme au XIe siècle, coïncidant avec l'organisation de l'enseignement théologique, va attirer plus sérieusement l'attention des philosophes et des théologiens sur la nature du mal.

1° *Avant saint Thomas*. — Seuls deux auteurs valent la peine d'être signalés : saint Anselme et Rupert.

Saint *Anselme* († 1109) a parlé de la nature du mal en deux endroits de ses écrits : *Dialog. de casu diaboli*, c. XI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 341, et *Liber de conceptu virginali*, c. V, col. 439 : Le mal n'existe pas comme être. De plus — et c'est ici que saint Anselme introduit une précision dans la doctrine et la langue de saint Augustin — le mal doit se définir non pas seulement *privatio boni*, mais plus exactement : *privatio boni debiti*. Il ne peut y avoir de mal que là où manque le bien qui est dû. Quant au bien ou être qui n'est pas dû, son absence ne peut en rien déprimer ou affaiblir la nature. Dans ce cas, le mal n'existe pas. *Lib. de conc. virgin.*, c. V. Cette précision pouvait avoir une importance pratique et était appelée à rester dans l'enseignement.

Rupert (mort abbé de Deutsch en 1155), touche également à la question du mal, dans son court traité *De voluntate Dei*. *P. L.*, t. CLXX, col. 437-454. Si le mal est la privation du bien qui est dû, il est clair que Dieu qui créa chaque nature intègre ne peut être regardé comme l'auteur du mal. Quant au péché, il a sa source et sa racine dans les choses créées, par cela seul qu'elles sont faites de rien. Cité par Petau, t. I, p. 528. Ce qui veut dire : Dès lors que le Souverain Bien est, le mal se produit nécessairement; la privation de l'être est attachée à l'infirmité de la nature.

On le voit, la doctrine de saint Augustin tendait à se fixer dans les écoles et dans l'enseignement. Ce fut l'œuvre de saint Thomas de l'y établir à demeure. Il nous reste à voir comment il condensa, synthétisa et ordonna la doctrine que lui avaient léguée les docteurs qui l'avaient précédé. Nous aurons là le mot définitif de la philosophie et de la théologie catholiques sur la question, si obscure et si angoissante par certains côtés, de la nature et de l'origine du mal.

2°. *Saint Thomas. La synthèse thomiste*. — Saint Thomas a traité la question du mal *ex professo* dans les commentaires sur les *Sentences*, l. II, dist. XXXIV et XXXV; dans la *Somme théologique*, Ia, q. XLVIII et XLIX; dans les premiers chapitres du livre III de la *Somme contre les Gentils*, et dans la question *De malo*, surtout q. I. Mais il y touche encore en de multiples endroits de son œuvre philosophique, et nous ne pouvons prétendre les mentionner tous.

Pour permettre de se faire une idée d'ensemble nous donnerons, en tête de chaque titre, les principaux textes se référant à la question particulière examinée. Quant aux documents, utilisés par le saint docteur, il est facile de les retrouver en consultant les textes, surtout ceux de la *Somme*. Nous ne les indiquerons pas. Les solutions seront données en suivant d'aussi près que possible les expressions mêmes du Maître.

Dans l'aperçu historique qui précède, nous avons envisagé successivement les deux questions de la nature et de l'origine du mal. Nous les retrouverons ici, mais fondues en quelque sorte en un exposé unique que nous pouvons appeler la doctrine générale du mal. Pour saint Thomas, comme pour saint Augustin, la question de l'origine est dominée entièrement par celle de la nature, et s'en déduit logiquement; elle n'est qu'un des aspects du problème — non le plus important — qui se présente en sont emps, à sa place, et dont la solution découle des principes posés.

Nous avons vu, tout au début, que le mal ne pouvait être que physique ou moral; physique, c'est le *malum naturæ*, que nous appellerons encore *malum in genere;* moral, c'est le mal considéré dans la créature raisonnable, ou dans l'action humaine. Nous ramènerons toute la doctrine de saint Thomas à ces deux chefs.

1. *Le mal in genere.* — *a) sa nature.* — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 1 et 2; *Sum. theol.*, I^a^, q. XLVIII, a. 1 et 3; *C. Gent.*, l. III, c. VI et VII; *De malo*, q. I, a. 1.

Solution. — *a.* Le mal, opposé du bien qui est *être*, n'a ni perfection, ni être; il n'est pas une réalité naturelle, une positivité, *ens quoddam positivum;* il ne peut donc être objet d'aucun désir, et doit se rejeter dans l'ordre du non-être.

b. Il n'est cependant pas une simple négation, un simple non-être, *De divin. nom.*, c. IV, mais une privation, c'est-à-dire, à prendre ce mot strictement et dans son sens propre, l'absence ou le défaut de ce qu'un être ou un sujet devrait naturellement posséder. Il est donc *une négation au sein d'une substance.* I^a^, q. XLVIII, a. 5, ad 1um ;

b) *Son existence.* — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 1; *Sum. theol.*, I^a^, q. XLVIII, a. 2, ad 2um.

Solution. — *a.* De ce que le mal n'est à aucun degré une essence, ni une réalité, on ne peut conclure qu'il n'est pas, ou à sa non-existence. Le tout est de s'entendre sur le sens du mot *être.*

b. Ce mot *être* peut recevoir une double acception : il peut désigner la réalité positive, l'entité d'une chose, ou la vérité d'une proposition. Cf. *De ente et essentia*, c. I.

c. Le mal n'*est pas* au premier sens, mais *il est* au second sens; il peut être sujet d'une proposition vraie et recevoir une attribution quelconque. Cf. Sertillanges, *Saint Thomas*, t. I, p. 314.

c) *Relations du bien et du mal.* — Le mal est une privation, c'est-à-dire, une négation au sein d'une substance. Il n'y aurait donc pas de privation, partant pas de mal, sans l'existence de substances au sein desquelles puisse s'établir la privation, et ces substances, sont *être*, donc *bien.* De là la nécessité de déterminer les relations qui existent entre le bien et le mal. Nous le ferons en étudiant le sujet, l'extension et la cause du mal.

a. Sujet du mal. — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 4; *Sum. theol.*, I^a^, q. XLVIII, a. 1 et 3; *C. Gent.*, l. III, c. VI *in princip.* et c. XI; *De malo*, q. I, a. 2 et a. 4 *circa princip.*

Solution. — α) Le non-être, au sens purement négatif, n'exige pas un sujet réel et positif; la négation particulière qu'est la privation se définit, au contraire, *negatio in subjecto*, et c'est cette négation qui est le mal. I^a^, q. XLVIII, a. 3, ad 2um; *IV Metaph.*, c. II, n. 8.

β) Un sujet est nécessairement un être en puissance ou en acte, donc un bien. I^a^, q. XLVIII, a. 3.

γ) Le sujet du mal, c'est-à-dire, son véritable et unique support est donc, *dans sa généralité*, le bien;

δ) Non le bien opposé au mal — un contraire ne peut être sujet de son contraire — mais un autre bien. Le sujet de la cécité n'est pas la vue dont elle est la privation, mais l'animal. I^a^, q. XLVIII, a. 3, ad 3um; *C. Gent.*, l. III, c. XI;

ε) Le sujet du mal, *dans sa spécialité*, peut être ou la substance ou l'opération de cette substance : la substance, quand elle est privée d'un bien qu'elle est apte à avoir et qu'elle devrait posséder; l'action, si elle manque de la mesure et de l'ordre requis. *C. Gent.*, l. III, c. VI; *De malo*, q. I, a. 4.

b. Extension du mal. — *Textes* : *Sum., theol.*, I^a^, q. XLVIII, a. 4; *C. Gent.*, l. III, c. XII.

Solution. — α) Dans le sujet qu'affecte le mal, on peut considérer un triple bien : le bien par mode de forme, qui est le bien directement opposé au mal; le bien par mode de puissance ou de matière, qui est le sujet du mal en tant que sujet, l'aptitude ou les dispositions du sujet relativement à la forme ou à l'acte.

β) Le bien par mode de forme est totalement supprimé par le mal; le bien par mode de matière n'est ni détruit ni même diminué; quant à l'aptitude, elle est toujours diminuée sans pouvoir être jamais totalement enlevée.

γ) Cette diminution de l'aptitude n'est pas quantitative ou par voie de soustraction, mais elle se fait « par mode de rémission comme il arrive dans la qualité », c'est-à-dire qu'elle est une diminution d'intensité ou une atténuation.

δ) Cette décroissance : ou bien a une limite fixée par la nature des choses, limite qu'elle ne peut dépasser; ou bien peut s'accentuer indéfiniment. Même alors l'aptitude ne peut finalement disparaître : le sujet demeurant, les dispositions de la matière persistent tout au moins « dans la substance du sujet ». *C. Gent.*, l. III, c. XII; cf. *De malo*, q. I, a. 2.

ε) Donc, le rapport qui s'établit entre le mal et le sujet qui le supporte n'est jamais tel, que le mal puisse consumer et comme épuiser totalement le bien, *Malum non consumit omne bonum;* autrement le mal se consumerait et s'épuiserait totalement soi-même.

c. Cause du mal. — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 3, *in fine; Sum. theol.*, I^a^, q. XLIX; *C. Gent*, l. III, c. X, *in fine; De malo*, q. I, a. 3.

Solution. — α) « Il est nécessaire d'affirmer que tout mal a, dans une certaine mesure, une cause. » I^a^, q. XLIX, a. 1. Tout ce qui subsiste en quelque autre chose comme en son sujet doit, en effet, avoir une cause, que cette cause se ramène aux principes du sujet lui-même ou à quelque cause extrinsèque. Or, le mal subsiste dans le bien comme dans son sujet naturel; il a donc nécessairement une cause.

β) La cause du mal ne peut être que le bien « Le fait d'être cause ne peut convenir qu'au bien; car rien ne peut être cause que dans la mesure où il est; et tout ce qui est, en tant que tel, est un bien. » I^a^, q. XLIX, a. 1.

γ) Tout d'abord le bien est cause du mal, en tant que cause matérielle. Ceci ressort des principes précédemment posés. En ce qui concerne la cause formelle, on doit reconnaître que le mal n'en a pas, car il se ramène plutôt à une simple privation de forme. Il en est de même en ce qui concerne la cause finale, car le mal est une simple privation d'ordre dans la disposition des moyens en vue de leur fin.

δ) Au contraire on peut affirmer que le mal comporte fréquemment une cause efficiente ou par mode d'agent.

ε) Mais cette causalité est accidentelle : « Par mode de cause efficiente, le bien n'est pas cause du mal directement ou de soi, il ne l'est qu'indirectement ou accidentellement; car bien et mal sont opposés,

et un contraire ne peut être cause de son contraire que par accident. » *C. Gent.*, l. III, c. x; Ia, q. XLIX, a. 1.

ζ) Le bien cause accidentellement le mal en causant un bien auquel adhère un mal, quelle que soit par ailleurs, la raison prochaine de cette adhérence : qu'elle soit la déficience du bien cause principale, ou le défaut de l'instrument par lequel cette cause opère, ou l'indisposition de la matière sur laquelle elle agit, ou le particularisme exclusiviste de la forme qu'elle opère;

η) Autre cependant est la manière dont le mal est causé dans l'action et autre la manière dont il est causé dans l'effet. Dans l'*action*, « le mal est causé par le défaut de l'un quelconque des principes qui sont l'origine de cette action, soit du côté de l'agent principal, soit du côté de la cause instrumentale »; dans l'*effet*, « le mal peut provenir ou de la vertu active elle-même (de la cause efficiente), s'il ne s'agit pas de l'effet propre de cette cause (c'est le particularisme exclusiviste de la forme opérée), ou du défaut de la matière.

Ces principes établis, nous sommes naturellement amenés à nous poser la question de l'origine en quelque sorte « historique » du mal. Vient-il du souverain Bien ou du souverain Mal ?

θ) *Le mal et le souverain Bien.* — La réponse appartient aux articles PROVIDENCE, PRÉDESTINATION... Énonçons simplement le principe : La cause du mal réside toujours dans un bien, et cependant, Dieu qui est la cause première de tout bien, n'est pas la cause du mal. Le mal, effet de la cause seconde déficiente peut-être imputé à Dieu, cause première quant à ce que cet effet contient d'être et de perfection mais non quant à ce qu'il contient de mauvais et de défectueux;

ι) *Le souverain Mal :* Y a-t-il un souverain Mal cause de tout mal ?

Textes : *II Sent.*, dist. I, q. I, a. 1, ad 1um; dist. XXXIV, a. 1, ad 4um; a. 2; *Sum. theol.*, Ia, q. XLIX, a. 3; IIa-IIæ, q. CLXXII, a. 6; *C. Gent.*, l. III, c. XIII, al. 15.

Solution. — Le souverain Mal n'existe pas : il n'y a pas un premier principe pour le mal, comme il y a un premier principe, pour le bien. — Les trois raisons qu'apporte saint Thomas à l'appui, découlent de la doctrine déjà exposée : Le souverain Bien, il est vrai, est bien par essence, Ia, q. VI, a. 2; mais il n'est pas possible que quelque chose soit mal par essence, car tout ce qui est, en tant que tel, est bien, et le mal ne peut exister que dans le bien comme dans un sujet; le mal ne peut jamais détruire totalement le bien, par suite il ne se peut pas qu'il y ait un mal qui soit totalement et intégralement mal; tout mal ayant pour cause le bien, la raison de mal répugne à la raison de premier principe.

d) Finalité du mal. — *Textes* : *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 9; q. XLVIII, a. 2; *C. Gent.*, c. IV et VI; *De malo*, q. I, a. 3.

Solution. — *a.* Le mal ne peut jamais être objet *direct* d'intention : « Le mal, en tant que tel, ne peut être objet d'intention, ni voulu ni désiré de quelque façon; car tout ce qui est appétible a raison de bien, auquel s'oppose le mal en tant que tel. » *De malo*, q. I, a. 3. Cette doctrine repose sur les deux axiomes connus : *Bonum est quod omnia appetunt* (Aristote, *Ethic.*, I, 1); *Omnia bonum et optimum concupiscunt* (Pseudo-Den., *De div. nom.*, c. VI).

b. Mais il peut être objet *indirect* d'intention. « Il se pourra qu'un mal termine accidentellement l'appétit, en tant qu'il sera joint à un bien (que l'appétit désire ou peut désirer). Et ceci se remarque en chacun des trois appétits. » Ia, q. XIX, a. 9. Le lion qui tue un cerf, cherche sa nourriture (donc un bien pour lui) qu'il ne peut se procurer qu'en égorgeant cet animal.

c. Partant le mal peut être volontaire, voulu, non *per se*, mais *per accidens*. C'est le cas du capitaine qui jette à l'eau les marchandises pour sauver le navire. Son intention porte sur la fin, un bien, le salut du navire; mais il *veut* se débarrasser des marchandises, non *simpliciter*, mais *causa salutis*. Cf. *C. Gent.*, l. III, c. VI, n. 2.

d. Le mal ne concourt pas *per se* au bien de l'univers, mais seulement *per accidens*. *Principaux textes :* I *Sent.*, dist. XLVI, q. I, a. 2 et 3; *Sum. theol.*, Ia, q. XXII, a. 2, ad 2um; q. XLVIII, a. 2, ad 2um; *C. Gent.*, l. III, c. XXI et XCIV. — Voir article PROVIDENCE.

2. *Le mal dans la créature raisonnable.* — La créature raisonnable étant, seule parmi toutes les créatures, faite pour le bonheur proprement dit, son mal, parmi tous les autres maux, mérite une considération toute spéciale. Ce sera le mal moral. Cf. Ia, q. XLVIII, a. 5.

Le mal de la créature raisonnable est double : le mal de la *coulpe* et le mal de la *peine*. « La peine et la coulpe ne divisent pas le mal pris d'une façon pure et simple; il s'agit du mal dans les choses volontaires. » Ia, q. XLVIII, a. 5, ad 2um.

a) Le mal de la coulpe. — *Textes* : En plus des textes qui seront signalés pour chacun des points particuliers, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXII et suivantes.

a. Son sujet. — *Textes : Sum. theol.*, Ia, q. XLVIII, a. 5; Ia-IIæ, q. LXXII, a. 6; *De Malo*, q. I, a. 4; q. II, a. 7; *II Sent.*, dist. XXXV, a. 1.

Solution. — Le mal de la coulpe, c'est le mal de l'action de la créature raisonnable, c'est-à-dire la faute ou le péché « qui n'est pas autre chose qu'un acte humain mauvais. Or, le fait d'être, en tant qu'acte humain, lui vient de ce qu'il est volontaire », Ia-IIæ, q. LXXI, a. 6. Le sujet de la coulpe c'est donc l'opération volontaire.

α) A parler en général, toute action est bonne, comme, à parler en général, tout être est bon : l'être et le bien coïncident, et l'action est être. Mais la nature même du bien requiert la plénitude de l'être, et toute nature créée prête à déficience : l'action créée peut donc déchoir.

β) De même qu'on appelle mauvaise la chose qui manque de ce qu'elle devrait avoir, de même on appelle mauvaise l'action déchue de sa rectitude. Cf. Ia-IIæ, q. XVIII, a. 1.

γ) Cette déchéance ne peut être que le fait de la volonté (voir *infra* : cause de la coulpe); d'où, *culpa non potest esse nisi in his quæ per voluntatem sunt. II Sent.*, dist. XXXV, a. 1.

b. Sa nature. — *Textes* : les mêmes que plus haut, ajouter *C. Gent.*, l. III, c. IX; *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXI, a. 6; q. LXXII, a. 1.

Solution : α) C'est l'insubordination de l'opération à la fin à laquelle elle aurait dû être subordonnée. *Peccatum est in his quæ nata sunt finem consequi cum non consequuntur.* II *Sent.*, dist. XXXV, a. 1.

β) Cette insubordination prive l'acte de la mesure qu'il devrait avoir, privation qui constitue l'élément « acte mauvais ». Ia-IIæ, q. LXXI, a. 6. « D'autre part, la mesure, pour toute chose, se prend en raison d'une certaine règle qui, si elle n'est pas appliquée, fait que la chose n'a pas de mesure. » *Ibid.*

γ) Or, il y a pour la volonté une double règle, l'une immédiate et homogène, qui est la *raison humaine*; l'autre qui est la première règle, et qui est la *Loi éternelle*, ou la raison même de Dieu. *Ibid.*

δ) En définitive, l'insubordination atteint donc à travers la raison, le principe dernier lui-même qui impose la fin dernière.

ε) Cette insubordination provient de la subordination de l'acte coupable à une fin exclusive de la fin légitime.

c. Sa cause subjective, la seule qui soit décisive. — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 3, ad 4um; *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXV, a. 1, *in fine*, et a. 2; *De malo*, q. I, a. 3; *C. Gent.*, l. III, c. X.

Solution. — C'est la volonté défaillante de celui qui opère.

α) Le mal de la coulpe est dans l'acte désordonné. Considéré du côté de l'acte, il peut avoir une cause par soi, comme tout autre acte; considéré du côté du désordre, il a une cause efficiente accidentelle, (car il n'est pas simple négation, mais privation).

β) Toute cause accidentelle se ramène à une cause par soi. Le désordre de la coulpe sort donc de la cause même de l'acte.

γ) La cause de l'acte est la volonté. La cause du désordre ou le défaut de l'acte provient donc aussi de la volonté; mais de la volonté défaillant actuellement, en ce sens qu'actuellement elle ne se soumet pas à sa règle. La coulpe résulte de ce que l'on pose l'acte avec un tel défaut. Cf. Ia, q. XLIX, a. 1, ad 3um.

δ) La cause du mal moral qu'est la coulpe ne doit donc pas se rechercher ailleurs que dans l'agent, c'est-à-dire, en dehors de la volonté insoumise à sa règle, la raison.

ε) Partant, Dieu n'est pas cause du mal moral : c'est la volonté toute seule, préalablement mise en acte par Dieu, relativement à la volition du bien en général ou de tel vrai bien particulier, qui se détermine à ne pas suivre sa règle, détermination en laquelle consiste la coulpe (sur la causalité divine, Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 1 et 2; cf. *De malo*, q. I, a. 3). — Saint Thomas étudie les causes *objectives* du péché, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, dans la Ia-IIæ, q. LXXV et suivantes.

b) Le mal de la peine. — *Textes* : *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXVII. On peut consulter aussi les deux questions XII et XIII du *Suppl.* consacrées à la *Satisfactio.*

La raison de peine consiste en une sorte de revanche juste et nécessaire prise par l'ordre que la faute avait troublé contre le désordre qui est l'essence même de la coulpe. Il suit que toute coulpe entraîne nécessairement et fatalement l'obligation à la peine. « Tout ce qui est contenu sous un certain ordre forme une sorte de tout par rapport au principe de cet ordre. Il suit de là que tout ce qui s'élève contre un certain ordre, doit être déprimé par cet ordre même, ou par le principe de cet ordre. Le péché étant un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche agit contre un certain ordre. Par suite, il faudra qu'il soit déprimé par cet ordre (contre lequel il agit). Cette *dépression* est cela même qui constitue la peine. » Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 1.

a. Sujet de la peine. — *Textes* : *Sum. theol.*, Ia, q. XLVIII, a. 5; *De malo*, q. I, a. 4;

Solution. — Le mal de la coulpe consistant dans l'opération, le sujet de la peine ne sera pas cette opération mauvaise elle-même, mais le sujet de l'opération, celui qui agit. *Culpa est malum ipsius actionis, pœna autem est malum agentis. De malo*, q. I, a. 4.

b. Sa nature. — *Textes* : Les mêmes que précédemment; y ajouter *De malo*, q. I, a. 5.

Solution. — Bien que l'opération ne soit pas le sujet de la peine, la *dépression* qu'est la peine devra cependant l'atteindre. Aussi consiste-t-elle dans la soustraction des biens nécessaires à l'opération : biens de l'âme, biens du corps, biens extérieurs : *Malum pœnæ est privatio ejus quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem... Multi pœnas non comprehendunt nisi corporales, vel quæ afflictionem sensui ingerunt... sed etiam privatio gratiæ et gloriæ pœnæ quædam sunt... Ipsa autem substractio boni increati, vel cujuscumque alterius ab eo qui indignus est, rationem pœnæ habet. De malo*, q. I, a. 5.

c. Sa cause. — *Textes* : Ajouter aux textes précédents : *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 1.

Solution : — α) La cause de la peine est le principe de l'ordre violé (celui qui impose la fin et l'ordre de l'opération à la fin). Or, « il est trois ordres sous lesquels la volonté humaine se trouve contenue : l'ordre de la raison, l'ordre de ceux qui gouvernent extérieurement, enfin l'ordre universel du gouvernement divin. Chacun de ces ordres est troublé par le péché, car celui qui pèche agit et contre la raison, et contre la loi humaine, et contre la loi divine. Il encourt donc une triple peine : l'une de la part de lui-même, c'est le remords de la conscience, l'autre des hommes, la troisième de Dieu ». Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 1. Mais de même que la coulpe est en définitive, l'insubordination de l'opération au principe suprême qui impose la fin dernière, de même la cause de la peine est en définitive, Dieu, principe dernier de l'ordre violé. *Deus est auctor pœnæ, De malo*, q. I, a. 5, sans préjudice d'ailleurs du droit de l'homme, car « la peine juste peut être infligée et par Dieu et par l'homme ». Ia-IIæ, *ibid.*

β) Le péché n'est donc pas directement la cause de la peine, il l'est cependant au sens de *disposition.* « Il est une chose que le péché cause directement, c'est de constituer l'homme digne de peine. » *Ibid.*

d. Son effet. — *Textes* : les mêmes que plus haut.

Solution. — α) la cause subjective du péché est la volonté défaillante; la peine devra donc atteindre là. Effectivement, il est de l'essence de la peine qu'elle soit contraire à la volonté; elle a pour effet de *contrarier* la volonté de l'opérateur. *Est de ratione pœnæ quod voluntati repugnet, De malo*, q. I, a. 4; *ut sit contraria voluntati*, Ia-IIæ, q. XLVI, a. 6; q. LXXXVII, a. 6. *Differt pœna a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse. De malo*, q. I, a. 4.

β) Tous les maux qui atteignent l'opérateur, lors même qu'ils ne siégeraient pas dans la volonté, ne l'atteignent qu'en fonction de la volonté.

γ) Cette opposition ou contrariété peut être ou à la volonté actuelle, ou à la volonté simplement habituelle, ou enfin à l'inclination naturelle de la volonté. *De malo*, q. I, a. 4. — D'où : *Incommoda vel damna quæ quis nesciens patitur, licet non sint contra voluntatem actualem sunt tamen contra voluntatem naturalem vel habitualem, ut dictum est. Ibid.*, ad 11um.

e. Son but. — *Textes* : *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 1 et 6; IIa-IIæ, q. LXI, a. 4.

α) L'acte du péché rend l'homme obligé à la peine, en tant qu'il constitue une transgressioon de l'ordre de la justice divine, ordre auquel l'homme ne revient que par la réparation de la peine qui ramène l'égalité de la justice; en ce sens que celui qui a plus accordé à sa volonté qu'il ne le devait, doit, selon l'ordre de la justice divine, souffrir, de gré ou de force, quelque chose qui soit contre ce qu'il voudrait. Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 6. Le but de la peine est donc essentiellement de compenser par cette contrariété la contrariété dont la volonté de l'agent s'est rendue coupable à l'égard du Principe ordonnateur, en se révoltant contre lui et contre la fin légitime imposée par lui.

β) Il existe des buts accessoires de la peine, que signale saint Thomas, *ibid.*, ad 3um : le rétablissement de l'ordre de la justice violé par le péché, la guérison des puissances de l'âme, volonté et autres facul-

tés que la coulpe précédente avait désordonnées; l'éloignement et la réparation du scandale causé, « les peines sont encore requises pour rétablir l'égalité de la justice et pour éloigner le scandale des autres, afin qu'ils soient édifiés par la peine comme ils avaient été scandalisés par la faute ».

Pour une exposition plus complète, voir articles : Péché, Pénitence, Satisfaction.

V. Décisions canoniques qui ont fixé la doctrine, avant et après saint Thomas. — 1° Signalons d'abord les symboles et les professions de foi qui affirment expressément la foi en Dieu, Créateur de toutes choses, des visibles et des invisibles : symboles de Nicée, de Constantinople, de Léon IX, Denzinger-Bannwart, n. 343 ; la profession de Michel Paléologue au concile de Lyon en 1274, n. 461; la profession de foi du concile de Trente, n. 994; la constitution *De fide catholica* du Concile du Vatican, c. I : *De Deo rerum omnium creatore*, n. 1782, 1783, et le canon 1 correspondant, n. 1801.

2° Toutes les formules de symboles et les condamnations relatives au dualisme des deux principes. Le 9e des anathèmes annexés au *Libellus in modum symboli*, Denziger-B., n. 29; les anathèmes 7e, 8e, 12e et 13e du concile de Braga contre les erreurs des priscillianistes, n. 237, 238, 242, 243; la profession de foi prescrite par Innocent III aux vaudois repentants, n. 421; le premier chapitre du IVe concile du Latran (1215), contre les albigeois et les vaudois, n. 428.

« Ces diverses décisions établissent l'unité et la bonté de la cause créatrice de la nature spirituelle et corporelle, la création sans intermédiaire de l'une et de l'autre, la bonté naturelle originelle des anges, des âmes humaines, des choses corporelles et du démon lui-même, qui s'est rendu mauvais par sa faute. » Art. Bien, t. II, col. 835, 836.

3° La bulle *Cantate Domino* (4 février 1441) pour les jacobites, où Eugène IV condamne les manichéens et leur doctrine des deux principes. Denziger-B., n. 707. — Elle définit comme profession de foi de l'Église catholique : 1) que Dieu a créé toutes les créatures, spirituelles et corporelles, par pure bonté : *qui quando voluit, bonitate sua, universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas*; — 2) que les créatures sont bonnes, étant l'œuvre du souverain Bien, *bonas quidem, quia de nihilo factæ sunt*; mais déficientes, parce que tirées du néant, *sed mutabiles quia de nihilo factæ sunt*; — 3) que le mal n'a pas de nature, vu que toute nature, en tant que nature, est bonne, *nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est* ; — 4) que le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau sont un seul et même Dieu, auteur de la Loi et de l'Évangile, *Unum atque eumdem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem.* — Denziger-Bannwart, n. 706.

VI. Conclusion. — En arrêtant cette étude à saint Thomas, nous ne voulons pas signifier que la pensée humaine soit restée, depuis lors, indifférente à la question du mal. Le problème qu'elle pose est trop angoissant pour qu'il soit possible de s'en désintéresser. La philosophie scolastique cependant, et la théologie catholique avec elle, ont cru trouver dans la synthèse thomiste un corps de doctrine suffisamment solide et complet et n'ont pas voulu s'en écarter. Les siècles qui ont suivi n'ont rien apporté qui mérite une mention particulière. Signalons simplement, en ces dernières années, quelques études d'ensemble sur le mal : J. de Bonniot, S. J., *Le problème du mal*, Paris 1888; Xavier Moisant, *Le problème du mal*, Paris, 1907; et, chez les protestants, E. Naville, *Le problème du mal*, Paris, 2e édit., 1869. — Ces auteurs se placent à un point de vue quelque peu différent du nôtre.

Quant aux philosophes étrangers à l'influence de l'École, il serait trop long d'indiquer tous ceux qui se sont essayés à la solution de l'énigme posée par la coexistence, dans le monde, du bien et du mal. L'étude de M. E. Lasbax, *Le problème du mal*, Paris, Alcan, 1919, donnera une vue d'ensemble des grands systèmes modernes et contemporains. L'on remarquera la conclusion à laquelle aboutit l'auteur; l'origine qu'elle assigne au mal n'est pas très éloignée de celle que nous lui avons assignée nous-même à la suite de saint Augustin et de saint Thomas : « Ce n'est pas, écrit M. Lasbax, à une sorte de manichéisme déguisé que nous aboutissons, c'est-à-dire à une interprétation plus ou moins grossière du dualisme radical où les deux Principes, placés sur le même plan, auraient même degré de réalité. Des deux principes, un seul possède à proprement parler l'existence, puisqu'il est l'expression intégrale de la Vie, et que dès lors tout ce qui au monde possède de réalité ou d'être ne saurait procéder que de lui; l'autre consiste simplement en une volonté de haine et de mort, *infini négatif* si l'on veut, dans le sens où négatif implique un *néant de vie*, et par suite d'existence. Mais il ne saurait, par cela même, constituer en dehors des êtres créés, un Principe réel, effectivement réalisé en soi. » Qu'on ramène cette « volonté de haine et de mort » aux limites de la simple privation, et nous pourrons souscrire aux conclusions de M. E. Lasbax.

E. Masson.

MALABARES (Rites). — On désigne sous ce nom un ensemble de pratiques qui se sont introduites au cours du XVIIe siècle dans les missions catholiques du sud de l'Hindoustan. Propagées par de zélés missionnaires, ou tolérées par eux dans le très louable dessein d'« accommoder » la vie chrétienne aux mœurs d'un pays tout différent des nôtres, ces pratiques n'ont pas tardé à éveiller des scrupules chez d'autres ouvriers évangéliques, et parmi ceux-là mêmes qui en usaient. Plusieurs d'entre elles n'étaient-elles pas entachées de superstition ? Dans les missions des débats s'élevèrent, où Rome dut bientôt intervenir. Une série de décisions pontificales parurent. Elles précisaient quels étaient parmi les *rites malabares* ceux qu'il fallait incontinent supprimer, ceux que l'on pouvait tolérer provisoirement, quitte à prendre des moyens efficaces pour les faire peu à peu disparaître, quitte surtout à lutter contre l'esprit qui les avait fait naître. La bulle de Benoît XIV, *Omnium sollicitudinum*, le dernier en date de ces actes pontificaux solennels, règle aujourd'hui encore la vie religieuse des missions de l'Inde, et son application n'a pas laissé de soulever, jusque dans la seconde moitié du XIXe siècle, un certain nombre de controverses. — Par ce que l'on vient de dire, il est aisé de voir la parenté qui unit ces disputes, théoriques et pratiques, à celles qui furent soulevées autour des rites chinois. Voir t. II, col. 2364 sq. Elles intéressent le théologien moraliste tout autant que l'historien; on les exposera ici en suivant l'ordre chronologique et en marquant avec précision, au besoin à l'aide d'un bref commentaire, les décisions pontificales qui ont entendu les dirimer. Systématiquement, on évitera tout ce qui pourrait être polémique; il n'y a aucun intérêt à enveniner à nouveau des querelles désormais éteintes. De l'histoire même on ne donnera que l'essentiel, ce qui est indispensable pour comprendre les documents pontificaux.

I. Le Père de Nobili et l'accommodation. Première intervention pontificale. II. La querelle des

rites (col. 1719). III. Derniers échos de la querelle des rites au XIXe siècle (col. 1737).

I. Le Père de Nobili et l'accommodation. Première intervention pontificale. — C'est à un missionnaire jésuite, le P. Robert de Nobili, que l'on fait remonter l'idée ingénieuse d'une *accommodation* aussi large que possible de la *pratique* chrétienne aux *habitudes* de l'Inde. Nobili, du moins, en posa clairement le principe, s'efforça de le justifier, en déduisit les principales applications. Mais plusieurs de ces applications mêmes soulevèrent dès l'abord un débat, qui, porté à Rome, ne reçut pas à ce moment de solution définitive. La bulle de Grégoire XV, *Romanæ sedis antistes* maintint, si l'on peut dire, une sorte de *statu quo*, favorable au développement des missions.

1° *Robert de Nobili et la première mission du Maduré.* — En mai 1605, débarquait à Goa un jeune jésuite, italien d'origine et de noble famille. Né en 1577 à Montepulciano (Toscane), entré au noviciat en 1597, il avait, après de brillantes études au Collège romain demandé avec instances la mission des Indes. A peine arrivé à Goa, il est envoyé au collège de Cochin, pour se mettre au courant de la langue du pays; après un court séjour à la Côte de la Pêcherie, théâtre des premiers exploits de François-Xavier, le jeune missionnaire est envoyé dans la ville de Maduré, à l'intérieur des terres, capitale d'un petit royaume, placé comme les royaumes voisins du Tanjore et du Carnate sous la suzeraineté médiate du Mogol. Ainsi, abandonnant les côtes plus ou moins européanisées, Nobili allait entrer en contact avec des populations encore vierges et pourrait méditer à loisir sur les causes qui, auprès d'elles, rendaient à peu près stérile l'apostolat chrétien.

1. *Difficultés présentées par la conversion des Hindous.* — L'opposition était manifeste, en effet, entre les résultats qu'un siècle d'évangélisation avait produits sur la côte et l'échec lamentable auquel semblait vouée à l'intérieur toute action évangélique. — Si l'on fait abstraction des missions catholiques qui, au début du XIVe siècle, s'étaient établies dans l'Inde, mais n'avaient eu qu'une existence éphémère, l'on peut dire que l'évangélisation du pays a commencé en 1498. C'est l'année où Vasco de Gama, ayant doublé le cap de Bonne-Espérance, arrive à Calicut, capitale du Malabare. Il est accompagné du trinitaire Pedro de Cavelham; dès 1500, abordent des prêtres séculiers et des franciscains; en 1503, les dominicains s'établissent à Cochin, en 1510, à Goa, étendant bientôt leur œuvres à Bombay, Madras, Ceylan, Méliapoure. En 1534, le pape Paul III crée l'archevêché de Goa, qui aura plus tard trois évêchés suffragants, Cochin (1557), Cranganore (1600) Méliapoure (1606) et affirme le droit de « Patronat » de Sa Majesté Très Fidèle, le roi de Portugal, sur toutes les chrétientés des Indes Orientales. De Surate au cap Comorin, du cap Comorin aux bouches du Gange, la côte voit se développer des missions assez serrées à partir de Goa sur le rivage occidental, plus clairsemées à l'Orient. L'arrivée des jésuites, en 1541, avec saint François Xavier, donne une nouvelle et puissante impulsion à l'œuvre évangélique. C'est par dizaine de milliers que se comptent les baptêmes d'adultes administrés par le grand apôtre des Indes. L'apostolat de Xavier prépare le terrain, où d'autres pourront travailler à loisir. Sur la Côte de la Pêcherie se fonde une chrétienté stable qui comptera, vers 1600, quarante-cinq mille fidèles.

Or, quand il se transporte à quelque vingt-cinq lieues à l'intérieur, dans la ville de Maduré, le P. Nobili constate qu'il est presque impossible de gagner un prosélyte. Un Espagnol de ses confrères, le P. Gonzalve Fernandez, installé dans la ville depuis quelque temps, groupe péniblement autour de sa petite chapelle un petit troupeau de chrétiens. Ce sont tous gens baptisés sur la côte, et que le trafic amène à Maduré. Isolé au milieu d'une population qui le repousse et le méprise, le P. Fernandez ne peut faire de recrues. A quoi peut tenir cet insuccès notoire ? Tout simplement à la différence des conditions où s'exerce l'apostolat. Sur la côte, le prestige portugais ajoute un argument de valeur à ceux dont dispose le missionnaire, la perspective d'avantages matériels accordés aux convertis, la crainte de sérieux désagréments réservés aux récalcitrants, les mesures violentes prises contre les cultes idolâtres ont été pour beaucoup dans un certain nombre de conversions : le *compelle intrare* est un argument auquel ne résiste guère un peuple habitué depuis des siècles à subir des jougs successifs. D'ailleurs, à y regarder de près, dans quelles classes de la population les conversions se sont-elles faites ? A coup sûr ce n'est pas chez les brahmes, dans cette caste supérieure dépositaire des doctrines et des règles traditionnelles, éducatrice-née des Hindous, investie de temps immémorial d'une sorte de sacerdoce. Ce n'est pas, en général, dans les castes inférieures à celles des brahmes, *ksatrias* (ou guerriers), *veissias* (ou commerçants); la caste même des *soudras* (on écrit aussi choutres), qui, à cette époque, comporte surtout des personnes de condition servile, est à peine entamée. C'est surtout parmi les *parias* et parmi les *gens sans caste* que le christianisme s'est répandu; et cette propagation même semble automatiquement limiter aux classes les plus infimes de la population les bienfaits de de l'enseignement chrétien. Car, étant données les lois minutieuses qui régissent les rapports des castes, le contact obligatoire qu'entretient le missionnaire catholique avec le paria converti l'empêche, de manière à peu près absolue, de fréquenter les autres castes. Un choutre même se croit déshonoré s'il a contact avec le paria ou celui qui fréquente le paria; s'il est obligé de subir ce contact, il devra laver la faute ainsi commise par diverses purifications; s'il persiste en cette fréquentation, il peut s'exposer aux pénalités les plus sévères créées par le régime de l'Inde, finalement à la plus grave de toutes, l'exclusion de la caste. On voit dès lors à quel obstacle presque invincible se heurte l'évangélisation d'un peuple ainsi constitué. Sur la côte, la difficulté s'est peu à peu atténuée par la coutume qu'ont prise bien vite les missionnaires portugais de *dénationaliser* les convertis. Ceux qui se sont rangés au christianisme ont dû adopter le costume, la coiffure, la manière de vivre des Européens, des *Pranguis* (corruption du mot *Franc*, qui dans tout le Levant désignait depuis longtemps les occidentaux). Il en est résulté dans les possessions portugaises l'établissement de trois classes de population : les Européens, les Indiens plus ou moins européanisés (désignés encore aujourd'hui sous le nom de *topas*), chrétiens au moins par le baptême, enfin les indigènes purs, de plus en plus impénétrables au christianisme.

Que si l'on pénètre à l'intérieur des terres, on se trouvera exclusivement en présence des indigènes purs; l'existence de *topas* y est pratiquement impossible. Or, ces indigènes seront tenus à l'écart du missionnaire, et par les préjugés de caste et par ceux qui sévissent contre les Européens, les *Pranguis*. Tout éloignés qu'ils soient des possessions portugaises, ils ne sont pas sans avoir entendu parler de ce qui se passe sur la côte; ils savent que les Pranguis se sont ravalés, par leur contact avec les parias, au niveau de cette classe méprisée, au niveau des gens sans caste. Rien, au point de vue du régime des castes, ne peut laver les Européens de cette souillure indélébile.

Pour de longs siècles, Portugais, Européens, Pranguis, ce sera tout un; et ces gens-là sont des parias; ne mangent-ils pas, comme ceux-ci, la viande de bœuf ou de vache; ne vont-ils pas jusqu'à tuer bœufs et vaches, les animaux sacrés, acte audacieux qui, dans l'intérieur, coûterait la vie à quiconque l'attenterait ? Qu'on ajoute à ces préjugés, les rancunes nationales, le souvenir, malheureusement trop exact, des cruautés inséparables de toute colonisation, et l'on comprendra la barrière presque infranchissable qui se dresse entre le missionnaire et les gens de caste. A coup sûr il pourra peut-être réussir auprès des parias, en s'y prenant convenablement, mais ce succès même sera le plus réel empêchement à toute pénétration dans les zones supérieures.

2. *La pratique de « l'accommodation ».* — Telles étaient les réflexions qui, dès le début de son séjour à Maduré, frappèrent Nobili. Le christianisme ne forcerait l'entrée de l'Inde qu'en quittant son allure européenne, qu'en s'accommodant aux usages, aux idées, aux préjugés même du pays. Le jour où, malgré sa couleur qui le désigne d'abord comme Prangui, le missionnaire saura montrer qu'il connaît et respecte les « usages », les « rites », il ne sera pas loin de conquérir droit de cité; ce jour-là aussi la conquête chrétienne aura fait un grand pas.

Mais les usages sont affaires de caste. A quelle caste se rallier ? Il n'y a pas à hésiter, pense Nobili. Le brahmanisme, religion de toute l'Inde a fait, comme de juste, à la caste des brahmes une situation privilégiée. Un brahme, en prenant les précautions rituelles pour éviter les souillures, peut avoir accès auprès de toutes les autres castes, les parias exceptés. Il faut que le missionnaire se fasse passer pour brahme, qu'il se conforme très strictement à tous les usages de la caste. Et s'il est dans la caste même telle situation particulièrement honorée, il faut que le missionnaire l'embrasse. Or, entre les diverses conditions où peut vivre un brahme, il en est une qui vaut, à qui s'y rallie, la plus grande vénération, c'est celle de *saniassy*. Pénitent volontairement consacré au célibat par de véritables vœux, s'imposant au point de vue alimentaire toutes sortes de restrictions, vivant dans la prière, la méditation et la retraite, distingué par un costume spécial, le saniassy est, en quelque sorte, le religieux mendiant du brahmanisme. C'est en s'imposant le genre de vie, d'ailleurs très pénible, supposé par cette profession, que le missionnaire a le plus de chances de s'imposer à l'attention et au respect non seulement des brahmes, mais des autres castes. Il n'y a donc pas à hésiter, Nobili sera saniassy.

C'est en cette qualité qu'il se présente à l'université brahmanique installée à Maduré, après avoir rompu tout contact avec son ancien compagnon, le P. G. Fernandez, après s'être efforcé de brouiller le plus possible, toutes les traces de son passage. Il est, dit-il, un rajah romain, venu de lointaines régions, pour faire pénitence dans l'Inde et pour s'initier à la langue, à la littérature, aux usages de pays. N'était le teint trop pâle de son visage, on pourrait le prendre pour un véritable saniassy; il en a tout l'accoutrement, depuis les socques de bois jusqu'au turban et (il faut l'ajouter dès maintenant) jusqu'aux signes tracés sur le front avec un mélange de cendres de bouse de vache et de santal. Il porte enfin le cordon rituel qui est censé marquer son initiation à la caste brahmanique. — Doué d'une remarquable facilité pour les langues, Nobili a tôt fait non seulement de se rendre maître du parler vulgaire, mais de s'assimiler l'ancienne littérature hindoue dont les brahmes se réservent jalousement la science; il étonnera bientôt ses interlocuteurs par l'à-propos de ses citations et l'ampleur de ses connaissances. Mais, au début, il affecte plutôt de vivre en une sorte de retraite, ne consentant qu'avec peine à recevoir des visites, s'enveloppant d'un mystère bien propre à piquer la curiosité. Le serviteur de caste brahmanique qu'il a réussi à s'attacher, et qui lui sert en même temps de précepteur, s'entend à merveille à faire connaître, avec la plus mystérieuse indiscrétion, et le genre de vie et les occupations de son maître. Cette tactique réussit. Au bout de quelque temps, quelques conversions se produisirent; la première fut celle d'un *gourou* (maître spirituel ou directeur de conscience); elle en entraîna quelques autres, pour l'ordinaire parmi des gens de haute naissance et de grande capacité. On notera que les lettres de Nobili donnent rarement des chiffres précis. Les *Lettres annuelles* de la mission signalent 10 baptêmes en 1607, 53 en 1609, 8 en 1610 avec 18 apostasies et 9 retours; c'est seulement en 1629 que l'on constate un vrai mouvement. Les brahmes vinrent plus difficilement, et il ne semble pas que le nombre des recrues faites dans cette caste ait jamais été considérable. Quand on lit attentivement les lettres de Nobili et celles des missionnaires qui lui ont succédé, on s'aperçoit vite que les brahmes chrétiens sont en tout petit nombre. En 1644, quand la mission aura atteint le chiffre de près de 4 000 chrétiens, les brahmes ne figureront dans ce total que pour 26, contre 1 300 personnes de castes. Cf. *Lettres édifiantes*, t. VI, p. 200.

On n'est pas très au clair sur la manière dont Nobili se comporta à l'égard de ses premiers convertis. Observa-t-il dans l'administration du baptême toutes les cérémonies du rituel, y compris l'imposition du sel, les insufflations et le rite de l'*Effeta* qui devaient produire chez les gens de caste les plus grandes répugnances, nous ne pouvons le dire. On sait qu'en Chine les missionnaires jésuites avaient pris sur ce point certaines libertés; Nobili, qui n'était pas sans quelque connaissance des rites chinois, aura pu supprimer, ou tout au moins atténuer, certaines prescriptions du rituel. Par ailleurs, un concile de Diamper, en 1599, légiférant pour les Syro-Malabars, avait accepté certaines tolérances qui subsistaient depuis longtemps. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXXV, col. 1338, 1339.

Plus important serait-il de déterminer d'une manière exacte quelles furent les concessions faites par Nobili aux usages des castes. Il semble que, sur ce point, il ait eu quelque hésitation. Mais à en juger par la conduite de Nobili lui-même et par les discussions qui ne vont pas tarder à surgir, on peut penser que le missionnaire s'est montré à l'égard de ses néophytes d'une assez large tolérance, comme on l'était à l'ouest des Ghates pour les Syro-Malabars. Les premiers chrétiens de caste continuèrent donc, comme par le passé, à porter, s'ils étaient brahmes, le cordon distinctif, à pratiquer les ablutions en usage dans les castes, à s'orner le front des cendres symboliques, etc. Des précautions fort sérieuses étaient prises pour christianiser ces usages. Mais, pour l'extérieur, les néophytes s'efforçaient de se distinguer le moins possible des membres de leur caste. A condition que soient observé les « usages », l'Indien est relativement tolérant; l'élasticité de la doctrine brahmanique lui permet de recevoir sans peine les concepts les plus divers, les plus contradictoires. Un point, d'ailleurs, était acquis. Le christianisme, moyennant certaines précautions, moyennant surtout des concessions *au principes des castes*, pouvait forcer la barrière qui jusque-là s'élevait entre lui et les Indiens.

2° *Principes directeurs de Nobili.* — Il ne faudrait pas s'imaginer Nobili partant à la conquête des hautes castes avec un plan tout fait et des principes défini-

tivement arrêtés. Esprit très souple, très curieux, très observateur, il a pris d'abord conseil de l'expérience, sans vouloir mettre sur pied un système. Sur plusieurs points, il a varié, ne serait-ce que sur la question du port, pour lui-même, du cordon brahmanique. Voir Bertrand, *La mission du Maduré*, t. II, p. 110. L'étude du passé, l'observation du présent lui ont inspiré plusieurs fois des changements. En particulier il a dû, pour se livrer à un apostolat plus efficace, renoncer à partir d'un certain moment au genre de vie des *saniassis*. Du jour pourtant où ses méthodes d'apostolat seront contestées, il va être amené à présenter sous forme de théorie ou de système ses vues relatives au meilleur mode d'évangélisation de l'Inde. Il va sans dire qu'avant de se concrétiser sous la forme du *Mémoire* dont nous allons parler, les principes généraux du système s'étaient plus ou moins consciemment élaborés dans l'esprit du missionnaire.

En réponse à diverses accusations sur l'histoire desquelles nous aurons à revenir, Nobili envoya à Rome un *Mémoire justificatif*. Celui-ci n'est malheureusement pas publié au complet et dans l'original latin. L'essentiel se trouve, avec des coupures, dans la traduction française donnée par J. Bertrand, *La mission du Maduré*, t. II, p. 151 sq.; quelques fragments du latin dans P. Dahmen, *Un jésuite brahme*, p. 43. On a conjecturé, non sans raison, que Nobili avait déjà lu, quand il le composa, l'ouvrage de Mathieu Ricci, qui avait fixé en Chine, depuis quelques années, la doctrine de « l'accommodation ». Inspirés par des circonstances analogues, les deux écrits ont en tout cas un air de parenté. Celui de Nobili par sa vigueur dialectique fait dès l'abord une profonde impression.

1. *Le point de départ* est excellent : christianiser ce n'est pas européaniser; le plus grave ennemi de l'apostolat chrétien, c'est la tendance si naturelle au missionnaire de ne concevoir le christianisme que sous la forme qu'il a revêtue dans son pays d'origine, de vouloir dès lors imposer à d'autres contrées toutes les habitudes de l'Europe chrétienne et de rejeter toutes les coutumes indigènes qui ne s'y peuvent raccorder. De ces coutumes, au contraire, le véritable apôtre devra, pour réussir dans sa tâche, conserver tout l'essentiel. Il ne s'agit pas de faire du néophyte indigène un individu isolé dans son monde, incapable d'y exercer aucune action, en marge de la vie sociale. Il ne faut couper aucune des racines qui unissent profondément le converti à la société d'où il sort. — Mais cette société est toute païenne. Ne risque-t-on pas en laissant le néophyte pratiquer, comme avant son baptême, tous les usages de son monde de l'exposer à la superstition ? Son christianisme ne risque-t-il pas de devenir un amalgame où se retrouveront, à doses plus moins variables, les idées et les coutumes du paganisme voisinant avec les doctrines et les pratiques chrétiennes ?

2. *Distinctions et précisions.* — Il est trop évident que de toutes les habitudes anciennes on ne peut permettre la conservation. Il en est qui, de toute nécessité, doivent être supprimées; d'autres qu'il sera peut-être possible de maintenir. Pour cette discrimination, on se réglera par le principe suivant : Ne rien interdire aux néophytes qui ne soit certainement défendu; ne rien leur imposer qui ne soit certainement exigé. — Cela posé, on établira la fameuse distinction entre « coutumes proprement religieuses et coutumes civiles ». Sont coutumes religieuses celles où apparaît clairement l'intention de rendre un culte à la divinité : aller à la pagode, prendre part aux cérémonies sacrées, faire, soit à la maison, soit au temple, les sacrifices grands ou petits prescrits par le rituel. Les autres actes sont de prime abord réputés civils et dès lors indifférents; ils ne sont pas, d'ailleurs, pour autant autorisés en bloc; *actus infidelium*, ils risquent de participer à l'infidélité de ceux qui les posent ou bien parce que ceux-ci sont infidèles, ou bien parce qu'ils distinguent extérieurement fidèles et infidèles, ou bien enfin parce qu'ils les distinguent religieusement, et cela encore de deux manières : tout en ayant de soi un autre usage simplement profane, ou en n'ayant pas de soi cet usage-là et étant religieux par convention. Cette dernière catégorie est évidemment prohibée, elle revient en somme à celle des actes proprement religieux. On n'en peut dire autant, sous certaines restrictions, des deux premières. Restent les usages à double fin si l'on peut dire : ayant caractère religieux mais en même temps caractère civil. Un exemple fera comprendre la question : Les gens de castes ont l'habitude de fréquentes ablutions; on peut dire que *de soi* cet usage a un objet purement profane : propreté, rafraîchissement; en fait, les Hindous le considèrent aussi comme distinguant les gens de castes, et ils lui attribuent en même temps un effet religieux (purification de l'âme). Que fera le chrétien ? Il pourra conserver l'usage en lui-même : il est *de soi* indifférent; mais il aura soin d'éliminer tous les éléments superstitieux, soit extérieurs, soit intérieurs. Intérieurement, il dirige son intention, protestant qu'il ne prend pas ce bain pour la purification de son âme; extérieurement, il s'abstiendra des multiples observances qui donnent à l'acte un caractère religieux. Autant en dira-t-on de l'imposition du santal sur le front ou sur le corps, de la prise du cordon, insigne des brahmes et, pour anticiper, de l'usage d'imposer aux jeunes épouses le *taly* ou joyau nuptial.

On peut aller plus loin. Garder le rite, lui conserver sa signification religieuse, mais en la redressant. Au début du carême, l'Église catholique impose les cendres à ses fidèles. L'Indien aime à se marquer le front d'un mélange de cendres et de santal; qui nous empêche, dira Nobili, de bénir nous-mêmes et d'imposer ces cendres, non plus seulement une fois dans l'année, mais beaucoup plus souvent; qui empêche nos fidèles d'emporter ces cendres à la maison et de s'en orner le front, pour ne point se singulariser parmi les gens de leur caste ? Ainsi, distinction des rites religieux d'avec les coutumes civiles; purification de ces dernières, s'il est besoin, par l'élimination des éléments superstitieux et par la direction d'intention; remplacement de certaines coutumes païennes par des pratiques nettement chrétiennes, tels sont les grands principes qui dirigent la pratique de Nobili.

3. *Retour au sens primitif des pratiques.* — A creuser plus profond, on s'aperçoit qu'ils dérivent d'une idée, qui n'est pas toujours exacte, de l'évolution des sociétés. Ricci, quand il s'efforçait de faire la théorie des rites chinois et des appellations divines, partait du principe de la conservation, dans les croyances et les pratiques religieuses de la Chine, de la révélation primitive. La même idée guida-t-elle Nobili ? On la retrouve en tout cas chez plusieurs de ses successeurs. Le brahmanisme *sous sa forme la plus pure*, pensent-ils, n'est en définitive qu'une des formes de la religion révélée, telle que l'a pratiquée la première humanité. Essayant de raccorder les plus folles théories des brahmes aux données de l'histoire sainte, ils enseigneront que la caste brahmine, selon toute vraisemblance, dérive des sept premiers pénitents, petits-fils de Noé. Voir dans les *Lettres édifiantes*, t. VI, p. 241-243, une lettre du P. Bouchet, à Huet, évêque d'Avranches, sur les indiscutables parentés qu'il y a entre l'hindouisme et le christianisme. Au cours des âges de multiples

superstitions sont venues contaminer la pureté de cette religion primitive; il n'est que de les écarter d'une main douce et ferme pour se retrouver en pleine religion révélée. Quel scrupule pourrait-on avoir à se plier aux prescriptions alimentaires du brahmanisme, quand on les regarde, ainsi faisaient certains successeurs de Nobili, comme la survivance du précepte inscrit dans Genèse, I, 29?

Aux yeux de l'histoire moderne des religions, la réalité est singulièrement plus complexe; ne faisons point à Nobili ni à ses successeurs le reproche de ne pas l'avoir compris. Ils procédaient avec les idées et la science de leur temps; les théologiens qui les combattaient admettaient aussi des idées analogues. — Mais une critique que l'on a pu faire, sans vouloir méconnaître tout ce qu'avait d'intelligent l'initiative du missionnaire brahme, relève de l'analyse psychologique et frappa dès l'abord les contradicteurs de Nobili. Sans aucun doute, les distinctions dialectiques imaginées par l'ingénieux apôtre étaient fort justes; elles étaient pour lui d'une particulière clarté; elles écartaient de sa conscience personnelle tout scrupule; ceci nul ne songe à le contester. Quand Nobili se marquait le front du signe rectangulaire signifiant qu'il était maître de doctrine, quand il allait aux heures accoutumées se plonger dans l'étang voisin, quand il prenait le cordon brahmanique, auquel il avait eu soin d'apporter certaines modifications, quand il chaussait les socques afin d'éviter les contacts avec le sol et les souillures légales supposées par les préjugés de la caste, il n'avait aucune peine de diriger son intention, et il avait pris toutes précautions utiles pour éliminer de ces actes le moindre danger de superstition. Il est difficile d'affirmer que ces distinctions subtiles étaient aussi aisément accessibles aux Indiens qu'il amenait au christianisme. Leur intelligence était grande, a-t-on dit, et ceci n'est pas en question. Mais les divers auteurs qui parlent des choses de l'Inde ont noté comme une des caractéristiques de la race hindoue l'absence déconcertante de logique dont témoigne d'ailleurs toute la littérature nationale. Ne risquait-on pas dès lors, en permettant aux convertis la pratique de certains rites de leur laisser dans l'esprit, malgré toutes les précautions prises, une vague idée que le christianisme n'excluait pas chez eux leurs façons antérieures de penser et d'agir même en choses religieuses? Tous les catéchumènes évangélisés par Nobili avaient-ils un concept aussi clair que le sien de cette renonciation « à Satan, à ses œuvres et à ses *pompes* », que l'Église primitive, dès sa première prise de contact avec le paganisme gréco-romain, imposait à ses néophytes? — C'est le fond même du débat. Il s'y est mêlé, cela est incontestable, des questions fort laides de jalousies personnelles, de rivalités entre ordres religieux, d'oppositions nationales. Mais telle qu'elle a commencé à l'époque de Nobili, telle qu'elle a repris au XVIIIe siècle, la querelle des rites n'est qu'un des aspects de l'éternel débat entre les deux tendances rigoriste et laxiste, qui s'est toujours poursuivi dans l'Église chrétienne. Au IIIe siècle, Tertullien préconisait du christianisme une formule qui n'allait à rien de moins qu'à exclure le disciple du Christ de la société romaine; tendance rigoriste, à coup sûr exagérée; moins de cent ans plus tard et à la veille de la grande persécution, on entend, non sans surprise, le concile d'Elvire fulminer contre des chrétiens qui n'ont pas de scrupule à être flamines des divinités païennes : laxisme trop évident. Les chrétiens qui acceptaient ces fonctions déclaraient, à coup sûr, qu'ils n'entendaient point par là renoncer à leur religion, que la fonction exercée par eux était purement civile et administrative, et c'était vrai. Un tel écart cependant fut à bon droit réprimé par la doctrine ecclésiastique. Loin, très loin de nous, la pensée d'assimiler à ces grossières aberrations les tolérances de Nobili. Nous ne rappelons ces faits anciens que pour faire saisir, en un grossissement voulu, l'opposition de deux tendances d'esprit et pour *expliquer les débats* que feraient surgir à un moment ou à l'autre les initiatives prises au Maduré.

4. *Problèmes soulevés par la question des castes.* — Ainsi, à s'en tenir à la seule évangélisation des gens de caste, la théorie formulée par Nobili n'avait pas que des avantages. Le problème se compliquait encore quand il fallait organiser la propagande parmi les gens hors caste. — Pénétrer dans l'hindouisme par en haut, forcer l'entrée de la caste brahmanique, user de l'influence des brahmes convertis pour opérer le christianisation de tout un peuple; quelle idée séduisante! C'était la même que préconisait Ricci dans l'Empire du Milieu : convertir les lettrés de la Chine, qui sait, l'empereur lui-même, est de tactique plus habile que commencer dans les bas-fonds de la société chinoise un lent travail de pénétration. Mais, pour ne pas parler des obstacles que créait devant l'entreprise de Nobili l'orgueil des brahmes, ne risquait-on pas de rendre difficile, sinon impossible, l'évangélisation des castes inférieures et celle des gens sans caste? Les parias forment, en certaines régions du sud de l'Hindoustan, sinon le fond même de la population, du moins une masse assez compacte. Pour le gain que représente la conversion d'un brahme ou de quelques personnes, faut-il sacrifier l'évangélisation de ces parias? Non évidemment. Et pourtant, pratiquée avec la rigidité qu'il y a mise au début, la théorie de l'accommodation aurait empêché Nobili de se livrer auprès des parias à aucun ministère. Le missionnaire était assez habile, l'apôtre était assez zélé pour trouver les biais qui permissent de remédier à cet inconvénient. Voir col. 1717. Finalement, et sur l'initiative de Nobili, des mesures furent prises qui pourvurent de façon très satisfaisante à l'évangélisation des parias. Pourtant une très grave difficulté *théorique* demeurait : Imaginons que, par des procédés appropriés, on arrive à poursuivre parallèlement la conversion des gens de castes et celle des indigènes sans caste ou des parias, si rien n'est fait pour abaisser les barrières qui séparent ces hommes, à quel résultat a-t-on abouti? Les plus récentes discussions entre indianistes n'ont pas encore tiré complètement au clair la question de l'origine et de la valeur du système des castes. A-t-il une signification purement civile et politique, ou bien est-il d'origine religieuse, intimement lié au système général du brahmanisme? La diversité d'opinions qui règne aujourd'hui encore sur ce point ne permet pas de trancher le débat. Suivant l'angle sous lequel on le considère, le système des castes apparaît donc fort différemment, même aux esprits les plus avertis. Nous éviterons de prendre parti en ce débat. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, de prime abord, surtout au XVIIe siècle, avant tous les nivellements qu'introduit peu à peu la pénétration européenne, la constitution de la société hindoue apparaissait comme toute pénétrée par le système religieux imposé par les brahmes, et la distinction entre usages religieux et usages civils, fort logique en soi et très admissible à un point de vue, pouvait apparaître comme assez factice. Les missionnaires qui, pour des raisons fort légitimes, étaient amenés à prendre position, même provisoirement, en faveur du système, étaient donc amenés à se poser un jour ou l'autre cette question : En nous accommodant au système des castes, ne donnons-nous pas des gages

à l'hindouisme en général, au brahmanisme en particulier?

3° *Premières discussions aux Indes et à Rome.* — Ce que nous venons de dire montre assez la complexité du problème que soulevait la généreuse et intelligente initiative de Nobili. Immenses avantages d'un côté, dangers assez sérieux de l'autre, le missionnaire, qui était un habile homme et qui était un saint prêtre, ne pouvait pas ne les avoir pas perçus dès l'abord. Il avait jugé, et ses supérieurs immédiats avaient jugé comme lui, que les avantages compensaient les inconvénients; qui pourrait le leur reprocher ? Mais d'autres personnes purent avoir une vue plus claire de ces derniers. Expliquer exclusivement leur attitude par des motifs intéressés ou bas est un procédé qu'il faut répudier dès le principe. Il est, par malheur, assez difficile d'employer ici le seul moyen qui conviendrait, l'audition de tous les témoins, car les pièces de ce procès sont à peine publiées.

1. *Information aux Indes.* — Quoi qu'il en soit d'ailleurs, les discussions avaient commencé. Nobili avait entretenu de sa méthode le provincial Laerzio, l'évêque de Cranganore et des théologiens de la côte. Son projet était accepté par l'évêque. Mais sur des plaintes qui furent adressées, un synode fut tenu à Cochin, où Nobili fut convoqué; il prouva que les faits cités contre lui étaient faux ou mal interprétés et reçut encore des approbations. Il n'en fut pas de même à Goa, où certaines défenses furent faites au missionnaire, auxquelles on le pria de se tenir en attendant la réponse de Rome, où toutes les pièces avaient été envoyées.

A Rome, où, dès 1610, on était au courant de tout et où l'on avait suivi avec intérêt le plan de Nobili, il y eut un revirement. Bellarmin qui avait pour le jeune Père une tendre affection s'alarma soudain. Il lui adressait une lettre pleine de reproches, le conjurant de rentrer en lui-même, d'avoir pitié de sa famille, de la Compagnie, de la religion et de son âme (1614). Le Père Général écrivait dans le même sens, ajoutant des prescriptions plus formelles et plus rigoureuses. L'année suivante, il est vrai, mieux renseigné sans doute par un rapport de l'archevêque de Goa, qui seul de son synode, avait été favorable à Nobili, Bellarmin revenait de ses préventions, et le Père Général semblait devenir plus favorable au missionnaire. Mais l'opposition continuait à Goa, surtout depuis l'arrivée d'un nouvel archevêque, Pimente. Il enjoignit à Nobili de venir à Goa, non pour se défendre, mais pour s'entendre condamner. C'est alors que Nobili, chargé d'ailleurs de diverses accusations, se décida à composer le *Mémoire justificatif* dont nous avons parlé. Outre les principes directeurs de l'accommodation qui y étaient largement exposés, il y fournissait les réponses à un certain nombre de griefs absolument invraisemblables dont sa conduite avait été l'objet. Le 4 février 1619, il comparaissait à Goa devant le synode, qui lui témoigna une réelle hostilité. Ici encore, l'absence de documents publiés permet difficilement de se faire une idée de ce qui s'est passé. Bertrand, qui est le seul à les avoir lus (aux archives du *Gesù* sans doute), est un apologiste trop déclaré de Nobili pour que l'on puisse considérer comme absolument exacte l'impression qu'il en donne. Les adversaires des rites sont représentés comme des intrigants ou des jouisseurs dont la nouvelle méthode trouble la sécurité. C'est possible après tout, mais d'autres arguments durent être exprimés. — Finalement, communication du tout fut adressée à Rome, par l'intermédiaire du Portugal.

2. *Discussions à Rome.* — Bertrand reproche à l'archevêque de Goa d'avoir cherché à influencer la cour romaine en lui envoyant directement, et par la voie de terre, plus courte, un émissaire spécial. Mais Nobili, fort de ce qu'il croyait son bon droit, n'avait pas négligé non plus de prendre à Rome ses précautions. Voir la lettre adressée par lui à son frère, le futur cardinal de Nobili, pour l'engager à le défendre par tous les moyens possibles. Bertrand, t. II, p. 405-412. Par ailleurs, le grand inquisiteur de Portugal, ayant par ordre de Rome pris ses informations, donnait sa réponse le 23 janvier 1621; elle était de tout point favorable à Nobili; la parole était maintenant au Saint-Siège.

4° *Décision de Grégoire XV. La bulle* ROMANÆ SEDIS ANTISTES. — Le 31 janvier 1623, le pape Grégoire XV prononçait sur le débat un jugement qu'il déclarait lui-même provisoire : *Usque ad aliam nostram et Sedis apostolicæ deliberationem.*

1. *Tolérances consenties.* — Considérant la difficulté que pouvait créer aux brahmes convertis l'abandon des signes extérieurs de la caste (cordon, santal, ablutions), considérant que ces rites extérieurs pouvaient être interprétés comme des « signes de noblesse et de fonction », *in signum politicæ nobilitatis et officii*, prenant en pitié la faiblesse humaine, il *tolérait* les usages susdits, à condition qu'en fût écarté tout danger de superstition. Les brahmes convertis pourraient porter le cordon *in signum politicæ nobilitatis et officii*, user du santal *pro elegantia*, des ablutions *pro munditia corporis.*

2. *Restrictions importantes. Esprit de la bulle.* — A s'en tenir à cette première partie de la bulle, on pourrait croire que Rome donne un *transeat* général à la distinction entre rites purement civils et cérémonies religieuses. Mais cette impression s'atténue quelque peu quand on voit les multiples précautions dont Grégoire XV entoure les tolérances qu'il accorde. Pour ce qui est du *cordon*, on évitera, soit dans la façon de le composer, soit dans la manière de le prendre, tout ce qui pourrait sentir la superstition, gestes spéciaux auxquels on semblerait attacher quelque mystérieuse importance, antiques formules traditionnelles, sacrifices qui accompagnaient la cérémonie. Ceux qui, avant leur baptême, auraient reçu le cordon d'une manière superstitieuse devraient le brûler et n'en prendre un nouveau qu'en observant les cérémonies prescrites dans la présente constitution. Même précaution pour le *santal;* on devra s'abstenir et de la matière et de la forme et des onctions qui pourraient faire croire à quelque pratique idolâtrique; pour les *ablutions* on en supprimera toutes les prières, et toutes les observances relatives au mode et au temps. — Le texte pontifical ajoutait : « En tout ce que nous venons de dire, il pourrait encore se trouver beaucoup d'autres choses, qui, imbues de superstition ou d'idolâtrie, offensives de Dieu ou du prochain, auraient pu échapper à notre connaissance. Toutes et chacune nous les condamnons, et en défendons la pratique de la manière la plus rigoureuse qu'il soit possible de concevoir : *districtiori quam possit unquam excogitari modo;* notre unique intention étant de ne permettre l'usage des choses précédentes qu'autant qu'elles sont purement civiles, éloignées de toute superstition, et même purgées des erreurs les plus légères. » Une sérieuse admonestation était faite aux nouveaux convertis de ne pas donner à ces concessions une autre portée que celle que leur donnait le pape. Enfin l'on prononçait, sinon une condamnation formelle du système des classes, du moins de *l'esprit de caste.* « Nous conjurons ceux qui se vantent de leur noblesse de se ressouvenir qu'ils sont devenus les membres d'un corps dont la Ctête est elui qui est doux et humble de cœur, de ne point mépriser, surtout dans les églises, où l'on

doit paraître avec le plus d'humilité, les personnes de condition vile et obscure, en prétendant recevoir à part les sacrements, entendre à part la parole de Dieu : *viles et obscuros genere non despiciant, seorsum ab eis audiendo divina et sacramenta percipiendo.* A ceux qui sont nourris du même pain spirituel, du même aliment eucharistique, qui doivent un jour être réunis dans le royaume des cieux, donner des places séparées, à cause du mépris que l'on aurait de la bassesse de leur condition, cela *ne convient pas.* Texte dans *Jus pontificium de propaganda fide*, part. I, t. I, p. 15-17; Bertrand et le P. Dahmen ne donnent qu'un texte incomplet.

Ainsi Rome tolérait, jusqu'à plus ample informé, un certain nombre des pratiques incriminées; elle admettait jusqu'à un certain point les principes directeurs de Nobili, mais visiblement c'était *ad duritiam cordis.* S'élevant au-dessus des contingences qui frappaient sur place les ouvriers évangéliques, elle attirait l'attention des missionnaires sur les dangers possibles de leur méthode. Sans doute (et les intéressés ne manqueront pas de le faire observer), il était facile de légiférer à Rome dans l'absolu ; sur place, apparaissaient plus aisément les multiples difficultés que produirait à échéance plus ou moins rapprochée la mise en pratique des décisions pontificales. Mais c'est précisément la fonction du Siège apostolique. et sa raison d'être, que de « dire le droit » en s'appuyant sur les principes, et quoi qu'il puisse résulter dans la pratique de la proclamation de la vérité.

5° *Le statu quo ; progrès considérable de la mission du Maduré.* — 1. *Mise en pratique de la bulle.* — Il semble d'ailleurs, qu'à cette date de 1623, Nobili et ses premiers compagnons aient vu *surtout* dans le bulle de Grégoire XV l'approbation de leur manière de faire. Venant après une alerte assez chaude, les réelles concessions qu'elle contenait faisaient passer les quelques expressions de défiance à l'égard de la méthode adoptée. On ne saurait douter non plus que les missionnaires eux-mêmes et leurs supérieurs n'aient tenu la main à la mise en pratique de la lettre des prescriptions pontificales. C'est au moins ce qui résulte d'une constatation faite par Bertrand et qui mérite d'être signalée : « A partir de 1624, écrit-il, la mission change de face; l'extension qu'elle prend, et les heureux fruits qu'elle produit sur les divers points réjouissent le cœur; mais il reste au fond de cette joie un sentiment pénible; on est tenté sans cesse de reporter ses regards vers cette ville de Maduré, vers cette caste des brahmes qui avait donné de si belles espérances. Ce fut, en effet, le coup le plus terrible porté à la mission par la question des rites. L'ébranlement général qui existait parmi les brahmes, en 1610 fut arrêté et ne put se rétablir dans la suite que très partiellement. » Bertrand, *loc. cit.*, t. II, p. 197. En d'autres termes, et si nous comprenons bien, l'application des ordres relatifs aux rites aurait été pour beaucoup dans l'arrêt du mouvement de conversion des brahmes. Nous verrons des allégations de même genre, mais beaucoup plus graves, portées par le même auteur après la condamnation définitive des rites par Benoît XIV; nous les examinerons alors avec plus de détail. Faisons seulement remarquer que *l'ébranlement général* produit parmi les brahmes en 1610 est ici bien exagéré; telle n'est point l'impression que laissent les lettres de Nobili publiées par Bertrand. Voir aussi les chiffres cités col. 1708. Les conversions de brahmes ont toujours été une exception, même avant la bulle de 1623, et s'il est vrai qu'un mouvement de curiosité ait porté l'orgueil brahme à prêter pendant quelque temps une certaine attention au pénitent européen (considéré comme un *prangui* malgré toutes ses précautions), il y avait fort loin de là à la conversion en masse de la caste brahme dont le missionnaire n'avait guère rêvé.

2. *Nombreuses conversions.* — Ce qu'il faut relever par ailleurs, c'est l'incontestable succès remporté dans les castes inférieures à celle des brahmes et tout spécialement parmi les choutres; l'adaptation de Nobili et de ses premiers compagnons aux usages de l'Inde a été pour beaucoup dans ce très réel succès. On manque malheureusement de toute précision sur les chiffres des baptêmes d'*adultes* conférés à ce moment. Quand on lui parle de 100.000 conversions opérées par Nobili dans les vingt-cinq ans de son apostolat effectif, l'historien a le droit de demander des preuves, et ce chiffre est, de toute évidence, démesurément grossi. Quand Nobili fut, pour raison de santé, enlevé à sa mission, le Maduré ne comptait pas encore 4 000 fidèles. Les *Lettres édifiantes*, dont la rédaction commence au début du XVIIIe siècle, demanderaient, pour être acceptées en témoignage, de très sérieux recoupements. Les chiffres des conversions attribuées, par la renommée, au P. Bouchet, au P. Laynez, laissent fort sceptiques les missionnaires d'aujourd'hui. Ils sont d'autant plus surprenants que les ouvriers évangéliques, même aux plus beaux temps des missions de l'Inde méridionale, n'ont jamais été qu'en tout petit nombre, qu'ils n'ont jamais formé de clergé indigène, et que leurs seuls auxiliaires ont été des catéchistes sur les procédés desquels on aimerait à être plus au clair.

Ces remarques n'empêchent nullement de constater les progrès très certains faits par le christianisme dans le Maduré d'abord, puis dans les petits royaumes voisins du Maïssour, du Tanjore, finalement dans le Carnate. Les lettres de Nobili et plus tard les *Lettres édifiantes* laissent l'impression qu'il existe en ces pays des communautés chrétiennes dont quelques-unes sont assez nombreuses, dont beaucoup mènent une vie très édifiante, où la pratique intégrale du christianisme n'est pas du tout l'exception. Si, de-ci de-là, quelques difficultés s'élèvent causées par les brahmes païens, les pouvoirs publics, dans l'ensemble, ne se montrent pas hostiles et témoignent même parfois d'une réelle faveur. Bien que le mot de *persécution* revienne assez souvent dans les *Lettres*, il faudrait se garder de croire que la situation soit partout et toujours intolérable. Il y eut des martyrs, soit parmi les missionnaires jésuites (le plus connu est le bienheureux Jean de Brito, † 4 février 1693), soit parmi les catéchistes et les chrétiens indigènes. Pour ces derniers, il y eut assez fréquemment des châtiments fort douloureux. Mais rien qui rappelle dans l'Hindoustan les sauvages persécutions qui, jusqu'au XIXe siècle ont noyé dans le sang les chrétientés de l'Indo-Chine. — Les résultats obtenus font donc le plus grand honneur à l'initiative des missionnaires et à leur abnégation. Pour jouer au naturel le rôle de *saniassy*, il fallait aux ouvriers apostoliques une dose peu ordinaire d'esprit chrétien. Le genre de vie réclamé par la profession de pénitent brahme était extrêmement pénible pour des Européens; l'esprit surnaturel l'a fait embrasser avec joie par des hommes qui se croyaient trop largement payés de leurs souffrances par la certitude qu'elles contribuaient à la diffusion de l'Évangile !

3. *Évangélisation des parias.* — Ainsi, peu à peu, le christianisme faisait dans le Maduré d'importantes conquêtes parmi les gens des castes. Un problème néanmoins allait bientôt se poser que Nobili eut encore le temps de résoudre. Sous peine de se disqualifier, un brahme ne peut avoir aucune relation avec

les parias ou les gens sans caste. Puisqu'il s'était classé parmi les brahmes, comment le missionnaire pourrait-il atteindre ces pauvres gens ? Il y avait sans doute à Maduré même la petite mission que dirigeait à l'arrivée de Nobili le P. Fernandez, et qui, destinée au service religieux des Paravas venus de la côte, pouvait sans inconvénient se livrer à l'apostolat des parias. Cette institution ne disparaîtra jamais complètement, et on la voit encore fonctionner à la fin du XVIIe siècle. Cf. Bertrand, t. III, p. 103, 267. Mais il semble qu'à partir des premières origines de la querelle des rites, Nobili ait rompu toute relation, même secrète, avec la mission des Paravas. C'est à une organisation spéciale qu'il songe pour assurer l'apostolat des classes déshéritées. Au début, sans doute, il n'avait pas hésité à assurer lui-même aux parias les secours spirituels, mais dans le plus grand mystère; c'est de nuit, en s'entourant des plus grandes précautions qu'il les instruit et leur administre les sacrements. Mais il lui est impossible de leur construire des lieux de culte et d'y officier; les missionnaires qui ont embrassé le même genre de vie sont dans une situation analogue. Nobili imagine donc d'établir à côté des jésuites classés comme *saniassis* (pénitents brahmes), d'autres pères qui seront simplement des pénitents des classes nobles, des *pandaras*. En vertu d'usages dont la logique n'est pas toujours la règle, les *pandaras* peuvent, moyennant certaines précautions, communiquer avec les parias, sans pour cela être rejetés par les castes supérieures. C'est ce qu'explique clairement une lettre de 1651, adressée par le supérieur de la mission de Maduré au général de la Compagnie : « Les missionnaires du Maduré, dit-il, sont divisés en deux classes : les uns portant le costume de brahmes, les autres celui de *pandaras*. Ces derniers pouvant traiter avec les parias et en même temps avec les hautes castes, ont sous quelque rapport un avantage sur les premiers, qui n'osent se mêler publiquement avec des basses castes. Cependant, je crois devoir signaler le danger auquel on s'exposerait en s'attachant uniquement à cette considération et par suite en négligeant la condition des missionnaires brahmes. Pour être dans le vrai, il faut joindre à l'avantage des pandaras ceux que donne la position des missionnaires brahmes. Quoiqu'il soit permis aux premiers de traiter avec les hautes castes, ils sont loin d'inspirer le même respect et d'avoir la même autorité que les seconds. De plus, outre qu'un missionnaire brahme convertit à lui seul plus de païens que deux pandaras, les conversions que font ceux-ci sont dues en grande partie à l'impression morale que produit, même sur les castes infimes, la vue d'une religion prêchée et pratiquée par des brahmes. » Bertrand, t. II, p. 393, 394.

En fait, pourtant, les ouvriers apostoliques se rendirent vite compte que les *saniassis* étaient d'un rendement contestable; et leurs préférences allaient vers le rôle de *pandara*; bientôt persone ne voulut plus être brahme. On surprend trace dans les lettres des tiraillements que cause la distinction des missionnaires en deux castes et des efforts faits par certains pour réhabiliter la condition des brahmes. Fort irrévérencieusement, certains missionnaires comparaient leurs confrères *saniassis* à « des espèces de chanoines, à de hauts personnages environnés de gloire, dont l'occupation se réduisait à protéger, à l'ombre de leur autorité, les personnes et les œuvres des missionnaires *pandaras*. » Bertrand, t. III, p. 190. Malgré certaines apologies, on dut se rendre compte, en haut lieu, des inconvénients de l'institution. Les missionnaires *saniassis* n'avaient jamais été très nombreux; il y en eut 6 en tout; ils disparurent après 1675. Dans les *Lettres édifiantes* ils ne sont plus qu'un souvenir.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, l'évangélisation des parias était désormais assurée; mais il sembla absolument impossible aux missionnaires de réaliser, même de très loin, les *desiderata* de Grégoire XV sur le mélange des castes dans les églises. L'orgueil de caste, non moins enraciné chez les derniers des choutres que chez les premiers des brahmes, semblait opposer à cette pratique un obstacle infranchissable. Il nous est impossible de dire si, dans l'intérieur, le moindre effort fut tenté en ce sens. Les relations de missionnaires nous montrent, au contraire, l'absolue séparation des castes comme étant la règle partout suivie. On trouve parfois dans le même lieu une église réservée aux gens des castes et une autre affectée aux parias à qui est strictement interdite l'entrée de la première; le plus souvent, il est vrai, la difficulté était tournée par le fait que, les villages parias se trouvant bâtis à l'écart des autres, il était possible, sans froisser aucune susceptibilité, de leur réserver un lieu de culte spécial. Plus tard, au cours du XVIIIe siècle, alors que les injonctions de Rome deviendront plus pressantes, on élevera des églises pouvant être fréquentées par toutes les castes; mais, sacrifiant encore aux préjugés indigènes, on fera de la chapelle exclusivement réservée aux parias, une construction indépendante, ayant son entrée spéciale, séparée de l'église principale par une petite cour, mais d'où l'on peut suivre assez commodément les cérémonies qui se déroulent dans le sanctuaire. Voir dans Bertrand, *La mission du Maduré*, t. IV, p. 434, le plan type d'une de ces églises mixtes. Sur les modifications apportées un peu plus tard au plan des églises, voir ci-dessous, col. 1738. L'administration même des sacrements ne laissait pas de présenter de sérieuses difficultés. Il est bien clair qu'il y a des confessionaux distincts pour les parias et pour les gens des castes, des tables de communion séparées; cela résulte de la disposition même des églises mixtes; pendant longtemps on a dû aller plus loin encore, et il a fallu avoir des ciboires spéciaux réservés à la communion des parias. Prendre part au repas du Seigneur dans les mêmes vases qui servaient aux parias, semblait à de pauvres choutres une faute contre les usages de la caste ! Quelle idée se faisaient donc de la communion et de l'eucharistie des chrétiens qui avaient scrupule d'y prendre part avec leurs frères des castes inférieures? L'administration des derniers sacrements aux parias créait également des difficultés. Si le *pandara*, moyennant certaines précautions, pouvait traiter avec les parias, il lui demeurait absolument impossible d'entrer dans la maison de ceux-ci, sous peine de perdre toute influence sur les castes supérieures. Il fallut dès lors obliger les parents des malades parias à transporter ceux-ci dans l'église pour qu'ils pussent y recevoir le saint viatique et l'extrême-onction. La chose paraissait, à vrai dire, beaucoup moins dure aux indigènes qu'elle ne nous semble à nous-mêmes. Transporter des malades à la pagode était chose courante, paraît-il, dans l'Inde de cette époque; il n'en reste pas moins que, si la distance du domicile du malade à l'église était un peu longue, on courait le risque de laisser partir sans sacrement bien des chrétiens qui en avaient besoin. L'inconvénient frappa moins au début; dans les pays de mission, il est, à coup sûr, impossible de se préoccuper d'assurer à tous les moribonds les derniers sacrements.

Malgré tout, il n'est que juste de reconnaître que les missionnaires de l'époque ont fait tout le possible pour relever la condition des parias. Il faut bien se garder de juger des sentiments de ceux-ci d'après

les idées que nous inspire à nous-mêmes une si choquante inégalité de traitement. Même avec toutes les restrictions que nous avons dites, le paria entrait en rapport avec le missionnaire, avec un *gourou* d'une caste supérieure ; quel honneur pour lui ! Il s'associait à un culte auquel participaient les gens des castes, et il en était flatté. Le danger du système, à vrai dire, n'était pas en ce qu'il humiliait sans raison le paria. Ce dernier, en somme, n'en retirait guère que des avantages. En réalité, et toute paradoxale que l'affirmation puisse sembler, c'est aux gens des castes qu'il portait le plus redoutable préjudice religieux. Jalousement maintenue par eux, la séparation absolue des castes les cantonne, quoi qu'ils en aient, dans une religion médiocre. Quand Rome, comme nous le dirons plus loin, fera tous les efforts possibles pour abaisser les barrières, c'est encore plus à l'amélioration de la religion dans les castes qu'elle songera qu'au relèvement social des parias.

Pour l'instant, en cette fin de XVIIe siècle il n'en était pas question ; il n'était bruit dans la Compagnie que des succès très réels remportés au Maduré, nul ne voulait voir certains inconvénients d'une méthode un peu trop exclusive. Les jeunes missionnaires, avant même que de pénétrer dans l'hinterland, répétaient, comme une leçon apprise, les tirades déjà vieillies sur les inconvénients du *pranguinisme* et les merveilles de « l'accommodation ». Voir dans les *Lettres édifiantes*, t. VI, p. 23-80 : la lettre est du P. Martin, un des jésuites français de Pondichéry, lequel n'a pas encore mis le pied dans l'intérieur (1699). De rudes combats pourtant se préparaient qui allaient amener dans les pratiques jusque-là suivies au Maduré des modifications considérables

II. La querelle des rites. — Les premières difficultés faites à Nobili lui étaient venues de confrères ; dans les dernières années du XVIIe siècle, des questions personnelles vont amener des religieux d'un autre ordre à regarder d'un peu plus près ce qui se passe au Maduré. A des yeux prévenus, les pratiques de l'accommodation vont révéler de graves abus, qui seront signalés à Rome. Le Saint-Siège envoie sur place un délégué apostolique, chargé de porter en pleine connaissance de cause un jugement équitable. Mais la sentence de Tournon est contestée et tenue pour non-avenue. Des discussions s'engagent où Rome est obligée d'intervenir à plusieurs reprises ; finalement Benoît XIV mettra dans sa décision tant de netteté et un si péremptoire appel à l'obéissance que tout le monde s'inclinera. Tels sont les événements auxquels on a donné le nom de *querelle des rites malabares*.

1° *Dénonciations à Rome et légation de Tournon.* — 1. *Discussions entre jésuites et capucins.* — Il n'entre pas dans notre plan d'étudier par le détail les circonstances qui amenèrent les capucins français de Pondichéry, à signaler à Rome les abus, prétendus ou réels, dont les missions jésuites du Maduré étaient le théâtre. Les capucins étaient arrivés à Pondichéry vers 1640, et, depuis cette époque, ils donnaient leur soin tant à la population blanche qu'aux indigènes. Arrivés dans la même ville en 1688, les jésuites avaient d'abord exercé leur ministère dans l'église des capucins et avec leur agrément. Finalement, vers 1693, ils obtinrent de l'évêque de San-Thomé (Méliapoure) la cure des Malabares, en d'autres termes le soin de la population indigène, les capucins ne gardant que la ville blanche. Cette division de juridiction (qui s'est d'ailleurs perpétuée sous une autre forme jusqu'au dernier tiers du XIXe siècle), amena, comme il est assez naturel, des tiraillements entre les deux ordres religieux. C'était le moment où les jésuites français projetaient de fonder dans l'arrière-pays (royaume du Carnate) une mission conçue sur le type de celle du Maduré. Il est inévitable qu'on ait beaucoup parlé à Pondichéry des anciens succès de Nobili, des grands espoirs que l'on fondait sur la mise en œuvre de ses idées. Les *Lettres édifiantes*, qui débutent justement à cette époque, sont pleines d'enthousiasme pour la méthode d'accommodation, d'un dédain mal dissimulé pour les vieux errements des missionnaires de la côte. Plusieurs jésuites français s'en allèrent au Maduré pour étudier sur place l'apostolat qui s'y pratiquait. On les voit très bien rentrant à Pondichéry et ne ménageant pas les critiques à leurs frères rivaux. Un jour devait venir où ceux-ci, piqués au vif, voudraient se rendre un compte exact des pratiques de l'accommodation. Celles-ci, forcément, allaient refluer de l'intérieur vers la côte ; ce n'était plus seulement par ouï-dire qu'on en pourrait juger. Insuffisamment renseignés peut-être, vivant en des milieux où la raison d'être des pratiques apparaissait moins clairement, les capucins se scandalisèrent. La constitution de Grégoire XV ne semble leur avoir été connue qu'assez tard ; quand ils l'eurent en main, ils ne purent s'empêcher de penser que la bonne foi du Saint-Siège avait été surprise. Des rapports partirent pour Rome, récriminant sans beaucoup de justice sur les concessions provisoires qui avaient été faites, en signalant les dangers, insistant enfin sur le fait que l'esprit de la constitution n'était pas respecté. Finalement, un des pères fut, en 1703, envoyé à Rome pour y poser la question en toute netteté. Au moment où il y arrivait, Mgr de Tournon, patriarche d'Antioche, venait de partir chargé par le Saint-Siège d'une inspection dans les Indes orientales et la Chine.

2. *Légation de Tournon.* — Le patriarche d'Antioche, Mgr de Tournon, qui sera plus tard élevé au cardinalat, n'avait pas pour mission principale de s'occuper de l'Inde. La querelle des rites chinois, bien autrement grave, préoccupait surtout le Saint-Siège. Toutefois, légat *a latere*, muni de pleins pouvoirs, Tournon avait été prié de voir, en passant, aux affaires de l'Inde. Il jouissait, pour les trancher, des facultés les plus étendues, de celle, en particulier, de modérer ou de révoquer les privilèges de quelque nature qu'ils fussent, jadis accordés par le Saint-Siège. Texte de ces pouvoirs dans Platel, *Mémoires*, t. I, p. 82-102. Parti de Rome en février 1703, le légat arrivait à Pondichéry le 6 novembre de la même année ; il y séjournerait jusqu'en juillet 1704, où il s'embarquerait pour la Chine. Ce séjour de huit mois fut fertile en incidents divers et en conflits de juridiction sur lesquels nous n'avons pas à insister. Notons seulement que l'évêque de San-Thomé, Alvarez, S. J., prévenu par le P. Général, ne suivit pas l'archevêque de Goa dans son refus d'obéir au légat, et, par circulaire, ordonna de le reconnaître. Celui-ci, d'ailleurs, à Pondichéry, alla loger chez les jésuites.

La querelle des rites se greffait sur les conflits de juridiction. Tournon fit son enquête, du mieux qu'il put, mais en d'assez mauvaises conditions. Retenu au lit par la maladie, il lui fut impossible de rien voir par ses yeux ; il fit surtout causer les pères jésuites qui l'approchaient, et spécialement les PP. Bouchet et Bartold ; il obtint d'eux des renseignements qui le surprirent ; par ailleurs, il interrogea des Indiens qu'on lui avait amenés : en recueillant les divers témoignages, il se fit une conviction. L'enquête, sans aucun doute, aurait gagné à être contradictoire. Quoi qu'il en soit, le 23 juin 1704, il signait un décret qu'il publiera quinze jours plus tard. Comme ce décret, après bien des débats, a

été confirmé pour l'essentiel par Benoît XIV, il est indispensable d'en donner le détail.

3. *Le décret de Tournon*, 1704. — Le décret vise expressément les missions du Maduré, du Maïssour et du Carnate, évangélisées par les jésuites portugais et français.

a) Administration des sacrements. — Les premiers alinéas regardent l'administration des sacrements et d'abord celle du baptême : Défense d'omettre en le conférant l'imposition du sel, le rite de l'*Effeta*, et les insufflations; l'usage de ces sacramentaux devra être repris, et en public : *omnia palam adhibeantur ;* cette ordonnance s'observera nonobstant le décret de l'Inquisition de 1656 qui fut fait pour la Chine et pour des raisons différentes. On donnera aux néophytes des noms de saints inscrits au martyrologe, à l'exclusion de tout nom, soit d'idoles, soit de pénitents païens. En passant, Tournon fait la remarque qu'il faut traduire avec précaution les noms de saints, de la croix, des choses saintes, de manière que la traduction hindoue réponde exactement aux mots latins : ce passage a été obscurci plus tard par les discussions, mais il paraît clair; il ne signifie nullement que l'on doive maintenir les noms en question sous une forme latine : *Nec liceat crucis, sanctorum et rerum sacrarum nomina per translata immutare, nec ea alio idiomate explicare, nisi latino, vel saltem indico, quatenus voces indicæ regionis latinæ significationi liquido et adamussim respondeant.* On se rappellera l'importance qu'avait prise en Chine la question des noms à donner à Dieu; cette difficulté était moins grave aux Indes. Revenant au baptême, le légat insistait pour qu'il fût conféré aux enfants le plus tôt possible, nonobstant les répugnances que les indigènes chrétiens semblaient avoir pour les baptêmes prématurés.

Les dispositions suivantes visaient le mariage; et d'abord le légat interdisait formellement les mariages contractés entre impubères, par consentement des parents et par l'imposition au cou de l'épouse du *taly*. Ces mariages prématurés sont encore fréquents aujourd'hui dans l'Inde; il faut ajouter d'ailleurs que la petite épouse reste chez ses parents jusqu'à l'âge de la puberté. Le décret du légat interdit en tout cas la cohabitation des jeunes époux : *donec completa legitima ætate et explorato eorum consensu in faciem Ecclesiæ... verum et canonicum matrimonium contraxerint.* — L'imposition du *taly* ou joyau nuptial (correspondant en somme à notre *allianee* de mariage) est très minutieusement réglementée. Ce joyau, pendu au cou de l'épouse par le mari dans la cérémonie du mariage, représente fréquemment, dans les usages hindous, une figure obscène, stylisée mais reconnaissable. Il est indécent, dit le légat, que des chrétiennes portent cet impur ornement; elles pourront user de quelque joyau représentant, soit la croix, soit une image de Jésus-Christ ou de la Vierge; elles éviteront dans la composition du cordon qui le soutient tout ce qui sent la superstition : nombre des fils, teinture avec du safran. — C'est surtout dans les cérémonies du mariage que se mêlent le plus de superstitions; il faudrait pouvoir les interdire totalement. Que les missionnaires, du moins, se livrent à leur sujet à un examen plus exact et proscrivent de ces rites tout ce qui est superstitieux. « Outre les abus qui ont déjà été réformés sur cette matière, comme nous l'avons appris, nous ordonnons de supprimer l'usage d'un certain rameau de l'*Aresciomara*, de faire changer le nombre et la qualité de certains mets, la forme des vases où on les porte; qu'on supprime aussi les couronnes que l'on met sur la tête des mariés pour chasser les maléfices » Le légat demandait aussi la suppression de la divination par la rupture d'une noix de coco, qui servait à prédire l'avenir du nouveau ménage. Tout au moins, si l'on ne peut supprimer cette pratique, qu'on la laisse s'accomplir seulement en secret : *non publice sed secreto et extra solemnitatem aperiatur (fructus) ab iis qui evangelica luce edocti ab hujusmodi auspiciorum deliramento sunt alieni.*

b) Impuretés de la femme. — Les deux alinéas suivants sont relatifs à des coutumes féminines. Le fait pour une femme d'avoir ses règles l'excluait pour un nombre déterminé de jours de toute participation au culte, et particulièrement du confessionnal. Si des missionnaires ont sanctionné cet interdit (fort analogue à certaines pratiques judaïques), il leur sera dorénavant défendu d'écarter, soit par eux-mêmes, soit par leurs catéchistes, les femmes en cet état de l'église et du confessionnal. — La première apparition chez une jeune fille des signes de la puberté (*fluxus menstruus*) était chez les Indiens l'occasion de grandes réjouissances. On faisait part de l'heureux événement (indice que le mariage allait pouvoir se consommer) à toute la parenté; le légat, fort choqué de cette publicité, déclare interdire et abolir les solennités de ce genre dont les missionnaires devront faire comprendre l'indécence aux parents et à la jeune fille.

c) Conduite à tenir par rapport aux parias.—Beaucoup plus importante et de plus grave conséquence était le paragraphe suivant relatif aux parias et à la conduite que l'on devait tenir à leur égard; il faut traduire ici littéralement : « Nous ne pouvons souffrir que les médecins spirituels refusent de procurer aux malades, même à ceux de condition abjecte et basse appelés parias, les devoirs de charité nécessaires pour la santé de l'âme, alors que les médecins païens, même des castes nobles, ne dédaignent pas, pour la santé du corps, de s'en acquitter. Aussi ordonnons-nous expressément aux missionnaires de procurer, autant qu'il est en eux, aux malades même parias et autres de plus vile condition, s'il s'en trouve, le moyen de se confesser. Nous ordonnons aux mêmes missionnaires... de ne pas attendre qu'on transporte à l'église ces pauvres malades, mais d'aller eux-mêmes, avec prudence (*consultius*) et selon leurs forces, les visiter à domicile pour les fortifier par de pieux discours, par des prières et par les sacrements; qu'ils ne manquent pas enfin d'administrer l'extrême-onction à ceux qui se trouvent en danger de mort, sans distinction de personne ou de sexe; nous condamnons expressément toute autre pratique contraire au devoir de la piété chrétienne. »

d) Participation aux fêtes idolâtriques. — L'alinéa suivant visait la participation des chrétiens aux fêtes idolâtriques. Cette participation semblait particulièrement difficile à éviter pour les membres de la caste des musiciens, obligés par leurs usages à jouer, soit aux solennités matrimoniales des païens, soit même dans les pagodes. Sur ce point, le légat se montre extrêmement sévère; défense aux musiciens de prendre part aux cérémonies superstitieuses, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*. Les missionnaires devront y tenir la main et, au besoin, chasser même de l'église ceux qui transgresseront le présent statut.

e) Retrait de certaines tolérances antérieures. — Enfin, chose fort grave également, le légat revenait sur certaines autorisations données par Grégoire XV. La constitution ne permettait l'usage des bains ou ablutions aux indigènes que dans des vues d'hygiène et de propreté; les chrétiens devaient y éviter toutes les observances relatives au temps et aux rites à suivre. Cette prescription, continue le légat, s'applique également aux missionnaires : que, sous prétexte de se faire passer pour *saniassis* ou brahmes,

ils n'en usent pas de la manière sus-visée, *præsertim statutis horis et ante vel immediate post quamcumque sacram functionem.* « Quant aux cendres de bouse de vache, et autres signes de pénitence, nous interdisons de les bénir et de les imposer à des fronts qui ont été marqués du saint chrême, de même tous les signes sur le front ou la poitrine dont les Hindous ont la pratique. On retiendra seulement, comme dans l'Église universelle, l'imposition des cendres au début du carême. » — Un dernier paragraphe proscrivait, pour les fidèles, la lecture et la garde des livres fabuleux des païens : *fabulosos gentilium libros,* sous peine d'excommunication *latæ sententiæ,* sauf dispense possible que pourraient, toutes précautions prises, donner les missionnaires.

f) Sanctions prévues. — Le provincial de la province de Malabar et les autres supérieurs de la Compagnie de Jésus aux Indes orientales étaient chargés de transmettre les décisions du légat à tous et chacun des missionnaires sous leurs ordres, et de les leur faire observer inviolablement et à perpétuité « sous peine d'excommunication *latæ sententiæ* à l'égard des provinciaux et supérieurs, et de suspense *a divinis* à encourir *ipso facto* pour leurs subordonnés qui contreviendraient au décret ou permettraient que l'on y contrevînt. « Ainsi, nous décrétons et mandons que ce que nous avons ainsi arrêté soit observé inviolablement, nonobstant oppositions quelconques, jusqu'à ce qu'il y soit autrement pourvu par le Siège apostolique ou par nous qui en avons reçu toute autorité. » Suivait une prohibition beaucoup plus générale encore de tout ce qui pourrait demeurer de superstitieux dans les usages qui n'étaient pas visés nommément par le décret : *cum plura forsan reformatione digna nostram cognitionem effugerint et alia maturius examen postulantia indecisa remanserint.* — Le P. Tachard, vice-provincial des jésuites français aux Indes, était investi du soin de faire parvenir quatre exemplaires du décret au provincial de la province de Malabar et aux trois supérieurs des missions du Maduré, du Maïssour et du Carnate. Le décret était déclaré publié à Pondichéry du fait même de la remise au P. Tachard, et pour l'intérieur deux mois ou trois mois après ladite remise.

2° *Discussions autour du décret de Tournon.* — Rien n'était plus clair que le décret porté par le patriarche d'Antioche. C'était un coup extrêmement rude porté, sinon à la méthode d'accommodation, du moins à bon nombre d'abus qui en étaient dérivés. Le caractère péremptoire de l'acte se marquait non moins aux dispositifs qu'aux sanctions qui étaient prises à l'endroit des contrevenants.

1. *Premières difficultés d'application.* — Les missionnaires habitués de longue date à la pratique de certains usages condamnés, n'en percevant point les multiples inconvénients, s'imaginant, non sans raison, que la brusque suppression de rites tolérés depuis longtemps, allait susciter des troubles parmi les anciens chrétiens et rendre impossible toute nouvelle conversion, furent littéralement consternés par la publication du décret. Celui-ci, avons-nous dit, avait été signé le 23 juin; le légat devait s'embarquer incessamment pour Manille et la Chine, but dernier de son voyage; les jésuites multiplièrent leurs instances auprès de lui pour l'amener, sinon à retirer son décret, du moins à suspendre les censures pour trois ans. Tournon finit par y consentir, en exceptant d'abord la décision relative à l'administration des derniers sacrements aux parias, à laquelle il tenait spécialement : finalement, il supprima cette dernière restriction même; il fut entendu que les sanctions portées contre les contrevenants ne commenceraient à s'appliquer que trois ans plus tard. C'est avec cette restriction verbale, mais qui est absolument certaine, que le décret fut remis au P. Tachard, le 8 juillet 1704. Cette remise, comme on l'a dit, signifiait la promulgation du décret. Les jésuites faisaient observer aussi que de la condamnation de certaines pratiques, on allait conclure à leur culpabilité. Or, disaient-ils, plusieurs des pratiques visées étaient ignorées dans leurs églises. Tournon répondit qu'il les condamnait *non quod fiant sed ne fiant.* Ainsi se terminait la légation de Tournon aux Indes, mais la querelle des rites ne prenait pas fin sur le départ du légat.

Bien au contraire, elle allait revêtir une extraordinaire âpreté. Les jésuites pouvaient difficilement accepter une sentence qui semblait, d'une part, leur imputer des pratiques superstitieuses dont ils se savaient, dans l'ensemble, innocents, qui, d'autre part, leur paraissait, à tort peut-être, compromettre gravement leur œuvre. Le droit canonique, tant qu'il ne s'agit pas d'une décision irréformable du Saint-Siège, laisse toujours ouverte la voie d'appel. Les jésuites se devaient d'en appeler; tout leur effort va être, pendant les quarante ans qui vont suivre, de faire retirer par le Saint-Siège une ordonnance jugée par eux inexécutable. Ainsi vont s'ouvrir des controverses qu'à première vue l'on pourrait juger stériles. Peut-être n'ont-elles pas été cependant sans produire de bons effets. Le problème des castes sera posé plus clairement; on finira par comprendre qu'il est grave, et qu'il est dangereux de le vouloir trancher trop sommairement; mais, dans l'autre camp, l'on devra comprendre aussi qu'il ne faut pas se résigner trop aisément à un état de choses anormal et antichrétien. L'attention une fois attirée sur le danger de la superstition, on sera amené d'un côté à examiner de plus près ce qui était tolérable, de l'autre à rejeter clairement les usages suspects. Et pourtant l'on ne peut s'empêcher de regretter des luttes qui, finalement, ont été la source pour les missions de cruelles épreuves, pour la Compagnie de tristes mésaventures, et l'on se demande s'il n'eût pas mieux valu dépenser toute l'ingéniosité qui fut alors déployée, à aborder courageusement et sans rechigner certaines réformes qui, dans la suite, parurent indispensables.

Cette agitation, nous n'en suivrons pas ici les multiples détails; c'est affaire d'histoire plus que de théologie. Signalons brièvement que le décret de Tournon ne rencontra pas seulement des adversaires parmi les jésuites. S'abritant derrière les droits du *Patronage* portugais, l'archevêque de Goa contesta, dans une lettre à Clément XI, le droit de Tournon à se faire obéir. Le pape riposta, d'ailleurs, avec la dernière énergie, annula le mandement de l'archevêque et lui demanda des satisfactions, 4 janvier 1707. *Jus pontif.*, part. I, t. II, p. 245, 246. Celui-ci se soumit en apparence, mais n'en continua pas moins à favoriser les agissements de ceux qui étaient réfractaires au décret. Dans un sens analogue, et s'appuyant sur des droits politiques du même genre, le conseil souverain de Pondichéry se déclarait en 1708 contre la juridiction de Tournon; Clément XI, le 4 mars 1711, annulait l'arrêt du conseil et approuvait de tous points la conduite de son légat. Dans cette même ville, les discussions devenaient de plus en plus vives entre capucins et jésuites, et finissaient par aboutir, en 1712, à une véritable séparation *in divinis.* Pendant plusieurs années, il ne fut plus question à Pondichéry que de savoir si, oui ou non, le décret de Tournon avait force de loi, s'il avait été dûment promulgué. Mgr Visdelou, un ancien jésuite, sacré évêque de Claudiopolis à Macao par Tournon, et débarqué à Pondichéry en 1709, se séparait bruyam-

ment de ses ex-confrères et venait résider chez les capucins; il entrait en lutte, en sa qualité de vicaire apostolique, avec Mgr Laynez, un jésuite lui aussi, sacré depuis 1708 comme évêque de San-Thomé de Méliapoure; ce fut une belle confusion. A voir le détail des événements dans les *Mémoires* de Platel, qui malheureusement n'offrent pas les garanties nécessaires d'impartialité, on se rend compte que deux partis se sont formés aux Indes : partisans des rites, adversaires des rites discutent avec passion les uns contre les autres, comme le faisaient à la même époque partisans et adversaires des rites chinois.

2. *Discussions à Rome; mission de Laynez.* — L'Europe ne restait pas simple spectatrice du conflit. On pense si les ennemis de la Compagnie de Jésus (et ils allaient se multiplier avec le renouveau des querelles jansénistes) saisirent avec empressement les armes que leur fournissait l'attitude vraie ou prétendue de certains missionnaires. Les reproches d'idolâtrie, de désobéissance formelle au Saint-Siège se firent entendre de plus belle, et donnèrent lieu à une littérature de polémique dont ce n'est pas le lieu ici de faire le dénombrement même sommaire. — A Rome des disputes plus théologiques, mais non moins animées, se déroulaient entre partisans et adversaires des rites. Le Saint-Siège lui-même semblait, d'ailleurs, inviter à la discussion. Le 7 janvier 1706, en effet, la S. C. de l'Inquisition rendait un décret approuvant celui de Tournon : *quod exacte observari debeant ea omnia quæ in decreto supradicto fuerunt ab ipso præscripta*, mais elle ajoutait : *donec aliter a Sede apostolica provisum fuerit, postquam eos audierit, si qui erunt, qui aliquid adversus contenta in hujusmodi decreto afferendum habuerint.* La S. C. ordonnait en même temps au consulteur des mineurs conventuels de reprendre toutes les accusations apportées jadis à Rome par les capucins contre les pratiques malabares, de manière que l'on pût en discuter. Quant à la question des parias, le pape avait déclaré qu'elle devait être examinée séparément. Texte du décret dans *Jus pontific.*, part. II, p. 272.

La discussion pouvait d'ailleurs commencer, car deux représentants des jésuites de l'Inde venaient d'arriver à Rome, le P. Laynez, Portugais, visiteur du Maduré en 1695, rentré en Europe en 1704 comme procureur de la mission, et le P. Boucher, Français, supérieur des missions du Carnate. Laynez se mit aussitôt à la besogne; en réponse aux raisons proposées par le commissaire général du Saint-Office pour le décret de Tournon, il composa une *Defensio Indicarum missionum Madurensis nempe Maysurensis et Carnatensis edita occasione decreti ab Ill. D. patriarcha Antiocheno*, Rome, 1707. C'est un ouvrage considérable, où l'auteur s'efforce de justifier le bien fondé de l'ensemble des pratiques, s'attache à montrer que rien de superstitieux n'a été toléré par les missionnaires, que certaines coutumes tiennent fort à cœur aux populations indigènes et, qu'à vouloir les extirper, on risque de compromettre à jamais l'évangélisation du pays. Pièce capitale à verser au dossier, la *Defensio* de Laynez exprime le plus clairement possible le point de vue des jésuites.

3° *Confirmations successives par le Saint-Siège du décret de Tournon.* — Cette agitation ne facilitait pas aux Indes l'exécution du décret, et cela d'autant moins que Laynez, revenu en Orient comme évêque de Méliapoure, 1708, répandait dans son entourage le livre composé par lui. Imprimé à Rome aux frais de la Chambre apostolique, l'ouvrage pouvait passer comme ayant quelque autorité officielle.

1. *L'ORACULUM VIVÆ VOCIS de Clément XI et le bref NON SINE GRAVI.* — Dans les milieux de Méliapoure, il était bien plus encore question d'une parole prononcée par Clément XI au cours d'une audience privée accordée au P. Bouchet. D'après une lettre du P. Pinheiro, plus tard évêque de Méliapoure, la teneur de cet *oraculum vivæ vocis* était la suivante : *Volumus hoc decretum* (celui de Tournon) *quoad omnia observari, exceptis iis quæ ipsi patres missionarii in sua conscientia coram Deo judicaverint obstare bono animarum et majori gloriæ Dei.* Ceci a dû être dit en 1707; l'année suivante, en juillet 1708, une lettre du cardinal Fabroni faisait connaître la parole du pape aux missionnaires. — Laynez en eut communication officielle, soit à Rome, soit à Méliapoure; il n'hésita pas à porter cet *oraculum* à la connaissance de ses chrétiens par une lettre pastorale de 1710. N'ayant pu avoir sous les yeux le texte de cette lettre, nous ne pouvons dire si l'évêque de Méliapoure y a plus ou moins majoré la déclaration pontificale; mais, ce qui est certain, c'est que la parole du pape a été transformée par les auditeurs de Laynez en un retrait pur et simple du décret litigieux. Grand émoi chez les capucins; rapports adressés à Rome : finalement Clément XI adressait à Laynez, le 17 septembre 1712, le bref *Non sine gravi* : « Nous n'avons pas appris, disait le pape, sans une très grande peine ce qui se publie dans vos régions, à savoir que les prescriptions du décret du cardinal de Tournon auraient été cassées et abrogées par nous et que les cérémonies et rites, que ce décret déclarait entachés de superstition, auraient été par nous approuvés ou permis en tout ou en partie. Très désireux que dans une affaire de cette importance votre fraternité connaisse personnellement et fasse connaître aux autres évêques et aux missionnaires de ces régions la vérité tout entière, nous lui faisons tenir ci-joint les textes mêmes de la Sainte-Inquisition, dûment légalisés, qui lui feront voir abondamment et clairement quelle a été jusqu'à présent, quelle est encore notre intention, jusqu'à nouvelle décision du Saint-Siège : *quænam ejusmodi in rebus fuerit et adhuc sit nostra mens, donec a nobis et Apostolica Sede aliter decernatur.*» *Jus pontific.*, part. I, t. II, p. 296. En somme, Clément XI s'en rapportait au décret du Saint-Office de 1708, et maintenait, jusqu'à nouvel ordre, les prescriptions de Tournon; il est bien vrai qu'on ne parlait plus guère des redoutables censures, qui, de ce chef, parurent assez facilement lettre morte à tous ceux qui y étaient intéressés.

Pourtant, le 24 juillet 1714, la Propagande, inquiète de n'avoir de Laynez aucun accusé de réception, adressait à Mgr Visdelou, vicaire apostolique, un nouvel exemplaire des décrets inquisitoriaux et lui ordonnait au nom du pape de prendre soin que ces décrets, au cas où ils n'auraient pas été promulgués, pour quelque cause que ce fût, fussent mis entre les mains de l'évêque de Méliapoure, avec injonction d'obéir aux ordres pontificaux. S'il refusait, ou différait cette publication, l'évêque de Claudiopolis (Visdelou lui-même) devrait, sans aucun délai, mettre à exécution le jugement du Siège apostolique. Le silence de Laynez était fort compréhensible. Parti au Bengale en juin 1712, il ne put revenir dans le Sud et mourut en juin 1715. Le siège de Méliapoure resta vacant une dizaine d'années. Dès lors, Visdelou fit enfin publier le décret en janvier 1716, et ordonna, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, de tenir la main à l'exécution du décret de Tournon. Cela amenait à Pondichéry des luttes de plus en plus aiguës. Le *conseil royal* intervenait une nouvelle fois au nom des libertés gallicanes, contestait les pouvoirs de Visdelou, en appelait à Rome; il obtenait aussi du Régent des lettres de cachet contre le vicaire apostolique et deux capucins. Il fallut surseoir, il

est vrai, à l'exécution de celle qui concernait Visdelou, et seul le P. Esprit fut embarqué pour la France, d'où il revint bientôt d'ailleurs.

Pendant que se déroulaient aux Indes ces lamentables incidents qui appartiennent à l'histoire anecdotique plus qu'à celle des idées, Rome continuait d'instruire avec une lenteur que beaucoup trouvaient exagérée, le procès des rites malabares; le dossier, de plus en plus volumineux, était mis entre les mains de Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV. Aux missionnaires qui, de temps à autre, venaient l'entretenir personnellement du conflit, Clément XI essayait de donner de bonnes paroles. Benoît XIV, dans la constitution *Omnium sollicitudinum*, § 9, représente Clément XI comme recevant les visiteurs avec bienveillance et acceptant du décret une interprétation assez bénigne : *eorum preces benigne excepit quibus enixe petebant ut censurarum quæ in eo decreto continebantur suspensionem unaque simul moderationem aut ipsiusmet decreti interpretationem concederet, utque res maturius expediretur, auditis jam non semel missionariis prædictis.* Faut-il voir ici une allusion à l'*oraculum vivæ vocis*, comme certains l'ont prétendu ? Nous ne le pensons pas. Nous comprenons que Clément XI eut de bonnes paroles pour les solliciteurs, et leur promit que l'on ferait le possible pour trancher l'affaire au mieux de tous les intérêts; mais il n'entendait rien modifier *de præsenti* au décret de Tournon. C'est bien ce qu'indique d'ailleurs une lettre du Saint-Office à Visdelou, datée du 25 septembre 1719 : « La cause des rites malabares, y est-il dit, est encore pendante au tribunal du Saint-Office en dévolutif, mais non point en suspensif. » Voir Platel, *Mémoires*, t. II, p. 25, 26 (où il faut certainement corriger la date de 1714, en celle de 1719).

2. *Reprise du procès à Rome; Innocent XIII.* — Clément XI étant mort le 19 mars 1721, son successeur, Innocent XIII (1721-1724), voulut presser la solution. Il confia l'affaire à une congrégation particulière dont Lambertini était le secrétaire. C'est pour défendre devant ce tribunal les intérêts des missionnaires jésuites que l'on fit venir à Rome le P. Brandolini, qui avait vécu au Malabar et professé la théologie à Goa. Comme l'avait fait Laynez, ce religieux publia à Rome une *Giustificatione del praticato sin' ora da' religiosi della Compagnia di Gesù nelle missioni del Madurey, Mayssure, Carnate, presentata alla Santa Sede apostolica;* quelques années plus tard, l'ouvrage reparaissait à Cologne, sous une autre forme, et comme réponse aux objections du dominicain Lucino (voir ce mot) commissaire général du Saint-Office : *Risposta alle accuse date al praticato sin' ora da' religiosi della Compagnia di Giesù, nelle Missioni..., in due libri diversi dal R. P. F. Luigi Maria Lucino*, Cologne, 1729. Le livre très volumineux contient trois parties; la seconde, dans la deuxième moitié, discute spécialement la question des parias. Brandolini prétendait établir deux choses : que les pratiques incriminées étaient ou bien absolument ignorées chez les jésuites, ou, si on les étudiait en plein milieu indigène et d'après les idées indiennes, simplement civiles. Il établissait aussi, sur témoignages la réalité de l'*oraculum vivæ vocis*. — De plus en plus irrité de la tournure que prenait l'affaire des rites, tant malabares que chinois, Innocent XIII ne cachait pas son intention d'en finir en prenant contre la Compagnie de Jésus des mesures extrêmement rigoureuses. Sa mort survenue le 4 mars 1724 arrêta de nouveau toute décision.

3. *Précisions données par Benoît XIII dans la question des parias*, 1727. — Mais Benoît XIII (1724-1730) confirma pourtant la congrégation établie par son prédécesseur; il maintint de même le décret de Tournon dans son intégralité, en rappelant la confirmation qu'en avait donnée Clément XI; mais il alla plus loin. Ce dernier avait laissé en suspens la question des parias, voir col. 1725; Benoît XIII déclarait que, sur ce point, il faudrait désormais observer les prescriptions de Tournon : *Decretum quoque de sacramentis administrandis moribundis hominibus infimæ conditionis quos Parias appellant, ultiori dilatione remota, pariter servari et impleri præcipimus.* Lettre en forme de bref adressée le 12 décembre 1727 aux évêques et missionnaires du Maduré, du Maïssour et du Carnate.

4. *Clément XII et le bref* COMPERTUM, 1734. — Benoît XIV, qui rapporte le bref ci-dessus dans la bulle *Omnium sollicitudinum*, § 12, ne peut s'empêcher d'exprimer son étonnement de ce que cette parole si claire n'ait pas été entendue. « Chose plus extraordinaire encore, écrit-il, on déclara l'an 1732 au successeur de Benoît XIII, Clément XII (1730-1740), que l'on n'avait jamais entendu parler aux Indes de cette nouvelle confirmation. On suppliait donc le nouveau pape, nonobstant cette disposition de Benoît XIII, de vouloir bien faire reprendre à nouveau la question par le Saint-Office. » A ce moment, continue Benoît XIV, il y avait certes des missionnaires qui déclaraient la cause terminée et passée en l'état de chose jugée, mais il n'en manquait pas qui s'opposaient aux demandes du Saint-Siège, et pensaient qu'on ne devait pas leur obéir, *non deerant qui postulatis haud annuendum esse crederent, iisque adversarentur.* De quel genre furent exactement les résistances auxquelles fait allusion Benoît XIV? Il y eut à coup sûr des protestations contre le caratère peu nuancé du décret de Tournon, des demandes d'explication. On s'étonnerait qu'il se fût produit de véritables refus d'obéissance. Clément XII pensa donc qu'un nouvel examen pourrait calmer l'âpreté de ces controverses; il ordonna de poser de nouveau la question. Les débats furent repris sur nouveaux frais devant le Saint-Office, et toute faculté fut donnée à ceux qui attaquaient le décret de faire entendre leurs explications. Finalement, la discussion fut résumée en seize points ou *dubia* sur lesquels le Saint-Office exprima son avis motivé les 21 janvier, 13 mai, 22 juillet, 9 et 16 septembre 1733.

Ces réponses aux *dubia* sont de la plus grande importance, puisqu'elles donnent l'interprétation authentique du décret de Tournon; le modérant sur certains points, le renforçant sur d'autres; chaque *dubium*, en effet, s'ouvre par cette phrase : *An et quomodo decretum sit exequendum in ea parte quæ est tenoris sequentis?* Nous donnerons simplement ces réponses :

1. *Usage des sacramentaux dans le baptême :* maintenir le décret; mais le Saint-Père pourra concéder aux missionnaires une dispense pour une durée de dix ans, leur permettant d'omettre totalement le rite de l'*Effeta*, et de n'user des insufflations qu'en secret (Tournon prescrivait la publicité). Mais cette dispense n'est pas générale, elle n'est que pour des cas particuliers, pour des causes proportionnées, encore faut-il que les néophytes, sous peine d'être privés du baptême ne soient pas dans cette erreur que la salive et l'insufflation sont des éléments (impurs et) incapables de servir pour les cérémonies sacramentelles du baptême. Les missionnaires devront faire tous leurs efforts pour dissiper les préventions des indigènes sur ce point. Le Saint-Office blâmait d'ailleurs le fait que, pour la suppression de ces rites, on n'eût pas recouru au Saint-Siège : *male se gessisse episcopos concedendo hujusmodi dispensationem inconsulta Sede apostolica.* — 2. *Les noms à donner aux*

catéchumènes baptisés : la prescription de Tournon de ne donner que des noms tirés du martyrologe romain était transformée en conseil; mais l'interdiction demeurait pour les noms d'idoles ou de pénitents gentils. — 3. *Traduction des noms rituels :* le décret de Tournon était maintenu, mais on constatait qu'en fait il n'y avait pas lieu de modifier les traductions en usage. — 4. *Retard du baptême des enfants :* maintien pur et simple du décret. — 5. *Mariage des impubères :* maintien du décret, avec une légère restriction quant à la publication du décret de Trente sur la clandestinité. — 6. *Imposition du taly :* maintien du décret; le Saint-Office enregistre la déclaration des missionnaires que jamais il n'ont permis le *taly* en question. (Benoît XIV se verra obligé plus tard de contester la sincérité absolue de cette déclaration.) — 7. *Composition du cordon du taly :* maintien pur et simple du décret. — 8 et 9. *Cérémonies nuptiales ; divination par la noix de coco :* maintien du décret. — 10. *Impureté des femmes au moment des règles :* maintien du décret. — 11. *Fêtes de la puberté des jeunes filles :* Ici on « s'accommodait » quelque peu aux usages. Tournon avait défendu purement et simplement ces festivités; les missionnaires expliquèrent que l'on pouvait obtenir un bon résultat par le procédé suivant : considérer le mariage des impubères comme de simples fiançailles, après lesquelles la jeune fille reste chez ses parents; au moment où celle-ci devient pubère, faire renouveler le consentement matrimonial, et célébrer alors les solennités extérieures qui marquaient chez les païens l'apparition des signes de puberté comme préludant à la consommation du mariage. C'est ce que le décret du Saint-Office veut signifier par les mots : *quod curent missionarii abolere festum sub titulo menstrui sed sub titulo nuptiarum tantum permittant.* — 12. *Administration des derniers sacrements aux parias :* non seulement on maintenait le décret, mais on le renforçait encore; défense aux missionnaires d'admettre au baptême les Indiens qui estiment les parias gens réprouvés par Dieu; les missionnaires leur remontreront qu'ils ne peuvent être sauvés s'ils n'abandonnent ce préjugé. — 13. *Participation des musiciens aux festivités païennes :* maintien du décret. — 14. *Ablutions et bains, tant pour les fidèles que les missionnaires :* maintien du décret. — 15. *Cendres et fards divers :* ici le Saint-Office montrait quelque condescendance. Il confirmait le décret de Tournon, mais en faisant remarquer que subsistaient les permissions données par Grégoire XV, ci-dessus col. 1714. En d'autres termes, il autorisait, jusqu'à un certain point, les signes divers dont nous avons parlé, à condition que, tant pour la matière, que pour les dessins, et la façon de les tracer on supprimât toute observance superstitieuse; l'emploi des cendres de bouse de vache, bien que cela ne soit pas dit expressément, rentrait dans ces observances. — 16. *Interdiction des livres païens :* maintien pur et simple du décret.

Entre ce dernier point et le précédent le Saint-Office intercalait, d'ailleurs, une prohibition beaucoup plus générale et une *critique sévère de certaines théories de l'accommodation.* Le tribunal demandait au pape un décret interdisant aux missionnaires de permettre des rites ou des pratiques propres aux gentils, ou de transformer ces us et coutumes en coutumes chrétiennes sans consulter le Saint-Siège : *ne audeant permittere ritus vel consuetudines proprias gentilium nec illos aut illas proprio arbitrio vertere in ritus vel consuetudines christianæ religionis inconsulta Sancta Sede;* les missionnaires devraient se rappeler aussi les prescriptions d'Alexandre VII, dans la constitution *Sacrosancti* (18 janvier 1658), et n'admettre au baptême que des catéchumènes suffisamment instruits, ayant dépouillé vraiment le vieil homme et les coutumes des gentils : *ne posterum ullus ad baptisma admittatur, qui, veterem hominem ac gentilitios mores prorsus exutus, Christum plene non induerit, et in fide sit sufficienter instructus.*

Les dernières de ces réponses sont du 16 septembre 1733; pourtant, il se passera encore presque un an avant qu'elles soient promulguées par le Saint-Siège. Le 24 août 1734, Clément XII signait le bref *Compertum,* adressé aux évêques et aux missionnaires apostoliques du Maduré, du Maïssour et du Carnate. Il y rappelait et la légation de Tournon et le décret rendu par lui et les confirmations successives qu'en avaient faites ses prédécesseurs, Clément IX et Benoît XIII. Il avait bien voulu soumettre à un nouvel examen les *doutes* qu'on lui avait proposés sur divers points; le Saint-Office, après mûres délibérations, les avait résolus; il leur transmettait donc les réponses faites, et les approuvait pleinement. Il ne lui restait plus qu'à confier l'exécution du décret de Tournon ainsi expliqué et sur certains points adouci, à leur respect pour le Saint-Siège. Avec une véritable émotion, le pape suppliait que l'on en finît une bonne fois avec toutes les controverses, et que l'on se mît avec joie à la besogne en union avec le Saint-Siège. Texte du bref *Compertum* dans *Jus pontif.,* part. I, t. II, p. 448-453; il est aussi inséré *in extenso* dans la constitution *Omnium sollicitudinum,* § 14.

5. *Nouvelles insistances de Clément XII, le bref* CONCREDITA NOBIS, 1739. — Après cette décision solennelle, entourée de toutes les garanties d'impartialité, on aurait pu espérer, dit Benoît XIV, que les discussions, maintenant terminées à Rome, allaient prendre fin aux Indes, et que les abus allaient cesser. Ceux qui s'étaient portés défenseurs des rites avaient promis qu'ils s'emploieraient à faire respecter les décisions du Saint-Siège. Le général de la Compagnie donnait en ce sens des instructions précises; il insistait pour que l'obéissance fût absolue. On eut à Rome une première joie en apprenant que le bref avait été publié et souscrit par tous les missionnaires, que la séparation *in divinis* entre jésuites et capucins avait pris fin à Pondichéry. Tous les missionnaires s'offraient à se consacrer au ministère des parias.

Cette joie fut de courte durée : bientôt, continue Benoît XIV, le Saint-Siège fut informé que des missionnaires, nonobstant le bref de Clément XII, sous prétexte qu'il leur était impossible d'abolir les rites et cérémonies condamnés, n'hésitaient pas à les permettre et à les garder eux-mêmes : *eos easque adhuc usu permittere et retinere non dubitarent.* Telle quelle, l'affirmation pontificale est bien difficile à contester. En face de cette constatation, la justice commande néanmoins d'enregistrer les solennelles protestations des missionnaires, déclarant que la bonne foi du pape Clément XII a été surprise. Et, de fait, on aimerait à être mis au clair sur la continuation des pratiques par un témoin plus impartial que Platel. Voir *Mémoires,* l. VI. Quoi qu'il en soit, des dénonciations, *justifiées ou non,* arrivèrent à Rome, qui contraignirent Clément XII à prendre des mesures pour amener les récalcitrants, si récalcitrants il y avait, à l'obéissance. Le 13 mai 1739, il adressait aux mêmes destinataires que précédemment le bref *Concredita nobis.* Il y renouvelait l'ordre déjà donné d'observer *omnia et singula quæ in dictis nostris litteris continentur integre, exacte ac inviolabiliter,* et précisait les peines contre les réfractaires. Les évêques devraient exiger de leurs subordonnés une obéissance entière et sans interprétation, sous peine de se voir frappés eux-mêmes de suspense

des *Pontificalia*, d'interdit et d'excommunication *latæ sententiæ*, dont personne ne pourrait les relever que le pape. Les réguliers seraient privés en outre de toute voix active ou passive, et cela *ipso facto* et sans autre formalité. Sous les mêmes peines et censures, il était ordonné à tous les missionnaires des royaumes susdits (Maduré, Maïssour et Carnate), sitôt le bref reçu, de prêter le serment, d'accomplir de tous points les prescriptions pontificales. Sous les mêmes peines encore, il était défendu à tout nouvel arrivant dans les missions de faire aucun acte de ministère avant d'avoir prêté ledit serment dans les formes que prescrivait le bref. Une copie de ce serment resterait aux archives de la mission, une autre serait envoyée à la Propagande. Les évêques prendraient soin que tous leurs subordonnés eussent connaissance personnelle des lettres apostoliques en question; la négligence des vicaires apostoliques et des supérieurs de mission sur ce point serait punie des mêmes peines que ci-dessus. Les formules du serment que devaient prêter, d'une part, les évêques, d'autre part, les missionnaires, étaient jointes à la lettre. Les missionnaires promettaient d'obéir à toutes les prescriptions du bref *Compertum*, de les exécuter sans aucune tergiversation, d'instruire leurs chrétiens dans ce sens, et spécialement les catéchumènes avant de leur administrer le baptême; ils déclareraient à ceux-ci qu'ils ne sauraient recevoir le sacrement s'ils ne promettaient obéissance au dit bref, à ses dispositions et prohibitions. Les missionnaires emploieraient toute diligence, pour faire disparaître les cérémonies des gentils, et leur substituer les rites de l'Église : *ut sublatis Gentium cæremoniis, illi a christianis suscipiantur et retineantur ritus quos catholica Ecclesia pie præscripsit.* Les évêques promettaient en outre de tenir la main à l'exécution par leurs subordonnés des décrets pontificaux. — Ces serments sont encore en vigueur aujourd'hui. Texte du bref dans *Jus pontific.*, part. I, t. II, p. 501, et dans la bulle *Omnium sollicitudinum*, § 17.

Le bref *Concredita* était accompagné d'une lettre particulière dont un exemplaire fut adressé à chacun des évêques. En termes d'une douloureuse gravité le Saint-Père se plaignait de la résistance sourde que rencontraient ses prescriptions; il faisait appel à l'esprit d'obéissance des prélats. C'était à eux à donner le bon exemple, leur geste entraînerait les indécis. *Jus pontif.*, p. 503; bulle *Omnium sollic.*, § 19. En même temps le pape s'adressait aux supérieurs généraux des ordres intéressés, en les sommant d'agir sur leurs religieux. Si quelque missionnaire se montrait récalcitrant, il devait être immédiatement rappelé en Europe. Les généraux d'Ordre devraient dans un délai de trois ans faire un rapport au Saint-Siège sur l'exécution des ordres donnés.

6. *Benoît XIV et la constitution* OMNIUM SOLLICITUDINUM, 1744. — Devant cette attitude du Saint-Siège, cessèrent les résistances qui avaient pu se manifester jusque-là à l'état sporadique ou global. Clément XII ne connaîtrait pas les soumissions (il mourut le 8 février 1740); c'était Benoît XIV qui enregistrerait les premiers succès de la politique de son prédécesseur. On sait du reste l'intransigeance que le nouveau pape manifesta dans la question des rites chinois (Bulle *Ex quo singulari* du 9 juin 1742). Pour ce qui est des rites malabares, il consentit à apporter quelques tempéraments et quelques explications aux décisions antérieures. La bulle *Omnium sollicitudinum*, du 12 septembre 1744, portait à la connaissance des missionnaires les déclarations et réponses faites aux divers *postulata* qu'ils avaient transmis à Rome.

a) *Postulata présentés.* — Ces *postulata* qui furent soigneusement examinés par le Saint-Office portaient sur les points suivants : *a. Suppression des censures et des serments:* les missionnaires, tout en se déclarant prêts à obéir aux ordres pontificaux, demandaient que l'on pensât au joug intolérable, *gravissimum intolerandumque onus*, que les menaces de censures faisaient peser sur eux, aux multiples scrupules dont elles étaient la cause. — *b. Prorogation des dispenses relatives aux* SACRAMENTALIA *du baptême :* on se rappelle, voir col. 1728, que le décret de Clément XII avait donné dix ans aux missionnaires pour se mettre en règle avec le rituel. Les missionnaires faisaient observer que ce laps de temps était tout à fait insuffisant pour vaincre l'horreur des Indiens à l'égard de ces pratiques, et les considérants de leur demande allaient en somme à la suppression *définitive* des *sacramentaux*. Ils désespéraient, en effet, de faire revenir les néophytes sur leurs préventions. — *c. Assistance aux parias malades:* que l'on explique clairement le décret de Tournon, car, si l'on n'y trouve quelque tempérament, c'est la perte de ceux qui sont convertis, c'est la conversion des païens rendue impossible. Que l'on n'oblige pas les missionnaires à entrer dans les demeures des parias, *quod certe exitio missionibus foret*, que l'on trouve, pour assurer l'assistance des parias, un autre moyen. On prétendait, aux missions, que, même depuis le bref *Compertum*, il était venu sur ce point une réponse de Clément XII qui facilitait les choses, et l'on demandait, dès lors, que ces tempéraments fussent maintenus.

b) *Réponses authentiques à ces postulata.* — Voici les réponses qui furent faites par la bulle *Omnium sollicitudinum* à ces divers *postulata*.

a. Censures et serments. — Ils étaient rigoureusement maintenus, l'expérience ayant montré la nécessité de mesures sévères contre ceux qui se montraient sciemment et volontairement réfractaires aux ordres du Saint-Siège; les termes de Benoît XIV indiquent de façon suffisante que ceux-là seuls sont visés et que dès lors les esprits timorés n'avaient pas à concevoir de scrupules.

b. Usage des SACRAMENTALIA *dans le baptême.* — Sur ce point, le pape commence par regretter que le délai, donné par Clément XII, n'ait pas été utilisé; il rappelle le caractère vénérable des rites que l'on veut sacrifier aux vains préjugés des Indiens; il ajoute que celui-là est indigne de recevoir la grâce baptismale qui se persuade que la salive et les insufflations ne peuvent être une matière convenable des rites sacramentaux; le pape déclare donc que le missionnaire pécherait gravement qui conférerait le sacrement à un catéchumène aussi mal disposé, *gravissimi piaculi expertem non futurum qui sic opinanti conferre baptisma auderet.* Pourtant, afin de permettre une action plus prolongée des missionnaires dans le sens du décret, afin d'empêcher les grands maux dont l'on disait que l'application brutale du décret serait la cause, le pape prolongeait, de dix ans, le délai concédé par Clément XII, mais c'était pour la dernière fois. Les dix ans passés, nulle raison, nulle prière ne pourrait obtenir une nouvelle prorogation.

c. Question des parias. — Sur ce point, le document pontifical s'étendait plus abondamment. Il énonçait les difficultés très réelles que signalaient les missionnaires; mais ces difficultés ne pouvaient prévaloir contre l'esprit même de l'Évangile : auprès de Dieu, il ne saurait y avoir acception de personnes et la bonne nouvelle s'est d'abord adressée jadis aux petits et aux humbles. Les prédécesseurs de Benoît XIV avaient donc insisté, de toutes leurs forces, pour que

fussent abaissées, au moins dans l'Église, les barrières qui séparent les castes, *ut nobiles cum plebeis in unam eamdemque ecclesiam convenientes una simul divini verbi pabulo reficerentur, et Ecclesiæ sacramenta reciperent*, pour que les missionnaires administrassent à domicile les derniers sacrements, aussi bien aux nobles qu'aux parias. Mais, pour de multiples raisons, ces prescriptions étaient restées lettre morte. On avait même fait courir, dans les missions, le bruit qu'un *oraculum vivæ vocis* de Clément XII avait apporté des adoucissements à son décret. Vainement Benoît XIV avait fait rechercher dans les archives des traces de cette concession; on n'y avait absolument rien découvert qui donnât corps à cette affirmation. — Pourtant, il fallait trouver un biais pour sortir de la difficulté. C'est alors que le général des jésuites avait proposé, à l'instigation des missionnaires, une combinaison qu'il croyait apte à concilier toutes choses. Dorénavant, l'on instituerait deux catégories de missionnaires, les uns se livrant *exclusivement* à l'apostolat des parias, les autres réservés aux gens des castes et sans aucun contact avec les parias. L'idée paraissait bonne à Benoît XIV; il acceptait donc que l'on en tentât l'application, demeurant bien entendu que les missionnaires feraient tous leurs efforts pour faire pénétrer partout l'idée de l'égalité de tous les hommes devant Dieu.

Telles étaient les réponses faites aux *postulata* des jésuites, mais le pape ne s'en tenait pas là; il rappelait l'attention sur un certain nombre de points dont il ne lui paraissait pas que l'on tînt assez compte : port du *thalys* superstitieux, divination par la noix de coco, interdiction pour les femmes d'entrer à l'église à l'époque de leurs règles. De toute son autorité, il prescrivait l'observation exacte des brefs *Compertum* et *Concredita*, tant par les missionnaires que par leurs néophytes; il suppliait les évêques et leurs subordonnés de faire tout le possible pour déraciner toutes les superstitions, toutes les vaines observances, tous les restes de la gentilité. Avec un extraordinaire à-propos, il leur rappelait un mot de saint Augustin, dont on avait trop oublié le sens : *Si quæritis unde ad vitam vocentur pagani, deserite solemnitates eorum, deserite nugas ipsorum.*

Ce très long document se terminait par les clauses juridiques destinées à le mettre au-dessus de tout appel, de toute exception, de toute interprétation tendant à en prévenir les effets. Il serait communiqué à tous les supérieurs de mission, avec ordre de le faire parvenir à leurs subordonnés et d'en urger l'exécution. Pour prévenir tout refus ou tout retard de la part des supérieurs, le pape spécifiait même qu'une publication quelconque, pourvu qu'elle fût légitime, avait pour effet d'obliger tous les ayants-cause : *quocumque modo earumdem præsentium exempla in prædictis regnis legitime publicata fuerint et promulgata volumus, ut statim post hujusmodi publicationem omnes et singulos quos concernunt seu concernent in futurum perinde afficiant ac si unicuique illorum personaliter intimatæ et notificatæ fuissent.* Quiconque, par une téméraire audace, irait à l'encontre des prescriptions y contenues, était voué à l'indignation du Dieu tout-puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul. Texte de la bulle dans *Benedicti XIV Bullarium*, Prati, t. I, 1845, p. 421-445; nous avons conservé la division en paragraphes de cette édition; la division donnée dans le texte édité par le *Jus pontificium*, part. I, t. III, p. 166-182, ne correspond pas à celle-là.

4° *Mise à exécution des décrets du Saint-Siège.* — Ainsi, après quarante ans de lutte, on en revenait sensiblement au point où l'on en était après le décret de Tournon; tant de débats n'avaient guère servi qu'à ancrer la cour romaine dans l'idée qu'il y avait quelque chose de répréhensible dans certains rites dénoncés. Il fallait dès lors que les missionnaires se décidassent, s'ils ne l'avaient déjà fait, à modifier plusieurs de leurs manières de faire et à mettre en pratique ces exigences qui, en 1704, avaient paru absolument inexécutables. On s'y résigna, et les funestes conséquences que l'on avait semblé craindre ne se produisirent pas, du moins avec le caractère catastrophal que l'on avait annoncé.

1. *L'obéissance aux décrets.* — Nous pourrons être plus brefs sur cette partie strictement historique. L'obéissance des missionnaires de la Compagnie de Jésus fut entière et rapide. Quand, trente ans à peine après la bulle *Omnium sollicitudinum*, la Compagnie sera définitivement supprimée (elle l'était au Portugal depuis 1759, en France depuis 1764), et que ses établissements de l'Hindoustan seront attribués à la Société des Missions Étrangères de Paris, les nouveaux arrivants pourront constater que dans les chrétientés *surveillées de près* par les jésuites, les abus dénoncés par les décrets pontificaux avaient à peu près cessé. Si l'on tient compte de la difficulté spéciale que présentait cette besogne d'élagage, si l'on se rappelle que les indigènes avaient été mis au courant, chose infiniment regrettable, de toutes les discussions qui concernaient leurs rites, si l'on se représente que, de part et d'autre (ici comme en Chine), on avait sollicité leurs appréciations sur la valeur religieuse ou non de leurs coutumes, on ne peut que reconnaître le mérite des religieux qui réussirent en une trentaine d'années à remonter le courant créé cent cinquante ans plus tôt.

La seule question sur laquelle il faille dire quelques mots, c'est celle de l'accomplissement de la promesse faite par le général des jésuites relativement au ministère des parias. Dès 1744, le P. de Retz, général de la Compagnie, mandait au provincial de la mission de Malabare de désigner certains missionnaires qui seraient occupés principalement (il n'est pas dit exclusivement) à convertir et à diriger les parias. Ainsi, l'on revenait, en la modifiant quelque peu, à l'ancienne division qui avait disparu vers la fin du XVIIe siècle. Voir ci-dessus, col. 1717. Les anciens *pandaras souanis* subsistèrent sous le simple titre de « missionnaires des brahmes », et évitèrent désormais tout contact avec les parias. Il y eut à côté d'eux les missionnaires des parias, nommés à présent *pandaras souanis*, qui, au moins dans le Maïssour, durent s'interdire absolument toute relation avec leurs confrères de la caste supérieure, sous peine de rendre à ceux-ci le ministère impossible. Pour couper court à toute difficulté, il fallut donner à chaque caste de missionnaires des supérieurs différents. A l'usage, l'expédient imaginé révéla très vite de sérieux inconvénients, et nous sommes, pour une fois, tout à fait d'accord avec Bertrand, quand il écrit : « En voulant remédier par des moyens peu naturels aux conséquences du principe qu'on réprouvait, on aboutissait à confirmer ce malheureux principe et à lui donner une réalité plus vraie et plus absolue qu'il ne l'avait jamais eue... Il résulta, en effet, que dans toute la mission les parias et les hautes castes formèrent deux églises complètement distinctes, séparément administrées par leurs pasteurs, qui n'avaient entre eux aucuns rapports visibles et avoués ; or, pour les Indiens, deux églises équivalaient à deux religions distinctes. On affaiblissait donc par ce fait dans les esprits le principe fondamental de l'unité de la religion... Une autre conséquence non moins fâcheuse de cette mesure, c'est qu'elle sembla i imaginée tout exprès pour confirmer les hautes castes dans leur orgueil et dans l'idée de leur excel-

lence et de la bassesse des parias. Elle rétablissait ainsi dans toute sa force cette répulsion des diverses castes, que les missionnaires s'efforçaient de détruire insensiblement par l'esprit du christianisme. On vit, en effet, de nobles Indiens tressaillir de joie à la lecture de cette prescription, proclamer qu'elle avait été faite en leur faveur, qu'on avait enfin reconnu les prérogatives de leur noblesse, qu'on les délivrait de l'humiliation que leur causaient les rapports et les points de contact avec les parias qu'ils avaient jusqu'alors subis dans les choses de la religion. » *La mission du Maduré*, t. IV, p. 441-443. La combinaison imaginée par le général des jésuites, acceptée comme un pis-aller par Benoît XIV, se révéla finalement grosse d'inconvénients sérieux. La distinction entre missionnaires parias et missionnaires brahmes finit par s'atténuer; elle disparut complètement avec la suppression de la Compagnie.

2. *Les résultats de l'exécution des décrets.* — Il était naturel que la publication et la mise en pratique de la constitution de Benoît XIV rencontrât dans les populations de l'Inde une certaine résistance. Si l'on songe qu'à la fin du XIXe siècle, après un long siècle de pénétration européenne, les moindres atteintes portées aux privilèges ou aux usages des castes ont amené, même dans des chrétientés anciennes, de véritables rébellions contre les missionnaires, on ne s'étonnera pas que, se produisant dans les circonstances que nous essayions tout à l'heure de définir, les graves innovations de la bulle *Omnium sollicitudinum* n'aient engendré çà et là de très graves et très réelles difficultés. Ces difficultés sont-elles allées jusqu'à provoquer de nombreuses défections parmi les chrétiens de l'Inde ?

On l'a prétendu. Se faisant l'écho de traditions plus ou moins sûres, Bertrand écrit : « Le nombre des défections fut incalculable, surtout dans la mission du Carnate, plus récente et, par conséquent, moins consolidée dans les principes de la foi. A notre arrivée dans l'Inde (en 1837, quand la mission du Maduré fut de nouveau confiée aux jésuites), les missionnaires successeurs des jésuites dans ces missions, et témoins des anciennes traditions, nous disaient que dans cette seule partie le nombre des apostasies, occasionnées par la publication du décret, s'éleva à 50 000. » *Loc. cit.*, p. 447. Ceci s'écrivait en 1854. Plus récemment, le R. P. Jean, S. J., dans un livre sur le Maduré, cite un extrait d'une lettre contemporaine de la mise en pratique de la bulle, écrite par un jésuite portugais, le P. Lichetta : « Depuis douze ans, écrivait ce missionnaire, nous vivons dans une guerre continuelle avec nos néophytes. C'est une tempête qui secoue et bouleverse toutes nos chrétientés. C'est aux missionnaires qu'ils s'en prennent. Ils les accusent d'avoir apporté ces brefs pour les tourmenter. Ils sont soutenus dans leur rébellion par quelques prêtres venus de Goa, lesquels n'admettent pas les brefs, et proclament partout que l'on peut sans scrupule observer les pratiques qu'ils condamnent. » Et le P. Jean fait suivre cette citation de réflexions pathétiques sur les sacrifices que l'Église crut devoir faire pour conserver intacte sa doctrine. « Plutôt que de sacrifier un iota du dépôt divin, l'Église verra avec des déchirements ineffables des nations entières s'éloigner d'elle, mais elle gardera le dépôt intact jusqu'au jour où elle le rendra à son céleste Époux, tel qu'il lui a été commis. » *Le Maduré*, t. I, p. 215-217, cité par A. Launay, *Histoire des missions de l'Inde*, t. I, p. CIX, CX.

Or, une étude très consciencieuse de Mgr Laouënan, premier archevêque de Pondichéry, esprit très ouvert et largement favorable à tous les principes de l'accommodation, remet toutes choses au point, en essayant une comparaison entre le nombre des chrétiens dans les missions visées par la bulle, d'une part, au moment de la publication de celle-ci, d'autre part, cent ans après. La diminution, prétend cette étude, est à peine sensible. Vers 1740, les trois missions visées par le décret, Maduré, Maïssour, Carnate, comptaient entre trois cent et quatre cent mille chrétiens; « le total des chrétiens, cent ans après la bulle contre les rites, était de trois cent quarante mille ». Il faut ajouter immédiatement que, si l'on tient compte de l'accroissement naturel de la population chrétienne et des conversions qui auraient dû normalement se produire, ces chiffres stationnaires ne laissent pas de donner l'impression d'un recul très sérieux dans l'évangélisation de l'Inde méridionale. A suivre la courbe qui retraçait les progrès du christianisme dans cette région au début du XVIIIe siècle, on aurait dû arriver, au début du XIXe, à un chiffre d'adeptes beaucoup plus considérable.

Mais quelles sont les causes qui amenèrent au dernier tiers du XVIIIe siècle un fléchissement très accusé de cette courbe ? Avec beaucoup de modération, Mgr Laouënan reconnaît qu'il y eut des défections, et il ajoute : « Nous n'avons jamais eu la pensée de prétendre que la publication définitive des décrets du cardinal de Tournon a été sans influence sur ces défections. Il est dans l'ordre naturel des choses qu'un christianisme plus ou moins brahmanisé, comme l'était devenu celui des chrétientés du Maduré, du Tanjore et du Carnate, du jour où il ne pouvait plus garder ses livrées, cessât également de retenir ses adeptes : c'est principalement pour plaire aux brahmes, pour donner satisfaction à leurs prétentions, que leur avaient été faites la plupart des concessions blâmées par le Saint-Siège. Aussi, pensons-nous que les nouveaux brahmes chrétiens, sauf un certain nombre d'exceptions, voyant qu'on supprimait ces pratiques, auxquelles ils attachaient peut-être plus d'importance qu'à la doctrine elle-même, se soient hâtés de quitter une religion qui ne rendait pas une justice suffisante à leur vanité, et qu'ils aient entraîné après eux une partie de ceux qui dépendaient de leur influence... Cependant, il ne paraît pas que les défections causées parmi les brahmes chrétiens eux-mêmes par la condamnation des rites aient produit immédiatement les effets désastreux que l'on prétend. Rien, parmi les documents qui nous restent de cette époque, n'indique que des défections considérables aient eu lieu pendant que les missionnaires jésuites demeurèrent au milieu de leurs néophytes. » Cité par Launay, *op. laud.*, p. CXIII-CXVI.

Non seulement, faut-il ajouter, il n'y eut pas de défections en masse, mais, dans les années qui suivirent la bulle, le mouvement de conversion continua de manière satisfaisante. C'est ce qui résulte des statistiques établies par le P. Castets, S. J. Selon lui, de 1732 à 1744, la moyenne des conversions est au Maduré de 1 000 à 1 500 par an; or, en 1745, au lendemain de la bulle, le chiffre est de 1745 supérieur à la moyenne; de 1746 à 1748, on compte 4.098 conversions, c'est-à-dire que l'on reste très approximativement dans la moyenne antérieure. Il est bien vrai encore que ces chiffres bruts n'expriment que très imparfaitement la réalité : il faudrait savoir encore si ces conversions sont de parias ou de gens des castes, préciser l'influence qu'a pu avoir l'augmentation du nombre des missionnaires. Tout cela est impossible à réaliser; il faut donc se contenter de cette conclusion approximative : la diminution du nombre des chrétiens dans l'Hindoustan méridional n'a pas eu pour cause immédiate la promulgation et la mise en pratique de la bulle sur les rites.

Pour expliquer cette diminution, qui va s'accentuer très vite dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, il faut faire état d'un grand nombre de causes extérieures. De terribles épidémies, des famines analogues à celles qui tout récemment encore ont fait aux Indes tant de victimes, des guerres longues et meurtrières avec leur cortège d'incendies, de pillages, de transplantation des indigènes, rendent déjà compte de l'affaiblissement des chrétientés indiennes. Mais le coup le plus rude qui leur ait été porté, c'est assurément la suppression de la Compagnie de Jésus. Quinze ans après la bulle *Omnium sollicitudinum*, la Compagnie est dissoute au Portugal : tous les ressortissants portugais qui sont dans les établissements de la côte sont embarqués pour l'Europe; beaucoup des missionnaires du Maduré, bien qu'à l'abri des atteintes gouvernementales, croient devoir rallier le Portugal, abandonnant ainsi leurs chrétientés. Cinq ans plus tard, la suppression de la Compagnie en France porte un coup analogue à la mission du Carnate. Moins de dix ans après, le 21 juillet 1773, le pape Clément XIV signe le bref *Dominus ac Redemptor* qui supprime la Société de Jésus dans toute l'Église. On ne saurait exagérer les conséquences funestes qu'entraîna, pour les missions en général et pour celles de l'Inde en particulier, l'acte pontifical. Nous n'avons pas à l'étudier ici, ni dans ses causes, ni dans ses effets. Du moins faut-il marquer le lien historique qui le rattache à la querelle des rites. — Il est entendu que la suppression de la Compagnie fut arrachée à la faiblesse de Clément XIV par l'inqualifiable politique des cours bourboniennes. Mais il faut rappeler néanmoins que plusieurs des papes précédents s'étaient déjà montrés fort sévères aux jésuites. De ce mécontentement pontifical, l'attitude de certains membres de l'ordre dans la question des rites (malabares ou chinois), pour ne point parler ici d'autres affaires relatives aux missions, fournit une explication partielle. A lire d'affilée les documents romains qui s'y rapportent, on échappe difficilement à l'impression que la patience de la Curie se lassait. Pour désintéressés que fussent les motifs qui poussaient certains membres de la Compagnie à défendre les anciens errements, pour excellentes que fussent les raisons apportées sur nombre de points de détail, pour sincères que fussent les protestations d'obéissance, l'impression se formait en Curie que les jésuites ne savaient plus obéir. Savamment entretenue par les nombreux adversaires de la Compagnie, renforcée par des accusations calomnieuses ou tout au moins par des exagérations mensongères, cette impression est-elle absolument étrangère à la publication du bref *Dominus ac Redemptor ?* — Et si ce point de vue est exact, voilà en quoi la querelle des rites eut quelque influence sur la ruine des missions de l'Inde.

III. Derniers échos de la querelle des rites au XIXe siècle. — La bulle *Omnium sollicitudinum* a mis un terme définitif aux querelles envenimées sur la question des rites.

Toutefois la situation particulière faites au christianisme dans l'Hindoustan par les mœurs du pays et le régime des castes ne laissera pas de poser au cours de XIXe siècle, un certain nombre de questions que Rome tranchera invariablement dans le même sens que nous avons vu. Par ailleurs, les missionnaires, liés par les serments dont nous avons parlé, se trouveront exposés parfois à diverses inquiétudes de conscience. Deux catégories d'esprits se rencontrent ici comme ailleurs : les timorés ou les scrupuleux se demandant si, en se pliant à telle coutume hindoue, ils n'ont pas violé leur serment et ne sont pas tombés sous le coup des censures prévues; ce sont en général les jeunes missionnaires fraîchement débarqués, et qui s'étonnent de trouver aux Indes un christianisme si différent, *en apparence*, de celui qui se pratique en Europe. En face d'eux les esprits larges, d'une largeur allant parfois jusqu'au laxisme, qui ne s'inquiètent guère des principes, regardent avant tout aux applications, se préoccupent des résultats; ce sont, pour la plupart, des missionnaires anciens dans le métier, ayant pris leur parti de coutumes auxquelles ils ne peuvent remédier, s'étant formé la conscience et assez enclins à se dire que, du moment que « cela » s'est toujours fait, « cela » peut toujours se faire. A diverses reprises le conflit entre ces deux tendances a pris un caractère plus ou moins aigu; les supérieurs hiérarchiques ont toujours réussi à ramener le calme. D'ailleurs, l'européanisation lente, mais progressive de l'Inde, aboutira peu à peu à rendre le débat sans objet.

1° *La transition.* — Au lendemain de la dissolution de la Compagnie de Jésus, ce fut la Société des Missions Étrangères de Paris qui fut investie du soin des chrétientés jusque-là administrées par les jésuites, par un accord entre le pape Pie VI et le roi de France Louis XVI, conclu en 1776. La situation des missions était loin d'être brillante. Depuis onze ans que la Compagnie était supprimée en France, l'établissement de Pondichéry avait officiellement disparu; les missions de l'intérieur avaient cessé de recevoir les renforts et les subsides nécessaires; plusieurs missionnaires avaient quitté leur poste. Par ailleurs, les missions du Maduré avaient été envahies par le clergé goanais, médiocre à tous égards, plus préoccupé de bénéfices matériels que du salut des âmes. L'absence de clergé indigène régulièrement formé (les goanais ne pouvaient certes passer pour formés) se faisait cruellement sentir. Pour des raisons diverses, auxquelles la question des rites n'était pas absolument étrangère, les jésuites avaient toujours négligé d'en recruter; leur brusque départ laissait maintenant les églises sans pasteur. Les Missions Étrangères eurent pourtant la bonne fortune de pouvoir conserver un certain nombre des anciens missionnaires jésuites, d'origine française, qui assurèrent la transition entre l'ancien et le nouveau régime. Cette circonstance contribua beaucoup à garder aux missions de l'Hindoustan méridional le caractère spécial que leur avait imprimé la Compagnie de Jésus. Pendant longtemps, les méthodes d'administration restèrent sensiblement les mêmes, à cette différence près, que, fidèle à l'un de ses principes directeurs, la Société des Missions se préoccupa, dès l'abord, du recrutement d'un clergé indigène. Mais pour tout le reste, il n'y eut pas grand changement; en particulier la séparation des castes continua de demeurer un des articles fondamentaux.

Cette manière de faire se heurta pourtant, dès l'abord, aux scrupules de plusieurs parmi les nouveaux arrivants. Dès avant la promulgation du décret de Benoît XIV, on avait fait beaucoup pour amener une fusion des castes au moins dans les églises. Dans l'intérieur des terres, on était arrivé à construire des types d'église où les parias occupaient une chapelle ou un transept compris sous le même toit que l'ensemble de la construction. A Pondichéry on était allé plus loin; les parias occupaient un de bas côtés de la nef et n'étaient séparés des choutres que par un petit mur d'un pied et demi de haut; la table de communion était commune, le saint ciboire aussi, le baptistère également, bien que certaines précautions fussent prises pour empêcher les protestations des gens des castes. Malgré tout, plusieurs missionnaires se sentaient encore la conscience mal à

l'aise; Mgr Brigot, le nouveau vicaire apostolique, finit par consulter la Propagande. Le cardinal Antonelli répondit le 9 avril 1783 : il distinguait entre les motifs qui guident les choutres dans leur conduite envers les parias; certains de ces motifs étaient condamnés par la bulle de Benoît XIV; les autres ne l'étaient pas, mais étaient contraires à l'humilité chrétienne; pour éviter toutefois de plus grands maux on tolérerait la séparation dans les églises; mais « la Sacrée-Congrégation, disait le cardinal, en permettant pour le présent de tolérer la division, montre assez par cette réserve combien elle est loin d'approuver une distinction semblable et désire que... cet abus déplorable disparaisse entièrement ». *Collectanea S. Cong. de P. F.*, n. 1787, p. 734; cf. *Jus pontificium*, part. II, p. 372. La même lettre autorisait les missionnaires à porter des vêtements de couleur autre que le noir, qui choquait les païens, « pourvu toutefois qu'il n'y entre rien de contraire à la gravité et à la modestie de leur état, et qu'il n'y ait aucun danger de superstition apparente, ni aucune marque distinctive d'une fausse religion ». *Collect.*, n. 318, p. 107. Ces prescriptions font encore loi aujourd'hui; le blanc est resté la couleur des missionnaires de l'Inde, au moins à l'intérieur; pendant quelque temps encore, les prêtres indigènes continueront à porter le costume des *saniassys;* on finira, au milieu du XIXe siècle par renoncer à cet usage.

D'autres questions furent encore posées à Rome dans les années suivantes ; elles portaient sur le *thaly*, les bains, les marques que les femmes se font au front (*pottou*). La Propagande répondit le 15 février 1790; elle permettait l'onction des fils du *thaly* avec le safran; autorisait les femmes, mariées ou non, à mettre le *pottou*, et prescrivait de s'en tenir pour les bains à ce qui était réglé par Grégoire XV. A ces réponses de détail la Congrégation joignait une directive générale de la plus grande sagesse : laisser courir un usage lorsque *tous* les missionnaires s'accordent à le regarder comme licite. Elle exprimait en même temps le désir que les missionnaires se concertassent avec leurs supérieurs et décidassent eux-mêmes de ce qui était licite ou ne l'était pas. Visiblement, on se rendait compte à Rome qu'il existait dans les missions assez de divergences d'opinions pour qu'on pût avoir confiance dans l'impartialité des décisions qui y seraient prises. Texte de la lettre dans *Collect.*, n. 1789, p. 735.

2° *Le dernier grand débat sur les rites au XIXe siècle.* — Ces décisions pleines de sagesse réglèrent pendant toute la première moitié du XIXe siècle l'attitude des missionnaires dans l'Inde. Ce n'est pas à dire que les scrupules aient jamais complètement cessé. Vers 1830, certains missionnaires se préoccupent encore des infractions à la bulle qu'ils croient remarquer dans les bains que prennent leurs chrétiens après avoir assisté à un enterrement, dans les signes sur le front qui persistent en bien des régions, mais surtout dans les fêtes qui se célèbrent toujours, même à Pondichéry, à l'occasion de la puberté des jeunes filles. Voir le détail dans Launay, *op. cit.*, t. I, p. 302-308. La question des parias reste toujours une question difficile. La pénétration dans les Indes, surtout dans les possessions européennes, des idées d'égalité civile et politique amène chez les parias une réelle impatience des vieilles règles qu'ils subissaient jusque-là sans trop récriminer. On les voit à Pondichéry, en 1831, réclamer une église pour eux, tandis que, par représailles, les choutres ne veulent plus recevoir les parias dans leur église. Launay, *ibid.*, p. 381 sq. Mais il ne semble pas que ces diverses questions aient donné lieu à des crises tant soit peu importantes.

Le synode réuni par Mgr Bonnand, à Pondichéry en janvier 1844, fut l'occasion pour les missions des Indes d'un véritable examen de conscience. Le moment était favorable. Réduit en étendue par le retour des jésuites au Maduré en 1837, le territoire confié aux Missions Étrangères avait pu recevoir un nombre plus considérable d'ouvriers évangéliques; le nombre des chrétiens y avait beaucoup augmenté, et surtout la vie religieuse y avait gagné en profondeur. Le vicaire apostolique, dans l'enquête qu'il fit faire préalablement à la réunion du synode, demandait, entre autres : « Quels sont les points de la bulle de Benoît XIV, que l'on viole encore le plus ordinairement ? Quelles sont les gentilités que l'on pratique dans les différents districts ? » Chaque missionnaire devait s'informer, tant auprès des chrétiens que des gentils, de toutes les cérémonies qui se pratiquaient dans les mariages et les deuils, pour que l'on pût voir ce qui était permis ou défendu. — Il ne semble pas que l'enquête ait révélé de graves abus, et parmi les questions posées à Rome après le synode, il en est une qui révèle assez bien la situation : « Est-il nécessaire, demandait-on, de proposer aux catéchumènes tous les articles de la bulle, ou suffit-il de leur proposer succinctement ceux qui les concernent et qui doivent les concerner dans la suite ? » C'était assez dire que l'on considérait qu'il n'était plus nécessaire de recourir aux précautions extraordinaires prévues par Benoît XIV. — En donnant son approbation aux décisions synodales, la Propagande répondit : « Afin de couper court à toute difficulté, et de prévenir toute opinion particulière, la Sacrée Congrégation veut que tous sachent avant tout que la constitution de Benoît XIV sur les rites malabares est obligatoire et qu'elle doit être constamment observée. Il faut en exposer, autant qu'il est nécessaire, les principaux points aux catéchumènes, qui promettent d'obéir à toutes ses prescriptions. » Texte du synode et de la réponse de Rome, en français, dans Launay, *op. cit.*, t. II, p. 250 sq., en latin, dans *Collectio Lacensis*, t. VI, p. 650 sq.

Sur la question des rites proprement dits, l'ensemble du synode se trouvait donc d'accord pour constater qu'elle avait beaucoup perdu de son acuité. Bien que l'on soit mal renseigné sur les débats eux-mêmes, il est certain que l'unanimité ne put se faire sur ce point. Des discussions, qui auraient dû rester secrètes, il transpira quelque chose dans la population indigène : « Bien des missionnaires, dit Mgr Bonnand, et surtout les nouveaux parlèrent aux séances et hors des séances de rapprocher les choutres des parias et puis de faire des prêtres même parias. Les Malabares, qui nous espionnaient, eurent connaissance de ces propos. Leur susceptibilité en fut alarmée. Nous fûmes aussitôt représentés comme voulant tout parianiser. Le synode n'était qu'au milieu de ses séances quand un des principaux chrétiens, au nom de tous, disait-il, réclama fortement et par écrit contre ce que nous faisions. » Le mécontentement alla si loin que les indigènes adressèrent à Rome des plaintes contre les missionnaires. « Les principaux chefs d'accusation sont : la tyrannie de l'évêque qui, au mépris de la coutume, a eu l'audace de changer l'ancienne disposition conservée pendant 160 ans, en donnant aux parias une porte d'entrée dans la rue des choutres; l'emploi du même ciboire pour toutes les castes; l'usage de la salive et de l'insufflation dans le baptême. Comparant l'état actuel avec l'état ancien, ils expriment de vifs regrets du départ des jésuites, qui, disaient-ils, regardaient les parias comme indignes de recevoir les sacrements, savaient se conformer aux usages des castes nobles, entre autres à celui de ne jamais approcher ou toucher les parias, comme gens exclus de la loi indienne (ce qu'ils méritent

par l'inconduite et l'impureté de leur nature), avaient établi un mur de séparation dans les églises entre la partie réservée aux parias et celle qui était destinée aux choutres... etc. » Voir Launay, *op. cit.*, t. II, p. 283-291.

On peut penser si Rome se plia à de telles sommations. Elle trouva plutôt que le synode de Pondichéry avait été trop complaisant encore aux règles des castes. Celui-ci avait prévu le développement à donner aux écoles, mais était resté dans le vague sur les conditions d'admission. La Propagande répondit : « Concernant la question des écoles, la Sacrée Congrégation désire qu'elles soient ouvertes à toutes les classes d'Hindous (ainsi que l'ont déjà prescrit de nombreux décrets de la Sacrée Congrégation et des souverains pontifes), et que tous puissent y recevoir l'instruction tant religieuse que profane. La Sacrée Congrégation désire aussi que nulle classe parmi les chrétiens de l'Inde ne soit exclue du service des missionnaires. » *Ibid.*, p. 292.

La Propagande, d'ailleurs, avait déjà antérieurement exprimé son avis sur l'admission possible de gens hors caste au sacerdoce. En 1832, répondant à une consultation du vicaire apostolique du Malabar, elle avait déclaré qu'il n'y avait pas de raison d'exclure du séminaire, ni du sacerdoce les fils des *paravas* (pêcheurs : caste très méprisée). Elle demandait, il est vrai, que de spéciales précautions fussent prises, tant pour leur éducation que pour la façon dont ils rempliraient leur ministère (ce ne serait jamais qu'auprès de population appartenant en majorité à leur caste). *Jus pontif.*, part. II, n. 928, p. 563, décret du 23 août 1852, mais renvoyant aux instructions du 2 juin 1832, qui sont données en note.

En réalité, le synode de 1844 eut surtout pour effet de raviver la question des rites qui paraissait assoupie. Diverses circonstances contribuèrent à ce résultat. Un des collaborateurs de Mgr Bonnand, M. Luquet, envoyé à Rome pour y régler diverses questions administratives (celle de la séparation du Maduré d'avec le vicariat, celle de la division de ce même vicariat en trois), crut bon de publier, peu après son arrivée, des *Éclaircissements sur le synode de Pondichéry*, où il signalait la persévérance de certains abus, avec anecdotes à l'appui, développait des vues très hardies sur la formation du clergé et de l'épiscopat indigènes, semblait critiquer les méthodes jusque-là suivies, et le peu d'empressement que l'on mettait à cette grande œuvre du recrutement indigène. Il n'hésitait pas à réclamer l'admission des parias dans le clergé au même titre que celle des choutres. L'ouvrage fut fort bien accueilli à Rome, où M. Luquet ne tarda pas à être sacré évêque (septembre 1845), afin d'être donné comme coadjuteur au vicaire apostolique de Pondichéry. L'impression fut au contraire désastreuse dans les Indes; on croyait là-bas que l'Inde n'était pas encore prête pour l'application de ces théories, que plusieurs des idées exprimées par Mgr Luquet sur la conduite à tenir envers les Indiens allaient à l'encontre des habitudes immuables des castes et que leur application aurait suscité plus d'une difficulté. Le nouvel évêque eut connaissance du mécontentement excité par son livre et par des lettres de même sens qu'il avait envoyées à Pondichéry; finalement, il renonça à la coadjutorerie, et fut occupé à diverses affaires en Europe. Mais la manière dont il avait soulevé la question devait avoir, peu après, quelques répercussions. Sur cette affaire de Mgr Luquet, voir Launay, *op. cit.*, t. II, p. 366-371.

La béatification, 29 septembre 1851, du vénérable Jean de Britto, mort martyr en 1693, voir ci-dessus, col. 1716, attira de nouveau l'attention sur les rites. Missionnaire au Maduré, le bienheureux avait certainement pratiqué plusieurs des usages qui, depuis, avaient été condamnés par les documents pontificaux. Déjà, lors de l'introduction de la cause, au plus fort de la querelle des rites, Visdelou avait fait remarquer les difficultés que ne manquerait pas de créer cette sorte de reconnaissance implicite des usages contestés. Voir Platel, *Mémoires*, t. II, p. 115 ; 180-181 ; t. II*b*, p. 43; t. IV, p. 385. A quoi l'on avait répondu, fort judicieusement, que, s'agissant d'un martyr dont le cas était fort clair, il ne pouvait y avoir de confusion sur le sens que Rome attachait aux honneurs qui lui étaient rendus. En 1851, on voulut voir à nouveau, dans le décret de béatification, un jugement favorable en faveur de la distinction, toujours délicate, entre pratiques communes de la vie civile et observance des rites à la manière des gentils. Aussitôt la Propagande, par une circulaire, du 21 octobre, ordonna aux vicaires apostoliques de se livrer à une sérieuse enquête sur l'application du décret de Benoît XIV. Il est intéressant d'étudier les réponses qui furent faites par deux vicaires apostoliques, l'un du Coïmbatore, Mgr de Brésillac, l'autre de Pondichéry, Mgr Bonnand, appartenant tous deux à la Société des Missions Étrangères. Texte dans Launay, *op. cit.*, t. III, p. 22-25, 25-30. La première témoigne d'un esprit inquiet, voyant bien tous les inconvénients que comportent les diverses solutions que l'on pourra adopter dans un sens ou dans l'autre, incapable de se fixer à aucun point de vue précis. L'autre, au contraire, est d'un esprit ferme, qui sait prendre, au besoin, ses responsabilités. De l'enquête à laquelle il s'est livré, Mgr Bonnand conclut « que la bulle *Omnium sollicitudinum* est, autant que possible, observée par tous les missionnaires, mais qu'il peut y avoir, parmi les Hindous, des transgresseurs, comme dans chaque pays il y a des transgresseurs des commandements de Dieu et de l'Église ». Au fond, continue le vicaire apostolique, ce qui cause les perplexités de certains missionnaires (qui, de toute évidence ont sollicité l'enquête), « c'est la distinction des castes, les difficultés provenant des usages et de la nature de la société en ce pays ». Après avoir exposé le système général des castes, et les réponses faites par la Propagande à la fin du XVIIIe siècle (voir ci-dessus, col. 1739), il faisait remarquer que l'on s'était efforcé, de plus en plus, de diminuer, dans les églises, la séparation entre castes; qu'on avait fini par obtenir qu'un endroit fût réservé aux parias, dans les églises des nobles; qu'il était difficile de faire beaucoup plus pour l'instant. Dans le vicariat apostolique de Maïssour, l'enquête, ordonnée par la Propagande, révélait parmi les cérémonies civiles du mariage, un certain nombre de détails, dont le caractère superstitieux semblait clair; le vicaire apostolique, Mgr Charbonnaux, en fit la description précise en demandant l'avis de la Sacrée Congrégation. Nous ne pouvons dire si un questionnaire du même genre fut envoyé au Maduré, repassé sous l'administration des jésuites depuis 1837.

De cette enquête d'ensemble, la plus méthodique de celles qui aient été jamais faites dans l'Hindoustan méridional, il résulte que, dans la seconde moitié du XIXe siècle, il ne restait plus de points réellement difficiles à résoudre que dans la question des castes. Les observances superstitieuses étaient en recul manifeste. La Propagande néanmoins donna une réponse précise sur les cérémonies matrimoniales qu'avait signalées Mgr Charbonnaux. Le 25 juillet 1857, elle déclarait que les rites, tels qu'ils étaient décrits, devaient être interdits : *Non licere et prudentiori modo curandum ut hujusmodi usus aboleatur. Jus pontific.*, part. II, n. 985, p. 603. Quant à la question des castes, visiblement elle continuait à

préoccuper deux catégories de personnes. D'une part, et c'est l'avis exprimé par Mgr de Brésillac, beaucoup de missionnaires croient que les façons d'agir héritées du XVIIIe siècle sont irrégulières, et qu'ils sont eux-mêmes en dehors de la voie droite; les administrateurs, d'autre part, les chefs responsables des missions considèrent que toute initiative brusquée dans le domaine de la fusion des castes est d'une souveraine imprudence et risque d'amener des catastrophes. C'est dans ce sens que conclut un long rapport de Mgr Bonnand. Voir Launay, t. III, p. 41 sq., et spécialement p. 51. La Propagande se crut dans l'impossibilité de départager deux opinions, fondées l'une et l'autre sur des motifs de valeur; elle se contenta de répondre à Mgr Bonnand « qu'elle ne croyait pas qu'il y eut à faire de nouvelles perquisitions, et qu'il fallait tranquilliser les jeunes missionnaires ». « La Sacrée Congrégation, ajoute le vicaire apostolique, n'a pas trouvé de motifs suffisants pour modifier les décisions, en porter une nouvelle, ni même pour ordonner de nouvelles enquêtes, j'en conclus que les vicaires apostoliques peuvent être en sûreté de conscience, si par ailleurs ils essaient d'améliorer leurs chrétientés de la manière que comportent les circonstances. » Launay, t. III, p. 51.

Quelques années plus tard, en 1858, Mgr Bonnand était nommé par Pie IX visiteur apostolique de toutes les missions des Indes orientales. Ses instructions lui prescrivaient, entre autres de veiller à établir l'uniformité dans l'administration des divers vicariats, et lui-même, dans la circulaire par laquelle il annonçait sa visite à ses collègues dans l'épiscopat, précisait qu'il traiterait avec eux des moyens qui paraîtraient les plus favorables à l'établissement d'une seule et même discipline, spécialement pour la conduite à tenir à l'égard des diverses castes de l'Inde, pour la formation du clergé indigène, et l'observation de la bulle *Omnium sollicitudinum* dans les lieux où elle oblige. — Un bref aperçu des résultats de cette enquête permet de voir où en est à ce moment la question des rites.

Au Coïmbatour, voici ce que l'on constate : pour ce qui concerne la distinction des castes, il existe une tolérance remarquable entre les chrétiens, du moins en ce qui concerne les places à l'église et l'administration des sacrements; la bulle *Omnium sollicitudinum* est observée avec ponctualité, peut-être même avec trop de scrupule, par les missionnaires; pour les fidèles, par suite des rapports de bienveillance et de parenté qui existent entre les chrétiens et les païens, ils sont exposés à pratiquer beaucoup de superstitions et de gentilités, mais on peut dire à leur décharge qu'ils ont en général perdu le sens de la plupart de ces cérémonies et les pratiquent uniquement pour se conformer à l'usage. Au Maïssour, bien qu'il se constate peu d'abus nettement définis, l'esprit des chrétiens est encore loin de ce qu'il doit être; c'est ce que constate le vicaire apostolique Mgr Charbonnaux : « La troisième classe des chrétiens ndiens, ceux qui forment à proprement parler l'Église de l'Inde, et par le nombre et parce qu'ils appartiennent au sol et à la vraie population indienne, voulant, tout en se faisant chrétiens, rester *purs Indiens* ont conservé le plus qu'ils ont pu les us et coutumes non seulement civils, mais encore religieux des Indiens païens, dont ils redoutent la persécution et qu'ils ménagent trop souvent au détriment de leur conscience. Ces peuples sont toujours prêts à se révolter contre tout ce qui, en les rapprochant de l'esprit et de la discipline chrétienne, semble les éloigner des règles des castes et mortifier les gentils. » *Ibid.*, p. 385. Nous n'avons pas de renseignements précis sur la visite du Maduré. — L'instruction générale, adressée par la Propagande le 8 septembre 1869, peut être considérée comme l'aboutissement définitif de la visite apostolique commencée par Mgr Bonnand et continuée après la mort de celui-ci, par Mgr Charbonnaux. Elle renouvelle les décisions du premier synode de Pondichéry, celles de la lettre adressée au vicaire apostolique du Maïssour en 1851, ci-dessus col. 1742, et les prescriptions de la bulle de Benoît XIV, *Omnium sollicitudinum*, et du *Rituel romain* sur l'emploi des noms de saints. On peut dire qu'à ce moment la question des rites est virtuellement terminée.

Conclusion. — Ce n'est pas à dire que de temps à autre ne se fassent jour certains scrupules sur l'interprétation de tel article de la bulle, sur la signification de tel usage, sur le caractère plus ou moins superstitieux de tel acte. Ces scrupules peuvent amener des divergences entre missionnaires, des discussions mêmes, mais il n'y a plus de querelle des rites. Tout au plus la grave question de la séparation des castes amène-t-elle, par intervalles et jusque dans les dernières années du XIXe siècle, des incidents plus ou moins vifs, mais dont il ne faudrait pas exagérer l'importance. Dans l'Inde, comme ailleurs, plus lentement peut-être qu'ailleurs, le temps fait son œuvre. Il y a déjà plus de cinquante ans, Mgr Laouënan, le premier archevêque de Pondichéry, écrivait : « Le meilleur pour nous est de rester tranquilles et de laisser agir les protestants et le gouvernement anglais. S'il en résulte quelque bien (ce qui pour moi est douteux), les missionnaires catholiques en profiteront; s'il en résulte du mal, ils n'en seront pas responsables et auront épargné les âmes de leurs néophytes. » Launay, *op. cit.*, p. 52. Depuis cette époque la fusion des castes a fait quelque progrès, les uns après les autres tombent les obstacles qui paralysaient jadis l'activité des missionnaires, compromettaient le recrutement et l'éducation du clergé indigène et obligeaient parfois le christianisme indien à prendre une physionomie trop peu catholique.

Les particularismes locaux sont éminemment respectables, encore faut-il qu'un catholique se sente chez lui dans toutes les églises catholiques de l'univers. Les habitudes et les coutumes locales n'ont en soi rien que d'indifférent, encore faut-il que leur observance ne donne pas, à qui les retient, des idées fausses sur l'essentiel même de la religion. C'est le point de vue, qu'envers et contre tout, Rome a voulu maintenir dans cette question des rites malabares et dans celle des rites chinois, qui ont pris, à certains moment, un si douloureux aspect. Rome était dans son rôle traditionnel, en jugeant d'après les principes des questions, infimes en apparence, mais où les principes étaient engagés. Et les missionnaires étaient eux aussi dans leur rôle et, jusqu'à un certain point dans leur droit, en cherchant, à leurs risques et périls, à expérimenter ce que le christianisme pouvait supporter d'une « accommodation » aussi large que possible aux habitudes d'une culture toute différente de la nôtre. Tirailleurs avancés, ils cherchaient la fissure par où pénétrer dans les masses compactes du paganisme. Ils furent grands et souvent héroïques. Peut-être le souvenir de quelques-uns serait-il plus glorieux encore, s'ils avaient su à temps se dégager et rentrer dans le rang au tout premier signal. C'est d'un poste de commandement très éloigné de la bataille que le général juge le mieux de l'utilité des actions particulières; quand il commande, il n'y a plus pour tous qu'un seul devoir, celui d'obéir.

La question des rites malabares, comme celle des rites chinois est toujours demeurée une question polémique, où des partis ont cherché à faire dominer leur point de vue. Nous avons systématiquement négligé tout cet aspect de la question. Les *sources* véritables ne sont pas actuellement

publiées; seuls des sondages dans les archives du Saint-Office, de la Propagande et des deux ordres les plus mêlés aux débats, capucins et jésuites, permettraient d'écrire une histoire impartiale du débat. Ils sont pour l'instant pratiquement impossibles. Les seules pièces officielles publiées sont les actes pontificaux et les réponses des Congrégations romaines ; elles ont toutes été signalées à leur place chronologique. On les trouve dans les deux parties du *Jus pontificium de propaganda fide* ; les *Collectanea S. Congregationis de propaganda fide*, Rome, 1893; le *Bullarium Congregationis de propaganda fide*, Rome, 1839 sq.; le *Bullarium Benedicti XIV*, Prati, 1745.

Le cadre où les situer est fourni par les deux ouvrages adverses représentant le point de vue des capucins et celui des jésuites : C. P. Platel (alias le P. Norbert, ou l'abbé Parisot), *Mémoires historiques sur les affaires des jésuites avec le Saint-Siège*, nombreuses éditions, j'ai utilisé celle de Lisbonne, 1766, 7 vol. in-4°; l'ouvrage extrêmement partial a été mis à l'Index par ordre de Benoît XIV; en face J. Bertrand, S. J., *La mission du Maduré*, 4 vol., Paris, 1847-1854, et *Mémoires historiques sur les missions des ordres religieux*, Paris, 1862. — Pour la troisième partie, fin du XVIIIe et XIXe siècle : A. Launay, *Histoire des missions de l'Inde* (Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour), 4 vol., Paris, 1898, vise à l'impartialité. — Le milieu hindou est bien décrit par Perrin, *Voyages dans l'Indoustan*, 1807; Dubois, *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, 2 vol., Paris, 1825, qui est resté classique; il faut le compléter pour la période plus récente, par divers articles de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, art. *Castes*, t. III, p. 230; *Child-Marriage*, t. III, p. 521-524; *Hinduism*, t. VI, p. 692 sq.; *Missions*, t. VIII, p. 711 sq. où l'on trouvera quelques renseignements sur les missions protestantes, p. 738 sq.; *Outlaw*, t. IX, p. 581, 582; *Pariah*, t. IX, p. 635, 636; *Sudra*, t. XI, p. 914-916. — Les *Lettres édifiantes et curieuses* (t. VI, VII, VIII consacrés aux Indes), donnent quelque aperçu de la vie des missionnaires; rédigées par les jésuites surtout français de la mission de Carnate, elles représentent, comme de juste, le point de vue de la Compagnie, j'ai utilisé la 2e édition, Lyon, 1819. Sur Nobili en particulier, voir P. Dahmen, S. J., *Un jésuite brahme*, Bruxelles, 1925, adaptation de l'édition allemande.

É. AMANN.

MALACHIE. — I. Le prophète Malachie. II. Le livre de Malachie (col. 1748).

I. LE PROPHÈTE MALACHIE. — 1° *Sa personnalité.* — 1. Le prophète dont les oracles nous sont conservés dans le livre de Malachie nous est très peu connu. Nous verrons que l'étude de son œuvre permet de se faire une idée de son caractère, mais nous ne possédons à son sujet aucun renseignement biographique.

Nous ne sommes pas même certains de connaître *son nom*. L'inscription du livre porte : « Oracle, parole de Jahvé à Israël par le moyen de Malachie. » On dirait, à première vue au moins, que Malachie est bien le nom du prophète, et c'est ainsi qu'on l'a généralement compris. Plusieurs raisons cependant permettent d'en douter, et beaucoup de commentateurs anciens et modernes n'y voient qu'une appellation qualificative, le mot Malachie signifiant simplement : *mon messager*. Voici ces raisons :

Aucun autre personnage du nom de Malachie ne figure dans l'Ancien Testament. Le nom de Malakhi pourrait être une abréviation de Malakhia et signifier *messager de Jahvé*, mais quel père aurait osé donner ce nom à son enfant ? C'est à Dieu seul qu'il appartient d'attribuer à un homme une semblable fonction. — Mais beaucoup de noms de l'Ancien Testament expriment un rapport avec Jahvé, et pourquoi ne pourrait-on pas porter le nom de Malachie, messager de Jahvé, tout aussi bien que celui d'Abdia, serviteur de Jahvé, d'Achia, frère ou ami de Jahvé, de Phanuel, face de Dieu ? Les autres arguments sont meilleurs. La version des LXX, dans la traduction du titre, considère le nom de Malachie comme un nom commun : parole du Seigneur sur Israël par la main de *son* envoyé (les LXX ont lu le suffixe pronominal de la 3e personne, *Malako* au lieu de *Malaki*). Le Targum de Jonathan considère le nom de Malachie comme un qualificatif, puisqu'il déclare que c'est une désignation d'Esdras : « par la main de mon messager dont le nom est Esdras, le scribe. » Il est suivi par plusieurs anciens écrivains ecclésiastiques que ne désapprouve pas saint Augustin. *De civ. Dei*, XX, XXV, *P. L.*, t. XLI, col. 699. Le titre de Malachie est identique à celui de Zacharie, IX, 1 et XII, 1 : Oracle, parole de Jahvé. Il se peut fort bien que l'ouvrage fût primitivement anonyme. Plus tard, une main inconnue aurait introduit dans la suscription, à l'effet de faire disparaître l'anonymat, un soi-disant nom d'auteur qu'il aurait cru découvrir dans le corps même du livre III, 1 : « voici que j'envoie *Malaki* (mon messager) ». Quoi qu'il en soit, beaucoup d'exégètes, sans se laisser ébranler par ce qu'ils appellent la méprise des LXX et du Targum, continuent à voir dans Malachie le nom véritable du prophète. La question n'a pas grande importance, elle n'atteint en rien l'autorité du livre, et nous conserverons cette appellation à l'auteur de nos oracles.

2. L'hypothèse d'après laquelle Malachie aurait été prêtre, comme Jérémie et Ézéchiel, ne s'appuie que sur la place importante faite aux prêtres dans le réquisitoire du prophète. I, 6-II, 16. La légende d'après laquelle Malachie, Aggée et Jean-Baptiste n'auraient pas été des hommes, mais des anges revêtus de la forme humaine, a son point de départ dans le fait que ces trois prophètes sont qualifiés de *Malak*, ange ou messager, Mal., I, 1; Ag., I, 13; Marc., I, 2. Elle eut quelques défenseurs dans l'école d'Origène. D'autres, qui appellent Malachie un ange, à la suite des LXX, n'en paraissent pas moins le considérer comme un homme véritable. Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. VIII, col. 860 sq., 872; Tertullien, *Adv. Jud.*, 5, *P. L.*, t. II, col. 608; Saint Jean Chrysostome, *In ep. ad Hebr.*, hom. XIV, *P. G.*, t. LXIII, col. 114; saint Augustin, *De civ. Dei*, XX, XXV, *P. L.*, t. XLI, col. 699.

3. A en juger par son livre, Malachie nous apparaît comme un ardent patriote, brûlant d'amour pour son peuple, et aussi comme une âme profondément religieuse, apte à trouver dans sa foi et dans le contact direct avec la vérité divine la réponse aux problèmes angoissants qui se posaient de son temps. C'est un sévère prédicateur de pénitence. On a relevé avec raison l'importance qu'il attache au culte extérieur, à l'accomplissement des rites et au paiement des redevances; mais il serait injuste de l'accuser de formalisme rituel, comme le font certains exégètes protestants. D'abord, cette attitude, qui est d'ailleurs aussi celle de Néhémie et d'Esdras, lui était commandée par les circonstances historiques où il se trouvait. Quel plus puissant moyen de détourner Israël de ses luttes intestines, de le soustraire aux influences pernicieuses de l'élément étranger et païen, que de l'attacher fortement à sa loi, à son culte, à ses cérémonies? D'ailleurs, le culte ne vaut pour lui que comme expression de la religion intérieure; il reste bien dans le véritable esprit de la prophétie. Sur quoi portera le jugement de Jahvé ? « Je me hâterai de me porter témoin contre les enchanteurs, contre les adultères, contre les parjures, contre ceux qui extorquent à l'ouvrier son salaire, qui oppriment la veuve et l'orphelin, qui font tort à l'étranger et ne me craignent pas, dit Jahvé des armées. » III, 5. N'est-ce pas la pure morale prophétique ? L'insistance avec laquelle Malachie signale le danger des mariages avec les étrangères nous révèle le vrai sens de son attitude : ce qu'il redoute avant tout, c'est que ces unions n'introduisent des sympathies pour les dieux étrangers et n'affaiblissent la foi en Jahvé et en son amour. Et quel

touchant rappel de la paternité divine pour ramener la fraternité et l'union parmi ses compatriotes : « N'avons-nous pas tous un même père ? Un même Dieu ne nous a-t-il pas tous créés ? Pourquoi sommes-nous infidèles les uns envers les autres, transgressant l'alliance de nos pères? » II, 10. Décidément, nous ne sommes pas si loin de l'Évangile.

2° *L'époque de son ministère.* — Malachie est le dernier prophète du canon hébreu, mais la place qu'il occupe dans la Bible ne préjuge pas sa situation véritable dans l'ordre de succession des prophètes.

Si le livre de Malachie clôture le recueil des Douze, il est néanmoins très probable qu'il n'est pas le dernier des livres prophétiques; ceux de Jonas et de Joël lui sont vraisemblablement postérieurs. Le titre ne contient aucune donnée touchant l'époque de Malachie, mais le livre lui-même révèle une situation religieuse, politique et sociale qui nous invite à placer l'activité de Malachie à l'époque de Néhémie. Et d'abord la mention du gouverneur de Juda, *péḥâh*, nous transporte après le retour de l'exil, Mal., I, 8; celle du temple, I, 10; III, 1, 10, après l'époque d'Aggée et de Zacharie. D'ailleurs, de graves abus se sont déjà introduits et, parmi les témoignages de l'amour de Jahvé, on ne mentionne déjà plus la destruction de Babylone et la délivrance de la captivité : preuve que nous ne sommes plus pendant les premières années de la restauration. Les reproches relatifs aux mariages avec les païennes, II, 10-12, à la tiédeur des prêtres, I, 6-14; II, 8, 9; III, 2-4, aux négligences du peuple par rapport aux dîmes, III, 8-10, montrent que nous sommes à l'époque décrite dans le livre d'Esdras-Néhémie. Jusqu'ici, les critiques sont d'accord; ils ne le sont plus quand il s'agit de préciser davantage la date du ministère de Malachie.

Trois faits dominent la période qu'embrasse la narration des livres d'Esdras et de Néhémie : la reconstruction du temple, le retour d'Esdras, les deux missions de Néhémie. Dans quel ordre convient-il de placer les missions d'Esdras et de Néhémie, la chronologie de cette époque est à ce sujet très incertaine. Nous croyons devoir maintenir encore l'hypothèse émise pour la première fois par M. Van Hoonacker, en 1890, et admise depuis par de nombreux exégètes. Cf. art. JUDAÏSME, t. VIII, col. 1596 sq. Les dernières objections du P. Kugler, *Von Moses bis Paulus, Forschungen zur Geschichte Israëls...*, 1922, p. 215-233, n'ont eu d'autre résultat que d'amener de nouvelles confirmations de la part de M. Van Hoonacker, *La succession chronologique Néhémie-Esdras, Revue biblique*, 1923, n. 4, p. 481-494; 1924, n. 1, p. 33-64. Cette hypothèse consiste à placer les deux missions de Néhémie avant celle d'Esdras et conséquemment à lire les documents des livres d'Esdras et de Néhémie dans l'ordre suivant : d'abord, le commencement du livre d'Esdras, I-VI, sauf la parenthèse IV, 6-23; puis la parenthèse IV, 6-23, ensuite le livre de Néhémie, enfin Esdras VII-X. Les faits s'enchaînent ainsi logiquement. Les deux missions de Néhémie eurent lieu sous Artaxerxès Ier, la première en 445, la seconde en 428. La mission d'Esdras doit se placer la 7e année d'Artaxerxès II, en 398. Ce n'est pas ici le lieu de justifier ces précisions chronologiques moyennant lesquelles il nous sera possible de retracer à grands traits la situation de la communauté juive au temps de Néhémie et de voir quelle date il convient d'assigner à l'activité de Malachie.

A l'arrivée de Néhémie, en 445, les murs de Jérusalem étaient en ruine, et même après leur relèvement la ville restait dépeuplée : on y bâtissait peu de maisons et peu de monde y habitait. Au point de vue politique, la petite communauté juive était dominée par des éléments étrangers qui avaient acquis cet ascendant à la faveur des mariages mixtes. Cet abus persistait encore lors de la seconde mission de Néhémie, en 428, et quelques années plus tard, en 398 Esdras dut employer pour l'extirper les moyens radicaux : Il fit renvoyer toutes les femmes étrangères et leurs enfants. Le culte était en pleine décadence, le grand prêtre est sévèrement repris pour sa négligence. De graves irrégularités s'étaient glissées dans le paiement des dîmes. Néhémie fut obligé d'instituer une commission qui serait chargée de l'administration des dépôts. Enfin, avant l'arrivée de Néhémie, les juifs étaient victimes d'exactions de la part des gouverneurs, et, au sein même de la communauté, les magistrats et les grands pratiquaient l'usure aux dépens des plus pauvres et exploitaient la détresse populaire. Quand, en 398, Esdras ramena en Palestine une nouvelle colonie d'émigrants, il termina la lutte contre les mariages mixtes, enleva aux lévites la jouissance des dîmes et fit briller d'un nouvel éclat la célébration des cérémonies religieuses. Le réformateur nous dit lui-même que les instructions relatives à l'exercice régulier du culte furent mises à exécution. Esdr., VII, 15-27; VIII, 36. Après ces mesures énergiques, on ne concevrait plus la situation supposée dans le livre de Malachie, ni les abus qu'il combat. Malachie n'exerça donc pas son ministère après le retour d'Esdras.

D'autre part, on le placerait difficilement entre la seconde mission de Néhémie et le retour d'Esdras. Si Esdras ramène une nouvelle colonie d'émigrés, c'est qu'entre temps les conditions économiques se sont améliorées, et l'état de misère que décrit Malachie ne se comprendrait pas. A son retour, Esdras n'eut plus à insister sur les devoirs des laïques par rapport aux dîmes et la commission, instituée par Néhémie pour l'administration des trésors du temple et en particulier des dîmes, fonctionne encore. Esdr., VIII, 33. Cela ne cadre pas avec les plaintes de Malachie.

Il n'est guère probable non plus que pendant le séjour de Néhémie à Jérusalem, Malachie ait parlé des exigences du gouverneur dans des termes comme ceux de I, 8 : « Va donc l'offrir à ton gouverneur (une bête aveugle, boiteuse ou malade) : t'agréera-t-il, te sera-t-il favorable ? » On sait en effet, que Néhémie renonçait pour sa part au paiement des redevances.

Il ne reste donc plus qu'à situer l'activité de Malachie dans l'intervalle des deux missions de Néhémie, ou avant la première mission. Plusieurs considérations recommandent cette dernière solution. Malachie fait allusion aux exigences du gouverneur, I, 8; Néhémie les rappelle également lors de sa première mission. Neh., V, 15. Au temps de Malachie, la misère est extrême, les petits sont durement exploités par les grands, II, 17; III, 5, 8, 14, 15; telle était aussi la situation à l'arrivée de Néhémie. Neh., V. Les conditions dans lesquelles se contractaient les mariages mixtes sont les mêmes au temps de Malachie et à l'époque de la première mission de Néhémie. On ne saisit dans les discours du prophète aucune allusion à des réformes antérieures, aucune allusion à un retour vers des désordres déjà condamnés et temporairement écartés, aucune allusion à la restauration des murs de la ville. Peut-être Malachie écrit-il après l'édit d'Artaxerxès Ier, interdisant les travaux vers 448. On a voulu voir une allusion au découragement causé par cet édit dans Mal., I, 2 : « Je vous ai aimés, dit Jahvé; et vous dites : en quoi nous as-tu aimés ? » Pour toutes ces raisons, il convient de placer l'activité de Malachie vers les années 450-445.

II. LE LIVRE DE MALACHIE. — Le livre de Malachie

est écrit dans une langue encore pure malgré quelques expressions inusitées et quelques aramaïsmes, beaucoup moins fréquents que dans Esther, les Chroniques ou l'Ecclésiaste. Son style est assez prosaïque, et l'imitation fréquente des anciens prophètes nuit à sa spontanéité. Il présente un aspect plus didactique qu'oratoire et semble avoir été rédigé après coup et à tête reposée. Il ne nous donnera qu'un résumé de la prédication du prophète, un aperçu des thèmes qu'il développait le plus fréquemment. Malachie inaugure un procédé de développement nouveau, il discute avec son auditoire, et son livre se présente à nous sous la forme d'un dialogisme vif et saisissant. D'abord, l'énoncé bref d'une vérité, puis, l'objection qu'on peut lui faire, enfin, la réfutation et la preuve circonstanciée. Malachie nous fournit de nombreux exemples de ce procédé. I, 2 sq.; 6 sq.; II, 13 sq.; 17 sq.; III, 7 sq., 13 sq.

1° *Analyse du livre.* — Le livre de Malachie forme un tout assez bien ordonné. Les trois chapitres qu'il contient (quatre dans la Vulgate, par la disjonction des six derniers versets du c. III) peuvent se répartir en deux parties, I-II, 16 et II, 17-III de caractères assez différents.

Première partie, I,2-II,16. — La première partie s'ouvre par un préambule, 2-5, où Jahvé affirme son amour de prédilection pour Israël. Mais si Jahvé aime toujours son peuple, d'où viennent donc les malheurs, pourquoi les bénédictions promises sont-elles différées ? Les temps étaient tristes. L'enthousiasme qui avait accompagné l'érection et l'achèvement du temple n'avait presque pas eu de lendemain. La restauration n'avait pas réalisé les splendeurs promises par les prophètes. Les récoltes continuaient à être mauvaises, III, 10, 11, et la misère ramenait avec elle l'abattement, le doute et l'indifférence religieuse. La cause de ces maux doit être cherchée dans les *infidélités* de Juda et le prophète les relève avec soin dans cette première partie et les reproche amèrement à son auditoire.

Les prévarications sacerdotales. I, 6-II, 9. Les prêtres pèchent dans l'*exercice du culte*, I, 6-II, 4, d'abord en y apportant des dispositions mauvaises : ils méprisent le nom de Jahvé et estiment sa table chose vile, I, 6, 7; ensuite, en offrant des victimes vicieuses, et par le fait proscrites par le rituel. I, 8, 9. Jahvé répudie ces sacrifices qui vont être remplacés par une oblation pure offerte en son nom en tout lieu, du lever du soleil à son coucher, I, 10, 11. Les prêtres dédaignent le produit de l'autel, ils négligent la consommation des victimes et acceptent d'offrir des animaux infirmes, I, 12-14. Aussi, s'ils ne rentrent en eux-mêmes, s'ils ne prennent à cœur de rendre gloire au nom de Jahvé, la vengeance divine va s'exercer contre eux. II, 1-4. — Les prêtres pèchent dans *l'enseignement de la loi.* II, 5-9. D'abord, un grand éloge de l'ordre lévitique d'autrefois, ce qui n'exclut pas de nombreuses défaillances au cours de l'histoire. Mais les prêtres d'aujourd'hui violent l'alliance, s'écartent de la voie, et en font trébucher un grand nombre. C'est pourquoi Jahvé leur retire les privilèges et le prestige qu'ils avaient autrefois.

Après avoir adressé ces reproches plus spécialement aux prêtres, le prophète se tourne vers *la communauté* tout entière. Il relève deux abus qui se tiennent d'ailleurs étroitement : *les mariages mixtes et les divorces.* II, 10-16. L'exemple venait de haut. Beaucoup de Juifs, poussés par l'ambition, recherchaient l'appui et la considération des étrangers influents, et contractaient, à cet effet, des alliances matrimoniales avec les familles païennes. Le crime était d'autant plus grand qu'il fallait souvent, pour l'accomplir, répudier les femmes légitimes. La manière dont Malachie parle de la répudiation, dans les versets 13-16, montre qu'il est partisan du principe de l'indissolubilité du mariage.

Deuxième partie, II,17-III,21. — La première partie ne contenait guère que des reproches et des menaces; la seconde renferme avant tout des promesses. Dans la première partie, l'annonce de l'oblation pure elle-même était présentée comme une répudiation des sacrifices lévitiques; dans la seconde, le prophète rappelle encore les crimes du sacerdoce et du peuple mais c'est pour annoncer qu'ils seront purifiés au Jour de Jahvé; il fait encore entendre des reproches, mais c'est pour amener le repentir qui doit hâter les bénédictions du Jour de Jahvé. Malachie a révélé dans la première partie, la véritable cause des retards des bénédictions divines : Dieu est fidèle, mais le peuple est infidèle. Il va annoncer dans la seconde partie, *où il répond directement aux plaintes du peuple*, que ses crimes n'empêcheront pas les desseins salvifiques de Dieu de se réaliser.

La première plainte du peuple est exprimée à la fin, du chapitre IIe : « Quiconque fait le mal est bon aux yeux de Jahvé et c'est en cette sorte de gens qu'il se complaît. Où est le Dieu de justice? » Cette plainte paraît provenir de gens pieux, mais découragés par l'impunité et la prospérité des méchants, étrangers insolents, juifs apostats, riches exploiteurs. Malachie répond que le grand jour de la justice de Jahvé approche. Viendra d'abord le messager pour préparer les voies, puis le Seigneur, l'ange de l'alliance dont la parousie sera soudaine et menaçante. Le jugement aura lieu, l'épuration se consommera, elle portera sur les fils de Lévi en particulier, et sur les pécheurs en général. III, 1-6. Les enfants de Jacob ont trompé Jahvé quant aux dîmes et aux offrandes. Ils ont été punis; mais qu'ils s'acquittent fidèlement de leurs obligations, et, aussitôt, la prospérité leur sera rendue, III, 7-12.

La seconde plainte est analogue à la première et a la même origine. Elle a pour objet les épreuves des justes et les succès des méchants : « C'est peine perdue de servir Dieu... Les impies font le mal et prospèrent; ils tentent Dieu et échappent ! » Jahvé promet qu'il n'en sera plus ainsi : Vous verrez de nouveau la différence entre le juste et le méchant, entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le sert pas. Les impies seront consumés comme le chaume au Jour de Jahvé; il n'en subsistera ni racine, ni feuillage. Les justes bondiront comme les veaux qui s'élancent de l'étable, ils fouleront sous les pieds la cendre des méchants. III, 13-21.

Épilogue, III, 22-24. — Le livre de Malachie se termine par un double épilogue. Le premier, III, 22, contient une exhortation à « se souvenir de la loi de Moïse, mon serviteur, auquel je donnai à Horeb, pour tout Israël, des préceptes et des règlements ». Le second, III, 23, 24 identifie le messager de Jahvé qui doit préparer les voies à l'avènement du Seigneur, le précurseur dont il a été fait mention, III, 1, avec le prophète Élie « qui ramènera le cœur des pères vers les enfants, et le cœur des enfants vers les pères, de peur que je ne vienne frapper la terre d'anathème ».

Les versets 22-24 du chapitre III sont les seuls du livre de Malachie dont l'authenticité puisse être sérieusement contestée : ils sont sans lien avec le discours qui précède. Encore y a-t-il lieu de se demander si cette addition postérieure à été faite par une main étrangère (Marti) ou par Malachie lui-même (Van Hoonacker, Sellin). Nowack considère encore le ℣. 22 comme appartenant au livre de Malachie, il ne tient pour addition tardive que les ℣. 23, 24.

2° *Doctrine du livre.* — Tout ce qu'il y a d'original en fait de doctrine dans le livre de Malachie se groupe,

autour des trois points suivants : la promesse de l'oblation pure; l'attitude de Malachie dans la question de l'indissolubilité du mariage; l'annonce du précurseur de Jahvé. Nous traiterons brièvement ces trois points, et nous dirons un mot pour finir de l'importance qu'on veut attacher au petit livre de Malachie dans le problème de l'origine de la Loi et de la date des documents qui la composent.

1. *La promesse de l'oblation pure.* — Les prêtres, oublieux de l'honneur qu'ils doivent à Dieu, lui offrent en sacrifice des victimes défectueuses. Aussi Jahvé ne les agrée-t-il pas, il ne prend plus en eux aucun plaisir et rejette leurs offrandes. I, 6-10. C'est ainsi qu'est amenée, au verset 11, la prophétie de l'oblation pure :

Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda; quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum.

Il n'y a pas lieu de nous arrêter aux discussions soulevées par l'état actuel du texte, et les diverses modifications proposées par les critiques n'atteignent pas substantiellement le sens de l'oracle. Nous nous en tenons à la version des LXX qui nous paraît exprimer exactement le texte hébreu : ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά : *In omni loco sacrificium incensi offertur nomini meo et oblatio munda.* C'est la traduction qu'adoptent Lagrange et Van Hoonacker.

Il nous semble que Malachie veut décrire dans ce verset le culte divin des temps messianiques. Le nom de Dieu est grand parmi les nations; il est honoré par toute la terre, du levant au couchant. Or, cette universelle connaissance de Dieu est revendiquée par les prophètes comme un apanage des temps messianiques. Mich., IV, 1-11; Soph., III, 9; Agg., II, 7; Zach., VIII, 20 sq.; IX, 10 sq., etc. L'oblation pure se fera en tout lieu, ce qui implique l'abolition de la loi mosaïque, en vertu de laquelle les sacrifices ne s'offraient légitimement qu'en un seul endroit. L'oblation pure est faite parmi les nations et par les nations; elle se substitue partout aux sacrifices lévitiques défectueux et inaugure le culte nouveau et universel de Jahvé. Nous sommes donc transportés à l'époque messianique.

On objecte que le contexte ne nous permet pas de songer à des faits à venir. Tandis que le nom de Jahvé est magnifié parmi les nations, il est profané par les prêtres juifs, I, 11, 12; il s'agit bien d'une situation présente. D'ailleurs, les verbes sont au présent : mon nom *est* grand parmi les nations; en tout lieu, *on offre* à mon nom... Nous croyons, au contraire, que le contexte nous invite à envisager un culte futur remplaçant le culte existant. Le prophète contemplant ce culte d'une manière absolue, abstraction faite de toute perspective chronologique, a pu décrire l'objet de sa vision en s'exprimant au présent.

Il faut reconnaître toutefois qu'un grand nombre de commentateurs ne veulent pas voir dans cette parole de Malachie l'énoncé d'une prophétie, mais la simple constatation d'un fait présent. « Est-ce une pure prédiction, se demande Reuss, s'agit-il des Juifs fidèles dispersés dans le monde entier? Ou bien l'auteur reconnaîtrait-il dans les religions païennes mêmes un élément de vérité, une profession instinctive qu'il opposerait aux profanations de ceux qui devraient être les plus parfaits ? » Les rabbins en général appliquaient la parole de Malachie au culte de prières rendu à Jahvé par les Juifs dispersés dans toutes les parties du monde. C'était déjà l'interprétation des Juifs que saint Justin combattait dans son *Dialogue*, et il leur répondait avec raison : « Au temps où Malachie tenait ce langage, vous n'étiez pas encore répandus dans toutes les régions de la terre où vous êtes maintenant; cela ressort même de l'Écriture. » *Dial.*, 117, *P. G.*, t. VI, col. 749. Il faut faire la même réponse à ceux qui disent que le prophète veut parler de l'adoration dont Jahvé aurait été l'objet de la part des prosélytes parmi toutes les nations de la terre. Il n'y avait pas, au Ve siècle, au sein du paganisme, de prosélytes assez nombreux pour justifier le langage solennel de Malachie.

Beaucoup d'exégètes modernes (Wellhausen, Nowack, Marti, etc. voir aussi D. H. Müller, *Discours de Malachie sur le rite des sacrifices*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 539) ont repris l'explication de Théodore de Mopsueste, d'après laquelle le prophète aurait en vue l'hommage implicite rendu au nom de Jahvé dans le culte dont les païens honoraient la divinité suprême : *Ubique terrarum nomen meum cuncti sectantur cujusque regionis incolæ; nam singuli Deum colere satagunt ejusque nomen venerari ceu principis et Domini, cujuscemodi ego revera sum, adeo ut etiamsi errore decepti nomen iis quos non decet imponunt, nihilominus nomen adhuc meum quodammodo honorent omnes et in nomine meo sacrificia perficiant, dum omnium rerum maximam et excellentissimam judicant numen divinum.* Cité par Knabenbauer, *In prophetas minores*, t. II, 2e édit., p. 524. Mais d'abord, il s'agit dans Malachie d'un culte nouveau remplaçant partout le culte ancien. Or, ce culte des païens n'est pas du tout exclusif du culte juif; il peut très bien coexister avec lui. Ensuite, comment Malachie aurait-il pu appeler ce soi-disant culte des païens à la divinité suprême, une offrande pure au nom de Jahvé des armées ? Il n'est pas à ce point favorable aux païens, et il est loin de considérer leur religion comme une forme de la religion de Jahvé. « Comment comprendre, dit Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 712, que Malachie, qui attache visiblement une si grande importance aux sacrifices rituels, qui se montre d'ailleurs si sévère pour les négligences des prêtres juifs, eût considéré comme une compensation suffisante pour la suppression du culte de Jahvé à Jérusalem, le culte que les païens adressaient à leur dieu suprême ? » « Malachie, comme le fait remarquer aussi le P. Lagrange, *Les prophéties messianiques des derniers prophètes*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 79 sq., serait le premier et le plus tolérant des syncrétistes... L'idée de Malachie se résoudrait dans cette absurdité : les nations honorent mon nom, car elles m'honorent en réalité sous d'autres noms; ou en cette autre : mieux vaut offrir une victime saine à Zeus, que d'offrir à Jahvé une victime moins parfaite... parce que c'est bien Jahvé que les nations prétendent honorer sous le nom de Zeus. »

« Un assez grand nombre de catholiques allemands, dit le cardinal Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, p. 353, appliquèrent, avec Hengstenberg et Keil, les paroles de Malachie à la simple adoration de Dieu; le sacrifice dont il est question pourrait être celui dont parle saint Paul. Rom., XII, 1. Saint Thomas explique ainsi l'oracle de Malachie : *Uterque ritus (Judæorum et Samaritanorum) cessavit, veniente spirituali Evangelii veritate, secundum quam in omni loco sacrificatur, ut dicitur a Malachia.* IIa-IIæ, q. LXXXIV, a. 3, ad 1um. Pour saint Thomas, le culte nouveau prédit par Malachie est celui-là même que le Christ annonçait à la Samaritaine. Joa., IV, 21-24 : *Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Jerosolymis adorabitis Patrem... quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.* »

Ces commentateurs, tout en entendant la sentence de Malachie dans le sens d'une prophétie messianique, n'y voient que l'annonce du culte spirituel, de la véritable adoration de Dieu. Le prophète n'aurait

pas en vue le sacrifice proprement dit de l'époque messianique. Cependant, le sens naturel et obvie des mots employés plaide en faveur d'un sacrifice proprement dit : *on offre — sacrifice fumant — oblation pure.* Ces mots reviennent fréquemment dans l'Ancien Testament, et dans Malachie même, I, 10, et désignent toujours un sacrifice véritable. D'ailleurs, l'offrande pure ne s'oppose pas aux sacrifices juifs comme un sacrifice *spirituel* s'opposerait aux sacrifices *matériels*, mais comme une oblation *pure* s'oppose aux offrandes *souillées*. Ce n'est pas parce que matériels, mais parce que souillés que les sacrifices lévitiques sont réprouvés.

Nous croyons que Malachie a annoncé pour l'époque messianique un véritable sacrifice, et non seulement un sacrifice métaphorique et spirituel d'adoration. Peut-on conclure davantage du ℣. 11 ? Malachie a-t-il déterminé quelque peu la nature et la forme de ce sacrifice ? Reinke, Knabenbauer, Lagrange, Crampon pensent que le prophète, en employant le mot oblation, en hébreu *mineḥah*, a voulu indiquer le caractère non sanglant du sacrifice nouveau, conformément à la signification spéciale et quasi technique de ce mot en beaucoup d'endroits. Lev., II, 1 sq.; VI, 13; VII 9; Num., XV, 4, etc. « Ce sacrifice nouveau est appelé *oblation*, en hébreu *mineḥah*, mot qui désigne proprement les offrandes de grains, de farine, de pain et de vin. C'est le mot liturgique du rituel mosaïque qui était le plus propre à désigner le pain et le vin servant de matière à la consécration du corps et du sang de Notre-Seigneur dans l'eucharistie » (Crampon). Au contraire, Schegg estime que le mot *mineḥah* a, au ℣. 11, le sens général *d'offrande sacrificielle* qu'il a incontestablement au ℣. 10 : « Je n'agréerai plus aucune *offrande* de votre main ! Il voit même dans les deux mots employés par Malachie au ℣. 11 : *sacrificium incensi* et *oblatio*, une allusion aux deux autels affectés au culte de l'Ancien Testament, l'autel des parfums et l'autel des holocaustes. Dans cette explication, Malachie aurait en vue le sacrifice réel du Nouveau Testament sans pouvoir le déterminer davantage. Van Hoonacker reconnaît que la question est difficile à trancher.

Quoi qu'il en soit, c'est dans le sacrifice de la messe que la prophétie de Malachie a reçu son accomplissement. Et c'est ce qu'a reconnu la plus ancienne tradition chrétienne, ainsi qu'en témoignent la *Didachè*, c. XIV; saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, XVII, 5, *P. G.*, t. VII, col. 1023; saint Justin, *Dialog.*, 41, *P. G.*, t. VI, col. 564, et à leur suite Eusèbe, *Dem. evang.*, I, 10, *P. G.*, t. XXII, col. 89, 93; saint Jean Chrysostome, *Adv. Jud.*, 5, *P. G.*, t. XLVIII, col. 902; saint Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, XXXV, *P. L.*, t. XLI, col. 594; saint Jérôme, *In Ezech.*, XXI, 25 sq., *P. L.*, t. XXV, col. 207; etc. Le concile de Trente aussi rappelle que la messe est cette offrande *quam Dominus per Malachiam nomini suo quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam prædixit.* Sess. XXII, c. I.

2. *La doctrine de Malachie sur le mariage.* — Malachie considère les mariages entre juifs et étrangers comme une perfidie et une profanation.

Ils constituent un outrage à la nation juive et une violation du pacte qui unit les membres de la nation entre eux et avec Jahvé en une seule famille. II, 10-12. On remarquera que le prophète ne les condamne pas au nom d'une loi existante qui les aurait proscrits absolument. En effet, la loi du Deutéronome, VII, 1 sq., ne visait que les Cananéens. Une mesure générale fut prise par Néhémie lors de sa première mission, Neh., X, 31, et dans la suite, les abus furent considérés comme de graves irrégularités. Esdr., IX, X.

Les mariages avec les femmes étrangères entraînaient souvent la répudiation des femmes juives. Malachie condamne ces divorces. Ils sont odieux. Il est cruel de renvoyer sa compagne, la femme solennellement reconnue comme épouse par le contrat de mariage. II, 14. Jahvé les réprouve; il s'est fait l'arbitre entre l'époux infidèle et la femme de sa jeunesse, et sa sentence équivaut à la condamnation de l'époux. C'est pour manifester sa réprobation que Jahvé n'a plus d'attention pour l'offrande et n'accepte plus rien d'agréable de leurs mains. II, 13, 14. Malachie est certainement opposé à la pratique du divorce. Il n'en condamne pas seulement les excès; il n'en réprouve pas uniquement le but : substituer une étrangère à la femme juive; il voudrait voir se maintenir l'union conjugale primitive. Cela ressort de son langage dans les ℣. 13 et 14; cela ressortirait plus clairement encore du ℣. 15, si l'on adopte la traduction de M. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 726, 727 : « Ne les a-t-il point faits (l'homme et la femme) pour n'être qu'un seul être, qui a sa chair et sa vie ? Et cet être unique, à quoi tend-il? A une postérité pour Dieu ! Ayez donc soin de votre vie — et ne sois point perfide envers l'épouse de ta jeunesse. » Malachie en appellerait en faveur de l'indissolubilité du mariage au récit de la création du couple humain, et son langage préparerait celui de l'Évangile, Matth., XIX, 4-6. Mais le ℣. 15 est très obscur. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur les interprétations divergentes des commentateurs. Voici, à titre d'exemple, la traduction et l'interprétation qu'en donne Crampon, *La sainte Bible*, t. V, p. 927 : « Aucun n'a fait cela, ayant un reste de l'esprit *divin.* — Et que fit l'un ? — Il cherchait une postérité divine. Prenez donc garde à vous-mêmes et que nul ne soit infidèle à la femme de sa jeunesse. » *Ayant un reste*, s'il lui restait quelque chose de l'Esprit divin mis en lui pour lui apprendre à distinguer le bien du mal. Num., XXVII, 18; Jos., VI, 1; III Reg., X, 5. — *Que fit l'Un?* Question ou objection adressée au prophète par le peuple; l'un, c'est Abraham qui, laissant de côté Sara parce qu'elle était stérile, prit pour femme une esclave païenne, Agar. Suit la réponse du prophète : Abraham, en agissant ainsi, cherchait à s'assurer la postérité que Dieu lui avait promise, et non comme vous le faites, à satisfaire une passion grossière. Ou mieux peut-être : *Mais*, objecte le peuple, *n'y en a-t-il pas un qui a fait cela? Et pourtant l'Esprit est resté en lui :* l'Esprit de Jéhovah ne lui a pas été ôté. Réponse du prophète : *Que voulait cet un? Il cherchait une postérité divine.*

Cette invraisemblable explication, qui semble devoir son origine au Targum, est proposée avec des variantes plus ou moins notables par beaucoup d'exégètes (Trochon, Keil, Hitzig, Maurer, etc.). Saint Jérôme a remarqué qu'il devait être question de la création par Dieu du couple humain primitif. La Vulgate en témoigne : *Nonne unus fecit et residuum spiritus ejus est ? Et quid unus quærit nisi semen Dei ?* Knabenbauer, *op. cit.*, p. 553, rapporte aussi la paraphrase suivante : « N'est-ce pas le même Dieu qui a fait la femme, comme il a fait l'homme, et l'Esprit n'est-il pas commun aux deux, puisque Dieu a inspiré à Ève ce qui restait de l'esprit mis dans Adam ? Et que veut ce Dieu ? Que de l'homme et de la femme naisse une sainte postérité, ce qui est impossible avec le renvoi des femmes israélites et le mariage avec des femmes étrangères. »

Moins encore qu'en réprouvant les mariages mixtes, Malachie aurait pu, en condamnant le divorce, faire appel à un texte de la Loi. Le Deutéronome, en effet, suppose et tolère l'usage du divorce, et détermine la procédure à suivre. XXIV, 1-4. Malachie ne contre-

dit pas non plus le Deutéronome, mais par delà la tolérance du législateur, il remonte à l'institution primitive du mariage. *Ab initio non fuit sic*, dira plus tard le Christ aux Pharisiens, *Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras.* Matth., XIX, 8.

3. *Le messager de Jahvé.* — Dans le premier verset du chapitre III, le messager de Jahvé n'est pas nommé. A s'en tenir à cette seule parole, il y aurait même lieu de se demander si le précurseur est à concevoir comme un personnage réel, ou bien comme une figure idéale servant à compléter le tableau de l'avènement messianique. Mais dans l'annexe du ℣. 23, Vulg., IV, 5, ce messager est identifié avec le prophète Élie. Nous avons déjà dit qu'au jugement de beaucoup d'exégètes, le nom de Malachie aurait été emprunté à III, 1, par un rédacteur croyant que le prophète voulait ainsi se désigner lui-même. Cf. col. 1745.

Le messager déblaiera la voie devant Jahvé, puis aussitôt le Seigneur fera son entrée dans son temple; il viendra s'établir au milieu de son peuple pour exercer la justice et satisfaire ainsi les impatiences dont témoigne II, 17 : « Où est le Dieu de justice ? » Le Seigneur qui vient dans son temple, c'est évidemment Jahvé lui-même, le Dieu du jugement que les Juifs attendaient. Faut-il aussi l'identifier avec le Messie et dire en conséquence qu'aux yeux de Malachie le Messie est Dieu, qu'on lui donne le titre réservé à Dieu, celui de Ha'adon, le Seigneur par excellence ? Ex., XXIII, 17; XXXIV, 23; Is., I, 24; III, 1; X, 16, 33; XIX, 4. La question est difficile à trancher, d'autant plus que le Messie n'est jamais nommé dans Malachie. C'est de Jahvé que les Juifs se plaignent, c'est l'avènement de Jahvé que le prophète annonce. On a souvent voulu distinguer le jugement dont parle ici Malachie III, 1 du grand jour du jugement dernier annoncé dans III, 23. Cette distinction est sans fondement. Le jour du Seigneur, grand et redoutable dont parle III, 23, est le même que celui dont parle Malachie dans III, 1.

L'ange de l'alliance dont la venue est annoncée en même temps que celle du Seigneur serait, d'après Nowack, l'ange gardien d'Israël. Rien n'autorise une pareille précision. L'ange de l'alliance est le même personnage que le Seigneur, soit qu'il figure ici comme apposition au Seigneur (les deux mots fourniraient alors le sujet du verbe précédent « Viendra »), soit qu'on le considère comme sujet du verbe suivant : *Angelus testamenti quem vos vultis, ecce venit, dicit Dominus exercituum.* Cette identité est admise par Crampon, Knabenbauer, Van Hoonacker, Dillmann, Smend, Cheyne, etc. Mais pourquoi Jahvé est-il appelé ici « l'ange du testament » ? Il a contracté autrefois une alliance avec son peuple *en apparition d'ange;* il se manifesta alors en tant qu'ange du testament. C'est pour indiquer qu'il va contracter une nouvelle alliance qu'on le présente encore une fois comme *ange du testament.* Ils sont nombreux les passages de l'Ancien Testament où l'ange de Jahvé paraît identique à Jahvé lui-même. Dans d'autres, il est manifestement distinct de lui. Sur les différentes solutions proposées à ce problème, voir Lagrange, *L'ange de Jahvé*, dans *Revue biblique*, 1903, p. 212-225.

Le second épilogue du livre de Malachie, III, 23, 24 (*Vulg.*, IV, 5, 6) contient certainement une allusion à III, 1. Des deux côtés, il s'agit du même jour de Jahvé. Dans III, 1, le précurseur n'est pas nommé; dans III, 23, il est appelé Élie, et dans III, 24, on caractérise sa mission en fonction des troubles intérieurs de l'époque présente : il devra ramener les cœurs des pères vers les enfants et les cœurs des enfants vers les pères. Alors le Seigneur viendra comme ange du testament et sa venue inaugurera l'ère de la pure religion et de la stricte justice. Nous avons déjà dit qu'il est inadmissible qu'au premier endroit Malachie entende parler de l'avènement du Messie, et au second, du grand jour du jugement. C'est là une distinction que le prophète ne connaît pas : il ne connaît qu'un jour de Jahvé, qu'une manifestation du Seigneur, de l'ange de l'alliance, précédée de celle d'un précurseur, d'Élie. Serait-ce donc que l'avènement du jour de Jahvé remplacerait, dans Malachie, l'avènement du Messie dont parlent les autres prophètes ? Ou bien l'inauguration du jour de Jahvé et de cette ère de pure religion et de pure justice, représente-t-elle pour lui la venue même du Messie ? Le texte seul de Malachie ne permet pas de trancher la question, mais les écrivains du Nouveau Testament et les Pères admettent la seconde solution : le prophète parlait de l'avènement messianique, de la venue de Jésus-Christ, et la mission du précurseur a été réalisée par Jean-Baptiste. Saint Luc présente Jean-Baptiste comme le précurseur attendu au jour du Seigneur, et lui assigne la mission d'Élie : *Et ipse præcedet ante illum in spiritu et virtute Eliæ, ut convertat corda patrum in filios et incredulos ad prudentiam justorum, parare Domino plebem perfectam*, Luc., I, 17; cf. VII, 27. Dans saint Matthieu, le Christ dit de Jean-Baptiste : « C'est de lui qu'il est écrit : voici que j'envoie mon messager devant toi, afin qu'il prépare la voie devant toi. » Matth., XI, 10; Marc., 1, 2. C'est lui qui est Élie qui doit venir. Matth., XI, 14. Avec lui, Élie est déjà venu. Matth., XVII, 12; Marc., IX, 11, 12.

Cette application faite par le Nouveau Testament de la prophétie de Malachie relative au retour d'Élie, à la personne et à la mission de Jean-Baptiste précurseur du Messie lors de son premier avènement a soulevé un intéressant problème parmi les exégètes catholiques. La prophétie de Malachie s'est-elle suffisamment vérifiée en saint Jean-Baptiste, et ne faut-il plus attendre un retour personnel d'Élie à la fin des temps ? C'est l'opinion de quelques Pères parmi lesquels saint Éphrem et de quelques théologiens et exégètes modernes, Jahn, Scholz, Reinke, Bergier, Meignan, Van Hoonacker, Leimbach, Allo, etc. « Ceux qui soutiennent qu'Élie reviendra réellement sur la terre avant la fin du monde, dit Bergier, *Diction. de théol.*, art. *Élie*, se fondent sur un sens très arbitraire qu'ils donnent à plusieurs prophéties, et sur le rapprochement de plusieurs prédictions qui n'ont évidemment entre elles aucune liaison; c'est une opinion de figuriste et rien de plus. Elle ne tirerait à aucune conséquence, si elle n'avait pas déjà servi à nourrir l'entêtement de quelques fanatiques, si elle n'autorisait pas celui des Juifs, si elle ne donnait pas lieu aux incrédules de dire que, par des interprétations mystiques, l'on trouve dans les prophéties tout ce que l'on veut. » « Était-ce Élie lui-même ou quelque autre prophète dont Élie était la figure, qui devait préparer la venue du Messie et le précéder immédiatement ? » se demande le cardinal Meignan, *Les prophètes d'Israël... contre l'idôlatrie*, p. 242, et il répond, après avoir examiné les textes du Nouveau Testament : « D'après ces textes, Élie était la figure de Jean-Baptiste, et le précurseur accomplit la figure par sa mission, sa vie et sa mort. » M. Van Hoonacker écrit dans le même sens, *Les douze petits prophètes*, p. 741 : « D'après l'interprétation consignée dans le Nouveau Testament, l'annonce du prophète Élie comme précurseur du Messie n'était pas à entendre au sens strict et littéral de la personne même de l'ancien prophète de Samarie, mais d'un prophète qui, par la grandeur de sa mission, devait être en quelque sorte une incarnation nouvelle « de l'esprit et de la puissance d'Élie ».

Cependant, malgré l'application de la prophétie de Malachie à Jean-Baptiste, la plupart des Pères, des théologiens et des exégètes catholiques (parmi les modernes, Allioli, Arndt, Fillion, Riessler, Isopescul, Knabenbauer, etc.) ont maintenu sa signification eschatologique et ont cru à un retour personnel d'Élie à la fin des temps. La question de la venue d'Élie est souvent jointe à celle du retour d'Énoch. Il conviendrait pourtant de distinguer les deux cas, qui ne se présentent pas dans les mêmes conditions, ni avec les mêmes garanties. Sur le retour d'Énoch, voir E. Tobac, *Le panégyrique des Pères dans l'Ecclésiastique*, dans *Bulletin du diocèse de Malines*, juillet 1914, p. 355-358. Bellarmin et Suarez sont très catégoriques et exagèrent certainement en décrétant : *Sententiam verissimam, Henoch et Eliam in suis personis venturos et contrarium vel esse hæresim vel errorem hæresi proximum. De Rom. pontif.*, III, 6; *De controversiis*, t. I, p. 719, Paris, 1608. *Eliam et Henoch, futuros esse præcursores secundi adventus Christi : Hæc assertio est aut de fide, aut fidei valde proxima* (*In IIIam S. Thomæ*, q. LIX, disp. LV, sect. II).

Comment ces auteurs expliquent-ils donc les textes du Nouveau Testament qui nous invitent à voir dans l'apparition et la mission de Jean-Baptiste l'accomplissement de la prophétie de Malachie relative au retour et à l'œuvre d'Élie ? Quelques-uns sont tentés d'admettre une sorte d'accommodation chez les évangélistes. Ils auraient attribué à une situation analogue une prophétie qui, dans un sens direct et littéral, se rapportait à la personne d'Élie et au grand avènement du Seigneur. D'autres semblent dire que ces textes du Nouveau Testament nous donnent plutôt le sens typique de la prophétie de Malachie qui, dans son sens littéral, viserait la venue personnelle d'Élie avant le grand jugement. Nous avons plutôt l'impression qu'aux endroits cités le Nouveau Testament ne fait ni de l'accommodation, ni de la typologie, mais applique purement et simplement à Jean-Baptiste le texte de Malachie concernant Élie. Il ne se contente pas, en effet, de décrire la mission de Jean-Baptiste dans les termes qu'emploie Malachie pour décrire celle d'Élie. Luc., I, 17, mais il dit catégoriquement que c'est de Jean que Malachie a écrit : « Voici que j'envoie mon messager devant toi, afin qu'il prépare la voie devant toi. » Matth., XI, 10. Il dit clairement que « c'est lui qui est Élie qui doit venir ». Matth., XI, 14.

Aussi, Bossuet paraît-il admettre un double sens littéral à la prophétie de Malachie : elle viserait à la fois le premier avènement du Messie avec l'apparition d'Élie *in spiritu et virtute* en la personne du Baptiste, et le grand avènement final avec le retour d'Élie en chair et en os. *Préface à l'explication de l'Apocalypse.* Mais la théorie du double sens littéral des Écritures a depuis longtemps vécu, malgré les efforts du P. Assouad pour la ressusciter, *Polysema sunt sacra Biblia*, 1917 et 1920.

Sur quoi s'appuie donc la tradition du retour d'Élie à la fin du monde ? Elle s'appuie avant tout sur le texte de Malachie, III, 1-23. Nous avons vu que ce texte pris isolément est obscur. Le prophète parle d'un messager qui précédera la venue du Jour de Jahvé, et dans un épilogue du livre, ce messager est nommé Élie et sa mission est décrite. Mais il ne nous dit pas si ce Jour de Jahvé est le Jour du Messie, et il ne connaît qu'un jour de Jahvé. Quoi qu'il en soit de l'idée personnelle de Malachie, probablement très confuse, le Nouveau Testament nous apprend comment il faut interpréter sa prophétie : elle s'est accomplie par la venue de Jésus de Nazareth et par la mission de Jean-Baptiste.

Elle s'appuie aussi sur un texte de l'Ecclésiastique faisant l'éloge d'Élie, XLVIII, 1-12 : *Qui scriptus est in judiciis temporum lenire iracundiam Domini : Conciliare cor patris ad filium et restituere tribus Jacob.* — Mais l'Ecclésiastique, lorsqu'il parle du retour d'Élie, s'inspire manifestement du prophète Malachie; il ne constitue pas un argument nouveau, et son témoignage doit être interprété comme celui de Malachie. Il ajoute un trait cependant, au moins dans les versions grecque et latine et probablement aussi dans le texte hébreu du Siracide : Élie aura aussi pour mission de rétablir les tribus d'Israël.

Elle invoque encore le sentiment du judaïsme postérieur, sentiment inspiré par l'Ancien Testament. Les rabbins parlent fréquemment d'un retour d'Élie à la fin des temps. Cf. Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 192, 193. Mais d'abord, ils ne s'entendent plus sur le rôle à faire jouer au vieux prophète. Selon les uns, Élie viendra prêcher la paix et opérer la réconciliation entre les Juifs, comme dans Malachie. Selon d'autres, il viendra rassembler les Israélites dispersés, comme dans l'Ecclésiastique. Pour d'autres enfin, il viendra préciser le nombre de ceux qui feront partie de la communauté des sauvés, ou encore trancher les multiples cas de conscience qui divisent les rabbins. En second lieu, le judaïsme postérieur, connaît plusieurs précurseurs de l'avènement du Seigneur : d'abord Élie, puis Moïse, parfois David, Ézéchias, etc. Faut-il le suivre dans cette voie ? Notons enfin que les rabbins n'avaient pas le secours du Nouveau Testament pour les guider dans leurs interprétations. Et la tradition chrétienne sur le retour d'Élie aurait peut-être pu davantage se détacher du judaïsme et se rattacher plus intimement au Nouveau Testament.

Elle allègue parfois aussi le chapitre XI de l'Apocalypse relatif aux *deux témoins* du Messie dans lesquels beaucoup de Pères ont voulu voir Élie et Énoch. Mais un autre courant d'interprétation, qui remonte au moins à Tyconius et qui a été suivi par l'école d'Alcazar-Bossuet, y voit des forces collectives de l'Église. Cf. Allo, *L'apocalypse*, Paris, 1921, p 131, 139 sq. Il est donc préférable de ne pas chercher à connaître ces deux témoins. S'il fallait cependant les nommer, ce serait au ℣. 6, Élie et Moïse, car ils sont décrits avec des traits empruntés à l'histoire de ces deux prophètes; et au ℣. 4, ce serait Zorobabel et Josué, car ils sont dépeints au moyen d'images qui, dans Zacharie, IV, 3, 11-14, s'appliquent à ces deux personnages.

Enfin, on croit pouvoir s'appuyer sur l'enseignement de Notre-Seigneur lui-même pour affirmer le retour d'Élie avant le jugement dernier. Après la Transfiguration, après la disparition de Moïse et d'Élie, lorsque les disciples ne virent plus que Jésus seul, ils l'interrogèrent au sujet de la mission d'Élie : « Pourquoi donc les scribes disent-ils qu'il faut qu'Élie vienne auparavant ? » Il leur répondit : « Élie doit venir, en effet, et rétablir toutes choses. » Matth., XVII, 11. Donc, Notre-Seigneur a formellement prédit la réapparition d'Élie. — Mais il nous semble clair que ce ℣. 11 doit se comprendre en fonction du ℣. 12 : « Mais je vous le dis, Élie est déjà venu; ils ne l'ont pas connu et ils l'ont traité comme ils ont voulu. » Le sens du ℣. 11 sera alors le suivant : « Les scribes ont raison de dire, conformément à l'Écriture, qu'Élie doit venir avant le Messie pour rétablir toutes choses, mais cet Élie dont parle l'Écriture, est déjà venu dans la personne de Jean-Baptiste, et ils n'ont pas voulu l'écouter »; il n'y a donc aucune raison de croire que l'heure de l'avènement messianique n'ait pas sonné. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 222, 223. Et, ainsi, cette parole du Seigneur, loin de constituer un argument nouveau en faveur

du retour d'Élie, confirmerait encore l'accomplissement de la prophétie de Malachie relative au précurseur dans la personne et dans l'œuvre de saint Jean-Baptiste.

4. *Le prophète Malachie et la Loi.* — On constate d'étroites relations entre Malachie et le Deutéronome, dans la façon de caractériser les animaux impropres au sacrifice, Mal., I, 8 et Deut., XV, 21; dans la manière de parler du divorce causé par la haine ou l'aversion, Mal., II, 16 et Deut., XXIV, 3; dans la façon d'envisager la tribu de Lévi comme la tribu sacerdotale, sans distinguer entre fils d'Aaron et simples lévites, Mal., II, 4, 5 sq.; III, 3 sq.; dans la façon de parler des dîmes, Mal., III, 8-10; dans l'invitation finale à se souvenir de la loi de Moïse, des préceptes et des règlements donnés à Horeb pour tout Israël. Mal., III, 22 et Deut., IV, 10-15, etc.

D'autre part, on ne trouve chez Malachie aucune référence certaine au Code sacerdotal. On en conclut qu'il écrivit sa prophétie avant la promulgation du Code sacerdotal et l'on croit avoir trouvé un argument nouveau pour affirmer que cette promulgation fut faite la première fois par Esdras, lors du premier séjour de Néhémie à Jérusalem, et que c'est d'elle qu'il s'agit au c. VIII du livre de Néhémie. Il arrive aussi qu'on utilise ces données pour dater le ministère de Malachie. On considère comme un fait établi la promulgation du Code sacerdotal par Esdras lors de la première mission de Néhémie. Malachie ne faisant aucune allusion à ce code aura dû exercer son ministère avant sa promulgation, donc avant la première mission de Néhémie. Ces constructions sont bien fragiles.

Peut-on vraiment conclure du silence de Malachie touchant le Code sacerdotal à la non-existence de celui-ci ? Supposons qu'il ait été promulgué pour le première fois sous Néhémie, vers 440. Il n'est pas apparu alors subitement et tout fait. Cette promulgation ne marque que le terme d'une longue période d'élaboration. On admet d'ailleurs qu'Ézéchiel en aurait jeté les bases dans sa fameuse thora dès le commencement de la captivité. Dès lors, comment expliquer qu'un prophète écrivant vers 450-445, et traduisant si bien les préoccupations de son temps, ne fasse aucune allusion à ce code qui va être lu et interprété solennellement quelques années plus tard ? On pourrait peut-être répondre que Malachie écrivait à Jérusalem et que le Code sacerdotal s'élaborait lentement dans les milieux juifs de la captivité d'où il fut rapporté par Esdras. Mais, en vérité, rien n'indique que le c. VIII de Néhémie contienne le récit de la promulgation du Code sacerdotal ou d'un code législatif quelconque; c'est tout simplement la relation d'une lecture solennelle de la Loi, comme il s'en faisait dans les assemblées juives. D'autre part, l'étude d'Ézéchiel montre que le prophète de l'exil, loin de jeter les bases d'une législation nouvelle, supposait déjà en maints endroits l'existence de dispositions contenues dans le Code sacerdotal.

I. Travaux d'ordre général. — 1° *Parmi les anciens*, les commentaires de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Ephrem, de saint Jérôme sur les Petits prophètes.

2° *Parmi les modernes.* — 1. *Catholiques.* — Maldonat, *Commentarius in XII prophetas minores*, Cologne, 1611; Calmet, *Commentarius litteralis in omnes libros V. T.*, t. XI: *In XII minores prophetas*, Wurzbourg, 1793; Ackermann, *Prophetæ minores perpetua annotatione illustrati*, Vienne, 1830; Haghebaert, *De kleine Profeten vertaald en uitgelegd*, Bruges, 1896; Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores*, t. II, Paris, 1886; Leimbach *Die Weissagungen der Propheten Joël, Abdihas, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggæus, Zacharias und Malachias, übersetzt und kurz erklärt*, Fulda, 1908; Riessler, *Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, Rottenburg, 1911; Schegg, *Die kleinen propheten übersetzt und erklärt*, Ratisbonne, 1862; Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, Malines, 1921; Trochon, *Les petits prophètes*, Paris, 1883; Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes traduits et commentés*, Paris, 1908.

2. *Non-catholiques*, — Budde, *Zum Text der drei letzten kleinen Propheten*, dans *Zeitschrif für A. T. Wissenschaft*, 1906, t. XXVI, p. 1-28 ; Cheyne, *Critica biblica or Critical notes ont he text of the Old Testament Writings*, II. *Ezechiel and the minor Prophets*, Londres, 1903; Cornill, *Das Targum zu den Propheten*, dans *Zeitsch. fur. A. T. Wiss.*, 1887, t. VII, p. 194-202; Deane, *Minor Prophets* (*The Pulpit Commentary*), Londres, 1893; Driver, *The minor Prophets Nah. Hab. Zeph. Hag. Zech. Mal.* (*The Century Bible*), Édimbourg, 1906; Duhm, *Die Zwölf Propheten in den Versmassen der Urschrift übersetzt*, Tubingue, 1910; du même *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten*, dans *Zeit. f. A. T. Wiss.*, 1911, t. XXXI, p. 1-43, 81-110, 161-204; Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Gœttingue, 1867-1868; Henderson, *Commentary on the minor Prophets*, Londres, 1858; Hirsch, *Die 12 Propheten übersetzt und erläutert* (in deutscher und hebr. Sprache), Francfort-sur-le-Main, 1907; Hitzig, *Die 12 kleinen Propheten*, Leipzig, 1881; Kirkpatrik, *The doctrine of the Prophets*, Londres, 1901; Maclaren, *The Books of Ezechiel, Daniel and the minor Prophets*, Londres, 1908; Marti, *Das Dodekapropheten erklärt*, Tubingue, 1904; Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, Vienne, 1896; Nowack, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1903 ; Sellin, *Das Zwölfprophentenbuch übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1922; Von Orelli, *Die 12 kleinen Propheten*, Munich, 1908 ; Wellhausen, *Die kleinen Propheten übersetzt mit Noten*, dans *Skizzen und Vorarbeiten*, fasc. 5, Berlin, 1898.

II. Travaux spéciaux sur Malachie. — 1° *Catholiques.* — Ermoni, art. *Malachie*, dans Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 604-610; Isopescul, *Der Prophet Malachias*, Czernowitz, 1908; Lagrange, *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes*, dans *Revue biblique*, 1906, p.78 sq.; Müller, *Discours de Malachie sur les rites des sacrifices*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 535-539; Patrizi, *De interpretatione oraculorum ad Christum pertinentium prolegomenon deque Christo Zachariæ et Malachiæ vaticiniis prænunciato*, Rome, 1852; Reinke, *Der Prophet Malachi*, Giessen, 1856; Rembold, *Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias*, dans Schepens. *Theol. und Glaube*, 1924, p. 58-70; Schepens, *Le prophète Malachie* (= Malachias), dans *Recherches de science religieuse*, 1921, t. XII, p. 362 sq.; Tobac, *Vaticinium Malachiæ*, *I*, *11*, dans *Vie diocésaine*, *Documenta*, mai, 1911.

2° *Non-catholiques.* — Böhme, *In Malachi und Haggai*, dans *Zeit. f. A. T. Wiss.*, 1887, t. VII, p. 210-217; Cameron Duncan, *A message from Malachi* (*Mal., III, 16* sq.) dans *Expository Times*, t. XXXII, (1920-1921) p. 408-410; Halévy, *Le prophète Malachie*, dans *Revue sémitique*, 1909, t. XVII, p. 1-44; Lévi, *Malachie-Esra*, dans *Revue des Études juives*, 1891, t. XXII; Lévy, *Notes sur Malachie* dans *Revue des Études juives*, 1891, t. XXIII, p. 46, 194 sq.; Lumen, *The date of Malachi*, Glascow, 1911; Mac Fayden, *The messenger of God. A study of the prophet Malachi*, Londres, 1910; Sänger, *Maleachi, eine exegetische Studie über die Eigentümlichkeiten einer Redeweise*, Iéna, 1867; Smith, *A crtiical and exegetical commentary on the book of Malachi*, dans *International critical commentary*, Édimbourg, 1912; Spoer, *Some new considerations towards the dating of the book of Malachi*, dans *Jewish quarterly Review*, 1908, t. XX, p. 167-186; Torrey, *The prophecy of Malachi* dans *Journal of the society for biblical Literature*, 1898, t. XVII, p. 1-17; Volck, art. *Malachi*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XII, p. 107-110.

E. Tobac.

MALADES. — Sous ce titre, nous groupons divers cas d'exemption de la loi, qu'entraîne pour les malades le mauvais état de leur santé.

1° Et d'abord l'impuissance absolue ou relative d'observer le précepte dominical de l'*assistance à la messe*. Un malade est excusé de ce précepte s'il ne peut l'accomplir sans un sérieux inconvénient, sans danger d'une rechute grave ou sans un retard notable de sa guérison. L'éloignement de l'église, par exemple, est un motif de légitime exemption dans des conditions défa-

vorables de santé. On doit en dire autant d'une distance relativement courte, mais qu'on ne peut franchir que par des routes difficiles, par une température pénible ou rigoureuse. Dans le doute, si la raison de maladie est suffisante par elle-même, le malade peut demander l'avis du médecin, de son supérieur, de son curé ou de quelque autre conseiller prudent, surtout s'il se sent personnellement incapable de trancher le cas d'une façon sûre. Voir art. DIMANCHE, t. IV, col. 1343, 1344.

2° Parmi les causes légitimes admises par un usage universel, qui exemptent de la loi du *jeûne ecclésiastique*, il faut ranger de même la faiblesse du tempérament et la maladie. Donc, ne sont pas astreints aux jeûnes de l'Église les malades, les infirmes, les convalescents, d'une manière générale, toutes les personnes auxquelles la débilité de leur organisme, une faiblesse de constitution, quelque maladie déclarée ou à peine guérie, imposent de faire plus d'un repas dans la journée, ou qui, en jeûnant, auraient à souffrir de sérieux maux de tête ou d'estomac, ou de pénibles insomnies. Les malades ou infirmes qui estiment ne pouvoir jeûner feront bien, surtout si leurs motifs d'excuse ne sont pas évidents, de prendre l'avis de leur pasteur ou d'un médecin consciencieux. Même après avoir demandé conseil, lorsqu'ils craignent que leurs raisons ne soient pas suffisamment valables, ils peuvent recourir à l'autorité ecclésiastique, afin d'obtenir une dispense. Voir art. JEUNE, t. VIII, col. 1415, 1416.

3° Le précepte du *jeûne eucharistique* est autrement rigoureux que le précédent. Jusqu'à ces dernières années, on ne connaissait d'exception à la loi pour cause de maladie, que la communion en viatique en faveur des personnes en danger de mort, *qui a media nocte jejunium naturale non servaverit, nequit ad sanctissimam eucharistiam admitti, nisi mortis urgeat periculum.* Code, can. 858. Voir, parmi les articles à paraître, VIATIQUE.

Dans ce même canon, au paragraphe 2, est incorporé le privilège déjà considérable, mais plus large encore en sa teneur nouvelle, que la S. Congrégation du Concile, par son décret du 6 mars 1907, avait octroyé à une catégorie de malades qui ne sont pas des moribonds. Les infirmes ou malades alités depuis un mois et sans espoir certain d'une prompte convalescence, sur le conseil prudent du confesseur, ont la faculté de recevoir la sainte Eucharistie une ou deux fois par semaine, bien qu'ils aient pris quelque médicament ou toute autre chose par manière de boisson. A ces malades alités depuis un mois, on peut assimiler, suivant une déclaration de la Congrégation du Concile du 25 mars 1907, ceux qui, souffrant d'une maladie grave et incapables, d'après le jugement du médecin, d'observer le jeûne naturel, ne peuvent néanmoins garder le lit ou qui doivent rester levés durant quelques heures par jour. L'aliment que ces malades sont autorisés à prendre avant la communion est un aliment liquide. Les termes *per modum potus* s'entendent en ce sens qu'il leur est permis d'absorber du bouillon, du jus de viande, du café ou toute autre boisson où l'on a délayé un œuf, de la semoule ou du pain râpé. Il ne paraît pas qu'on puisse compter au nombre des infirmes admis à communier sans être à jeun, des gens qui, non seulement ne tiennent pas habituellement le lit, mais qui sortent de chez eux ou même se rendent à l'église, bien qu'on les estime incapables de garder le jeûne naturel. Si donc ils désirent recevoir la sainte eucharistie, on n'a d'autre ressource que de les communier d'assez bonne heure pour qu'ils puissent se conserver à jeun, ou de solliciter du Saint-Siège en leur faveur la dispense du jeûne eucharistique, qu'on accorde aujourd'hui avec moins de difficulté qu'autrefois. Voici un modèle de supplique à adresser à cette fin au Saint-Office : *Beatissime Pater, Stephanus N. diœcesis N. quamvis non decumbat propter infirmitatem, attamen tanta stomachi debilitate laborat, ut ei moraliter impossible sit observare jejunium naturale ante sacram communionem præscriptum. Ideo ad sanctitatis Vestræ pedes humiliter provolutus suppliciter petit facultatem sumendi aliquid per modum potus, antequam ad sacram communionem accipiendam accedat.*

S'il s'agissait d'une communion non plus de dévotion, mais de la communion pascale, des théologiens de date assez récente estiment que la loi du jeûne eucharistique cesse d'obliger les infirmes en question; car ces théologiens considèrent que le précepte divino-ecclésiastique de la communion pascale l'emporte sur le précepte purement ecclésiastique du jeûne naturel. Il convient cependant de noter que le cas ne laisse pas d'être délicat dans l'ordinaire, si l'on tient compte surtout du danger de scandale toujours possible, attendu que les fidèles verront communier sans être à jeun un soi-disant malade assez valide pour se rendre à l'église.

4° Les malades ne pouvant équitablement être privés du bénéfice des indulgences, et beaucoup d'entre eux se trouvant empêchés de remplir les conditions prescrites, le Code de droit canonique a pourvu à leur situation, en établissant que les confesseurs sont autorisés à faire les commutations nécessaires. Il a défini de même le cas des *muets :* ils peuvent gagner les indulgences attachées à des prières publiques, si, réunis dans un même local avec les autres fidèles, ils prient mentalement; quant aux prières à réciter en particulier, ils s'en acquitteront en les répétant en esprit, en les exprimant par signes ou même en les parcourant des yeux. Can. 935, 936. Voir art. INDULGENCES, t. VII, col. 1633-1634.

Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Inspruck, 1911, II. *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, n. 267, III. *De sacramentis*, n. 157, n. 322; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918, n. 331, 361, 448, 635; J. B. Ferreres, *La communion fréquente et quotidienne, commentaire canonico-moral sur le décret Sacra Tridentina Synodus*, Barcelone, 1907, traduit de l'espagnol, Paris, 1909.

A. THOUVENIN.

MALATRA Jean François (1642-1720), né à Pernes (Vaucluse), entra, déjà prêtre, dans la Compagnie de Jésus, en 1667. Après avoir enseigné les humanités, la philosophie et les mathématiques, il fut appliqué à l'enseignement de la théologie morale, puis de la scolastique; pendant neuf ans il remplit à Rome l'emploi de reviseur des livres et de théologien du P. Général. Il mourut à Vienne (Isère) en 1720. — Il reste de lui un ouvrage de théologie morale intéressant à cause de sa date. C'était l'époque où le général des jésuites, Thyrse Gonzalez, essayait de promouvoir dans la Compagnie une réaction en faveur du probabiliorisme et contre le probabilisme. Voir GONZALEZ DE SANTALLA, t. VI, col. 1493 sq. Entrant dans les vues de son supérieur, le P. Malatra publia en 1698 : *Specimen theologiæ moralis duodecim libris comprehensæ, quibus ad calcem accedent aliqui tractatus ad universam theologiam pertinentes. Omnia quoad fieri potuit ex S. Scriptura et Sanctis Patribus. Nunc vero prodeunt liber I, de Regula morum interna et liber II, de Regula morum externa, seu de legibus*, Lyon, in-4°, de 550 p. Les autres livres annoncés n'ont jamais vu le jour. Le traité de morale générale que constituent les deux seuls livres parus est intéressant à un double point de vue. D'une part il rompt avec les méthodes alors acceptées en théologie morale, et, laissant de côté les discussions casuistiques, s'efforce d'établir les principes généraux, qu'il appuie moins sur la dialectique que sur l'autorité de l'Écriture, des conciles et des Pères. Par ailleurs

l'auteur, dans sa discussion de « l'opinion probable » se range nettement au probabiliorisme.

Le *Journal des Savants*, année 1699, p. 180-184, donne une anayse détaillée de l'ouvrage. — Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 398; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 957.

É. Amann.

MALAVAL François, ecclésiastique français (1627-1719). — Né à Marseille, le 16 décembre 1627, il devint aveugle à l'âge de neuf mois, ce qui ne l'empêcha pas de faire chez les oratoriens des études très complètes, ni d'acquérir une formation littéraire et théologique très étendue, car il fut reçu docteur en théologie et en droit canon. Il fut en relations avec les meilleurs esprits de son temps, spécialement avec la reine Christine de Suède, le cardinal Cibo, le cardinal Bona. Celui-ci lui obtint du pape Clément X, en 1674, la dispense nécessaire pour recevoir la tonsure; mais Malaval ne fut pas élevé au sacerdoce. Il mourut dans sa ville natale le 15 mai 1719. — Il a publié des *Poésies spirituelles*, Paris, 1671; Cologne, (en réalité Amsterdam,) 1714; une *Vie de saint Philippe Benizi*, Marseille, 1672; et, dans le *Mercure de France* de juin 1688, un *Discours contre la superstition populaire des jours heureux et malheureux*. Mais il doit surtout sa célébrité au fait que son nom fut mêlé à partir de 1680 à la querelle du quiétisme. Malaval avait fait paraître dès 1664, la *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, Paris; 2e édit., augmentée et dédiée au cardinal Bona, 1673; édit. flamande à Rotterdam, 1668, *Lichte Pratyke om de Ziel op te helffen tot de Beschouwing* (le Jöcher-Rotermund signale encore, sous le titre : *La pratique de la vraie théologie mystique*, une édition parue à Liége, 1709). La date de l'ouvrage indique assez que Malaval ne dépend pas, comme on l'a dit et redit, de Molinos, dont *La guide* ne parut qu'en 1675. Mais sa doctrine s'apparentait à celle du fameux mystique; elle fut dénoncée, au moment où commença la levée de boucliers contre Molinos, par le P. Segneri, S. J., *Concordia tra la fatica e la quiete nell' oratione*, Venise, 1680. La condamnation de Molinos, en 1687, entraîna celle d'autres mystiques et en particulier celle de Malaval; la traduction italienne de la *Pratique* fut proscrite par un décret du Saint-Office du 1er avril 1688, en même temps que l'*Alphabet pour savoir lire en Jésus-Christ*, du P. Falconi. Malaval se soumit. Son livre n'en continua pas moins à circuler en France. Lors du renouveau de la querelle quiétiste suscité par l'intervention de Mme Guyon, le nom de Malaval fut souvent prononcé. Bossuet, au début, ne lui était pas défavorable : « J'estime Malaval, écrit-il, mais non pas assez pour en faire une autorité. » *Correspondance*, édit. Urbain et Levesque, n. 945, t. vi, p. 69. Mais, à plus ample examen, il s'aperçut « qu'il serait obligé de le condamner pour plusieurs excès et entre autres parce qu'il éloigne de Jésus-Christ et de sa sainte humanité. » *Corr.*, n. 1208, t. vii, p. 68. C'est ce qu'il fit en effet dans l'*Ordonnance pastorale* du 16 avril 1695, avec *La guide* de Molinos et plusieurs ouvrages de Mme Guyon. Dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, publiée en même temps, l'évêque de Meaux juge avec une sévérité voisine de l'injustice les doctrines de Malaval, « ce laïque sans théologie ». Voir surtout I. I et II. Celui-ci dans une *Lettre à M. l'abbé de Foresta-Colongue, vicaire général de Marseioe*, Marseille, 1695, se défendit d'être partisan de Molinos, mais cette lettre fut mise à l'Index le 17 janvier 1703. — Malaval avait laissé plusieurs ouvrages manuscrits: *Traité des usages de la doctrine chrétienne; Traité de l'obligation de sanctifier le dimanche; Deliciæ ubi explicatione quorumdam articulorum symboli fides stabilitur adversus deistas, gentiles et aliquot hæreticos; Avis pour la conduite des grands ; Recueil de lettres de piété et d'érudition écrites à différentes personnes depuis 1648*. Tout cela semble bien avoir disparu.

Mercure galant, juin 1723, juin et septembre 1739; Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, t. iv, 1813; Abbé Dassy, *Malaval, aveugle de Marseille*, dans *Mémoires de l'Académie de Marseille*, 1868-1869; Ch. Vincens, *Un quiétiste marseillais*, dans les mêmes *Mémoires*, 1893; Ch. Urbain et E. Levesque, *Correspondance de Bossuet*, t. vi, Paris, 1912, p. 63, 64; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. iv, p. 486 sq., 497, 537, 542.

É. Amann.

MALAXOS Manuel, historien et canoniste grec du xvie siècle. — Originaire de Nauplie en Morée, il abandonna sa patrie lors de la prise de la ville par les Turcs en 1529; il était en 1560 à Thèbes en Béotie où il remplissait auprès du métropolite Joasaph les fonctions de notaire. En 1577, on le retrouve à Constantinople, et Étienne Gerlach, qui lui achetait parfois des manuscrits, en trace à cette date ce pittoresque portrait : *Est is admodum senex; pueros et adolescentulos græcos sub patriarcheio in parvula et misera casa docet, pisces siccatos in ea suspensos habet, quibus vescitur ipse coquens; libros precio describit; vino quicquid lucratur insumit; pinguis et robustus est.* Crusius, *Turcogræcia*, Bâle, 1584, p. 185. Le même Crusius assure avoir appris, en 1581, la mort de Manuel.

Parmi les œuvres historiques de notre auteur, il faut citer en premier lieu le Βιβλίον χρονογραφικόν, sorte de manuel d'histoire depuis l'origine du monde jusqu'au règne du sultan Mourad IV. On en possède un très grand nombre de mss., la plupart anonymes; aussi avait-on pris l'habitude de désigner cet ouvrage par le titre de *Chronique de l'an 1570*, en raison de la date de sa composition. Mais il n'est plus possible de révoquer en doute la paternité de Malaxos sur cette œuvre depuis les remarquables articles de Th. Preger, *Die Chronik von Jahre 1570*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. xi, p. 15 sq., et de Chrysostome Papadopoulos, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς χρονογραφίας τοῦ ιστ' αἰῶνος, dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, Alexandrie, t. ix, p. 410-454. Elle a été imprimée pour la première fois à Venise sous le nom erroné de *Dorothée de Monembasie*, et cette erreur est reproduite dans toutes les éditions fort nombreuses parues depuis.— On a encore de Malaxos la Πατριαρχικὴ ἱστορία Κωνσταντινουπόλεως allant de 1454 à 1578. Écrite en grec moderne comme le Βιβλίον χρονογραφικόν, dont elle n'est souvent qu'un simple extrait, cette histoire a été publiée pour la première fois, avec une traduction latine, par Martin Crusius dans sa *Turcogræcia*, et réimprimée dans le *Corpus* des historiens byzantins de Bonn en 1849. — Sur la foi de Nicolas Comnène Papadopoli, Fabricius et plusieurs autres après lui, même de nos jours, attribuent encore à Malaxos des *Mémoires sur le Péloponèse*, et un *Opuscule sur les fautes des clercs*. Mais ces titres sont de pures inventions de l'ex-jésuite crétois, le plus audacieux des faussaires. Inutile de nous y arrêter davantage.

Si l'œuvre historique de Manuel Malaxos est importante malgré la partialité qui s'y manifeste trop souvent, son œuvre canonique l'est davantage encore, en raison de l'immense popularité dont elle a joui durant trois siècles. Nous ne parlons pas des *Scholies sur les canons pénitentiels de saint Basile*, qui sont encore une invention de Papadopoli, mais du *Nomocanon*, dont les manuscrits ne se comptent plus. A elle seule, la bibliothèque patriarcale de Jérusalem en possède vingt-neuf. Le titre varie, car on lit ici Νομοκάνων, là Νομοκάνονον, ailleurs Βιβλίον νομικόν, ou νομοκρίτης mais ces noms divers ne désignent bien qu'un seul et même livre. Seulement, le nombre des chapitres n'est pas toujours le même, et, pour retrouver dans

son intégrité première l'œuvre de Malaxos, il faut naturellement remonter aux plus anciens. C'est ce que vient de faire C. I. Dyobouniotès, professeur à l'Université d'Athènes, et les résultats de son enquête modifient considérablement l'opinion reçue jusqu'à ce jour. En examinant le ms. *8* de la bibliothèque de feu Alexis Colybas, le docte professeur s'aperçut bien vite qu'il se trouvait en présence ou de l'autographe même de Malaxos, ou tout au moins d'un exemplaire écrit sur cet autographe, au mois de mai 1561, pour le métropolite de Thèbes Joasaph. Chose plus remarquable encore, au lieu d'être écrit en grec moderne, comme presque tous les autres manuscrits examinés jusqu'ici par les savants, l'exemplaire en question est en grec ancien. A la différence des premiers, les manuscrits de ce genre sont très rares, et l'on n'en connaît que deux ou trois exemplaires, dont l'un vient d'entrer par nos soins à la bibliothèque Vaticane. Dans cette rédaction, l'ouvrage contient 580 chapitres. Mais notre compilateur n'avait pas tardé à se rendre compte de la difficulté que présentait pour ses lecteurs le grec savant dont il s'était servi, et, dès l'année suivante, il donna une nouvelle édition de son manuel en grec moderne; c'est celle que l'on rencontre d'habitude, plus ou moins défigurée, il est vrai, par l'arbitraire des copistes, qui ne se sont pas fait faute d'ajouter et de retrancher à leur gré. Aussi, est-il impossible d'indiquer pour cette seconde édition le nombre total des chapitres. En comparant l'une à l'autre les deux recensions, on constate que, dans la première, Malaxos transcrit simplement le texte original de ses sources, tandis que, dans la seconde, il abrège considérablement ce texte sans prendre toujours la peine d'indiquer les références. Souvent même, il supprime des chapitres entiers, et bien des pages de la première rédaction n'ont pas leur pendant dans la seconde. Aussi, quelle que soit la faveur dont ait joui auprès du public la seconde édition, il serait important de publier intégralement la première. Elle montrerait en Malaxos, sinon un canoniste de grande envergure, du moins un honnête compilateur qui a mis à la portée du lecteur pressé tout ce qu'il y a de réellement important dans les recueils antérieurs de Zonaras, de Balsamon, de Blastarès et d'Harménopoule, pour ne point parler des auteurs secondaires. On y rencontrerait aussi quelques inédits, dont le nombre, il faut l'avouer, diminue de jour en jour, grâce au zèle des chercheurs.

L. Sgoutas, dans la Θέμις, Athènes, 1856, t. VII, p. 165-624, a publié la table générale des chapitres de la seconde recension et le texte des chapitres I-X et CXLVIII.CCXXVIII. Zachariæ de Lingenthal, dans sa dissertation, *Die Handbücher des geistlichen Rechtes aus den Zeiten des untergehenden byzantinischen Reiches und der türkischen Herrschaft*, Saint-Pétersbourg, 1881, a donné la table d'un *Nomocanon* en 694 chapitres, qu'il regarde comme l'œuvre de Malaxos jusqu'au chapitre CCLXXVI seulement. Xénophon A. Sidéridès, dans les *Mémoires* du Syllogue littéraire de Constantinople, t. XXX, p. 182-205, a également mis au jour la table d'une recension en 397 chapitres avec le texte de quelques chapitres. Enfin, C. I. Dyobouniotès, Ὁ Νομοκάνων τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ, Athènes, 1916, a consacré toute une dissertation à l'examen des ouvrages canoniques de Malaxos en s'attachant spécialement à la première recension, dont il publie la table des chapitres et un certain nombre d'inédits.

L. Petit.

MALCHION, prêtre d'Antioche au IIIe siècle. — Malchion entre dans l'histoire à l'occasion des conciles tenus à Antioche contre Paul de Samosate. D'après Eusèbe, *H. E.*, VII, XXIX, 2, *P. G.*, t. XX, col. 708 C, c'était « un homme éloquent qui était à Antioche, éminent dans l'enseignement sophistique des écoles helléniques », et il avait été honoré du sacerdoce « à cause de la pureté extraordinaire de sa foi dans le Christ ». Un premier concile n'ayant pas réussi à surprendre Paul et à le mettre en contradiction ouverte avec l'enseignement traditionnel, les évêques réunis une seconde fois, en 268, eurent recours à l'habileté dialectique de Malchion. Celui-ci conduisit la discussion, et fut assez heureux pour mettre en pleine lumière l'hérésie du Samosatéen.

La discussion de Paul avec Malchion fut soigneusement recueillie par les tachygraphes. On la lisait encore au Ve et au VIe siècle. D'importants fragments en ont été conservés par la *Contestatio* d'Eusèbe de Dorylée, dans Léonce de Byzance, *Contr. Nestor. et Eutych.*, III, *P. G.*, t. LXXXVI *σ*, col. 1389; par Léonce de Byzance, *loc. cit.*, et *Sylloge 78 testim.*, dans J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. III, Paris, 1883, p. 600, 601, par Justinien, *Tractat. contr. monophys.*, *P. G.*, t. LXXXV *a*, col. 1117; et dans des traductions en syriaque par divers florilèges, cf. J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 424; en latin par Pierre Diacre, *De incarn. et gratia*, 3, *P. L.*, t. LXII, col. 85. La collection de ces fragments a été plus récemment refaite par F. Loofs, *Paulus von Samosata, Texte und Untersuch.*, t. XLIV, Leipzig, 1924, p. 334-337.

Il nous est pourtant difficile, d'après ces fragments, de nous faire une idée complète de l'enseignement doctrinal de Malchion. Nous voyons surtout qu'il cherchait à prendre Paul en défaut dans ses opinions sur l'union du Verbe avec le composé humain. Il opposait à la théorie paulinienne d'une union purement accidentelle et morale une doctrine plus précise qui affirmait l'unité substantielle de l'Homme-Dieu.

Nous ne savons rien autre de ce personnage, dont le nom rentre dans l'obscurité aussitôt après la condamnation de Paul de Samosate.

A. Harnack, *Altchristl. Literatur, Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, p. 524; *Die Chronologie*, t. II, 1904, p. 137; G. Bardy, *Paul de Samosate*, Paris et Louvain, 1923; F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924.

G. Bardy.

MALDERUS, **Jean**, théologien, 5e évêque d'Anvers. — Né à Leuw-Saint-Pierre près de Bruxelles, le 14 août 1563, Malderus, de son vrai nom Malder ou van Malderen, fit ses premières études sous la direction de son oncle, Jean van Malderen, qui était curé de Leuw. Les relations de l'oncle avec le cardinal de Granvelle ne furent sans doute pas complètement étrangères à la carrière du neveu. Au demeurant, par la puissance de son intelligence comme par la fermeté de son caractère et son sens des réalités, Malderus allait se montrer digne de sa destinée. Sa vie se partage en deux périodes de longueur sensiblement égale : une période universitaire et une période épiscopale.

Après avoir fait ses humanités à Bruxelles et sa philosophie à l'université de Douai, il alla suivre à Louvain les leçons de théologie que donnaient à l'université Jean de Lens et Jean Clarius, et au collège des jésuites Jean Hamelius et Léonard Lessius. Chargé lui-même, vers l'an 1586, d'enseigner la philosophie dans la pédagogie du Porc, il conquit le doctorat en théologie le 31 août 1594, l'année même où Philippe II décida de créer à Louvain une chaire de théologie pour l'explication du texte de saint Thomas (18 déc. 1594). Quand ce dessein eut pris corps (1er nov. 1595), le roi nomma comme premier titulaire de la nouvelle chaire Jean Malderus, que ses cours de philosophie aristotélicienne avaient particulièrement préparé à l'intelligence du thomisme (1er août 1596). Cf. R. Martin, O. P., *L'introduction officielle de la Somme théologique dans l'ancienne université de Louvain*, dans *Revue thomiste*, 1910, t. XVIII, p. 230-239. Deux ans plus tard, le 7 août 1598, Malderus reçut la direction du séminaire établi par Philippe II à la suite du synode de 1570; et, en 1604, il devint recteur de l'université.

Comme fruit de son enseignement, il a laissé de longs commentaires sur les deux premières parties de la *Somme théologique* de saint Thomas. Lui-même en a entrepris la publication pendant son épiscopat, non sans les avoir enrichis et parfois remaniés. Un premier volume in-folio, intitulé *De virtutibus theologicis et justitia et religione, commentaria ad IIam-IIæ D. Thomæ*, parut à Anvers, chez Plantin, en 1616. Il s'arrête à la question CI de la IIa-IIæ. Le t. II, qui a pour objet la Ia-IIæ, parut en 1623 sous le titre *In Iam-IIæ commentaria de fine et beatitudine hominis, de actibus humanis, de virtutibus, vitiis et peccatis, de legibus, de gratia, de justificatione et meritis*. Le t. III, *Commentaria de S. Trinitate, creatione in genere, et de angelis, ad Iam partem Divi Thomæ* se rapporte à la Ia. Il fut publié seulement en 1634, après la mort de l'auteur. Indépendamment même des idées qui y sont exprimées, cet ouvrage ne manque pas d'intérêt pour l'histoire de l'enseignement théologique. Malderus semble avoir hésité sur la manière de comprendre sa tâche de commentateur et sur les libertés à prendre à l'égard du texte de saint Thomas. Dans le t. I, à propos des vertus théologales, il imite manifestement Bellarmin, qui a commenté saint Thomas au collège des jésuites de Louvain de 1570 à 1576. Cf. l'art. BELLARMIN, t. II, col. 586, 587. Il suit exactement l'ordre des questions et des articles de la *Somme*, en les entrecoupant de *Dubia* et de *Disputationes* qu'il développe d'une manière toute personnelle et parfois très longuement. C'est ainsi qu'il traite du souverain pontife, p. 25-51; de l'Église, p. 51-61; des conciles, p. 61-80; des traditions, p. 80-83. Passant ensuite à l'étude des vertus de justice et de religion, il change brusquement de méthode. « Pour être plus bref », il laissera là, dit-il, le texte de la *Somme*, et résumera en quelques traités les questions qui y sont étudiées (p. 277). Ces traités, au nombre de dix, se subdivisent en chapitres et en questions. Les préoccupations d'actualité y sont manifestes. On comprendra, par exemple, qu'il consacre de longues pages à la magie, p. 763-804, si l'on se rappelle l'ordonnance, publiée par Philippe II, en 1592, contre la sorcellerie, les multiples procès qui s'ensuivirent, le développement extraordinaire que prirent les pratiques de magie dans le diocèse d'Anvers pendant le premier quart du XVIIe siècle et le cri d'alarme adressé à Malderus lui-même, le 5 février 1621, par des curés et des supérieurs de couvents. Cf. Laenen, *Heksen-Processen*, Anvers, 1914, p. 36; De Ram, *Synodicon*, t. III, p. 172 sq.

Le même souci d'actualité et la même liberté d'allures se manifestent dans les commentaires sur la Ia-IIæ. Tout en suivant l'ordre des articles de la *Somme* et en les expliquant brièvement, Malderus expose, en cent *Disputationes*, sa pensée sur la matière des 21 premières questions. Il fait ainsi une étude très fouillée de l'acte humain et insère entre les art. 6 et 7 de la q. XIX tout un traité de la conscience, p. 148-165. Pour les questions suivantes, il se contente d'une explication, à laquelle il mêle, çà et là, des *Dubia*. Malgré quelques théories qui lui sont tout à fait personnelles (voir l'article MESSE), sa pensée souple et nuancée reflète, dans l'ensemble, la doctrine et l'esprit de saint Thomas, qu'il défend à l'occasion contre saint Bonaventure, Scot, Pierre d'Ailly, Gabriel Biel, et surtout contre les protestants.

Dès 1602, l'archevêque de Malines avait proposé Malderus, concurremment avec Jean Lemire (*Miræus*) pour occuper le siège épiscopal d'Anvers. Cf. *Analectes pour servir à l'hist. eccl. de la Belgique*, 1864, t. I, p. 215. Lemire fut choisi; mais après sa mort l'archiduc Albert s'empressa de nommer Malderus, 10 févr. 1611. Le diocèse d'Anvers, qui s'étendait entre Meuse et Escaut, n'avait eu, depuis sa fondation en 1559, que des évêques remarquables : Sonnius, Torrentius, Miræus l'avaient organisé, au milieu de difficultés sans cesse renaissantes. Le successeur de Miræus, pénétré de l'importance, de l'excellence, du mérite du ministère pastoral, va continuer les traditions de zèle de ses prédécesseurs, malgré toutes les difficultés d'une situation que la trêve d'Anvers, en 1605, n'a pas complètement pacifiée.

Contre les entreprises des sectes protestantes, il ne se contente pas de faire appel aux moyens de contrainte : lui-même veille à la défense directe de son troupeau par son action sur le clergé et sur les fidèles, ou par ses écrits qu'il multiplie selon les besoins.

Si la prédication lui est interdite, en raison de sa faiblesse de poitrine, Malderus prend du moins toutes mesures utiles pour que le peuple soit solidement éclairé et défendu dans sa foi. Le premier écrit remis par lui à son ami Plantin pour être imprimé est un petit catéchisme en langue vulgaire qu'il rendit obligatoire dans son diocèse : *Catholyck onderwys tot versterkinge der crancken in t'geloove*, Anvers, 1613, in-12. Quand l'assemblée épiscopale de la province eut décidé de remplacer le catéchisme de 1609, long, obscur et incomplet, ce fut lui qui révisa la rédaction du catéchisme en 41 leçons du jésuite Guillaume de Pretere, dont l'édition flamande parut en 1623, et la française en 1628; cf. Claessens, *Hist. des archevêques de Malines*, t. I, 239. En même temps, il s'occupe de la construction des écoles et de l'entretien des maîtres, tandis que les évêques de la province supplient l'archiduc de contraindre, sous peine d'amende, les enfants à la fréquentation des catéchismes. *Synodicon*, t. I, p. 457 sq. Ses lettres pastorales révèlent aussi l'intérêt qu'il porte à l'instruction du peuple, car il ne se borne pas à porter des décrets contre les blasphémateurs (1616) et contre ceux qui ne communient pas à Pâques ou n'observent pas le précepte dominical, il fait à tous une obligation grave d'entendre les prédications (1622). Il se préoccupe du reste de la manière dont celles-ci seront faites, témoin la surveillance qu'il exerce sur les études et la formation spirituelle de ses séminaristes, l'ordre qu'il donne avec ses confrères de la province à tous les clercs dans les ordres sacrés de posséder l'*Instructio sacerdotum* d'Antoine Molina (1627), les modifications qu'il propose au projet d'instruction pour les prédicateurs rédigé par l'évêque d'Ypres (1629). *Synodicon belg.*, t. I, p. 489, 495, 502.

Mais lui-même prend la plume à diverses reprises pour défendre son troupeau contre les erreurs protestantes. Il déplore le manque de fermeté dont on a fait preuve envers Luther à l'origine de ses erreurs : « si les renards démolissent aujourd'hui la vigne, écrit-il, c'est qu'on ne les a pas pris quand ils étaient petits; il faut s'en emparer et les exterminer ». Ce sont là, toutefois, menaces de professeur et non de guerrier. « On les prend, poursuit-il, quand on les réfute bien, ce qui est facile aux savants. Les renards, au dire des anciens, ont des tanières à deux issues; il faut donc enfermer les hérétiques dans des dilemmes. » *In cantic. canticor.*, c. II, 15. C'est en ce sens qu'il tire parti de la querelle entre remontrants et contre-remontrants. On connaît cette affaire. Malgré la mort de leur chef, les arminiens persistaient à soutenir qu'il était opportun d'adoucir la doctrine rigide de Calvin sur la prédestination et de faire dépendre le salut de la volonté des hommes. Ils réclamaient une révision du catéchisme de l'Église réformée de Belgique. Les gomaristes, par contre, se cantonnaient avec obstination dans leur règle de foi approuvée comme conforme aux Écritures. Après l'insuccès des colloques de La Haye en 1611 et de Delft en 1613, le gomariste Maurice de Nassau fit convoquer enfin à Dordrecht, en

novembre 1618, les calvinistes de tous les pays; mais les arminiens ne comparurent à ce synode qu'en accusés, et bientôt leur chef, Episcopius, déposé, banni, vint se retirer à Anvers, tandis que les gomaristes triomphants poursuivaient leur synode jusqu'en mai 1619. La modération des idées d'Episcopius, la douceur de son caractère, la dure injustice avec laquelle il avait été traité par ses coréligionnaires le rendaient sympathique; il était à craindre qu'à la faveur de ce sentiment ses doctrines ne se répandissent dans les milieux catholiques du diocèse, d'autant que le vaincu de Dordrecht écrivait pour sa défense deux ouvrages qui certainement trouveraient beaucoup de lecteurs : l'*Antidotum continens pressiorem declarationem propriæ et genuinæ sententiæ quæ in synodo nationali Dordracena adserta est et stabilita*, et la *Confessio seu declaratio sententiæ pastorum, qui in fœderato Belgio remonstrantes vocantur, super præcipuis articulis religionis christianæ*. Malderus, sachant que « les personnes non averties se laissent facilement tromper et ne remarquent pas toujours assez que ce qui est opposé à l'erreur n'est pas toujours vrai », entreprit de renvoyer dos à dos les deux partis qui s'étaient trouvés aux prises à Dordrecht et publia à cet effet son *Antisynodica, sive animadversiones in decreta conventus Dordraceni, quam vocant synodum nationalem, de quinque doctrinæ capitibus inter remonstrantes et contraremonstrantes controversis*. Anvers, 1620, in-8°. Tirant argument de leur opposition même, il s'élève contre ces docteurs dont chacun interprète à sa guise les Écritures; puis, sur chacun des cinq points contestés entre eux, il expose clairement les idées des remontrants, celles des contre-remontrants et les siennes propres qu'il appuie sur l'enseignement de l'Église et des Pères. Après cette réfutation d'ensemble, il examine en détail, dans les chapitres suivants, les principales propositions admises par le synode de Dordrecht, pour en montrer la fausseté : les fidèles doivent croire que leurs enfants défunts sont élus par le fait même qu'ils sont nés de parents fidèles; on peut avoir ici-bas la certitude de son propre salut; seuls, les élus reçoivent la grâce justifiante; la conversion est irrésistible; les justes persévèrent nécessairement et sont assurés de leur persévérance. Œuvre de circonstance, l'*Antisynodica* a toute la solidité d'un ouvrage longuement mûri, et les protestants eux-mêmes ont reconnu sa parfaite objectivité.

Non content de réfuter les hérétiques, Malderus avait à cœur de leur arracher leurs armes. Il songeait à eux quand il publia son *Tractatus de restrictionum mentalium abusu*, Anvers, 1625, in-12, et son *Tractatus de sigillo confessionis sacramentalis*, Anvers, 1626, in-8°. Les protestants se répandaient en calomnies à propos des restrictions mentales; beaucoup de catholiques usaient de ces restrictions, « au grand détriment des consciences», et d'âpres discussions les divisaient entre eux à ce sujet; voilà pourquoi l'évêque crut devoir intervenir. Son traité sur l'abus des restrictions mentales est établi sur la base d'une vaste enquête historique. Il étudie successivement les textes de l'Écriture, la doctrine des Pères, les opinions des théologiens scolastiques, puis, avec une grande clarté, il fait le départ entre ce qui est certain et ce qui reste douteux en ces matières. Pour lui, il prend une position moyenne conforme, estime-t-il, à celle des Pères et des anciens scolastiques : « Mes préférences vont à l'opinion de ceux d'après lesquels la restriction mentale n'est permise que si elle est manifestée extérieurement, soit par des paroles, soit par les circonstances ou les usages », p. 26. Il donne en conséquence des règles très précises pour l'emploi de la restriction mentale; mais il ne cache pas que le silence est toujours préférable et que mieux vaudrait s'y tenir toujours, soit par amour de la perfection, soit pour ne pas s'exposer au danger de pécher ou de donner le scandale. La confession aussi était l'objet des sarcasmes des calvinistes et, trop souvent, prêtres et religieux prêtaient le flanc à la critique dans l'administration du sacrement de pénitence. On sait que Grégoire XV publia, en 1622, des bulles disciplinaires sur ce sujet. Cf. art. Grégoire XV, t. VI, col. 1818; mais elles étaient loin d'être suffisantes, puisque, le 1er novembre 1624, Malderus priait l'archevêque de Malines de signaler à Rome vingt abus non relevés par le pape! Lettre publiée dans *Synodicon belg.*, t. I, p. 474 sq. C'est pour réagir contre ces abus que l'évêque écrivit, en 1626, son traité sur le sceau de la confession; et sa main se reconnaît aisément dans l'*Instructio danda confessariis in provincia melchiniensi* qui fut approuvée deux ans plus tard par les évêques de la province réunis à Anvers. Texte dans *Synodicon*, t. I, p. 494-497.

Les dernières publications de Malderus sont des œuvres de spiritualité. Méditant le Cantique des cantiques, il y a trouvé « des avertissements si utiles aux pasteurs et aux fidèles » qu'il a entrepris de le commenter dans un in-8° intitulé : *In Canticum Canticorum Salomonis commentarius*, Anvers, 1628. Il s'y place à un point de vue exclusivement mystique et pratique. « Salomon, écrit-il dans sa préface, veut recommander non seulement la vie contemplative mais la vie active, car le vrai Salomon est venu exercer la charge pastorale et mourir pour ses brebis. » Il adopte en conséquence la division du P. Arnold Cathius : état des débutants, état des parfaits qui vivent dans la douceur de la vie contemplative, état des parfaits qui vaquent au soin des âmes, et il termine par des conseils sur la manière de se préparer à la mort. Son œuvre est érudite : on y voit citer des Pères et des théologiens, parmi lesquels Bède, saint Anselme, saint Bernard, saint Thomas, tiennent le premier rang; mais elle vise surtout à être utile par de nombreuses applications à la vie spirituelle et aux devoirs d'état.

Du commentaire sur le Cantique, il faut rapprocher les *Meditationes theologicæ, universæ theologiæ summam completentes, tribus partibus distinctæ et in 21 dies distributæ*, Anvers, 1630, in-8°, et une œuvre posthume, le *Judicium de ecstasi perpetua, sive partis spiritualis ab animali abstractione et id genus anagogicis exercitiis, Pharus spiritualis*, que Libert Fromond, doyen de la collégiale de Saint-Pierre et professeur à l'université publia à Louvain, en 1652, à la suite de son *Brevis commentarius in Canticum Canticorum*. Une 2e édition du *Brevis commentarius*, parue en 1660, contient sous la même pagination le *Pharus spiritualis* daté de 1659. Celui-ci est en réalité un rapport sur un livre traitant de l'extase. Malderus s'y montre en principe indulgent pour les mystiques : « On ne peut, dit-il, les peser avec la même rigueur que les scolastiques; c'est parce qu'ils l'ont fait que Jean Eyck et Gerson ont condamné l'un, Tauler, l'autre, Ruysbroeck. Mais la tolérance a eu de fâcheux effets : elle a favorisé la diffusion, sous le couvert du langage mystique, d'inexcusables erreurs, comme celles des Bégards allemands, de la secte dite du « Libre Esprit », de la *Théologie germanique*, des Illuminés que condamna l'inquisition espagnole, en 1623; aussi convient-il de suivre, en pratique, les conseils de la prudence. »

En même temps qu'un pasteur vigilant et un homme de doctrine, Malderus fut un administrateur avisé. Il a réglementé avec soin la procédure de la curie épiscopale, par son *Modus procedendi in curia episcopali*, Anvers 1619, in-12; il a établi à partir de 1612, des réunions de doyens qui eurent lieu chaque année jusqu'en 1621, puis en 1624, 1627, 1630, 1631, 1632, 1633, et dont les *actes* disent assez la féconde activité; il a installé partout des curés instruits et zélés, organisé

les écoles dominicales pour lesquelles il a publié, en 1615, un règlement, érigé canoniquement la confrérie de la doctrine chrétienne, le 3 janvier 1618, favorisé l'institution des monts de piété proposée par Wenceslas Cœberger et agréée par l'assemblée épiscopale de 1617, poursuivi la reconstruction des églises détruites et l'embellissement de celles qui avaient été dépouillées de leur mobilier. Les ordres religieux ont trouvé auprès de lui un appui intelligent; pendant son épiscopat, on vit s'établir dans le diocèse en 1611, les carmélites, en 1614 les minimes, en 1618 les carmes déchaussés, en 1619 les carmélites anglaises, en 1621 les augustines, les dominicaines, les franciscaines. Tout en surveillant de près leur activité, il fit largement appel au concours des dominicains, des franciscains, des jésuites surtout, dont il bénit lui-même la nouvelle église, le 12 sept. 1621.

Ainsi Malderus contribua pour sa part, et très largement, au grand mouvement de restauration religieuse qui se poursuivit aux Pays-Bas catholiques ous les archiducs Albert et Isabelle. Les résultats de ses efforts sont consignés dans les rapports de visite *ad limina* qu'il fut exact à envoyer à Rome tous les quatre ans. Le premier, le seul qui ait été publié, affirme que, dès 1615, le catholicisme faisait des progrès sensibles dans la ville et dans le diocèse d'Anvers, à l'exception des deux doyennés du nord. Malheureusement, un retour des troubles vint entraver l'exercice de son zèle et attrister ses dernières années. Dans une lettre du 19 août 1631, où il s'excuse de ne pouvoir assister à la réunion épiscopale de Bruxelles, à cause de ses infirmités grandissantes, il se plaint de ne pouvoir paître en paix son troupeau envahi par les loups : la présence de deux armées désolent le diocèse, beaucoup de ses prêtres ont fui, deux ont été faits prisonniers. On le sent las; mais l'heure du repos est proche : le 26 juillet 1633, il écrit son testament, par lequel il fonde à l'université de Louvain le collège théologique qui porte son nom : *Collegium Malderi*, et il meurt à Anvers, le 21 octobre suivant. Il fut inhumé dans le chœur de sa cathédrale, où une épitaphe célèbre sa piété, sa bonté, sa vigilance, sa fidélité; et au musée royal, un portrait, peint par Van Dyck, rappelle aux Anversois la claire intelligence et la douce fermeté du celui qui fut leur cinquième évêque.

Aux œuvres de Malderus, signalées plus haut, il y a lieu d'ajouter une lettre adressée par lui à son ancien collègue Guill. Fabricius, le 18 mars 1619, sur la grâce suffisante. Elle a été publiée par Lievin de Meyer, S. J., dans ses *Historiæ controversiarum de divinis gratiæ auxiliis... libri sex*, in-fol., 1705, p. 54, 55. Les rapports adressés à Rome par l'évêque en 1615, 1619, 1623, 1628 et 1632 sont conservés aux Archives de la visite *ad limina*. Voir A. Pasture, *Les archives de la visite ad limina pour les deux anciennes provinces ecclésiastiques des Pays-Bas, Malines et Cambrai (1589-1800)*, dans *Bulletin de la commission royale d'Histoire*, t. LXXXIII, 1919, p. 281 sq. Seul, le rapport de 1615 a été publié dans les *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, 1864, t. I, p. 98 sq. Le *Synodicon belgicum, sive acta omnium ecclesiarum Belgii a celebrato concilio Tridentino usque ad concordatum anni 1801*, entrepris par J.-F. Van de Velde et continué par P.-Fr.-X. De Ram, contient aux t. I et II, Malines, 1828-1829, avec les *Actes* des synodes de la province de Malines, des lettres et des mémoires de Malderus relatifs à ces assemblées, et au t. III, Louvain, 1858, les comptes rendus des réunions décanales d'Anvers, les instructions pastorales et les règlements publiés par Malderus, ainsi que diverses lettres de l'évêque. A défaut de ce grand ouvrage, on peut consulter les sommaires qu'en ont donné les auteurs : J.-F. Van de Velde, *Synopsis monumentorum collectionis proxime edendæ conciliorum omnium episcopatus mechliniensis*, 3 vol., Gand, 1831; P.-Fr.-X. De Ram, *Synopsis actorum ecclesiæ antwerpiensis et ejusdem diœceseos status hierarchicus*, Bruxelles, 1856.

Les plus anciennes biographies de Malderus, sont celles de Valère André dans les *Fasti academici studii generalis lovaniensis*, Louvain, 1650 ; et de J.-Fr. Foppens dans la *bibliotheca belgica*, t. II, Bruxelles, 1739, p. 634 sq. Il faut y ajouter P. Visschers, *Gedenkschrift over den hoogwaerdigen en geleerden Joannes Malderus vyfden bisschop van Antwerpen*, Anvers, 1858, in-8°, qui reproduit en appendice la généalogie publiée par le même auteur l'année précédente sous le titre, *Geslacht boom der familie Van Malder-Walraven* Anvers, 1857, in-8°; Paquot, dans *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des 17 provinces des Pays-Bas*, t. II, Louvain, 1768, p. 5 sq.; Ch. Piot, article Malderus dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XIII, col. 223-226; Hurter *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 882.

On trouvera des renseignements d'ordre plus général et une bibliographie abondante dans J.-C. Diercxsens, *Antverpia Christo nascens et crescens*, Anvers, 1773; *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, art. *Anvers*; P. Claessens, *Histoire des archevêques de Malines (1559-1881)*, 2 vol., Louvain, 1881; A. Pasture, *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596-1633)*, Louvain, 1925.

E. Vansteenberghe.

1. MALDONADO François, né à Viana, diocèse d'Astorga, en 1633, entra dans la Compagnie de Jésus en 1648, où il professera la théologie; il mourut à Salamanque, le 14 mai 1689. — Outre un traité d'édification il reste de lui : *De essentia et attributis*, publié par le P. Bonaventure Rada, S. J., dans la *Collectio ex variis autographis theologicis collegii salmantini*, Villagarcia, 1766, p. 1-174, et divers mss. conservés à Salamanque.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 443; Sommervogel, *Biblioth. de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 403.

É. Amann.

2. MALDONADO Joseph, né au Mexique, entra chez les franciscains de la province de Quito; venu en Europe en 1618, à l'occasion du chapitre général de l'ordre, il remplit les fonctions de commissaire général, et séjourna le plus ordinairement dans la province de Castille. Il a collaboré avec P. Alva et d'autres de ses confrères au célèbre *Armamentarium seraphicum pro tuendo titulo Immaculatæ Conceptionis*, in-fol., Madrid, 1648; il a publié aussi un sermon espagnol sur l'état des âmes après la mort, *El mas escondido retiro del Alma en que se descubre la preciosa vida de los muertos y su glorioso sepulcro*, Saragosse, 1643.

Antonio, *Bibl. hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 809; Wadding-Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. S. F.*, Rome, 1806, p. 473; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 930.

É. Amann.

MALDONAT Jean, de la Compagnie de Jésus, l'un des fondateurs de la théologie et de l'exégèse modernes. — Juan Maldonado, dont le nom latinisé est devenu Maldonatus, en français Maldonat, naquit à Las Casas de la Reina, près d'Ellerena (Estrémadure espagnole), en 1533. Il fit ses études littéraires et théologiques à l'Université de Salamanque, qui brillait alors d'un très vif éclat. La théologie en particulier y avait été renouvelée par Dominique Soto, Melchior Cano, François de Vittoria, tandis que la philosophie y avait subi la vigoureuse impulsion de François Tolet. Les belles-lettres elles-mêmes y étaient fort en honneur .C'est dans ce milieu que Maldonat acquit cette culture si diversifiée et si intense qui est caractéristique de son génie. — Promu aussitôt après son doctorat, à la chaire de philosophie que Tolet venait d'abandonner pour entrer dans la Compagnie de Jésus, Maldonat enseigna ensuite la théologie, mais, dès 1562, suivant l'exemple de son maître, il quittait lui aussi l'Université et entrait au noviciat de Rome le 10 août 1562. Un an après il était ordonné prêtre. Destiné d'abord au Collège romain, il fut, sans

avoir professé à Rome, envoyé à Paris, au Collège de Clermont, de récente fondation, où il commença en 1563 l'enseignement de la philosophie, pour inaugurer en octobre 1565 celui de la théologie qu'il continuera jusqu'en 1575. Le succès fut extraordinaire à en juger par les témoignages tant des amis que des adversaires de Maldonat. Rompant avec les vieux errements : commentaire de Pierre Lombard, dialectique désuète, argumentation syllogistique sur des pointes d'aiguilles, le jeune maître traçait un plan nouveau de la théologie, précisant les devoirs que lui imposaient, en face de l'hérésie protestante, des besoins ignorés jusque-là, disant les méthodes qui lui assureraient le succès. Sans repousser l'usage discret de la dialectique, il montrait comment la théologie positive étudiée dans ses sources, l'Écriture et les Pères, était seule capable de répondre aux difficultés que soulevait, dans tous les domaines des connaissances religieuses, l'incroyable curiosité des contemporains. Bref il orientait la théologie dans les deux directions que vont suivre, bientôt après, Bellarmin et Petau. Encore est-il que la controverse, chez Maldonat, est plus irénique que dans Bellarmin et fait penser davantage à l'exposition sereine de l'auteur des *Dogmata theologica*.

En même temps qu'il menait ainsi, par l'enseignement public, la lutte contre le calvinisme, le jeune théologien, travaillait par des moyens plus actifs au succès de la réforme catholique. En 1570, il mène dans le Poitou une mission qui aboutit à de sérieux résultats; en 1572, après la Saint-Barthélemy, il est mêlé aux conférences qui amènent la conversion passagère de Henri de Navarre, le futur Henri IV; à la fin de cette même année 1572, il est à Sedan, pour essayer de ramener au catholicisme la duchesse de Bouillon et organise avec les pasteurs calvinistes une controverse qui ne fut pas sans éclat.

La renommée de Maldonat, le succès de ses leçons ne laissaient pas de causer de l'ombrage aux docteurs séculiers de l'université de Paris. On sait que ce grand corps s'était opposé par tous les moyens à l'établissement du Collège de Clermont; le succès de l'enseignement théologique qu'y distribuaient Maldonat et bientôt avec lui Mariana lui fit craindre une rivalité dangereuse. Divers incidents furent exploités contre Maldonat; mais surtout on s'efforça de relever dans son enseignement des opinions aventurées. C'est ainsi que le théologien fut sommé de s'expliquer sur ce qu'il avait dit relativement à l'Immaculée Conception de Marie (voir t. VII, col. 1150 sq.), et à la durée des peines du purgatoire. L'intervention de Pierre de Gondi, évêque de Paris, couvrit Maldonat; mais amena un recours à Rome de l'Université. Pour le bien de la paix, et sans donner tort à Maldonat au point de vue doctrinal, le pape Grégoire XIII demanda aux autorités de la Compagnie d'appliquer le théologien à d'autres fonctions. C'est ainsi que Maldonat, qui avait de fait cessé son enseignement depuis les derniers jours de 1575, fut envoyé à Bourges en 1576. Cette retraite lui donna du moins le loisir de rédiger son célèbre *Commentaire sur les Évangiles*. Nommé en 1578 visiteur de la province de France, il parcourut les diverses villes où la Compagnie avait des établissements, à commencer par Pont-à-Mousson, où il séjourna les six derniers mois de 1578. S'il n'y enseigna pas, comme le dit à tort dom Calmet, il contribua à l'organisation des études littéraires et théologiques dans cette jeune université fondée depuis 1572. Il aurait voulu d'ailleurs la restreindre uniquement aux deux facultés des arts et de théologie, nourrissant à l'endroit du droit et de la médecine des préventions au moins exagérées. Par bonheur le duc Charles III résista à ses instances, et maintint à son université lorraine le caractère que dès le début il avait voulu lui donner.

Rentré à Bourges à l'automne de 1580, Maldonat fut délégué à la congrégation générale réunie à Rome en février 1581, et qui élut comme général Claude Aquaviva. Celui-ci retint à Rome Maldonat qui fut agrégé par Grégoire XIII à la commission chargée de reviser le texte des Septante; en même temps il mettait la dernière main à son commentaire sur les Évangiles. Le 21 décembre 1582, il transmettait au P. Général le commentaire sur saint Matthieu; le 5 janvier 1583 il mourait subitement; il n'avait pas cinquante ans.

Absorbé par ses diverses charges Maldonat n'eut le temps de rien publier lui-même. Toute son œuvre imprimée est posthume et il n'est pas toujours facile d'y faire la part de ce qui lui revient et de ce que ses éditeurs lui ont prêté.

Parmi ces œuvres trois seulement ont été publiées par les soins de la Compagnie de Jésus : 1° *Commentarii in quatuor evangelistas*, 2 vol. in-fol., Pont-à-Mousson, 1596 et 1597, qui ont eu de très nombreuses éditions (voir les Encyclopédies bibliques). C'est le chef-d'œuvre de Maldonat, et l'un des meilleurs commentaires modernes. Outre qu'il marque une date dans l'histoire de l'exégèse par le souci dont il témoigne de s'attacher avant tout au sens littéral, cet ouvrage est non moins significatif dans l'histoire de la théologie. Préoccupé de combattre le calvinisme à l'aide de cette Écriture sainte dont les novateurs se réclamaient sans cesse, Maldonat a esquissé au cours de son commentaire nombre de dissertations historico-théologiques du plus grand intérêt. — 2° *Commentarii in prophetas quatuor, Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielem; accessit expositio psalmi* CIX *et epistola de collatione sedanensi cum calvinistis*, in-4°, Lyon, 1609; Paris, 1610; Tournon, 1611. Le compte rendu de la conférence de Sedan, qui offre quelque intérêt pour le théologien a été aussi publié à part, Mayence, 1611; on en trouvera la traduction française dans Prat, *Maldonat*, p. 295-325. — 3° *De cæremoniis tractatus*, inséré par F. A. Zaccaria au t. II, 2e partie, de la *Bibliotheca ritualis*, in-4°, Rome, 1781, p. I-CCX; en voir une analyse dans Richard Simon, *Lettres choisies*, t. II, lettre XXIX, édit. d'Amsterdam, 1730, p. 200-214. Après une *disputatio generalis* sur les cérémonies religieuses, leur origine, leur utilité, Maldonat expose en détail, à l'encontre des préventions calvinistes, le sens et la portée des diverses cérémonies de la messe. L'érudition moderne y trouverait sans doute bien des détails à reprendre, mais ici encore Maldonat est un initiateur.

Divers éditeurs ont aussi fait paraître sous le nom de Maldonat des traités théologiques, empruntés le plus souvent, semble-t-il, à des cahiers d'élèves. Il va de soi que de telles publications ne présentent pas toutes les garanties voulues. — 4° En 1614, un éditeur anonyme fit paraître à Lyon en 2 vol. in-4°, de 359 et 339 p. : *J. Maldonati Andalusii, S. J. theologi, disputationum ac controversiarum decisarum et circa septem Ecclesiæ sacramenta inter catholicos præsertim et calvinistas tum alios hoc tempore agitari solitarum tomi duo;* le t. I traite du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie; le t. II de la pénitence, de l'extrême-onction, de l'ordre et du mariage. Cette édition peu correcte fut désavouée par la Compagnie, et censurée par l'inquisition espagnole. — 5° En 1677, deux docteurs de Sorbonne, Dubois et Faure, publient à Paris en 3 petits tomes, in-fol. en 1 seul volume : *J. Maldonati, S. J. presbyteri, opera varia theologica tribus tomis comprehensa, ex variis tum Regis, tum doctissimorum virorum bibliothecis maxima parte nunc primum in lucem edita. His accesserunt ejusdem auctoris præfationes, orationes et epistolæ*. Les t. I et II, col. 1-245, 245-475, renferment les *disputationes* sur les sacrements de l'édition précédente, mais en un texte meilleur;

le t. III traite : du libre arbitre, de la grâce, du péché originel, de la providence et de la prédestination, de la justice (état de grâce) et de la justification. Les lettres, préfaces et discours, fort intéressants aussi, roulent également sur des questions théologiques. On remarquera surtout les *orationes*, discours d'ouverture, qui s'attachent à définir le concept et la méthode de la théologie. On y joindra un discours inédit publié par Prat, *loc. cit.*, p. 555-566. Si la théologie sacramentaire de Maldonat n'accuse point de tendances absolument personnelles, par contre sa doctrine sur la grâce et la prédestination s'inscrit en très vive réaction contre l'augustinisme. Préoccupé surtout de combattre les doctrines rigides du calvinisme, le théologien catholique n'hésite pas, en nombre de circonstances, à jeter par-dessus bord l'autorité de saint Augustin. Il signale avec une grande netteté que le docteur d'Hippone, emporté par l'ardeur de la lutte, a dépassé sur plus d'un point l'enseignement traditionnel. Aux solutions apportées par lui, Maldonat, préfère la doctrine plus douce qui fut toujours courante dans l'Église grecque. Comme Richard Simon le dit, non sans quelque malice : « Ce docte jésuite semble avoir pris plaisir non seulement à combattre les sentiments de saint Augustin, mais aussi à attaquer de dessein formé les explications, que ce Père a données à plusieurs passages de l'Écriture, comme s'il les avait inventées pour réfuter plus facilement les pélagiens... Maldonat qui avait à combattre les calvinistes de France, jugea que saint Augustin n'était plus guère de saison. » *Biblioth. critique*, t. IV, p. 73, 74. — 6° En 1605, François de la Borie, archidiacre de Périgueux, donne à Paris : *Traicté des Anges et démons, du R. P. Maldonat, jésuite, mis en français par maistre François de la Borie*, aussi à Rouen, 1615, Paris, 1617, Rouen 1619. Voir la préface latine, inédite dans Prat, *loc. cit.*, p. 567-572.

Les jésuites de Pont-à-Mousson avaient eu l'intention, au début du XVIIe siècle, d'entreprendre une édition nouvelle de la théologie de Maldonat ; ils eurent à leur disposition, un cours de théologie complet qui doit être identifié avec un ms. de la Bibliothèque nationale, fonds Saint-Germain, n. *12 334*. Mais ce projet ne fut pas mis à exécution. — Richard Simon, qui estimait singulièrement Maldonat et avait en mains plusieurs mss. de ses élèves, avait aussi dessein d'en publier quelques inédits : il n'y réussit pas. On trouvera dans la *Bibliothèque critique*, t. I, c. VI, édit. d'Amsterdam, 1708, p. 56-89, une analyse très détaillée d'un traité sur la Trinité, qui est extrêmement suggestif et constitue comme une première esquisse des *Dogmata theologica* de Petau. — En 1604 enfin, le P. Martin Codognat, minime, donna une somme de cas de conscience, empruntée, disait-il, à l'enseignement de Maldonat : *Summula R. P. J. Maldonati, Andalusii, theologi S. J., cuilibet sacerdoti confessiones pœnitentium audienti scitu perutilis*, in-12, Lyon, 1604 ; Cologne, 1604 ; Vienne, 1604, dont il parut aussi deux éditions en français, Paris, 1607, Rouen, 1614. Ce livre très imparfait fut condamné à Rome par décret du 16 décembre 1605. — Au point de vue scripturaire les *Commentarii in præcipuos S. Scripturæ locos Veteris Testamenti*, publiés à Paris, 1643, in-fol, n'ont guère plus de garantie d'authenticité.

Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres*, t. XXIII, Paris, 1733, p. 160-179, (résume et met en ordre les données de ses prédécesseurs : Allegambe et Sottvel, E. du Pin, Bayle et autres) ; J. M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, Paris, 1856, monographie considérable, gâtée à certains endroits par un peu de partialité ; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. V, col. 403-412 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 241-246. — Sur Maldonat à Pont-à-Mousson, voir E. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson*, Paris-Nancy, 1891.

É. AMANN.

MALEBRANCHE Nicolas (1638-1715). — Malebranche est considéré à juste titre comme un auteur qui appartient à l'histoire de la philosophie. Ce qui domine visiblement chez lui, c'est, en effet, la préoccupation et la faculté métaphysiques. Mais, en construisant et en développant sa doctrine philosophique, ce grand métaphysicien n'a jamais consenti à faire abstraction de sa foi religieuse. Dans le système qu'il a élaboré, l'élément tiré de la raison et la donnée fournie par la foi sont mêlés d'une façon si intime que la fusion qu'il opère de l'un avec l'autre n'évite pas toujours la confusion. Animé d'un tel esprit, il a été amené à faire appel dans ses écrits aux vérités les plus capitales du dogme catholique. En fait, il a traité de matières essentiellement théologiques qui se trouvent incorporées à son œuvre philosophique d'une façon indissoluble. Il allie dans sa pensée le point de vue du croyant et le point de vue du philosophe, de telle sorte qu'il serait vain d'essayer de les séparer pratiquement l'un de l'autre. Les dictionnaires qui n'ont pas de prétention spéciale à la rigueur de l'esprit critique n'ont donc pas tout à fait tort de présenter Malebranche au public comme un « philosophe *et théologien* français ». Il semblerait qu'il dût suffire d'étudier ici les éléments théologiques de l'œuvre de Malebranche. Mais le caractère même pe cette œuvre, telle que nous venons de la définir s'oppose à tout procédé d'exposition qui ferait abstraction de sa philosophie. Car cette philosophie conditionne sa théologie. Force nous est donc d'en donner un aperçu. Nous essayerons, en conséquence, de dissocier la philosophie et la théologie de Malebranche. Voici l'ordre que nous suivrons dans l'étude de l'œuvre de Malebranche. — I. Esquisse biographique. II. Principaux écrits par ordre chronologique de production (col. 1777). III. Éléments essentiels de sa philosophie (col. 1780). IV. Idées maîtresses en matière théologique (col. 1790). V. Rapports de la philosophie et de la religion (col. 1799). VI. Vue d'ensemble sur l'œuvre et le rôle de Malebranche (col. 1802).

I. BIOGRAPHIE. — Nicolas Malebranche naquit à Paris, le 5 août 1638, et il mourut également à Paris, le 13 octobre 1715. A quelques jours près, ces dates coïncident avec celles de la naissance et de la mort de Louis XIV. Il était le dernier des nombreux enfants de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, qui avait été sous Richelieu le seul trésorier des cinq grosses fermes, et de Catherine de Lauzon, dont un frère fut vice-roi du Canada, intendant de Bordeaux, puis conseiller d'État. Non seulement il était de complexion faible, mais il présentait encore une conformation défectueuse. Ses parents l'élevèrent chez eux. Il ne sortit de la maison paternelle qu'à seize ans, pour suivre au collège de la Marche les leçons de philosophie d'un zélé péripatéticien, M. Rouillard. Il ne fit jamais grand cas de l'enseignement qu'il reçut de la sorte. Comme il était bien décidé dès lors à recevoir les ordres, il fit ensuite sa théologie en Sorbonne sans ressentir beaucoup plus de satisfaction. Mais les choses vont changer pour lui avec son entrée dans la Congrégation de l'Oratoire, qui eut lieu le 18 janvier 1660.

Il allait en effet trouver là un milieu très favorable au développement d'une nature comme la sienne, portée au recueillement de l'âme et à la concentration de la pensée. En somme, le *méditatif* qu'il était déjà rencontrait déjà aussi des conditions d'existence appropriées à ses goûts et à ses aptitudes. La vie retirée et laborieuse des oratoriens lui convenait à merveille. Il appréciait également le caractère libéral des

règlements de son Institut,que Bossuet a si bien défini dans son *Oraison funèbre* du Père Bourgoing. Il régnait là alors, à la faveur de cette liberté et sous la protection du cardinal de Bérulle, d'une part, une sympathie très nette pour la philosophie de Descartes, et, d'autre part, un attachement pour saint Augustin assez efficace pour amener en général les prêtres qui entouraient Malebranche à préférer Platon à Aristote. Ces deux traits du cartésianisme et du platonisme de l'Oratoire sont à noter avec soin. Ils devaient donner une orientation décisive à la pensée du jeune novice, lorsque, dégoûté de l'érudition à la suite des études de linguistique, d'exégèse et d'histoire auxquelles on l'avait d'abord appliqué, il résolut de se donner tout entier à la spéculation philosophique. Une circonstance fortuite allait, d'ailleurs, l'engager définitivement dans cette voie.

En 1664, l'année même où il reçut la prêtrise, Malebranche aperçut dans la devanture d'un libraire un ouvrage posthume de Descartes qui portait comme titre : *Traité de l'homme*. Ce livre, qu'on aurait pu croire philosophique, n'était en réalité qu'une étude de physiologie. Ceci encore est à noter : car il n'est pas indifférent que ce soit une œuvre de pure science qui ait provoqué le déclenchement de la vocation métaphysique de Malebranche. Il acheta le livre, le lut avec passion, et en conçut pour Descartes, jusque-là peu connu de lui, une admiration très vive. Il fut amené ainsi à étudier de près les autres ouvrages du grand philosophe qui était mort depuis quatorze ans déjà. En même temps, et toujours en vue de comprendre parfaitement Descartes, il fit réaliser à sa connaissance des mathématiques des progrès rapides et considérables. Il devint ainsi un savant de grande valeur. Et la tendance mathématique de son génie a une importance capitale.

De ce travail d'élaboration sortit, à partir de 1674, une production philosophique d'une grande richesse, qui répond à une activité littéraire de plus de quarante ans. Pendant cette période, Malebranche fut engagé dans de nombreuses polémiques. Il eut à lutter successivement : contre un chanoine de Dijon, du nom de Foucher, dont la critique d'ordre général aboutit à un accord; contre le jésuite Louis le Valois, qui l'accusait de compromettre le dogme de la transsubstantiation; contre Arnauld, d'abord ami et admirateur ,puis adversaire irréductible; contre Bossuet, qui fit échec à sa doctrine de la grâce, mais dont il eut ensuite la joie de conquérir et de retenir l'amitié; contre Leibniz, qui l'amena à modifier certaines de ses vues sur les lois de la communication des mouvements; contre Régis, qui lui opposa des difficultés partie philosophiques, partie scientifiques; contre Fénelon, mécontent de lui voir désavouer la doctrine du pur amour que lui prêtait gratuitement le bénédictin dom Bernard Lamy; contre la Compagnie de Jésus, à propos des méthodes d'enseignement de certains de ses missionnaires en Chine; enfin contre Boursier, relativement à la question de la prémotion physique.

La fin de cette dernière polémique nous conduit presque jusqu'à la mort de Malebranche qui survint le 13 octobre 1715. Il s'éteignit paisiblement dans la maison professe de l'Oratoire, située rue Saint-Honoré. Il ne l'avait guère quittée au cours de sa vie que pour chercher de temps à autre, hors de Paris, des retraites mieux protégées encore contre les bruits du monde. Pendant les derniers mois de son existence, il édifia tout le monde par les manifestations de sa vertu chrétienne et de sa piété sacerdotale, et il étonna ceux qui l'entouraient de plus près par la lucidité d'esprit avec laquelle, jusqu'au bout, il s'intéressa en savant à tous les détails de l'évolution du mal qui l'emportait.

II. Écrits principaux. — Voici les principaux ouvrages de Malebranche, classés d'après leur ordre de publication. — 1° *De la Recherche de la Vérité*, Paris, 1674-1675; *Éclaircissements sur la Recherche de la Vérité*, Paris, 1678. — 2° *Conversations chrétiennes*, Paris, 1676. — 3° *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, 1680. — 4° *Méditations chrétiennes*, Cologne, 1683. — 5° *Traité de morale*, Rotterdam, 1684. — 6° *Entretiens sur la métaphysique*, Rotterdam, 1688. — 7° *Traité de la communication des mouvements*, Paris, 1692. — 8° *Traité de l'amour de Dieu*, Lyon, 1697. — 9° *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, Paris, 1708. — 10° *Réflexions sur la prémotion physique*, Paris, 1715.

1° Premier en date des écrits de Malebranche, la *Recherche de la Vérité* reste aussi à certains égards le plus important. Il fait assister à la genèse de la pensée du philosophe. Il prétend apprendre aux hommes à se garder, non seulement des erreurs individuelles qui sont le résultat d'une faute, mais encore des erreurs spécifiques qui sont la conséquence de la spontanéité. En effet, les informations qui proviennent de l'exercice de nos facultés et des mouvements de notre sensibilité sont à critiquer et à interpréter. Il faut éviter de leur attribuer une signification et une portée qu'elles n'ont pas. Faute de les ramener à leur valeur exacte, on se trompe inévitablement. D'où cinq sources d'erreurs possibles : les sens, l'imagination, l'entendement, les inclinations et les passions. L'erreur écartée, il faut suivre des règles précises pour atteindre la vérité. Ces règles constituent une méthode générale dont Malebranche s'applique à formuler les principes. Il attribue aux mathématiques, pour la formation de l'esprit, une importance considérable et certainement excessive. Dans le métaphysicien qu'il a été, le géomètre ne perd jamais ses droits. Ce qui est à retenir, c'est que, cent ans avant Kant, il a institué une critique de la connaissance humaine d'une pénétration et d'une hardiesse remarquables.

2° Les *Conversations chrétiennes*, qui se développent à travers dix entretiens, sont d'intention apologétique et de caractère religieux. L'auteur y expose ses idées sur l'état initial de justice, sur la déchéance consécutive au péché, sur la restauration opérée par le Rédempteur. Il met en relief la valeur historique des Livres saints et le caractère purement figuratif des promesses de l'Ancienne Alliance. En insistant sur le rôle provisoire et symbolique du judaïsme, il propose une exégèse des prophéties qui rappelle à certains égards celle de Pascal. Mais surtout il expose en termes à la fois prudents et très beaux sa thèse maîtresse sur l'incarnation dans laquelle il voit la cause finale de toute la création.

3° Il n'est pas besoin de dire sur quoi porte le *Traité de la nature et de la grâce*. Observons seulement que toute la raison d'être de cet écrit est la préoccupation d'appliquer à l'ordre surnaturel la doctrine des causes occasionnelles. Toujours hanté par l'idée d'ordre, toujours soucieux de régularité implacable, Malebranche veut qu'il y ait symétrie parfaite entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel : c'est ce qu'il essaye d'établir dans le *premier discours* du *traité*. Le *second* parle de la dispensation effective des deux sortes de grâce que reconnaît l'auteur : la grâce de sentiment ou grâce du Rédempteur et la grâce de lumière ou grâce du Créateur. Le *troisième discours* montre comment s'allient l'exercice de la liberté et l'efficacité de la grâce.

4° Conçues à la façon des IIIe et IVe livres de l'*Imitation de Jésus-Christ*, les vingt *Méditations chrétiennes* supposent que l'homme en quête de la vérité s'adresse directement au Verbe incarné pour être éclairé par lui. Le Verbe, seul maître des intelligences, lui répond avec condescendance et l'instruit de ce qu'il

convient qu'il sache. Les matières examinées sont d'abord de nature philosophique : vérités nécessaires, ordre immuable, causalité efficace, sagesse divine, théorie des miracles, dessein de la création. On arrive ainsi à ce qui regarde la grâce. Et l'on y trouve un résumé très clair et excellent de la doctrine que, trois ans auparavant, Malebranche avait largement exposée dans le *Traité de la nature et de la grâce*. Le Verbe incarné recommande à son disciple l'humilité et la mortification dans des termes que nous tenons à reproduire. « Dieu, lui dit-il, ne t'a donné un corps aussi bien qu'à moi que comme une victime que tu dois, aussi bien que moi, lui sacrifier pour mériter ta récompense. » Assurément, des formules du genre de celle-ci sont admirablement placées dans la bouche du Christ. Mais, il y en a aussi d'autres qui paraissent moins convenables à la dignité infinie d'un tel maître. On ne peut manquer d'être parfois choqué de voir Notre-Seigneur abaissé au rôle de professeur de philosophie cartésienne. La comparaison inévitable avec l'*Imitation* est loin d'être toujours à l'avantage de Malebranche.

5° Il ne saurait être question de présenter une analyse, même sommaire, du *Traité de morale*. La densité de ce *Traité* est extrême. Il touche, non seulement à tous les sujets qui sont logiquement impliqués dans le titre, mais encore à des sujets qui dépassent la portée du titre. Dans une première partie, l'auteur traite de l'essence et de la genèse de la vertu. Dans une seconde partie, il définit tous les devoirs que l'homme a à remplir envers Dieu, envers son prochain et envers lui-même. Une courte formule résume toute cette morale : « respect de l'ordre ». L'effort tenté par Malebranche est intéressant et original, en ce qu'il vise à établir qu'il n'y a qu'une seule morale et que cette morale elle-même peut être ramenée à une parfaite unité. Nous sommes ici en présence d'une entreprise de caractère rationnel et scientifique qui est, par certains côtés, une anticipation du *Fondement de la métaphysique des mœurs* lequel verra le jour un siècle plus tard. Mais, pour Malebranche, la seule morale vraie et digne de l'homme est la morale chrétienne. Il condamne et exclut toutes les autres, y compris le stoïcisme et le jansénisme.

6° Les *Entretiens sur la métaphysique* sont au nombre de quatorze. Il est impossible d'en détailler le contenu. Ils renferment, sous une forme condensée et définitive, toute la philosophie et toute la théologie de Malebranche. Il n'y a rien à retirer de ce que nous avons dit sur l'intérêt exceptionnel de la *Recherche*. Mais ceux qui veulent prendre le chemin le plus court et le plus sûr pour connaître notre philosophe doivent aller tout droit aux *Entretiens sur la métaphysique* : c'est son chef-d'œuvre.

7° Le *Traité de la communication des mouvements* est une œuvre de pure science. Il relève uniquement de la compétence des mathématiciens.

8° Le *Traité de l'amour de Dieu*, avec les trois *Lettres à dom Bernard Lamy*, bénédictin, est une mise au point extrêmement remarquable de la question du désintéressement possible et convenable dans l'exercice de l'amour de Dieu. Malebranche accorde aux partisans du pur amour tout ce qu'ils peuvent légitimement réclamer. Mais il ne supporte pas qu'on méconnaisse les exigences de l'aspiration fondamentale au bonheur qui fait l'essence même de la volonté humaine. Dans ce groupe d'écrits (*Traité* et *Lettres* annexées), il a montré beaucoup de bon sens, beaucoup d'équilibre philosophique, et beaucoup de sûreté théologique. N'oublions pas que Bossuet en fut charmé et en resta conquis pour toujours.

9° L'*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* est essentiellement une reprise de l'argument ontologique, une protestation contre les conceptions anthropomorphiques et une nouvelle affirmation du principe de la simplicité des voies.

10° En 1713, Boursier avait publié un livre qui portait comme titre : *L'action de Dieu sur les créatures ou de la prémotion physique*. C'est pour répondre à ce livre que Malebranche écrivit ses *Réflexions sur la prémotion physique*. Au fond, il reprend sa thèse sur l'accord de la liberté et de la grâce qui figure dans le *troisième discours* du *Traité de la nature et de la grâce*. En effet, la prémotion physique de Boursier n'était pas autre chose qu'une interprétation janséniste de la théorie thomiste de la grâce prévenante et efficace par elle-même. En combattant cette thèse, Malebranche émet des vues profondes sur le mécanisme de la volonté et sur le caractère foncièrement *immanent* (le mot est de lui) de l'acte libre. De plus, on retrouve, vers la fin de cet ouvrage, une dissertation très complète sur la raison dernière de l'incarnation. Il y a là des pages admirables qui doivent être comptées, pensons-nous, parmi les plus chrétiennes, les plus théologiques, et les plus orthodoxes du grand penseur à la veille de mourir.

III. Système philosophique. — Si l'on en croit Malebranche, c'est avec la physique de Descartes et la métaphysique de saint Augustin qu'il a construit son système. En réalité, ce système a d'autres origines encore. Mais, laissant de côté les sources, prenons-le pour le moment tel qu'il est.

1° *Théorie de la connaissance*. — Considérons en premier lieu la connaissance des objets distincts de nous. Ici, la faculté générale d'apercevoir qui appartient à l'âme s'exerce de trois manières différentes : par les sens, par l'imagination et par l'entendement.

1. A l'égard des *sens*, la défiance de Malebranche est extrême. Pourquoi? Parce qu'on est enclin à attribuer à leurs informations une portée qu'elles ne sauraient avoir. Les renseignements qui nous viennent d'eux ne nous fournissent pas de connaissances proprement dites et spéculativement valables. Dans l'ordre du véritable savoir, ils sont non avenus. Et, dans la mesure où l'on se fie à eux à cet égard, ils deviennent de *faux témoins*. Cependant, remis à leur place, ils ont un rôle utile. Ce sont des moniteurs fidèles et des auxiliaires précieux pour tout ce qui concerne le bien du corps. C'est pour la conservation et la commodité de la vie qu'il faut les consulter. Pour cet ordre de choses, on doit faire appel à eux. Interrogés dans ce domaine limité de leur compétence indiscutable, ils instruisent par des preuves courtes et sûres. Remarquons l'élément d'empirisme et de positivisme impliqué dans cette doctrine.

La position ainsi prise par Malebranche résulte de sa critique de la perception sensible. Pour lui, comme pour Descartes, seules les qualités premières sont objectives. Quant aux qualités secondes, ce sont de pures modalités de notre âme. Nous les rapportons spontanément aux objets, mais elles ne leur appartiennent pas. Et les qualités premières se réduisent finalement à l'étendue, aux figures et aux mouvements. C'est bien la physique de Descartes. Ce dernier avait déjà dénoncé, de son point de vue, la subjectivité des sensations de chaleur, de couleur, de son, d'odeur, de saveur. Il ne laissait à la matière comme essence que l'étendue avec la géométrie des dessins qui s'y inscrivent et la mécanique des déplacements qui s'y opèrent. Cependant, chez Malebranche, cette doctrine commune et fondamentale accuse des traits particuliers. Elle est soulignée par une analyse d'une richesse plus grande, d'une finesse plus subtile. Elle manifeste plus de hardiesse agressive contre les tendances qui portent l'homme à admettre que les modifications sensibles qu'il éprouve représentent exactement les choses. Enfin, dans le procès qu'il fait à la perception

sensible, notre philosophe est influencé par la considération des conséquences du péché originel. En résumé, la théorie des sens de Malebranche se ramène à deux points : 1. les sens ne nous trompent pas dans la sphère de leur compétence; 2. c'est nous qui nous trompons en croyant sans réflexion que notre sensation est représentative du réel.

2. La seconde faculté qui permet à l'âme de regarder hors d'elle-même est l'*imagination*. Ce terme prend, chez Malebranche, une signification très étendue. Sans doute, il est la traduction de la φαντασία d'Aristote. Mais il embrasse un objet plus vaste que chez Aristote et chez les scolastiques. Ici, le rôle de l'imagination apparaît comme coextensif de la fonction des organes des sens. Seulement, les organes des sens n'entrent en activité qu'à l'occasion de la présence des objets. Au contraire, l'imagination intervient en l'absence des objets pour prolonger, reproduire ou susciter des perceptions de même nature quoique de moindre intensité. Il est impossible de comprendre cette théorie de l'imagination sans se faire une idée de la physiologie du système nerveux qui en est le principe inspirateur et que Malebranche a empruntée à Descartes.

Selon Descartes, les nerfs sont semblables à de petits tuyaux répandus dans tous les membres comme les veines et les artères. Ces tuyaux ont une gaine qui renferme des filets très tenus. Ces filets vont du cerveau jusqu'aux extrémités des membres. Ils forment ainsi comme des chemins qui sont parcourus par les esprits animaux. Ceux-ci, comparables à un air ou à un vent très subtil, né du sang et échauffé par le cœur, rendent le cerveau propre à recevoir les impressions des objets extérieurs et aussi celles de l'âme. D'où un mouvement de va-et-vient des extrémités au cerveau et du cerveau aux extrémités. Dans le premier trajet, les esprits animaux sont porteurs des impressions sensibles; dans le second, ils coulent dans les muscles pour donner du mouvement aux membres. Laissons de côté le terme suranné d'*esprits animaux*, cependant bien choisi, car il traduit le πνεῦμα des grecs et le *spiritus* des latins, qui veut dire *souffle* et qui indique ce qu'il y a de plus subtil et de plus immatériel dans la matière même. Oublions les mots pour ne retenir que les choses. A cette dénomination près, les physiologistes contemporains professent la même doctrine que Descartes et Malebranche. Ils admettent, comme eux, qu'il existe une force ou un influx nerveux; que les nerfs ne sont que des filets conducteurs conduisant aux centres où s'accomplissent les opérations principales, et enfin qu'un double courant transmet les sensations de la périphérie au centre et les excitations motrices du centre à la périphérie. Gardons-nous donc bien de considérer comme périmée la physiologie nerveuse que Malebranche a empruntée à Descartes.

Malheureusement cette physiologie est liée à une conception de l'âme qui, sous prétexte d'en exalter la nature, en amoindrit singulièrement le rôle. Le double courant qui traverse en deux sens contraires le réseau nerveux est déterminé par un mécanisme qui joue sans aucune intervention directe de l'âme. Le corps est placé d'un côté avec l'étendue; l'âme est mise de l'autre avec la pensée. C'est un dualisme radical. A parler rigoureusement, le terme même d'*âme* est ici impropre. C'est *esprit* qu'il faudrait dire. Car la Ψυχή des Grecs et l'*anima* des scolastiques sont essentiellement un principe de vie. Rien de tel chez Descartes et Malebranche. Pour eux, l'âme est simplement le siège de la pensée : elle n'a aucunement pour fonction de donner la vie au corps et de le mouvoir. Inversement, le corps n'est qu'une machine merveilleusement accordée à l'âme, mais nullement informée par elle. Citons Malebranche : « Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. » Et cette correspondance réciproque a lieu « en conséquence de quelques lois naturelles que Dieu a établies et qu'il suit constamment : c'est ce qui fait l'union de l'âme et du corps ». Ainsi, pas de passage de l'âme au corps; pas de passage du corps à l'âme. C'est le plus pur parallélisme qu'on puisse imaginer.

On vient de voir que Malebranche parle des *traces* du cerveau. Sa théorie des traces a une très grande importance. Les traces sont déterminées par le passage des esprits animaux. Elles sont d'autant plus profondes que ce passage est plus fréquent pour une même impression. Chaque fois que les objets produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées correspondantes. C'est Dieu qui produit ces idées en nous à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. Il y a donc un rapport mutuel entre les idées de l'esprit et les traces du cerveau. Il y a aussi, dans le cerveau même, un rapport mutuel entre les traces. L'étude que fait Malebranche de cette double liaison est extrêmement suggestive. Il devance l'explication physiologique de l'association des idées qui a prévalu dans certaines doctrines contemporaines. Et, en même temps, il échappe à l'empirisme des associationnistes à raison des causes qu'il assigne aux liaisons. Chez lui, ce n'est pas de la seule expérience que les liaisons tirent leur origine et leur force.

Nous voyons donc clairement apparaître ce qu'est l'imagination pour notre philosophe. Elle est constituée par les idées que Dieu produit en nous *à l'occasion* des traces du cerveau. Dans son acception stricte, elle est la faculté, *en l'absence des objets*, de reproduire les traces et par conséquent de ressusciter les idées qui y correspondent.

De ce qui précède sur les premiers moyens dont nous disposons pour nous mettre en rapport avec les choses, nous tirerons une conclusion qui sera commune aux sens et à l'imagination. Ni les sens, ni l'imagination ne fournissent réellement d'objets à la connaissance proprement dite. Les sensations ou les images qui s'y élaborent sont des modifications de notre âme et non des propriétés du réel. Par les sens et par l'imagination, nous ne faisons que *sentir* : nous ne connaissons pas.

3. Quelle sera donc la faculté qui nous mettra en face de véritables objets de connaissance? Ce sera l'entendement, ou, pour mieux dire, l'*entendement pur* : car, à certains égards, les sens et l'imagination font déjà partie de l'entendement. L'entendement est une faculté entièrement passive; mais c'est une faculté qui peut recevoir des idées. Or, seules, les idées nous font sortir de nous-mêmes et nous présentent des choses distinctes de nous. En ce moment, il n'est pas question de savoir si, à ces idées, correspondent effectivement et matériellement des corps. Il est uniquement question de savoir comment nous arrivons à des représentations objectives, fussent-elles purement idéales. Pour Malebranche, le problème capital à résoudre peut se formuler ainsi : du moment que nous ne percevons immédiatement que nos modalités internes ou nos états de conscience, comment se fait-il que nous puissions connaître autre chose que nous; d'où vient que notre connaissance ne nous attache pas invariablement à nous-mêmes et à nous seuls? Eh bien! aux yeux de notre auteur ce problème est résolu par la doctrine des idées. L'existence et la présence en nous des idées est un fait incontestable. La perception des choses corporelles comporte toujours deux éléments distincts : à la modification de l'âme ou sentiment se joint régulièrement une représentation objective. Cette représentation objective est précisément l'idée. La perception d'une colonne de marbre

blanc est le produit mixte de l'idée d'étendue et du sentiment de blancheur. Supprimez le sentiment de blancheur : la colonne cessera d'être vue par les sens, mais l'entendement retiendra l'idée d'étendue avec certaines déterminations géométriques. Ce sont là deux données très différentes. Le sentiment est obscur et confus : l'idée est claire et distincte. Le sentiment est propre à chacun et inexprimable par des paroles; je ne puis faire éprouver à personne ni mon plaisir, ni ma douleur, ni ma sensation de couleur : au contraire, les idées sont générales, communes à tous les hommes, éminemment définissables et communicables.

Mais d'où viennent ces idées? Ici, Malebranche s'efforce d'établir qu'elles ne peuvent, ni provenir des corps, ni être créées par nous, ni avoir été déposées en nous par Dieu dès le principe et toutes ensemble. Il arrive ainsi à sa célèbre thèse de la *vision en Dieu*. D'abord, c'est en Dieu que nous voyons les vérités immuables et éternelles. Mais c'est en Dieu aussi que nous voyons, dans les idées qui les représentent, les choses matérielles. Sans doute, nous n'en trouvons pas en Dieu les sentiments. Quand un corps est présent, le sentiment qui nous affecte est simplement causé en nous par Dieu; mais, en même temps il nous laisse apercevoir en lui l'idée qui correspond à ce sentiment. Est-ce à dire que nous voyons Dieu? Nullement. Nous ne voyons pasDieu lui-même, mais seulement ce qui, en Dieu, est participable par les créatures. Néanmoins, si les idées que nous apercevons en Dieu ne sont pas l'être absolu de Dieu, elles sont comprises dans l'essence immuable de Dieu. Et c'est ici que Malebranche se sépare nettement de Descartes. Les deux philosophes n'ont pas la même conception de l'essence des vérités métaphysiques et de la nature des idées. Descartes n'y voit que des créatures : elles sont ce qu'elles sont par un décret arbitraire de la puissance infinie. Malebranche les fonde dans l'essence même de Dieu : elles sont nécessaires et immuables comme lui. Pour toute cette doctrine, il se réclame de saint Augustin. Il se retranche aussi, dans une certaine mesure, derrière l'autorité de saint Thomas qui a en effet professé, à sa manière, la théorie de l'exemplarisme divin. « Dieu, dit le Docteur angélique, en tant qu'il connaît son essence comme imitable par une créature, la connaît comme la raison propre et l'idée de cette créature. »

Mais voyons-nous en Dieu l'idée particulière de chaque corps pris individuellement? Non. Nous ne voyons en Dieu que l'*étendue intelligible*, principe de tous les corps. Comme elle a servi à Dieu à procurer l'existence des réalités matérielles les plus variées par la multitude indéfinie des combinaisons géométriques, elle nous sert à nous-mêmes à nous représenter ces différentes réalités par les façons diverses dont, perçue en Dieu, elle est par ailleurs appliquée à notre esprit. Qu'est-ce donc au fond que l'étendue intelligible? C'est ce qui, en Dieu, constitue l'*archétype du monde matériel*. Elle se distingue nettement de l'étendue créée ou extension locale. Elle est un absolu. Mais, dans cet absolu, se trouvent idéalement représentées toutes les relations qui forment les corps. Ces relations, de nature géométrique, sont toutes des rapports de distance : rapports stables et permanents d'où sortent les figures, rapports successifs et changeants d'où procèdent les mouvements. Bref, l'étendue intelligible, que nous voyons dans la substance divine, n'est rien d'autre que cette même substance en tant que représentative des corps et participable par les corps. On voit donc que, sur ce point, Malebranche fait subir au cartésianisme une transformation décisive. Il admet bien, comme Descartes, que l'étendue est une substance et qu'il y a une étendue créée dans laquelle les figures et les mouvements dessinent les corps particuliers. Mais Descartes semble n'avoir jamais considéré cette étendue que dans sa *matérialité donnée :* Malebranche l'envisage avant tout dans son *idéalité exemplaire*. Et comment pourrait-il faire autrement sans renoncer à la thèse de l'exemplarisme divin qui lui est si chère? S'il y a des corps, il faut bien qu'il y en ait en Dieu une représentation, puisqu'ils ne peuvent procéder que d'un archétype divin. Et si ces corps ont pour essence unique et irréductible l'étendue, qu'est-ce donc qui pourra en Dieu en être tout à la fois le principe et la représentation, sinon l'idée même de l'étendue, autrement dit, l'étendue intelligible? Comment n'a-t-on pas vu plus généralement et plus distinctement que l'étendue intelligible est à ce point dans la logique du système, qu'elle y entre comme un élément obligatoire ? Étant donné qu'il y a un univers materiel et que la matière est de l'étendue réalisée, la vision en Dieu n'est possible que par l'existence d'une étendue intelligible.

Telle est, chez Malebranche la théorie de la connaissance des objets distincts de nous, c'est-à-dire la théorie de la connaissance par idées. Mais nous n'avons pas à connaître seulement des objets extérieurs; nous avons à nous connaître encore nous-mêmes. Comment nous atteignons-nous ? Par un genre de connaissance absolument différent de la connaissance par idées, genre de connaissance qu'on peut appeler connaissance par *sentiment intérieur* ou par *conscience*. C'est la seule espèce de connaissance dont notre âme soit justiciable. — Car il n'y a pas en nous d'idée qui réponde à notre âme. D'une telle idée nous pourrions déduire toutes les propriétés de cette âme, que nous connaîtrions dès lors parfaitement. Or, cela n'est pas. Par exemple, si je n'avais jamais senti de douleur, j'ignorerais si j'en suis capable. Il me faut donc une expérience directe pour savoir que je suis susceptible de telle ou telle modification. Sans doute, il y a en Dieu une idée qui répond à mon âme, ou plutôt à laquelle mon âme répond. Mais, cet archétype de mon âme, je ne le vois pas. Et je ne pourrais pas le voir sans me détacher de mon corps et sans être fasciné par la beauté de mon être spirituel, en d'autres termes, sans sortir des conditions de la vie terrestre. Ainsi, la connaissance rationnelle, la connaissance claire et distincte, qui fait que la substance même des choses nous devient pleinement intelligible, cette connaissance par idées reste pour nous limitée au monde des corps. Pour notre âme, nous devons nous contenter d'une connaissance par sentiment. Cette dernière connaissance n'est rien d'autre que la perception ou la conscience que nous avons de nos diverses modifications. Assurément, elle demeure obscure et confuse. Cependant elle est certaine. Tout imparfaite qu'elle reste, elle est donc recevable dans son ordre, qui est celui de la pure expérience.

2° *Dieu*. — Comment Malebranche conçoit-il Dieu considéré premièrement en lui-même, puis dans son œuvre, enfin dans son gouvernement?

1. *Existence et attributs*. — De toutes les vérités accessibles à la raison, l'existence de Dieu est celle qui comporte le plus grand nombre de preuves. Et les preuves métaphysiques, en même temps qu'elles établissent que Dieu est, font apparaître ce qu'il est.

Or, la plus forte des preuves métaphysiques est la preuve ontologique. Elle se tire de l'idée même de l'Être infini. Mais ce n'est pas seulement le contenu, c'est encore la présence en nous de cette idée qui atteste l'existence de Dieu. En effet, l'idée de l'infini ne peut pas se déduire de l'idée du fini par voie d'addition ou de majoration. C'est, au contraire ,l'idée du fini qui est extraite de l'idée de l'infini par mode de limitation. Et la preuve qui résulte de cette idée de l'infini que nous portons en nous, est une preuve de

simple vue. Car l'existence nécessaire est renfermée dans la réalité objective de cette idée. On peut donc dire que nous voyons Dieu en quelque sorte *dans l'idée même que nous avons de lui*. En résumé, rien de fini ne pouvant représenter l'infini, le seul fait que nous pensons à Dieu prouve qu'il existe. Malebranche a donc repris à son compte l'argument de saint Anselme devenu l'argument de Descartes; mais il l'a développé d'une façon originale.

Ce Dieu, dont l'existence est certaine jusqu'à l'évidence, il est l'Être infiniment parfait, l'Être sans restriction, ou mieux, comme le dit l'Écriture dans la seule définition valable que nous ayons de Dieu, l'*Être* tout court. Quant à ses attributs, ils sont infinis comme lui-même. Et, ici, l'effort de Malebranche va tout entier à éliminer l'anthropomorphisme. En même temps, il met l'accent beaucoup moins sur les attributs moraux, comme la bonté et la miséricorde, que sur les attributs proprement métaphysiques, comme l'indépendance et l'immutabilité.

2. *L'œuvre de Dieu.* — Mais Dieu n'est pas à considérer seulement en lui-même. Il est, en effet, sorti de lui en quelque sorte dans la production des créatures. Et ce terme de créatures a sous la plume de Malebranche la plénitude de sa signification. D'abord le monde ne provient pas de Dieu par une émanation nécessaire. L'existence des êtres qui le composent est le résultat d'un libre décret de la volonté divine. Ensuite, l'instant de la création ne passe pas. La conservation des êtres dans l'existence n'est de la part de Dieu que l'acte continué de leur création.

La netteté de la position prise par Malebranche, sur ce point capital, vaut que nous nous y arrêtions un moment. En effet, on l'a accusé de verser plus ou moins dans le panthéisme de Spinoza. C'est faux. A la rigueur, il ne suffit pas de parler de création pour échapper à tout panthéisme. Car les doctrines panthéistes maintiennent une distinction entre Dieu et le monde. Spinoza professera qu'il y a une *Nature naturante* et une *nature naturée*. Mais, l'essence du panthéisme consiste à établir entre Dieu et le monde un lien de nécessité et comme une situation d'interdépendance. Pour les panthéistes, Dieu ne peut pas ne pas produire le monde, et il ne peut pas le produire autre qu'il est. Rien de pareil chez Malebranche. Il affirme avec insistance le caractère contingent des êtres créés. A cet égard, une remarque s'impose qui n'a pas été assez faite. Dépassant le point de vue de l'idéalisme purement problématique de Descartes, il a cru devoir recourir à l'Écriture sainte et à la Révélation pour donner à l'affirmation de la réalité matérielle des corps la consistance d'une certitude absolue. Pourquoi? Uniquement parce que, selon lui, « il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et le monde matériel et sensible », et parce que, en conséquence « Dieu a pu ne pas créer un tel monde ». « Si donc il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu et voulu librement. » Peut-on proclamer plus hautement la contingence de l'univers et exclure davantage le panthéisme?

3. *Le gouvernement divin.* — Et maintenant, comment cet univers est-il gouverné? Comment l'action de Dieu s'exerce-t-elle sur les créatures?

Le gouvernement divin est fondé sur le principe de la simplicité et de l'uniformité des voies. On a beaucoup parlé de l'optimisme de Malebranche. Soit. Mais son *régularisme* prime tout. Tout est subordonné chez lui à une ordonnance aussi unilinéaire que possible. Il n'est optimiste que *salva regularitate*. Sans doute, parmi les différents mondes possibles, la sagesse divine a choisi pour le réaliser celui qui était le plus parfait. Mais entendons bien qu'il s'agit ici d'une perfection toute relative, de celle qui est compatible avec le jeu des lois les plus générales et les plus invariables. Dieu a éternellement aperçu ce qui résulterait de l'application de ces lois dans les différentes hypothèses idéalement concevables. Et il s'est arrêté au plan qui donnait les résultats les meilleurs avec les moyens les plus simples.

Quant à l'action de Dieu sur les créatures, elle est conçue comme directe, totale et universelle. Car, dans le sens absolu du mot, Dieu seul est cause. Pour Malebranche, une cause qui ignore comment elle produit son effet n'est pas une véritable cause. La véritable cause doit connaître et les moyens dont elle dispose et les procédés qu'elle emploie pour aboutir à son effet. Si j'étais la cause proprement dite du mouvement de mon bras, je devrais nécessairement connaître la totalité des conditions organiques qui permettent à ce mouvement de s'accomplir. Or, il n'en est point ainsi D'ailleurs, Malebranche multiplie les arguments les plus subtils et les plus contestables pour établir l'impuissance des corps à agir sur les esprits, des esprits à agir sur les corps, des corps à agir les uns sur les autres, des esprits à agir les uns sur les autres. Ainsi toute action est en Dieu et par Dieu.

Mais aucune action n'est arbitraire. La série des actions, autrement dit l'interaction universelle, est rigoureusement réglée. Elle est déterminée par les rapports mutuels et apparents des créatures. Et tout se passe comme si les créatures étaient réellement les causes des effets qu'elles sont censées produire. Mais il n'en est rien. C'est Dieu qui opère les effets à l'occasion des causes. Et, à une même cause, il fait toujours correspondre un même effet. L'invariabilité et l'infaillibilité des consécutions sont assurées. Tout se passera donc comme si le monde était rempli de causes réelles. Les apparences sont sauves. Mais les faits réputés causes sont vidés de tout pouvoir efficient. Il n'y a partout que des *causes occasionnelles* qui déclenchent un phénoménisme dont Dieu seul est l'auteur.

Malebranche part ainsi d'une donnée métaphysique qu'il regarde comme absolument certaine. Et cette donnée est la définition d'une essence qu'il a la prétention de percer à jour. L'étendue considérée comme la nature adéquate de la matière : voilà ce qu'on rencontre à l'origine de sa doctrine des causes occasionnelles. Car, l'étendue, c'est de l'inertie. Et des corps inertes ne peuvent pas renfermer en eux le principe d'une activité autonome et d'une force transmissible.

Mais Malebranche a en tête un autre souci. C'est sa ferveur religieuse, c'est son *théocentrisme* avéré qui l'inclinent à déposséder les êtres créés de toute causalité véritable. Il envisage la doctrine de l'efficacité des causes secondes comme un préjugé dangereux. Pourquoi certains peuples ont-ils adoré le soleil? Parce qu'ils jugeaient qu'il était la *cause* des biens dont ils jouissaient. Pourquoi les Égyptiens ont-ils rendu un culte au Nil? Parce qu'ils attribuaient à ses débordements périodiques la *cause* de la fertilité de leur pays. L'occasionalisme remet les créatures à leur place et coupe court à toute superstition. Et c'est bien la force du sentiment religieux qui pousse le métaphysicien de l'Oratoire à concentrer en Dieu toute causalité. Entendons-le lui-même : « *Il n'y a qu'une vraie cause parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu.* La nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu... Une cause naturelle n'est donc point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle, et qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle et telle manière en telle et telle rencontre. »

Il fallait insister sur l'occasionalisme, qui est une des pièces principales du système. Voyons rapidement les autres éléments constitutifs de la doctrine.

3° *La théorie des inclinations et des passions* prépare la morale. Elle se rattache à l'analyse de la volonté humaine qui est sujette à des mouvements

qui lui impriment une certaine manière d'être et de se conduire. Les inclinations consistent dans l'amour qui nous porte vers certains objets; les passions sont les mouvements qui sont déterminés par cet amour. Les inclinations sont des impressions de l'âme qui n'ont pas de rapport avec le corps; mais c'est d'elles que dérivent les passions qui nous disposent à aimer notre corps et ce qui peut être utile à sa conservation. Il y a trois sortes d'inclinations : 1. l'inclination pour le bien en général; 2. l'inclination pour la conservation de notre corps; 3. l'inclination pour les autres créatures qui peuvent nous être utiles.

En tant que fondées sur les inclinations, les passions sont aussi des mouvements de l'âme. Mais elles ont une répercussion sur le corps. C'est le corps qui en est le siège. Elles ont partie liée avec les sens et l'imagination. L'union du corps avec l'âme va donc désormais jouer un rôle prépondérant. Car l'homme n'est pas un esprit pur et il est impossible qu'il ait quelque inclination sans qu'il s'y mêle quelque passion, petite ou grande. L'analyse des passions est présentée par Malebranche avec une pénétration et une subtilité qu'il est difficile de dépasser. Au point de vue physiologique, elle offre des vues de génie. Ainsi, Malebranche a eu le pressentiment très net d'un fait qui devait être mis en lumière par les théories contemporaines. Il s'est rendu compte que les troubles circulatoires sont le plus essentiel des phénomènes physiques qui constituent l'émotion. Traduite en langage moderne, sa pensée signifie que toute impression émotionnelle forte détermine l'augmentation de l'innervation vaso-motrice et, par conséquent, la constriction de certaines artères.

4° *La volonté.* — Les inclinations et les passions nous livrent en partie la connaissance de la volonté humaine. Mais il reste à définir cette volonté dans sa suprême essence. Et c'est ici que nous rencontrons la question de la *liberté*. Disons tout de suite, pour faire justice de certaines interprétations qui sont des calomnies, que Malebranche a affirmé la liberté humaine avec netteté, avec force, avec constance. Et la théorie qu'il en a proposée est profonde, originale, consistante. Pour lui, ramenée à son premier principe et à sa pure essence, la volonté est le mouvement qui nous porte vers le bien en général, vers le bien indéterminé, vers le bien suprême, c'est-à-dire vers Dieu. L'impression qui nous pousse dans ce sens est *invincible*. Nous ne pouvons pas ne pas rechercher le bien parce que nous ne pouvons pas ne pas désirer d'être heureux. Au fond, rechercher le bien en général ou poursuivre le bonheur, c'est tout un. Mais cette volonté qui aspire au bien en général, elle rencontre inévitablement sur sa route, comme objets définis, concrets et visibles de sollicitation, une multitude de biens particuliers. Or, invinciblement déterminée à la poursuite du bien en général, la volonté humaine n'est jamais nécessitée à l'égard d'aucun bien particulier. Elle n'est pas obligée de s'y arrêter comme à sa fin propre. Elle a toujours, si elle le veut, de la force pour s'en déprendre, parce qu'elle a toujours du mouvement pour aller plus loin. Car si, pour Malebranche, l'entendement, faculté de l'âme, est rigoureusement passif pour recevoir la vérité, la volonté, autre faculté de l'âme, retient le caractère d'une faculté active pour aspirer au bien. Évidemment cette activité s'exerce par la vertu d'une impulsion reçue de Dieu : mais elle est réelle.

Ainsi, l'adversaire acharné des causes secondes a respecté la notion et le fait de la *causalité morale*. Il insiste simplement sur ce que cette causalité, qui est l'essence même de la volonté, n'est pas de soi transitive, mais *immanente*. Dans sa réponse à la troisième lettre d'Arnauld, il nous donne de sa pensée sur ce point une formule capitale et décisive : « Je crois que la volonté est une *puissance active*, qu'elle a un véritable pouvoir de se déterminer, mais son action est *immanente;* c'est une action qui ne produit rien par son efficace propre, pas même le mouvement du bras. »

Ce mot *immanent* revient souvent chez Malebranche. Mais il n'y a pas à s'inquiéter de ce qu'il l'emploie pour définir le caractère de l'activité volontaire. Car, grâce à la loi invariable et au jeu infaillible des causes occasionnelles, cette activité est, par ailleurs, la maîtresse de l'univers. Dieu lui-même s'est mis à la disposition de la volonté humaine pour exécuter à l'instant même ses désirs. En résumé, la liberté réside tout entière dans le fait que l'esprit peut toujours suspendre son jugement et son amour à l'égard des biens particuliers. La volonté ne sera jamais captivée par aucun bien particulier que si, sans subir aucune contrainte nécessitante, elle s'en est rendue elle-même prisonnière. De cette vérité, nous avons une preuve suffisante dans le sentiment intérieur qui suffit à établir que nous sommes libres. Nous ne le sommes pas tous également. La mesure de la liberté varie d'individu à individu par rapport à un même objet. Mais en principe, tout homme est doué de liberté.

Il semble donc bien que Malebranche ait, sur cette grande question du libre arbitre, sauvegardé les droits de la conscience chrétienne. L'âme peut toujours repousser les faux biens et résister au mal avec la force qu'elle tire du mouvement naturel et invincible qu'elle a pour le bien universel et pour le vrai bonheur.

5° *La morale.* — Précisément, parce qu'elle est libre, la volonté de l'homme a besoin d'être dirigée pour user selon la raison des biens particuliers et pour s'orienter, par la vertu, vers la conquête du bien suprême. De là *la morale*.

La morale demande à être organisée comme une science. C'est à quoi notre philosophe a pourvu dans son *Traité de morale*, dont nous avons présenté plus haut une courte analyse. Il a accompli là un remarquable effort d'*unification* de la morale. Il la ramène toute à la conformité à la raison et au respect de l'ordre. La vertu ne consiste proprement que dans l'amour dominant de l'ordre immuable. Certes, la recherche du bonheur est légitime et nécessaire, puisqu'elle fait partie de l'essence même de la volonté. Mais la conquête du bonheur n'est pas en notre pouvoir. Si la pratique de la vertu dépend de nous, la collation du bonheur dépend de Dieu. Il n'y a donc qu'un seul moyen de nous assurer la possession du bonheur : c'est de travailler à acquérir la perfection. En effet, bien que le rapport de la vertu au bonheur soit synthétique, et non analytique, Dieu ajoutera certainement le bonheur à la vertu comme une récompense qui lui est due. Malebranche est formel là-dessus : « Si l'homme fait ce qui dépend en quelque sorte de lui, c'est-à-dire, s'il mérite en se rendant parfait, Dieu fera en lui ce qui n'en dépend en aucune manière en le rendant heureux... Appliquons-nous donc à connaître, à aimer, à suivre l'ordre... Travaillons à notre perfection. A l'égard de notre bonheur, laissons-le entre les mains de Dieu, dont il dépend uniquement. Dieu est juste : il récompense nécessairement la vertu. Tout le bonheur que nous aurons mérité, n'en doutons point, nous ne manquerons pas de le recevoir. » *Traité de morale*, Ire partie, c. I. Pour remplir le programme de perfection qui est la condition du bonheur il faut par son âme être uni à la sagesse de Dieu, et rapporter tous les mouvements de son être à Dieu qui, en étant le principe, doit en être la fin.

6° *Caractère général de la philosophie de Malebranche.* — Telles sont les données essentielles du système philosophique de Malebranche.

Il ne saurait être question d'instituer ici une cri-

tique de chacune de ces données. D'ailleurs, pour être équitable, une telle critique devrait se placer à un point de vue supérieur à celui d'un examen purement littéral, et considérer surtout l'esprit qui a incliné le philosophe à embrasser les opinions qu'il a faites siennes. On verrait alors qu'il mérite de la bienveillance et de la sympathie à raison des préoccupations auxquelles il a obéi.

Ce qu'il faut noter, c'est que deux thèses principales commandent tout son système proprement philosophique. L'une est la doctrine de la vision en Dieu. L'autre est la doctrine des causes occasionnelles. Or, ni l'une ni l'autre ne semblent pouvoir être admises telles qu'il les a présentées. Elles relèvent, d'ailleurs, toutes deux du même principe que Dieu seul est cause. Il est cause tout à la fois dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre de l'action.

En tant qu'elle procède de la doctrine générale de l'exemplarisme divin, la théorie de la vision en Dieu peut se réclamer de très hautes autorités. Elle a un point d'appui dans Platon, dans saint Augustin, et même, sans conteste possible, dans saint Thomas d'Aquin. Mais la forme qu'elle affecte chez Malebranche est difficilement recevable telle quelle.

Quant à la théorie des causes occasionnelles, elle constitue à certains égards le vice radical de toute la philosophie que nous étudions. Elle exténue le pouvoir des créatures ; elle annule la valeur des causes secondes ; elle anéantit positivement la nature. Elle a singulièrement contribué à rendre suspecte la théologie de notre auteur, qu'elle conditionne rigoureusement, notamment dans sa conception de la grâce. Et ce sont les causes occasionnelles, selon toute vraisemblance, qui lui ont valu les désaveux officiels qui ont atteint certaines de ses œuvres.

Parmi les erreurs que Malebranche a commises, il y en a une qui doit particulièrement attirer notre attention. Il a été conduit à exalter la connaissance mathématique du monde des corps comme le type par excellence, comme le parfait modèle de toute connaissance vraie. On a dit et on a prouvé que, moralement parlant, Malebranche tourne le dos à Descartes. Et il est parfaitement exact que, à un certain point de vue, il est aussi anticartésien que possible. Mais il n'en demeure pas moins vrai que, sur un point d'importance capitale, il a emboîté le pas à celui qui est le premier de tous ses maîtres reconnus ou inavoués. Il a pris à son compte la conception cartésienne du dualisme radical de l'esprit et de la matière, de la pensée et de l'étendue. Lui aussi, il a cru apercevoir dans l'étendue l'unique essence de la matière et il l'a, dès lors, érigée en une sorte d'absolu. C'est en cela surtout qu'il a donné à la métaphysique de Descartes une adhésion qui est allée jusqu'à la superstition inclusivement. Car, après avoir eu soin d'exiler la philosophie de l'histoire, il a cru naïvement que le cartésianisme, s'imposant à l'histoire à un titre unique, y marquait l'avènement de la philosophie *définitive*.

Et cependant, philosophiquement parlant, il est loin de ne dépendre que de Descartes combiné avec saint Augustin, comme il l'a tant répété. Evidemment, il n'a pas conscience d'autres emprunts qu'il fait, d'autres influences qu'il subit. Il n'en reste pas moins tributaire de sources variées et multiples. Mais le sens historique lui fait défaut, comme il a fait défaut à Descartes lui-même. C'est ainsi qu'il n'aperçoit pas le rôle que la scolastique a joué dans sa propre formation. Et pourtant, il relève d'elle à bien des égards. Ennemi juré d'Aristote, adversaire déclaré des maîtres médiévaux, il reste conditionné en bien des points par l'héritage inaperçu de l'École. Dans sa remarquable étude sur *La liberté chez Descartes et la théologie*, É. Gilson a montré comment ce protestataire résolu est secrètement influencé par des formes de pensée qu'il répudie. Il y aurait lieu d'appliquer la même méthode d'analyse historique à la philosophie de Malebranche, et on aboutirait à des résultats analogues. Car, on a beau mépriser l'histoire et on a beau se persuader que, comme philosophe, on peut faire litière des traditions de la pensée philosophique : on n'en subit pas moins la loi de l'histoire qui veut que, avant d'être un principe, on soit un aboutissement et on devienne un passage. Il n'y a pas plus de philosophes sans ancêtres que d'enfants sans parents. L'originalité absolue n'existe pas. La philosophie dont nous venons de rendre compte forme en réalité un système non seulement complexe, mais même composite. Par des liens plus ou moins indirects et subtils, elle se rattache à des origines lointaines et diverses. C'est un fait qu'il importe de constater.

IV. Position et vues théologiques. — Quelle a été l'attitude de Malebranche dans les questions qui appartiennent en propre au domaine de la théologie ? Pour résoudre équitablement le problème ainsi posé, on doit distinguer nettement entre l'ordre subjectif des intentions et l'ordre objectif des conceptions. Considérons donc d'abord ce que notre auteur a voulu être, ce qu'il a eu le dessein d'accomplir ; nous examinerons ensuite ce que renferment ou supposent effectivement les théories qu'il a adoptées et professées.

1° *Attitude générale.* — Ce qu'il a voulu être pour son compte, il l'a dit et répété à maintes reprises. Il a fait sa profession de foi avec une sincérité qu'on ne saurait suspecter et avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Citons quelques textes qui suffiront à faire connaître sa disposition d'âme. Voici d'abord trois déclarations empruntées aux *Entretiens sur la métaphysique*, X, XIII, XIV : — « Demeurons dans l'Église, toujours soumis à son autorité ; si nous heurtons légèrement contre les écueils, nous ne ferons pas naufrage. » — « Pour conserver notre foi dans les matières décidées, nous avons l'autorité de l'Église : cela suffit. » — « Je demeure soumis à l'autorité, plein de respect pour la raison, convaincu seulement de la faiblesse de mon esprit et dans une perpétuelle défiance de moi-même... Je sens toujours, de mieux en mieux, la petitesse de mon esprit, la profondeur de nos mystères, et le besoin extrême que nous avons tous d'une autorité qui nous conduise. » — D'autre part, nous lisons dans l'Avertissement des *Méditations chrétiennes :* « Je soumets toutes mes réflexions à l'autorité de l'Église qui conserve le sacré dépôt de la tradition. » — Enfin, voici deux extraits du *Traité de la nature et de la grâce* (Avertissement et premier éclaircissement) : « Je ne suis point assez téméraire pour révoquer en doute ce qui passe pour certain dans l'Église et ce que la religion nous oblige à croire. » — « Je soumets toutes mes pensées à la censure de l'Église qui a droit de me les faire quitter par une autorité à laquelle je serai toujours prêt à déférer. » — Il n'est pas possible d'accuser une intention plus ferme et plus louable d'orthodoxie. On voit par là ce qu'il a voulu être pour son compte.

Et voici ce qu'il a eu dessein de faire pour les autres. Son respect de l'enseignement de l'Église s'est accompagné d'un véritable zèle pour justifier la vérité chrétienne. Il a dit dans l'avertissement du *Traité de la nature et de la grâce* : « Je n'ai point d'autre dessein que de prouver en toutes les manières possibles les vérités que la foi nous enseigne. » Croyant sincère et docile pour sa part, il a voulu être pour ses contemporains un apologiste et un apôtre. Voilà pourquoi il s'est efforcé de proposer en faveur du dogme catholique des arguments qui fussent en harmonie avec la science et la philosophie de son temps. On n'exa-

gérerait problablement rien en disant que c'est une intention apologétique qui a été le principe inspirateur de toute sa philosophie. Assurément, cette philosophie a bien pu, à son insu, gâter sa dogmatique; mais elle n'a jamais altéré son désir d'attirer les autres à la religion, et de la leur faire embrasser telle que l'Église nous la présente. Sans doute, il a parfois recouru à des preuves rationnelles qui n'étaient pas plus décisives que les conceptions philosophiques auxquelles il les empruntait. Mais, d'autre part, il a été si sincèrement pénétré des exigences de l'orthodoxie que, en matière de religion, il a adopté une attitude d'esprit qui allait à l'encontre de ses goûts spontanés. Dans le domaine de la vérité révélée, non seulement il a admis et défendu le principe d'autorité, non seulement il a appuyé fortement sur l'importance de la tradition, mais encore il a montré un sens de l'histoire, il a manifesté une intelligence des preuves historiques dont il était complètement destitué dans les autres ordres de choses. Il faut insister sur ce point.

D'abord, il a le vif sentiment du caractère social de l'Église. « Maintenant que la raison de l'homme est affaiblie, il faut la conduire par la voie de l'autorité. » Cette autorité, nécessaire pour nous livrer la vérité, les protestants ont la prétention de la trouver dans l'Écriture sainte. Or, Malebranche fait observer très justement que la valeur transcendante des Livres sacrés repose sur le *fait de l'inspiration*. Mais ce fait, il faut le connaître pour s'y appuyer. Il faut en avoir, non pas un sentiment vague, mais une certitude inébranlable. Il a donc besoin d'être attesté par une affirmation compétente. Dès lors, faudra-t-il que le Saint-Esprit le révèle à chaque particulier ? C'est là une prétention insoutenable. Combien il est plus naturel et plus sensé que l'Esprit-Saint révèle le fait de l'inspiration à l'Église considérée comme collectivité, comme société, afin que tous les particuliers puissent ensuite bénéficier, en toute sécurité, de cette attestation générale ! Une telle attestation, dont on peut contrôler les origines, est beaucoup plus justifiée et beaucoup plus autorisée.

C'est ici que Malebranche fait intervenir la notion de société avec une pénétration qu'on n'a pas assez relevée. Il oppose, avec finesse et avec force, le caractère raisonnable et réglé de l'organisation catholique au caractère irrationnel et anarchique de l'individualisme protestant. Il trouve illogique et contradictoire l'attitude des hérétiques. En effet, ces derniers admettent sans sourciller que l'Esprit-Saint *inspire les particuliers*. Et, en même temps, ils trouvent invraisemblable et inconvenant qu'il *assiste* l'Église! En vérité, de telles conceptions sont contraires au bon sens. Les décisions d'un concile ne peuvent pas ne pas être préférées, non seulement aux sentiments des particuliers, mais encore aux opinions de quelque secte que ce soit.

Aussi, pour notre apologiste, les meilleures preuves des vérités nécessaires au salut sont celles qui se tirent de l'autorité de l'Église. Car, cette autorité est infaillible. L'infaillibilité de la société religieuse est renfermée dans l'idée même d'une religion divine. La prérogative essentielle de l'Église est donc impliquée dans la seule notion de révélation authentique. Le tout est de comprendre qu'il n'y a qu'un organisme social régulièrement constitué qui puisse raisonnablement et légitimement être le dépositaire de ce privilège de l'infaillibilité.

Mais l'appel que Malebranche fait à l'autorité enseignante de l'Église ne l'empêche pas d'attribuer en même temps une grande valeur à des réalités concrètes qui fondent précisément en partie cette autorité même et qui sont loin de constituer des données purement externes. Ainsi, dans le sixième des *Entretiens sur la métaphysique*, il fait intervenir deux considérations dignes de remarque. D'abord, il met en relief par des arguments directs la valeur historique des Livres saints. Ensuite, il fait apparaître, dans une vive lumière, le caractère purement figuratif et manifestement provisoire des promesses temporelles faites au peuple élu, sous le régime de la loi mosaïque. Toujours est-il qu'il est bien clair que Malebranche n'a jamais eu d'autre ambition que d'amener ses semblables à l'Église pour recevoir son enseignement, pour obéir à son autorité et pour lui confier le soin de leur salut. Il a tout fait pour que la profession de foi qui était la sienne devînt la leur.

2° *Thèses théologiques.* — Laissons maintenant les intentions pour regarder en face les doctrines qui appartiennent à l'ordre des réalités objectives.

En principe, la théologie de Malebranche est celle l'Église : on l'a vu de reste par tout ce qui précède. Il veut être orthodoxe, et il est convaincu qu'il est orthodoxe. Mais, en pratique, les éléments proprement théologiques de son œuvre sont influencés par le rôle d'apologiste qu'il s'est assigné et qu'il cherche à remplir. Or, son apologétique s'efforce, comme nous l'avons vu, de s'adapter aux besoins de ses contemporains. C'est pourquoi, elle se laisse pénétrer à fond par les données de la seule philosophie qu'il croit pouvoir leur faire accepter et que d'ailleurs il pense être vraie à l'exclusion de toutes les autres. De là des théories et des explications difficilement conciliables avec les exigences du dogme. De là des formules qu'un jugement impartial ne saurait accepter sans de graves réserves. De là l'inscription de certains ouvrages de notre auteur au catalogue des livres à l'Index. Du reste, ce n'est pas à dire que l'on ne rencontre pas, sous la plume de Malebranche, des indications théologiques vraies, utiles et précieuses à recueillir.

La théologie catholique tient tout entière dans la connaissance de Dieu, de l'homme et de l'Homme-Dieu. Pour livrer le secret de la vie divine, elle expose le mystère de la Trinité. Pour montrer exactement ce qu'est l'homme, elle décrit successivement la condition de justice originelle, la déchéance résultant du péché héréditaire, l'état de régénération spirituelle. Enfin, considérant l'union de Dieu et de l'homme dans un être concret, elle étudie le mystère du Verbe incarné dans ses origines qui se rattachent à la vocation du Christ, et dans ses résultats que manifeste l'analyse du composé théandrique. Nous suivrons l'ordre de ces questions, pour examiner la position que Malebranche a prise par rapport à chacune d'elles.

1. *Dieu en lui-même.* — La conception de la *Sainte Trinité* qui est ou exprimée ou supposée par notre philosophe est irréprochable. Sur cette matière capitale, il professe le plus pur catholicisme. — Au Père, par une appropriation légitime, il rapporte spécialement la puissance. — Il est aussi affirmatif que possible sur la consubstantialité du Fils avec le Père, consubstantialité qui a donné lieu à tant d'hérésies. Il est étranger à tout subordinatianisme, à tout gnosticisme, à tout arianisme. Pour lui, non seulement le Verbe est Dieu, non seulement il est éternel comme son Père, mais les archétypes du monde créé et les vérités premières sont éternels aussi parce qu'ils sont enfermés dans la substance du Verbe, qui est l'Intelligence de Dieu. Entendons comme il parle de ceux qui ne veulent voir dans la vérité qu'un produit des décrets divins. « Il y a des gens qui pensent qu'il n'y a point d'ordre immuable et nécessaire par sa nature, et que l'ordre ou la sagesse de Dieu selon laquelle il a fait toutes choses, quoique la pre-

mière des créatures, est elle-même une créature, faite par une volonté libre de Dieu, et non point engendrée de sa substance par la nécessité de son être. Mais ce sentiment ébranle tous les fondements de la morale en ôtant à l'ordre et aux lois éternelles qui en dépendent leur immutabilité, et il renverse tout l'édifice de la religion chrétienne. » *Recherche*, XIIIe éclaircissement. Rien ne peut mieux mettre en lumière la divinité du Verbe que la nature divine des idées elles-mêmes qu'il porte en lui. — Quant au Saint-Esprit, aux yeux de Malebranche comme au regard de toute la tradition, il est en Dieu ce qui représente l'Amour infini. Et c'est lui qui répand dans les cœurs cet amour surnaturel dont il est le principe.

2. *Anthropologie.* — Pour être bien comprise, la théologie des trois états de l'homme dans Malebranche demande à être rapportée à son *Anthropologie* particulière.

Or, cette anthropologie est résumée par lui-même dans la formule décisive que voici : « L'homme est un composé de deux substances, esprit et corps dont les modalités sont réciproques en conséquence des lois générales qui sont cause de l'union de ces deux natures. » *Entretiens sur la métaphysique*, XIIe. Dans cette définition, il y a un élément qui restera toujours invariable parce qu'il sert de fondement à la réciprocité : c'est la loi même du parallélisme. Mais il y a un autre élément qui peut varier considérablement. Et cette variation peut aller jusqu'à l'interversion complète du rapport des deux termes en présence, en sorte que, des deux conditions possibles pour l'homme, la seconde prenne la place de la première. En effet, l'élément variable dont nous parlons, c'est la relation de l'esprit au corps. Normalement, l'esprit doit avoir la prédominance. Mais la prévalence peut être transférée au corps. Ainsi les deux substances dont nous sommes composés peuvent se disputer l'empire du tout qu'elles constituent. Et la loi de la réciprocité jouera en faveur de celle des deux qui aura pris le dessus sur l'autre.

Dans l'état de *justice originelle*, c'est l'âme qui tient les rênes du gouvernement. Elle est la maîtresse de tous les mouvements du composé humain. Et Malebranche va jusqu'à dire qu'il est pratiquement inconcevable que Dieu eût pu primitivement soustraire l'élément matériel à la parfaite domination de l'élément spirituel. Dans cette première situation où les facteurs sont disposés l'un par rapport à l'autre selon une hiérarchie conforme à l'ordre, l'homme n'éprouvait aucune difficulté à agir en toutes circonstances selon sa nature et sa destinée. Il suffisait pour cela qu'il reçût une grâce de lumière. En effet, l'illumination de l'esprit entraînait l'adhésion spontanée au bien d'une volonté gagnée d'avance à Dieu. Cette grâce de pure lumière est ce que Malebranche appelle la *grâce du Créateur*. Il la distingue avec soin de la grâce de sentiment ou *grâce du Rédempteur*, laquelle, selon lui, n'a rien à voir ici. Il prétend que, en matière de grâce, saint Augustin a lui-même distingué entre la lumière et le sentiment. Et il cite à l'appui de sa thèse un texte du grand Docteur où apparaît, en effet, très nettement la distinction en question. Mais il est fort douteux que saint Augustin l'ait entendue dans le sens que lui donne Malebranche. Le texte invoqué ne semble pas suggérer l'idée de deux grâces distinctes, ni surtout séparables : il paraît simplement opérer le discernement de deux éléments indivisibles en fait d'une seule et même grâce. Toujours est-il que Malebranche met, d'un côté, la grâce de lumière sous le nom de grâce du Créateur, et, de l'autre, la grâce de sentiment sous le nom de grâce du Rédempteur. Il a même, sur l'état du premier homme, une formule inquiétante et suspecte. Il dit quelque part que « la lumière, dans son origine, n'était que la nature ». Proposition ruineuse, si on la prend à la lettre. Heureusement, on peut et même on doit l'interpréter dans un sens satisfaisant. En effet, un examen attentif de l'ensemble des textes de notre auteur amène à faire la double constatation suivante : *a*) la grâce de lumière vient du Verbe incarné tout comme l'autre : car, au regard de l'oratorien, la grâce d'Adam procède du Christ; — *b*) la grâce de lumière n'est qualifiée de naturelle que parce que, maintenant encore, les causes occasionnelles qui en procurent la dispensation sont ordinairement prises de l'ordre de la nature. — D'un mot, la grâce primitive est dite naturelle, non à raison de son essence qui se rapporte à Jésus-Christ comme cause méritoire, mais à raison de sa dispensation qui relève du jeu de causes *occasionnelles* qui sont ici en réalité les causes *naturelles*.

Nous arrivons maintenant à l'*état de déchéance*. Déterminé par la faute de notre premier père, il a succédé à l'état premier de justice surnaturelle. Nous voici donc aux prises avec le fait du *péché originel*. Or, ce fait occupe chez Malebranche une place énorme. Il en traite longuement. Il y consacre des pages profondes, suggestives, riches de précieuses indications. Pour lui, la condition présente de l'homme révèle un désordre qui serait un scandale s'il était imputable à Dieu. Il estime que, seule, la prévarication d'Adam rend compte de ce désordre d'une manière satisfaisante pour la raison.

Il va même trop loin en ce qui regarde l'évidence de la faute qui est au principe de la rupture d'équilibre dont nous sommes les victimes en même temps que les témoins. La désorganisation morale de notre nature lui apparaît dans une lumière si crue que, du moins par endroits, il a l'air d'admettre qu'elle révèle elle-même son origine en accusant l'existence d'un péché spécifique de l'humanité.

Malebranche est plus exact quand, se corrigeant opportunément lui-même, il écrit que « nous savons *par la foi* que le péché a renversé l'ordre de la nature ». Sur un autre point, il est peut-être moins facile de l'excuser. Il a proposé, en effet, une théorie de la *transmission du péché originel* qui attache une importance excessive à un élément d'ordre purement physiologique. Il voit dans les traces du cerveau de la mère qui s'impriment dans le cerveau de l'enfant la grande cause de l'hérédité corrompue. Certes la génération charnelle joue un rôle dans la transmission du péché spécifique. C'est inévitable et c'est certain. Mais on ne peut pas ramener la triste hérédité dont nous subissons la loi à une tare purement physique. Les traces du cerveau ne sont pas l'unique principe des dérèglements de l'humanité issue d'Adam. Il faut réserver la place d'un facteur spirituel qui ne peut manquer de jouer un rôle prépondérant dans une histoire si visiblement dépendante de l'ordre religieux. La position prise par Malebranche semble ici suspecte.

Mais l'ensemble de la doctrine qu'il a professée sur le péché d'origine est du plus haut intérêt. Il n'est pas possible, dit-il, que « les esprits aient été soumis aux corps dans la première institution de la nature ». (Entendons ici *nature* au sens défini plus haut.) Dans la premier état de la création, l'homme exerçait sur son corps un pouvoir discrétionnaire. Mais voici que à l'institution de la nature a succédé la corruption de la nature. Alors tout change de face. « L'homme, par son péché, devient l'esclave du démon, la plus méchante des créatures, et dépend du corps, la plus vile des substances. » Et voilà renversé l'ordre normal de la relation hiérarchique entre les deux

substances dont l'homme est composé : le corps exerce dorénavant sur l'esprit une domination irrégulière et tyrannique.

Pour remédier à une situation si désastreuse, une *restauration* au moins partielle de la condition première de l'homme est nécessaire. Cette restauration est procurée par le Christ, en qui nous n'avons présentement à considérer que l'auteur de la Rédemption du genre humain. La grâce du Rédempteur est une force nouvelle qui rend à l'esprit quelque chose de son empire sur les puissances révoltées de la chair. Elle apporte à la grâce de pure lumière du Créateur l'appoint décisif d'une délectation qui entraîne la sensibilité elle-même dans un mouvement de conversion victorieuse vers Dieu. Devenu esclave de ses passions par l'hérédité séculaire du péché spécifique de sa race, l'homme va en redevenir le maître par la vertu d'un attrait nouveau ou renouvelé qui a son principe dans la passion du Verbe incarné. Car, de la grâce réparatrice, qui est une grâce de sentiment, Jésus-Christ est à la fois la cause méritoire et la cause occasionnelle.

Comme cause méritoire de la grâce, il a obtenu de son Père, pour les hommes, ces grâces de plaisir prévenant qui déterminent la volonté sans éclairer proprement l'intelligence, ou encore ces grâces de joie qui, consécutives à l'illumination de l'esprit, rendent la volonté conforme aux décisions suggérées par la lumière. Le Rédempteur, en effet, a pour fonction de faire que la vérité et la vertu deviennent sensibles et aimables aux hommes. Il touche l'homme dans sa nature révoltée par des attraits qui en redressent l'orientation et qui la subordonnent de nouveau au règne de l'esprit.

Mais le Christ n'est pas seulement la cause méritoire, il est encore la cause occasionnelle de la grâce de sentiment. C'est lui qui, comme homme, préside à la distribution de cette grâce. Pourquoi ? Parce que Dieu est « empêché par sa sagesse » de « donner sa grâce par des volontés particulières ». Il faudra donc qu'il y ait, comme principe de distribution de la grâce, une cause naturelle ou occasionnelle. Cette cause, c'est Jésus-Christ. C'est lui qui maintient tout dans l'ordre impeccable de la parfaite uniformité législative.

Mais ici, dans cet occasionalisme de la répartition de la grâce, Malebranche a rencontré deux difficultés qui ont été malheureusement des pierres d'achoppement pour sa théologie. — D'abord il a été amené à diminuer le Christ comme homme. C'est la science humaine de Jésus qui doit pourvoir à la distribution de la grâce. Or, si Malebranche reconnaît que, même comme homme, Notre-Seigneur a une science sans limites assignables, il n'admet pas que cette science indéfinie lui procure une connaissance *actuelle* et *habituelle* de toutes choses. Il y a une grande différence entre tout savoir virtuellement et penser à tout explicitement et en même temps. Cette limitation pratique de la science du Christ, comme homme, constitue, chez Malebranche, un premier obstacle sérieux à la distribution vraiment universelle de la grâce de sentiment. *En fait*, il semble que le Sauveur soit impuissant à pourvoir à tout. — Ensuite, il est obligé de respecter le principe de la généralité des lois. Ce principe vaut, en effet, dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature. Ainsi que l'Écriture nous l'enseigne, Dieu veut *en droit* que tous les hommes soient sauvés. Cependant, dans la pratique, la foi n'est pas donnée à tous les hommes et le nombre des damnés est supérieur à celui des élus. D'où vient cela ? De ce que ceux-là seuls peuvent réellement être sauvés que les circonstances font entrer dans le dessin du réseau des voies simples, générales, uniformes et constantes. Il y a là une épure dont le tracé géométrique est l'œuvre du grand Architecte et dont la pureté de lignes exclut jusqu'à la possibilité d'une bavure ou d'un trait hors cadre. On en voit les conséquences. Jésus-Christ seul pouvant fournir à Dieu les occasions où les lois générales entrent en action pour que la grâce tombe sur les hommes comme une eau salutaire, il arrivera pour cette rosée céleste ce qui arrive pour la pluie terrestre qui descend sur les sables du désert ou sur la surface de l'océan, aussi bien que sur les prairies ou sur les terres cultivées. Si le Rédempteur pense à un certain moment à une certaine catégorie de pécheurs, les avares par exemple, tous les avares recevront à ce moment là une grâce de conversion, qu'ils soient d'ailleurs prêts ou non à en faire un bon usage. Il y aura donc fatalement des pécheurs impénitents dans l'ordre surnaturel, comme il y a des monstres dans l'ordre naturel. C'est le résultat du jeu des lois générales qui exclut tout particularisme. La symétrie de la nature et de la grâce est parfaite. Il est presque certain que c'est cette application à l'ordre surnaturel de la doctrine des causes occasionnelles qui a valu à notre philosophe la condamnation de son *Traité de la nature et de la grâce*. Car, ce traité semble, par ailleurs, tout à fait orthodoxe. Si les jansénistes se sont acharnés à obtenir qu'il fût l'objet d'une mesure de proscription, c'est précisément parce que l'analyse qu'il présentait des rapports de l'action divine avec la volonté humaine sauvegardait parfaitement les droits de la liberté. Nous répétons que c'est la philosophie de Malebranche qui a fait tort à sa théologie.

A son anthropologie religieuse il y a lieu de rattacher, comme une sorte d'annexe, la question du *miracle*. Car, cette question est inévitablement liée à l'établissement du christianisme dans le monde et à l'histoire de l'homme sur la terre. Les difficultés classiques soulevées par le miracle deviennent pour le philosophe oratorien un problème difficile à résoudre. On ne peut pas mettre l'accent comme il le fait sur l'immutabilité de l'ordre, sans être embarrassé par les faits extraordinaires qui constituent une illégalité et qui se rencontrent tout le long de l'histoire sainte dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

Commençons cependant par donner acte à Malebranche qu'il admet le principe du miracle. Il reconnaît que, en fait, l'avènement de la vraie religion repose sur des miracles, et que, en droit, les miracles sont toujours possibles absolument. Mais il a une tendance incontestable à en limiter le nombre. En présence des faits acquis, il s'emploie le plus qu'il peut à en procurer une explication naturelle. Volontiers, il fait appel aux industries merveilleuses, mais régulières de la Providence qui, par des combinaisons infiniment savantes, mais normales, prépare de loin des coïncidences déconcertantes pour l'intelligence humaine. Il croit aussi, comme cause du miracle, à l'existence de lois qui ne nous sont pas connues. Et enfin, notamment pour ce qui regarde l'Ancien Testament, il attribue un rôle très important à l'intervention des anges. Sans doute, les anges sont des agents invisibles qui ne sont guère perçus que par l'œil de la foi. Mais ils ont le très grand avantage d'être, à un autre point de vue, des agents naturels, capables de maintenir le respect du formalisme légal. En effet, ils peuvent devenir les causes occasionnelles qui déterminent Dieu à agir d'une certaine façon qui n'est plus extraordinaire et surprenante que pour les témoins à courte vue que nous sommes. Malebranche va jusqu'à dire que saint Michel et ses anges étaient aux Juifs, comme causes occasionnelles des faits réputés miraculeux, ce que Jésus-Christ est aux

chrétiens comme cause occasionnelle de la dispensation des grâces divines.

3. *Doctrine sur le Verbe incarné.* — Nous touchons ici au point central de la doctrine, au nœud vital de toute l'œuvre. De purs philosophes ont reconnu eux-mêmes que la théorie de l'incarnation domine et commande tout ce système philosophico-théologique. Et il nous semble bien pouvoir ajouter que c'est là l'élément supérieur qui en fait la beauté principale.

Et d'abord, comment se pose pour Malebranche la question de l'incarnation ? — Nous avons vu, à propos de la déchéance consécutive au péché originel, comment il comprend le rôle que le Christ est appelé à jouer comme rédempteur. Mais la fonction rédemptrice est-elle la cause unique et adéquate de l'existence du Christ ? En d'autres termes, est-ce seulement le péché d'Adam qui a attiré le Verbe incarné en ce monde et décidé le Verbe à s'incarner ? Voilà le problème. Il était inévitable que notre philosophe le posât. En effet, s'il admet, comme Descartes, que la recherche des causes finales est inutile dans l'ordre physique, à la connaisance duquel doit suffire la détermination des causes efficientes, il professe, à l'encontre de Descartes, que cette recherche est nécessaire dans l'ordre moral et religieux, c'est-à-dire en somme dans l'ordre spirituel, où tout dépend des intentions et des volontés divines, et comme de l'attitude de Dieu lui-même. Or, dans cette enquête sur les causes finales appliquée au cas particulier de l'incarnation, deux considérations vont exercer une influence décisive sur la pensée de Malebranche. D'une part, il a une très haute idée de l'obligation où est Dieu de se procurer par son ouvrage une gloire aussi éclatante que possible. D'autre part, il a un vif sentiment de l'abîme insondable et vraiment infini qui sépare de Dieu le monde créé. Dès lors, seule l'incarnation du Fils de Dieu, intervenant pour tirer l'univers de son état profane, pourra lui conférer une dignité capable de fournir une justification rationnellement valable de l'acte créateur.

Un passage du XVe éclaircissement sur *la Recherche de la Vérité* résume bien la pensée de Malebranche à cet égard. « Si Dieu, y est-il dit, a fait ce monde visible, quoique indigne en lui-même, de l'action par laquelle il est produit, c'est qu'il a eu des vues qui ne sont pas connues aux philosophes et qu'il sait s'honorer lui-même en Jésus-Christ d'un honneur que les créatures ne sont pas capables de lui rendre. » De là la haute convenance pour Dieu de poser l'incarnation de son Fils comme *le premier et le principal de ses desseins*. Ainsi, l'univers se trouve sanctifié par l'Homme-Dieu et subsiste dans l'Homme-Dieu. C'est *par* Lui et *pour* Lui que toutes choses ont été faites.

Telle est, ramenée à ses données fondamentales, la conception à laquelle Malebranche tend spontanément à se rallier. Mais, dans cette matière qui lui tient cependant tant à cœur, il fait preuve d'une prudence dont il n'est pas toujours coutumier. Il a pleine conscience de l'extrême gravité du problème qu'il s'applique à résoudre. Et, visiblement aussi, il apporte dans l'examen de ce problème un souci constant d'orthodoxie.

D'abord, il tient un compte exact de la place qu'occupe l'incarnation *rédemptrice* dans la tradition théologique de l'Église. Et il professe que la rédemption a joué un rôle capital dans la *réalisation historique* du mystère du Verbe incarné. Il se garde bien de déclarer que l'incarnation, en soi et absolument, est nécessaire. Il déclare que, sans le péché, l'incarnation n'aurait peut-être pas eu lieu; mais il pense en même temps que, dans ce cas, le Verbe aurait sans doute, cherché et trouvé un autre moyen de s'unir à l'univers. Pour faire néanmoins admettre ses vues, il fait intervenir une distinction juste et opportune entre l'ordre des décrets divins et l'ordre des événements visibles, entre l'ordre de la finalité et l'ordre de l'exécution. Du point de vue de la conception et de la décision souveraines du Créateur, l'incarnation apparaît dans un relief qui la place au premier plan; du point de vue de la manifestation du dessein de Dieu dans les faits accomplis sous nos yeux, la rédemption tient le premier rang et s'impose à notre attention comme si elle était le premier article du programme divin. C'est pourquoi Malebranche se borne finalement à dire que la rédemption n'est sans doute pas la cause *unique* de l'incarnation. Le Verbe incarné est quelque chose *de plus* qu'un pur Rédempteur.

Ce sont là d'utiles et louables réserves de doctrine et précautions de langage. Mais enfin, quand il suit le mouvement naturel et l'inspiration surnaturelle de sa pensée, le grand religieux de l'Oratoire, le fidèle disciple de Bérulle retrouve, sans le savoir, les idées de Duns Scot et en revient toujours à sa vision magnifique d'une incarnation qui est au principe et qui subsiste au centre de tout. C'est cette incarnation dominatrice qui sert de clef de voûte à l'immense architecture de l'univers. Si la chose était possible, nous pourrions multiplier les citations qui mettent cette thèse en évidence et qui la soutiennent dans des termes d'une rare élévation. Produisons du moins un texte emprunté au Ve entretien des *Conversations chrétiennes*. « Le premier dessein de Dieu, écrit Malebranche, a été l'incarnation de son Fils. C'est pour lui que nous sommes faits, quoiqu'il se soit incarné pour nous. Nous sommes faits à son image, car il est homme dans le dessein de Dieu avant qu'il y eût des hommes. Dieu nous a élus en lui avant la création du monde. Comme Dieu a tout fait par lui, il a aussi tout fait pour lui. Car, Jésus-Christ est cet homme pour lequel Dieu a tout fait. Il a été prédestiné pour être le chef des anges et des saints, des anges qui sont avant les saints. Mais il était avant tous dans le dessein de Dieu, car les membres sont faits pour le chef et non le chef pour les membres. » Voilà, dans toute son ampleur, la pensée profonde de notre philosophe sur l'Incarnation. Quel jugement en doit-on porter ?

Derrière la thèse de Malebranche, il y a les idées que voici. Le plan divin, qui préside à tout le développement de l'œuvre créatrice, ne peut pas être un composé de pièces et de morceaux. Ce plan ne peut pas comporter des surprises qui nécessitent des reprises. Dieu ne saurait être assimilé à un architecte qui, ayant manqué son coup, restaure son édifice par des expédients où les délicatesses de l'amour ne suffisent pas à masquer les défaillances de la sagesse. On peut les ramener aux deux énoncés suivants : 1° Tout a été prévu de toute éternité et tout fait partie d'un plan unique, simple et concordant; 2° Le principe déterminateur de toutes les lignes tracées dans ce plan et de tous les événements isus de cet archétype est l'incarnation du Fils de Dieu. — Au-dessus de toutes les contingences de l'histoire, il faut donc envisager « le décret éternel par lequel Dieu a résolu de réunir toutes choses dans notre divin Chef, l'Homme-Dieu, prédestiné avant tous les temps pour être le fondement, l'architecte, la victime et le souverain prêtre du temple spirituel que la majesté divine habitera éternellement ».

Ces vues peuvent se réclamer de très hautes autorités. Malebranche a probablement pour lui saint Jean. Il a certainement pour lui saint Paul. Il a pour lui certains Pères qui ont combattu plus directement

l'arianisme. Il a pour lui, à partir de Duns Scot toute l'école franciscaine, la théologie salésienne, et même Suarez. Et on pourrait revendiquer en sa faveur bien d'autres témoignages.

La doctrine qui a retenu les préférences de Malebranche est librement discutée dans l'Église, ainsi que l'observait déjà saint Bonaventure. Et si notre auteur y a adhéré pour des motifs plus philosophiques que mystiques, en ceci encore il semble couvert par l'autorité du Docteur séraphique qui a écrit de la conception qu'il préconise : *Magis consonat judicio rationis.*

La conçlusion très nette est que Malebranche ne doit pas être incriminé pour ses vues sur l'incarnation. Mais, comme nous l'avons insinué plus haut, il mérite d'être repris pour avoir, à certains égards, diminué le Christ dans sa fonction de rédempteur. Sans doute, il mettra très haut le rôle du réparateur. Il le mettra si haut, qu'il semblera presque se contredire lui-même en disant que le Verbe ne s'est rendu sensible et visible que pour rendre la vérité accessible aux hommes. Mais, quand il s'agit de montrer en lui la cause occasionnelle de la distribution de la grâce, il semble que c'en soit fait des grandeurs du Verbe incarné. Celui-ci apparaît surtout comme impuissant à égaler ses secours à tous les besoins des âmes prises individuellement. Sainte-Beuve n'a pas eu tout à fait tort de dire que, en cela, Malebranche a exalté le Père aux dépens du Fils. Et il est bien regrettable, en effet, que, après avoir élevé un si beau monument à la gloire du Médiateur universel, il ait abaissé plus que de raison le Sauveur des hommes et le divin Médecin des âmes.

La théologie de l'incarnation de Malebranche a comme un prolongement dans sa conception de l'Église. — C'est l'Église qui continue sur la terre l'œuvre d'enseignement et de réparation du Christ. Nous lisons dans le Ve *Entretien sur la métaphysique :* « Les hommes ont vu de leurs yeux la Sagesse éternelle... Il ont touché de leurs mains le Verbe qui donne la vie. La Vérité intérieure a paru hors de nous... afin de nous apprendre d'une manière sensible et palpable les commandements de la loi divine... Ces grandes vérités que la foi nous enseigne sont en dépôt dans l'Église... Nous ne pouvons les apprendre que par une autorité visible émanée de la Sagesse incarnée. » On ne saurait mieux dire ni être plus catholique.

Néanmoins, pour les raisons que nous avons dites, l'œuvre du philosophe oratorien n'a pas entièrement échappé aux censures de l'Église. Un décret du 21 novembre 1689 a mis à l'Index le *Traité de la nature et de la grâce.* Plus tard, *La recherche de la vérité,* les *Entretiens sur la métaphysique* et le *Traité de morale* ont été également prohibés. Cependant, plusieurs écrits très importants de Malebranche, écrits où il développe notamment sa doctrine de l'incarnation et de l'amour de Dieu, n'ont été touchés par aucune condamnation.

V. Rapports de la philosophie et de la religion. — On sait que Descartes avait posé le principe de la philosophie *séparée.* Il mettait, d'un côté, les vérités de l'ordre religieux comme relevant du seul critère de l'autorité, et, de l'autre côté, les vérités de l'ordre rationnel comme relevant du seul critère de l'évidence. Ces deux catégories de vérités ne sont pas seulement distinctes l'une de l'autre; elles sont de plus isolées l'une de l'autre par une cloison étanche. De l'une à l'autre, il n'y a pas de passage possible. Les vérités rationnelles constituent l'unique domaine de la philosophie. Ici, la libre recherche doit s'exercer sans contrainte et aussi sans contrôle, car la tradition ne vaut pas dans les matières justiciables de l'évidence. Inversement, le jugement humain et l'esprit critique n'ont rien à voir dans les vérités révélées. Ces dernières ne sont pas à comprendre comme des objets intelligibles, mais à accepter comme des données impénétrables. Elles ne sont pas perçues par l'esprit; elles sont reçues par la foi. C'est l'autorité compétente qui les propose et qui en quelque sorte les impose.

Le grand, le très grand mérite du cartésien Malebranche a été de résister nettement sur ce point à l'influence de celui qu'il admirait tant et qu'il a tant loué. Il n'a jamais admis telle quelle la séparation préconisée par Descartes, bien qu'elle ne procédât pas d'un mauvais dessein contre la religion et qu'elle prétendît, au contraire, la mettre en sûreté. Il n'a pas davantage voulu d'un régime de juxtaposition où la philosophie, tout en faisant état des données de la foi, s'interdirait d'en faire usage. Et il a abouti ainsi à la conception d'une véritable synthèse des éléments empruntés à la foi et puisés dans la philosophie, synthèse dont les éléments composants jouent un rôle effectif et efficace les uns par rapport aux autres.

Nous disons qu'il a *abouti* à cette conception d'une intime alliance et d'une mutuelle assistance de la raison et de la foi. En effet, c'est là une question où sa pensée a évolué d'une façon notable et toujours dans le sens du progrès le plus heureux. Comme nous l'avons dit, il a, dès le début, refusé de se plier au séparatisme de Descartes. Mais il a pourtant commencé par en subir l'influence. Dans une première phase de sa vie de penseur, il se préoccupe surtout de prévenir les empiétements de la foi sur la raison et de la raison sur la foi. Il insiste alors sur le rôle de la tradition dans la religion, et sur la nécessité de l'autonomie dans la spéculation philosophique. Cependant, il ne les met pas à part l'une de l'autre par un isolement radical. Puis, à mesure qu'il avance dans sa carrière, il prend davantage conscience de l'utilité, de la convenance et même de la nécessité d'une collaboration proprement dite de la religion et de la philosophie. A ce moment, deux propositions résument l'état de sa pensée. D'une part, les dogmes révélés rendent compte de certains faits. Ils peuvent être des principes d'explication métaphysique. Il leur reconnaît donc une *intelligibilité* qu'on pourrait qualifier d'*active.* D'autre part, sans découvrir ces mêmes dogmes comme faits donnés et sans les supprimer comme mystères, notre raison peut néanmoins s'y appliquer utilement pour les éclairer en quelque mesure. Et il admet de la sorte qu'ils ont une seconde *intelligibilité,* celle-ci de caractère *passif.* — Mais il ira plus loin encore. Le jour viendra où il proclamera que « la vraie philosophie, c'est la religion ». Par cette formule il s'apparente à Origène, à Augustin, à Bonaventure. Pour ces grands hommes, le christianisme était bel et bien notre philosophie à nous croyants. Mais ils entendaient cette communion de la raison et de la foi d'une sorte de mariage *in concreto.* Dans leur pensée, il y a simplement absorption *de fait* de toutes les vérités partielles et subordonnées dans la vérité totale et supérieure du mystère du Verbe incarné. Malebranche tend à faire prévaloir la conception d'une sorte d'unité *de droit* des deux ordres. Il incline, en effet, à identifier le Verbe et la Raison.

C'est précisément sur ce point que son attitude, d'ailleurs si louable, appelle sans doute des réserves et demande en tout cas des explications. Il ne naturalise pas le surnaturel : aucun doute là-dessus. Mais il n'est pas aussi certain qu'il ne lui arrive jamais de surnaturaliser le naturel. La position qu'il occupe dans cette matière si délicate est plus d'une

fois équivoque. Citons un exemple. Il déclare quelque part que « c'est la même Sagesse qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la vérité dans l'évidence des raisonnements, et qui parle par les saintes Écritures à ceux qui en prennent bien le sens ». Comment ne pas redouter qu'il y ait ici une confusion des deux ordres, par une secrète exaltation de la nature jusqu'au niveau de la grâce ? Toutefois, le malaise qu'on éprouve à lire de pareils textes est corrigé par la bonne impression que laissent d'autres déclarations de l'auteur. Car, il revient à des formules d'où il semble résulter qu'il n'est pas réellement tombé dans l'erreur qu'on serait parfois tenté de lui imputer. Mais nulle part, il n'a proposé des rapports de la nature et de la surnature une explication exempte de toute ambiguïté.

Et si, de temps à autre, il exalte trop la nature, dans d'autres cas, il diminue l'ordre surnaturel. Nous revenons ici, pour l'envisager sous un autre aspect, à un point déjà touché précédemment, celui de la distribution de la grâce. La théorie que Malebranche professe à cet égard n'amoindrit pas seulement le Christ comme rédempteur : elle porte encore atteinte à toute l'économie de la religion et, par conséquent, à Dieu lui-même. Oui, en principe, la bienveillance divine ne refuse le salut à aucun être de bonne volonté. C'est fort bien. Mais les déficiences de l'exécution rendent pratiquement inefficace, pour un grand nombre, la volonté salvifique de Dieu le Père. La dispensation des grâces actuelles affecte un caractère non seulement limité, mais encore arbitraire; non seulement contingent, mais encore fortuit. Le nombre des élus est inévitablement et, disons-le, injustement restreint. Car, il est réduit pour des raisons extrinsèques. Ce sont des causes étrangères à la responsabilité véritable des individus qui y mettent des bornes. De telles vues ne sont pas d'un bon théologien. Elles ne sont pas davantage d'un vrai philosophe. Elles vont à l'encontre du succès de la tentative de rapprochement entre la foi et la raison opérée par Malebranche.

Nous l'aimons mieux quand, parlant du fond de son âme, il écrit des phrases comme celle-ci : « Je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi et que les bons philosophes puissent avoir des sentiments différents des vrais chrétiens ». VIe *Entretien sur la métaphysique*. C'est par la conviction qui a dicté ces lignes qu'il a rendu un immense service. Les intentions de Descartes n'étaient pas mauvaises; la sincérité de sa foi personnelle ne semble pas discutable. Mais, objectivement, son entreprise allait à ruiner le crédit intellectuel de la Révélation. Elle en détruisait de fond en comble la valeur spéculative. Elle coupait le monde de la foi de sa relation nécessaire avec le monde de la science ou même de la simple intelligibilité. Et, par là, elle exposait la pensée chrétienne au péril très grave d'une sorte de naufrage philosophique. Encore une fois, c'est Malebranche qui, au lendemain même de la mort de Descartes, a paré le premier à ce danger. Il a essayé de faire servir la philosophie au bien de la religion, et la religion au profit de la philosophie. Dans la réalisation de ce programme, il a commis plus d'une faute. Mais il a néanmoins rendu des services et il en rend encore. Il reste un témoin du Christ et de l'Église dans des milieux de haute spéculation où des œuvres doctrinalement plus sûres, mais rationnellement moins séduisantes que la sienne, n'ont pas d'accès. Et surtout il a tracé le programme d'une collaboration proprement dite de la raison et de la foi. Il a montré que le mystère du Verbe incarné pouvait devenir un point de convergence pour la philosophie bien comprise et la religion bien expliquée. Sachons lui gré de cette conception qui est à retenir et à reprendre. Appliquée dans des conditions meilleures, elle a l'avenir pour elle. Car, s'il y a une foi qui cherche à comprendre, il y a aussi une raison qui a besoin de croire. Cet aveu d'un déficit de la nature que l'incroyance hésite à faire, les successeurs de Malebranche contribueront à le lui arracher. Alors, la foi qui cherche l'intelligence verra venir au devant d'elle l'intelligence qui cherche la foi. L'*intellectus quærens fidem* viendra rejoindre la *fides quærens intellectum*. C'est de cette rencontre que sortira une philosophie vraie et enrichie de nouveaux apports. Quant au séparatisme, il est condamné par son impuissance même : il n'a produit que des fruits de mort. Longtemps avant qu'il étale sous nos yeux ses conséquences néfastes, Malebranche avait clairement aperçu qu'il ne pouvait pas aboutir.

VI. Vue d'ensemble sur l'œuvre et le rôle de Malebranche. — Nous connaissons déjà le premier caractère de la philosophie de Malebranche qui est la *complexité*. Nous avons vu qu'elle emprunte les éléments qu'elle utilise à des sources multiples et diverses. De ces emprunts, le plus souvent, l'auteur n'a pas conscience, car il a le sentiment justifié d'être à certains égards autodidacte. Et, en effet, *systématique* au plus haut degré, il construit pour son compte une *synthèse* qui apparaît tout d'abord comme une résultante irréductible à ses composantes. Mais la philosophie que nous venons d'étudier a cependant un troisième caractère : complexe et systématique, elle reste foncièrement *hétérogène*. Elle n'est pas seulement complexe, elle est encore composite, et le caractère systématique qu'elle revêt ne saurait masquer le défaut d'homogénéité dont elle souffre. La belle unité qu'elle présente est beaucoup plus apparente que réelle. Elle laisse subsister la nature disparate des facteurs auxquels elle fait appel. Et les artifices combinés d'une rigueur géométrique et d'un art subtil ne sauraient cacher l'imperfection de certaines soudures aux esprits dont les exigences concrètes refusent de se laisser prendre aux mirages d'une idéologie abstraite. — Tel nous apparaît le malebranchisme. Trois mots le résument : complexité, systématisation, hétérogénéité.

En présence d'une telle œuvre, un travail d'analyse historique s'impose pour assigner à chaque ingrédient philosophique, si nous osons dire, l'origine qui lui est propre. On verrait alors que, dans cette élaboration savante, il y a bien autre chose que de l'augustinisme et du cartésianisme. Nous nous sommes déjà expliqué nettement là-dessus : nous n'avons pas à y revenir.

Un autre point doit présentement attirer notre attention : c'est la transformation profonde que le grand métaphysicien de l'Oratoire fait subir aux éléments doctrinaux qu'il utilise. Ce n'est pas seulement à propos de ses prédécesseurs méconnus, c'est encore à propos de ses inspirateurs reconnus qu'il opère une transposition décisive des pensées. Nous ne nous arrêterons pas au fait qu'il accommode à sa façon le platonisme d'Augustin. Mais nous voudrions signaler tout spécialement la dénaturation, d'ailleurs fort heureuse, qu'il fait subir à la métaphysique de Descartes. Légitimement classé dans l'école cartésienne, il est cependant évident qu'il tourne le dos à son maître après lui avoir donné la main. De l'auteur du *Discours de la méthode*, il reçoit le principe des idées claires et distinctes, l'affirmation du dualisme radical de l'étendue et de la pensée, les données essentielles de la physique mécaniste, la conviction de la subjectivité des qualités secondes, la preuve de l'existence de Dieu par l'idée même de Dieu. Mais tout cela, il le transforme et il en fait usage dans un

tout autre esprit. C'est ainsi qu'on a pu, avec des preuves décisives à l'appui de ce paradoxe apparent, parler de l'*anti-cartésianisme* de Malebranche. D'ailleurs, sur des questions fondamentales, il se sépare tout à fait de Descartes : il refuse d'admettre que les vérités premières soient des créatures; il professe que la recherche des causes finales est permise et même nécessaire; enfin il soutient que, loin de constituer un absolu indivisible, la liberté ne comporte pas de commune mesure d'un homme à un autre. Ainsi, tout en relevant de Descartes, il le modifie profondément, mais toujours dans un bon sens et pour orienter sa propre philosophie vers des fins religieuses.

Cependant, sur certains points, il a subi l'influence de son initiateur d'une façon excessive et fâcheuse. Le premier tort qu'il a eu et que nous avons indiqué déjà est d'avoir cru que, dans ses traits essentiels, la métaphysique cartésienne était irréformable et par conséquent définitive. Singulière méprise de la part d'un homme qui répudiait avec sérénité la tradition et l'autorité en matière de philosophie ! Ensuite, nous tenons à répéter combien est regrettable et de grande conséquence l'erreur qu'il a commise en canonisant l'étendue. C'est cette erreur qui l'a amené à nous proposer comme le modèle suprême de la connaissance adéquate celle que nous avons de la matière, c'est-à-dire de ce qui, pris en soi, est l'inintelligibilité même. Enfin, la forme de doctrine religieuse qu'il a fait prévaloir se ressent en mal du cartésianisme. Libéré du laïcisme de Descartes, il demeure tributaire de son rationalisme. Son mysticisme est en réalité un pseudo-mysticisme. Chez lui la superstition de l'idée fait tort à la piété du cœur. La ferveur qui l'élève vers Dieu est surtout de nature intellectuelle. Ni pour lui, ni pour d'autres, elle n'est capable à elle seule d'installer Dieu au centre de la vie humaine comme un principe actif d'amour. Dans son système, tout est construit en vue de natures intelligibles, non en fonction d'êtres concrets. Et son Dieu lui-même n'est pas celui qui « parle au cœur ». On a dit du Dieu de Descartes qu'il est avant tout un *ingénieur* : on peut dire du Dieu de Malebranche qu'il est principalement un *artiste*. Car ce Dieu s'admire, il veut qu'on l'admire, et, retiré dans un égoïsme transcendant, il fait plus de cas de la beauté de ses créations que du bonheur de ses créatures.

Mais cette critique n'est pas le dernier mot que nous ayons à dire de Malebranche. Pour l'ensemble de son œuvre, il mérite un meilleur témoignage. Il a été pour son compte un philosophe chrétien. Il nous a laissé des écrits qui, tout pleins de vues suggestives, contiennent le programme d'une philosophie chrétienne. Enfin, il a dressé devant nous, dans une lumière aveuglante, cette vérité trop oubliée par les hommes, que des êtres qui ne peuvent être que par Dieu ne doivent être que pour Dieu.

1° *Éditions.* — Dans le numéro de janvier 1916 de la *Revue de métaphysique et de morale*, M. Désiré Roustan, dont le témoignage procède d'une compétence exceptionnelle, a déclaré sans ambages que « nous ne possédons aucune édition moderne, correcte et complète de Malebranche ». En attendant que soit publiée l'édition qui se prépare sous les auspices de l'Académie des Sciences morales et politiques, voici quelques indications utiles pour guider les recherches. — Les éditions *partielles*, contemporaines de l'auteur, qui sont recommandées comme les meilleures par Malebranche lui-même, sont les suivantes : *De la recherche de la vérité*, Paris, David, 1712, 4 vol. in-12; *Conversations chrétiennes*, Paris, Anisson, 1702, 1 vol. in-12; *Traité de la nature et de la grâce*, Rotterdam, Reinier Leers, 1712, 1 vol. in-12; *Traité de morale* (avec le *Traité de l'amour de Dieu*), Lyon, Plaignard, 1707, 2 vol. in-12; *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Paris, David, 1711, 2 vol. in-12; *Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld*, Paris, David, 1709, 4 vol. in-12. — Parmi les *éditions modernes*, il faut citer surtout : *Œuvres de Malebranche, publiées par MM. de Genoude et de Lourdoueix*, Paris, de Sapia, 1837, 2 vol. in-4°; *Œuvres de Malebranche, publiées par Jules Simon*, Paris, Charpentier, 1842, 2 vol. in-12. Il est à noter que l'édition de Jules Simon ne renferme que des œuvres choisies, avec de singulières lacunes. L'édition de Genoude et de Lourdoueix, bien qu'incomplète et assez médiocre, n'en reste pas moins jusqu'à ce jour celle à laquelle on peut recourir avec le plus de profit.

2° *Travaux.* — Pour la bibliographie complète, se reporter au livre de M. Joseph Vidgrain, indiqué ci-après. Les principaux livres à consulter sur Malebranche sont les suivants : Fontenelle, *Éloge du Père Malebranche*, dans *Éloges historiques des académiciens*, Paris, 1742, in-8°; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, l. VI, c. v et VI; Abbé Blampignon, *Étude sur Malebranche*, Paris, 1862; P. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868, 2 vol.; Léon Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870, 2 vol; Père André, *Vie du R. P. Malebranche, publiée par le P. Ingold*, Paris, Poussielgue, 1886; Henri Joly, *Malebranche*, Paris, 1901; Maurice Blondel, *L'anti-cartésianisme de Malebranche*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1916; Joseph Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, 1923; Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924; Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuses*, Paris, 1926. En pratique, si l'on veut aller au plus court pour connaître Malebranche, on peut simplifier beaucoup la liste qui précède. La lecture de Léon Ollé-Laprune est très utile et très recommandable. Pour l'exposé proprement philosophique, le livre de Delbos est décisif et ne laisse rien à désirer. Pour la partie théologique et religieuse du système, Maurice Blondel et Joseph Vidgrain fournissent tous les renseignements nécessaires.

J. Wehrlé.

MALÉDICTION. — Voir Imprécation, t. VIII, col. 1425, 1426.

MALEVILLE (**Guillaume de**), né à Domme près de Sarlat, en 1699, fut curé de sa paroisse natale jusqu'en 1756; il mourut à une époque qu'il est difficile de préciser. — Maleville composa de nombreux écrits dans lesquels les idées jansénistes se cachent presque toujours et où on ne trouve que les thèses les plus rigides. Il a publié les *Lettres sur l'administration du sacrement de pénitence où l'on montre les abus des absolutions précipitées, et où l'on donne des principes pour se conduire dans les plus grandes difficultés qui se rencontrent dans le tribunal*, 2 vol. in-12, Bruxelles, 1740. Le P. Colonia, dans le *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. II, p. 541-547, critique longuement cet écrit et cite de nombreux passages empreints d'un rigorisme outré et dont les idées essentielles sont certainement empruntées au jansénisme. L'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. XII, col. 649-651, a reproduit cet article. Maleville, d'ailleurs, répondit à Colonia par une *Défense des lettres sur la pénitence*, Toulouse, 1760. Maleville publia encore : *Les devoirs des chrétiens*, 4 vol. in-12, Toulouse, 1750; *Prières et bons propos pour les prêtres et spécialement pour les pasteurs*, in-12, Toulouse, 1752; *La religion naturelle et la révélée établie sur les principes de la vraie philosophie et sur la divinité des Écritures de Dieu*, ou *Dissertations philosophiques, théologiques et critiques contre les incrédules*, 6 vol. in-12, Paris, 1756-1758 (*Mémoires de Trévoux* d'octobre-novembre 1756, p. 2503-2517, 2693-2712, et d'avril 1759, p. 773-805); *Histoire critique de l'éclectisme ou des nouveaux platoniciens*, 2 vol. in-12, Londres, 1766 (*Mémoires de Trévoux* de juin 1766, p. 1400-1407); *Doutes proposés aux théologiens sur des opinions qui paraissent fortifier les difficultés des incrédules contre quelques dogmes catholiques*, in-12, Paris, 1768; *Examen approfondi des difficultés de l'auteur de l'Émile contre la religion*

chrétienne, Paris, 1769. Tous ces écrits parurent sous le voile de l'anonymat, et c'est probablement Maleville qui publia un *Mémoire sur la présente défense de la tradition orale*, 1769, en réponse à la *Défense de la tradition orale*, thèse que l'abbé Gisson, du diocèse de Sarlat, avait soutenue chez les jésuites de Toulouse.

Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 463; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 81, 82.

J. CARREYRE.

MALEVANSKII Sylvestre, théologien russe du XIXe siècle, né le 9 janvier 1828, dans le diocèse de Volhynie, mort à Kiev, le 12 novembre 1908. — Stéphane Vassilievitch Malevanskii, qui prit le nom de Sylvestre en embrassant la vie monastique, était fils d'un curé de village du diocèse de Volhynie. Ses études terminées au séminaire diocésain, il se maria, et fut placé à la tête d'une paroisse rurale dès 1848. Devenu veuf peu de temps après, il entra comme élève à l'Académie ecclésiastique de Kiev, se fit moine en 1856, et resta attaché au service de l'Académie de 1857 à 1898, successivement bachelier (1857-1862), inspecteur (1862-1881), recteur (1883-1898) et en même temps, à partir de 1862, professeur de théologie. En 1883, il fut élevé à la dignité d'archimandrite, et le 20 janvier 1885, consacré évêque-vicaire du diocèse de Kiev. En 1898, il cessa d'être recteur de l'Académie, mais garda son poste d'évêque-vicaire.

Bien que d'une santé délicate et presque toujours malade, Sylvestre fut un travailleur acharné, un administrateur remarquable, un supérieur affable. On fait aussi l'éloge de sa piété et de sa charité envers les pauvres. Il s'est illustré surtout par son *Essai de théologie dogmatique avec exposé historique des dogmes* en 5 volumes qui furent publiés à Kiev de 1878 à 1889. Quelques-uns ont eu plusieurs éditions. Comme le titre l'indique, l'ouvrage est un cours de théologie positive rédigé d'après les principes de la méthode historique. A la différence de Macaire Bulgakov, qui aligne un peu à l'aventure ses citations patristiques pour étayer une thèse énoncée d'avance, Sylvestre essaie de reconstituer les étapes du développement dogmatique, en suivant l'ordre chronologique. Il ne dépasse guère l'âge d'or de l'époque patristique, et l'on chercherait vainement chez lui l'histoire de la théologie dissidente après Photius. Cet essai d'histoire des dogmes est d'ailleurs fort incomplet et inégal pour les divers traités. Bien qu'il ne soit pas sans mérite, on est un peu étonné des grands éloges qu'en font les écrivains russes. Ils ont cependant raison de le placer au-dessus de Macaire, pour ce qui regarde l'exposé de la doctrine patristique.

En dehors de cet ouvrage, Sylvestre a publié les études suivantes : 1° *Enseignement sur l'Église dans les trois premiers siècles du christianisme*, dissertation présentée en 1873 pour obtenir le titre de maître en théologie; 2° trois brochures publiées à Kiev, en 1875, et rédigées sous formes de *Réponses aux schémas des Vieux Catholiques sur les bonnes œuvres, sur la sainte Vierge et sur la procession du Saint-Esprit*. C'est un écho des polémiques soulevées par les fameuses conférences de Bonn (1874-1875); 3° *Bref aperçu historique du rationalisme dans ses rapports avec la foi*, Kiev, 1862; 4° *Développement historique du panthéisme contemporain comme preuve de sa fausseté*, Kiev, 1865; 5° *Faillite du panthéisme contemporain pour résoudre les questions fondamentales qui intéressent l'humanité*, Kiev, 1867. Bien qu'il ne brillât pas par les talents oratoires, Sylvestre a laissé aussi quelques sermons.

Th. Titov, *L'évêque Sylvestre Malevanskii*, art. nécrologique, publié dans le *Tserkovnyi Viestnik*, organe de l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg, t. XXXIV (1908), n. 48, col. 1500-1503; numéro de janvier 1909 des *Trudy* de l'Académie de Kiev, où l'on trouvera une série d'articles sur notre théologien, dont un du même Th. Titov, et un autre de M. Skaballanovitch, *L'évêque Sylvestre comme dogmatiste*, p. 175-201. Sur son cours de théologie comparé à la *Théologie dogmatique orthodoxe* de Macaire Bulgakov, voir A. J. Wedenskii, *Comparaison des systèmes théologiques de Macaire et de l'archimandrite Sylvestre*, dans les *Lectures de la Société des amateurs de la culture ecclésiastique*, n^os^ de février, mars et avril 1866.

M. JUGIE.

MALLET Charles (1608-1680) naquit à Montdidier en 1608; il fit ses études à l'université de Paris et fut docteur de Sorbonne en 1649. Il était chanoine de Rouen depuis le 11 août 1649, et François de Harlay, archevêque de Rouen, dont il avait été le précepteur, le choisit comme vicaire général, le 24 mai 1674. Mallet fonda le petit séminaire dont il fut le premier supérieur. Adversaire résolu du jansénisme, il attaqua souvent Arnauld. Il mourut à Rouen le 20 août 1680.

Les écrits de Mallet ont pour objet la théologie scripturaire et furent provoqués par la *Version du Nouveau Testament*, dite *Version de Mons*, si chère aux jansénistes. Il faut citer : *Examen de quelques passages de la traduction française du Nouveau Testament, imprimée à Mons*, in-12, Rouen, 1676. L'ouvrage est divisé en plusieurs recueils, selon la diversité des matières, et il donne les censures qui condamnent cette traduction et l'arrêt de Sa Majesté qui défend de le vendre et de l'imprimer; une seconde édition, revue, corrigée et augmentée de l'examen de vingt passages et de la réponse au libelle intitulé : *Seconde lettre d'un ecclésiastique à une dame de qualité*, fut imprimée en 1677. Mallet critique les traductions de 129 passages se rapportant à la chasteté en général et à la chasteté des évêques, des prêtres, des diacres, au vœu de chasteté, à la virginité de la sainte Vierge, à l'eucharistie, à la prédestination et à la réprobation, à la mort de Jésus-Christ pour tous les hommes, à la grâce et à la liberté, à la justification, à la divinité de Jésus-Christ, à l'Église, à l'intercession des saints, à la douceur et à l'humilité. Arnauld qui avait pris part à cette traduction du Nouveau Testament entreprit de défendre cette œuvre; il adressa une *Requête au roi* pour lui demander la permission de répondre à Mallet (*Œuvres d'Arnauld*, t. VII, p. 54-64 et *Lettres* d'Arnauld servant d'introduction à son *Apologie* de la version du Nouveau Testament de Mons contre le Dr Mallet, Bibl. Nat., *fonds fr. 13.900*), et il publia une *Nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons contre le livre de M. Mallet docteur de Sorbonne et archidiacre de Rouen, où les passages qu'il attaque sont justifiés, ses calomnies confondues et ses erreurs contre la foi réfutées*, in-12, Cologne, 1682, et il ajouta bientôt la *Continuation de la nouvelle défense...*, in-12, Cologne, 1582 (*Œuvres*, t. VII, p. 69-904). — Mallet publia peu après son premier écrit, un *Traité de la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, in-12, Rouen, 1679; contrairement à l'opinion des jansénistes, Mallet déclare qu'on ne doit permettre au peuple cette lecture en langue vulgaire qu'après avoir pris de sages précautions; en soi, la lecture en langue vulgaire du Nouveau Testament est avantageuse, mais elle présente quelques inconvénients ; il y a des passages dont les ignorants et les esprits mal préparés ou mal disposés peuvent abuser; il faut donc recourir à la prudence et à la circonspection des pasteurs d'âmes. Dès le 15 décembre 1679, Arnauld écrivait à Neercassel pour lui demander de dénoncer à Rome le livre de Mallet (*Œuvres*, t. II, p. 68-71), et il composa lui-même un écrit pour le réfuter : *De la lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes extravagants et impies de M. Mallet...* (*Œuvres*, t. VIII, p. 1-254). Il s'appliqua à montrer que les thèses de Mallet sont

en contradiction formelle avec le sentiment des Pères (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit. Paris, 1878, t. v, p. 294-297).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 255, 256; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 136, 137; Feller-Perennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 89; G. Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, t. IV, p. 627-631 et t. V, p. 251-260; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-12, Lyon, 1767, t. III, p. 158; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit, t. IV, col. 61.

J. CARREYRE.

MALLONI Daniel, héoronymite italien du XVIIe siècle. — Né à Brescia, il était « professseur public de lettres divines » au gymnase de Bologne quand il acheva, en 1604, son ouvrage sur la Passion, qui parut à Venise en 1606 : *Elucidationes in stigmata Domini Nostri Jesu Christi*. C'est en réalité une série de considérations d'ordre historique ou mystique destinée à illustrer l'*Explicatio sanctæ Sindonis* de l'archevêque de Bologne, Alphonse Paleoti, publiée antérieurement par les soins du P. M. Laurent de Arrighis. Les deux œuvres furent rééditées ensemble à Douai, en 1607, sous le titre *Historia admiranda de Jesu Christi stigmatibus sacræ sindoni impressis, ab Alphonso Paleoto archiepiscopo II Bononiensi explicata, figuris æneis, quæstionibus, contemplationibus et meditationibus piissimis illustrata, cum universa passionis serie, mysteriis et sacratissimæ virginis deiparæ agonibus... auctore R. P. F. Daniele Mallonio divinarum literarum Bononiæ publico professore*. Les commentaires de Malloni, intercalés entre les chapitres de Paleoti, portent sur le saint suaire de Turin, sur les divers instruments de la Passion, sur chacune des plaies de Jésus. L'auteur a lu tous les livres qu'il a pu trouver sur la Passion; il s'est inspiré surtout des révélations de sainte Brigitte. La sérénité de ses exposés ou de ses discussions, et la modération de ses effusions pieuses contrastent avec la réputation de fougue et d'âcreté qu'il s'est acquise comme argumentateur. — Malloni publia encore, en 1616, une *Scholastica bibliotheca in secundum librum Sententiarum*, et mourut bientôt après.

Moréri, Le grand *Dictionnaire historique*, éd. de 1735, t. VII, p. 138; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 373.

E. VANSTEENBERGHE.

MAMACHI Thomas Marie (1713-1792) naquit dans l'île de Chio, le 3 décembre 1703 de parents grecs; il fit ses études en Italie et entra dans l'ordre de saint Dominique; il fut professeur de théologie au couvent de Saint-Marc à Florence. En 1740, il devint professeur de la Propagande à Rome et le pape Benoît XIV lui donna le titre de maître en théologie et le nomma consulteur de la Congrégation de l'Index; il fut secrétaire de cette Congrégation en 1779, et Pie VI le nomma maître du Sacré Palais. Il mourut à Corneto, près de Montefiascone, dans les premiers jours de juin 1792.

Les travaux du P. Mamachi supposent une très grande érudition et se rapportent presque tous à des questions d'histoire et de controverses religieuses. Parmi ces ouvrages, on peut citer : *De ethnicorum oraculis, de cruce Constantino visa et de evangelica chronotaxi*, in-12, Florence, 1738; *De ratione temporum Athanasianorum deque aliquot synodis IV sæculo celebratis epistolæ quatuor*, in-8°, Florence, 1748; ce sont des lettres dans lesquelles Mamachi combat quelques thèses de Mansi sur des points particuliers, spécialement sur l'époque du concile de Sardique; *Originum et antiquitatum christianarum libri XX*, 12 t. en 4 vol. in-4°, 1749-1755 (*Mémoires de Trévoux* de mai 1750, p. 981-1002, et d'octobre 1750, p. 2153-2167.) Cet ouvrage, publié par souscription, est plein d'érudition; il ne fut pas achevé et l'auteur en a extrait et traduit en italien quelques passages, relatifs aux *Usages des premiers chrétiens*, 3 vol. in-8°, Rome, 1753-1757.

Désormais, le P. Mamachi ne s'occupe plus que de théologie. Il composa, contre l'*Exposition de la doctrine chrétienne* de Mésenguy, une *Dissertation* qui ne fut peut-être pas publiée. — *De animabus justorum in sinu Abrahæ ante Christi mortem, expertibus beatæ visionis Dei libri duo*, 2 vol. in-4°, Rome, 1766. Ce traité est dirigé contre Cadonici, chanoine de Crémone, qui prétendait que les saints de l'Ancienne Alliance ont joui de la vision béatifique avant la descente de Jésus aux Enfers; il attaque aussi, sans le nommer, Natali, qui avait soutenu au Collège Nazaréen de Rome une thèse semblable à celle de Cadonici. Le P. Natali, ou un de ses disciples des Écoles Pies, répondit à Mamachi en termes très vifs, voir NATALI; (*Nouvelles ecclésiastiques* du 13 novembre 1797, p. 181-184).

Mamachi a composé en italien une *Dissertation sur le droit de l'Église d'acquérir et de posséder des biens temporels*, Rome, 1769, contre le P. Genovesi. — *La prétendue philosophie des incrédules modernes examinée et discutée, et ses caractères*, Rome, 1770. — Les *Lettres de Philarète sur l'orthodoxie de Palafox*, 2 vol., Rome, 1772-1773, sont une apologie de Palafox; Mamachi répond aux objections de quelques jésuites qui s'opposaient à la béatification de ce prélat, et il s'attache à le justifier des accusations de jansénisme portées contre lui (*Nouvelles ecclésiastiques* du 5 décembre 1773, p. 193-196 et du 26 décembre 1773, p. 205-207); d'autre part, Mamachi s'élève contre les jansénistes et se prononce fortement contre les opposants français et contre l'Église d'Utrecht. Le P. Faure, jésuite, répondit à Mamachi dans ses *Propos théologiques*, in-12, Lugano, 1773. — Enfin Mamachi réfuta les thèses de Hontheim, dans ses *Epistolæ ad Justinum Febronianum, de ratione regendæ christianæ reipublicæ deque legitima Romani Pontificis auctoritate*, 2 vol. Rome, 1776-1777 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 13 novembre 1779, p. 181, 182). — D'après Barbier, Mamachi publia également une lettre sur l'autorité du pape sous le titre : *Pisti Alethini epistola ad auctorem Anonymum (Eybel) opusculi, Quid est papa?* 2 vol., Rome, 1787. — Mamachi est probablement l'auteur du livre : *De laudibus Leonis X*, Rome, 1741; il collabora aux *Annales Prædicatorum* dont le premier volume parut en 1756, Rome, et il dirigea le *Journal ecclésiastique* qui s'imprima à Rome à partir de 1785.

Les fonctions qu'il exerça et le caractère polémique de la plupart de ses œuvres valurent au P. Mamachi de violentes attaques; un pamphlet parut sous le titre *Mamachiana per chi vuol divertirsi*, in-8°, 1770 (par le marquis Spiriti), mais il ne faut pas juger Mamachi par ces plaisanteries et autres semblables qui le représentent comme un « théologien à tout vent ».

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 294, 295; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 123-125; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 98, 99; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 36-45; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1853-1857, t. VI, p. 491, 492; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 583, 584; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. VIII, p. 622, 623; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 469, 470.

J. CARREYRE.

MAMERANUS Nicolas, polygraphe luxembourgeois du XVIe siècle, né à Mamer, dans le grand duché, vers 1500; mort peu avant 1570. — Il fit ses études à Emmerich, chez les clercs de la vie commune.

Gai, insouciant, beau parleur et volontiers fanfaron, il courut l'aventure pendant de longues années, à la suite des armées de Charles-Quint qui avaient détruit sa demeure et ruiné son pays. Historiographe bénévole de l'empereur, il a laissé des récits où abondent les détails pittoresques, mais où il étale avec une complaisance marquée ses propres prouesses militaires ou oratoires. Après l'expédition de Saxe (1545-1547), il se fixa en Belgique. De cette seconde période de sa vie datent la plupart de ses œuvres poétiques et les travaux d'érudition dont un certain nombre furent publiés à Cologne, chez son frère, Henri de Mamer. « Chéri de Virgile », *Mamma Maronis*, comme il se nommait volontiers, jouant sur son nom, il se croyait poète et orateur sans égal. Sa vanité le conduisit à d'innocentes extravagances qui firent de lui la risée du public.

Signalons, parmi ses publications, 1° *Confessio delictorum vocalis seu privata ad aures sacerdotis, vicarii Christi; et quid de ea veteres recentesque sentiant, brevis relatio*, 1546, réimprimé en 1553, in-8°; 2° *Formula auspicandi finiendique diem certis precaiunculis*, Anvers, 1553; 3° *Epistola de eo quod sanctus Petrus Romæ fuerit*, lettre préface à l'édition par Mameranus de la dissertation écrite par le dominicain Jean Fabri pour répondre à Flacius Illyricus : *Quod Petrus Romæ fuerit et ibidem primus episcopatum gesserit, atque sub Nerone martyrium passus fuerit*, etc., in-12, Dillingen, s. d. (1552), réimprimé à Dillingen et à Anvers, 1553; 4° *Oratio pro memoria et eloquentia in integrum restituenda*, discours prononcé à Louvain le 14 décembre 1560 et publié à Bruxelles, 1561, in-4°. Mameranus a fait imprimer aussi chez son frère le *De corpore et sanguine Domini* de Paschase Radbert, l'*Officium discipulorum* de Murmellius, et une méthode de latin tirée de la correspondance de Nicolas Clénart avec le libraire Rutger Rescius.

Foppens, *Bibl. belgica*, t. III, p. 914; Aug. Neyen, *Bibliographie luxembourgeoise*, Luxembourg, 1860, p. 394, 395; Moréri, *Dict. hist. et critique*, t. VII, p. 147 sq.; Michaud, *Biog. univers.* t. XXVI, p. 296; Hœfer, *Nouv. biogr. génér.*, t. XXXIII. col. 126; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1442 n.; et surtout Alph. Rœrsch, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, col. 685-691, et J. Rübsam, *Nikolaus Mameranus und sein Büchlein über den Reichstag zu Augsburg im Jahre 1566*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1889, t. X, p. 525-554.

E. VANSTEENBERGHE.

MAMERT Claudien, prêtre de l'Église de Vienne († 473-474). — Frère aîné de saint Mamert évêque de Vienne, Claudien Mamert se livra avec ardeur dans sa jeunesse à l'étude de la philosophie et des belles-lettres; devenu prêtre de l'Église de Vienne dont son frère était évêque, il fut pour celui-ci un collaborateur précieux. Nous savons peu de choses précises sur sa vie : il a été en relations étroites avec Sidoine Apollinaire qui, d'abord fonctionnaire romain, deviendra, en 471, évêque de Clermont d'Auvergne, et avec Salvien de Marseille, qui lui adressa un de ses ouvrages que nous n'avons plus. Claudien Mamert a dû mourir en 473 ou en 474; cette date est fixée par le fait que Sidoine Apollinaire faisant à ce moment le voyage de Vienne, arriva trop tard pour assister aux obsèques de son ami, et composa sur sa tombe une épitaphe qu'il envoya à Petreius un neveu de Claudien. Sidoine, *Epist.*, l. IV, XI, *P. L.*, t. LVIII, col. 515.

Gennade dit de Claudien : *Viennensis Ecclesiæ presbyter, vir ad loquendum artifex et ad disputandum subtilis composuit tres quasi de statu vel de substantia animæ libros, in quibus agit intentione tota quatenus ostendat aliquid esse incorporeum præter Deum. De viris illustr.*, 83, *P. L.*, t. LVIII, col. 1106. Cet ouvrage *De statu animæ* s'est conservé. Il fut composé pour répondre à un opuscule de Fauste, évêque de Riez, qui circulait sans nom d'auteur dans les milieux où fréquentait Claudien. Cet opuscule est certainement la lettre *Quæris a me, reverendissime sacerdotum*, Fauste, *Epist.*, III, *P. L.*, t. LVIII, col. 837-845; Fauste y répond à diverses questions : l'une relative au dogme trinitaire et aux moyens de réfuter les objections des ariens; l'autre se rapportant à l'impassibilité divine; la troisième enfin au caractère incorporel de l'âme humaine et des anges. Selon Fauste, qui, sur ce point, pense continuer la doctrine des anciens Pères, il n'y a point d'êtres absolument incorporels en dehors de Dieu. Les âmes humaines, les anges sont corporels, car ils sont limités dans le temps et l'espace : *pro eo quod initio circumscribantur et spatio.* On les appelle des substances spirituelles sans doute; mais spirituel n'est pas synonyme d'immatériel : *habent enim secundum se corpus quo subsistunt, licet multo et incomparabiliter tenuius quam nostra sunt corpora.* Tout ce qui est créé est matériel, limité; Dieu seul est absolument incorporel. *Unus ergo Deus incorporeus quia et incomprehensibilis* (illimité) *et ubique diffusus.*

Ces deux dernières réponses parurent suspectes à l'orthodoxie de Claudien. Pour ce qui est de l'impassibilité divine, il trouva que l'auteur anonyme n'avait pas su faire, quand il s'agit des souffrances du Christ, les distinctions opportunes; il suffisait de les rapporter à la nature humaine, unie personnellement à la divinité. En vertu même de cette union, les souffrances du Christ peuvent être attribuées à la personne unique du Christ, homme et Dieu. C'est, en effet, la vraie solution d'un problème que Fauste avait abordé avec une insuffisante connaissance de la christologie.

Mais l'ouvrage de Claudien glisse très rapidement sur cette première question (l. I, c. III), *P. L.*, t. LIII, col. 701 sq. Ce qui l'a beaucoup plus étonné ce sont les théories développées dans la lettre anonyme sur la corporéité de l'âme et des anges, et c'est à réfuter les conceptions archaïques qui y sont exposées qu'est consacré l'ensemble du traité. — Trois livres : le premier, après un exposé sommaire de l'état de la question, s'efforce de résoudre le problème de l'immatérialité de l'âme par des considérations dialectiques et psychologiques. On relèvera avec intérêt la position prise par Claudien relativement à la nature des anges : pour lui, ces créatures sont composées, tout comme nous, d'un corps et d'une âme; leur âme est parfaitement immatérielle, comme la nôtre, leur corps est fait d'une matière fort subtile (c. XII, col. 714; édit. Engelbrecht, p. 53 : *angeli spiritus corporati sunt*). Cf, l. III, c. VII, col. 766, Engelbrecht, p. 166, 167. L'ensemble de l'argumentation dialectique de Claudien mériterait d'être étudiée, tant en elle-même que dans ses sources; il semble bien que le platonisme ait constitué le point de départ de ses spéculations. — C'est ce que montre le IIe livre où Claudien accumule les autorités qui militent en faveur de sa thèse : philosophes païens, comme Archytas le pythagoricien, Platon, Porphyre (c. VII), les romains Sextius et Varron; auteurs chrétiens, Grégoire de Nazianze, Ambroise, Augustin, Eucher de Lyon (c. IX); enfin et surtout témoignages de l'Écriture (c. X-XIII). — Le livre IIIe répond aux raisons que Fauste avait cru pouvoir donner en faveur de sa théorie. Nous ne nous attarderons pas à celles qui sont purement dialectiques, mais il y a quelque intérêt à relever certaines réponses assez singulières de Claudien. Au c. IV, il semble penser que la divinité a abandonné le corps du Christ au moment de la mort : col. 764; Engelbrecht p. 161 : (*Deus*), *qui et in Christo, cum crucifixus est, fuit et eumdem in passione dereliquit*, à preuve le *Deus Deus meus, quare me dereliquisti ?*

Cf. art. LÉPORIUS, col. 439. Aux c. VIII-X, pour éliminer une objection tirée par Fauste du récit évangélique relatif à Lazare et au mauvais riche, on finit par proposer de l'ensemble du texte une interprétation fortement allégorique. La séparation entre le riche et Lazare n'a rien de local; elle doit s'entendre non de lieux différents, mais d'états différents : *unde quia post mortem nec pœnitere cuiquam nec peccare possibile est inter salvatos et perditos intransmeabile dicitur chaos indemutabilis status.* Col. 768, 769; Engelbrecht, p. 171. Le l. IIIe se termine, c. XIV, par une série de propositions qui résument la doctrine philosophique du livre. Col 775, 776; Engelbrecht p. 185-187. Du Pin et les auteurs du XVIIIe siècle ont été frappés de la parenté qui se remarque entre les principes de Claudien et ceux qui furent émis par Descartes; cette coïncidence devrait-elle être rapportée à ce que Descartes aurait fait une lecture particulière de l'ouvrage de Claudien ? — Il est certain du moins que les premiers scolastiques ont fort estimé son traité; ainsi Nicolas, secrétaire de saint Bernard, dans une lettre à Pierre de la Celle, *P. L.*, t. CCII, col. 499 C, et Bérenger, disciple d'Abélard, *Apologet., ibid.* t. CLXXVII, col. 1869 A.

En dehors de ce traité, les mss. ont conservé deux lettres de Claudien, l'une à Sidoine Apollinaire, l'autre à un professeur de rhétorique de Vienne, nommé Sapaudus; dans celle-ci, Claudien se plaint fort de la décadence où tombent les belles-lettres, et comme Sapaudus s'efforçait de les relever, son correspondant lui signale ceux des anciens auteurs qui pourraient lui servir à exécuter son entreprise; ils valent la peine d'être signalés : Nævius et Plaute, Caton, Varron, les Gracques, Chrysippe, Fronton et Cicéron. La prédominance des écrivains archaïques explique le caractère des écrits de Claudien Mamert. Les anciennes éditions publient à la suite des œuvres de Claudien diverses poésies qui ne sont certainement pas de lui.

1° *Editions.* — L'édition princeps du *De statu animæ* a été donnée à Bâle, 1520, par l'humaniste Petrus Mosellanus; édition par A. Schott, S. J., Cologne, 1618, dans la *Magna bibliotheca veterum Patrum* de Cologne, t. V *a*, réimprimée dans la *Maxima bibliotheca* de Lyon, 1677, t. VI, p. 1045-1077, et dans la *Biblioth. vet. Patrum* de Gallandi, t. X, 1774, p. 417-460, d'où elle est passée dans *P. L.*, t. LIII, col. 697-780; édition séparée par C. Barth, *Claudiani Ecdicii Mamerti de statu animæ libri tres*, Cygneæ (Zwickau), 1655. La lettre à Sapaudus, publiée par Baluze, *Miscellan.*, t. VI, p. 535, est passée dans Gallandi et de là dans *P. L., loc. cit.* En 1885, A. Engelbrecht a donné des œuvres de Claudien Mamert une édition critique, *Corpus* de Vienne, t. XI, comprenant, outre le *De statu animæ*, les deux lettres à Sidoine et à Sapaudus, il a supprimé avec raison toutes les œuvres poétiques.

2° *Sources.* — Renseignements fournis surtout par Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. IV, II, III, XI; l. V, II, *P. L.*, t. LVIII, col. 509, 515, 533; Gennade, *De viris ill.*, 83, *P. L.*, t. LVIII, col. 1106.

3° *Travaux.* — Des anciennes histoires littéraires, qui toutes font une place à Claudien Mamert, citons seulement : Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, p. 119-126, 741-742; D. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., t. X, p. 346-356, analyse très complète du traité; *Histoire littéraire de la France*, t. II, 1735, p. 442-453. — Parmi les nombreux travaux modernes : A. C. Germain, *De Mamerti Claudiani scriptis et philosophia*, Montpellier, 1840 (thèse); M. Schulze, *Die Schrift des Claudianus Mamertus... über das Wesen der Seele*, Dresde, 1883 (thèse); A. Engelbrecht, *Untersuchungen über die Sprache des C. Mamertus*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, t. CX, 1885, p. 423-542; Herm. Rönsch, *Zur Kritik und Erklärung des Cl. Mamertus*, dans *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 1887, t. XXX, p. 480-487; mais surtout l'excellent travail du P. R. de la Broise, *Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis*, Paris, 1890 (thèse).

É. AMANN.

MANDÉENS ou chrétiens de saint Jean, secte religieuse qui subsiste encore en Mésopotamie. — I. Sources. — II. Nom et histoire (col. 1812). — III. Doctrines (col. 1815). — IV. Vie religieuse (col. 1821).

I. SOURCES. — La source la plus importante pour l'étude de la religion mandéenne est le livre sacré des mandéens, connu sous le nom de *Ginza* (Trésor) ou de *Sidra rabba* (Le grand livre). Cet ouvrage a été publié d'abord par le suédois Matthieu Norberg : *Codex Nasaræus, liber Adami appellatus syriace transcriptus latineque redditus...*, a Matth. Norberg, t. I-II-III, Copenhague, Frider-Brummer, s. d.; t. IV, *Lexidion codicis nasaræi*, id.; t. V, *Onomasticon codicis nasaræi*, Lund (Su de) 1817. L'édition de Norberg, très remarquable pour la date de sa publication, est pourtant loin d'être suffisante. Elle doit être pratiquement délaissée pour celle de H. Petermann, *Thesaurus sive liber magnus, vulgo liber Adami appellatus, opus Mandæorum summi ponderis*, t. I, Berlin, 1867, t. II, *lectiones codd. additamenta et corrigenda continens*, Leipzig, 1867. Le livre de W. Brandt, *Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza oder Sidra Rabba ubersetzt, erläutert*, Gœttingue, 1893, donne la traduction allemande d'un quart environ du *Ginza* avec d'importantes remarques et de précieux excursus.

Le *Ginza* n'est pas l'œuvre d'un seul auteur ni d'une seule époque; mais il renferme un mélange de traités et de pièces provenant de différents écrivains; il est même assez vraisemblable que quelques-unes de ses parties ne sont pas proprement mandéennes et exposent les doctrines de sectes assez voisines, telles que les kantéens, les manichéens, etc. Tel quel, le *Ginza* se divise en deux parties : la partie droite qui contient 61 traités assez longs, et la partie gauche qui est un conglomérat d'environ cent traités plus courts.

A côté du *Ginza*, les mandéens possèdent d'autres livres religieux : — 1. Le *Kolasta*, ou chants et enseignements sur le baptême et le départ de l'âme, édité sous le titre de *Qolasta, oder Gësange, etc. als mandäischer Text mit sämtlichen Varianten nach Pariser und Londiner Manuskripten autographiert und herausgegeben*, von Dr J. E ting, Stuttgart, 1867. — 2. Le livre de Jean, *Sidra dĕ Jahja*, ouvrage assez récent, qui n'a pas encore trouvé d'éditeur. Un aperçu général du livre et une traduction d'un passage — un entretien de Jésus avec Jean-Baptiste — sont dus à G. W. Lorsbach, dans les *Beiträge zur Philosophie und Geschichte* de E.-F. Stäudlin, t. V, 1799, p. 1-44. — 3. Le *Diwân*, édité par J. Euting, *Mandäische Diwan*, Strasbourg, 1904. — 4. Le *livre des signes du Zodiaque*, écrit astrologique conservé entre autres dans un manuscrit de Berlin.

A ces livres il faut ajouter un certain nombre d'inscriptions, qui donnent des renseignements intéressants sur la foi et les superstitions populaires. On trouvera les plus importantes de ces inscriptions étudiées dans les ouvrages suivants; H. Pognon, *Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte*, Extrait des *Mémoires de la Société linguistique de Paris*, t. VIII, Paris, 1892; H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices, Paris, 1898-1899; M. Lidzbarski, *Ephemeris für semistische Epigraphik*, t. I *a*, Giessen, 1900, p. 89-106.

On doit enfin signaler la notice consacrée aux mandéens, désignés sous le nom de *dositheens*, par Théodore Bar-Khôni au XIe livre de ses *Scholies*. Cette notice, éditée et traduite par H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, p. 154, 155, 224-227, emprunte à des écrits mandéens bien des données originales

II. NOM ET HISTOIRE. — Ce fut un carme déchaussé, le P. Ignace de Jésus, qui, au milieu du XVIIe siècle,

découvrit en quelque sorte les mandéens et les révéla au monde occidental. Il était alors missionnaire à Bassorah (Mésopotamie), et parmi les habitants de la région du Chatt-el-Arab, il fut tout étonné de rencontrer un certain nombre de baptisés qui se réclamaient de saint Jean-Baptiste, ou, tout au moins, racontaient de nombreuses légendes relatives au Précurseur. Bien vite, il fit connaître la doctrine et les usages de ces gens dans un écrit intitulé : *Narratio originis rituum, et errorum Christianorum sancti Ioannis. Cui adiungitur discursus per modum dialogi...* auctore P. F. Ignatio a Iesu, carmelita discalceato missionario... in Bassora Mesopotamiæ, Romæ, typ. Sacr. Congreg. Propag. Fidei, 1652, in-16 de 192 p. Le P. Ignace s'imaginait donc avoir trouvé des chrétiens, parce qu'il avait en face de lui les adeptes d'une religion qui pratiquait le rite baptismal, et plus précisément des disciples de saint Jean, parce qu'il était souvent question du Baptiste dans leurs livres et dans leurs récits. Il estimait leur nombre à 20 ou 25 000 familles, chiffre probablement très exagéré, et il pensait que leur doctrine était répandue non seulement dans la Basse-Babylonie, mais encore en Perse et dans les Indes : il rattachait, en effet, les chrétiens de saint Jean aux chrétiens de saint Thomas qui vivaient à Goa et à Ceylan. Ces derniers étaient en fait des nestoriens : il ne fut pas difficile de dénoncer sur ce point l'erreur du Père Ignace.

On eut bientôt en Europe de nouveaux renseignements sur ces soi-disant chrétiens de saint Jean. Le maronite Abraham Ecchellensis en parla, sous le nom de *Sabæi*, dans un ouvrage *Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus*, Rome, 1660, part. II : *de origine nominis pap e*, p. 310-336; puis le missionnaire Ange de saint Joseph put se procurer les manuscrits des livres sacrés des chrétiens de saint Jean et les envoya à Paris.

Les voyageurs complétèrent les données fournies par les missionnaires. Jean Thévenot, *Voyage au Levant*, Paris, 1664; Pietro della Valle, *Reisebeschreibung*, IVe part., Genève, 1674; Chardin, *Voyage en Perse*, 1686; Kämpfle, *Amœnitates exoticæ*, Lemgo, 1722, eurent tour à tour l'occasion de parler des chrétiens de saint Jean.

Au XIXe siècle, deux savants qui avaient résidé en Mésopotamie achevèrent de faire connaître les mandéens. H.-J. Petermann passa plusieurs mois, de janvier à mars 1854, à Suk-Essijuh sur l'Euphrate, au milieu d'eux, et il put faire d'intéressantes observations sur leurs croyances, leurs coutumes, leurs mœurs; de ses recherches, il publia le résultat dans ses *Reisen im Orient*, t. II, Leipzig, 1861, p. 82-137; 447-465. M. N. Siouffi, vice-consul de France à Mossoul, prolongea davantage encore ses études; son ouvrage, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, Paris, 1880, est extrêmement important pour nous donner la connaissance des mandéens, tels qu'ils étaient, il y a une cinquantaine d'années. A ce moment déjà, leur nombre avait beaucoup diminué depuis le XVIIe siècle. Il doit être aujourd'hui beaucoup plus restreint, si tant est que le mandaïsme fasse encore figure de religion indépendante.

La persistance, pendant un si grand nombre de siècles, au milieu de toutes les vicissitudes qu'a connues la Mésopotamie, de la secte mandéenne n'en est pas moins un fait du plus haut intérêt pour l'histoire des religions, et spécialement pour l'histoire des anciennes hérésies auxquelles elle semble bien se rattacher.

Le nom de « Mandéens », sous lequel nous désignons plus habituellement les fidèles de cette secte, vient de l'araméen « mandâ », connaissance; il signifie donc les gnostiques; et nous savons par Théodore Bar-Khôni que les habitants de la Mésène donnaient déjà ce titre à leurs ancêtres, tandis que les gens de Beth-Armaje les appelaient plutôt nazoréens, et que d'autres les connaissaient sous les nom de Maskenajê ou de dosithéens; c'est le dernier mot qu'adopte Théodore lui-même pour les décrire. Théodore, *Scholies*, l. XI, édit. Pognon, *op. cit.*, p. 154.

Tous ces noms sont significatifs. Celui de dosithéens rappelle un des ancêtres le plus souvent cités par les hérésiologues de la gnose samaritaine. Celui de nazaréens est peut-être la désignation primitive des chrétiens, disciples de Jésus de Nazareth; celui de mandéens fait naturellement penser aux gnostiques des premiers siècles chrétiens et à leur prétention de connaître seuls le secret du monde invisible. Les mandéens eux-mêmes portent dans le *Ginza* l'une ou l'autre de ces deux dernières dénominations, bien que le titre de nazaréens y soit le plus fréquent.

Très caractéristique également est le nom de sabéens, sous lequel le Coran désigne les mandéens, et les mentionne entre les juifs et les chrétiens, parmi les « hommes du livre », qui ont une foi authentiquée par des Écritures et qui, à ce titre, ne doivent pas être inquiétés. *Coran*, Sur. II, 59; V, 33; XXII, 17. Ce terme de « Sabéens » signifie proprement baptiseurs; il rappelle donc un des principaux rites de la secte. Il évoque le souvenir des Σεβουαῖοι signalés par saint Épiphane, *Hæres*, XI, comme une hérésie samaritaine antérieure au christianisme. Ceux-ci « s'identifient sans doute avec les hémérobaptistes, ou baptiseurs quotidiens, que divers autres auteurs surtout de langue grecque font aussi apparaître avant le Christ dans les régions voisines du Jourdain; Hégésippe dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, 5; *Const. Apost.*, VI, 6; Pseudo-Jerôme, *Indic. Hæres.*, Épiphane, *Hæres.*, XVIII init., XIX, 5, cf. Justin, *Dialog.*, 50; et que la tradition talmudique mentionne également, en les qualifiant aussi de baptiseurs matinaux. *Berachoth*, XXII *a*; *Tosephta Iadaïm*, II. Ils doivent de même se confondre avec les masbothéens, qui sont signalés parfois avec les précédents, et dont le nom hébreu, dérivé de *tsaba*, veut dire encore baptiseurs : Hégésippe dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22,5; *Const. Apost.*, VI, 6; Pseudo-Jérôme, *Indic. Hæres.* (*Marbonei* !); Éphrem, *Evangelii concordantis expositio*, Venise, 1876, p. 287 (*Mazbuthazi*). Ce sont toujours eux qu'il faut voir dans les moughtasilas, qui, d'après un historien, étaient installés vers l'an 200 en Mésopotamie, et dont l'appellation arabe offre le même sens. An Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 83 et 132-135. Ces derniers, nous dit-on, se donnaient comme les disciples d'un certain Elchasaï. An Nadim, dans Flügel, *op. cit.*, p. 133, 134. Ils appartenaient donc au groupe des elchasaïtes, dont déjà Hippolyte expose les doctrines en les rattachant à un certain Sobiaï, personnage sans doute légendaire, ancêtre éponyme des sabéens, *Philosoph.*, IX, 4,13-17. » P. Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, t. I, Paris, 1918, p. 2, 3.

Nous sommes ainsi reportés aux tout premiers siècles du christianisme, et peut-être même à l'époque préchrétienne, si les Σεβουαῖοι de saint Épiphane ont véritablement existé. On comprend dès lors l'intérêt que présente la doctrine des mandéens, puisqu'elle est, tout au moins par hypothèse, l'héritière des anciennes théories gnostiques, non plus figées dans les secs résumés des hérésiologues, mais développées selon les lois propres de leur évolution.

A vrai dire, il y aurait, avant tout, à faire la preuve de cette origine, et les débuts du mandaïsme nous sont mal connus. Théodore Bar-Khôni rapporte à ce sujet le récit suivant : « Ado était, dit-on, de l'Adiabène, et vint comme mendiant, avec sa famille, dans

le pays de Mésène. Son père se nommait Dabda, sa mère Em-Kouchta, ses frères Chimlaï, Nidbaï, Bar-Hiyé, Abizkha, Kouchtaï et Chitaïl. Lorsqu'ils arrivèrent au fleuve Karoun, ils trouvèrent un homme nommé Papa, fils de Tinis, lui demandèrent l'aumône selon leur habitude, et lui persuadèrent de recevoir auprès de lui le paresseux Ado, parce qu'il ne pouvait pas mendier par suite de sa maladie. Papa le remit à des gardiens de palmiers. Mais ceux-ci s'étant plaints de lui, en disant : « Il ne nous est d'aucune utilité », Papa lui construisit un abri sur le bord de la route, afin qu'il demandât de la nourriture aux passants. A la fin, ses compagnons se réunirent et vinrent auprès de lui, et ils sonnaient de la clochette en cet endroit, selon l'usage des mendiants. On les appelle dans la Mésène Mandéens, Machknéens, sectateurs de celui qui accomplit de bonnes actions... mais le nom qui leur conviendrait serait celui d'Adonéens. Leur enseignement est emprunté aux marcionites, aux manichéens et aux kantéens. » Théodore Bar-Khôni, *Scholies*, l. XI, dans H. Pognon, *op. cit.*, p. 224, 225.

Cette histoire est absolument invraisemblable. Non seulement il est déjà bien extraordinaire que les mandéens aient perdu le souvenir de leurs origines et que le nom de leur fondateur ne figure dans aucun de leurs livres sacrés, mais encore les noms donnés à quatre des frères d'Ado ressemblent beaucoup à à ceux de quatre personnages célestes de la religion mandéenne, et il est fort possible que Théodore ait pris des divinités ou des génies pour des personnages historiques.

Toutefois, la réalité historique du personnage d'Ado pourrait être sauvegardée. « Théodore Bar-Khôni vivait au VIIIe siècle; il était né dans le pays de Kachkar; il avait lu des ouvrages aujourd'hui perdus; ce qu'il dit des manichéens, des kantéens et de plusieurs autres sectes orientales que nous connaissons à peine paraît bien être exact, et je ne vois pas pourquoi il aurait supposé l'existence d'un personnage imaginaire nommé Ado. » A. Pognon, *op. cit.*, p. 245, 246.

Cet Ado, s'il a réellement existé n'a pas dû vivre avant la fin de la domination persane ou le début de la domination arabe. Théodore, en effet, nous apprend que les mandéens ont emprunté leurs croyances aux manichéens, aux kantéens et aux marcionites. Et les kantéens auraient eu pour fondateur, ou tout au moins pour réformateur, un certain Battaï qui vivait sous les rois de Perse Yezdgerd II et Firouz, c'est-à-dire au Ve siècle. Ado aurait pu être d'un certain nombre d'années postérieur à ce Baltaï. Il est toutefois à noter que la *Chronique* de Michel le Syrien place sous le règne de l'empereur Zénon, entre 480 et 485, l'apparition en Perse de la misérable secte des kantéens et des dosithéens. *Chonic.*, IX, 6; il semble donc identifier les deux religions.

Somme toute, la date de l'apparition des mandéens, comme secte autonome, reste impossible à préciser. Le plus vraisemblable est qu'ils étaient d'abord une faction hérétique de la secte des kantéens. Si celle-ci n'est pas antérieure au Ve siècle, les mandéens ne se seront séparés qu'après la conquête de l'Irak par les Arabes. Cf. H. Pognon, *op. cit.*, p. 254, 255.

III. Doctrine. — La doctrine des mandéens a subi, au cours des siècles, de nombreuses transformations. L'étude des divers livres qui composent le *Ginza* suffit à montrer que nous n'avons pas affaire avec un développement homogène, mais avec de véritables changements, qui s'expliquent, au moins en partie, par les influences étrangères exercées sur le mandaïsme. Le meilleur spécialiste contemporain de la religion mandéenne, W. Brandt, a rendu le grand service de démêler, autant que possible, les différentes phases de cette longue évolution. Avec lui, et avec K. Kessler, art. *Mandäer* dans la *Protest. Realencycl.*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 162, on peut distinguer les grandes périodes suivantes :

1. Forme primitive, païenne, d'origine babylonienne et araméenne, avec des influences indiennes;

2. Forme à demi chrétienne, où la doctrine primitive est mélangée au Nouveau Testament, et où la nomenclature des êtres mythologiques s'enrichit de nombreux noms bibliques;

3. Forme contaminée par les influences persanes et le parsisme;

4. Doctrine du Roi de lumière : c'est l'orthodoxie canonisée dans les grands traités du *Ginza;*

5. Monothéisme, avec Allaha comme Dieu suprême; c'est la forme actuelle du mandaïsme. Le nom d'Allaha a sans doute été fourni par l'Islam.

Nous décrirons surtout ici la forme primitive, et la doctrine du Roi de Lumière. Encore devrons-nous nous en tenir aux traits les plus importants de l'enseignement des mandéens.

La forme la plus ancienne de la doctrine ne comprend guère autre chose qu'une théogonie et une cosmogonie. Les problèmes relatifs à l'origine des dieux et du monde reçoivent d'ailleurs une solution compliquée dont le détail est loin d'être aussi clair qu'on le souhaiterait.

1° *Forme la plus ancienne de la doctrine.* — Au commencement de tout, suivant le *Ginza*, Pira était en Pira et Ajar en Ajar, *Ginza Dextra*, édit. Petermann, p. 68, l. 21, c'est-à-dire qu'il n'y avait rien autre que Pira et Ajar. Pira Rabba, le grand Pira, est le tout, l'univers qui crée tout en soi-même et n'est limité que par soi-même. Le nom de Pira est d'ailleurs difficile à interpréter. On l'a tour à tour expliqué par l'hébreu פְּאֵר, éclat, rayonnement; par le persan *pir*, l'ancien; par le syriaque *percha*, oiseau. K. Kessler, *art. cit.*, p. 163, adopte l'étymologie פְּרִי fruit, et croit que Pira Rabba pourrait être le grand fruit, quelque chose comme l'œuf d'or de la cosmogonie brahmanique. Quant à Ajar, ou plus complètement Ajar Ziva Rabba, il n'est autre que l'air, ou l'éther brillant. Dans un passage du *Ginza Dext.*, p. 69,10-70, 5, on voit encore apparaître à côté de Pira et d'Ajar une troisième substance, Jora Rabba, la grande splendeur, qui donne naissance au grand Jourdain de l'eau vive. Le grand Jourdain, comme le nom l'indique déjà, appartient à une date postérieure de l'évolution; il représente l'eau céleste.

La manifestation personnelle de Pira et d'Ajar porte le nom de Mana Rabba de ekara, le Grand Esprit de la seigneurie, ou plus simplement de Mana Rabba. A ce dernier on associe souvent, p. ex. *Ginza Dext.*, p. 134, l. 15, une puisance féminine appelée Demutha, la copie ou l'image de Mana.

Jusqu'ici, nous sommes restés dans le domaine des transcendantaux. Nous commençons à en sortir lorsque nous voyons Mana produire, ou évoquer, ou appeler, ce qui revient au même, la première vie, Hajjê Kadmajê. Cette première vie est d'ailleurs si étroitement unie à Mana qu'elle en reçoit tous les attributs, et qu'elle est invoquée la première dans les formules de piété. La théogonie, que nous venons de rappeler, est exposée dans le VIe traité du *Ginza dext.*, p. 68-175; il peut-être utile de rappeler qu'elle n'est pas la seule que l'on rencontre dans les livres saints du mandaïsme. Elle semble, toutefois, la plus ancienne, et avait à ce titre des droits spéciaux.

La cosmogonie, développée dans le même traité, est beaucoup plus complexe. De Mana Rabba procèdent d'abord d'innombrables Manas, nommés

aussi Piras, et plus habituellement Utras, c'est-à-dire puissances ou forces. La Première vie, issue également de Mana Rabba, se dresse aussitôt qu'elle est produite et prie pour demander un compagnon. A cette prière est évoqué Utra mokajjema, l'Utra créateur que la vie nomme Seconde vie, *loc. cit.*, p. 70, l. 3, mais que de nombreux textes font connaître sous le titre de Josamim, Jahvé des cieux, titre biblique qui n'appartient pas à la plus ancienne tradition.

La seconde vie évoque à son tour des Utras nombreux. Trois de ceux-ci expriment à leur père le désir de créer un monde. La Seconde vie est prête à y consentir; mais ce désir ne plaît pas à la Première vie qui se tourne vers Mana Rabba « lequel réside en Pira ». Celui-ci évoque Kebar Rabba, qui est aussi Kebar Ziva, et il lui dit : « Sois élevé au-dessus des Utras, et regarde ce qu'ils font, et comment ils disent : Nous voulons créer un monde, comme les Utras les fils de la Lumière... » Et ensuite, il lui dit encore : « Toi, Manda de Hajjê, c'est-à-dire connaissance de la vie, cela te plaît-il? » *Id.*, p. 70, l. 24 sq.

Mandâ de Hajjê, la γνῶσις τῆς ζωῆς personnifiée, est à certains égards la figure centrale dans les explications complexes et touffues de la théologie mandaïte. Il est le Christ préexistant du mandaïsme, et on lui identifie le personnage de Hilil Ziva. Mais il n'a aucun caractère chrétien, et ne dépend même pas de la gnose juive. Il est une création païenne, et K. Kessler le rapproche, non sans raison du Marduk babylonien, qui joue, comme lui, le rôle d'intermédiaire entre la lumière et les ténèbres, de créateur du monde et de sauveur.

Nous voyons, en effet, dans la suite du récit cosmogonique, Mandâ de Hajjê partir en guerre contre les Utras inférieurs et ténébreux. Mana l'encourage dans son expédition; des Utras bienveillants l'accompagnent. Après avoir triomphé de plusieurs puissances ténébreuses, Mandâ de Hajjê se trouve en face de la grande diablesse, qui personnifie les Ténèbres, et qui porte le nom de Ruha — sans doute en souvenir de l'Esprit de la Genèse — ou encore de Namrus. Le fils de cette dernière est le grand diable, Ur, le roi des ténèbres, qui habite l'eau noire, opposée à l'eau blanche, c'est-à-dire à l'éther et à la matière brillante où trône Mana Rabba. Ur est vaincu, il est rejeté dans l'eau noire et enchaîné. *Loc. cit.*, p. 87, l. 14.

A la suite de cette victoire, la première vie et Mandâ de Hajjê décident à leur tour de créer; *loc. cit.*, p. 92, l. 18 sq. Ils évoquent pour cela deux puissances Gabriel et Abatur. Mais la seconde vie n'a pas renoncé à son projet; elle donne à ses anges de son éclat et de sa lumière, *ib.*, p. 93, l. 5, ceux-ci montent du lieu des ténèbres et évoquent Petahil, le démiurge. Petahil essaie de créer; il veut épaissir l'eau et en faire de la terre, mais il n'y parvient pas. C'est alors qu'interviennent Ruha et Ur. Ils donnent d'abord naissance à sept fils, les Sept, qui sont vraisemblablement les sept planètes, puis à douze (les signes du zodiaque), puis à cinq. Mais leur aspect ne répond pas à l'attente de Ruha, car ils rappellent plutôt le monde lumineux. Petahil obtient cependant de la vie le vêtement de feu vivant : au souffle de ce feu, aussitôt que Petahil est descendu dans l'eau noire, la matière solide apparaît; la terre sèche est ainsi créée; le firmament lui aussi se forme, et la construction du monde peut s'achever. Ruha et ses fils paraissent devant Petahil et lui offrent leurs services pour le gouvernement du monde; ce dernier accepte pour aussi longtemps que ces auxiliaires inattendus ne feront que de bon travail; il commence même par demander aux Sept de créer le corps du premier homme, Adam. Mais les Sept ne peuvent faire tenir debout ce corps inanimé. Il faut que Petahil remonte au lieu de la lumière, et demande au Père des Utras le grand vêtement, le manteau des corps qui éclaire tout. Celui-ci le lui remet, et en même temps la vie évoque, sans doute pour participer aussi à la création de l'homme, les trois grands auxiliaires Hibil, Sitil et Anos. *Loc. cit.*, p. 101.

Ces derniers ont comme charge de veiller sur les âmes, *loc. cit.*, p. 102, car Petahil ne doit pas savoir comment l'âme vivifiante est apportée dans le corps. Mandâ de Hajjê cependant, et ses trois frères, Hibil, Sitil et Anos donnent Ève comme épouse à Adam; les Sept apportent toute espèce de présents pour séduire le premier couple humain, mais Manda et ses compagnons les repoussent. Ruha et ses fils interviennent alors pour tuer Adam. Ils opèrent des charmes magiques dans la création; ils secouent le ciel et la terre si fort qu'Adam, effrayé, s'éveille de son sommeil. Mandâ de Hajjê lui apparaît et le rassure. Toutefois les mauvais esprits conservent leur influence sur le monde : les Douze se partagent le temps, les Sept inventent les fausses religions; et tous introduisent les bêtes sauvages et les créatures dangereuses en cet univers.

Il est bien difficile d'expliquer complètement cette histoire enchevêtrée et touffue; nous voudrions seulement que le résumé qui vient d'en être donné fût assez exact pour faire comprendre ce qu'était la plus ancienne forme du mandaïsme. Encore n'est-il pas sûr que nous ayons atteint la forme primitive, puisque déjà nous avons reconnu au passage bien des noms hébreux, qui proviennent certainement de la Bible. Du moins le traité du *Ginza* qui a été analysé a-t-il des chances de reproduire un état vraiment antique de la doctrine.

2° *Forme canonique. Doctrine du Roi de Lumière.* — Lorsque nous arrivons à la forme du mandaïsme, dont le Roi de Lumière est le centre, nous trouvons le terrain déblayé d'un certain nombre de figures mythologiques. Il n'est plus question de Pira, d'Ajar, de Jora, de Mana : mais sur le monde de la lumière règne seul le grand Roi de la Lumière. Celui-ci est le Seigneur de tous les mondes lumineux, d'en haut, du milieu, et d'en bas; la grande splendeur de la Seigneurie, inèffable et incommensurable. Sa lumière brille et son éclat est répandu sur tous les mondes et les rois qui se tiennent devant lui, et qui brillent de son éclat et de la grande lumière qu'il répand sur eux. Il est la lumière des lumières inférieures, sans défaut et sans imperfection, la lumière en qui il n'est pas de ténèbres, le vivant en qui il n'est pas de mort. *Ginza Dextra*, p. 2, 3.

Du Roi de Lumière procèdent d'innombrables éons, qui portent le nom d'Utras, ou Seigneuries; aussi lui-même est-il qualifié de père de Utras. Ceux-ci sont naturellement répartis en plusieurs catégories, les anges, les rois, les messagers, les prosopa, les firmaments, les seigneuries, etc..., qui toutes tirent leur origine du Roi de Lumière. Il se demandent entre eux : « Quel est le nom de la grande lumière ? », et ils répondent aussitôt : « il n'y a rien en lui qui soit, de la nature d'un nom et il n'y a personne qui puisse l'honorer avec un nom. » *Ginza Dextra*, p. 5, l. 4-6.

C'est aussi du Roi de Lumière, qui est la première vie, que procède la seconde vie, appelée souvent Josamim, c'est-à-dire le Jahvé du ciel. Après lui procède l'Esprit de vie, Mandâ de Hajjê, littéralement la connaissance de vie : Mandâ est aussi dans ce système le médiateur et le rédempteur, le Christ du mandaïsme. Il porte encore le nom d'Homme primitif, ou de premier homme, Gabra kadmaja.

Après Mandâ de Hajjê viennent d'autres émanations de la Lumière, dont la dernière est Jean-Baptiste, et dont les premières sont les trois frères Hibil,

Sitil et Anos (sans doute Abel, Seth, et Enos). On les appelle indifféremment les fils ou les pères de Mandâ de Hajjê. Le plus célèbre des trois est Hibil ou, d'une manière plus complète, Hibil Ziva; ce dernier exerce la même action que Mandâ de Hajjê, avec lequel il est souvent confondu : si Mandâ est le Christ, Hibil est Jésus-Christ pour les mandéens. K. Kessler, *loc. cit.*, p. 169.

De la Seconde vie émanent également des fils, dont le dernier est la Troisième vie, Hajja telithaja, appelé plus souvent Abatur, ce qui veut dire le père de l'Utra. Ses surnoms sont encore l'Ancien, le Veilleur; et il est en quelque sorte l'intermédiaire entre l'au-delà et l'en-deçà. Il siège à la limite antérieure du monde de lumière, près de la grande porte qui conduit aux régions majeures et inférieures; et il tient en sa main une balance avec laquelle il pèse les actions des créatures.

Au-dessous d'Abatur s'étendait à l'origine un vide immense et tout à fait en bas, dans les profondeurs, l'eau noire. Mais Abatur regarda en bas, et lorsque son image se réfléchit dans l'eau noire de l'abîme, naquit Petahil. Ce dernier est ainsi le fils d'Abatur; et c'est le démiurge des mandéens. Petahil obtient en effet, de son père, la permission de créer la terre et les hommes. Cette création est racontée diversement suivant les sources. D'après Théodore Bar-Khôni, dans H. Pognon, *op. cit.*, p. 154 sq., Petahil, après avoir reçu l'autorisation de créer, fait un travail qui déplaît à Abatur; il est pris par ce dernier, et mis en prison jusqu'à la fin du monde, jusqu'à la résurrection des morts et au jour du jugement, jusqu'à ce que vienne le Messie et le salut.

En tout cas, Petahil crée le ciel et la terre ferme. Il crée également Adam et Ève, mais il ne peut les faire tenir droits parce qu'il leur manque l'esprit de vie. Hibil, Sitil et Anos obtiennent de la Première vie la permission de le lui communiquer, et ils l'insufflent en effet à l'homme, de sorte que celui-ci n'a pas le droit de regarder Petahil comme son véritable créateur. Hibil Ziva révèle à l'homme le dieu suprême qu'il doit désormais adorer; il lui enseigne également le baptême, ou la purification par l'eau : tandis que Petahil qui a désormais perdu la puissance créatrice est relégué en dehors du monde lumineux, où Hibil Ziva l'introduira au dernier jour, après l'avoir baptisé. *Ginza Dext.*, p. 13, 14.

Le monde inférieur est décrit en détail dans le traité VIII du *Ginza Dext.*, édit. Petermann, p. 133-173. Il se compose de 4 vestibules infernaux (Vorhöllen), et de 3 enfers proprement dits. A chacun des vestibules de l'enfer préside un couple, Zartaj et Zartanaj au premier, Hag et Mag au second; Gaf et Gafan au troisième; Anatan et Kin au quatrième. Le véritable royaume des ténèbres comprend trois étages : chacun d'eux a un vieux roi : Sedum, Giv et Krun ou Karkum sont les noms de ces monarques. Krun est le plus ancien et le plus puissant de tous. C'est dans cette région des ténèbres que descend un jour Hibil Ziva, armé de la force de Mana Rabba, et conduit par Raza Rabba. Après de longs séjours dans chacun des vestibules de l'enfer, où il manifeste sa puissance, il franchit enfin la porte de l'enfer proprement dit, et il parvient jusqu'au lieu ténébreux où réside Krun; il oblige ce dernier à reconnaître la force supérieure du Roi de Lumière, Mana Rabba, et il lui enlève le profond mystère, le nom caché des ténèbres. Protégé désormais par ce nom, il traverse de nouveau les sept domaines, il ravit leur force aux puissances qui règnent sur eux, et il ferme à jamais les portes des régions infernales.

Au-dessus des vestibules de l'enfer, est la demeure de Ruha, la puissante diablesse, fille de Kin, la souveraine du quatrième vestibule. Ruha est ici encore l'Esprit créateur de la Genèse, transformé par les mandéens en une puissance mauvaise. Elle apparaît comme la mère de Ur, le plus redoutable de tous les démons, qui est le feu personnifié. Et tandis que Petahil est occupé à créer la terre et l'homme, nous voyons Ruha et son fils Ur donner naissance d'abord à sept, puis à douze, puis à cinq fils. Les sept premiers de ces enfants sont les sept planètes; les douze suivants sont les douze signes du zodiaque; les cinq derniers n'ont pas encore été identifiés. Le soleil est le Seigneur des esprits planétaires : c'est pour cela qu'il siège au milieu d'eux, au quatrième ciel. Destinées par le créateur à servir l'homme, les planètes cherchent au contraire à l'entraîner au mal et elles sont la cause de tous les maux et de toutes les misères terrestres.

Le ciel, au dire des mandéens actuels, est formé de l'eau la plus pure et la plus claire; mais il est en même temps si solide qu'aucun diamant ne peut le couper. Sur cette eau naviguent les planètes et les autres étoiles; toutes sont des esprits mauvais et ténébreux, mais elle sont éclairées par les croix de lumière des anges. L'étoile polaire est le centre autour duquel se rangent toutes les étoiles : aussi est-ce vers elles que les mandéens se tournent pour la prière.

La terre est ronde. Elle est entourée sur trois de ses côtés d'une mer immense. Au nord se trouve une haute montagne, faite de turquoise brillante, dont l'éclat donne au ciel sa couleur bleue. Derrière cette montagne s'étend le monde bienheureux, espèce de paradis inférieur où se retrouvent les Égyptiens sauvés de la mer Rouge. Ces derniers sont regardés en effet comme les précurseurs des mandéens, et Pharaon est lui-même donné pour un grand prêtre mandéen.

L'homme comprend trois parties, le corps, l'âme animale (ruha) et l'âme céleste donnée par Mana Rabba.

On trouve dans le *Livre des Rois*, le dernier traité du *Ginza Dext.*, éd. cit., p. 378-395, d'intéressants détails sur l'histoire. La durée totale de cette histoire terrestre est fixée à 480 000 ans. Elle se divise en sept périodes à chacune desquelles préside une planète. Jusqu'à Noé se sont déjà écoulées 466 000 années, et l'humanité a été trois fois anéantie à l'exception d'un seul couple par une épouvantable catastrophe. Mais ces malheurs n'empêchent pas les hommes de recevoir de faux prophètes. Le premier de ces prophètes est Abraham, qui vivait 6 000 ans après Noé, lorsque le Soleil présidait aux destinées de la terre; aussi était-il un serviteur du Soleil, Adenaj. Ensuite vient Moyse, au temps de qui les Égyptiens étaient en possession de la religion véritable. Après lui paraît Schlimum (Salomon), fils de David, à qui obéissaient les démons. Le troisième faux prophète est Jischu Mesiha, Jésus-Christ, un enchanteur, qui vivait sous la domination de la planète Mercure. Quarante-deux ans avant qu'il parût sous le règne du roi Pontius Pilatus, était venu le seul prophète véritable, Juhana bar Zekariha, nommé aussi Jahja. Le Messie vint un jour trouver Jean, qui se laissa tromper par lui, et le baptisa. Jean est en réalité une incarnation d'Hibil Ziva, qui avait déjà prêché la pénitence aux justes du temps de Noé. Après avoir rempli sa mission, Jean retourna, vêtu de lumière, dans le royaume de lumière. En même temps que le Messie et Jean-Baptiste existait Anos Uthra, le plus jeune frère d'Hibil Ziva, envoyé aussi du ciel sur la terre. Il se fit baptiser par Jean, opéra de nombreux miracles, guérit les malades et ressuscita les morts. Il dénonça le faux messie qu'il fit

mettre en croix; et avant de repartir pour le royaume lumineux, il envoya 360 prophètes chargés de prêcher sa doctrine.

Le dernier faux prophète, après lequel il ne doit plus en venir aucun, est Mahomet, appelé par les mandéens Mehamad ou Ahmat bar Bisbat. Les disciples de Mahomet poursuivirent les vrais croyants : au temps des Abassides, raconte le dernier traité du *Ginza*, le livre des Rois, les mandéens avaient en Babylonie 400 temples, et leur chef résidait à Bagdad. Mais ils furent persécutés, leurs temples détruits; et les croyants furent obligés de se retirer à Ammara près de Wasit, sur le Tigre, et encore plus au sud dans le Chuzistan. Quatre ou cinq mille ans après Mahomet, toute l'humanité sera de nouveau détruite par un cataclysme qui n'épargnera qu'un seul couple. Grâce à ce couple pourra d'ailleurs naître une humanité nouvelle et pendant 5000 ans la vertu et la piété régneront sur la terre. Alors Ur attaquera la terre, mais il sera vaincu; tous les mondes ténébreux, toutes les puissances des ténèbres seront anéantis : il ne restera plus que le monde lumineux qui durera éternellement.

IV. Vie religieuse. — Les mandéens, comme les chrétiens, regardent le dimanche comme le jour saint par excellence; et ils prétendent qu'il a été créé avant le sabbat. Ils sanctifient le dimanche par l'abstinence de tout travail et par l'assistance au service divin, pendant lequel les prêtres lisent les Écritures. Petermann et Siouffi ajoutent que le jeudi est chez eux consacré à Hibil Ziva.

Le *Ginza* ne mentionne pas d'autres jours de fête que le dimanche. Mais Petermann et Siouffi sont d'accord pour parler de fêtes mandéennes, dont la célébration doit être ancienne. Ces fêtes sont surtout : 1. Nauruz Rabba, la grande fête du nouvel an, qui commence au premier jour du premier mois de l'hiver, et qui dure six jours, ou, si l'on compte, avec Siouffi, le dernier jour de l'année ancienne, sept jours pleins. Le premier jour, les prêtres et les savants consultent les livres astrologiques, pour savoir si l'année sera bonne ou mauvaise. 2. Dehwa henina, pour fêter le retour dans le royaume de la lumière de Hibil Ziva après son expédition dans le monde des ténèbres; cette fête dure cinq jours et commence le 18 du premier mois de printemps. 3. Pantscha, la grande fête de cinq jours, qui est célébrée durant les cinq jours supplémentaires intercalés après le second mois d'été. Pendant cette fête, tous les mandéens, hommes et femmes, doivent se baigner dans l'eau courante trois fois par jour avant les repas, et se revêtir de vêtements blancs Le premier jour de Pantscha est consacré à Anos Utra, le quatrième à Nebat Rabba. 4. Dehwa Dedarmana, en l'honneur d'un des 360 Utras, Darmana; célébré le premier jour du onzième mois; 5. Marwânâ, fête de un jour, le premier jour du cinquième mois, en souvenir des Égyptiens disparus au passage de la mer Rouge; 6. Kanschê zahla, le dernier jour de l'année et la veille du nouvel an.

L'année des mandéens est une année solaire, divisée en 12 mois de 30 jours, et complétée par cinq jours intercalaires, entre le 8e et le 9e mois. Les mois sont désignés d'après leur numéro d'ordre, soit avec les vieux noms judéo-babyloniens, soit même d'après les signes du zodiaque. Les sept jours de la semaine sont consacrés chacun à une planète.

Les prières des mandéens doivent être faites de jour et particulièrement le matin, aussitôt que l'on voit clair, et le soir aussi longtemps que la lumière brille; *Ginza Dext.*, p. 300, l. 2. Un autre passage du *Ginza*, p. 14, parle cependant de trois prières diurnes et de deux prières nocturnes, ce qui rappelle l'usage des musulmans.

Les mandéens, par contre, n'ont pas de jeûnes; et sans doute la condamnation qu'ils portent contre le jeûne vient-elle de leur mépris pour les chrétiens et les Juifs. Un très beau passage du *Ginza Dext.*, p. 16, l. 22 sq. est consacré aux jeûnes spirituels : « Jeûnez le grand jeûne, qui n'est pas un jeûne de la nourriture et de la boisson de ce monde, faites jeûnez vos yeux des mauvais regards et ne voyez rien de mal; faites jeûner vos oreilles des indiscrétions aux portes qui ne sont pas les vôtres, votre bouche du langage des mensonges, car vous ne devez pas avouer l'injustice, la tromperie et la ruse; faites jeûner vos cœurs des pensées de la méchanceté et de la haine : la duplicité et la rancune ne devront pas habiter dans vos cœurs : faites jeûner vos mains..., vos corps des femmes qui ne vous appartiennent pas; vos genoux des prières adressées à Satan et aux idoles,... vos pieds, jeûnez ainsi de grands jeûnes, et ne vous lassez pas jusqu'à ce que vous sortiez de vos corps. »

La distinction du pur et de l'impur dans les aliments n'existe pas chez les mandéens : « Tous les fruits et tous les biens que Petahil a créés, il les a créés pour Adam; mangez-en et donnez-en en aumônes... Il ne doit arriver à l'homme aucun dommage en ce monde à cause des fruits..., des oiseaux, des poissons..., des mâles et des femelles, que Petahil a faits pour lui. » *Ginza Dext.*, p. 284, l. 2. Toutefois, il est interdit aux mandéens de manger le sang des animaux, et même de manger les mets préparés par les étrangers. Les mandéens n'ont pas davantage le droit de se mettre à table avec des étrangers; et lorsqu'ils voyagent hors de leur pays, ils ne doivent prendre ni pain ni beurre. Les mets qu'ils achètent au marché doivent être purifiés dans l'eau avant d'être cuits et mangés.

Les cérémonies rituelles propres aux mandéens sont avant tout les trois grands sacrements : le baptême, masbuthâ; l'eucharistie ou du moins un rite qui peut être rapproché de la communion, pehta; et le kusta.

Le baptême est la plus importante des cérémonies mandéennes, celle qui commande en quelque sorte toute leur existence. Le baptême est le signe de l'eau vivante, par lequel on monte dans le royaume de lumière. *Op. cit.*, p. 18, l. 3. Il doit être administré dans l'eau courante des fleuves et des ruisseaux. Il procure à ceux qui le reçoivent l'agrégation dans la communauté et la rémission des péchés. Aussi doit-il être administré aux enfants aussitôt qu'ils sont capables de le supporter, c'est-à-dire, à cause des risques courus pour leur santé, entre l'âge de quelques mois et celui d'un an, et de préférence en été. Le candidat est plongé dans l'eau et le rite baptismal est complété par une triple infusion d'eau sur le front.

En dehors du premier baptême, les mandéens pratiquent fort souvent l'immersion dans l'eau courante, et ils lui attribuent toutes sortes de bienfaits : ainsi lorsqu'ils ont commis une faute; lorsqu'ils reviennent d'un voyage à l'étranger, lorsqu'ils ont touché un cadavre, lorsqu'ils ont été mordus par un serpent ou une bête sauvage, etc.; et d'une manière courante les dimanches et les jours de fête. Les bains ont une grande efficacité morale pour remettre les péchés et purifier les âmes.

Les mandéens ont également une espèce d'eucharistie qui est le plus souvent rattachée au baptême, mais que l'on reçoit aussi les jours de fête. Le pehta est un petit morceau de pain, que l'on prend avec le mambuha, qui est de l'eau. Pour prendre ce pain et cette eau, il faut être baptisé, posséder une bonne réputation, et n'avoir jamais renié la foi mandéenne. Les pains sont faits de farine de froment, finement moulue, et cuits sans sel et sans levain. Lorsqu'ils

sont cuits, ils sont coupés en petits morceaux ronds, qu'on enferme dans des flacons de cristal et qu'on garde dans la maison des prêtres. Le communiant reçoit l'hostie dans la bouche et n'a pas le droit de la toucher avec les doigts, sans quoi elle perdrait sa vertu et redeviendrait du pain ordinaire. L'eau du mambuha est distribuée après le pain, avec les paroles : « Bois et sois sauvé et affermi : le nom de la vie et le nom de Mandâ de Hajjê est nommé sur toi. » *Kolasta*, fol. 10.

Le troisième sacrement des mandéens est le kusta, qui signifie foi ou fidélité. Il s'agit, semble-t-il, d'une solennelle promesse de fidélité faite par les néophytes après leur baptême : le kusta est une poignée de main solennelle, qui engage comme un serment. « Les frères selon la chair passent; mais les frères du kusta sont solides. » *Ginza Dextr.*, p. 18, l. 10.

Celui qui veut s'assurer contre les risques de mort subite, et avoir la garantie d'être bien accueilli dans le monde lumineux, se fait réciter de temps à autre par l'évêque la masikta, par laquelle le consacré est engagé dans les liens d'une vie ascétique.

Les églises des mandéens (maskĕnâ) ne servent qu'aux prêtres et à leurs ministres, tandis que les laïques restent au dehors dans le parvis. Aussi sont-elles toutes petites et ne peuvent-elles contenir que très peu de personnes. Chaque église a seulement deux fenêtres et une porte qui s'ouvre vers le sud de sorte qu'on regarde vers l'étoile polaire en entrant. A l'intérieur, il n'y a pas d'autel, mais quelques rayons sont disposés dans les coins, pour recevoir les objets qu'on voudrait y placer. Près de l'église doit se trouver un cours d'eau pour le baptême et les ablutions.

La hiérarchie est assez intéressante à signaler Les prêtres exercent, en effet, une influence considérable chez les mandéens. Il y a trois degrés successifs dans cette hiérarchie : 1. Le schekanda qui correspond à peu près au diacre, ou au ministre. Il est choisi d'ordinaire dans les familles sacerdotales ou épiscopales, et il doit ne présenter aucune tare physique. Après le baptême d'admission, le futur ministre subit une longue préparation de douze ans chez les prêtres. L'aspirant peut être ordonné à partir de sa dix-neuvième année accomplie. Il doit apprendre un recueil de 40 prières et réciter chaque jour quelques-unes de ces prières. — 2. Après un ministère d'un an au plus, le schekanda est ordonné tarmidha, ou prêtre; un évêque avec deux prêtres, ou, si l'évêque est empêché, quatre prêtres procèdent à la cérémonie. On commence par demander l'avis de la communauté sur le candidat. Si celui-ci est agréé, on construit deux huttes à quelque distance l'une de l'autre. Le candidat passe dans la première cabane une nuit de prières. Le lendemain, il se rend dans la seconde cabane, tandis que la première est immédiatement détruite, et il y demeure 6 jours et 6 nuits ininterrompus et, chaque jour, il doit revêtir un vêtement neuf et distribuer d'abondantes aumônes. Le huitième jour il est conduit au fleuve et baptisé par les quatre prêtres. Puis, pendant les 60 jours qui suivent, il doit chaque jour, se plonger trois fois dans l'eau tout habillé, et il ne peut reprendre un vêtement qu'après avoir récité une prière. Toute impureté sexuelle commise durant cette période oblige le candidat à recommencer la série des exercices. A la fin de cette préparation, un nouveau baptême est donné par les prêtres. Après quoi le candidat distribue trois chevreaux aux prêtres, quatre à la communauté; il donne quatre vêtements et des aumônes aux pauvres; et il est définitivement admis comme prêtre. — 3. Le ganzina, maître du trésor, est une sorte d'évêque. Il est choisi parmi les tarmidhas. En dehors des baptêmes qu se succèdent pendant trois dimanches consécutifs, il doit avant d'être reconnu, expliquer trois des passages les plus difficiles des livres sacrés. D'après Petermann, les mandéens connaissent encore un chef suprême de la religion, mais cette dignité n'existe plus dans la pratique, et les mandéens prétendent qu'elle n'a jamais eu que deux titulaires, un avant et un après Jean-Baptiste. Il est à noter que les femmes peuvent être élevées aux fonctions sacerdotales. Elles doivent être vierges lorsqu'elles sont consacrées pour le diaconat. Mais lorsqu'elles veulent devenir tarmidha, elles doivent épouser un tarmidha ou un évêque, car leurs maris ne sauraient être moins élevés qu'elles-mêmes dans la hiérarchie.

Le vêtement des prêtres, dans leurs fonctions religieuses est complètement blanc. Il se compose principalement d'un pantalon et d'une tunique. Des deux épaules pend une sorte d'étole blanche, qui tombe jusqu'aux pieds et autour de la tête est attaché un turban.

Sur tous leurs enseignements et leurs pratiques, les mandéens d'aujourd'hui gardent un silence complet : ce silence s'explique en grande partie par la crainte des persécutions que le fanatisme des musulmans pouvait attirer contre eux. C'est surtout grâce à un converti, fils d'un prêtre mandéen, que N. Siouffi, alors vice-consul de France à Mossoul, put, en 1875-1876, obtenir de précieux renseignements sur les usages et les croyances des mandéens. L'ouvrage de Siouffi est encore un document de premier ordre pour tout ce qui regarde la vie religieuse de la secte.

La langue sacrée des mandéens, celle dans laquelle sont écrits leurs livres religieux, est un dialecte araméen de la plus haute importance pour la linguistique. Le mandéen est très voisin, en effet, par son vocabulaire comme par sa grammaire, de la langue du Talmud de Babylone. A l'époque où les livres mandéens furent écrits, cette langue était parlée en des régions assez étendues. Il est possible qu'elle ait été, quelques siècles plus tôt celle de Mani; en tout cas le *Ginza* reproduit textuellement des extraits d'ouvrages manichéens. Mais il y a longtemps que le mandéen est devenu une langue morte, et les fidèles d'aujourd'hui parlent l'arabe ou le persan, réservant leur langue nationale aux fonctions liturgiques.

Pour les sources, cf. *supra*.

H. J. Petermann, *Reisen in Orient*, t. II, Leipzig, 1861, p. 82-137; M. N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, Paris, 1880; Babelon, *Les Mandaïtes*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, 1881, p. 12 sq.; W. Brandt, *Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtlische Bedeutung*, Leipzig, 1889; W. Brandt, *Mandäische Schriften, aus der grossen Sammlung heil. Bücher genannt Genza oder Sidra rabba übersetzt und erläutert*, Gœttingue, 1893; W. Brandt, *Das Schiksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Darstellungen* dans les *Jahrbücher für protest. Theol.*, 1892, t. XVIII, p. 405-438; 575-603; H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1898-99; K. Kessler, art. *Mandäer* dans la *Protest. Realencycl.*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 155-183; M. Lidzbarski, *Das mandäische Seelenbuch*, dans la *Zeitschr. der deusch. morgenl. Geselis.*, t. LXI, Leipzig, 1907, p. 689-698; K. Brandt, *Die Mandäer ihre Religion und ihre Geschichte*, Amsterdam, 1915; M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, 1920; R. Reitzenstein, *Ein iranisches Erlösungsmysterium*, 1921. — Le *Ginza* vient d'être de nouveau traduit par M. Lidzbarski, *Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer, übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1925.

G. BARDY.

MANDERSTOWN Guillaume, philosophe écossais (1re moitié du XVIe siècle.) — Né à Manderston (comté de Stirling, Écosse), il vint faire ses études à l'Université de Paris, où il prit le grade de licencié

en médecine. En 1525, il est choisi comme l'un des recteurs de l'université; plus tard, il rentra en Écosse; il y était certainement en 1539. On ignore la date de sa mort. — Il publia à Paris, en 1518, un *Bipartitum in morali philosophia opusculum : de virtutibus in generali et de quatuor virtutibus cardinalibus in specie*, et un *Tripartitum epithoma doctrinale compendiosum in totius dialecticæ artis principia*. Tanner lui attribue aussi : *In Ethicam Aristotelis ad Nicomachum commentarius; Quæstio de futuro contingenti; De arte chymica.*

Du Boulay, *Historia universitatis parisiensis*, t. VI, p. 977; Tanner, *Bibliotheca Britannico-Hibernica*, Londres, 1748, p. 505; *Dictionary of national biography*, t. XXVI, 1893, p. 20.

É. Amann.

MANEGOLD DE LAUTENBACH, chanoine régulier et prévôt de Marbach (fin du XIe siècle). — La personnalité de cet auteur reste encore entourée d'obscurité. Nous exposerons d'abord ce que l'on peut dire sur lui de plus certain.

Divers témoignages nous signalent l'existence, vers 1082, au couvent de Lautenbach, près de Guebwiller (Haut-Rhin), d'un moine nommé Manegold (le nom est écrit de plusieurs façons), qui publie à ce moment et dans les années suivantes deux traités, l'un contre Wolfelm de Cologne, l'autre, beaucoup plus important, qui est la défense en règle du pape Grégoire VII contre les évêques henriciens de l'Empire. Vers les années 1086, on retrouve ce personnage au couvent de Raitenbuch, petite ville de Bavière. Vers 1090, le moine de Raitenbuch est rentré en Alsace où, de concert avec le chevalier Burchard de Geberschwihr, il fonde le couvent des chanoines réguliers de Marbach, au sud de Colmar, dont il est le premier prévôt. Ce monastère devait exercer dès le début une très heureuse influence sur le relèvement des mœurs et de la discipline ecclésiastique en Alsace. L'épidémie qui désola la région, en 1095, fut cause que, frappés de terreur, nombre de nobles qui avaient pris parti pour l'empereur et son antipape, et avaient par là encouru l'excommunication, vinrent se faire relever par Manegold des censures encourues. Le prévôt de Marbach avait, en effet, reçu des pouvoirs spéciaux du pape Urbain II. C'est auprès de ce pape qu'on le trouve lors du séjour de celui-ci à Tours, en 1096. Jaffé, *Regesta*, n. 5629. L'action de Manegold en Alsace déplut souverainement à Henri IV, lequel réussit, en 1098, à s'emparer du prévôt qu'il garda prisonnier assez longtemps, sans que l'on puisse fixer la durée de sa captivité. En 1103, il était encore prévôt de Marbach, comme il résulte d'une bulle de Pascal II. Jaffé, n. 5949. Mais il était mort en 1119, car le diplôme de Calliste II confirmant les privilèges de Marbach est adressé à son successeur Gerung. Jaffé, n. 6763. La date de sa mort ne se laisse pas davantage préciser.

Les points que nous venons de relever sont acceptés aujourd'hui par l'ensemble des historiens, en particulier l'identification du moine de Lautenbach et de celui de Raitenbuch. Mais une question les divise encore, sur laquelle l'unanimité ne semble pas près de se faire. Plusieurs documents d'origine française ou allemande signalent, vers l'année 1060, l'activité en France d'un Manegold, qui est qualifié de *magister*, de *philosophus*, dont on relève l'origine allemande, *Teutonicus, in teutonica terra, Teutonicorum doctor*. Il semble qu'à un moment il ait enseigné à Paris, où Guillaume de Champeaux aurait été son disciple. Ce personnage avait été marié et ses filles professèrent comme lui. On peut se représenter la carrière de ce Manegold par ce que nous savons de Lanfranc, son contemporain. Il devait circuler de ville en ville, cherchant un poste d'écolâtre qui lui acquît honneur et profit. Plus tard, il renonça à cette existence et se retira dans un cloître, comme il résulte d'une lettre que, vers les débuts de son épiscopat (1091), lui adresse Yves de Chartres. *Epist.*, XL, *P. L.*, t. CLXII, col. 51-52. Ce couvent n'est pas désigné, mais il était situé dans un autre pays que la France.

Ce personnage est-il le même que Manegold de Lautenbach? L'identification est déjà faite par l'*Anonyme de Melk* qui a dû rédiger sa compilation peu après 1135. Voici ce qu'il écrit : *Manegoldus presbyter, modernorum magister magistrorum, strenuus assertor veritatis fuit, a qua nec promissis, nec minis schismatici regis flecti potuit. Quinimmo in dissensione illa, quæ inter Gregorium septimum et Henricum quartum exorta fuit, pro tuenda justitia laboravit usque ad vincula. Extat ad eum scripta quædam exhortatoria Ivonis episcopi Carnotensis epistola. De script. eccles.*, c. CV, *P. L.*, t. CCXIII, col. 981-982. Ce renseignement très voisin des événements, provenant de Melk en Autriche, qui n'est pas éloigné de Raitenbuch, mérite à coup sûr d'être pris en considération. Il a dicté l'attitude des érudits anciens, en particulier de Fabricius et des auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. IX, Paris, 1750, p. 280-290. Mais à la fin du XVIIIe siècle, les divergences commencent entre critiques; l'on en arrivera à répartir les faits que nous avons signalés entre deux et même trois (sinon parfois quatre) personnages. En 1868, Giesebrecht, réagissant contre certains excès de la critique, réduit à deux les Manegold du XIe siècle. L'un est le *Magister* dont l'activité, malgré son origine allemande, se déploie surtout en France entre 1070 et 1090; il a dû naître vers 1030. L'autre est Manegold de Lautenbach, un peu plus jeune que le précédent, né vers 1060, moine de Lautenbach, puis de Raitenbuch, puis de Marbach, adversaire de Henri IV et sa victime. — Cette thèse de Giesebrecht a été adoptée par Kuno Francke, dans son édition du traité de Manegold (1891); elle semblait devoir s'imposer à l'acceptation générale, quand elle fut battue en brèche par J.-A. Endres, dans un article de l'*Historisches Jahrbuch* de 1904. Cet auteur donne de solides raisons pour l'identité du Manegold qui circule en France vers 1060, et de celui que l'on trouve à Lautenbach en 1080. Il s'appuie tout particulièrement sur la donnée si claire et si proche des événements de l'*Anonyme de Melk*, sur la lettre d'Yves de Chartres, qui suppose le Manegold français retiré dans un couvent situé hors de France. Cette thèse ne manque pas de vraisemblance; il n'y a aucune difficulté à reconstruire, dans cette hypothèse, le *curriculum vitæ* de Manegold. Né en Alsace, il commence par enseigner dans sa patrie, comme l'indique une vie de Theotger, évêque de Metz, qui fut son élève, passe en France, puis se décide, comme tant d'autres, à pratiquer la vie monastique, à Lautenbach, qui était peut-être son pays d'origine. C'est après son retour de Bavière qu'il reçoit à Marbach la lettre d'Yves de Chartres. — L'ensemble de cette thèse est bien lié; il reste pourtant, si on l'accepte, une difficulté à résoudre. Au début du livre dirigé contre les henriciens en 1085, Manegold, moine de Lautenbach déclare que c'est pour obéir à son prieur qu'il entreprend une tâche qui dépasse ses forces. *Sermone rusticus*, comment pourrait-il faire la leçon aux grands ? *ætate immaturus*, comment pourrait-il s'adresser à des gens d'expérience ? En insistant un peu sur les mots *ætate immaturus*, on peut lui faire signifier qu'à ce moment l'auteur du livre est encore relativement jeune. Or, si l'on se rapporte à une chronique de Richard de Cluny, publiée dans Muratori, *Antiquitates italicæ*, t. IV, col. 1085 C, on lit à propos du règne de Henri Ier de France (1031-1060) : *His temporibus*

florere cœpit in teutonica terra Manegoldus philosophus, divinis et sæcularibus litteris ultra coætaneos suos eruditus. Uxor quoque et filiæ ejus religione florentes multam in Scripturis habuere notitiam et discipulos proprios filiæ ejus prædictæ docebant. Si tard que l'on reporte, dans la période considérée, les débuts de Manegold en Alsace, on arrivera à cette conclusion que c'est vers 1060 que ce personnage commençait à faire parler de lui : il faut qu'il ait eu au moins une vingtaine d'années. Cela mettrait sa naissance vers 1040; s'il est l'auteur du traité de polémique contre les henriciens, comment peut-il se qualifier, en 1085, d'*ætate immaturus ?* L'objection est sérieuse, et l'on ne peut la résoudre, pensons-nous, qu'en arguant du vague et parfois de l'inexactitude des données chronologiques de Richard de Cluny, pour rejeter son témoignage. Aussi bien la Chronique de Fleury, publiée par Du Chesne, *Hist. Franc. script.*, t. IV, p. 89 C, réunit-elle sous le règne de Philippe Ier (1060-1108), *Lanfrancus Cantuariorum episcopus, Guido Langobardus,* MAINGAUDUS TEUTONICUS, *Bruno Remensis qui postea vitam duxit heremiticam.* Toutefois, même en prenant sous toutes réserves les renseignements de Richard de Cluny, il reste encore la difficulté de l'épithète d'*immaturus* que s'appliquerait un homme ayant déjà professé pendant un certain temps, s'étant acquis un renom de maître, ayant fait, somme toute, une assez brillante carrière. Cette objection faite par Giesebrecht à l'identification du *Magister Manegoldus* et du *Manegoldus de Lutinbach* ne nous semble donc pas entièrement résolue.

Quoi qu'il en soit de ce point, il reste secondaire au point de vue de l'histoire littéraire. L'*Anonyme de Melk*, en effet, n'attribue à l'auteur qu'il décrit que des ouvrages qui ont disparu : *Hic textum Isaiæ prophetæ paginalibus clausulis distinxit; super Matthæum vero glossas continuas scribit. Scribit quoque super Psalterium opus præstantissimum super topazion et aurum obryzum speciosun. P. L.*, t. CCXIII, col. 982. Le travail sur les Psaumes mentionné en dernier lieu pourrait bien être le *Monigaldi Teutonicorum doctoris glossarium super Psalt. secundum Augustinum, cui præmittitur prologus valde prolixus*, mentionné par Montfaucon dans le catalogue des mss. de la bibliothèque de Saint-Allyre de Clermont-Ferrand, *Bibl. bibliothecarum*, t. II, p. 1264. n. 96, et dont on ne peut suivre la trace.

Pour ce qui est du moine de Lautenbach, il est certainement l'auteur de deux traités de polémique qui ont été publiés l'un et l'autre : le *Liber contra Wolfelmum*, dès le XVIIIe siècle, par Muratori, le *Liber ad Gebehardum*, beaucoup plus récemment par Kuno Francke, dans les *Monum. Germ. hist., Libelli de lite*, t. I, 1891, p. 308-430. Bien que l'on ait soutenu le contraire, ce dernier éditeur nous semble avoir démontré que le *Liber ad Gebehardum* a été composé le premier. Écrit en réponse au pamphlet de Wenric de Trèves contre Grégoire VII qui date de 1080-1081, il est antérieur à la mort de ce pape, lequel partout est supposé vivant. Sa composition se place donc entre 1081 et 1085 et plus près, sans doute, de la seconde date. Le *Liber contra Wolfelmum* a été rédigé après la mort de Grégoire VII, dont il est dit qu'il est maintenant dans la gloire : *locum habitationis gloriæ Dei adeptus.* Mais, comme la finale de ce livre annonce que l'auteur va incessamment répondre au pamphlet de Wenric, il faut bien admettre que cette réponse (le *Liber ad Gebehardum*) n'a pas été publiée aussitôt après sa composition, mais gardée quelque temps en portefeuille pour des raisons diverses, et, on peut le supposer, par suite des troubles qui ont forcé Manegold à quitter l'Alsace pour se retirer à Raitenbuch.

Le *Liber ad Gebehardum* fait partie de cette immense « littérature de combat », suscitée dans le dernier tiers du XIe siècle par les initiatives de Grégoire VII, et dont K. Mirbt a étudié les diverses manifestations : *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894. — Thierry, évêque de Verdun (1047-1088), un des plus dévoués partisans de Henri IV, a fait composer, vers 1080, au moment où la lutte s'exaspère entre l'empereur et le pape, par un écolâtre de Trèves, Wenric, un pamphlet très habile, dirigé contre Grégoire. Sous forme d'une lettre, courtoise d'apparence, adressée au pape, l'auteur expose les griefs des henriciens contre la personne et les actes du pontife. Ce libelle eut un retentissement considérable en Allemagne. A la demande de son prieur, Hermann, Manegold entreprit de le réfuter; ainsi fut composé le volumineux traité dédié par le moine de Lautenbach à Gebhard de Salzbourg, l'un des plus énergiques défenseurs de Grégoire VII. C'est un plaidoyer, d'une vigueur qui confine à la violence, en faveur du pape attaqué par les henriciens. Le plan est clair et, d'ailleurs, indiqué dans la préface même : Manegold défendra d'abord la personne de Grégoire indignement calomniée (c. VIII-XVI); puis, ayant posé en principe le droit suprême du pape dans l'Église (c. VII), il discutera les mesures prises par Grégoire, contre la simonie, le nicolaïsme, et l'investiture laïque, et en montrera le bien-fondé (c. XVII-XXIV), renvoyant à la fin du traité la discussion d'une autre défense portée par le pape. Entre temps, il a justifié la politique du Saint-Siège à l'égard de l'Empire, le droit pour le pape de déposer l'empereur (c. XXV-XXX), l'opportunité de faire appel aux armes contre les schismatiques (c. XXXI-XLVI), de délier les sujets du serment de fidélité (c. XLVII-L). Une longue réfutation des principes henriciens sur l'investiture laïque, où sont examinées les raisons de droit et de fait apportées par les partisans de l'empereur (c. LI-LXVII), introduit la dissertation finale précédemment annoncée sur le droit du pape à interdire aux fidèles les offices des prêtres indignes (c. LXVIII-LXXVIII). — Ce plan auquel l'auteur reste à peu près fidèle est vigoureusement exécuté : les connaissances scripturaires, canoniques, patristiques, historiques dont dispose Manegold sont judicieusement mises en œuvre. Quoi qu'en disent les critiques protestants, le ton, bien que très véhément, ne verse pas dans la trivialité; peut-être devrait-on lui reprocher néanmoins d'être trop continuellement tendu. L'auteur, de toute évidence, n'a cure des effets littéraires, et tout son art consiste à asséner aux adversaires une argumentation qu'il juge sans réplique.

Tout cela pourtant ne serait pas très neuf, si l'on ne découvrait dans ce traité quelque chose de tout à fait original : la discussion du droit divin des rois, auquel l'auteur oppose la *théorie contractuelle* du pouvoir (Voir surtout c. XXX, *Quod rex non sit nomen naturæ, sed vocabulum officii*, p. 365, 366). Loin d'être un droit héréditaire de disposer du peuple à son gré, la royauté est une fonction déléguée au souverain par la nation; et cette fonction implique des devoirs avant de conférer des droits : *Neque enim populus eum (sc. regem) super se exaltat, ut liberam in se exercendæ tyrannidis facultatem concedat sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat.* Que si le pacte tacite qui lie la nation au souverain n'est pas respecté par celui-ci, il ne reste plus au peuple qu'à casser aux gages l'infidèle dépositaire du pouvoir : *Ut enim de rebus vilioribus exemplum trahamus, si quis alicui digna mercede porcos suos pascendos committeret, ipsumque postmodo eos non pascere sed furari, mactare et perdere cognosceret, nonne, promissa mercede etiam sibi retenta, a porcis pascendis cum contumelia illum*

amoveret ? Sans doute, la règle générale est de respecter le pouvoir établi; mais les textes scripturaires qui affirment cette obligation et que Manegold rappelle à la suite de Wenric (c. XLIII, p. 385) n'ont qu'une valeur conditionnelle. C'est ici qu'intervient le pape. Quel est son rôle, quand il délie les sujets du serment de fidélité qu'ils ont prêté à leur prince ? Tout simplement de tranquilliser la conscience du peuple, en déclarant que le pacte conclu tacitement entre la nation et le souverain a été rompu *ipso facto* par les fautes du roi. Ce n'est pas le pape qui déchire le contrat; c'est le souverain lui-même qui l'a mis en pièces; le pape se borne à constater cette rupture et invite le peuple à en tirer les conséquences (c. XLVII-XLIX). On le voit, la théorie, quoi qu'en pense Mirbt, *loc. cit.*, p. 228 sq. se tient parfaitement; elle rejoint d'une certaine manière la théorie du *pouvoir indirect* des papes sur le temporel des rois qui s'ébauche à la même époque.

Le *Liber contra Wolfelmum Coloniensem* est loin de présenter le même intérêt. Il agite principalement la question des rapports entre la philosophie et la foi, mais d'une manière fort superficielle. Jadis Manegold avait discuté avec ce Wolfelm sur les avantages plus ou moins grands qu'il y avait à utiliser, dans l'exposé de la foi chrétienne, les données de la philosophie antique. Esprit plus convaincu que subtil, le moine de Lautenbach avait surtout insisté sur les nombreuses erreurs dont étaient responsables les sages du paganisme, et avait tenté de démontrer, non sans quelque impertinence, à son interlocuteur qu'il perdait trop souvent de vue et les vérités chrétiennes et leurs fondements scripturaires et patristiques. Celui-ci très féru des connaissances philosophiques qu'il croyait posséder, convenait bien que les anciens avaient parfois erré; il les croyait néanmoins utilisables pour l'explication du dogme. La dispute s'était fort envenimée. Manegold reprit après coup dans cet opuscule le sujet du débat. Au moment où il le rédigea (c'était, nous l'avons dit, après la mort de Grégoire VII), son interlocuteur de jadis était passé, lui semble-t-il, au parti henricien; aussi l'ouvrage se termine-t-il par une invective passionnée contre les prélats de tous ordres favorables à l'antipape Guibert; c'est à ce propos que Manegold annonce son intention de répondre au pamphlet de Wenric de Trèves contre Grégoire VII. L'ordonnance du livre manque de précision, et l'on ne saisit pas toujours l'enchaînement logique des idées. Dom Ceillier a relevé avec minutie les divers témoignages que cet opuscule apporte à la doctrine chrétienne en général et aux enseignements sacramentaires en particulier. — Qui est cet interlocuteur de Manegold, si durement traité ? Il n'y a guère de doutes que ce ne soit le Wolfelm, abbé de Brauweiler (région de Cologne) entre 1065 et 1091, qui est honoré comme bienheureux, et à qui les bollandistes ont consacré une notice. *Acta sanctorum*, édit. de 1675, avril, t. III, p. 77. La verdeur avec laquelle le reprend Manegold prouve que le futur prévôt de Marbach ignorait l'art des nuances, et n'avait pas toujours le sens de l'opportunité.

1° *Éditions.* — *L'Opusculum contra Wolfelmum*, publié par Muratori, *Anecdota latina*, t. IV, p. 163, est passé dans *P. L.*, t. CLV, col. 149-176; K. Francke a donné une recension du prologue, de la table des chapitres, et des chapitres XXII-XXIV, dans *Monum. Germ. hist., Libelli de lite*, t. I, 1891, p. 303-308. Le *Liber ad Gebehardum* est publié pour la première fois par K. Francke, *ibid.*, p. 308-430.

2° *Témoignages anciens relatifs aux deux Manegold.* — 1. *Le moine de Lautenbach :* Indications fournies par l'auteur lui-même : *Ad Gebehard.*, prol., *loc. cit.*, p. 311, 312; *Cont. Wolfelm.*, prol., p. 303; c. XXIII, p. 308; Gerhoch Reichersberg, *Dialogus de differentia clerici sæcularis et regularis*, dans Pez, *Thes. anecdot. novissimus*, t. II *b*, p. 491, B-C : s'adressant au séculier, le régulier lui dit : *Lege librum a nostri claustri quondam decano Manegoldo contra Gregorii VII laceratores compositum, et invenies in eo fortissimis auctoritatibus probatum quod et nos probare contendimus;* suit une description très complète du *Liber ad Gebehardum;* or, Gerhoch a fait partie du couvent de Raitenbuch. Pour le séjour de Manegold à Marbach, outre la bulle pontificale citée plus haut, Jaffé, n. 5949, voir *Annales Marbacenses*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XVII, p. 157 : *Anno 1090... fundata est Marbacensis Ecclesia sancti Augustini a militari et illustri viro, Burchardo de Gebeleswilre, cujus adjutor et cooperator fidelissimus magister Manegoldus de Luotinbach extitit;* le *Chronicon Bertholdi*, an. 1094, *ibid.*, t. V, p. 459; an. 1098, p. 466;

2. Le *Magister teutonicus.* — Yves de Chartres, *Epist.*, XL, *P. L.*, t. CLXII, col. 51, 52. — Presque contemporain, Baudry de Bourgueil signale dans l'épitaphe de Gérard de Laon qu'il a été l'élève de Manegold : *Uberibus, Manegaude, tuis lactatus abunde*, etc., Du Chesne, *Histor. Franc. scriptores*, t. IV, p. 269. — Otton de Friesingen, vers 1150, préface du l. V de sa *Chronique*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XX, p. 213, 214 : la sagesse venue d'Orient s'est répandue en Occident, *id est ad Gallias et Hispanias, nuperrime diebus illustrium doctorum, Berengarii, Managaldi, Anshelmi, translatam apparet.* — La Chronique de Fleury, dans Du Chesne, *Histor. Franc. scriptores*, t. IV, p. 89 C. — La Chronique de Richard de Cluny, dans Muratori, *Antiquitates italicæ*, t. IV, col. 1085 C (la notice de Tolomée de Lucques, dans Muratori, *Script. rer. ital.*, t. XI, col. 1060, en dépend et ne forme pas témoignage indépendant).

3. *Confusion des deux Manegold :* Anonymus Mellicensis, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. CV, *P. L.*, t. CXXIII, col. 981, 982. — Henri de Gand, *Liber de scriptoribus illustribus*, c. XXVIII : *ingenii sui monumenta in expositione Psalmorum et epistolarum Pauli posteris reliquit.*

3° *Notices littéraires et travaux.* — Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, t. V, Hambourg, 1736, p. 33-36; *Histoire littéraire de la France*, t. IX, 1750, p. 280-290, donne un relevé extrêmement minutieux de tous les témoignages connus à l'époque; D. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (1757), 2e édit., t. XIII, p. 583-586, donne l'analyse détaillée du *Liber ad Wolfelmum;* Pez, *Thes. anecdot. novissimus*, t. II *b*, p. XXIX sq.; W. Giesebrecht, *Magister Manegold von Lautenbach* dans *Sitzungsberichte der Bay. Akademie zu München*, 1868, t. II, p. 297-330; P. Ewald, *Chronologie der Schriften Manegolds von Lautenbach*, dans *Forschungen zur deutsch. Gesch.*, 1876, t. XVI, p. 383-385; N. Paulus, *Études nouvelles sur Manegold de Lautenbach*, dans *Revue catholique d'Alsace*, 1886, t. V, p. 209-220, 279-289, 337-345; K. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894; Endres, *Manegold von Lautenbach magister magistrorum* dans *Historisches Jahrbuch*, 1904, t. XXII, p. 168-176; A. Fliche, *Les théories germaniques de la souveraineté à la fin du XIe siècle*, dans *Revue historique*, 1917, t. CXXV, p. 1-67; du même une leçon publiée dans la *Revue des cours et conférences*, mai 1923, XXIVe année, p. 1128-1135.

É. AMANN.

MANGEART Thomas. — Né à Metz en 1695, il entra chez les bénédictins de Saint-Vanne (diocèse de Verdun) en 1713, devint un prédicateur célèbre pour l'époque et s'occupa en même temps à de savantes recherches sur la numismatique de l'antiquité. Charles de Lorraine le manda à Vienne, en 1742, pour organiser un musée, et l'emmena ensuite à Bruxelles où il lui donna le titre d'antiquaire-bibliothécaire. En 1761, dom Mangeart se retira à l'abbaye de Saint-Léopold de Nancy, où il mourut en 1762.

Il a laissé divers ouvrages : le seul qui intéresse les théologiens est son *Octave de sermons pour les morts, suivie d'un traité de théologie dogmatique sur le purgatoire*, 2 in-12, Nancy, 1739.

Hœfer, *Biographie générale*, t. XXXIII, col. 199.

J. BAUDOT

MANGENOT, Joseph Eugène, exégète français et directeur pendant 22 ans (1901-1922) de ce dictionnaire (1856-1922). — I. VIE. — Né à Gémonville (Meurthe) d'une honnête famille de cultivateurs, il fit ses études classiques au petit séminaire de Pont-à-

Mousson, où il entra dans la classe de sixième en octobre 1869. Il tint continuellement une place fort honorable dans les classements de fin d'année, et se fit aussi remarquer par son excellent esprit. En 1875 il entrait en philosophie au grand séminaire de Nancy. Celui-ci ne présentait pas à ce moment la brillante équipe de professeurs qui fera sa renommée quelque vingt-cinq ans plus tard. Seul, à cette date, l'abbé Léopold Chevallier, voir ci-dessus, t. II, col. 2362, y donnait quelque éclat à son enseignement. En 1877 l'arrivée d'A. Vacant allait communiquer à la vie intellectuelle de la maison une impulsion qui ne s'arrêterait plus de longtemps. Ce fut A. Vacant qui remarqua les solides qualités d'E. Mangenot, la sûreté de son jugement, sa ténacité au travail, l'attention méticuleuse apportée au détail de toutes les questions traitées par lui. Seule la santé du jeune séminariste laissait à désirer; pour le reposer, en cours d'études, on lui fit exercer les modestes fonctions de surveillant au collège ecclésiastique de Lunéville durant une partie de l'année scolaire 1878-1879; il passa dans sa famille le reste du temps. Ce repos relatif permit à E. Mangenot d'achever brillamment ses études; il était ordonné prêtre le 17 juillet 1881, et, sur la proposition d'A. Vacant, désigné pour aller préparer à l'École supérieure de théologie, qui venait de s'ouvrir à l'Institut catholique de Paris, les grades théologiques. Il y eut pour maîtres le P. Jovene, S.J., qui l'initia à la haute métaphysique, Paulin Martin le célèbre syriacisant, trop tôt ravi à l'Église de France, qui lui donna le goût des recherches patientes dans le domaine scripturaire, Louis Duchesne qui lui inculqua l'absolu respect pour la vérité historique, le souci de l'exactitude et des méthodes rigoureuses. De ces trois maîtres, c'est P. Martin qui sans doute a le plus influé sur lui.

Bachelier en théologie en 1882, licencié en juillet 1883, E. Mangenot, était nommé professeur au grand séminaire de Nancy; il y entrait à l'automne de cette même année 1883; on lui confia l'enseignement de l'Écriture sainte et une partie du cours de philosophie, dont il fut d'ailleurs déchargé en 1888. Il est vrai que, l'année suivante, il assumait à la place les fonctions d'ailleurs toutes pratiques de professeur d'éloquence. En fait c'était l'exégèse surtout qui devait le retenir. E. Mangenot arrivait à Nancy au bon moment. L'ardeur communicative d'A. Vacant faisait revivre la maison, un peu endormie jusque-là. A. Vacant lui-même venait de passer fort brillamment le doctorat en théologie à la nouvelle Faculté de Lille, 1879, et voulant s'imposer la discipline de l'Université, la licence de lettres en Sorbonne, 1884; il suggérait à L. Chevallier l'idée de conquérir à Lille les grades théologiques; il donnait aux conférences ecclésiastiques du diocèse, dont il était bientôt nommé rapporteur général, une très vive impulsion. Bref il encourageait de toutes manières le goût du travail intellectuel dans le domaine des sciences ecclésiastiques.

E. Mangenot fut conquis lui aussi : entre lui et son ancien maître, devenu son collègue, se forma une étroite amitié qui se renforça d'une collaboration intellectuelle toujours entretenue. Pour ses débuts E. Mangenot ne pouvait encore songer à publier; le plus pressant était d'organiser au séminaire l'enseignement de l'Écriture sainte, qui se traînait quelque peu. Dès l'abord le jeune professeur mit sur pied le programme qu'il devait suivre durant son enseignement. En même temps qu'il instituait pour les élèves de première année le cours d'introduction générale, il s'arrangeait pour que, dans les quatre années suivantes, les étudiants prissent une connaissance sommaire de l'ensemble de la Bible. Le *Manuel biblique* de Vigouroux, récemment introduit, permettait de faire rapidement ce premier travail. Mais l'essentiel, aux yeux du nouveau professeur, était d'initier les élèves à l'exégèse proprement dite; aussi consacrait-il la majeure partie du temps des leçons à un cours très personnel où il passait en revue les principales questions exégétiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ne pouvant en quatre années parcourir les deux Testaments, il s'arrêtait aux livres les plus importants : la Genèse, les Psaumes, Isaïe, les Évangiles et quelques épîtres de saint Paul. Ce fut une révélation pour ses auditeurs; tous ceux qui ont connu E. Mangenot à Nancy rendent hommage au soin méticuleux avec lequel il préparait ses cours, à l'abondance, parfois un peu touffue, des détails dont il les remplissait, à la bonne humeur avec laquelle il savait, dans les questions les plus délicates, réveiller l'attention de ses auditeurs.

Bientôt ce labeur professoral ne lui suffit plus, et voici que commence pour lui l'ère de la production. L'amitié d'A. Vacant l'introduit à diverses revues lilloises, telle la *Revue des sciences ecclésiastiques*, à laquelle il restera fidèle jusqu'au moment de sa disparition, et même au delà, puisqu'il écrira encore aux *Questions ecclésiastiques* qui succèdent à la *Revue* en 1909. Ses premiers articles, parus en juin, juillet, août 1888, et relatifs aux *Travaux des bénédictins sur les anciennes versions latines de la Bible*, attirent sur E. Mangenot l'attention des spécialistes. Quand, en 1891, F. Vigouroux lance son *Dictionnaire de la Bible*, le professeur de Nancy, figure sur la première liste des collaborateurs et s'y fait très vite une place importante ; tout naturellement aussi A. Vacant l'associe à la mise en train du *Dictionnaire de théologie catholique*, et c'est E. Mangenot, qui signe le premier article, Aaron, du premier fascicule paru en mai 1899. Au même moment la *Revue du clergé français*, qui débute fort brillamment, demande la collaboration du professeur de Nancy; mais il ne commencera à y écrire qu'en 1902 : *Une recension de la Vulgate en Italie aux* V^e^ *et* VIe *siècles*.

Au fait de lourdes obligations étaient venues, entre temps, s'imposer à E. Mangenot. Trop peu ménager de ses forces, A. Vacant, à l'été de 1898, tombait malade d'une affection dont il ne guérirait jamais complètement. Le professeur d'exégèse dut suppléer dans la chaire de théologie dogmatique son collègue défaillant, durant le semestre d'été, en attendant la venue du successeur définitif d'A. Vacant. Trois ans plus tard, en avril 1901, ce n'était plus seulement d'une suppléance qu'il s'agissait. Succombant dans toute la force de l'âge (il n'avait pas cinquante ans) à un labeur acharné, A. Vacant laissait à pied d'œuvre la gigantesque entreprise qu'il venait de commencer. E. Mangenot recueillait ainsi la lourde tâche de diriger le *Dictionnaire de théologie catholique*, et le fasc. 6 paraissait sous sa signature en juin 1901. Désormais il consacrera à cette grande œuvre le majeure partie de son temps, et une somme de labeur dont il est presque impossible de se rendre compte.

De modestes honneurs ecclésiastiques étaient venus récompenser ses premiers travaux. Le 18 mars 1895, il était nommé chanoine honoraire de la cathédrale de Nancy. Le 26 janvier 1903, le pape Léon XIII le nommait consulteur de la *Commission biblique* récemment instituée. Au même moment F. Vigouroux, pour lors professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, était appelé à Rome pour y remplir les fonctions de secrétaire de ladite commission. Aussi, dans la première quinzaine de mars 1903, le cardinal Richard, chancelier de l'Institut catholique, demandait-il E. Mangenot pour remplacer à Paris F. Vigouroux. C'est ainsi qu'en novembre 1903, l'ancien professeur de Nancy commençait à la Faculté de théologie son

enseignement exégétique, d'abord dans la chaire d'Ancien Testament; puis, en 1905, après la retraite de M. A. Fillion et l'arrivée de M. J. Touzard, il échangea, pour des raisons de convenance personnelle, cette chaire contre celle du Nouveau Testament. De même qu'à Nancy, son arrivée à Paris fit sensation dans le monde des étudiants ecclésiastiques. Professeur d'exégèse depuis vingt ans dans un séminaire qui jouissait alors d'une excellente réputation, E. Mangenot aurait pu, sans aucun doute, vivre sur son acquis. Il n'en fit rien, et il arriva à Paris avec le dessein bien arrêté de reviser à fond toutes ses connaissances antérieures, de soumettre à de nouvelles enquêtes, menées encore plus impartialement, si possible, les questions qu'il avait jadis considérées comme résolues. Ce fut vrai surtout dans les deux années qu'il professa l'exégèse de l'Ancien Testament. Pour ce qui concerne en particulier le Pentateuque, E. Mangenot avait adopté jusque-là l'ensemble des positions que F. Vigouroux avait rendues classiques dans le monde ecclésiastique. L'attention se portait beaucoup moins sur les problèmes littéraires soulevés par la composition des livres mosaïques que sur l'accord à réaliser entre la narration biblique, prise comme un tout, et les données soit de la science, soit de l'histoire. F. Vigouroux avait fait du *concordisme*, entendu dans le sens le plus large du mot, le dernier mot de la critique biblique. E. Mangenot s'inscrivit en très vive réaction contre cette manière de présenter les choses. Il comprit que la question littéraire primait toutes les autres, et qu'il ne suffisait pas d'écarter par une fin de non-recevoir, les solutions présentées par la critique indépendante. L'essentiel était de les étudier de près et d'apprécier dès lors en toute sécurité la valeur des matériaux fournis par un travail immense et qui n'a pu être entièrement stérile. Les premiers auditeurs d'E. Mangenot conservèrent toujours le souvenir de l'enquête impartiale, un peu fatigante parfois par la multiplicité du détail, qu'il leur fit mener sur les sources du Pentateuque; ils en furent émerveillés. L'année suivante l'étude d'Amos et des origines du prophétisme en Israël devait leur procurer de non moins agréables surprises. Si les cours sur le Nouveau Testament qui commencèrent en 1905 piquèrent moins vivement l'attention, ils ne laissèrent pas de procurer à ceux qui les suivirent avec diligence des satisfactions analogues. Il faut regretter néanmoins que le goût très vif pour le détail ait parfois fait oublier au professeur le souci de l'ensemble. L'exégèse, comme il est naturel, se perdait souvent en des minuties; mais les *introductions* elles-mêmes auraient singulièrement gagné à être débroussaillées. Du moins E. Mangenot a-t-il su apprendre à ses disciples à travailler en profondeur, à ne pas se contenter de l'à peu près, à partir à la recherche des solutions sans préjugé d'aucune sorte, surtout à vérifier avec soin toutes les affirmations et à contrôler toutes les sources.

Cet enseignement des cours fermés ne fut pas le seul auquel se consacra E. Mangenot. Pendant le trimestre d'été 1910, il donna dans la chaire d'apologétique de l'Institut catholique de Paris, une série de conférences sur les *Évangiles synoptiques*, où il discutait les positions prises par A. Loisy dans le volumineux commentaire sur les mêmes évangiles paru au cours de 1908. A vrai dire pourtant, il n'était pas conférencier, et ses conférences sentaient trop la dissertation. Où il excellait, c'était dans les causeries sur les matières scripturaires qu'il donnait de temps à autre dans l'intimité à un groupe d'élèves de Normale supérieure qu'avait su réunir l'abbé F. Portal. C'est en ces causeries que perçaient son immense érudition et sa connaissance approfondie des disciplines les plus diverses, que s'affinait son don naturel de la répartie. Ses interlocuteurs en furent plus d'une fois stupéfaits, et lui-même ne cachait pas le plaisir que lui causait la fréquentation de cette brillante jeunesse.

La guerre interrompit cette activité. Il en passa la première année à la cure de Moutrot (Meurthe-et-Moselle), suppléant avec un inlassable dévouement les confrères mobilisés, reprenant sans hâte quelques travaux d'érudition locale qui furent toujours son passe-temps favori. A la rentrée de 1915, il recommençait son enseignement à Paris, mais il ne retrouvait plus la Faculté de théologie qu'il avait connue jadis; le recrutement ordinaire était tari, et la Faculté n'était plus guère qu'un séminaire où se rencontraient de tout jeunes gens, attendant la levée, et quelques réformés. Il fallut en revenir aux méthodes élémentaires de Nancy; ce n'était plus l'enseignement supérieur. La paix amena sans doute une résurrection de la Faculté, mais jamais elle ne reprit complètement le caractère qu'E. Mangenot lui avait connu lors de son arrivée. Il s'en consolait difficilement. Les infirmités d'une vieillesse précoce commençaient à se faire sentir. Lui qui n'avait jamais connu la fatigue, il commençait à trouver lourdes ses multiples tâches. Plusieurs petites attaques se succédèrent; un avertissement plus sérieux lui faisait prendre en janvier 1922 une double résolution: il donnerait sa démission de professeur, n'assurant plus les cours que jusqu'à la fin de l'année scolaire, et il s'adjoindrait pour la direction du *Dictionnaire* un coadjuteur à qui il passerait graduellement la main.

Ces deux questions étaient à peine réglées, au début de février, qu'il était atteint d'une grippe infectieuse qui le mit vite en danger. Il se rétablit néanmoins en apparence, assez pour aller chercher chez son neveu, au presbytère de Moutrot, un peu de repos et de calme. Bientôt ce prodigieux travailleur se remettait à l'ouvrage, s'occupant de régler les questions de tous ordres que soulevait le transfert du *Dictionnaire* en de nouvelles mains. Il travaillerait ainsi littéralement jusqu'à la dernière minute. Le 19 mars il avait consacré sa journée à écrire des réponses urgentes et à faire diverses recherches; en se levant de sa table de travail, pour aller prendre son repas, il mourait subitement. Ses obsèques furent célébrées à Moutrot le 22 mars, avant que son corps fût transporté à Gémonville, auprès de ceux de ses parents. Elles furent très simples, très modestes, comme avait été toute sa vie.

Ce fut un travailleur acharné, un savant d'une rare conscience; mais ce fut aussi un prêtre modèle. A tous ceux qui l'ont approché, ne fût-ce qu'en passant, il a laissé le souvenir d'un homme d'Église d'une exemplaire régularité, d'une foi sincère, profonde, tranquille, d'un zèle sans agitation, mais toujours prêt à se mettre au service de la vérité, des âmes, de Dieu. Ceux qui l'ont connu de plus près ont pu apprécier davantage la loyauté et la droiture de son âme, la sûreté de son amitié, la générosité sans calcul de ses gestes, l'exquise bonté de son cœur, l'infatigable dévouement et la complaisance inlassable qu'il témoignait à tous les travailleurs. Il laisse au clergé de France un des plus beaux exemples que je connaisse en notre temps de la plus scrupuleuse honnêteté intellectuelle alliée à la plus parfaite soumission à l'Église.

II. Travaux. — La production littéraire d'E. Mangenot fut extrêmement considérable. Si l'on excepte toutefois les six premiers volumes de ce *Dictionnaire* parus sous son exclusive responsabilité (il en fut seul chargé du fasc. 6 au fasc. 53), le nombre des livres portant son nom est relativement peu élevé. Son activité, par contre, s'est dépensée en une foule d'articles parus, soit dans les revues, soit dans les divers dictionnaires. Beaucoup de ces articles dont quelques-

uns assez volumineux, ont été tirés à part, en plaquettes qu'il n'est pas toujours facile de se procurer en librairie. Nous ne pouvons songer à faire de tous ces articles une énumération exhaustive. Le mieux nous semble de grouper autour des divers sujets abordés par E. Mangenot les principales études, soit publiées, soit inédites. On se fera ainsi quelque idée de sa production littéraire. Encore laisserons-nous de côté les simples comptes rendus d'ouvrages; du moins faut-il rappeler que E. Mangenot fut l'un des infatigables recenseurs du *Polybiblion*, organe de la *Société de bibliographie*.

1° *Histoire locale.* — Toute sa vie E. Mangenot eut un faible pour le dépouillement des archives et pour l'inédit. Son premier article relatif aux *Travaux des bénédictins de Saint-Maur, de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe sur les anciennes versions latines de la Bible* lui avait été partiellement inspiré par la découverte à la bibliothèque du grand séminaire de Nancy de quelques lettres adressées à dom Calmet par ses confrères de France. Des circonstances analogues l'amenèrent à écrire son premier livre : *Monseigneur Jacquemin, évêque de Saint-Dié (1750-1832)*, in-8°, 272 p., Nancy, 1892. Ce personnage ayant été mêlé de très près aux événements de la Révolution à Nancy, E. Mangenot fut entraîné à des recherches sur l'attitude du clergé de la Meurthe durant cette période troublée. Outre plusieurs notices de détail qui parurent à diverses dates dans la *Semaine religieuse de Nancy*, ces études fournirent un volumineux ouvrage : *Les ecclésiastiques de la Meurthe martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution française*, in-8°, 524 p., Nancy, 1895. Jamais plus il ne perdra de vue la question des martyrs de l'époque révolutionnaire, et plusieurs fois il fut amené à déposer dans le procès qui devait aboutir à la béatification des victimes de septembre 1792. Ses enquêtes sur le sujet s'élargissant, il écrivait dans la *Revue du Clergé français*, en 1916, t. LXXXVIII, p. 289 et 409, un article sur *La première déportation ecclésiastique à Rochefort*, en 1917, t. XC, p. 5 et 552 une étude sur *La cause du martyre des victimes de septembre*, et en 1918 une série de sept articles sur *La législation du serment de liberté-égalité*, qui, au risque de blesser certaines susceptibilités et de remettre en cause certaines questions de personnes qui paraissaient résolues, établissaient d'une manière qui semble définitive, la nature exacte de l'acte qui avait valu la mort aux massacrés de l'Abbaye et des Carmes. A la même question se rapportent une série d'art. sur *L'intervention de Pie VI au sujet du serment de la liberté et de l'égalité*, parus dans la *Revue pratique d'apologétique*, juin, juillet, août, septembre et décembre 1917, t. XXIV, p. 257, 342, 416, 539, 726.

En 1900 la béatification des martyrs du Tonkin, parmi lesquels figure le *bienheureux Augustin Schœffler*, originaire de l'ancien département de la Meurthe et ancien élève de Nancy, lui donne l'occasion d'écrire sur ce personnage un charmant opuscule in-8° de 105 p., Nancy, 1900. — L'apparition du roman de Barrès, *La colline inspirée*, Paris, 1913, l'amène à étudier de plus près l'histoire des trois frères Baillard, à laquelle le romancier avait fait dans son œuvre une très large place. Connaissant à fond les tenants et aboutissants d'une aventure dont il avait encore fréquenté les derniers témoins, le professeur de Paris, ne put s'empêcher de relever les libertés que l'académicien avait prises avec l'histoire et il le lui dit, un peu rudement, dans *La colline inspirée. Un peu d'histoire à propos d'un roman*, in-8° de 88 p., Paris 1913 (paru en majeure partie dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*, mai et juillet 1913. Cette histoire des Baillard devait d'ailleurs l'entraîner beaucoup plus loin qu'il ne pensait d'abord; elle l'amenait d'une part à fouiller les archives de cette même *colline inspirée*, et il donnait ainsi : *Sion, son sanctuaire, son pèlerinage*, in-8° de 704 p., Nancy, 1919, d'autre part à suivre en toutes ses péripéties l'activité des Baillard. Des recherches entreprises par lui aux endroits les plus divers sortait un énorme manuscrit, actuellement conservé au séminaire de Nancy, où les érudits de l'avenir trouveront les renseignements les plus intéressants et les plus inédits sur le mouvement illuministe de Michel Vintras auquel avaient adhéré les frères Baillard.

Il conviendrait de signaler aussi les nombreuses notices nécrologiques consacrées dans la *Semaine religieuse de Nancy* aux célébrités locales. Mentionnons au moins l'article consacré à *L'abbé Alfred Vacant*, (tiré à part, in-8°, 45 pages, Nancy, 1901), où s'exprime au mieux l'admiration d'E. Mangenot à l'égard de son confrère et ami. — L'*Académie de Stanislas*, de Nancy, admit l'auteur en 1912, en qualité de membre associé-correspondant.

2° *Questions proprement théologiques ou scripturaires.* — L'histoire locale ne fut jamais pour E. Mangenot qu'un dérivatif et un passe-temps. Le plus clair de son labeur a été consacré à des questions plus strictement ecclésiastiques et tout naturellement à celles que ses devoirs professionnels l'obligeaient à étudier.

En ce domaine je ne vois à signaler que trois livres proprement dits : *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, in-8°, 334 p., Paris, 1907, qui reproduit, jusqu'à un certain point, les leçons professées par l'auteur durant sa première année de professorat à Paris; *La résurrection de Jésus, suivie de deux appendices sur la crucifixion et l'ascension*, in-8°, 404 p., Paris, 1910, (parue d'abord en articles détachés dans la *Revue pratique d'apologétique* au cours des années 1907, 1908 et 1909); et *Les évangiles synoptiques, conférences apologétiques faites à l'Institut catholique de Paris*, in-8°, 572 p., Paris, 1911. Ces deux derniers ouvrages sont inspirés par le même esprit; il s'agit de répondre aux difficultés soulevées par A. Loisy tant contre la véracité des évangiles en général, que contre le fait de la résurrection de Jésus en particulier. E. Mangenot s'est livré, comme il aimait toujours à le faire, à une enquête minutieuse sur la « littérature » du sujet, et l'on peut dire, sans exagérer, que ces deux volumes représentent aussi exactement qu'il est possible « l'état de la question » au moment où ils furent écrits.

Le reste de sa production littéraire est dispersé d'abord dans les colonnes fort compactes du *Dictionnaire de la Bible*, et du *Dictionnaire de théologie catholique* (il y a aussi un article, *Canon catholique*, 20 col., dans le *Dictionnaire apologétique*). Mises bout à bout ces colonnes représenteraient un ensemble considérable, à tout le moins la valeur d'un des volumes de ce dictionnaire. A coup sûr nombre de ces articles sont d'importance secondaire. Le directeur de semblables publications est journellement appelé à suppléer à la carence d'un collaborateur, à improviser des articles dont l'absence se constate au dernier moment. Abstraction faite de tous ces hors-d'œuvre, il reste dans les deux encyclopédies signalées un ensemble d'articles de haute valeur, où E. Mangenot a donné la mesure de ce qu'il savait faire. Je grouperai les principaux sous un certain nombre de titres, et compléterai cette énumération par les articles de revue se rapportant au même sujet. Suivant les habitudes de notre publication, les articles du *Dictionnaire de théologie* figureront en petites capitales; ceux du *Dictionnaire de la Bible* en italiques; les articles de revue ayant quelque importance seront indiqués avec la référence exacte.

1. *Autour du texte biblique.* — Comme nous l'avons dit, l'attention d'E. Mangenot avait été attirée de bonne heure sur l'histoire du texte biblique et spécialement du texte latin. Ses deux premiers travaux,

parus dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, se rapportent à l'étude de l'ancienne version latine : *Travaux des bénédictins... sur les anciennes versions latines de la Bible*, 1888, VIe série, t. VII, p. 481, t. VIII, p. 34 et 97; *Joseph Bianchini et les anciennes versions latines de la Bible*, 1892, VIIe série, t. V, p. 150. — L'apparition en 1893 du livre fameux de Samuel Berger sur l'histoire de la Vulgate, pendant les premiers siècles du Moyen Age, dont il donne un volumineux compte rendu critique dans la *Rev. sc. eccl.*, 1893, VIIe série, t. VIII, p. 41 et 193, l'oriente définitivement vers l'histoire de la Vulgate. En plusieurs travaux de détail il étudie *La patrie et la date de la première version latine du N. T*, dans les *Questions ecclésiastiques*, juillet 1911, t. II, p. 1 sq.; *Les mss. grecs des évangiles employés par saint Jérôme*, dans *Rev. sc. eccl.*, 1900, IXe série, t. I, p. 56; *La version latine des Actes des apôtres*, *ibid.*, 1905, X^e^ série, t. I, p. 385 (ces deux art. à propos de la publication de Wordsworth et White); *Une recension de la Vulgate en Italie au Ve ou VIe siècle*, dans *Revue du clergé français*, décembre 1901, t. XXX, p. 29; *Saint Jérôme ou Pélage éditeur des épîtres de S. Paul dans la Vulgate*, *ibid.*, avril et mai 1916, t. LXXXVI, p. 5 et 193; *La Vulgate de Sixte-Quint*, dans *Les questions eccl.*, septembre, octobre, novembre 1913, t. II, p. 122, 193, 289. En même temps il écrivait dans le *Dict. de la Bible*, les art. *Alcuin*, *Concordances*, *Correctoires*, *Lectionnaires*, *Textes de l'A. T. et du N. T.*, (*Versions*) *françaises*, *provençales*, *romanches*, *vaudoises*, et ici l'art. HUGUES DE SAINT-CHER. Tout ceci n'était que travaux préparatoires à l'art. *Vulgate;* celui-ci n'étant lui-même qu'un abrégé d'un très volumineux travail, demeuré en ms. et inachevé, sur l'histoire de la Vulgate.

Au même genre de travaux se rattacheraient les art. *Polyglottes* (cf. trois copieux articles sur la *Polyglotte d'Alcala* dans *Rev. Cl. fr.*, 15 janvier, 1er et 15 février 1920, t. CI, p. 102, 180, 254), *Septante*, *Targoums*, *Ulfilas*, dans *D. B.*, et ici l'art. AGRAPHA. C'est dans tous les travaux que nous venons d'énumérer qu'il faut chercher la vraie manière d'E. Mangenot, son goût pour les détails les plus minutieux, son recours continuel aux sources, son information abondante sur la « littérature » du sujet. Sur bien des points les articles en question complètent la documentation de Samuel Berger, et préparent les travaux en cours des bénédictins appliqués à l'édition de la Vulgate hiéronymienne.

2. *Questions théologiques relatives à la sainte Écriture.* — Trois grandes questions générales se posent sur l'Écriture : celle du Canon des Livres saints, celle de l'inspiration, celle de l'interprétation. E. Mangenot les a toutes trois abordées. L'art. CANON publié ici même, et dont l'art. de même titre publié dans le *Dict. apologétique* n'est qu'un résumé, est une contribution très personnelle, à l'étude de cette question assez complexe; il fut complété par un art. des *Questions ecclésiastiques*, septembre 1909, sur *Une période (VIIe-XVe siècle) de l'histoire du canon de l'A. T. dans l'Eglise grecque*. Cf., année 1910, t. I, p. 66, une *Réponse sur quelques points de l'histoire du canon dans l'Église grecque*.

L'art. *Inspiration* du *Dict. Bible* est un premier crayon de la très volumineuse étude parue ici sous le même titre et qui n'était point complètement achevée à la mort de l'auteur. Entre deux se placent deux articles très intéressants de la *Revue des sciences ecclésiastiques*. Le premier paru en 1904, IXe série t. X, p. 458, est une critique, parfois assez rude, des opinions avancées par F. von Hummelauer, S. J., dans une brochure intitulée : *Exegetisches zur Inspirationsfrage*. Cet auteur cherchait par divers moyens à se donner du large, et pensait trouver dans la distinction des genres littéraires dans la Bible, dans l'accentuation du rôle humain de l'écrivain inspiré, une réponse à plusieurs difficultés, surtout d'ordre historique, que soulèvent certains des Livres saints. E. Mangenot qui, pour lors étudiait de près les hypothèses de la critique indépendante relative à l'origine des livres mosaïques, n'hésitait pas à écrire : « S'il était nécessaire d'abandonner en quelque chose la vérité historique de la Genèse, nous préférerions, pour notre compte, la position prise par les partisans de la critique documentaire du Pentateuque », que de recourir aux hypothèses imaginées par le savant exégète. Mais cette timide indication qui faisait une place à l'histoire littéraire dans l'étude de l'inspiration resta sans résultat immédiat. L'art. sur *L'inspiration de la sainte Écriture*, paru dans la *Revue des sciences eccl. et la Science catholique*, en mai 1907, t. I, p. 473, sous forme de compte rendu du *De inspiratione S. Scripturæ* de Ch. Pesch, S. J., se contentait de retracer les grandes lignes de l'histoire du dogme. C'est à quoi se réduit en somme l'art. INSPIRATION publié ici. On aimerait qu'à l'exposé analytique des multiples opinions qui se sont fait jour sur la question depuis les époques les plus reculées jusqu'à ces toutes dernières années succédât une vigoureuse synthèse, où l'auteur aurait marqué ce que, personnellement, il pensait du problème et quel concept de l'inspiration suggèrent les modernes études sur la composition, si diversifiée, des différents livres de la Bible.

Sur l'interprétation de l'Écriture, E. Mangenot a eu l'occasion d'exprimer ses idées dans un bon nombre d'articles du *Dict. de la Bible* : *Accomodatice* (*sens*), *Allégorique* (cf. ici ALLÉGORIES), *Anagogique*, *Mystique*, *Sens de l'Écriture*, mais surtout *Herméneutique*. Une bonne partie de tout cela est repris ici dans l'art. INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE demeuré malheureusement inachevé. Signalons, dans le même ordre d'idées, les deux art. *Antilogies* des deux dictionnaires, où l'auteur exprime cette idée, qui, à l'époque, pouvait passer pour hardie, que certaines antilogies bibliques se résolvent aisément si l'on admet l'évolution du dogme, le développement de la législation, etc.

Faute de meilleure place, mentionnons ici l'art. sur *Les erreurs de mémoires des Évangélistes d'après Érasme* paru dans *La Science catholique*, 1893, t. VII, p. 193, et l'art. *Chronologie biblique* du *D. B.*, où, avec une simplicité fort méritoire à cette date, l'auteur signale, sans esquisser aucun geste de surprise, les opinions scientifiques qui vieillissent considérablement l'apparition de l'homme sur la terre.

3. *Introduction aux divers livres de la Bible.* — Il faut citer en tête le livre signalé plus haut sur *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, qu'il y aurait grand intérêt à comparer d'une part aux art. *Moïse* et *Pentateuque* du *Dict. Bible*, d'autre part aux art. DEUTÉRONOME, EXODE et GENÈSE, parus ici. De la consciencieuse enquête à laquelle il s'était livré au début de son professorat parisien, l'auteur avait gardé l'impression que tout n'est pas chimère dans les résultats auxquels est arrivée la critique littéraire du Pentateuque. Sans élaborer personnellement de théorie où s'intégreraient les parties les plus recevables de l'hypothèse documentaire et les données de l'enseignement traditionnel (peut-être la date où il écrivait ne le lui permettait-elle pas), il a tenu à mettre les catholiques moyens au courant de l'état de la question, et à leur faire entendre que certaines réponses vieillottes faites jadis à la « haute critique » sont aujourd'hui périmées. Il s'efforçait également de déterminer au plus juste dans un *votum* adressé à la Commission biblique et imprimé par les soins de celle-ci la *Note théologique à donner à la thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque*, in-4°, 61 p., Rome, 1905, dont les conclusions sont reproduites substantiellement dans *L'authenticité mosaïque*,

p. 267 sq.— Comme autres introductions aux livres de l'A. T., signalons les art. *Josué, Esdras, Néhémie, Paralipomènes, Prophètes, Prophétisme,* du *Diction. de la Bible.*

Cantonné depuis 1905 dans l'enseignement du N. T. E. Mangenot a été amené à étudier à ses cours la plupart des livres qui le composent. La substance de cet enseignement est passé dans les art. *Matthieu, Marc, Luc* (cf. *L'évangile de S. Luc,* dans *Rev. cl. fr.,* 15 septembre, 15 octobre 1910, t. LXIII, p. 641, t. LXIV, p. 172), *Jean* du *Dict. Bible,* et dans les art. APOCALYPSE, ÉPHÉSIENS, HÉBREUX, parus ici. Mais il faut tenir compte également de plusieurs articles de revue. L'art. intitulé *Les sources de l'histoire évangélique,* dans *Rev. sc. eccl.,* 1898, VIIIe série, t. VII, p. 146, compte rendu critique du *Jésus de Nazareth* d'A. Réville, représente ses anciennes positions. Celles-ci ont été sensiblement élargies dans *La composition des Évangiles,* de la *Rev. cl. fr.,* 15 mars 1908, t. LIII, p. 717; *Les éléments secondaires et rédactionnels du discours des paraboles* (*Marc., IV, 1-34*), *ibid.,* 15 avril 1909, t. LVIII, p. 129 et dans *Le paulinisme de Marc, ibid.,* 15 août, 15 octobre, 1er novembre 1909, t. LIX, p. 385, t. LX, p. 129 et 275 (ce dernier reproduit en appendice dans *Les Évangiles synoptiques,* p. 363 sq.). A l'endroit de certains catholiques trop timorés, l'auteur y maintient le droit qu'a tout exégète de parler d'éléments « rédactionnels » ou « secondaires »; et il reconnaît que le paulinisme de Marc n'est pas à rejeter *a priori,* qu'il est légitime d'en parler, à condition, bien entendu, de le présenter avec modération. Même attitude dans les deux *vota* adressés à la Commission biblique sur *L'authenticité johannique du IVe Évangile d'après la tradition ecclésiastique,* Rome, 1906, et sur *L'auteur et la date du livre des Actes des Apôtres,* Rome, 1912, comme aussi dans un article sur le verset des trois témoins célestes : *Le Comma Joanneum,* dans la *Rev. sc. eccl. et Science cath.,* mars 1907, t. I, p. 331.

4. *Exégèse proprement dite.* — Dans l'œuvre d'E. Mangenot l'exégèse est représentée d'abord par une série d'articles publiés dans *Le Prêtre* sur *Les Psaumes du bréviaire,* 1890, et sur *Les prophéties messianiques,* 1894; ensuite par de nombreux art. du *Dict. de la Bible* sur des personnages de l'A. T., *Abraham, David, Élie, Élisée,* etc.; par les art. *Arbres de vie et de la science, Arche de Noé, Déluge* du même recueil. On y joindra, pour apprécier la position ancienne de l'auteur, un art. de *La Science catholique,* sur *L'universalité restreinte du déluge à la fin du XVIIe siècle,* 1890, t. IV, p. 148 et 227 ; trois art. de la *Rev. sc. eccl.* : *Le déluge devant la critique historique,* 1895, VIIIe série, t. II, p. 97; *Le caractère naturel du déluge* 1896, VIIIe série, t. IV, p. 412; *La théorie sismique du déluge,* 1897, VIIIe série, t. V, p. 116 et 193. Toute cette production est encore inspirée du concordisme le plus strict; on ne semble pas encore avoir entrevu que les solutions aux difficultés soulevées par la question du déluge sont à chercher dans la critique littéraire du texte biblique et non point au dehors. Si ce point de vue n'est pas encore nettement adopté dans les art. ÈVE et HEXAMÉRON parus ici, du moins il y est indiqué et le concordisme y est visiblement en recul. Une très grande prudence se manifeste aussi dans les art. *Almah, Emmanuel* du *Dict. de la Bible.* — Signalons encore plusieurs remarquables séries d'art. : *Saint Paul et les mystères païens,* dans la *Revue prat. d'Apol.,* t. XVI, p. 176, 241 et 339; *La doctrine de S. Paul et les mystères païens,* dans *Rev. cl. fr.,* 1er avril, 1er mai, 15 juillet 1913, t. LXXIV, p. 5 et 257, t. LXXV, p. 129; et aussi *Les deux généalogies de Notre-Seigneur, ibid.,* 1911, t. LXVI, p. 129. On trouverait aussi d'excellentes choses à glaner dans une série d'articles critiques sur *M. Guignebert et le Nouveau Testament,* dans *Rev. prat. d'Apol.,* t. VI, p. 34, 105, 181.

5. *Théologie biblique.* — Cette discipline était fort mal représentée au *Dictionnaire de la Bible;* c'est avec beaucoup de circonspection qu'on lui entr'ouvrit la porte ici. On finit cependant par en saisir le concept exact, et à ce point de vue les deux art. DIEU D'APRÈS LA BIBLE, et DÉMON D'APRÈS LA BIBLE dus à la plume d'E. Mangenot doivent être remarqués. Signalons dans le même ordre d'idées : *L'eucharistie dans saint Paul,* publié dans *Rev. prat. d'Apol.,* t. XIII, p. 33, 203, 253; *La conception virginale de Jésus,* paru dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris,* mai-juin 1907, p. 197-230, et surtout *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Actes des apôtres, ibid.,* novembre-décembre 1907, p. 385-423, (paru en 2e édit., Paris, Bloud, 1908). Ce dernier article exprime très nettement l'objet de la théologie biblique, et s'applique à déterminer la pensée de l'auteur des Actes sur le sujet étudié.

6. *Théologie proprement dite.* — Directeur de ce dictionnaire, E. Mangenot fut obligé à plusieurs reprises de rédiger des articles de théologie. Citons au moins : ASSISTANCE DU SAINT-ESPRIT, BAPTÊME (*dans l'Église anglicane et chez les protestants*), BAPTÊME PAR LE FEU, BAPTÊME POUR LES MORTS, BLASPHÈME CONTRE LE SAINT-ESPRIT, EUCHARISTIE (*du XIIIe au XVe siècle*), FIN DU MONDE. On n'y cherchera point de haute métaphysique. L'auteur ne s'aventurait pas volontiers dans la spéculation; son domaine était plutôt celui des faits historiques, et l'on trouvera dans les articles signalés le même souci d'énumération exhaustive des témoignages que nous avons déjà fait remarquer, la même préoccupation de grouper les textes par époques, dans un ordre chronologique parfois un peu décevant.

7. *Érudition ecclésiastique.* — A plus forte raison ces mêmes qualités, se retrouvent-elles dans des articles comme CATÉCHISME, FRANCE (*Publications théologiques*). C'est ici qu'éclate tout spécialement l'immense érudition qui était le propre de l'auteur. Ayant lu de ses yeux une masse d'ouvrages dont on se fait difficilement idée, servi par une mémoire d'une ténacité prodigieuse et qui le dispensait bien souvent de prendre des notes, il avait accumulé une quantité vraiment extraordinaire de connaissances. C'est dans des travaux comme ceux que nous venons de signaler et qui ont été exécutés avec une rapidité relative que de tels dons trouvent naturellement leur emploi. — Comme exemple de recherche érudite sur un point de détail signalons l'art. sur *Un soi-disant antécédent juif de l'eucharistie,* dans *Rev. cl. fr.,* 15 février 1909, t. LVII, p. 385 (reproduit en appendice dans les *Évangiles synoptiques*), où fut signifié un congé définitif à l'hypothèse qui voulait voir dans la cérémonie juive du *Kiddûsch* un antécédent de l'eucharistie.

Un autre travail, que nous nous reprocherions de ne pas signaler, donne la mesure de la probité littéraire d'E. Mangenot; c'est la série de trois articles sur *Les miracles d'Esculape* parus dans la *Revue du clergé français,* 15 août, 1er septembre, 15 septembre 1917, t. XCI, p. 289, 424, 495. Un publiciste catholique traitant dans un journal religieux la question du miracle et de ses contrefaçons avait cru pouvoir avancer, après une enquête approfondie, disait-il, dans la littérature classique, que le paganisme ne saurait montrer aucun fait matériel de guérison qui ressemblât, même de loin, aux miracles de Lourdes. Amené par son étude sur les miracles évangéliques à discuter la question des prodiges du paganisme, E. Mangenot n'eut pas de peine à se convaincre que l'enquête dudit publiciste avait été bien légèrement conduite. « Il nous semble prouvé, écrivait-il à la suite de ses recherches, qu'il y a eu au cours de près de dix siècles un nombre considérable de guérisons attribuées à l'intervention d'Esculape. Il nous apparaît que c'est une mauvaise tactique

d'apologétique que de nier l'évidence même. Non, ce n'est pas sans fondement historique que les ennemis de notre foi... parlent couramment de nombreuses cures merveilleuses attribuées à la toute-puissante bonté des dieux de la médecine. » A ceux qui lui firent remarquer que de telles affirmations pouvaient mettre l'apologiste catholique en mauvaise posture, E. Mangenot riposta sans doute par la même phrase sur laquelle il termina la polémique passablement discourtoise que son contradicteur avait engagée : « Je l'ai fait par amour de la vérité complète d'abord, et aussi un peu pour l'honneur de l'enseignement supérieur auquel nous appartenons tous deux. » — Nulle parole ne saurait mieux caractériser l'ensemble de l'œuvre scientifique fournie par l'abbé Joseph-Eugène Mangenot.

É. Amann.

MANICHÉISME, secte religieuse fondée au IIIe siècle par Manès ou Mani. — I. Sources. — II. Vie de Mani (col. 1858). — III. Expansion du manichéisme (col. 1864). — IV. Les doctrines manichéennes (col. 1872). — V. Origines du manichéisme (col. 1888).

I. Sources. — Le manichéisme est encore pour l'historien une sorte d'énigme. Apparu brusquement, vers le milieu du IIIe siècle, en Babylonie, c'est-à-dire dans un pays de syncrétisme religieux intense dans lequel se rencontraient et se mélangeaient les influences les plus diverses : celles du christianisme, du judaïsme, du mithraïsme, des vieilles religions locales de la Chaldée, il s'est répandu avec rapidité jusqu'en Espagne et en Afrique du Nord d'une part, et de l'autre jusqu'aux extrémités de la Mongolie et de la Chine. Pendant près d'un millier d'années, il a su conserver sa vitalité, en butte à l'hostilité des pouvoirs établis aussi bien qu'à la contradiction des systèmes qu'il prétendait remplacer. Les combats qu'il a été obligé de livrer ont parfois semblé accroître sa force. Mais, après ce rude effort de conquêtes et de luttes, le manichéisme a presque entièrement disparu. Les documents de l'activité littéraire de ses membres ont péri, victimes de l'usure du temps et surtout de l'hostilité des hommes. Il est aujourd'hui difficile de faire un tableau exact du manichéisme et beaucoup de ceux qui s'y sont essayés ont finalement échoué dans leurs efforts.

Naturellement, les sources les mieux assurées pour connaître la doctrine et l'histoire du manichéisme seraient les écrits mêmes de Mani et de ses disciples. Nous savons que les ouvrages du maître et ceux de ses principaux disciples formaient une sorte de livre sacré, de Bible, à laquelle on attribuait la plus haute autorité. En dehors de fragments et d'analyses, plus ou moins considérables, ces ouvrages sont aujourd'hui perdus. Il n'en faut pas moins les citer en première ligne, au début de cette étude, avec l'indication des auteurs qui nous renseignent sur eux.

En second lieu, nous aurons à mentionner un certain nombre d'écrits manichéens, récemment retrouvés dans l'Asie Centrale. Ces écrits sont d'autant plus précieux qu'ils proviennent de cercles qui conservaient les traditions de Mani. Ils ne suffisent pourtant pas à satisfaire toutes les curiosités : rédigés dans des langues difficiles à comprendre, composés à des dates mal connues et peut-être assez récentes, conservés souvent à l'état de fragments, ils ont besoin d'être complétés et contrôlés par les témoignages des sources indirectes.

Celles-ci sont elles-mêmes de deux sortes : les sources orientales et les sources latines et grecques. Les sources orientales les plus importantes sont d'origine musulmane. Aboul Faradj Mohammed ben Ishaq, plus connu sous le nom d'An-Nadim (vers 980), et Sharastani (XIIe siècle) surtout ont eu l'occasion de s'intéresser au manichéisme. Ils ont eu l'un et l'autre en main des ouvrages authentiques de Mani et de ses premiers disciples : les extraits et les analyses qu'ils nous fournissent sont de la première importance. Parmi les écrivains chrétiens de langue syriaque, saint Éphrem au IVe siècle, et Théodore Bar-Khôni au VIIIe siècle sont spécialement bien renseignés, et leur témoignage doit être pris en sérieuse considération. Quant aux sources latines et grecques, il suffit pour l'instant de signaler les *Acta Archelai* d'Hégémonius, ouvrage du IVe siècle, qui met en scène Mani lui-même et un de ses principaux disciples Turbo, et les traités antimanichéens de saint Augustin : celui-ci, avant sa conversion, avait passé plusieurs années dans la secte et avait eu l'occasion de lire de nombreux ouvrages manichéens, de recueillir un certain nombre de traditions : par lui, nous sommes bien renseignés sur le manichéisme africain de la fin du IVe siècle.

I. Sources manichéennes. — 1° *Ouvrages de Mani.* — L'historien arabe An-Nadim, parlant de l'activité littéraire de Mani, écrit : « Mani composa sept livres, un en persan et six en langue syriaque. Parmi eux se présentent : d'abord le livre des *Mystères*..., secondement le livre des *Géants*..., troisièmement le livre des *Préceptes* pour les Auditeurs, avec un appendice des Préceptes pour les Élus..., quatrièmement le livre intitulé : *Shâpurakân*..., cinquièmement le livre de la *Vivification*..., sixièmement le livre intitulé : *Farakmatija*... » G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*..., Leipzig, 1862, p. 102, 103. Le texte d'An-Nadim, qui a ici une lacune, ne donne pas le titre du septième livre annoncé.

Birûni (vers 1000) donne une liste qui reproduit à peu près celle d'An-Nadim. Il a trouvé, dit-il, à Hawarizim un volume de livres manichéens, qui contenait les écrits suivants : la *Farakmatija;* le livre des *Géants;* le *Trésor de la vivification;* le *Soleil de la certitude et du fondement;* l'*Évangile;* le *Shâpurakân;* une quantité d'*Épîtres* de Mani; enfin le livre des *Mystères*. Birûni, *Chronologie orientalischer Völker*, édit. Sachau, Leipzig, 1898, p. XXXVIII.

Ces listes sont les plus complètes et les plus vraisemblables des écrits authentiques de Mani. Les six premiers du catalogue d'An-Nadim auraient été rédigés en syriaque, par où il faut entendre non pas le syriaque classique, la langue parlée à Édesse, mais l'araméen de Babylone, et plus précisément la langue du Sûristan, c'est-à-dire de la région du Tigre et de l'Euphrate inférieurs. D'après An-Nadim, Mani aurait inventé, pour transcrire ses œuvres une écriture spéciale, dérivée du syriaque et du persan, et plus riche en caractères que l'arabe. G. Flügel, *op. cit.*, p. 167, 168. Après lui, les manichéens auraient conservé ce système d'écriture dans la copie de leurs livres saints.

Que savons-nous de chacun des livres de Mani?

1. *Le livre des Mystères.* — Cet ouvrage est cité par Hégémonius, *Acta Archel.*, 62, édit. Beeson, p. 91, par Titus de Bostra, *Contra Man.*, I, 5, *P. G.*, t. XVIII, col. 1076, et par saint Épiphane, *Hæres.*, LXVI, 13, *P. G.*, t. XLII, col. 48 C. L'analyse soi-disant fournie par ce dernier est empruntée à Titus qui, en réalité, ne semble pas avoir connu l'œuvre de l'hérésiarque. Photius, *Contra Man.*, I, 12, *P. G.*, t. CII, col. 36 A, et la seconde formule grecque d'abjuration, *P. G.*, t. I, col. 1465, assurent que dans le livre des *Mystères*, les manichéens s'efforcent de détruire la Loi et les Prophètes. L'analyse donnée par An-Nadim, édit. Flügel, *op. cit.*, p. 102, 103, confirme cette assertion. D'après An-Nadim, les *Mystères* étaient divisés en 18 chapitres, dont le 17e traitait des prophètes, tandis que d'autres (4, 5, 10) étaient consacrés à Jésus. Plusieurs chapitres, 1, 12 et 13, s'occupaient des Deisanites, qui se rattachaient à Bardesane. Dans l'ensemble, le livre

des *Mystères* s'occupait donc des relations entre le judaïsme et le christianisme; et il s'intéressait spécialement aux rapports entre l'âme et le corps.

Ce livre est perdu. Perdu également le résumé qu'en avait rédigé Birûni. Par ce dernier auteur, nous en connaissons pourtant quelques fragments qu'il a insérés dans son *India*. Cf. P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, t. II, étude analytique, p. 17-21.

2. *Le livre des Géants.* — Mentionné par An-Nadîm et par Birûni, le livre des Géants est également signalé par Timothée de Constantinople, *De recept. hæretic.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 21 et par Photius, *Biblioth.*, cod. 85, *P. G.*, t. CIII, col. 288. D'après le titre, il devait s'occuper surtout de la légende des Géants fondée sur les récits de la Genèse et déjà exploitée dans les milieux gnostiques.

Une hypothèse assez vraisemblable de P. Alfaric, *op. cit.*, p. 31, veut que ce livre soit le même ouvrage que le *Liber capitulorum* (livre des principes) mentionné par Archélaüs, *Acta Hegem.*, 62, édit. Beeson, p. 91; et aussi qu'il ait été cité par Alexandre de Lycopolis, Titus de Bostra, saint Épiphane, Théodoret de Cyr, Sévère d'Antioche, comme renfermant les doctrines essentielles, les κεφάλαια, du manichéisme. De fait, Alexandre de Lycopolis, en terminant son exposé des κεφάλαια manichéens, note que les hérétiques invoquaient la gigantomachie des anciens poètes pour montrer comment ces derniers avaient connu la lutte engagée par la matière contre Dieu.

Les κεφάλαια, tels qu'ils sont connus par les analyses d'Alexandre de Lycopolis, de Titus de Bostra, de Théodoret et de Sévère, contenaient un exposé de la comosgonie manichéenne. Ils racontaient l'origine du monde, l'apparition de l'homme sur la terre, et la lutte acharnée que se livrent les deux principes jusqu'au triomphe définitif du Bien.

Le livre des *Principes* semble avoir été particulièrement répandu en Chine : un fou-to-tan, c'est-à-dire un haut dignitaire manichéen, venu de Perse, l'apporta en 694 dans l'empire du Milieu; il y prit le nom de Livre *des deux Principes*, ou *des deux Racines*. Les textes de Touen-houang y font de fréquentes allusions. Cf. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 32-34.

3. *Le livre des Préceptes* pour les auditeurs, avec un chapitre additionnel des préceptes pour les Élus : c'est ainsi qu'An-Nadîm désigne le troisième des écrits de Mani. Il semble que ce ne soit pas là un titre à proprement parler; mais plutôt une analyse rapide d'un ouvrage anépigraphe. A sa place, Birûni mentionne le *Soleil de la certitude et du fondement* : peut-être avons-nous dans cette formule un peu mystérieuse le titre original du livre des *Préceptes*.

En tout cas, nous savons fort peu de choses de cet ouvrage, dont l'identification a donné lieu à beaucoup de difficultés. Suivant K. Kessler, art. *Mani, Manichäer*, dans la *Protest. Realencycl.*, 3e édit., t. XII, p. 220, le livre des *Préceptes* serait à identifier d'une part aux κεφάλαια dont parlent les auteurs grecs, cf. *supra*, et d'autre part, à la célèbre *Épître du fondement* que nous connaissons bien par l'ouvrage de saint Augustin, *Contra epistolam Manichæi quam vocant fundamenti liber unus*. P. Alfaric, qui a déjà identifié les κεφάλαια au livre des *Géants*, voit dans le livre des *Préceptes*, un ouvrage mentionné par saint Augustin dans le *De moribus manichæorum*, 19 sq., *P. L.*, t. XXXII, col. 1353 sq., et analysé en partie par lui : c'est dans cet ouvrage que sont étudiés les trois sceaux de la bouche, de la main et du sein, imposés aux élus. Il ajoute que les textes de l'Asie Centrale et spécialement le *Khouastouanift* font allusion à la première partie du traité de Mani, lorsqu'ils parlent des « Trois Moments » que doit comprendre l'homme décidé à entrer en religion. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 54-58.

Tout cela est assez incertain. Il reste que le livre des *Préceptes* était un traité de morale, et qu'il se divisait en deux parties : l'une destinée à tous les fidèles manichéens, aux auditeurs; l'autre réservée aux élus, c'est-à-dire aux parfaits.

4. *Le Shâpurakân.* — Selon Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 189, Mani aurait composé cet ouvrage, peut-être le plus ancien de ses écrits, pour le grand roi des Perses, Sapor Ier, le fils d'Adraschir, afin de l'instruire et de le gagner à ses doctrines. Le titre de *Shâpurakân*, appartenant à Sapor, confirme ce récit. Vraisemblablement, cet ouvrage était rédigé en persan, selon les renseignements d'An-Nadîm qui connaît un livre de Mani écrit en cette langue.

C'était un écrit eschatologique : An-Nadîm nous apprend qu'il se divisait en trois parties, dont une décrivait la fin de auditeurs, une autre celle des élus, la troisième celle de pécheurs. Flügel, *Mani*, p. 103. Peut-être un résumé assez long en est-il donné dans un passage du même auteur intitulé : *Doctrines des manichéens sur la vie future*, et où apparaissent successivement les trois classes d'hommes. Flügel, *Mani*, p. 100, 101.

Le *Shâpurakân* a été connu en Orient : deux feuillets d'un manuscrit de Tourfan portent encore le titre de l'ouvrage et en donnent des fragments, malheureusement illisibles ou inintelligibles. Par contre, les occidentaux n'ont jamais connu cet écrit, et ne le citent pas, du moins sous son titre original. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 49, croit que c'est peut-être lui que vise la formule grecque d'abjuration lorsqu'elle cite le livre des *Secrets*. *P. G.*, t. I, col. 1468.

5. *Le livre de la vivification*, appelé le *Trésor de la vivification* par Birûni, est intitulé plus simplement le *Trésor* par Hégémonius, *Acta Archel.*, 62, et par saint Épiphane, *Hæres.*, LXVI, 13. Timothée de Constantinople, Pierre de Sicile, Photius, les deux formules grecques d'abjuration, donnent le titre complet, θησαυρὸς ζωῆς. Ce titre est d'autant plus remarquable qu'il se retrouve chez les mandéens, où il désigne une écriture très importante.

Saint Augustin a connu lui aussi le *Trésor* : il en cite deux fragments, l'un provenant du second livre, *Contra Felic.*, II, 5, *P. L.*, t. XLII, col. 538, l'autre provenant du septième livre, *De natura boni*, 44, *ibid.*, col. 568. Les deux fragments sont également cités par Évodius, *De fide cont. Man.*, 5 et 14-16, *ibid.*, col. 1141, 1144. Avec un troisième passage, signalé par Birûni, *India*, trad. Sachau, t. I, p. 39, ils constituent tout ce qui nous reste de ce traité qui devait être fort important, puisqu'il avait au moins sept livres. Nous savons qu'il y était question de la lutte des deux royaumes des Ténèbres et de la Lumière, et du rôle joué par le Troisième messager et par la Vierge de Lumière dans la délivrance des éléments divins tenus en captivité par les démons aériens.

Saint Épiphane, après avoir mentionné le *Trésor*, ajoute que Mani a associé à ce livre, celui qu'on appelle le *Petit Trésor*, *Hæres.*, LXVI, 13. On a cru souvent que c'était là un simple résumé du *Trésor*. Il est fort possible qu'il s'agisse en réalité de deux écrits différents; et de fait saint Cyrille de Jérusalem signale les *Trésors* au pluriel, parmi les ouvrages importants de Mani. *Catech.*, VI, 22, *P. G.*, t. XXXIII, col. 577.

6. *La Farakmatija* d'An-Nadîm et de Birûni semble avoir été un traité de morale. Le titre lui-même doit être lu Πραγματεία, ce mot désignant précisément un livre ayant une partie pratique, et se trouvant employé par Photius à propos du livre des *Géants* qu'il nomme ἡ τῶν γιγάντων πραγματεία. Selon Kessler, *art. cit.*, p. 221, nous ne connaissons rien de cet ouvrage.

P. Alfaric, *op. cit.*, p. 58-68, pense, au contraire, que

la *Pragmateia*, n'est autre que l'*Epistola fundamenti*, déjà rappelée tout à l'heure. Cette lettre, adressée à un certain Patticius — peut être le père de Mani lui-même — est un résumé de toute la doctrine manichéenne; et c'est un des écrits que nous connaissons le mieux, grâce à saint Augustin qui en a composé une réfutation en règle, non sans en transcrire des passages importants. On y trouve la description des deux principes éternels, la narration de la lutte originelle entre le bien et le mal, l'histoire de l'homme, la rédemption apportée par le Christ; bref un exposé systématique des enseignements du Maître.

Peut-être l'*Épître du Fondement* est-elle le même ouvrage que les sources orientales mentionnent sous le nom de livre des *Trois moments*. La lettre, en effet, se présente comme renfermant *initium, medium et finem*, c'est-à-dire comme faisant connaître toute l'histoire du monde. Les trois moments, antérieur, médian et postérieur, sont également ceux entre lesquels se partage toute l'évolution des choses. Comme cependant le livre des *Trois moments* a déjà été identifié par P. Alfaric au livre des *Préceptes*, il vaut mieux ne pas multiplier les hypothèses, plus ou moins hasardeuses au sujet de ces textes.

7. *L'Évangile* est signalé par les *Acta Archelai* d'Hégémonius; et c'est un des ouvrages de Mani qui sont le plus fréquemment cités. Tour à tour Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 22, *P. G.*, t. XXXIII, col. 576, Pierre de Sicile, *Hist. Man.*, I, 11, t. CIV, col. 1257; Photius, *Cont. Man.*, I, 12, t. CII, col. 36, les deux formules grecques d'abjuration les mentionnent en tête de la liste des écrits manichéens. Plusieurs textes lui donnent le nom d'*Évangile vivant*, τὸ ζῶν εὐαγγέλιον. Kessler pense qu'il était rédigé en persan; il semble que, comme les autres écrits de Mani, à l'exception du *Shâpurakân*, il ait été composé en syriaque.

Ce que nous savons de plus précis sur l'Évangile de Mani, c'est la notice de Birûni : « Chacun des adeptes de Marcion et de Bardesane se sert d'un évangile qui contredit en partie les Évangiles véritables. Mais les adeptes de Mani en ont un qui, du commencement jusqu'à la fin, renferme le contraire de la croyance des chrétiens. Ils en professent la doctrine, ils le présentent comme le seul véritable; ils disent qu'en lui est enseignée la vraie foi de Mani et qu'en dehors de lui, on ne trouve que vanité et mensonge. » Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 23. Birûni ajoute, *id.*, p. 207, que Mani avait divisé son Évangile en 22 sections d'après les 22 lettres de l'alphabet, et ce renseignement est confirmé par un catalogue d'écrits manichéens trouvé à Tourfan. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 36, 37.

Nous savons peu de choses sur le contenu de l'Évangile de Mani. Les auteurs occidentaux évitent d'en parler; et les manichéens avec lesquels discute saint Augustin ne se servent que des Évangiles canoniques. Quelques phrases décousues et peu intelligibles, retrouvées dans les manuscrits de Tourfan, quelques indications fournies par l'historien arabe Ibn-al-Mournada, ne nous permettent pas de nous faire une idée précise de l'ouvrage, ni de décider avec certitude s'il était un évangile proprement dit ou seulement un commentaire des récits évangéliques.

Peut-être l'*Évangile* de Mani est-il la même chose qu'un ouvrage important dont parlent, avec le plus grand éloge, plusieurs auteurs persans du Moyen Age, et auquel ils donnent le nom d'*Ertenk* de Mani. Le mot perse *ertenk*, ou plus exactement *erzeng* ou *ertscheng*, signifierait discours remarquable, parole sainte, et serait par suite le synonyme approximatif du terme évangile. L'*ertenk* portait encore le nom de *Destour Mani*, ce qui veut dire Loi ou canon de Mani. Il faut avouer que de tels titres sont bien vagues et ne renseignent guère sur le contenu d'un ouvrage.

Les écrivains qui parlent de l'*Ertenk* signalent surtout les miniatures remarquables dont l'auteur avait orné son ouvrage, et qui devaient servir à démontrer sa mission prophétique. Le récit le plus complet est fourni par Mirchond : « On raconte, dit ce dernier, que Mani, voyageant dans les contrées d'Orient, arriva à une montagne qui contenait une grotte possédant l'agrément désirable avec son air rafraîchissant et ses sources d'eau. Cette grotte n'avait qu'une seul entrée. Sans qu'on s'en aperçut, il y amassa de la nourriture pour un an. Puis, il dit à ses partisans : « Je vais monter au ciel et j'y prolongerai mon séjour pendant une année. Après quoi, je reviendrai sur la terre vous apporter un message de Dieu. » Il ajouta : « Au début de la seconde année, trouvez-vous à tel et tel endroit, dans le voisinage de la grotte, et donnez-moi votre attention. » Après cet avertissement, il se déroba aux regards des hommes, entra dans la grotte, et s'y occupa pendant une année de peintures. Il traça de merveilleux dessins sur une tablette qu'il appela l'*Ertenk Mani*. Puis, au bout d'une année, il se montra à ses gens, dans le voisinage de la caverne, tenant à la main une tablette couverte de peintures merveilleuses de dessins variés. A cette vue, chacun disait : Le monde nous offre des milliers de dessins, mais nous n'avons encore rencontré aucune peinture de ce genre. Comme tous étaient pétrifiés d'admiration, il leur dit : « J'ai apporté du ciel cette tablette pour établir mon caractère prophétique. » *Hist. univ.*, Bombay, 1854, t. I, p. 223. Cf. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 41, 42.

Les sept traités, dont nous venons de parler, sont les ouvrages capitaux de Mani. En dehors d'eux, on connaissait encore un certain nombre de lettres de Mani, qui semblent avoir été assez répandues et qu'on lisait, au temps de saint Augustin, dans les assemblées religieuses. Augustin, *Cont. epist. Man.*, 7; *Cont. Faust.*, XIII, 4, *P. L.*, t. XLII, col. 177, 284. An-Nadim donne le catalogue de ces lettres : il en compte 76, parmi lesquelles il paraît avoir directement connu les 52 premières; des 24 autres il n'aurait pas eu le texte entre les mains. Flügel, *Mani*, p. 103,104.

Parmi ces lettres, les unes étaient adressées à un pays ou à une ville, ainsi la 3e à l'Inde, la 6e à Kashkar, la 8e à l'Arménie, la 10e à Ctésiphon, la 23e à Babel; d'autres avaient un destinataire individuel : Fouttak (n. 7), Amoulija l'incroyant (n. 9; lire sans doute ici le nom romain d'Æmilius ou Æmilianus), Abrahija l'incroyant (n. 47 et 49), la persane Menak (n. 60, 61, 63) : cette dernière peut être la vierge Menoch que saint Augustin connaît comme la destinataire d'une lettre de Mani.

Nous connaissons par An-Nadim le sujet d'un grand nombre de ces lettres : les matières traitées étaient des plus variées. Mani s'occupait, par exemple, du sceau de la bouche (n. 13), de la bonne odeur (n. 17), de la propriété (n. 66), de la dîme (n. 27, 44, 52, 62), des relations sociales (n. 12), des donations religieuses (n. 40), de l'administration de l'aumône (n. 55), de l'amour (n. 32), de l'explication des songes (n. 59), de l'habillement (n. 76). La lettre 71 de Mani sur le crucifiement pouvait se rapporter à la passion du Christ.

Toutes ces lettres sont perdues, à l'exception de quelques fragments insignifiants retrouvés dans les manuscrits de l'Asie centrale. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 72. Quelques citations des lettres de Mani se trouvent dans les auteurs chrétiens. Hégémonius donne le texte d'une lettre que Mani aurait adressée à Marcellus pour le convertir à la foi nouvelle, *Acta Archel.*, 5e édit. Beeson, p. 5-8. Cette lettre, selon Kessler, *art. cit.*, p. 222 sq. serait l'œuvre, sinon de Mani lui-même, du moins d'un manichéen influent; P. Alfaric, *op. cit.*,

p. 73 sq., y voit, au contraire, une composition artificielle d'Hégémonius.

Saint Augustin reproduit, d'après Julien d'Eclane, qui l'avait apportée dans la controverse, une lettre de Manichée à la vierge Menoch, *Contra Julian. op. imperf.*, III, 166, 172, IV, 109, *P. L.*, t. XLV, col. 316, 1318, 1404. Bien que le nom de Menoch apparaisse dans le catalogue d'An-Nadim et que le style de cette lettre soit tissé d'expressions manichéennes, nous devons tenir compte de l'attitude réservée de saint Augustin à son endroit : l'authenticité en est donc douteuse.

Cinq fragments de soi-disant lettres de Mani adressées à Scythianus, à Addas ou Odda, à Koudaros le Sarrasin, à Zebenas, se trouvent dans les traités de Nicéphore de Constantinople contre Eusèbe, contre Épiphanide et contre le grand concile iconoclaste, dans Photius résumant les discours d'Euloge, et dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Dei Verbi*. Ces cinq fragments ne sont pas authentiques ; ils professent la doctrine monophysite en des termes que Mani ne pouvait pas employer et ils ne sauraient être retenus. On trouvera un recueil des fragments de Mani en grec dans Fabricius-Harless, *Bibliotheca græca*, 2e édit., t. VII, p. 315 sq.

2° *Ecrits perdus des manichéens.* — L'activité littéraire des disciples de Mani a été considérable. Pendant les mille années environ que dura la propagande de la secte, un nombre très grand d'ouvrages, appartenant aux genres les plus divers, dut être publié. Tous ces livres nous seraient précieux pour connaître l'histoire du manichéisme, et surtout pour étudier les développements doctrinaux qui ne purent manquer de s'y produire. De la plupart de ceux dont nous connaissons les auteurs et les titres, nous n'avons rien conservé, sinon parfois quelques fragments. Nous devons tout au moins rappeler quelques-uns des noms les plus importants de la littérature manichéenne.

1. La formule grecque d'abjuration, *P. G.*, t. I, col. 1468, mentionne un livre des *Mémorables*, βίβλος τῶν ἀπομνημονευμάτων, qui devait raconter la vie de Mani ; les détails qu'elle connaît de cette vie pourraient provenir de ce livre des *Mémoires*. An-Nadim a lu également une vie de Mani qui est probablement la même que celle de la formule d'abjuration. Flügel, *Mani*, p. 84, 85 ; P. Alfaric, *op. cit.*, p. 80. Mais l'historien arabe sait qu'il existe des traditions divergentes, et que l'on raconte de diverses manières la biographie du Maître.

2. An-Nadim semble avoir connu une *histoire des imans de Babylone*, qui racontait les faits et gestes des successeurs de Mani ; Flügel, *Mani*, p. 97-99. Cet ouvrage historique se plaçait au point de vue de l'orthodoxie manichéenne et montrait la continuité de la tradition parmi les imans de Babylone.

3. Le plus ancien peut-être, et en tout cas le plus important des écrivains manichéens est un certain Addas que les *Acta Archelai*, 13, p. 22, représentent comme le premier missionnaire de Mani. Cet Addas avait beaucoup écrit. Photius, *Biblioth.*, cod. 85, *P. G.*, t. CIII, col. 288, rapporte qu'Héraclien de Chalcédoine a connu des ouvrages d'Addas qui exposaient le manichéisme, et qui avaient été réfutés par Titus de Bostra et par Diodore de Tarse. En particulier, Diodore avait copieusement répondu à un ouvrage intitulé le *Boisseau*, qui, peut-être, étudiait la vie du Christ et ses enseignements.

Sous le nom d'Ato, que Chavannes et Pelliot ont identifié avec Addas, *Journal asiat.*, Xe sér., t. XVIII, p. 501, n. 2, on a retrouvé à Touen-houang un traité manichéen qui est actuellement conservé au Musée de Pékin. Ce traité se présente comme un recueil de morceaux choisis, extraits vraisemblablement d'œuvres authentiques de Mani, et relatifs à cette question : la nature primitive du corps charnel est-elle simple ou double? Il a été édité, traduit et commenté par MM. Chavannes et Pelliot dans le *Journal asiatique*, Xe sér., t. XVIII, p. 499-618 ; cf. XIe sér., t. I, p. 99-104 et 378-383. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 99-103.

Suivant saint Augustin, Addas était aussi connu sous le nom d'Adimante, que les manichéens de son temps vénéraient comme le seul auquel on doive s'attacher après Mani, et comme le plus grand docteur de la secte. *Cont. advers. Leg. et proph.*, II, 42; *Cont. Faust.*, I, 2; *Cont. Adim.*, XII, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 666, 207, 144. Adimante était l'auteur de traités qui combattaient la loi et les prophètes et qui leur opposaient l'Évangile et l'Apôtre : de ces traités Augustin a donné une critique vigoureuse dans son *Contra Adimantum Manichæi discipulum*, *ibid.*, col. 129-172. Les mêmes ouvrages sont signalés par la seconde formule grecque d'abjuration, *P. G.*, t. I, col. 1468. Saint Augustin a connu aussi le début d'un ouvrage d'Adimante, disciple de Manichée ; cet écrit était destiné à montrer que la chair n'a point été faite par Dieu. *Cont. advers. Leg. et proph.*, II, 42, *P. L.*, t. XLII, col. 666.

4. Photius a lu et donné l'analyse détaillée de deux ouvrages d'un certain Agapius, l'un en 23 livres, l'autre en 102 chapitres, et dédiés à une femme du nom d'Uranie. *Biblioth.*, cod. 179, *P. G.*, t. CIII, col. 521. Les doctrines professées par Agapius se rattachent à celles de Mani ; mais elles sont beaucoup plus pénétrées d'hellénisme que les enseignements authentiques du Maître. Agapius empruntait beaucoup aux superstitions des Grecs ; Platon était le philosophe qu'il préférait entre tous. On peut regarder ses œuvres comme des essais de syncrétisme.

Timothée de Constantinople, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 21, et les deux formules grecques d'abjuration signalent un *Heptalogus* d'Agapius, sur lequel on n'a aucun renseignement.

5. A la suite de l'*Heptalogus* d'Agapius, la seconde formule grecque d'abjuration mentionne « le livre d'Aristocrite intitulé *Théosophie* ». *P. G.*, t. I, col. 1468. Elle donne de ce livre le résumé suivant : « Dans cet écrit, l'auteur s'efforce de montrer que le judaïsme, l'hellénisme, le christianisme et le manichéisme professent une seule et même doctrine. Et, afin d'avoir l'air de dire la vérité, il s'attaque à Manès lui-même comme à un homme pervers. »

6. Alfaric, *op. cit.*, p. 108 sq., a cru pouvoir identifier l'œuvre d'Aristocrite avec la *Théosophie* en quatre livres, citée et analysée par l'opuscule intitulé : *Oracles des dieux helléniques*. Il suppose même qu'Aristocrite était un pseudonyme, tout de même qu'Agapius, l'auteur supposé de l'*Heptalogus*, et il attribue les deux ouvrages à un seul écrivain, inconnu par ailleurs, et vivant vers la fin du Ve siècle. Les hypothèses sont plausibles. Mais elles n'emportent pas avec elles un assentiment décisif.

7. Parmi les disciples de Mani figurent, dans les deux formules grecques d'abjuration aussi bien que chez Photius et Pierre de Sicile, Hiérakas, Héraclide et Aphthonius, « les commentateurs et exégètes de ses écrits ». *P. G.*, t. I, col. 1468.

Hiérakas nous est connu par saint Épiphane, qui lui consacre une longue notice, *Hæres.*, LXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 172-184. C'était un ascète égyptien auquel l'hérésiologue attribue plusieurs ouvrages écrits en grec et en copte, spécialement un Hexaméron, divers commentaires de l'Écriture et des psaumes. Toutefois, saint Épiphane ne le range pas parmi les manichéens bien que certaines des idées qu'il lui attribue puissent être rapprochées de celles de Mani.

Un certain Héraclide est mentionné dans l'*Histoire Lausiaque* de Palladius, comme l'auteur d'un recueil

de sentences et de vies des Pères du désert. *P. G.*, t. XXXIV, col. 13-15. On n'oserait affirmer que ce fût le même personnage que celui qui est visé par les auteurs antimanichéens.

Aphthonius vivait en Égypte au IVe siècle. Selon Philostorge, *H. E.*, III, 15, édit. Bidez, p. 46-47, Aèce d'Antioche alla un jour à Alexandrie pour engager avec lui une conférence contradictoire.

Nous ne savons rien des commentaires que ces exégètes auraient composés des écrits de Mani; et il est permis de se demander si véritablement nous avons ici affaire avec des manichéens, ou si plutôt les auteurs grecs qui les mentionnent ne se sont pas trompés à leur sujet.

8. D'autres disciples de Mani, Sisinnius, son successeur, Zarouas, Gabriabius, Hilarius, Olympius, Salmaius, Innaius, Paapis, Baraias, sont également mentionnés dans la seconde formule grecque d'abjuration; il n'y a pas lieu d'insister ici sur ces personnages qui ne sont pas connus autrement. On peut identifier Sisinnius avec Sis dont parle An-Nadim, Flügel, *Mani*, p. 103 ; Zarouas avec Zakouas que signale saint Épiphane, Salmaius avec Salam, le destinataire de la LXIXe lettre de Mani, Flügel, *Mani*, p. 105, etc... Ces identifications ne dépassent pas les bornes de la simple possibilité. Cf. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 115-118.

9. Nous retrouvons un témoin plus solide en arrivant à Fauste de Milève. Celui-ci, originaire de Milève en Numidie, était un contemporain un peu plus âgé de saint Augustin; et il jouissait à la fin du IVe siècle d'une solide réputation parmi les manichéens d'Afrique. Il avait écrit un ouvrage important que saint Augustin se crut obligé de réfuter par le détail aussitôt qu'il en eut pris connaissance. Le *Contra Faustum manichæum*, *P. L.*, t. LXII, col. 209-518, édit Zycha, dans le *Corpus de Vienne*, t. XXV, 1891, comprend 33 livres, et il reproduit l'ouvrage à peu près entier de Fauste, au fur et à mesure qu'il avance dans sa réfutation. Cf. A. Bruckner, *Faustus von Mileve, Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, Bâle, 1901; P. Monceaux, *Le manichéen Faustus de Milev; restitution de ses capitula*, Paris, 1924.

10. Il faut également rappeler pour mémoire Secundinus, un manichéen de Rome, dont nous connaissons par la réponse de saint Augustin, *Contra Secundinum manichæum*, *P. L.*, t. XLII, col. 571-602, une lettre adressée à l'évêque d'Hippone en 405.

On voit par la liste précédente combien nous sommes mal renseignés sur la littérature manichéenne par les auteurs occidentaux. De l'abondante production de cette littérature, c'est à peine si quelques noms ont survécu à l'oubli. Les seules œuvres authentiques que nous en possédions ont été transmises dans les réfutations de saint Augustin à qui nous devons la lettre de Secundinus, les *opuscula* de Fauste, les *disputationes* d'Adimante, pour ne plus parler de l'*Epistola fundamenti* de Mani lui-même.

3° *Les manuscrits découverts en Mongolie.* — Mais nous avons déjà dû signaler certains fragments de cette littérature qui nous ont été rendus récemment par des trouvailles faites dans l'Asie centrale. Il faut maintenant revenir sur ces importantes découvertes. Cf. H. Cordier, *Les fouilles en Asie centrale*, dans le *Journal des Savants*, 1910, p. 210-224, 241-252.

A la fin du XIXe siècle, des voyageurs qui passaient par la région de Tourfan avaient été frappés de l'abondance des vieux papiers qui y sortaient de terre. On savait d'autre part que, au nord de Tourfan, s'était élevée jadis la ville de Kao-Tschang, ou Kouchan, capitale d'un royaume ouïgour. On décida d'y entreprendre des fouilles. Les travaux furent commencés de 1893 à 1895 au nom de la Société de géographie de Saint-Pétersbourg; ils furent continués en 1898 par les soins de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, puis, à partir de 1902, par une Association internationale pour l'exploration historique, archéologique linguistique et ethnographique de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient. En même temps, l'Académie des Sciences de Munich (1902-1903), puis celle de Berlin (1904-1905; 1905-1907) envoyèrent à Tourfan des missions dirigées par Grünwedel et von Le Coq.

Vers le même temps, des fouilles considérables étaient entreprises à Touen-houang, dans le Turkestan chinois. A 20 kilomètres environ au S.-E. de cette ville se trouvent de très nombreuses grottes, appelées en chinois les grottes des mille Bouddhas. Un moine taoïste découvrit, par hasard, en 1900, dans une de ces grottes une cachette qui contenait un nombre considérable de manuscrits anciens. Un savant anglais, M. Aurel Stein, ayant appris cette découverte, alla le premier à Touen-houang et y acheta environ 5 000 manuscrits qu'il fit envoyer à Londres. En 1908, M. P. Pelliot fut envoyé à son tour par le gouvernement français, en Asie centrale ; il parvint à se faire céder un grand nombre de manuscrits qui furent déposés à la Bibliothèque nationale de Paris. Les manuscrits restants furent envoyés à Pékin. Cf. P. Pelliot, *Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou*, dans le *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, t. VIII, 1908, p. 501-529, *Rapport* de M. P. Pelliot *sur sa mission au Turkestan chinois* (1906-1909), dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1910, p. 58-68; P. Pelliot, *Les grottes de Touen-Houang*, 6 atlas, Paris, 1914.

Toutes ces fouilles ont abouti à d'importants résultats. Un bon nombre parmi les manuscrits retrouvés, renferment des œuvres manichéennes. Nous sommes ainsi entrés en possession de documents précieux pour la connaissance de l'histoire, de la doctrine, de la liturgie manichéennes. Toutefois, il ne faudrait pas s'exagérer la valeur des documents en question. « La plupart, écrit P. Alfaric, sont très incomplets, et consistent en feuillets épars, plus ou moins déchirés et à peine lisibles. Ils se trouvent écrits en langues peu connues que les philologues ont peine à déchiffrer, et ils sont d'une intelligence d'autant plus difficile qu'ils se présentent comme de simples versions très littérales et peu adaptées à l'esprit de la langue, faites d'ailleurs, en certains cas, sur d'autres versions également défectueuses. Aussi leurs récents éditeurs ont-ils soin de faire remarquer que la traduction qu'ils en donnent est, sur bien des points, hypothétique et provisoire. D'ailleurs, les textes les plus clairs et les mieux conservés demeurent encore sujets à caution. Leur origine est peu connue, et on peut se demander avec inquiétude si tous sont authentiques. » P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 137. Somme toute, ces documents orientaux confirment et complètent ce que nous savons par ailleurs du manichéisme, ce que nous en apprennent les autres témoignages; ils ne remplacent pas ces témoignages. Sous ces réserves, les plus importants des textes orientaux sont les suivants :

1. *Le Kouastouanift* est un formulaire de confession manichéenne, rédigé en vieux turc. Cet ouvrage a été retrouvé presque complet dans un manuscrit de Touen-houang; des fragments importants, et en particulier le début qui fait défaut dans le ms. de Touen-houang, ont encore été découverts à Tourfan. Cf. W. Radloff : *Chuastuanit, Das Bussgebet der Manichäer*, Saint-Pétersbourg, 1909; *Nachträge zum Chuastuanit*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1911, p. 867-896; A. von Le Coq, *Chuastuanift, eine Sünderbekenntnis der manichäischen Auditores, gefunden in Turfan*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie des Sciences de Berlin,

1910; Id., *Dr. Stein's turkish Khuastuanift from Tuenhuang, being a confession prayer of the manichaean Auditores*, dans le *Journal of the royal asiatic Society*, 1911, p. 277-314.

Le document se divise en 15 sections numérotées, dont chacune concerne un genre spécial de fautes. Les disciples de Mani s'accusent des péchés qu'ils ont commis : « 1. en reniant Zervan, le bien suprême, ou son fils Khormutza, l'adversaire de Smnu ou du démon; 2. en offensant le Dieu du soleil et de la lune, dont la vigilance recueille les bons éléments tombés au pouvoir des puissances mauvaises; 3. en s'attaquant à ces débris de la substance spirituelle qui animent les diverses parties du monde matériel; 4. en méconnaissant les Bourkhans ou envoyés du ciel et les Élus, chargés de continuer ici-bas leur œuvre salutaire; 5. en torturant les cinq genres d'êtres vivants, hommes, quadrupèdes, volatiles, poissons ou reptiles, dans lesquels l'Être divin demeure emprisonné; 6. en commettant un des dix genres de péchés auxquels on peut se laisser entraîner par pensées, paroles ou actions; 7. en adoptant de fausses croyances ou en pratiquant des rites diaboliques; 8. en négligeant les deux principes, les trois moments ou les quatres sceaux; 9. en enfreignant les dix commandements qui règlent l'usage de la bouche, du cœur, de la main ou de l'ensemble des organes; 10. en ne s'acquittant pas, comme il convient de la louange qui est due à Zervan, aux dieu du soleil et de la lune, à l'esprit puissant et aux Bourkhans; 11. en ne distribuant pas aux Élus les sept aumônes prescrites par la loi pour la libération des éléments divins; 12. en n'observant pas fidèlement les cinquantes jeûnes annuels; 13. en n'assistant pas aux oraisons du lundi où se fait la confession des péchés; 14. en ne sanctifiant pas les mois de la pénitence par de bonnes œuvres; 15. enfin, en se laissant aller à toutes sortes de négligences quotidiennes, dans les pensées, dans les paroles, ou dans les actes. » P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 134,135.

2. *Hymnes.* — Nous savons que les manichéens possédaient des recueils d'hymnes : saint Augustin parle à plusieurs reprises d'hymnes, de psaumes et de cantiques qu'il a connus du temps où il était lui-même manichéen, et qu'il chantait dans les assemblées, *De mor. man.*, 55; *Enarr. in Psalm.* 140, 12; *Cont. Faust.*, XIII, 18; *Conf.*, III, 14, *P. L.*, t. XXXII, col. 1369; t. XXXVII, col. 1823; t. XLII, col. 293; t. XXXII, col. 689.

Deux feuillets d'un recueil ouïgour d'hymnes manichéennes ont été retrouvés à Tourfan. Le premier de ces feuillets est une sorte de préface, qui raconte comment fut entreprise la collection des hymnes, et comment elle fut poursuivie après une longue interruption; le second, intitulé : Commencement des chants, donne les titres d'environ 200 hymnes liturgiques réparties en quatre séries : prières pour les morts, invocations pour les vivants, chants de louange, psaumes de pénitence (?). Cf. F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch, (Mahrnamag)*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie des Sciences de Berlin, 1913; P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 126-132. D'autres fragments d'hymnes, plus ou moins importants, mais qui semblent d'origine assez récente, ont encore été retrouvés à Tourfan, et publiés surtout par F. W. K. Müller, *Handschriften Reste in Estranghelo Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan*, dans les *Abhandlungen* de l'Acad. des Sciences de Berlin, 1904.

3. *Le traité de Touen-houang.* — On a déjà signalé ce traité dogmatique, retrouvé naguère dans la grotte de Touen-houang et aujourd'hui conservé à Pékin. Cf. *supra*, col. 1850. Ce traité se présente comme l'œuvre commune d'Ato, qu'il faut probablement identifier à Addas, et de Mani.

4. *Fragments historiques.* — Un certain nombre des morceaux retrouvés en Asie Centrale doivent provenir d'ouvrages historiques.

Deux fragments de Tourfan, F. W. K. Müller, *Handschriften Reste*, p. 80 sq., racontent des épisodes de la vie de Mani. Sans doute était-ce à la vie de Mani qu'était aussi consacré l'*Ardavift*, dont le titre se retrouve sur un catalogue d'écrits manichéens provenant aussi de Tourfan. C. Saleman, *Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im asiatischen Museum*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1904. Peut-être quelques fragments publiés par F. W. K. Müller, *op. cit.*, p. 86-92, proviennent-ils de l'*Ardavift*. P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 86, 87.

D'autres morceaux racontent l'apostolat d'un certain Mar-Amou dans les régions de l'Oxus; ils faisaient partie d'un livre historique relatif à l'une des principales sectes manichéennes. Ces morceaux ont été publiés par F. W. K. Müller, *op. cit.*, p. 30, et par A. von Le Coq, *Türkische Manichäica aus Chotscho*, I, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1912; cf. P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 33; t. II, p. 88, 89.

Nous achevons ainsi l'énumération des sources proprement manichéennes. Écrits authentiques de Mani et œuvres des fidèles manichéens ont constitué une importante littérature qui exposait les doctrines de la secte, faisait connaître sa liturgie et racontait son histoire. De toute cette production, nous ne possédons plus que de rares fragments. Les mesures de persécution dont les livres manichéens ont de bonne heure été la victime n'expliquent que trop cette disparition presque complète. Il suffira ici de marquer les principales de ces mesures.

En Occident, dès 287, une loi de l'empereur Dioclétien, portée à la requête du proconsul d'Afrique, Julien, condamnait au feu les organisateurs et chefs du manichéisme, avec leurs abominables Écritures. *Cod. gregor.*, l. XIV, tit. IV. Durant tout le IVe siècle, le manichéisme ne cessa d'être poursuivi par les empereurs chrétiens. Au Ve siècle, le pape saint Léon fit brûler les manuscrits des manichéens, dont de grandes masses avaient été saisies. Prosper, *Chronicon*, *P. L.*, t. LI, col. 600. Sous le pape Gélase (492-496), on brûla de nouveau les manuscrits manichéens devant les portes de la basilique de Sainte-Marie. Mêmes exécutions devant les portes de la basilique constantinienne sous les papes Symmaque et Hormisdas. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 270 sq. Le Décret de Gélase condamne nominativement l'*Épître du Fondement* et le *Trésor*, ainsi que les opuscules de Fauste de Milève. *P. L.*, t. LIX, col. 162. A partir du VIe siècle, il n'est plus question d'écrits manichéens dans les pays latins.

En Orient, la littérature de la secte mit plus de temps à disparaître. Justinien dut porter contre elle et contre ses détenteurs le décret suivant : « Nous décrétons que si quelqu'un, ayant des livres qui professent l'erreur absolument impie des manichéens ne les montre pas pour les faire brûler et disparaître entièrement, ou si quelqu'un, sous quelque prétexte que ce soit, se trouve garder chez lui ces sortes de livres, il subira un semblable châtiment (c'est-à-dire la mort). » *Cod. Justin.* I, V, 16.

En dehors de l'empire romain, les ouvrages manichéens furent poursuivis avec plus de rigueur encore. Les souverains perses de la dynastie des Sassanides firent une guerre à mort à Mani et à ses disciples, et leurs persécutions atteignirent les livres des sectaires. Les conquérants arabes suivirent cet exemple : le manichéisme ne fut pas plus toléré par les princes Abassides que par les souverains de la Perse. Dès le

XIe siècle, les Écritures manichéennes avaient disparu de l'Asie antérieure.

En Chine, la persécution commença plus tard; mais elle ne fut ni moins violente, ni moins persévérante. Dès 842, une ordonnance impériale chargea les fonctionnaires que cela concernait de recueillir les livres et les images des manichéens et de les brûler sur la place publique. En 1166, un certain Lou Yeou adressa à l'empereur une supplique qui lui demandait d'accorder un délai d'un mois aux détenteurs de livres et d'images manichéens; après ce délai, une punition sévère devait être infligée aux réfractaires; et les livres découverts devaient être jetés au feu. A partir du XIIIe siècle, il n'est plus question en Chine de ces livres. Chavannes et Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, dans le *Journal asiatique*, 1913, mars-avril, XIe sér., t. I, p. 261-370.

II. SOURCES INDIRECTES. — 1° *Sources orientales.* — Si incomplets, si fragmentaires sont les renseignements que nous fournissent sur le manichéisme, son histoire et sa doctrine, les sources proprement manichéennes, que nous sommes obligés de recourir, pour compléter notre documentation, aux sources indirectes, c'est-à-dire aux écrivains qui possédaient encore dans leur intégrité les écrits authentiques de Mani et de ses disciples, et qui ont pu nous en donner des extraits ou des analyses.

1. Des témoignages orientaux, les plus importants sont *d'origine musulmane*.

a) L'auteur qu'il faut citer en premier lieu, le plus riche en renseignements sur Mani et sa doctrine est Aboul Faradj Mohammed ben Ishak an-Nadim, connu habituellement sous le nom d'An-Nadim, et surnommé le libraire de Bagdad. Celui-ci rédigea en 988 son *Fihrist al-âloum*, ou *Catalogue des sciences*, qui est une sorte d'histoire de la littérature, donnant la vie des principaux auteurs et le résumé de leurs œuvres. Dans la Ire section du IXe livre, immédiatement après avoir parlé des sabéens, il étudie les doctrines des manichéens. Il commence par un résumé de la vie de Mani. Il expose ensuite ses enseignements, et complète son œuvre par une rapide histoire du manichéisme jusqu'à son époque. L'œuvre d'An-Nadim est d'autant plus précieuse que le plus souvent il cite ou résume les écrits des manichéens; malheureusement il n'indique pas de référence exacte, et se borne à citer ses sources sous la formule générale : Mani enseigne, ou : les manichéens rapportent. Malgré tout, An-Nadim demeure un des plus précieux informateurs sur le manichéisme. La partie du *Fihrist* qui nous intéresse a été éditée et commentée par Gustave Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist.* Texte, traduction et commentaire, Leipzig, 1862, in-8° de 440 p.

b) Après le *Fihrist*, le plus remarquable des textes arabes relatifs au manichéisme est l'*Histoire des sectes religieuses et des doctrines philosophiques, Kitab al milal wannuhal* du savant historien de la philosophie, Aboul Fath Mouhammad Sharastâni, qui mourut en 1153. Sharastâni étudie d'abord les religions qui ont une Écriture révélée, à savoir l'islamisme, le judaïsme et le christianisme; puis celles qui ont un semblant d'Écritures; et c'est parmi celles-ci qu'il range le manichéisme à côté du mazdéisme. Il connaît les *Géants* et le *Shapurakan* de Mani, dont il cite quelques phrases intéressantes. Le *Kitab almil al* a été édité par W. Cureton, Londres, 1842, 2 vol. (voir surtout le t. I, p. 188-192) et traduit en allemand par Th. Haarbrücker, *Sharastani's Religionsparteien und Philosophensekulen*, Halle, 1850, 2 vol. (voir t. I, p. 285-290).

c) Un autre historien, le persan Al-Birûni, de Khwarizm, dans sa *Chronologie des peuples orientaux*, écrite aux environs de l'an 1000, donne d'intéressants détails sur la vie de Mani et cite divers extraits de l'*Évangile* et du *Shapurakan*. La *Chronologie* a été éditée par E. Sachau, Leipzig, 1878; une traduction anglaise, faite par le même auteur a paru à Londres en 1879, dans l'*Oriental Translation Fund*. Une étude détaillée de ce texte de Birûni avec d'importants commentaires a été donnée par K. Kessler, *Mani*, t. I, 1889, p. 304-323.

Al-Birûni parle encore de Mani et de sa doctrine dans un autre ouvrage écrit vers 1030, l'*Histoire de l'Inde;* il y cite des passages des *Mystères* et du *Trésor*. Cf. *Albiruni's India, edited in the arabic original* by Dr Edward Sachau, Londres, 1887. Une traduction anglaise de E. Sachau a paru en 1888 à Londres.

d) A la suite de ces trois auteurs, les plus importants, on peut encore citer :

Al-Gahiz († 859), dans son *Kitab al haiwan* (*Livre des animaux*), donne quelques renseignements doctrinaux et historiques sur le manichéisme. Cf. K. Kessler, *Mani*, p. 365-370. Ibn-Wâdih al-Yaqoubi (IXe s.), dans son *Histoire*, édit. Houtsma, Leyde, 1883, raconte l'histoire de Mani et donne sur ses ouvrages des indications assez précises. Cf. K. Kessler, *op. cit.*, p. 323-331. Tabari († 923) dans sa *Chronique* rapporte divers incidents de la vie de Mani et de ses principaux disciples; trad. Zotenberg, t. IV, p. 447-453. Masoudi († 956), dans le *Livre de l'avertissement et de la vision*, signale quatre ouvrages de Mani; trad. Carra de Vaux, Paris, 1898, p. 187, 188. Dans les *Prairies d'or*, il fait allusion aux dogmes manichéens; édit. et trad. E. Barbier de Meynard, Paris, 1863; t. I, p. 199, 288, 299; t. II, p. 167, 168, 195; t. III, p. 435; t. VI, p. 385; t. VII, p. 12-16; t. VIII, p. 293. Ibn al-Mourtada (XIVe siècle) dans son grand ouvrage historico-philosophique intitulé *La pleine mer*, analyse avec détails les doctrines manichéennes. Il cite même, mais indirectement l'*Évangile* et le *Shâpurakân*. Cf. K. Kessler, *Mani*, p. 343-355.

2. Parmi les *sources persanes*, écrites en pehlvi, signalons seulement :

a) *Le Shikand goumnanig vidshar* (*Explication dissipant le doute*) œuvre du IXe siècle. « La partie consacrée à la critique des manichéens s'ouvre par un exposé assez court, mais très dense des doctrines de Mani. Elle ne mentionne aucun livre, mais elle doit en viser un, plus connu et plus important que les autres, et elle semble en faire l'analyse. » P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 122. Trad. anglaise par E.-W. West, dans *The sacred book of the East*, t. XXIV, Oxford, 1885, p. 243-251. Trad. allemande et commentaire par C. Saleman, dans les *Mémoires* de l'Acad. des Sciences de Saint-Pétersbourg, 1904.

b) Plus important est peut-être le *Dinkard*, qui appartient à la même période, et où sont énumérées les dix formules du démon Manès contre les avertissements du pieux Atarepat-i-Marespand. Trad. anglaise par Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana, Bombay, 1874-1891; t. IV, p. 211, 212; t. V, p. 315-317

Dans la 2e moitié du XVe siècle, le persan Mirchond a publié *Le jardin de la pureté*, sorte d'histoire universelle, où il raconte l'histoire de Mani et en particulier insiste sur l'origine de l'*Évangile*. Il ne sort d'ailleurs pas du domaine de la légende. Cf. K. Kessler, *Mani*, p. 377-381.

3. Un grand nombre d'*écrivains chrétiens*, surtout de langue syriaque, ont eu à s'occuper de Mani, pour le combattre, et ont été de la sorte amenés à exposer ses doctrines.

a) Le premier Père qui mentionne Mani est Aphraate, le Sage persan; il se contente d'ailleurs de le nommer à côté de Marcion et de Valentin, parmi les adversaires de l'unité divine. Hom. II, 9, *Patrol. syriaca*, t. I, p. 115.

b) Saint Éphrem a eu à plusieurs reprises l'occasion de combattre le manichéisme.

Les *Sermones adversus hæreses*, édit. romaine, t. v, col. 437-560, sont dirigés contre les partisans de Bardesane, de Marcion et de Mani. Aux manichéens, Éphrem reproche surtout leur doctrine de l'impureté de la matière.

Les *Tractatus ad Hypatium adversus hæreses* sont dirigés contre les mêmes adversaires. Il faut en dire autant du discours intitulé : *Ad Domnum*. Le l. I et des fragments du l. II *ad Hypatium* sont édités par J. J. Overbeck, *S. Ephræmi Syri... opera selecta*, Oxford, 1865, p. 21-73; les fragments conservés des l. II-V et le livre *ad Domnum* par C.-W. Mitchell, *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, t. I, *The discourses adressed to Hypatius*, Londres, 1912; t. II (publié par A. A. Bevan et F. C. Burkitt), *The discourse called of Domnus and six other writings*, Londres, 1921.

Parmi les *Carmina Nisibena*, les numéros 43-51 défendent la foi à la résurrection contre les attaques de Mani, Marcion et Bardesane; édit. G. Bickell, Leipzig, 1866.

Tous ces écrits de saint Éphrem sont intéressants à consulter, parce que le diacre d'Édesse y donne d'utiles renseignements sur la littérature manichéenne.

c) Théodore Bar-Khôni, dans le livre des *Scholies*, écrit vers 791, consacre une section importante au manichéisme. Il s'inspire de saint Épiphane; mais il possède une connaissance personnelle des écrits manichéens, dont il cite un certain nombre de phrases plus ou moins intelligibles. Cf. H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1899; F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, fasc. 1, Bruxelles, 1908.

d) Michel le Syrien, dans sa *Chronique*, édit. J.-B. Chabot, Paris, 1900, p. 198-201, se montre exactement renseigné sur le manichéisme.

e) Il faut en dire autant de Bar-Hebræus qui, dans sa *Chronique ecclésiastique*, édit. Abbeloos-Lamy, Louvain, 1892, t. I, p. 59-62, et dans son *Histoire abrégée des dynasties*, édit. Pococke, Oxford, 1663, p. 82, 83, donne certains détails intéressants.

f) L'arménien Eznik de Kolb, dans l'ouvrage connu sous le nom de *De sectis*, et qui d'ailleurs est bien plutôt un traité *De Deo*, consacre un passage à la doctrine des deux racines, exposée par les Zandiques, disciples de l'hérésiarque persan.

2° *Sources grecques et latines*. — 1. Le plus ancien auteur grec qui parle des manichéens semble bien être Alexandre de Lycopolis, à la fin du IIIe ou au début du IVe siècle. On doit à Alexandre un traité *De placitis manichæorum*, *P. G.*, t. XVIII, col. 409-448. L'auteur n'est probablement pas chrétien. Il connaît bien le manichéisme et semble avoir utilisé les œuvres authentiques de Mani, tout au moins les κεφάλαια.

2. Parmi les chrétiens il faut donner la première place, tant par sa date que par son importance, à Hégémonius, l'auteur, inconnu d'ailleurs, des *Acta Archelai*. De cet ouvrage, écrit au IVe siècle, nous ne possédons, à l'exception de quelques fragments grecs, qu'une traduction latine, qu'il faut lire dans l'édition de Beeson du *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1906. C'est un dialogue ou plutôt une série de dialogues entre Archélaüs, évêque de Kashkar, et Mani. Quelques personnages épisodiques, Turbo, disciple de Mani, Marcellus, chrétien de Kashkar traversent la scène. L'auteur a puisé ses renseignements à de très bonnes sources. Sans doute, on y trouve déjà un certain nombre d'éléments légendaires; mais sa connaissance des écrits de Mani l'a préservé de beaucoup d'erreurs, et lui a permis de tracer une image exacte de la doctrine. Cf. K. Kessler, art. *Mani, Manichäismus*, dans la *Protest. Realenc.*, t. XII, p. 196; P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 3-8.

3. Sérapion de Thmuis († vers 358) a écrit contre les manichéens un traité important, qui a été réemployé par Titus de Bostra, quelques années après la mort de son auteur. Cf. A. Brinkmann, *Serapion von Thmuis*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1894, p. 479-491. Pour l'œuvre de Titus, voir l'édition de P. de Lagarde, *Titi Bostreni quæ ex opere contra manichæos edito in codice Hamburgensi servata sunt græce*, Leipzig, 1859. L'écrit de Sérapion figure dans *P. G.*, t. XL, col. 900-924.

4. Saint Épiphane a consacré l'hérésie LXVI à Mani et au manichéisme. Il utilise surtout les *Acta Archelai* et l'œuvre de Titus de Bostra. Son érudition est ici un peu courte, et l'on n'a pas grand'chose d'important à en tirer. *P. G.*, t. XLII, col. 29-172.

5. Autant faut-il dire de l'ouvrage de Didyme d'Alexandrie, *Adversus manichæos*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1085-1109, qui n'a rien de particulièrement remarquable.

6. On doit, au contraire, donner une place à part aux traités antimanichéens de saint Augustin. Celui-ci a une connaissance directe du manichéisme, dont il a fait profession pendant neuf ans, entre sa 19e et sa 28e année. Il a étudié les écritures manichéennes; il a défendu avec ardeur les doctrines de la secte, à laquelle il a recruté des adhérents. Converti au catholicisme, il a continué à s'intéresser au manichéisme, à en lire les livres, à en étudier les doctrines. Il est donc un témoin d'une exceptionnelle autorité. Les ouvrages dans lesquels il prend à parti ses anciens coreligionnaires et qui doivent être ici signalés sont les suivants :

a) *De moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus manichæorum libri duo*, *P. L.*, t. XXXII, col. 1309-1378, commencé à Rome en 388 et achevé en Afrique en 389.

b) *De libero arbitrio libri tres*, *P. L.*, t. XXXII, col. 1221-1310, commencé en 388 et achevé seulement en 395. Sur l'origine du mal qui provient du libre arbitre.

c) *De Genesi contra manichæos libri duo*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 174-220; écrit à Thagaste en 389; justification des trois premiers chapitres de la Genèse contre les objections manichéennes.

d) *De vera religione liber unus*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 121-172, rédigé à Thagaste en 390. L'ouvrage est consacré à établir l'existence d'un Dieu unique, contre le dualisme des manichéens.

e) *De utilitate credendi ad Honoratum*, *P. L.*, t. XLII, col. 65-92; édit Zycha, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXV *a*; écrit à Hippone en 391.

f) *De duabus animabus contra manichæos*, *P. L.*, t. XLII, col. 93-112; édit. Zycha, *ibid.*; composé en 391. Sur l'enseignement manichéen des deux âmes.

g) *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichæum*, *P. L.*, t. XLII, col. 111-130. Sur l'origine du mal; compte rendu sténographié d'une discussion tenue les 28 et 29 août 392.

h) *Contra Adimantum Manichæi discipulum*, *P. L.*, t. XLII, col. 129-172; édit. Zycha, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXV *a*; rédigé en 394. Sur les contradictions entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

i) *Contra epistolam Manichæi quam vocant fundamenti*, *P. L.*, t. XLII, col. 173-206; édit. Zycha, *ibid.*; de 397. Très important; cf. ci-dessus col. 1845.

j) *Contra Faustum manichæum libri triginta tres*; *P. L.*, t. XLII, col. 207-518; édit. Zycha, *ibid.*; rédigé vers 400. Réfutation d'un ouvrage de Faustus, évêque manichéen de Milève.

k) *De actis cum Felice manichæo libri duo*, *P. L.*, t. XLII, col. 519-552. Discussion sténographiée, tenue à Hippone les 7 et 12 décembre 404.

l) De natura boni contra manichæos, *P. L.*, t. XLII, col. 551-572; édit. Zycha, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXV *b*. Écrit peu après 404.

m) Contra Secundinum manichæum, *P. L.*, t. XLII, col. 571-602; édit. Zycha, *ibid.* Réponse composée vers 405 à une lettre du manichéen Secundinus.

7. Des écrits de saint Augustin, il faut rapprocher le livre d'Évode d'Uzalis, *De fide contra manichæos*, *P. L.*, t. XLII, col. 1139-1154; édit. Zycha, *ibid.*, où sont cités à plusieurs reprises les ouvrages manichéens.

8. Sévère d'Antioche († vers 539), consacre une homélie à exposer les principes de la foi manichéenne. Le texte grec de cette homélie est perdu; mais nous en avons encore une version syriaque qui a été publiée, traduite et commentée par F. Cumont, *Recherch essur le manichéisme*, fasc. 2, Bruxelles, 1912.

9. Saint Jean Damascène est l'auteur d'un *Dialogue contre les manichéens*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1503-1584 et d'une *Discussion de Jean l'orthodoxe avec un manichéen*, t. XCVI, col. 1319-1326. Si tardives que soient ces œuvres, elles n'en contiennent pas moins quelque renseignements intéressants.

10. Photius, l'auteur d'une *Histoire des manichéens*, *P. G.*, t. CII, col. 16-84, sera le dernier écrivain que nous signalerons. Il a surtout en vue la propagande paulicienne; mais il se montre bien informé sur le manichéisme, et il donne sur Mani et sa doctrine des renseignements qui ne figurent pas ailleurs.

Si longue qu'elle soit, la liste que nous venons de donner est loin d'être complète. Presque tous les Pères de l'Église depuis la fin du IIIe siècle ont eu à certains moments l'occasion de s'occuper du manichéisme; et l'on pourrait recueillir dans leurs œuvres des détails utiles pour la connaissance sinon de la doctrine, du moins de l'histoire extérieure et de la diffusion du manichéisme.

Ceux que nous avons mentionnés sont pourtant les plus utiles à consulter. Il resterait maintenant à traiter la grosse question de l'emploi de ces sources. A défaut des ouvrages authentiques de Mani ou de ses premiers disciples, nous sommes obligés de recourir habituellement à des témoignages de seconde main. Parmi les historiens du manichéisme, les uns donnent la préférence aux sources orientales, et plus précisément aux historiens musulmans; ainsi fait K. Kessler dans son grand ouvrage sur Mani et dans l'article *Mani* de la *Protest. Realencyclopädie*. D'autres, au contraire, s'appuient plus volontiers sur les documents gréco-romains, c'est-à-dire aussi chrétiens.

Il est certain que les Pères, lorsqu'ils parlent du manichéisme, le considèrent comme une erreur et le représentent par suite avec des traits poussés au noir. Mais on a quelquefois exagéré leur parti pris. Les hérésiologues sont loin de mériter le mépris dont certains critiques les ont accablés. Ils disposent souvent de documents précieux, et ils ne défigurent pas les doctrines qu'ils ont à combattre. Le témoignage de saint Augustin en particulier a pour nous une autorité toute spéciale, puisque c'est celui d'un ancien manichéen; et bien des détails qu'il rapporte ont été confirmés par les documents trouvés dans le Turkestan chinois.

Il ne faut pas oublier non plus que les sources chrétiennes sont plus anciennes que les historiens arabes. Ceux-ci connaissent, il est vrai, les livres authentiques de Mani. Mais ils connaissent également les transformations subies par sa doctrine au cours des siècles; et il ne font pas d'ordinaire le départ entre l'original et l'adventice.

Une étude d'ensemble, comme celle que nous avons à faire, ne saurait entrer dans une discussion de détail. On s'efforcera ici de recueillir les témoignages les plus solides. Mais il faut avouer que certains points, tout au moins de la légende de Mani et de son enseignement, restent enveloppés d'obscurités impossibles peut-être, dans l'état actuel de nos connaissances, à faire disparaître.

II. Vie de Mani. — Le fondateur du manichéisme est connu sous le nom de Mani; en grec Μάνης ou quelquefois Μανιχαῖος. Les auteurs latins l'appellent *Manes* ou *Manichæus*, et cette dernière forme est celle qu'emploie saint Augustin. La signification étymologique de ce nom est inconnue. Les anciens écrivains grecs toujours préoccupés de l'onosmastique, l'expliquent comme l'équivalent de σκεῦος ou de ὁμιλία. Il est vraisemblable que le nom de Manès se rattache à une racine araméo-babylonienne et peut être identifié à celui de Mana, qui, chez les Mandéens, sert à désigner un esprit du monde lumineux. Il se pourrait alors qu'il n'ait pas été le nom primitif de Mani, mais un titre honorifique pris par le fondateur lui-même ou décerné à celui-ci par ses disciples. S'il fallait croire les *Acta Archelai*, 64, p. 92, Mani se serait d'abord appelé Corbicius.

Il est difficile, au milieu des divergences de nos sources, de se faire une idée complète de la vie de Mani. Seules, les grandes lignes du récit peuvent prétendre à l'exactitude.

Suivant Birûni, qui empruntait ce détail au *Shâpurakân*, Mani était né en l'année 527 de l'ère des astronomes babyloniens ou du comput d'Alexandre, la 5e du règne d'Adharban, ce qui correspond aux années 215-216 de l'ère chrétienne; Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 121. Au dire du même historien, Mani ajoutait qu'il était venu au monde à Mardinu, en Babylonie, dans le district de Nahar-Koutha, au sud de Ctésiphon.

On a souvent remarqué que la Babylonie était alors la terre promise du syncrétisme religieux et constituait un terrain merveilleusement préparé pour la prédication du futur réformateur. Nous avons d'autant moins à insister sur cette idée que nous connaissons assez mal l'état religieux de cette région au IIIe siècle. Il est pourtant certain, et nous le constaterons sans peine, que Mani doit la plupart de ses théories aux religions, ou même aux superstitions au milieu desquelles il a grandi, et que sa principale originalité réside dans la systématisation qu'il a su fournir d'un si grand nombre d'éléments épars.

An-Nadim raconte que le père de Manès portait le nom de Fouttak ben ali Barzam et provenait de la famille des Askanides. Flügel, *Mani*, p. 84. La formule grecque d'abjuration transforme ce nom en celui de Pateikos; et l'on peut rapprocher cette forme grécisée de Patricius, nom du destinataire de l'*Épître du fondement* selon saint Augustin.

La mère de Mani, selon la même formule grecque, se serait appelée Karossa. Ce nom est certainement légendaire. On ne saurait attacher plus d'importance aux noms de Meis, Outachim et Mar Mariam indiqués par An-Nadim.

Fouttak était originaire de Hadaman, ville persane, d'où il s'était rendu en Babylonie, pour résider habituellement à Al-Madaïn, dans la partie de la ville appelée Ctésiphon. « En cet endroit, continue An-Nadim, se trouve le temple des idoles. Fouttak avait soin de s'y rendre ainsi que les autres habitants. Or un jour, au fond du sanctuaire, une voix lui dit : O Fouttak, ne mange pas de viande, ne bois pas de vin, et tiens-toi loin des femmes. Pendant trois jours la même voix se fit entendre à lui à diverses reprises. Après avoir réfléchi là-dessus, Fouttak se joignit aux gens de la contrée de Dastou Meisan, connus sous le nom de Moughtasilas, ceux qui se purifient. » Flügel, *Mani*, p. 84.

Ce dernier trait est à relever. Les moughtasilas

admettaient des théories dualistes : Au Dieu Très-Haut, qui domine tous les êtres, étaient subordonnés, suivant eux, deux personnages, le Christ et le Diable, également issus de lui, et préposés par lui, l'un aux temps futurs, l'autre au siècle présent. Dans toute la création se retrouvait l'opposition du bien et du mal, du mâle et du femelle, de la droite et de la gauche, de l'eau et du feu. L'eau était le moyen du salut, le feu celui de la perdition. L'eau du baptême délivrait du feu de l'enfer. Les baptisés devaient, d'ailleurs, mener une vie sainte, ne prendre aucune nourriture animale, s'abstenir des femmes. La vérité religieuse était consignée dans la Loi et dans l'Évangile; mais le véritable sens des Livres saints s'était perdu : seuls, les moughtasilas l'avaient conservé, grâce au livre qu'Elchasaï avait apporté du ciel sous la forme d'un ange.

Dès son enfance, Mani fut agrégé à la secte des moughtasilas. Son père l'emmena avec lui pour l'élever suivant ses propres idées. La légende raconte que, lorsqu'il eut l'âge de douze ans, Mani reçut sa première révélation : « Après avoir accompli sa douzième année, écrit An-Nadim, il reçut selon son propre témoignage, les révélations du roi du paradis de la lumière, c'est-à-dire, d'après ses expressions, du Dieu Très-Haut. L'ange qui les lui apporta s'appelait Eltawan, ce qui veut dire en nabatéen, le compagnon. Cet ange lui dit : « Abandonne cette communauté. Tu n'appartiens pas à ses adeptes. Ton rôle consiste à régler les mœurs et à réfréner les plaisirs. Mais à cause de ta jeunesse, le temps n'est pas encore venu pour toi d'entrer en scène. » Flügel, *loc. cit.*

Ce ne fut que douze ans plus tard, lorsque Mani eut accompli sa vingt-quatrième année, qu'il entra dans la vie publique : « L'ange Eltawan revint vers lui et lui dit : « Le temps est maintenant venu pour toi de paraître en public et de proclamer ta propre doctrine. » Les paroles que l'ange Eltawan lui adressa sont les suivantes : « Salut à toi, Mani, de ma part et de la part du Seigneur qui m'a envoyé vers toi, et qui t'a choisi pour son messager. Il t'ordonne de t'adonner à ton enseignement, et d'annoncer la joyeuse promesse de la vérité qui vient de lui, et de t'y adonner avec tout le zèle possible. »

« Mani, racontent ses disciples, fit son apparition publique le jour de l'avènement et du couronnement de Sapor, fils d'Adraschir. C'était un dimanche, le premier jour de nisan, et le Soleil était dans le Bélier. Il avait deux compagnons qui marchaient à sa suite et s'attachaient à sa doctrine. L'un s'appelait Schamoum et l'autre Zachou. » Flügel, *loc. cit.*

On a remarqué les rapports qui unissent la légende de Mani à l'histoire de Bardesane; cf. P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 80, n. 3, p. 81 n. 1 et 4; F. Nau, *Une biographie inédite de Bardesane*. On a également signalé certaines ressemblances entre l'enfance de Mani et les récits de saint Luc sur l'enfance de Notre-Seigneur. Ces rapprochements montrent du moins que la légende de Mani a été en partie construite d'après des récits antérieurs et qu'on ne saurait prendre à la lettre les formules d'An-Nadim.

Les *Acta Archelai* racontent d'une manière toute différente les débuts de Mani. Suivant Hégémonius, leur auteur, le chef et l'inventeur de la secte manichéenne aurait été un certain Scythianus, contemporain des apôtres. Scythianus était de la race des Sarrasins; il épousa une captive de la Haute-Thébaïde qui le décida à habiter en Égypte : il y apprit la sagesse des Égyptiens et s'attacha un disciple du nom de Térébinthe, qui, lui, écrivit quatre livres : les *Mystères*, les *Principes*, l'*Évangile* et le *Trésor*. Après la mort de Scythianus, Térébinthe commença à prêcher sa doctrine en Babylonie, sous le nom de Buddha. Mais l'enseignement du nouveau prophète suscita de nombreux contradicteurs, et Térébinthe ne put faire d'autres disciples qu'une vieille femme veuve chez qui il se retira. Un beau jour, Térébinthe se tua, en tombant de la terrasse sur laquelle il était monté pour prier. La femme recueillit son héritage, avec les quatre livres de Scythianus. Or cette femme vint à acheter un jeune garçon de sept ans comme serviteur, Calicius. Ce fut ce Calicius qui, cinq ans après, hérita des livres de Scythianus, passa en Perse où il prit le nom de Manès, acquit une grande sagesse dans sa nouvelle patrie, et se mit à prêcher la doctrine de Scythianus, non sans avoir considérablement augmenté ses ouvrages qu'il publia sous son propre nom. *Acta Archel.*, 62-65, p. 90-95.

Kessler, art. *Mani*, dans la *Protest. Realencycl.*, t. XII, p. 20, a essayé de démêler un fond historique dans le récit d'Hégémonius. C'est là une entreprise assez vaine. Les noms mêmes de Scythianus et de Terebinthus sont imaginaires, et la chronologie qui fait remonter au temps des apôtres la première origine du manichéisme dépasse les bornes de la fantaisie. Du récit des *Acta*, on ne retiendra guère que les titres des grands ouvrages de Mani, et de plus cette idée juste que la doctrine manichéenne a dû beaucoup d'éléments aux sagesses étrangères, en particulier aux théories gnostiques et aux traditions persanes.

A cet égard, le rationalisme d'Hégémonius remplace avantageusement les apparitions de l'ange Eltawan dont parlait An-Nadim. De nombreuses influences humaines se sont exercées sur Mani, qui a été toute sa vie le lecteur attentif de toutes sortes d'ouvrages, l'habile metteur en œuvre d'une multitude d'idées acquises du dehors. De très bonne heure, les auteurs chrétiens qui l'ont réfuté ont mis en relief la ressemblance de ses théories avec celles des grands gnostiques. Saint Éphrem le rapproche de Marcion et de Bardesane. D'autres, comme Hégémonius, saint Cyrille de Jérusalem, Sérapion de Thmuis, le mettent en parallèle avec Basilide et Valentin. Il y a en cela une part de littérature : c'est un procédé de la polémique contre les hérésies que d'établir une sorte de succession entre les docteurs de mensonge et d'attribuer à la gnose l'origine de toutes les erreurs. Mais il y a aussi là une très grande part de réalité. La ressemblance du dualisme de Mani avec le dualisme de Marcion n'est pas douteuse; les historiens arabes qui, ici, ne sont pas des témoins suspects n'ont pourtant pas hésité à prononcer les mêmes noms que les hérésiologues chrétiens. D'après Sharastani, Mani dépend de Bardesane sur tous les points sauf en ce qui concerne le médiateur. Flügel, *Mani*, p. 165. Mâsoudi voit en Mani le disciple de Cerdon, dont les premiers polémistes chrétiens font souvent le maître de Marcion. Nous savons d'ailleurs, par Mani lui-même, qu'il connaissait les écrits gnostiques et s'intéressait à leurs spéculations. Trois chapitres du livre des *Mystères* étaient consacrés aux Deisanites, qui sont des disciples de Bardesane (c. I, XII et XIII), et Birûni cite, de l'un de ces chapitres, le passage suivant : « Les partisans de Bardesane pensent que l'âme vivante s'élève et se purifie dans la carcasse. Ils ne savent pas que cette dernière est l'ennemie de l'âme, que la carcasse empêche l'âme de s'élever, que c'est une prison et une rude punition pour l'âme. » Birûni, *India*, trad. Sachau, t. I, p. 55. De même Mâsoudi nous apprend qu'un chapitre du *Trésor* était consacré aux marcionites. *Le livre de l'avertissement et de la révision*, trad. Carra de Vaux, p. 188.

« En somme, Mani fut un grand liseur. Et ses lectures portèrent de bonne heure sur les travaux récents des grands représentants de la gnose dont tout le monde parlait autour de lui. Il y trouva une doctrine plus vaste et plus compréhensive que celle qu'il avait apprise chez les moughtasilas. C'est ainsi qu'il fut

amené à quitter ces derniers pour élaborer un système nouveau qui donnait à leur enseignement une forme plus large et plus systématique. » P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 22.

Comme nous l'avons dit, d'après le récit d'An-Nadîm, Mani devait avoir vingt-quatre ans lorsqu'il abandonna les moughtasilas et commença à prêcher sa doctrine. La date rappelée par l'historien arabe, le jour de l'avènement et du couronnement de Sapor fils d'Ardaschir, 20 mars 242, peut être traditionnelle et avoir un fondement historique. Mais on ne saurait être très affirmatif sur ce point.

La vie intérieure du prophète, pendant ses prédications, nous est tout à fait inaccessible. An-Nadîm se borne à dire que, pendant quarante années environ, Mani parcourut divers pays. Mais il ne raconte rien qui se rapporte à ces missions. Il se contente d'ajouter, en un autre endroit de son récit que le nouvel apôtre apporta sa foi dans l'Inde, la Chine et le Khorasan. Flügel, *Mani*, p. 85.

La seule chose qui semble assurée, c'est que Mani ne put rester en Perse, et qu'il fut obligé de s'exiler, ou plus exactement qu'il fut exilé par Sapor. Yaqoubi et Mâsoudi racontent que le grand roi se serait d'abord rallié à la doctrine manichéenne, et même qu'il l'aurait professée pendant dix ans; puis qu'il l'aurait abandonnée pour revenir à celle des mages. Kessler, *Mani*, p. 330 et 379; Flügel, *Mani*, p. 145. Cela est peu vraisemblable. Pour autant que nous connaissions Sapor, il nous apparaît comme un zélateur des traditions nationales, comme un défenseur acharné de la religion de Zoroastre, et on a quelque peine à croire qu'il ait déserté cette religion pendant un certain nombre d'années. Il est, au contraire, probable qu'il a fait partir Mani dès le début de sa prédication. En vain le prophète lui adressa-t-il un de ses ouvrages, le *Shâpurakân*, écrit en persan, et destiné à exposer au monarque les principes de la nouvelle doctrine. Sapor ne voulut rien entendre.

L'activité de Mani, durant ces années fécondes et laborieuses de prédication, dut être énorme. Le prophète prêchait. Il écrivait, non seulement de grands ouvrages didactiques, mais des lettres qui le maintenaient en contact avec les disciples qu'il avait faits au cours de ses voyages. Il y a eu des lettres à l'Inde, à Kashkar, ville persane de la région du Tigre inférieur; à Ahvaz, province située à l'est du Tigre inférieur, et dans laquelle, suivant une légende rapportée par Bar-Hebræus, *Histor. dynast.*, édit. Pococke, p. 82, Mani avait d'abord vécu comme prêtre chrétien, à Ctésiphon, à Édesse, à Babylone. Dans tous ces pays, Mani avait recruté des prosélytes. Ses lettres étaient destinées à affermir la foi de ces néophytes, et à résoudre quelques-unes des difficultés qu'ils avaient rencontrées dans la pratique de leur religion.

Les écrits de Mani étaient ornés de dessins et de miniatures, suivant une tradition chère aux gnostiques. Celse connaissait l'existence d'un diagramme de ce genre chez les ophites, et les écrits gnostiques en langue copte sont eux-mêmes remplis de figures destinées à représenter les demeures des éons et toutes sortes d'autres mystères. Saint Éphrem rapporte que Mani « avait enluminé ses livres et y avait figuré les vertus lumineuses et les puissances des ténèbres sous les traits les plus propres à faire aimer les unes et à faire détester les autres, afin, expliquait-il, de compléter ainsi l'enseignement écrit pour les gens instruits et de le suppléer pour les autres ». *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcio and Bardaisan*, édit. C. W. Mitchell, Londres, t. I, 1912, p. XCIII. Mirchond raconte également que Mani était un peintre d'un tel talent qu'avec son doigt il pouvait décrire un cercle de cinq aunes de diamètre, dans le pourtour duquel, si on l'examinait de près, on n'arrivait pas à découvrir la moindre inégalité. Kessler, *Mani*, p. 380.

Nous connaissons l'allure générale et le ton de la prédication de Mani par quelques fragments de ses écrits. Voici par exemple, d'après Birûni, le début du *Shâpurakân :*

« La Sagesse et les bonnes œuvres ont été apportées avec une suite parfaite et d'une époque à une autre par les prophètes de Dieu. Elles vinrent en un temps par le prophète nommé Buddha dans la région de l'Inde; en un autre par Zoroastre dans la contrée de la Perse, en un autre par Jésus dans l'Occident. Après quoi, la présente révélation est arrivée, et la présente prophétie s'est réalisée par moi, Mani, le messager du vrai Dieu dans la Babylonie. » *Chronologie*, trad. Sachau, p. 209.

L'*Épître du fondement* ne débutait pas d'une manière moins solennelle et moins prometteuse : « Mani, apôtre de Jésus-Christ, par la Providence de Dieu le Père. Voici des paroles salutaires qui coulent de la source éternelle et vivante. Quiconque les écoutera et y croira d'abord, puis en gardera les leçons ne sera jamais sujet à la mort, mais jouira d'une vie éternelle et glorieuse. Bienheureux doit être estimé celui qui aura été instruit dans cette science divine. Par elle il sera délivré et établi dans la vie éternelle. » Dans S. Augustin, *Contra Epist. fundam.*, 6, *P. L.*, t. XLII, col. 176.

Ces deux exemples peuvent suffire à caractériser la manière du prophète. Certaines formules font penser à saint Paul; mais l'emphase, la grandiloquence sont tout à fait significatives. D'autre part, la théorie de la révélation, dont Mani est le dernier représentant, donne la véritable explication de ce syncrétisme, qui emprunte des éléments à l'iranisme et même, dans une bien moindre mesure, au bouddhisme, mais qui n'en est pas moins une religion chrétienne par la place faite à Jésus, à son enseignement, à ses Livres saints.

Le *Actes d'Archélaüs* racontent que Mani envoya deux de ses disciples pour prêcher sa doctrine : Thomas en Égypte et Addas en Scythie, mais que le troisième, Hermas, préféra rester avec lui. « A leur retour, continuent les *Actes*, les messagers racontèrent au maître ce qui leur était arrivé. Dans toutes les villes où ils étaient passés, ils s'étaient vus exécrés de tout le monde, mais surtout des adorateurs du Christ. Manès leur demanda de lui procurer les livres des chrétiens. Munis d'une certaine quantité d'or, ils se rendirent dans les endroits où l'on copiait ces livres. Puis, se présentant comme des catéchumènes, ils demandèrent qu'on voulût bien les leur vendre. Alors ce fourbe étudia nos livres pour les mettre au service de son erreur. Il en critiqua certains détails, en modifia certains autres et leur emprunta seulement le nom du Christ, auquel il affecta de tenir, afin de faire cesser l'horreur et l'aversion qu'inspiraient en tout lieu ses disciples. » *Acta Archel.*, 65, p. 94.

Ce récit est sans doute légendaire, comme ceux que nous avons déjà rencontrés dans les *Actes d'Archélaüs*, et la mission des disciples de Mani semble calquée sur celle des apôtres dans l'Évangile. Il n'est cependant pas impossible que Mani ait envoyé, de son vivant, des prédicateurs chargés de répandre son enseignement. Le prophète se donnait comme le dernier des révélateurs; il présentait sa religion, comme la manifestation suprême de Dieu. Il avait été d'abord envoyé aux Perses, il était destiné à prêcher ou à faire prêcher parmi toutes les nations. L'universalisme religieux était courant au IIIe siècle, et Mani en a sans peine accepté l'idée.

A s'en tenir aux chiffres d'An-Nadîm, la prédication de Mani se serait poursuivie pendant une quarantaine d'années. La mort de Sapor en 272 et celle de son fils

Hormuz en 273, l'avènement de Bahram Ier, un prince jeune et ami des plaisirs, semblent avoir été les motifs déterminants de son retour en Perse. Sans doute, An-Nadim prétend que Mani rentra dans son pays du vivant de Sapor et il raconte longuement le récit d'une entrevue accordée par la grand roi au prédicateur. Sapor, explique le chroniqueur, avait formé le projet de l'arrêter et de le tuer. Mais quand il se trouva devant lui, il fut intimidé, il le complimenta, et lui manifesta son intention de se convertir. Mani se borna à demander qu'en Perse et dans les autres pays soumis à l'autorité de Sapor, ses disciples eussent pleine liberté; et le roi accéda à ses demandes. Flügel, *Mani*, p. 85. Un fragment de Tourfan raconte la même entrevue. F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 80-82. Mais le récit de cette entrevue semble légendaire.

Il vaut mieux faire crédit à Yaqoubi qui place sous le règne de Bahram le retour de Mani. Kessler, *Mani*, p. 330, 331. Toutefois, Mani put bientôt s'apercevoir qu'il s'était trompé en espérant être tranquille en Perse. Car les mages restaient ses irréconciliables ennemis. Au bout de deux ans, Mani fut arrêté et confronté avec eux. Convaincu d'hérésie, il fut condamné par le roi Bahram à la mort par écorchement. Sa peau fut empaillée et exposée à la porte de la ville royale. La mort de Mani a peut-être eu lieu en mars 276 : le mois est indiqué par saint Augustin qui raconte que les manichéens célèbrent en mars la mort de leur fondateur, *Contra Faust.*, XVIII, 5; l'année peut se déduire de la donnée suivant laquelle Mani demeura deux ans avant d'être pris.

De bonne heure à ce qu'il paraît, des légendes coururent sur cette mort. Au IXe siècle, An-Nadim signale les récits divergents que répandaient les manichéens. « Mani, dit-il, fut tué sous le gouvernement de Bahram, fils de Sapor. Après quoi, son corps fut crucifié, coupé en deux, et suspendu aux deux portes de la ville de Dschoundisabour... D'autres racontent que Sapor le mit en prison, mais qu'à la mort de ce roi, Bahram le délivra; d'autres, au contraire, qu'il mourut en prison. En tout cas, on ne peut douter qu'il n'ait été crucifié. » Flügel, *Mani*, p. 99.

Il est probable que, si nous possédions encore les anciens récits biographiques écrits par les manichéens, nous ne pourrions pas en tirer beaucoup plus de renseignements certains sur la vie du fondateur. Car cette vie n'avait pas tardée à être défigurée par la légende. Birûni signale l'existence de deux représentations opposées de l'histoire de Mani; et son témoignage vaut la peine d'être cité : « Les disciples de Mani, écrit-il, se divisent en deux camps au sujet de sa personne. Un parti affirme qu'il ne disposait pas du pouvoir de faire des miracles, et raconte qu'il a enseigné que le don des miracles s'est retiré de ce monde avec le Christ et ses disciples. L'autre soutient qu'il possédait ce don des signes et des prodiges, et que le roi Sapor commença de croire en lui pour avoir été élevé avec lui dans les régions supérieures et s'être tenu avec lui dans les airs entre le ciel et la terre, en d'autres termes pour avoir constaté un de ses miracles. Le même parti ajoute qu'il avait coutume d'échapper à son entourage pour monter au ciel, qu'il y restait quelques jours, et qu'il revenait ensuite vers les siens. » Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 191.

Inutile de se demander laquelle de ces deux représentations était primitive; nous n'en saurions pas davantage sur la vie de Mani. De fait, cette vie peut se résumer en quelques lignes : Mani dut naître vers 215-216 à Mardin; il fut élevé dans la secte des moughtasilas, qu'il abandonna vers l'âge de 24 ans, à la suite de révélations. Il commença alors à prêcher sa doctrine, dut quitter la Perse, et, pendant près de 40 ans, mena une vie errante de missionnaire, écrivant et prêchant à travers les régions les plus diverses de l'Asie. Rentré en Perse sous le règne de Bahram Ier, une conspiration de mages le perdit. Il fut écorché, décapité et empaillé vers 276-277 à Dschoundisbour, la nouvelle capitale des rois de Perse.

III. Expansion du manichéisme. — 1° *Dans l'Empire romain.* — La rapide diffusion du manichéisme pose un problème que nous ne pouvons pas entièrement résoudre. Nous avons vu déjà que, selon le récit des *Acta Archelai*, Mani, non content de prêcher lui-même sa doctrine, avait envoyé quelques-uns de ses disciples en Égypte et en Syrie. Nous ne saurions contrôler cette affirmation qui prend place dans un récit tissu d'invraisemblances. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'une douzaine d'années après la mort du fondateur, le manichéisme avait déjà fait assez de progrès pour inquiéter l'empereur Dioclétien et les hauts fonctionnaires de l'empire romain.

Vers l'an 290, le proconsul d'Afrique, Julien, dénonçait la nouvelle secte à Dioclétien. Celui-ci, préoccupé de maintenir la religion nationale contre l'invasion des cultes étrangers, répondit par un rescrit sévère qui est le premier document officiel relatif au manichéisme : « Au sujet des manichéens dont Votre Sagacité a parlé à Notre Sérénité, disait l'empereur, nous avons appris que la nation persane, notre rivale, les a envoyés ou fait germe rtout récemment en ce pays, comme des monstres nouveaux et inattendus et qu'ils commettent chez nous de nombreux méfaits. Ils troublent les populations paisibles. Ils causent de grands dommages aux cités. Et l'on fait craindre que, suivant leur coutume, ils ne travaillent dans la suite, avec leurs mœurs exécrables et les lois sauvages de la Perse, à infecter en quelque sorte de leur poison pernicieux le peuple romain, modeste et tranquille. Comme vous établissez tous les genres de maléfices flagrants exposés par Votre Prudence dans le rapport que vous nous avez présenté sur leur religion, leurs fictions laborieuses et vaines, nous portons contre eux les peines et sanctions qui leur sont dues. Nous ordonnons que leurs organisateurs et leurs chefs soient soumis aux dernières rigueurs et condamnés au feu avec leurs abominables Écritures. Nous prescrivons que leurs adeptes opiniâtres jusqu'au bout soient décapités. Et nous décrétons que les biens de ces gens seront revendiqués par le fisc. Si des honorables et d'autres dignitaires, même placés plus haut, sont passés à cette secte, vous ferez également saisir leur patrimoine par le fisc, et vous les enverrez eux-mêmes aux mines. » *Cod. Gregor.*, l. XIV, tit. IV, n. 4-7.

La sévérité des mesures portées par Dioclétien laisse entrevoir que les manichéens étaient nombreux et influents dans l'empire dès la fin du IIIe siècle. C'est à la même époque qu'un philosophe néoplatonicien, Alexandre de Lycopolis, rédige contre eux un opuscule *De placitis manichæorum*, qui tire toute son importance de la diffusion de la secte en Égypte.

Il n'est pas possible de rappeler ici tous les détails de l'histoire du manichéisme et nous devons nous contenter d'en marquer rapidement les traits essentiels. La secte commença naturellement par se répandre dans son pays d'origine, la Mésopotamie. Les *Actes d'Archélaüs*, dans la première partie du IVe siècle, représentent Mani allant discuter avec l'évêque de Kashkar. Saint Aphraate, le sage persan, et saint Éphrem de Nisibe luttent avec ardeur contre la propagande manichéenne; et l'on se rend compte, par leur insistance, que la nouvelle doctrine recrutait un nombre considérable d'adeptes. Dans la première moitié du Ve siècle, Rabboulas d'Édesse poursuit la lutte contre les manichéens.

Des régions voisines de l'Euphrate, le manichéisme envahit la Syrie et la Palestine. Selon saint Épiphane,

Hæres., LXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 29, les écrits de Mani auraient été apportés en Palestine dès la quatrième année du règne d'Aurélien, en 274, par un certain Akouas, venu de la Mésopotamie à Éleuthéropolis, où les adeptes de la secte restaient nombreux un siècle plus tard, du vivant de l'hérésiologue. Les réfutations de Cyrille de Jérusalem, d'Eusèbe d'Émèse, de Titus de Bostra, d'Épiphane lui-même, plus tard de Théodoret de Cyr, de Sévère d'Antioche, montrent la persistance du danger. Jusqu'à la fin du VIIe siècle et aux ouvrages d'Anastase le Sinaïte, on peut suivre l'histoire du manichéisme dans ces régions.

En Égypte, où la nouvelle religion était réfutée dès la fin du IIIe siècle par Alexandre de Lycopolis, le IVe siècle semble avoir été une période de progrès considérables. Les réfutations de Sérapion de Thmuis et de Didyme d'Alexandrie ne sont pas les seuls témoins de ces progrès. Nous connaissons le commentateur Aphthonius qui se rendit assez célèbre à Alexandrie pour qu'Aèce d'Antioche vint engager avec lui une controverse. Philostorge, *H. E.*, III, 15, édit. Bidez, p. 46, 47. Vers le même temps, Hiérakas de Léontopolis faisait une propagande acharnée et recrutait de nombreux disciples. Épiphane, *Hæres.*, LXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 172, 173. Au dire d'Eutychius, qui doit, sans doute, contenir beaucoup d'exagérations, presque tous les archevêques et évêques d'Égypte avec leurs moines étaient manichéens sous le patriarche Timothée d'Alexandrie; Thimothée aurait même dû un jour ordonner à ses clercs de manger de la viande le dimanche pour voir qui, parmi eux, était rallié à la secte. Eutychius ajoute que les manichéens d'Égypte se divisaient alors en deux observances, les Saddikini, qui gardaient soigneusement les préceptes du Maître, et les Sammakini qui se permettaient de manger du poisson.

En Occident, l'Afrique semble avoir été la terre d'élection du manichéisme. Avant l'an 300, les fidèles de Mani y étaient nombreux et influents, puisque c'est à la requête d'un proconsul d'Afrique que fut portée la loi de Dioclétien. Malgré les mesures de rigueur prises contre les manichéens par Constantin et ses successeurs, la secte se maintint en Afrique, prospère et vigoureuse. Au temps de saint Augustin, elle comptait de nombreuses communautés, des chefs instruits et influents, des propagandistes zélés. Nous connaissons surtout, parmi lès personnages les plus représentatifs de cette époque Fauste de Milève, le prêtre Fortunat et l'élu Félix. Fauste était le grand homme de l'église manichéenne. « Doué d'une physionomie agréable, d'un esprit délié, d'un caractère avenant, il joignait à ces dons naturels une assez bonne culture littéraire... Son éloquence chaude et persuasive s'insinuait sans effort dans les âmes. Il la soutenait par le prestige d'un vie exemplaire... Mais son austérité n'avait rien d'arrogant et il plaisait par sa simplicité. » P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, t. I, p. 83. Fortunat et Félix avaient moins d'envergure : l'un et l'autre étaient pourtant des disciples convaincus et ardents de Mani, et leur prédication avait entraîné de nombreuses conversions. Contre ces trois hommes, Augustin eut l'occasion de combattre. Il réfuta patiemment en un long ouvrage le livre où Fauste exposait la doctrine manichéenne; il eut avec Fortunat et Félix des discussions publiques qui tournèrent à la confusion de ses adversaires. Malgré les efforts d'Augustin, malgré les nombreux ouvrages qu'il rédigea contre le manichéisme, la secte lui survécut en Afrique. Sous les règnes de Gensériс et de son fils Hunnéric, les manichéens étaient encore nombreux : les persécutions qu'ils subirent alors les affaiblirent sans les abattre. A la fin du VIe siècle, au temps de saint Grégoire le Grand, ils étaient toujours debout. Sans doute, en restait-il un certain nombre durant les premiers temps de la domination arabe, car sous le califat de Mansour (754-775), un iman de la secte. Abou-Hilal ad-Deihouri, venait des régions africaines,

Nous sommes beaucoup moins bien renseignés sur la propagande manichéenne en Espagne. Les écrivains chrétiens de la fin du IVe siècle ont souvent mis en relief les ressemblances qu'offrait l'enseignement de Priscillien avec le manichéisme. Il y a là un procédé de polémique qui ne doit pas nous faire illusion. Nous ne saurions affirmer qu'il y ait eu des relations entre les doctrines et la propagande de Priscillien et les théories proprement manichéennes. Quelques ressemblances de détail ne peuvent pas faire perdre de vue les différences essentielles; pour autant que nous soit accessible l'histoire du priscillianisme, elle demeure indépendante de celle du manichéjsme. Voir art. PRISCILLIEN. Il est probable cependant qu'il y a eu des manichéens en Espagne; mais, les témoignages à ce sujet font presque complètement défaut.

En Gaule, vers la fin du IVe siècle, saint Augustin a entendu dire que les Gaulois pratiquaient à la lettre certaines théories de Mani exposées dans le livre du *Trésor. De nat. boni*, 47, *P. L.*, t. XLII, col. 570. Au Ve siècle, saint Vincent de Lérins, Gennade et Pomérius d'Arles se préoccupent encore du manichéisme. Mais il est difficile de dire si ces préoccupations ne sont pas exclusivement littéraires et si elles visent des manichéens réels.

En Italie, nous retrouvons, au contraire, une propagande manichéenne certaine et organisée. Au témoignage du *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 169, il y avait déjà des manichéens à Rome au temps du pape Miltiade, c'est-à-dire au début du IVe siècle. En 372, ils se trouvaient encore assez nombreux dans la capitale pour que Valentinien adressât à leur sujet un important édit au préfet de la ville. *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. V, n. 3. « En 382, un d'entre eux, du nom de Constance, réunissait dans sa maison les Élus de la région, qu'il avait décidés à observer en commun la règle de Mani, et il leur faisait lire une épître du Maître, qui devait servir de programme au nouveau monastère. Presque aussitôt après, Augustin, arrivant à Rome, y vivait au milieu des représentants de la secte, et il logeait chez l'un d'entre eux avec qui il discutait souvent sur la mythologie des livres de Manichée. A Milan, où leur recommandation le faisait bientôt nommer rhéteur par le préfet Symmaque, il les trouvait encore assez nombreux pour inquiéter Ambroise qui les prenait souvent à partie... Vers 405, un auditeur de Rome, nommé Secundinus, écrit à l'évêque d'Hippone, pour essayer de le ramener à l'orthodoxie dualiste. » P. Alfaric, *Les écritures manichéennes* t. I, p. 63. En 443, saint Léon constate qu'il y a encore de nombreux manichéens à Rome, et il ordonne la recherche de leurs Écritures. Plus tard, les papes Gélase, Symmaque et Hormisdas font faire des perquisitions analogues. Saint Grégoire le Grand enfin retrouve des manichéens en Sicile et en Calabre : les hérétiques étaient venus d'Afrique; et il est vraisemblable que c'est aussi d'Afrique qu'étaient précédemment arrivés tous les prédicants manichéens en Italie.

Si maintenant nous retournons en Orient, nous constatons que le manichéisme se répand davantage et se maintient plus longtemps en Asie Mineure et à Constantinople que dans les pays d'Occident. En Asie Mineure, les réfutations de saint Basile de Césarée, de saint Grégoire de Nysse, de Diodore de Tarse montrent la place que tenait le manichéisme dans les préoccupations des grands docteurs de la fin du IVe siècle. Plus de cent ans après, la doctrine de Mani recrute encore des partisans dans les hautes classes de la société byzantine. Tour à tour, Anastase Ier et Jus-

tinien Ier prennent des mesures sévères contre les Écritures de la secte et contre tous ceux qui les détiennent. Héraclien de Chalcédoine, Paul le Perse, Zacharie le Rhéteur, discutent longuement les théories manichéennes. Jusqu'à la fin du IXe siècle, les écrits de Mani et ceux de ses disciples restent assez répandus pour que les théologiens y voient un danger réel pour l'orthodoxie; entre 867 et 871, un compilateur anonyme fait un recueil des principales réfutations du manichéisme et le dédie en vers pompeux à l'empereur Basile. Vers le même temps, semble-t-il, paraît la grande *Histoire des manichéens*, dont nous possédons quatre éditions légèrement différentes attribuées à Photius, à Pierre de Sicile, à Georges le Moine et à Pierre l'higoumène.

A ce moment, il est vrai, on s'en prend moins aux manichéens proprement dits qu'aux pauliciens, leurs continuateurs. La secte des pauliciens était née vers la fin du VIIe siècle en Arménie : ce pays avait de bonne heure connu le manichéisme, et dès le Ve siècle Eznik de Kolb attaquait la doctrine des deux racines exposée par les Zandiques. Vers 590, des missionnaires manichéens avaient travaillé avec succès à prêcher leurs doctrines et avaient traduit les livres de la secte en langue arménienne. Le paulicianisme, rameau détaché du tronc commun, se répandit dans l'empire byzantin. Les efforts réunis des théologiens et des autorités civiles eurent bien du mal à venir à bout de la subtilité et des résistances des hérétiques. Cf. Karapet Ter-Mekertschian, *Die Paulicianer im byzantin. Kaiserreiche*, Leipzig, 1893.

Nous achevons ainsi le tour de l'ancien Empire romain. Le manichéisme, réfuté par les docteurs chrétiens, condamné par le pouvoir séculier, sut résister à toutes les attaques. Sans doute, en tant que secte organisée, il disparut de l'Occident après le VIe siècle, de l'Orient après le VIIIe ou le IXe. Mais il laissa des traces profondes dans l'histoire. Les cathares de la France méridionale, au XIe et au XIIe siècle, se rattachent d'une manière très étroite au manichéisme, dont ils professent les dogmes fondamentaux, et dont ils reproduisent, au moins en partie, l'organisation ecclésiastique. Il en est de même en Orient où les bogomiles du XIe siècle conservent les traditions manichéennes. Nous n'avons à nous occuper ici ni des cathares ni des bogomiles : il fallait tout au moins signaler les rapports étroits qui les unissent au manichéisme primitif.

2° *Dans l'empire perse.* — L'expansion du manichéisme n'est pas limitée au bassin de la Méditerranée. Il semble, au contraire, que la religion de Mani ait trouvé en Asie sa véritable terre d'élection : en tout cas, c'est en Asie qu'elle a connu ses plus grands triomphes.

Il va de soi que le manichéisme ait fait une longue et brillante carrière en Babylonie, dans le pays même où il avait pris naissance. An-Nadim raconte que « lorsque Mani s'éleva dans le paradis de Lumière, il laissa Sis après lui en qualité d'iman. Le disciple garda la religion de Dieu dans sa pureté jusqu'à sa mort. Puis, les autres imans se la transmirent l'un à l'autre. Aucune diversité d'opinions ne se fit jour parmi eux jusqu'à ce que parut une secte schismatique, connue sous le nom de Dênâvars qui se donna son propre iman et lui voua l'obéissance. » Flügel, *Mani*, p. 97.

En fait, le résumé d'An-Nadim est trop optimiste; et les manichéens de Perse n'avaient pas attendu aussi longtemps pour se diviser en sectes rivales. D'après Théodore Bar Khôni, sous le règne de Firou (458-484), un certain Battaï, élevé dans le groupe gnostique des kantéens, passa chez les disciples de Manès où il « recueillit et mit en ordre quelques-uns de leurs discours et quelques bribes de leurs mystères magiques ». Puis, il enseigna une nouvelle religion, faite d'emprunts au manichéisme orthodoxe et au gnosticisme qu'il avait abandonné.

Vers le même temps, un mendiant de l'Adiabène, nommé Ado, s'étant établi dans la Mésène, près du fleuve Karoun, y prêcha une doctrine où se mélangeaient des éléments manichéens, kantéens et marcionites. Cf. H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, p. 221-227.

Toutefois, ce fut bien, comme le rapporte An-Nadim, au VIIIe siècle qu'un Élu, nommé Zadhommouz, fonda, à Madaïn, une secte qui se glorifiait de rétablir dans toute leur pureté les observances primitives de Mani et qui fit officiellement schisme avec l'Église établie. Après Zadhommouz, le groupe eut une série d'imans, dont la succession est indiquée par An-Nadim : Miklas, Bouzourmihr, Iazdanbacht, Abou-Ali Saïd, Nan ben Hommouz de Samarkand, et Aboul-Hasan de Damas. Flügel, *Mani*, p. 97-99.

Malgré le schisme, le manichéisme orthodoxe ne cessa pas d'être florissant. « Les imans orthodoxes de Babylone jouissaient d'une telle autorité qu'entre 724 et 738, l'un d'entre eux, nommé Mihr, reçut les distinctions les plus flatteuses de l'émir de l'Irak, Chalid ben Abdallah al-Kasri... Les mihrites eurent ensuite d'autres chefs éminents, par exemple, Abou-Hilal ad-Deihouri, qui, sous le califat de Mansour (754-775) s'appliqua à réparer le schisme de Miklas, et Abou-Saïd Raha, qui combattit un peu plus tard celui de Bouzourmihr. » P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, t. I, p. 73, 74. Cf. An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 98, 99.

Le règne de Mehdi (775-785) fut surtout marqué par la traduction en arabe des ouvrages de Mani. Le traducteur, Abdallah ibn al-Moqaffa, était l'un des plus savants hommes de ce temps, et il avait acquis la réputation d'un élégant écrivain. D'autres auteurs, plus originaux, exposèrent à la même époque la foi manichéenne : An-Nadim écrit à ce sujet : « Parmi les chefs manichéens, adonnés à la scolastique, qui se convertirent extérieurement à l'islam, mais adhérèrent intérieurement à l'incroyance, les principaux sont Ibn Talout, Abou Shakir, Ibn Achi Abi Shakir, Ibn al-Ada al-Harizi, Nou'man, Ibn Abi'l 'audja, Salih ben 'Abdal Qaddouš. Tous ces gens-là écrivirent des livres pour la défense des deux principes. » Flügel, *Mani*, p. 107.

La traduction arabe des livres de Mani put contribuer à l'expansion de sa doctrine dans le pays des deux fleuves. Mais, c'est au delà de la Mésopotamie que le manichéisme eut la plus brillante fortune : « Déjà à la mort de Mani, beaucoup d'adeptes du novateur, pourchassés par Bahram, s'étaient réfugiés vers la frontière orientale du royaume persan. Ils s'étaient établis en grand nombre dans les contrées relativement paisibles du Khorassan, et ils y avaient formé un groupe très actif. Les émigrés, qui avaient tout quitté pour conserver leur foi tenaient à la garder en sa forme et sa vigueur premières. Bientôt, ils reprochèrent à leurs coreligionnaires, qui étaient restés sous la domination hostile des Sassanides et qui avaient dû recourir à certains compromis, de ne plus pratiquer la vraie doctrine du maître. Ils refusèrent de reconnaître l'iman de Babylone, et ils constituèrent une secte nouvelle, celle des Dênâvars qui eut son propre chef. C'est d'une ville du Khorassan, de Nishabour, que vint Mazdak dont la doctrine n'était guère qu'une interprétation particulièrement étroite et rigoureuse de quelques théories esquissées par Mani. C'est de là aussi que semble être parti le mouvement de renaissance dualiste qui se produisit dans le monde islamique, au temps des premiers Abbassides. » P. Alfaric, *op. cit.*, p. 78, 79. C'est là encore que vinrent se réfugier sous

le règne de Mouktadir (928-932) les manichéens chassés de l'Irak. Ils s'installèrent particulièrement à Samarkand, où l'iman orthodoxe de Babylone établit sa résidence. Vers l'an 1000, la masse de la population de cette ville adhérait aux dogmes dualistes. Et dans la seconde moitié du XIIe siècle, un écrivain de la même région Abou'l Fath Mohammed ach Sharastani, né à Sharistan, petite ville du Khorassan, savait que des Mazdakites, ou disciples de Mazdak résidaient dans le pays d'Ahwaz, puis plus à l'est dans les régions de Fars et de Shahrozour, et finalement aux environs de Samarcand (Transoxiane).

Dès le temps des Sassanides, les Turcs occidentaux s'étaient installés dans les mêmes contrées. A la fin du VIe siècle, ils établirent leur suprématie au sud et à l'ouest de l'Oxus. Sans doute, un grand nombre d'entre eux adoptèrent-ils le manichéisme. En tout cas, au début du VIIIe siècle, un de leurs chefs, Ti-cho ou Tes le Borgne devait contribuer à répandre en Chine la religion de Mani.

3° *Dans l'empire chinois.* — A ce moment, le manichéisme n'était pas inconnu dans le Céleste Empire, si l'on peut ajouter foi au témoignage d'un compilateur chinois du XIIIe siècle, suivant qui le premier livre de Mani fut introduit en Chine en 694. En 719, un manichéen de marque fut envoyé au souverain de la Chine par le chef turc Ti-cho: «Cet homme est d'une sagesse profonde, écrivait ce dernier au sujet de son ambassadeur. Il n'est aucune question à laquelle il ne sache répondre. J'espère humblement que l'empereur, dans sa bonté, le fera appeler auprès de lui et l'interrogera en personne sur l'état des choses chez votre sujet, ainsi que sur nos doctrines religieuses. L'empereur reconnaîtra que cet homme a bien de réelles capacités. Je souhaite et je demande que, par ordre de l'empereur, il soit subvenu à son entretien et en même temps qu'on établisse une église pour qu'il s'y acquitte du culte prescrit par sa religion.» Chavannes et Pelliot, dans le *Journal asiat.*, 1913, XIe sér., t. I, p. 152-153. En 732, un édit impérial autorisait la pratique du manichéisme tout en réprouvant ses doctrines.

4° *Dans l'Asie centrale.* — De la Chine, le manichéisme pénétra jusque chez les Turcs septentrionaux. « Certains de ces derniers, les Ouïgours, venaient de fonder en Mongolie un grand empire qui s'étendait de l'Ili au Fleuve Jaune, et des rives de l'Orkhon aux montagnes du Thibet. Le 20 novembre 762, leur souverain ou *qaghan*, mettant à profit des intrigues de palais auxquelles venait de donner lieu la brusque disparition de l'empereur Hiuan-tsong et de son fils Sou-Tsong, traversa le Hoang-ho, s'empara de Lo-Yang, et s'y installa durant plusieurs mois. Or, il rencontra dans cette ville des missionnaires manichéens qui l'initièrent à leur foi et qui lui firent connaître leurs livres saints. » P. Alfaric, *op. cit.*, p. 84.

Une inscription découverte à Karabalgasoun, en Mongolie et rédigée en chinois, en turc et en soghdien, nous apprend ce que furent les résultats de la prédication manichéenne dans le royaume des Ouïgours. Un édit du souverain, raconte cette inscription, publia la proclamation suivante: «Cette religion est subtile et merveilleuse. Il est difficile de la recevoir et de l'observer. Par deux fois et par trois fois, avec sincérité, (je l'ai étudiée). Autrefois j'étais ignorant et j'appelais Buddha des démons; maintenant j'ai compris le vrai et je ne veux plus servir (ces faux dieux)... que toutes les images du démon, sculptées ou peintes, soient entièrement détruites par le feu... et qu'on reçoive le religion de la lumière. » Cf. E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiat., loc. cit.*, p. 193; G. Schlegel, *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun*, dans les *Mémoires de la Société finno-ongrienne*, Helsingsfors, 1896; F. W. K. Müller, *Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nordlichen Mongolie*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Berlin, 1909, p. 726-730. En peu de temps, tout le royaume ouïgour se trouva converti à la religion de Mani.

Mais ce royaume manichéen n'eut qu'une durée éphémère. En 840, les Kirghiz en détruisirent la capitale et s'emparèrent de son souverain. Les tribus turques qui le constituaient se dispersèrent et reprirent leur existence indépendante. Le manichéisme ne disparut pourtant pas de la région. Parmi les États qui se constituèrent sur les ruines de l'empire ouïgour, un certain nombre restèrent fidèles aux doctrines de Mani : « En 951, ceux de Kan-tchéou, envoyaient en ambassade auprès du gouvernement chinois un groupe d'Élus chargés de divers présents. Dix ans plus tard, ils faisaient également parvenir à l'empereur tout un stock d'objets précieux, dont plusieurs avaient été offerts par des maîtres manichéens. Vers le même temps, ceux de Kao-Tchang, les Toqouz-Oghouz ou Toghouzgouz, qui étaient de tous les plus puissants et les mieux organisés, gardaient dans l'ensemble la doctrine de Mani... En 981 et 984, un envoyé chinois, visitant leur royaume, y signalait la présence de temples manichéens. Plus tard encore, un voyageur arabe faisait observer que les disciples de Mani y subsistaient toujours, et que, dans la capitale, ils formaient même la majorité. » P. Alfaric, *op. cit.*, p. 86. C'est précisément dans la région habitée par les Turcs Ouïgours, à Tourfan, à Chotso (Khotscho), à Touenhouang, qu'ont été retrouvés les textes manichéens dont nous avons déjà parlé, et qui témoignent de l'influence exercée par la religion de Mani sur les habitants du pays.

5° *Régression, puis disparition progressive du manichéisme.* — Les conquêtes du manichéisme en Chine et chez les Ouïgours marquent le terme de cette prodigieuse expansion. La religion de Mani, après s'être répandue dans toute l'Asie centrale, ne devait pas s'y maintenir. De bonne heure, elle fut persécutée par les autorités civiles et contredite par les théologiens ou les philosophes : en face d'attaques menées avec vigueur et persévérance, elle se montra impuissante à résister. En Perse d'abord, les mazdéens ne cessèrent jamais de poursuivre de leur haine un culte qu'ils avaient déjà condamné en la personne de son fondateur. Sous le règne de Chosroès Ier (531-570) 80 000 manichéens dit-on, furent mis à mort: le roi rétablit dans ses États le culte du feu, et proscrivit les discussions, les controverses et les querelles religieuses.

Les musulmans ne se montrèrent pas plus favorables aux théories dualistes. La plupart des califes ordonnèrent des poursuites contre le manichéisme, ou tout au moins ne laissèrent à ses adeptes qu'une existence des plus précaires. Devant ces attaques, les manichéens perdirent très vite du terrain : vers la fin du Xe siècle, An-Nadim écrivait : « Dans les pays de l'Islam, ils sont peu nombreux. Dans la ville du salut (Bagdad), sous le gouvernement de Mu'izz-ad-Daula, j'en ai connu environ 300. Actuellement, on en trouverait dans l'endroit à peine plus de cinq. Ces manichéens s'appellent les Adschari. Ils vivent dans les bourgs de Samarcand, de Sogd, et surtout à Nounkat. » Flügel, *Mani*, p. 106 Un peu plus tard, Birûni écrivait de même au sujet des manichéens : « Il ne reste que quelques petits débris de ses partisans, qui se réclament de lui. Ils sont dispersés en divers endroits. On ne trouve pas un seul lieu dans le pays de l'Islam, où ils forment l'ensemble de la population, en dehors de la communauté de Samarcand où ils sont connus comme sabéens. » Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 191.

En Chine, la campagne antimanichéenne a commencé plus tard que dans les pays soumis à l'Islam.

Mais elle n'a pas été moins violente. L'édit de 732 qui autorisait la religion de Mani déclarait en même temps qu'elle était singulièrement perverse : une telle réserve ne faisait rien prévoir de bon pour l'avenir. Lorsqu'eut disparu l'empire des Ouïgours, qui était le plus puissant soutien du manichéisme, les autorités chinoises prirent une attitude foncièrement hostile. « Les manichéens furent aussitôt en butte aux pires vexations. Dès 842, leurs temples du Yang-tseu furent fermés, et leurs religieux ramenés vers le Nord. L'année suivante, un nouvel édit, applicable à tout l'empire, proscrivit leur religion, et ordonna la confiscation de leurs biens et la fermeture de tous leurs sanctuaires. D'après l'ordonnance impériale, dont un texte plus tardif nous donne le résumé, les fonctionnaires que cela concernait devaient recueillir les livres et les images des manichéens et les brûler sur la place publique. Condamnés par la loi, les disciples de Mani ne purent plus subsister qu'en se dissimulant. Mais le mystère même dont ils s'enveloppaient se retourna contre eux. On leur reprocha de s'adonner en secret à toutes sortes de maléfices et de désordres. A propos d'une révolte qui se produisit en 920 dans le Ho-nan, et dans laquelle ils furent impliqués, un texte les accuse de se rassembler la nuit pour se livrer à des débauches obscènes. Un autre les montre vers le milieu du xe siècle, dans le Fou-Kien, se vouant à des pratiques ténébreuses, et allant de nuit, avec leurs livres saints, exorciser un possédé qui meurt dans l'année. » P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 106. Cf. Chavannes et Pelliot, dans le *Journal asiat.*, *loc. cit.*, p. 289-325.

Les manichéens ne disparurent pas tout de suite de la Chine. Au début du xie siècle, ils retrouvèrent même un dernier éclat, et leurs livres saints furent introduits dans un Canon taoïque entrepris par l'ordre de Tshen-tsong. Mais ce canon ne rencontra aucune faveur. Les persécutions reprirent leur cours. En 1166, un lettré, Lou-Yéou, adressa une supplique à l'empereur pour lui demander, entre autres choses, de prendre des mesures sévères contre les adeptes de la religion de la lumière : car, tel était le nom sous lequel étaient alors connus les manichéens. Nous connaissons mal la suite donnée à la supplique de Lou-Yéou. Du moins dans la première partie du xiiie siècle, savons-nous que le manichéisme était interdit dans tout l'empire chinois; le bonze Tsong-Kien écrit en effet : « Selon les lois de la dynastie actuelle, ceux qui trompent le peuple par la transmission et la pratique du livre saint des Deux Racines, et du texte de livres saints sans fondement que les canons ne contiennent pas, seront condamnés du chef des doctrines hétérodoxes. » A la fin du xive siècle, un article du code des Ming condamne une dernière fois la religion du vénérable de la lumière. Son éclat était dès lors bien amoindri. Cf. E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiat., loc. cit.*, p. 353-368.

Dans l'Asie centrale, le manichéisme ne fut pas l'objet des mêmes persécutions. Mais il rencontra d'autres obstacles. L'un des plus redoutables fut le bouddhisme, dont la propagande se poursuivait sans cesse. Déjà les manichéens n'avaient pu s'installer qu'en présentant leur maître comme un nouveau Bouddha. A pratiquer un tel syncrétisme, ils couraient grand risque de perdre leur originalité et de voir leur doctrine se dissoudre dans les enseignements bouddhistes.

D'autre part, la fragilité des principautés turques, les perpétuelles invasions qui transformaient sans cesse l'état du pays, furent pour le manichéisme une cause de faiblesse. La chute de l'empire ouïgour, dont les souverains lui étaient tout dévoués, l'ébranla profondément. Les invasions mongoles complétèrent sa ruine. Sans doute, la religion de Mani ne disparut pas entièrement de ces régions où elle avait été, pendant une longue période, si florissante. Elle conserva un certain nombre de sectateurs fidèles. Du moins, son rôle historique fut-il achevé à partir du xie siècle : à cette époque, en 1035 d'après une tradition, furent cachés dans la grotte des mille Bouddhas les manuscrits manichéens de Touen-houang. Il était réservé à notre siècle de retrouver ces manuscrits et de rendre, par l'intérêt momentané qu'y portent les savants, une vie illusoire et factice aux idées dont ils renferment l'expression.

IV. Les doctrines manichéennes. — Quelles étaient donc ces idées, enseignées d'abord par Mani, et propagées avec le succès que nous avons dit, de l'Espagne jusqu'aux extrémités de la Chine? Il semble bien que Mani lui-même, dans ses ouvrages et dans ses lettres, ait exposé un corps complet de doctrine, et que les prédicateurs manichéens se soient efforcés de transmettre intégralement l'enseignement du maître sans y rien changer. En fait, un système aussi compliqué que celui de Mani devait fatalement recevoir, selon les pays et par l'usure du temps, certaines modifications : le manichéisme dont parle saint Augustin diffère par un certain nombre de détails de celui des traités découverts dans le Turkestan chinois.

Dans l'ensemble pourtant, nous sommes assurés de connaître assez exactement la doctrine de Mani : nos documents, si variés par leur origine comme par leur date, sont d'accord sur les traits essentiels. Leurs divergences ne portent que sur des détails souvent importants, il est vrai, mais qui ne sont après tout que des détails.

Il est même remarquable que l'accord des textes soit poussé aussi loin qu'il l'est. Dans bien des cas, certains documents retrouvés dans le Turkestan chinois sont venus confirmer de la manière la plus inattendue, des renseignements fournis par saint Augustin et que l'on croyait particuliers au manichéisme occidental. Sans doute tout n'est pas éclairci dans le fatras des textes obscurs que nous possédons; et notre esprit a quelque peine à s'accommoder aux complications et aux aventures qui forment le centre de la cosmologie manichéenne. Mais cela n'a aucune importance; nous n'avons pas à apprécier; il s'agit seulement d'exposer avec autant de précision que possible un système assez embrouillé par lui-même.

Nous traiterons successivement de la dogmatique, de la morale, de l'eschatologie et de l'ecclésiologie manichéennes.

1° *Dogmatique manichéenne.* — La base du système manichéen, c'est le dualisme. Il y a de toute éternité deux principes opposés : le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres. « Chacun d'eux, déclare Mani, est increé et sans commencement, soit le Bien qui est la lumière, soit le Mal qui est à la fois les ténèbres et la matière. Et ils n'ont rien de commun l'un avec l'autre... La différence qui sépare les deux principes est aussi grande qu'entre un roi et un porc. L'un est dans les lieux qui lui sont propres comme dans un palais royal. L'autre, à la façon d'un porc, se vautre dans la fange, se nourrit et se délecte dans la pourriture, ou comme un serpent est blotti en son repaire. » Sévère d'Antioche, *Hom.*, cxxiii, trad. de Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, fasc. 2, p. 91, 92, 97.

Dans son essence, la Lumière primitive est la même chose que Dieu. L'*Épître du fondement* en donne la description suivante : « Sur l'empire de la lumière dominait Dieu le Père, perpétuellement vivant dans dans sa souche sainte, magnifique dans sa puissance, vrai par son essence même, toujours heureux dans sa propre éternité. Il contenait en lui la Sagesse et les sens vitaux. Par eux, il comprenait aussi les douze membres de sa lumière, qui sont les richesses affluentes

de son royaume, et en chacun desquels sont cachés des milliers de trésors incalculables et immenses. Le Père, souverain en sa gloire et incompréhensible en sa grandeur, possédait encore unis à lui les bienheureux et glorieux éons dont on ne peut apprécier le nombre ni l'étendue. Le générateur saint et illustre vivait donc avec eux sans qu'aucun indigent ou aucun infirme se trouvât dans son insigne royaume. Le royaume lui-même, infiniment splendide, a été si bien fondé sur la terre lucide et bienheureuse qu'il ne peut être ébranlé ni renversé par personne. » S. Augustin, *Contra epist. Man.*, 16, *P. L.*, t. XLII, col. 182.

Éternels comme le Père de la lumière sont l'air et la terre, *Aer ingenitus et terra ingenita, lucida, beata, illustris, sancta*, S. Augustin, *Acta cum Felice*, I, 18, *ibid.*, col. 532 : les membres de l'air sont au nombre de cinq : la douceur, le savoir, l'intelligence, la discrétion, le sentiment. Les membres de la terre sont pareillement au nombre de cinq : la brise légère, le vent, la lumière l'eau et le feu. Les dix membres de l'air et de la terre du royaume de lumière forment ensemble la splendeur.

Il est à peine besoin d'ajouter que ce royaume de la Lumière est purement spirituel. Non seulement Dieu est un être incorporel, mais il en est de même de l'air et de la terre incréés. D'ailleurs « le Bienheureux Père s'identifie avec ses vertus; il les emploie comme des armes appropriées pour accomplir sa volonté. » S. Augustin, *De nat. boni*, 44, *ibid.*, col. 568.

A l'opposé de la Lumière se trouvent les Ténèbres primitives. Celles-ci touchent la lumière et la limitent. Entre les deux mondes, il n'y a donc pas un abîme; l'un commence à l'endroit précis où se termine l'autre. Ils sont juxtaposés sans se confondre. L'opposition de leurs natures suffit à les séparer. Voici comment Mani se plaisait à décrire les ténèbres : « D'un côté et sur un flanc de cette terre illustre et sainte se trouvait la terre des ténèbres, profonde et immensément grande, qu'habitaient des corps ignés, race pestiférée. Là se trouvaient des ténèbres infinies, émanées du même principe et viles comme lui, avec leurs rejetons. Au delà venaient des eaux fangeuses et troubles avec leurs habitants. A l'intérieur soufflaient des vents terribles et violents avec leur prince et leurs pères. Puis se présentait la région corruptrice du feu avec ses chefs et ses nations. Enfin au centre, s'étendait un pays plein d'obscurité et de fumée, où demeurait le souverain terrible de tout ce monde, entouré d'un nombre incalculable d'autres princes, dont il était comme la tête et l'organe unique. Telles étaient les cinq natures de cette terre pestiférée. » S. Augustin, *Contra epist. Manichæi*, 19, 31, col. 184, 194. Ce dernier chef, le prince des *Bipèdes*, est l'antithèse vivante du Roi de la Lumière : il ne fait jamais rien de bon, mais il est divisé contre lui-même, et chacune de ses parties corrrompt ce qui est proche d'elle. Sévère, *Hom.*, CXXIII, dans F. Cumont, *op. cit.*, p. 117, 118.

Le prince des ténèbres n'est pas un second Dieu puisqu'il est par essence l'opposé de Dieu. Son nom propre c'est la matière, *Hylê*; c'est aussi, selon le langage de la foule, le diable ou le démon. Aux cinq membres de la terre lumineuse s'opposent ceux de la terre ténébreuse : ténèbres, eaux fangeuses, vent de tempête, feu et fumée. Ce sont là les armes avec lesquelles le démon combattra, le moment venu, le prince de la Lumière.

Car la paix qui régnait entre les deux mondes était une paix précaire : elle provenait surtout de l'ignorance dans laquelle était le monde ténébreux à l'égard de son voisin. « Chacun des membres de la matière, explique Sévère d'Antioche en citant sa source manichéenne, ne connaissait rien de plus que sa propre voix; et ils voyaient (seulement) ce qui était devant leurs yeux. Lorsque quelqu'un criait, ils entendaient. Ils percevaient cela et s'élançaient avec impétuosité vers la voix. Ils ne connaissaient rien d'autre. Ils furent ainsi excités et intrigués les uns par les autres à se rendre jusqu'aux frontières de la terre glorieuse de la Lumière. Quand ils virent le spectacle (de la Lumière) admirable et splendide qui est bien supérieure à la leur, ils se réunirent et ils complotèrent contre la Lumière en vue de s'y mélanger. Ils ne savaient pas, à cause de leur folie, qu'un Dieu puissant et fort y habitait. Ils cherchèrent donc à monter et à s'élever, parce qu'ils n'avaient jamais remarqué qui était Dieu. Mais ils jetèrent un regard insensé, par suite du désir du spectacle de ce monde béni, et ils pensèrent qu'il allait devenir le leur. » Sévère, dans F. Cumont, *op. cit.*, p. 122-125.

Telle fut l'origine de la lutte entre les deux mondes. Satan et les siens, arrivés aux confins du royaume de la Lumière, y produisirent un grand tumulte. Dieu le sentit et en fut effrayé. Il décida d'envoyer aussitôt des secours à ceux qui étaient en danger. Il évoqua la Mère de vie, et la Mère de vie à son tour évoqua l'Homme primitif; Théodore Bar-Khoni, dans F. Cumont, *Recherches*, fasc. 1, p. 14. L'Homme primitif se cuirassa alors avec les cinq genres qui sont les cinq dieux, le souffle léger, le vent, la lumière, l'eau et le feu. « Le premier dont il se revêtit fut le souffle, puis il mit la lumière, puis l'eau, puis il se couvrit avec le vent. Puis, il prit le feu comme bouclier et comme lance, et il descendit rapidement jusqu'à la frontière, dans le voisinage du champ de bataille. » An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 87.

Mais l'Homme primitif était impuissant à triompher de haute lutte du démon. Il eut recours à une ruse pour affaiblir son adversaire. Il se livra à ses ennemis comme une brebis au milieu des loups : ceux-ci se précipitèrent sur lui et le dévorèrent. Les portions de l'âme, subitement plongées dans la matière, perdirent avec l'intelligence le souvenir de leur condition première. Mais leur déchéance n'était que provisoire. Elle devait servir à préparer le triomphe du Père des Lumières.

Celui-ci, en effet, évoqua une seconde création, l'Ami des Lumières. L'Ami des Lumières évoqua le grand Ban; le grand Ban évoqua l'Esprit vivant. Théodore Bar-Khoni, *loc. cit.*, p. 20. L'Esprit vivant était destiné à libérer les éléments spirituels dévorés par les démons. Un premier effort lui permit de délivrer l'Homme primitif. Pour achever de dégager la lumière qu'avaient engloutie les ténèbres, l'Esprit se fit démiurge : il commença à organiser la matière, de façon à séparer les éléments lumineux de leur gangue obscure.

Le mélange qu'il avait à sa disposition comprenait les principes dont allait sortir le monde. Le souffle léger uni à la vapeur épaisse devait donner notre air; le feu céleste, mélangé à la flamme, notre feu; la lumière, combinée avec des éléments obscurs, tous les objets brillants et clairs, l'or, l'argent; et le vent céleste joint au vent chaud, notre vent, et l'eau accordée avec les nuées, notre eau. Si, dans l'univers créé, tout à un double aspect, bon et mauvais, obscur et lumineux, c'est en souvenir de son origine, et parce que les éléments purs n'ont pas encore retrouvé leur véritable place.

L'Esprit créa donc dix cieux et huit terres, auxquels il assigna des places plus ou moins élevées, selon la quantité de lumière qu'ils possédaient Avec le feu le plus pur, il fit le soleil; avec l'eau la plus limpide, la lune. Il plaça l'Homme primitif dans la région des deux grands luminaires : mais lorsque celui-ci aperçut les esprits qui étaient encore retenus

captifs par la matière, il se voila la face de tristesse. Le geste renouvelé est encore actuellement la cause des éclipses.

Des éléments les meilleurs qui restaient après la création du soleil et de la lune, l'Esprit puissant forma les cinq autres planètes chargées de présider aux jours et aux semaines. Les étoiles fixes par contre ne sont pas autre chose que des démons enchaînés dans les airs : elles passent aux regards des manichéens pour exercer une influence néfaste; et tandis que le soleil et la lune, voire les cinq planètes, sont l'objet d'un culte, les étoiles excitent la défiance légitime des sectateurs de Mani.

Certains archontes ténébreux avaient été tués par le démiurge. Leur peau, préalablement desséchée et habilement tendue par la Mère de vie, donna naissance au firmament; leurs chairs constituèrent la terre et leurs os les montagnes et les pierres. De leur chevelure naquirent les légumes, et de leur fiel se forme le vin.

Divers collaborateurs vinrent compléter l'œuvre de l'Esprit puissant. Ce dernier fit sortir de son intelligence l'Ornement de splendeur ; de sa raison, le grand Roi d'honneur, de sa pensée Adamas Lumière, de sa réflexion le Roi de gloire, et de sa volonté le Porteur. Théodore Bar-Khoni, *loc cit.*, p. 22. « Les cinq auxiliaires, ainsi créés, aident l'Esprit à gouverner la terre... Le premier, l'Ornement de splendeur, pourvu de six visages et étincelant de lumière, était établi dans la région de l'étoile polaire, au sommet de la machine ronde, et il la maintenait d'une main vigoureuse. Le second, le grand Roi d'honneur, trônait au milieu des airs, près des deux luminaires, veillant sur eux et dirigeant leurs rayons ici-bas, jusque dans les plus vils cloaques pour éclairer les âmes. Un troisième, le lumineux Adamas, tenant en sa main droite un glaive, en sa gauche un bouclier, luttait sur le continent et à travers les mers contre la survivance des démons. Un quatrième, le Roi de gloire, installé dans les entrailles de la terre, entre la partie haute et les régions inférieures, mettait en mouvement les trois roues des feux, des vents et des eaux. Enfin, le cinquième, Atlas, agenouillé vers le Sud, au bas de cette lourde masse, la retenait avec ses bras sur ses robustes épaules. Partout le mal se trouvait ordonné par le bien. » P Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 38.

Le soleil et la lune jouent un rôle de premier ordre dans la délivrance des parcelles lumineuses encore emprisonnées par les ténèbres. Les âmes qui ont le bonheur d'échapper aux liens de la matière se mêlent à l'air très pur. Elles s'y purifient complètement. Puis elles montent dans les navires lumineux qui ont été préparés pour les embarquer et les conduire à la patrie. S. Augustin, *De nat. boni*, 44, *P. L.*, t. XLII, col. 368. Ces navires ne sont autres que le soleil et la lune. Les âmes passent d'abord par la barque lunaire : celle-ci se remplit durant 14 jours, et augmente de volume et d'éclat. Puis, elle déverse sa charge dans le soleil et revient peu à peu à sa forme première. Le soleil lui-même sort chaque matin par la fenêtre triangulaire qui lui appartient; il traverse l'océan du ciel; et le soir, il disparaît à l'occident. La succession des saisons et des années s'explique, comme celle des jours et des lunaisons, par les exigences des voyages que doivent accomplir les grands luminaires à la recherche de la substance divine.

Au premier Homme et à l'Esprit puissant s'adjoignent le troisième Messager et la Vierge de lumière, qui résident l'un dans le soleil et l'autre dans la lune. Avec eux sont des vertus androgynes, dont le rôle propre est d'exciter la concupiscence des puissances adverses et de dégager ainsi tous les éléments lumineux qu'elles peuvent encore conserver. S. Augustin, *De nat. boni*, 44. Le soleil dégage ainsi la lumière qui était mêlée avec les diables ardents, et la lune, la lumière qui était mêlée avec les diables froids. Flügel[1], *Mani*, p. 89. Le même mythe explique l'apparition des divers phénomènes cosmiques : C'est ainsi que les éclairs proviennent de l'apparition soudaine des vertus androgynes. Le tonnerre est le cri de rage des archontes qui ne peuvent satisfaire leur passion; l'averse résulte d'un relâchement soudain survenu dans leurs organes génitaux.

Jusqu'à présent, nous n'avons pas encore vu apparaître sur la terre les êtres vivants; et surtout nous n'avons pas été mis en présence de l'humanité. Nous y arrivons maintenant, après une longue attente.

Les végétaux apparaissent les premiers sur la terre, qui ne les produit qu'après avoir été fécondée par la semence impure des démons célestes. La végétation est aussi l'œuvre du mauvais principe; ce qui n'empêche pas qu'elle renferme, comme tout le reste, un certain nombre de parcelles lumineuses. Sous l'action vivifiante de l'Esprit puissant, la substance divine répandue à travers le sol, s'engage dans les racines et dans le tronc; puis elle atteint les branches, et elle va s'accumuler dans les fleurs et dans les fruits, en quantité d'autant plus grande que ces fleurs ont une couleur plus belle et ces fruits une pulpe plus savoureuse. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 113.

Les animaux ont une origine analogue à celle des végétaux. Un certain nombre d'entre eux, les plus petits et les plus vils, tels les poux, les puces et les punaises, naissent spontanément de la matière. Les autres proviennent des puissances ténébreuses enchaînées dans les airs. « Les filles des ténèbres étaient grosses antérieurement, de leur propre nature. Par suite de la beauté des formes du Messager qu'elles avaient vues, elles avortèrent. Leurs fœtus tombèrent sur la terre et mangèrent les bourgeons des arbres. » Théodore Bar-Khôni, dans F. Cumont, *op. cit.*, p. 40, 41. Les animaux ne sont autre chose que les descendants de ces avortons, qui, une fois arrivés sur la terre, s'accouplèrent et produisirent à leur tour des rejetons. Ils se divisent en cinq catégories : bipèdes, quadrupèdes, oiseaux, poissons et reptiles. Nés de la concupiscence, les animaux sont encore plus mauvais que les végétaux. Toutefois, comme ils font des plantes leur nourriture ordinaire, ils leur doivent un certain nombre d'éléments lumineux qu'il s'agit de délivrer. Cette délivrance est rendue particulièrement difficile parce que les vertus sidérales continuent à veiller sur les descendants de leurs avortons et poursuivent d'une haine farouche tous ceux qui essaient de leur donner la chasse. Cf. Augustin, *De mor. manich.*, 60, *P. L.*, t. XXXII, col. 1370.

L'origine de l'homme est expliquée d'une manière assez complexe. Elle se rattache à une conjuration des puissances mauvaises qui reproduit, dans une certaine mesure, la première tentative du royaume ténébreux contre la Lumière. « Un jour, rapportait Mani, le chef de la gent démoniaque, Saclas, réunit les principaux démons et leur proposa de former un homme nouveau, qui rivaliserait sur la terre avec l'Homme primitif, et concentrerait en sa personne tous les éléments lumineux restés en ce monde. Dans ce dessein pervers, il dit à ceux qui l'entouraient : « Que pensez-vous de cette grande lumière qui se « lève ? Voyez comme elle ébranle le ciel, comme elle « renverse la plupart des puissances ! Dans ces con- « ditions, il vaut mieux que vous me donniez la part « de lumière que vous avez en votre pouvoir. Avec « elle, je produirai une image de ce grand être qui « nous est apparu plein de gloire. Ainsi la royauté

« nous appartiendra, et nous serons enfin délivrés de « la vie des ténèbres. » Après l'avoir entendu et s'être longuement concertés, tous jugèrent très juste d'accéder à sa demande. Comme ils n'avaient aucun espoir de garder toujours leur lumière avec eux, ils trouvèrent préférable de l'offrir à leur prince, avec qui il ne désespéraient pas de régner, grâce à cet expédient... Comme la foule des assistants était composée de mâles et de femelles, leur chef les poussa à s'accoupler. Dans cet accouplement, les mâles communiquèrent leur semence, les femelles furent fécondées par elle. Les produits se trouvèrent en tout semblables à leurs auteurs, ils reçurent en qualité de premiers-nés la plus grande partie des forces de leurs parents. Le prince les prit, comme un tribut royal, avec contentement... Il les mangea, et il puisa beaucoup de force dans cette nourriture... Après quoi, il appela à lui son épouse, issue de sa race. S'étant unie à elle à son tour, il sema en elle l'abondance des maux qu'il avait dévorés, et il y ajouta quelque chose de sa pensée et de sa force, pour que son propre sens donnât forme et figure à tous ces éléments qu'il répandait ainsi. » *Epist. fundam.*, citée par S. Augustin, *De natura boni*, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 569.

Ainsi apparut le premier homme, Adam, fruit de l'union de Saclas et de Nebroël ou Namraël, son épouse. En lui se trouvaient réunis la plupart des éléments lumineux possédés par les avortons. Son corps était un microcosme : on y retrouvait « la roue des révolutions, les constellations, les trois fossés et les autres enceintes; les grandes mers et les fleuves, les deux terres du sec et de l'humide, les plantes et les animaux, les montagnes et les cours d'eau, ainsi que les buttes de terre et les tertres, le printemps, l'été, l'automne et l'hiver, les années, les mois, les heures et les jours, et même le limité et l'illimité. » *Traité manich.*, publié par E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiatique*, 1911, X^e^ sér., t. XVIII, p. 526, 527.

Comme le grand monde, l'homme réunit en lui-même les deux principes opposés, la lumière et les ténèbres. Plus exactement, il possède deux âmes, dont l'une est bonne et l'autre mauvaise. La première, qui émane de l'Être parfait, ne peut commettre aucune faute, elle n'a aucune capacité pour le mal. La seconde au contraire, faite d'éléments ténébreux, est portée au mal d'une manière presque invincible. Elle est soumise à toutes les impulsions de la concupiscence, et elle devient l'occasion du péché.

En Adam, cette âme perverse et obscure n'avait qu'une puissance très faible. Le premier-né du prince de ce monde avait reçu en lui la portion la plus pure de la substance de ses parents, et eux-mêmes s'étaient assimilé tout ce qu'avaient de bon les autres espèces vivantes répandues sur la terre. Il était ainsi fait avec la fleur de la première substance, et c'est ce qui explique qu'il s'est trouvé meilleur que tous ses descendants.

Malheureusement, Saclas et sa compagne ne se contentèrent pas de donner naissance à Adam. Ils s'accouplèrent une seconde fois, et ils produisirent alors un rejeton aussi mauvais qu'Adam pouvait être bon. Ève, la première femme, était comme une incarnation du mal. Remplie de puissances mauvaises, elle était l'antithèse vivante d'Adam, sur qui elle allait exercer la plus funeste influence.

Fait d'esprit et de matière, participant à la fois de Dieu et du Diable, Adam devait chercher à dégager les éléments lumineux qu'il possédait en lui. La renaissance s'opère lorsque l'esprit déchu retrouve la mémoire de son premier état et se rend compte de son actuelle misère. Le salut a la science pour condition essentielle. Cette science, il appartient à Jésus de la communiquer aux hommes. Seul, Jésus est le maître et le sauveur. Ainsi, pour la première fois, apparaît le christianisme dans la dogmatique manichéenne. Et il est essentiel de noter que la personne de Jésus semble bien jouer un rôle de premier plan dans l'économie du salut prêché par Mani. Le prophète se donnait lui-même comme l'envoyé de Jésus : « Mani, apôtre de Jésus-Christ, par la Providence de Dieu le Père », écrivait-il au début de l'*Épître du fondement*; cf. S. Augustin, *Contra epist. Manich.*, 6, *P. L.*, t. XLII, col. 176, et dans l'*Évangile vivant* : « Moi, Mani, l'envoyé de Jésus, l'ami, dans l'amour du Père, du glorieux. » F. W. K. Müller, *Handschrift. Reste*, p. 23. Si tardive que soit la mention du Sauveur dans le système, elle ne constitue en aucune manière un élément adventice.

La rédemption de l'homme, celle d'Adam le premier, poursuit l'œuvre entreprise par le Père des lumières lorsqu'il avait cherché à réparer la première faute des puissances ténébreuses. Il veut également délivrer l'esprit enfermé en Adam et en sa compagne. « Lorsque les cinq anges, écrit An-Nadim, virent ainsi souillée la lumière de Dieu que la concupiscence avait secrètement ravie et emprisonnée en ces deux créatures (Adam et Ève), ils prièrent le Messager du salut de vie, l'Homme primitif et l'Esprit vivant d'envoyer quelqu'un à ce premier produit pour le délivrer et le sauver, lui révéler la connaissance et la justice et l'affranchir du diable. Ils envoyèrent donc Isa. » Flügel, *Mani*, p. 91.

Isa n'est autre que Jésus, le fils de l'Homme primitif. S. Augustin, *Contra Faust.*, II, 4, t. XLII, col. 211. « Celui-ci, poursuit An-Nadim, vint, s'adressa à... Adam et l'éclaira sur les paradis et les cieux, l'enfer et les diables, la terre et le ciel, le soleil et la lune, il lui montra la puissance séductrice d'Ève, le mit en garde contre elle et lui inspira la crainte de s'approcher d'elle. » Flügel, *Mani*, p. 91. A Jésus est due de la sorte une révélation primitive; il est possible que certains disciples de Mani, sinon Mani lui-même, aient identifié Jésus au serpent de la Genèse : Théodore Bar-Khôni dit, en effet, que Jésus fit tenir Adam debout et le fit goûter à l'arbre de vie.

En tout cas, Adam commença par se montrer fidèle aux ordres de Jésus et par garder la continence. Mais Ève, conformément aux tendances mauvaises de sa nature, s'unissait d'abord à son propre père, puis à Caïn qu'elle avait eu de ce commerce incestueux; elle faisait bientôt tomber Adam lui-même. Celui-ci pourtant ne pécha que par faiblesse et ne tarda pas à se convertir à une vie parfaite.

Plusieurs de ses descendants imitèrent son exemple. D'après Sharastâni, « la foi de Mani sur les lois et les prophètes était que Dieu avait envoyé avec science et sagesse en premier lieu Adam, le père du genre humain, ensuite Schît (Seth), ensuite Nuh (Noé) ensuite Ibrahim (Abraham), ensuite Bouddha dans l'Inde, et Zaradhust (Zoroastre) en Perse; et le Messie, le Verbe de Dieu et son Esprit dans le pays des Grecs et l'Occident, ainsi que Paul après lui. » Trad. Haarbrücker, t. I, p. 290. Les hommes parfaits ne sont pourtant qu'une exception. La plupart des hommes ont suivi le déplorable exemple d'Ève et de Caïn, ayant transmis la vie par le moyen de la génération. Ainsi s'est perpétué le mélange du bien et du mal; ainsi s'est trouvée retardée la délivrance des éléments lumineux et le retour vers le Père des lumières, qui est le but dernier de la création.

Toutefois, il dépend de chaque individu de réaliser en ce qui le concerne le plan providentiel. Nés de la chair, nous avons le pouvoir et le devoir de vivre selon l'esprit, de pratiquer en toute rigueur les préceptes de morale qu'avaient déjà enseignés les grands

réformateurs, Bouddha, Zorastre, Jésus, et que Mani est venu rappeler à l'humanité. A la pensée obscure, au sentiment obscur, à la réflexion obscure, à l'intellect obscur, au raisonnement obscur, d'où naissent la haine, l'irritation, la luxure, la colère et la sottise, s'opposent en nous la pensée lumineuse, le sentiment lumineux, la réflexion lumineuse, l'intellect lumineux, le raisonnement lumineux qui engendrent la piété, la bonne foi, le contentement, la patience et la sagesse. E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiat*, X[e] sér., t. XVIII, p. 537, 538. Il s'agit seulement de pénétrer la véritable nature de ce dualisme et et de vivre selon l'esprit en mortifiant les passions et les désirs de la chair. La dogmatique manichéenne trouve ainsi dans la morale son aboutissement normal.

2° *Morale manichéenne.* — Les préceptes de la morale manichéenne, au témoignage de saint Augustin, se répartissent tous en trois groupes. Ce sont les trois sceaux apposés sur la main, sur la bouche et sur le sein. « Lorsque je parle de la bouche, expliquait Mani, je veux que l'on comprenne tous les sentiments qui sont dans la tête; lorsque des mains, toutes les actions; lorsque du sein, toutes les passions sexuelles. » S. Augustin, *De morib. man.*, 19.

1. *Le sceau de la bouche.* — Le premier devoir d'un fidèle manichéen est d'éviter tout ce qui pourrait souiller sa bouche; il faut donc ne laisser rien d'impur entrer dans la bouche ou en sortir. En vertu de cette règle, on fuira le mensonge, le blasphème, l'apostasie, le parjure, et même le serment, suivant la parole de l'Évangile qui interdit de jurer.

Au sceau de la bouche se rapportent naturellement les préceptes relatifs à la nourriture. Ceux-ci sont très sévères. Le manichéen doit avant tout s'abstenir de viande, et même plus généralement de tout produit animal. C'est que les animaux sont les créatures des démons, et qu'ils sont essentiellement mauvais. Sans doute, renferment-ils quelques éléments lumineux : mais ces éléments sont à tout instant expulsés de l'animal vivant par la respiration, par la digestion, etc., si bien que leur nombre et leur valeur ne cesse de décroître. La mort fait complètement disparaître du corps le principe divin qu'il contenait et le transforme en une masse immonde. Les œufs eux-mêmes perdent leurs éléments vitaux lorsqu'on les brise; le lait, lorsqu'on le trait. Aussi tout cela est rigoureusement interdit : les auditeurs du *Kouastouanift* s'accusent ainsi : « Si, prenant des corps vivants en nourriture et en boisson avec les dix bouts des doigts à tête de serpent et les trente-deux dents,... nous avons fait du mal et de la peine à Dieu,... que notre péché nous soit remis. »

Seuls sont autorisés les aliments végétaux. Il est vrai que les végétaux, eux aussi, tirent leur origine du démon; mais ils contiennent en plus grand nombre les éléments lumineux. En les mangeant, on participe donc à la lumière. Certains végétaux sont particulièrement recommandés à cause de leur richesse en principes vitaux; ce sont les légumes forts, tels que les oignons, les poireaux, les truffes, les champignons; ce sont aussi les fruits, surtout ceux dont la couleur chaude et dorée manifeste la valeur : le melon, par exemple, renferme de vrais trésors, auxquels il doit sa belle couleur et son goût agréable.

Parmi les boissons, le vin est strictement interdit : on sait qu'il est fait avec le fiel du prince des ténèbres, mais on permet *mulsum, carœnum passum et nonnullorum pomorum expressos succos... succum hordei. De morib. man.*, 29, 46, *P. L.*, t. XXXII, col. 1357, 1365. Le *mulsum* peut être de l'hydromel, le *carœnum*, un produit de raisins bouillis, le *succus hordei*, de la bière.

Il est à peine besoin d'ajouter que les éléments autorisés ne doivent être pris qu'en quantité raisonnable. Les vrais fidèles, loin de remplir gloutonnement leur ventre, doivent savoir s'abstenir de nourriture. An-Nadim sait que les disciples de Mani jeûnent le dimanche et le lundi, ce dernier jeûne étant réservé aux Élus; il parle aussi des jeûnes du mois qui durent sept jours, et de ceux de l'année qui reviennent à diverses époques, et dont l'un se prolonge pendant un mois. Flügel, *Mani*, p. 95 sq.; K. Kessler, art. *Mani*, dans la *Protest. Realenc.*, t. XII, p. 212, 213. Les jeûnes du dimanche et du lundi sont spécialement destinés à honorer le soleil et la lune, les deux grands luminaires.

2. *Le sceau de la main.* — Le sceau de la main interdit d'une manière absolue le meurtre et tout ce qui lui ressemble : « Si nous nous sommes mal comportés contre les cinq genres d'êtres vivants, disent les auditeurs dans le *Khouastouanift*, premièrement contre les bipèdes humains, deuxièmement contre les quadrupèdes vivants, troisièmement contre les oiseaux vivants, quatrièmement contre les vivants aquatiques, cinquièmement contre les vivants terrestres qui rampent sur leur ventre,... si quelquefois nous les avons effrayés ou apeurés, si quelquefois nous les avons frappés ou battus, si quelquefois nous leur avons fait de la peine et du mal, et si nous sommes ainsi devenus les bourreaux de ces êtres qui vivent et qui se meuvent, que notre péché nous soit remis. » *Kouastouanift*, V, 79-94.

Les interdits portés en vertu du sceau de la main s'étendent fort loin. Défense de commettre l'homicide, de faire la guerre, de porter les armes; l'homme, étant la créature la plus riche en éléments lumineux, est aussi la plus sacrée.

Défense de tuer les animaux : si impurs qu'ils soient, les animaux possèdent cependant un principe vital qui est bon; et, d'ailleurs, en s'attaquant à eux on court le risque d'exciter la colère des archontes mauvais qui veillent sur eux avec un soin jaloux.

Défense de détruire les végétaux, puisque les plantes aussi ont une âme divine; défense de moissonner, de couper les arbres, de cueillir les fruits. Celui qui moissonne passe après sa mort dans le corps d'un être dépourvu de parole, dans celui des plantes qu'il a moissonnées. *Acta Archel.*, 10, p. 15, 16.

Défense même de porter atteinte aux pierres ou à l'eau, car les minéraux sont animés. Si quelqu'un marche sur la terre, il la blesse. S'il lève la main, il blesse l'air; s'il se lave dans l'eau, il blesse son âme... Celui qui se sera bâti une maison passera dans tous les corps. *Acta Archel.*, 10, p. 16. On comprend sans peine toutes les exigences d'un tel interdit. Le vrai manichéen ne devait ni labourer, ni couper les pierres, ni se laver, ni même marcher pour éviter de faire du mal à la terre.

En vertu de la même loi, les disciples de Mani s'abstiennent de prendre le bien du prochain : l'interdiction du vol est un des dix préceptes du maître. Flügel, *Mani*, p. 95. Ils ne prêtent pas à usure. Bien plus, suivant Birûni, Mani défendit à ses disciples de rien posséder à l'exception de la nourriture pour un jour et du vêtement pour une année. *Chronology*, trad. Sachau, p. 190.

C'est encore pour obéir au sceau de la main que les manichéens doivent renoncer aux honneurs et ne pas s'appliquer aux fonctions publiques. Ils ont sans cesse présents à l'esprit les préceptes de l'Évangile, surtout le Discours sur la montagne, dont ils s'efforcent de pratiquer l'enseignement relatif à la douceur, à la patience, au pardon des injures, au détachement et au mépris des richesses.

3. *Le sceau du sein.* — Celui-ci est peut-être plus important que les deux autres; car il s'agit de s'op-

poser à la propagation du mal. Pour cela, le véritable moyen est d'éviter complètement toutes les relations sexuelles. La génération est mauvaise en soi. Le mariage est interdit : comment oserait-on risquer d'enfermer un élément lumineux dans une enveloppe matérielle en procréant des enfants ? D'une règle aussi absolue, les manichéens tiraient quelquefois d'étranges conclusions. Ils déclaraient que l'on pèche beaucoup plus gravement avec une épouse qu'avec une concubine; qu'on encourt des responsabilités plus graves lorsqu'on veut avoir des enfants que lorsqu'on recherche le seul plaisir; et par suite que, si l'on tient à prendre une femme, du moins l'on doit éviter autant que possible de la rendre mère. Mais ce n'étaient là que des concessions à la faiblesse humaine. La pratique de la virginité, non seulement conseillée, mais ordonnée à tous comme un devoir, était la règle de la morale manichéenne. Seuls, les vierges se montrent de véritables disciples.

4. *Distinction des Élus et des Auditeurs.* — Une morale aussi rigoureuse dépassait évidemment le commun des hommes. Elle constituait un idéal que la masse ne pouvait réaliser. Si tous les adeptes de la secte avaient été tenus de se conformer au triple sceau, la diffusion du manichéisme se serait trouvée gravement compromise. De fait les manichéens n'ignoraient pas que « la piété et la bonne foi... sont le chemin étroit sur lequel on marche, en se tenant de côté le long de la grande mer des tourments dans les trois mondes : parmi des centaines et des milliers d'hommes, rarement il s'en trouve un seul pour s'engager dans ce chemin. » *Traité manichéen*, publié par P. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiatique*, 1911, X^e sér., t. XVIII, p. 564, 565.

Pratiquement on se tirait d'affaire en admettant que les préceptes n'obligeaient d'une manière rigoureuse que les *Élus*, c'est-à-dire les véritables fidèles, consacrés tout entiers à la religion de Mani. Ceux-ci étaient le petit nombre, et ils vivaient à la façon des religieux. On trouvait, parmi eux jusqu'à des femmes et des enfants; la plupart étaient des hommes.

Les élus manichéens pratiquaient avant tout la continence : « Pour ce qui est des femmes, écrit le traité manichéen que nous citions tout à l'heure, ils peuvent les considérer comme des apparences vides et trompeuses; ils ne sont pas arrêtés et embarrassés par les charmes sensuels : tel l'oiseau qui, volant haut, ne périt dans les filets. » E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiatique*, *loc. cit.*, p. 583.

Ils observaient le sceau de la main avec tant de fidélité qu'ils évitaient de tuer quoi que ce fût de vivant. Ils n'avaient pas le droit de cueillir des fruits dans leur jardin, ni de couper un épi dans leur champ. Aussi auraient-ils couru le risque de mourir de faim s'ils n'aient été nourris par les aumônes des autres hommes : « Avec une dignité parfaite ils attendent les aumônes, dit un fragment manichéen de Touenhouang; si personne ne leur fait l'aumône, ils vont mendier pour subvenir à leurs besoins. » *Journal asiatique*, XIe sér., t. I, 1913, p. 111, 112.

Encore avant de prendre la nourriture qu'on leur apportait, les élus devaient-ils se purifier par la prière : « Quand ils veulent manger du pain, ils commencent par prier et par dire à ce pain : ce n'est pas moi qui t'ai semé, moulu, pétri et mis au four; c'est un autre qui l'a fait et t'a porté à moi; je te mange innocemment. Ayant dit cela en soi-même chacun d'eux répond à celui qui lui a porté du pain : J'ai prié pour toi. Et là-dessus ce dernier se retire. » *Act. Archel.*, 10, p. 16, 17. Seuls, les aliments végétaux étaient acceptés par ces saintes gens, qui repoussaient avec horreur toute nourriture animale. Les légumes et les fruits leur communiquaient une part plus abondante de vie divine, et ils s'appliquaient avec soin à ne rien perdre de ces éléments précieux.

A un degré inférieur se trouvaient les *Auditeurs*. Ceux-ci constituaient la masse, le peuple, ou encore les catéchumènes, car il semble bien que les élus seuls aient reçu le baptême. S. Augustin, *Contra litt. Petil.*, III, 20, *P. L.*, t. XLIII, col. 357. Ils entendaient la parole de vie, mais il ne la mettaient pas en pratique. Ce fut dans le rang des auditeurs que resta saint Augustin pendant les années de sa foi manichéenne.

Les auditeurs avaient pourtant une règle de vie assez précise. Tout d'abord, ils faisaient profession de la vraie foi. Ils rendaient leurs hommages au Père de la lumière, au Dieu du soleil et de la lune et au Dieu puissant. Ils prenaient part aux assemblées liturgiques et chantaient les hymnes et les cantiques en usage dans la secte. Puis ils gardaient certaines observances : c'est ainsi que, s'ils se mariaient comme les autres hommes, ils se contentaient d'une seule femme, et ils évitaient autant que possible d'en avoir des enfants. S'ils acceptaient de se nourrir de viande et de boire du vin, ils jeûnaient fidèlement tous les dimanches en l'honneur du Seigneur. S'ils violaient enfin le sceau de la main, en s'occupant de toutes sortes de choses défendues aux élus, même en exerçant le profession de boucher, leurs fautes trouvaient une compensation dans les aumônes qu'ils faisaient aux élus.

L'aumône tient, en effet, une grande place dans la vie de l'auditeur manichéen. Plusieurs des lettres de Mani portaient sur la dîme et les différentes sortes d'aumônes. L'auditeur du *Kouastouanift*, XI, 222, s'accuse de n'avoir pas donné exactement les sept sortes d'aumônes pour la loi pure. Ce sont, nous l'avons vu, les aumônes des auditeurs qui entretiennent les élus : ceux-ci en retour prient pour leurs bienfaiteurs dont les péchés sont ainsi remis. S. Augustin, *De mor. manich.*, 60, 61, t. XXXII, col. 1370, 1371. Par contre ces aumônes doivent être réservées exclusivement aux élus : l'auditeur du *Kouastouanift*, XI, 234-243, s'accuse encore d'avoir peut-être donné la substance lumineuse des cinq bons éléments à des hommes de mauvaise pensée et de mauvaise vie, et de l'avoir ainsi dispersée et dissipée, et envoyée dans un mauvais lieu. Et le traité manichéen, publié par E. Chavannes et P. Pelliot, dit aussi en parlant de ceux qui sont arrivés au terme de leur progrès spirituel : « S'ils voient que des laïques qui ne sont pas des adeptes de la religion subissent quelque dommage ou éprouvent des chagrins, leur cœur ne s'en afflige pas. » *Journal asiat.*, 1911, X^e sér., t. XVIII, p. 583.

Élus et auditeurs sont les disciples de Mani. En dehors d'eux, il y a les pécheurs dont la morale manichéenne n'a pas à s'occuper, sinon pour s'efforcer de les convertir en leur faisant connaître la voie de la Lumière. Car en dehors de cette voie, il n'y a pas de salut possible. Seuls, seront sauvés ceux qui auront cru à la doctrine de Mani, et qui auront pratiqué ses commandements. Comment s'opère ce salut ? C'est le problème que résoud l'eschatologie manichéenne.

3° *Eschatologie manichéenne.* — Les doctrines de Mani sur la fin dernière des hommes devaient être exposées surtout dans le *Shâpurakân*, dont An-Nadim semble donner un résumé sous ce titre : Doctrines des Manichéens sur la vie future. Il faut citer en entier ce résumé.

« Quand la mort, dit Mani, s'approche d'un véridique, c'est-à-dire d'un élu, l'Homme primitif envoie un Dieu lumineux sous la forme du sage Conducteur, qu'escorte trois autres dieux avec le vase d'eau, l'habit, le bandeau, la couronne, le nimbe, et qu'accompagne aussi la Vierge, semblable à l'âme de ce

juste. En même temps apparaît le Démon de la convoitise et de la concupiscence avec d'autres démons. Dès que le véridique les aperçoit, il appelle à son secours les dieux qui ont l'aspect du sage Conducteur et les trois autres dieux. Ceux-ci s'approchent de lui. Dès que les démons s'en aperçoivent, ils se retournent pour fuir. Eux prennent le véridique, le revêtent de la couronne (du bandeau ?), du nimbe et de l'habit, mettent dans sa main le vase d'eau et montent avec lui sur la colonne de louange à la sphère de la lune, vers l'Homme primitif, et vers Nahnaha, la mère des vivants, jusqu'au lieu où il se trouvait d'abord dans le Paradis de la lumière. Pendant ce temps, son corps reste gisant, pour que le soleil, la lune et les dieux lumineux lui arrachent les forces, c'est-à-dire l'eau, le feu et le vent léger, qu'il s'élève ainsi jusqu'au soleil et devienne un Dieu. Le reste de son corps, n'étant plus que ténèbres, est jeté dans l'enfer.

« Quand la mort s'approche de l'homme militant, bien disposé pour la religion et la justice, qui protège l'une et l'autre, ainsi que les justes, les dieux déjà mentionnés lui apparaissent et aussi les démons. Il appelle à son secours et cherche une médiation propice en récompense des bonnes œuvres qu'il a accomplies et de la défense qu'il a donnée à la religion et aux véridiques. Lui aussi est délivré des démons. Mais il reste dans le monde comme un homme qui voit en rêve des spectres, et qui tombe dans l'ordure et dans la boue. Il demeure en cet état jusqu'à ce que son esprit soit délivré, qu'il parvienne au rendez-vous des véridiques et qu'il revête leur habit après une longue série d'égarements.

« Quand la mort apparaît à l'homme pécheur, sur qui la convoitise et la concupiscence ont mis la main, les démons s'approchent de lui, l'empoignent, le torturent et lui font voir les spectres. Les dieux aussi sont là, ainsi que l'habit mentionné. L'homme pécheur croit qu'ils sont venus pour le sauver. Mais ils ne sont là que pour l'accabler de reproches, pour lui remettre en mémoire ses actions et le convaincre de la faute qu'il a commise en négligeant de soutenir les véridiques. Alors, il erre sans cesse dans le monde, affligé de tourments, jusqu'au jour où cet état cessera, et où il sera jeté avec ce monde dans l'enfer. Telles sont, dit Mani, les trois voies par rapport auxquelles les âmes des hommes sont partagées. Une d'elles conduit au paradis : c'est la voie des véridiques; une autre va dans le monde et ses terreurs : c'est la voie de gardiens de la religion, des bienfaiteurs des véridiques; la troisième mène à l'enfer : c'est la voie des hommes pécheurs. » Flügel, *Mani*, p. 100, 101.

Un passage de l'*Épître du fondement*, conservé par Pseudo-Augustin renferme quelques données nouvelles sur le sort des âmes pécheresses : « Celles qui, par amour du monde, se sont laissé écarter de leur première vie lumineuse, qui sont devenues ennemies de la sainte Lumière, qui se sont armées ouvertement pour la ruine des saints éléments, qui se sont soumises à l'Esprit du Feu, qui ont en outre, par leurs persécutions, affligé la sainte Église et ses Élus, observateurs des préceptes célestes, seront exclues de la béatitude et de la gloire du saint Royaume. Parce qu'elles se sont laissé dominer par le mal, elles persévéreront dans cette même racine du mal; elles seront exclues de la terre pacifique et des régions immortelles. Voilà ce qui leur adviendra pour s'être si fort attachées aux œuvres mauvaises qu'elles se sont éloignées de la vie et de la liberté de la sainte lumière. Elles ne pourront donc pas être reçues dans ces royaumes pacifiques, mais elles seront clouées sur ce globe horrible auquel il faut donner une garde. Ainsi ces âmes seront attachées à ce qu'elles auront aimé. Elles resteront abandonnées sur ce globe ténébreux. Et elles se seront attiré ce châtiment par leur faute, pour avoir négligé de s'instruire sur la destinée qui leur était réservée et de la détourner lorsque l'occasion leur en était offerte. » Ps.-Augustin, *De fide contra manich.*, 5, *P. L.*, t. XLII, col. 1141.

On voit ainsi combien sera différent le sort des âmes, suivant la manière dont elles se seront conduites ici-bas. Les élus entreront immédiatement après leur mort dans le Paradis de Lumière. Recueillis au sortir de ce monde par les anges de lumière, ils passent d'abord dans la barque lunaire; puis ils sont conduits sur le vaisseau solaire jusqu'aux régions habitées par le Père; et c'est là qu'ils demeurent pour l'éternité. Le sort des auditeurs est moins heureux : ils sont condamnés à rester en ce monde; et sans doute passent-ils d'un corps dans l'autre jusqu'à ce qu'ils arrivent dans le corps d'un élu, ce qui est pour eux la dernière étape avant le salut définitif. D'après Birûni, Mani lui-même a enseigné cette doctrine de la métempsycose après l'avoir apprise des Hindous; *India*, trad. Sachau, t. I, p. 54, 55. Et de fait, on la trouve exposée non seulement dans les *Acta Archelai* et dans les textes chrétiens qui en dépendent, mais aussi dans le traité chinois de Touen-houang, *Journal asiat*, X^e^ sér., t, XVIII, p. 532, 533. Quant aux pécheurs, c'est l'enfer qui les attend, avec ses souffrances éternelles et sans espoir.

Toutefois, la séparation définitive des bons et des méchants ne s'accomplira qu'après un temps très long. Il faut d'incommensurables périodes pour permettre aux éléments lumineux tombés dans ce monde de se dégager de la matière et de retourner à leur source première. Les élus eux-mêmes ne peuvent empêcher certaines parcelles lumineuses de leur échapper, et de reprendre une existence errante. Peu à peu cependant s'accomplit la discrimination nécessaire. Les parcelles de lumière remontent à leur principe; et la matière, de plus en plus abandonnée à elle-même, reste isolée.

Au dernier jour, se produit un immense incendie, qui doit, selon An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 90 et le fragment manichéen de Tourfan, dans F. W. K. Müller, *Handschrift. Reste*, p. 19, durer 1468 ans. « L'ange chargé de porter la terre se dirige vers la hauteur, et l'autre ange cesse de tirer le ciel après lui; alors ce qu'il y a de supérieur se mélange à ce qu'il y a d'inférieur; un feu éclate et se répand dans ces matières jusqu'à ce que la lumière qui y est répandue soit rendue à la liberté. » An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 90.

C'est alors la fin. La séparation s'opère pour toujours entre les justes et les pécheurs, et, plus exactement entre le monde de la lumière et le monde des ténèbres. Suivant An-Nadim « l'Homme primitif vient alors, dit Mani, du monde de l'étoile polaire; le Messager du salut de l'Est, le grand architecte du Sud, l'Esprit vivant de l'Ouest. Ils observent le nouvel édifice qui est le nouveau Paradis. En même temps, ils tournent autour de cet enfer et regardent en ses profondeurs. Alors les justes viennent du Paradis vers cette lumière pour se jeter en elle. Ils se pressent au rendez-vous des dieux, et se rangent autour de cet enfer. Puis, ils jettent leurs regards sur les pécheurs qui se tournent et se retournent, errant çà et là et s'enfonçant toujours de plus en plus en cet enfer incapable de nuire jamais aux véridiques. Quand les pécheurs voient les véridiques, ils intercèdent auprès d'eux, et se jettent humblement à leurs pieds. Mais eux ne leur répondent qu'en termes accusateurs qui ne leur servent de rien. Les pécheurs n'y gagnent que d'accroître leur regret, leur chagrin et leur accablement. Tel sera leur lot éternel. » Flügel, *Mani*, p. 101, 102.

Et le royaume de Dieu s'étend brillant comme à l'origine, sans avoir plus à redouter aucune invasion des cohortes du Diable. L'ordre premier est rétabli entièrement et pour toujours.

4° *L'Église manichéenne.* — Suivant une tradition que connaît saint Augustin, et que rapportent d'autres auteurs, par exemple Agapius, Photius, Pierre de Sicile, Mani avait eu douze apôtres, comme le Christ. Ces derniers écrivains donnent même les noms de ces douze apôtres de Mani : Sisinnius et Thomas, Bouddas et Hermas, Adamas ou Adas et Adimante, Hiérax, Héraclide et Aphthonius, Agapius, Zarouas et Gabriabius. Photius, *Contra man.*, I, 14, *P. G.*, t. CII, col. 41; Pierre de Sicile, *Hist. man.*, 16, *P. G.*, t. CIV, col. 1265. Ces noms semblent très peu sûrs; et leur énumération, en trois séries binaires suivie de deux séries ternaires, est fort suspecte. Comme les *Acta Archelai*, 13, p. 22, mentionnent seulement trois disciples de Mani, Addas, Thomas et Hermas, il est vraisemblable que la liste primitive comprenait quatre séries de trois noms chacune. Ainsi Mani reproduisait-il l'exemple du Père de la lumière, entouré dès l'origine de douze éons répartis en quatre triades, et celui du troisième messager assisté lui aussi par ses douze vertus.

A l'exemple de Mani, la religion manichéenne avait à sa tête douze Maîtres soumis eux-mêmes à un premier chef. D'après An-Nadim « la religion sainte comprend cinq degrés : celui des Maîtres, ce sont les fils de la douceur; celui des Illuminés du soleil, ce sont les fils de la science; celui des Prêtres, ce sont les fils de l'intelligence; celui des Véridiques, ce sont les fils du secret; celui des Auditeurs, ce sont les fils de l'examen. » Flügel, *Mani*, p. 95.

Le chef suprême du manichéisme est l'iman, qui en principe, réside à Babylone. Nous avons vu qu'à une certaine date, l'iman fut obligé de transférer sa résidence à Samarcand. An-Nadim nous fait connaître les noms de plusieurs imans, et dans la liste qu'il donne des épîtres de Mani sont insérés les titres de nombreuses lettres d'imans. Le traité manichéen de Touen-houang signale de la même manière un chef de la religion, E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiat.*, X^e sér., t. XVIII, p. 581, et n. 4; et un autre texte chinois nous fait voir le roi de la religion complimentant les Ouïgours. *Ibid.*, XIe sér., t. I, p. 195.

Sur les douze maîtres, qui remplaçaient les douze apôtres de Mani, S. Augustin, *De hæres.*, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 38, nous avons fort peu de renseignements; nous savons surtout qu'ils étaient les chefs des évêques, au nombre de 72. Ce chiffre lui-même rappelle celui des disciples du Christ. Les évêques manichéens — Fauste de Milève était l'un d'eux à la fin du IVe siècle — avaient la charge d'ordonner les prêtres et les diacres. Les textes chinois nous font connaître de hauts dignitaires de l'Église manichéenne auxquels ils donnent les noms de moucho et de fouto-tan. On pourrait identifier les premiers avec les maîtres et les seconds avec les évêques.

Au-dessous des évêques, il y a des prêtres et des diacres. Fortunat, le contradicteur malheureux d'Augustin, était un prêtre manichéen établi à Hippone. Somme toute, cette hiérarchie, où l'on retrouve les souvenirs de l'Évangile, est manifestement calquée sur la hiérarchie catholique. Elle constitue un des points par lesquels les manichéens se rapprochaient le plus du christianisme.

Un autre trait de ressemblance se trouve dans les sacrements manichéens. Ceux-ci sont au nombre de deux, le baptême et l'eucharistie. Le baptême est réservé aux élus. Les auditeurs sont donc, dans l'Église manichéenne, regardés seulement comme des catéchumènes. Par le baptême sont remis les péchés et les grandes souillures. Cf. S. Augustin, *Contra Faust.*, V, 3; *Contra Felic.*, I, 10, *P. L.*, t. XLII, col. 221, col. 533; traité de Touen-houang, dans le *Journal asiat.*, X^e sér., t. XVIII, p. 587. Turribius d'Astorga, *P. L.*, t. LIV, col. 694, prétend que les manichéens se servaient d'huile pour administrer le baptême, et de fait nous savons qu'ils regardaient l'huile comme une substance purifiante. S. Augustin, *De mor. man.*, 39, *P. L.*, t. XXXII, col. 1362. Il semble pourtant probable que le baptême manichéen était donné dans l'eau.

L'eucharistie, elle aussi, est réservée aux élus. S. Augustin, *Contra Fortunat.*, 3, t. XLII, col. 114. Mais nous avons fort peu de renseignements sur ses éléments et sur la manière dont ils étaient consacrés. La formule grecque d'abjuration, qui est un document tardif, anathématise les gens « qui rejettent la conversion du précieux sang et du corps du Christ, tout en faisant semblant de l'accepter, et lui substituent mentalement les discours doctrinaux du Christ, sur la seule communication desquels il aurait dit, d'après eux, aux Apôtres : Prenez, mangez et buvez. » *P. G.*, t. I, col. 1469. Mais le reproche ici adressé aux manichéens d'entendre l'eucharistie dans un sens purement symbolique est peu vraisemblable. On a supposé qu'à côté du pain, les manichéens consacraient de l'eau, par laquelle ils remplaçaient le vin, regardé comme particulièrement impur. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 133, n. 2. Cette hypothèse est du moins probable, mais on aimerait la voir confirmée par des textes précis. Au témoignage d'Augustin, à l'eucharistie manichéenne se mêlaient parfois d'ignobles pratiques : le saint docteur rappelle que les catholiques reprochaient à leurs adversaires de manger en guise d'eucharistie un pain immonde, une masse de farine aspergée d'un liquide impur. *De hæres.*, 46, t. XLII, col. 36. Les manichéens, il est vrai, niaient les faits allégués, et récemment on a essayé de diminuer la valeur des témoignages rapportés par saint Augustin; P. Alfaric, *op. cit.*, p. 165, n. 1. Il semble pourtant difficile de n'en tenir aucun compte.

Si nous ne possédons que peu de détails sur les sacrements du manichéisme, du moins connaissons-nous davantage ses prières et ses cérémonies. Suivant An-Nadim, Mani lui-même inspira à ses fidèles le commandement des quatre ou sept prières : voici, d'après l'historien arabe, comment doivent s'accomplir ces prières : « Le fidèle se tient droit; il se frictionne avec de l'eau ou une autre substance, et il se tourne vers la grande lumière. Puis, il se prosterne, et, cela fait, il dit : « Béni soit notre guide, le Paraclet, « l'envoyé de la Lumière. Bénis soient ses anges, les « veilleurs; et louées soient ses armées lumineuses. » Ensuite, il se relève promptement... Dans une seconde prostration, il dit : « Glorieux et lumineux Mani, toi « notre guide, la racine de notre illumination, le rameau « de l'honnêteté, le grand arbre, tu es notre unique « salut. » Dans une troisième prostration, il dit : « Je « me prosterne et je loue avec un cœur pur et une langue « sincère le grand Dieu, le Père des lumières... » Dans une quatrième prostration, il dit : « Je loue et invoque « tous les dieux, tous les anges lumineux, toutes les « lumières et toutes les armées qui sont devant le « grand Dieu. » Dans une cinquième prostration, il dit : « J'invoque et je loue les armées et les dieux « lumineux, qui, avec leur Sagesse, foncent sur les « ténèbres, les rejettent et les domptent. » Dans une sixième prostration, il dit : « J'invoque et je loue le « Père de la grandeur, le sublime et le brillant qui est « venu des deux sciences. » Il continue ainsi jusqu'à la douzième prostration. Après avoir achevé les dix (douze ?) prostrations, il passe à une autre prière, où il formule des louanges que nous n'avons pas à

reproduire. La première prière a lieu quand le soleil a dépassé son plein midi, la seconde entre ce moment et celui où il se couche, la troisième le soir après le coucher du soleil, la quatrième dans le milieu de la nuit trois heures après le coucher du soleil. A chacune, dans ses prostrations, le fidèle se comporte comme dans la première, dite au Messager du Salut. » Flügel, *Mani*, p. 96, 97.

Nous ne possédons plus ce *livre des Prières*, dont parle Timothée de Constantinople, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 21, et qui devait contenir les principales formules de la liturgie manichéenne; mais nous avons encore, dans des manuscrits de Tourfan, des fragments et des titres d'hymnes du plus haut intérêt. Nous savions, depuis longtemps, et particulièrement par saint Augustin, que les manichéens aimaient beaucoup la musique dans laquelle ils voyaient comme un écho venu du ciel. Les textes récemment découverts nous permettent désormais de nous faire une idée plus exacte de ces hymnes et de ces cantiques : Une longue table des matières nous donne les premiers mots de près de deux cents de ces morceaux. Voici un fragment de cette table :

Souviens-toi des bienfaiteurs...
Je veux te louer Yazd Bag Mani...
Je veux te louer et t'invoquer...
Je veux te louer, lumière inviolée...
Je veux t'invoquer, Dieu, lumière...
Je veux t'invoquer, toi qui m'as...
Je veux t'invoquer, ô mon Dieu, sauve-moi...
Je veux t'invoquer, ô mon Dieu, toi...
Je veux te louer, ô mon Dieu...
Gloire à toi, ô mon Dieu, par...
Bienfaiteurs, élus, nous voulons te bénir...

F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch* (*Mahrnamag*), dans les *Abhandlungen* de l'Académie des sciences de Berlin, 1913, p. 20. Cf. W. Bang, *Manichäische Hymnen*, dans le *Museon*, t. XXXVIII, 1925, p. 1-55.

D'autres manuscrits de Tourfan complètent cette table des matières. « Ils contiennent des fragments nombreux et parfois importants d'hymnes manichéennes... Plusieurs se rapportent aux derniers temps, au départ, à la séparation du corps et de l'âme. D'autres formulent des vœux pour de grands personnages. La plupart adressent des louanges variées au Père de la lumière, aux grandeurs qui entourent son trône, aux Esprits qui l'assistent, aux deux luminaires, aux anges qui recueillent les âmes sur les barques célestes, et surtout au sage, au brillant, au divin Mani. Enfin, quelques-unes demandent pardon à Dieu pour les péchés commis.

« Certains de ces textes liturgiques portent encore leur notation musicale. Ils étaient destinés à être chantés. Sans doute, le chant se faisait-il avec accompagnement. D'après l'historien Ibn Shînah, Mani aurait inventé le luth. » P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, t. II, p. 133.

Aux prières et aux hymnes, il faut joindre certaines pratiques de confession des péchés sur lesquelles nous n'avons que des renseignements incomplets. Une lettre de saint Augustin nous montre les auditeurs s'agenouillant devant les élus, dans l'attitude de la prière, pour recevoir l'imposition des mains, signe sensible du pardon de leurs fautes. *Epist.*, CCXXXVI, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1033; cf. *Acta Archel.*, 10, p. 16, l. 15. Mais nous ignorons quelle était au juste la valeur de cette absolution. Un texte retrouvé à Tourfan et à Touen-houang, le *Kouastouanift*, est une sorte de pénitentiel : on y voit l'auditeur manichéen passer ses fautes en revue, et finalement en demander pardon à Dieu; nous avons déjà indiqué les quinze catégories entre lesquelles sont réparties, d'une manière qui semble d'ailleurs assez arbitraire, les fautes commises et accusées. Voir col 1851.

Les jeûnes des manichéens sont une de leurs pratiques de pénitence les plus caractéristiques. Nous n'avons plus à y revenir, ayant déjà eu l'occasion de les mentionner. Col. 1880. Il suffit de rappeler que le plus long et le plus important d'entre eux précédait la grande fête de la secte, celle du *Bêma*. Cette fête était célébrée chaque années au printemps, pour commémorer l'anniversaire de la mort de Mani. Elle tombait donc à peu près à la même époque que Pâques, et le jeûne qui en était la préparation pouvait être plus ou moins confondu avec le carême.

Lorsqu'était arrivé le jour de la solennité, on dressait en évidence une estrade funéraire, munie de cinq degrés, et ornée de linges précieux : c'était à cette estrade, qui rappelait le souvenir du Maître que s'adressaient les prières des fidèles. S. Augustin, *Contra epist. Man.*, 9, t. XLII, col. 178.

A côté de la fête du *Bêma*, les manichéens durent adopter l'une ou l'autre des solennités chrétiennes. C'est ainsi qu'au temps de saint Léon le Grand les adeptes de la secte célébraient à Rome le jour de Noël, mais le pape leur reproche d'honorer beaucoup plutôt le *sol novus* que Notre-Seigneur lui-même. *Sermo* XXII, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 198. Il est évident que de telles fêtes sont sans signification pour l'intelligence du manichéisme.

Il est possible qu'à l'origine les manichéens n'aient eu ni temples, ni images, ni autels; et Fauste de Milève expliquait, dans son ouvrage, que le seul temple de ses coreligionnaires est l'âme du juste, leur seul autel un esprit cultivé ; S. Augustin, *Contra Faust.*, XX, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 370. Cependant cette absence de temples, de représentations figurées et d'encens liturgique, dont se glorifiait Fauste, doit tenir simplement aux conditions très dures faites au manichéisme africain par les autorités civiles. Nous savons l'importance que Mani donnait au dessin et à la peinture, et qu'il avait cherché, par la décoration de ses ouvrages, à attirer les yeux autant que les esprits. Les manichéens d'Orient avaient, au dire d'An-Nadim, des églises ornées de fresques, Flügel, *Mani*, p. 98; et ils faisaient une grande consommation d'encens. L'absence d'autels peut par contre tenir à des causes plus générales. Les disciples de Mani avaient en horreur le sang versé et le meurtre des animaux; il n'admettaient d'ailleurs pas que le Christ fut réellement mort et ne concevaient pas un sacrifice non sanglant, tel qu'est celui de la messe. N'offrant pas de sacrifices, ils n'avaient pas besoin d'autels, dans leurs lieux de prières.

Il est à peine besoin d'ajouter que les renseignements qui viennent d'être donnés sur la liturgie manichéenne sont loin d'être complets; les prières les chants, les rites, en usage dans la secte ont varié suivant les lieux et suivant les époques. Si l'on met à part le commandement de la prière, imposé par Mani, et la grande fête du *Bêma* qui semble bien avoir été très ancienne et universellement célébrée, on n'a pas le droit de généraliser telle ou telle donnée particulière, qui ne vaut que pour l'époque et le temps où elle a été constatée.

V. Origines du manichéisme. — Nous avons dans les pages qui précèdent, essayé de décrire le manichéisme, tel que nous pouvons le connaître d'après les fragments de Mani ou les ouvrages de ses disciples, sans nous demander d'où viennent les doctrines enseignées par Mani, et quelle place il faut donner, dans l'histoire des religions au fondateur de la secte. Il est du moins nécessaire de poser la question, et surtout de marquer, dans la mesure du possible, les relations entre le manichéisme et le christianisme.

Il est certain que Mani connaissait les Écritures de l'Ancien Testament; mais c'était pour les rejeter comme l'œuvre du diable, Titus de Bostra, *Contra man.*, III, 5, *P. G.*, t. XVIII, col. 1221. A certains égards, son enseignement est une protestation contre le judaïsme, religion essentiellement mauvaise et corruptrice. « Dans ses livres, dit An-Nadim, il traitait irrespectueusement tous les prophètes; il les accusait de mensonge et soutenait que les démons s'étaient emparés d'eux et parlaient par leur bouche; en quelques passages de ses écrits, il les qualifiait même de démons. » Flügel, *Mani*, p. 100. Les *Acta Archelai* complètent ces renseignements. « Voici ce qu'enseigne Manès au sujet des prophètes : En eux réside l'esprit d'impiété et d'iniquité des Ténèbres qui se sont soulevés au début. Aussi ont-ils été trompés et trompeurs. L'Archonte a aveuglé leur entendement. Si quelqu'un se fie à leurs paroles, il mourra pour toujours et sera voué au globe de feu pour n'avoir pas appris la gnose du Paraclet... D'après lui, c'est le prince des Ténèbres qui a parlé avec Moïse, les Juifs et les prêtres : le Dieu de ces gens est donc le même que celui des chrétiens et des gentils; il les a séduits dans sa concupiscence, parce qu'il n'est pas le vrai Dieu. Quiconque espère en cette divinité sera comme elle livré aux chaînes pour n'avoir pas mis son espoir dans le Dieu véritable. » *Acta Archel.*, 11 et 12, p. 18, l. 13, p. 20, l. 13.

Plus loin, le même ouvrage place dans la bouche même de Mani des reproches plus précis : « C'est à Satan, est censé dire le réformateur, qu'on doit attribuer les enseignements de la Loi et des prophètes. C'est lui qui a parlé par l'intermédiaire de ces derniers. Il leur a fait attribuer à Dieu toutes sortes d'ignorances, de tentations et de désirs mauvais; il le leur a fait présenter comme avide de chair et de sang, s'efforçant ainsi de rejeter sur le Père du Christ les caractères de Satan et de ses prophètes... La loi renferme un ministère de mort organisé. Elle est le voile mis sur le visage de Moïse pour en faire disparaître l'éclat. On ne peut sans danger, lui adjoindre le Nouveau Testament comme si celui-ci venait du même Maître. En effet, elle est usée, décrépite, et proche de la mort, tandis que l'enseignement du Sauveur se renouvelle de jour en jour. Lorsqu'un arbre a un tronc vieilli et que ses branches ne portent plus de fruit, on le coupe. Quand les membres du corps sont corrompus, on les ampute. Sans cela, le mal qui a causé leur corruption se répandrait dans l'organisme entier. De même, le maintien de la loi, issue de l'ignorance, amènerait la perte de l'âme. La Loi et les prophètes vont jusqu'à Jean-Baptiste. Après lui vient la loi de la vérité, la loi de la promesse, la loi des cieux, la loi nouvelle donnée au genre humain. » *Acta Archel.*, 15, p. 25.

Grâce surtout aux écrits de saint Augustin, et principalement au *De Genesi contra manichæos*, au *Contra Adimantum* et au *Contra Faustum*, nous connaissons bien le détail des objections que faisaient Mani et ses disciples à l'Ancien Testament. Ils lui reprochaient avant tout sa barbarie et la cruauté, l'immoralité d'un certain nombre de ses récits, l'invraisemblance de tel ou tel détail historique, le caractère grossier de sa législation. Ils se plaisaient aussi à l'opposer au Nouveau Testament et à faire voir les contradictions existantes entre la doctrine de Moïse et des prophètes et les enseignements du Sauveur.

Ces objections n'étaient pas nouvelles, et Mani n'avait pas eu à les inventer. Tout naturellement, nous rapprochons Mani d'autres adversaires bien connus de l'Ancien Testament, qui rejetaient la loi juive pour des raisons semblables aux siennes. Ceux-ci sont les gnostiques, Basilide, Valentin, et particulièrement Marcion. Dans un ouvrage, auquel il avait donné le titre significatif d'*Antithèses*, Marcion s'était attaché à faire ressortir les oppositions des deux Testaments de manière à prouver que les deux recueils ne pouvaient pas être l'œuvre d'un seul et même Dieu. Au Dieu juste, au Créateur du ciel et de la terre, il attribuait l'Ancien Testament; il voyait, au contraire, dans le Nouveau l'ouvrage achevé et définitivement parfait de la bonté de Dieu.

Les noms de Mani et de Marcion ont été de très bonne heure rapprochés l'un de l'autre. Saint Éphrem, par exemple, a combattu ensemble ces deux adversaires, en même temps que Bardesane. Toutefois, Mani était autre chose qu'un disciple de Marcion, et il allait plus loin que lui dans la négation : il le prenait même personnellement à partie dans un chapitre du *Trésor*. Au lieu d'attribuer les Écritures juives à un Dieu inférieur, Mani y voyait l'œuvre du diable. De la sorte, il était impossible de conserver quoi que ce fût de l'Ancien Testament.

Le Nouveau Testament était mieux traité par Mani, bien qu'il fût, lui aussi, soumis à une critique sévère. C'est que les livres qui le constituent nous instruisent sur le Christ, et que celui-ci tient une place des plus importantes dans le système manichéen. Aussi ancien que le monde, engendré par l'Homme primitif avec qui il peut être identifié, Jésus est le Fils de Dieu et le Sauveur. Il apparut d'abord à Adam, pour l'instruire de ses devoirs et le prémunir contre la séduction d'Ève. Il lui montra « sa propre personne exposée à tout, aux dents de la panthère et aux dents de l'éléphant, dévorée par les voraces, engloutie par les gloutons, mangée par les chiens. » Théodore Bar-Khôni, dans F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, fasc. 1, p. 48. Dès lors, il continue à vivre dans le monde, toujours attaché à la croix de lumière, et souffrant de son union avec la matière; mais poursuivant aussi l'œuvre du salut.

De telles doctrines, sans doute, ne figurent pas dans les livres authentiques du Nouveau Testament. Mais les manichéens, fidèles ici encore à l'exemple de Marcion, n'hésitaient pas à faire la critique du Nouveau Testament, gardant les parties qui leur plaisaient et rejetant impitoyablement tout le reste. A certains égards, la critique de Mani était moins destructrice que celle de Marcion, car, celui-ci ne conservait que l'Évangile de saint Luc, tandis que les manichéens n'hésitaient pas à se servir des quatre évangiles. Mais ils n'en acceptaient pas le texte traditionnel. Ils y faisaient des coupures; ils supprimaient en particulier tous les passages dans lesquels Jésus présentait sa doctrine comme l'accomplissement de l'ancienne alliance, ceux qui renfermaient un éloge des Juifs. Ils rejetaient encore tout ce qui regardait l'enfance de Notre-Seigneur. Les récits relatifs à la conception virginale leur déplaisaient entre tous. « Je me garderai bien, fait dire à Mani l'auteur des *Acta Archelai*, d'admettre que Notre-Seigneur soit descendu dans le sein d'une femme... Il y a une quantité de témoignages qui montrent qu'il est venu parmi nous sans naître comme nous... Le Fils de Dieu est descendu tout formé et il s'est complètement transformé en homme. Comme dit Paul, il s'est trouvé extérieurement semblable à un homme... Puis, quand il a voulu, il a donné à cette humanité la forme et l'aspect du soleil. » *Acta Archel.*, 59, p. 86 sq.

Les récits relatifs à la passion n'étaient pas moins violemment attaqués par les manichéens. Car Mani ne pouvait admettre que Jésus fut véritablement mort sur la croix. Un passage de l'*Épître du fondement*, cité par Évode, affirme que ce ne fût pas le Fils de Dieu, mais un suppôt du diable qui fut crucifié : » L'ennemi écrit Mani, espérait bien avoir mis en

croix le Sauveur, Père des justes. Mais ce fut lui qui se trouva crucifié. En cette circonstance, la réalité fut tout autre que l'apparence. Le prince des ténèbres se vit donc attaché à la croix; il porta avec ses compagnons la couronne d'épines et il fut revêtu du vêtement de pourpre. Il but le fiel et le vinaigre, qui, d'après certains, auraient abreuvé le Sauveur. Toutes les souffrances que celui-ci parut endurer furent réservées aux archontes ténébreux. Eux seuls furent atteints par les clous et par la lance. » Évode, *De fide contra man.*, 28, *P. L.*, t. XLII, col. 1147.

Il est facile de comprendre les principes selon lesquels étaient ainsi disséqués les récits du Nouveau Testament. Comme Mani estime que la matière est essentiellement mauvaise, il ne peut admettre que le Sauveur ait eu un corps véritable. De la chair, Jésus a pris l'apparence, il a été trouvé en toutes choses semblable à un homme; mais il n'a pas eu la réalité de ce corps mortel et passible. Il n'a pas eu à naître ni à mourir. Cette doctrine n'est pas particulière au manichéisme. De nouveau, nous retrouvons ici le souvenir des gnostiques, qui condamnaient impitoyablement la chair comme la source de tous les maux : c'est en suivant l'exemple des maîtres gnostiques que Mani aboutissait au docétisme.

Avec les évangiles corrigés et mutilés, Mani acceptait encore les épîtres de saint Paul. Marcion avait agi de même; et son canon du Nouveau Testament ne contenait que l'Apôtre à côté de l'Évangile de saint Luc. Naturellement l'*Apostolicum* de Mani avait été lui aussi l'objet d'une correction sévère, qui avait eu pour résultat d'en retrancher tous les passages favorables aux Juifs. Mais comme, tout compte fait, saint Paul restait celui qui avait le mieux compris l'opposition foncière de la chair et de l'esprit de la loi et de la foi, du vieil homme et de l'homme nouveau, ses lettres restaient l'arsenal incomparable où les manichéens cherchaient les arguments qu'ils pouvaient faire valoir dans leurs discussions avec les catholiques. Les écrits d'Adimante, de Fauste, de Secundinus, que nous connaissons par les réfutations de saint Augustin, sont remplis de textes empruntés aux épîtres de saint Paul.

On n'aurait pas une idée complète de la position prise par Mani et ses disciples à l'égard du christianisme, si l'on ne rappelait le rôle joué chez eux par les livres apocryphes. Récemment, M. P. Alfaric a essayé de dresser un inventaire complet des *Écritures manichéennes :* peut-être tel ou tel des ouvrages qu'il mentionne n'avait-il pas réellement droit de cité dans la bibliothèque religieuse des manichéens; son inventaire permet du moins de se faire une idée de quelques-unes des sources de la pensée manichéenne.

Nous savons déjà que Mani lui-même avait composé un ouvrage auquel il avait donné le nom d'*Évangile vivant*. Peut-être ce livre n'était-il pas autre chose qu'un commentaire des récits évangéliques, assez analogue aux vingt-quatre livres des *Commentaires évangéliques* rédigés par Basilide. C'est du moins ce qu'on serait tenté de conclure d'un témoignage de Théodore Abou-Kourra, selon qui les zandiques ou manichéens parlent ainsi aux gens qu'ils veulent convertir : « Tu dois t'adjoindre aux chrétiens, et écouter les paroles de leur évangile. Et le véritable est celui que nous possédons, celui qu'ont écrit les Douze apôtres... Et personne n'en possède l'explication en dehors de Mani notre maître. » *Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, trad. G. Graf, Munster, 1913, p. 27.

Dans ces conditions, Mani aurait commenté l'*Évangile des Douze apôtres;* et c'est ce commentaire qui aurait pris le titre d'*Évangile vivant*. L'Évangile des Douze, mentionné par Origène, *Hom. 1 In Luc.*, *P. G.*, t. XIII, col. 1803, nous est d'ailleurs mal connu. P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 173-175, l'identifie à l'Évangile ébionite que cite Épiphane, *Hæres.*, XXX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 409. Deux citations, faites par Birûni, pourraient provenir de l'Évangile ébionite : la première est donnée sans référence : « Les Apôtres interrogèrent Jésus sur la vie de la nature inanimée; sur quoi il leur dit : « Si ce qui est inanimé est séparé « de l'élément vivant qui lui est mélangé et apparaît « seul avec soi-même, il est de nouveau inanimé et « n'est pas capable de vivre, tandis que l'élément vivant « qui l'a abandonné, retenant son énergie vitale inal- « térée, ne meurt jamais. » *India*, trad. Sachau, t. I, p. 48. La seconde est empruntée au livre des *Mystères* : « Comme les Apôtres savaient que les âmes sont immortelles et que, dans leurs migrations, elles revêtent toutes les apparences, prennent la forme de tous les animaux et sont moulées dans le moule de toutes les figures, ils demandèrent au Messie quelle serait la fin de ces âmes qui n'auraient pas reçu la vérité ou appris l'origine de leur existence. Et il leur répondit : « Toute âme faible qui n'a pas reçu tout « ce qui lui appartient de vérité périt sans aucun repos ou bonheur. » *India*, t. I, p. 54, 55.

Somme toute, nous sommes mal renseignés sur l'Évangile des Douze; nous ne le sommes pas beaucoup mieux sur celui des Soixante-dix, dont parle Birûni, et qu'il présente comme une copie du premier, faite par un certain Balamis. *Chronology*, trad. Sachau, p. 27; cf. P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 177-180.

Timothée de Constantinople, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 21, signale l'*Évangile de Philippe* et l'*Évangile de Thomas* dans la liste des Écritures manichéennes. Le second de ces ouvrages est également signalé par saint Cyrille de Jérusalem qui ne veut pas le recevoir; « car, dit-il, il ne vient pas d'un des douze apôtres, mais de l'un des trois mauvais disciples de Mani. » *Catech.*, VI, 31, *P. G.*, t., XXXIII, col. 593. Ces deux livres n'ont pas une origine manichéenne, mais gnostique. L'Évangile de Philippe est cité par saint Épiphane, *Hæres.*, XXVI, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 352, et sans doute aussi par la *Pistis Sophia*, 42-44, édit. Schmidt, p. 44, 45. L'Évangile de Thomas est signalé par Origène, et par saint Hippolyte, *Philos.*, V, 7, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3314, qui en fait un livre sacré des Naasséniens.

Saint Augustin nous apprend d'autre part que les Manichéens regardent les *Actes de Thomas* comme des écritures tout à fait pures et véridiques. *Contra Faust.*, XXII, 79; *Contra Adim.*, XVII, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 452, 158. Cf. Bousset, *Manichäische in den Thomasakten*, dans la *Zeitschrift für N. T. Wissensch.*, 1917, p. 1 sq. Il dit également que les manichéens ont en haute estime les *Actes de Pierre*, *Contra Adim.*, XVII, 5, t. XLII, col. 161. Évode d'Uzalis reproche aux manichéens d'admettre la doctrine des *Actes d'André*, *De fide ad man.*, 38, *ibid.*, col. 1150, que Filastrius de Brescia regarde comme le premier des apocryphes admis par la secte, *Hæres.*, LXXXVIII (60). Les *Actes de Jean* sont encore nommés par Filastrius parmi les écriture manichéennes, *loc. cit.* Les *Actes de Paul* enfin étaient cités par Fauste de Milève. Tous ces livres nous sont bien connus; car ils ont été maintes fois cités par l'antiquité chrétienne. Les uns, surtout les *Actes de Jean*, et ceux de Thomas ont une couleur gnostique et docète très accentuée. Les autres sont plus orthodoxes : encore est-il qu'ils devaient plaire aux manichéens par les discours qu'ils renferment en faveur de la chasteté, par le mépris qu'ils affichent de la chair et de la matière. Ce n'est pas sans raison que les manichéens, sinon Mani lui-même, s'inspiraient des ouvrages apocryphes plus volontiers que des textes

canoniques. Ils y retrouvaient certaines de leurs doctrines. Ces doctrines d'ailleurs n'avaient pas été enseignées par la grande Église; elles étaient celles de la gnose, et on les rencontre déjà chez les maîtres gnostiques du second siècle, Basilide, Valentin et Marcion.

C'est encore le nom de Marcion qui s'impose avant tous les autres lorsqu'on ne se contente plus d'examiner les livres rejetés ou acceptés par le manichéisme, et qu'on se met en face de la doctrine de Mani. Le fond de cette doctrine est l'antagonisme entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres. Marcion avait résolu cet antagonisme en admettant l'existence d'un Dieu bon à côté d'un Dieu juste. Justice et bonté étaient, pour lui, les deux attributs, disons si l'on veut, les deux vertus opposées. Mani est, en certain sens, plus logique que Marcion, car la justice en soi n'est pas un mal, et elle n'est pas contradictoire de la bonté. C'est le mal qui s'oppose au bien; la matière qui s'oppose à la chair, l'obscurité qui s'oppose à la lumière. Mani n'hésite pas à faire de cette opposition quelque chose d'éternel, de nécessaire, d'immuable. La lumière a toujours existé en face des ténèbres, et rien ne peut supprimer l'un de ces deux principes. La guerre qu'ils se font l'un à l'autre, qui se poursuit depuis l'origine de ce monde jusqu'à la consommation des choses, n'est qu'un épisode. Avant elle, les deux royaumes coexistaient l'un à côté de l'autre. Après elle, ils recommenceront à coexister, sans se mélanger et sans se connaître.

Le même dualisme se retrouve, plus ou moins accentué, exprimé de diverses manières dans toutes les sectes gnostiques. Le manichéisme apparaît donc comme une sorte de gnose, plus complète, plus logique et même, dans son ensemble, plus simple que la plupart de celles qui l'ont précédé. Mani lui-même est apôtre de Jésus-Christ. *Acta Archel.*, 5 et 15, p. 5 et 23; Augustin, *Contra epist. Man.*, 9; *Contra Felic.*, I, 14, *P. L.*, t. XLII, col. 178, 529. Il est aussi le Paraclet annoncé par le Christ, *Acta Archel.*, 15, p. 24, l. 3; cf. An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 85; Birûni dans Kessler, *Mani*, p. 318. Il enseigne le commencement, le milieu et la fin. Il montre comment le monde s'est formé, pourquoi les jours y succèdent aux nuits, quel but poursuivent le soleil et la lune dans leurs courses lointaines. Augustin, *Contra Felic.*, I, 9, *P. L.*, t. XLII, col. 525. C'est qu'il est le dernier des messagers divins, et qu'en lui se réalisent toutes les promesses faites par Jésus à ses Apôtres.

En ce sens, le manichéisme dépend du christianisme. Il n'aurait pas été ce qu'il est, si Mani avait enseigné avant le Christ, et s'il n'avait pas connu les doctrines chrétiennes. Les textes orientaux récemment découverts ont apporté ici de précieuses confirmations. Telles ou telles doctrines que l'on connaissait surtout par saint Augustin, et qui rendaient un son particulièrement chrétien, celle de la Trinité, par exemple, celles qui regardent le rôle du Christ dans le salut, pouvaient sembler particulières aux manichéens d'Afrique et avoir été influencées, à une date récente, par un contact prolongé avec le catholicisme. Le fait que ces doctrines figurent également dans les textes de Touen-houang suffit à prouver leur caractère authentique et original.

Mais le dualisme, en tant que système, n'a rien de chrétien. C'est plutôt en Orient qu'il faut en chercher les expressions les plus complètes. « Le manichéisme, écrit K. Kessler, est la gnose la plus achevée, d'une part, parce qu'il emprunte à la source primitive de toutes les gnoses de l'Asie antérieure, à la religion assyro-babylonienne, la matière mythologique la plus riche, sans aucun intermédiaire; d'autre part, parce que son fondateur Mani a travaillé et systématisé cette matière d'une façon plus conséquente que tous les gnostiques en en faisant un corps de doctrine. Félix dit, dans Augustin, *Contra Felic.*, II, 1, *P. L.*, t. XLII, col. 536, de l'*Epistola fundamenti*, qu'en elle Mani a résumé le commencement, le milieu et la fin. En fait, sur tous les problèmes qui excitent l'intérêt religieux au sujet du passé, du présent et de l'avenir, sur tous les problèmes relatifs à la véritable nature de Dieu et de l'homme, et des devoirs qui s'ensuivent de l'homme par rapport à Dieu, Mani a apporté des solutions non seulement détaillées, mais encore ordonnées et systématisées. Voilà ce qui, jusqu'à lui, avait manqué à la gnose. Le manichéisme devait ainsi, pendant le premier millénaire de l'ère chrétienne, exercer une profonde influence. Les anciens systèmes de la gnose dualiste, ceux dont Mani lui-même parle souvent, des marcionites, des bardesanites, des basilidiens, appelaient en quelque manière par leurs inconséquences mêmes la naissance d'un système plus conséquent, dans lequel ils viendraient historiquement s'achever. Mani donne à l'énigme la plus troublante pour la pensée, à celle des rapports entre la nécessité dans le cours de l'univers et la libre volonté de l'homme, une solution tout à fait radicale, entièrement matérialiste, quand il dit : « Il y a un bien primitif et un mal primitif, l'un et l'autre substantiels et tout s'éclaire par le mélange de l'un et de l'autre. » Mani est ainsi un philosophe, mais il revêt ses idées d'une foule d'images mythologiques. Celles-ci, il les emprunte tout comme les anciens gnostiques, non pas à sa fantaisie personnelle, mais à un matériel préexistant, à une tradition ancienne. Et celle-ci est la religion assyro-babylonienne. Tout s'explique par les relations de Mani avec Babylone et la Babylonie, dans sa vie comme dans son enseignement, aussi bien que lui-même, dans ses expressions et ses dispositions. C'est en Babylonie, dans le voisinage de Kutha qu'il est né, c'est à la Babylonie que, d'après ses propres déclarations, il a été envoyé comme prophète : c'est en Babylonie que devait résider après sa mort le chef de l'Église manichéenne. » K. Kessler, art. *Mani, Manichäer*, dans la *Protest. Realencyclop.*, 3e édit., t. XII, p. 226.

Par suite, selon Kessler, tous les détails de la mythologie manichéenne seraient à expliquer par des survivances de l'ancienne religion babylonienne. Il doit y avoir, dans ce système absolu, une grande part d'exagération. Il est sans doute utile de rappeler que le père de Mani et Mani lui-même ont été agrégés à la secte des moughtasilas ou baptistes, et que le prophète a trouvé dans cette secte quelques éléments de sa propre doctrine. Peut-être se borne-t-on à reculer le problème sans le résoudre. Et il faut bien reconnaître qu'un aveu d'ignorance reste sans doute la plus sage des positions dans l'état actuel de nos connaissances. Nous pouvons saisir sans trop de peine les rapports du manichéisme avec la gnose. Mais le problème de la gnose n'est pas encore résolu et c'est un de ceux qui méritent de retenir le plus l'attention des chercheurs. L'Asie orientale, dans les siècles qui précèdent l'ère chrétienne, et dans ceux qui la suivent immédiatement, est le creuset où se fondent, où se mélangent, où s'éprouvent toutes sortes de systèmes et de théories. Le manichéisme, s'il est l'œuvre propre d'un fondateur connu, s'il porte les marques de la personnalité puissante qui l'a conçu et organisé, résume aussi le travail obscur de tout un monde. Il faut croire seulement que ce système était puissant, puisque, pendant près d'un millier d'années, il est resté vivant et efficace et qu'il a réussi, malgré les persécutions dont il a été l'objet, à se répandre de l'Extrême-Occident jusqu'à l'Extrême-Orient.

Chr. Wolf, *Manichæismus ante Manichæos*, Hambourg, 1707; Is. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1734 et 1739; Mosheim, *Commentar. de rebus christianis ante Constantinum Magnum*, Helmstadt, 1753, p. 728 sq.; Chr. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Tubingue, 1831; C. Trechsel, *Ueber Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer*, Berne, 1832; G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862; H. von Zittwitz, *Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht*, dans la *Zeitschrift für historische Theologie* herausg. von Kahnis, 1873, p. 467-528; Oblazinski, *Acta disputationis Archelai cum Manete*, Dissert., Leipzig, 1874; A. Geyler, *Das System des Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus*, Iéna, 1875; K. Kessler, *Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems*, 1876; A. Newman, *An introductory Essay on the manichæan heresy*, 1887; K. Kessler, *Mani, Forschungen über die manichäische Religion*, t. I. *Voruntersuchungen und Quellen*, Berlin, 1889; voir les recensions suivantes de cet important ouvrage : Th. Nöldeke, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, t. XLIII, 1889, p. 535 sq.; A. Rahlfs dans les *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1889, n. 23; A. Müller, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1890, n. 4; E. Rochat, *Essai sur Mani et sa doctrine*, Genève, 1897; A. Dufourcq, *De manichæismo apud latinos*, Paris, 1900; A. Brückner, *Faustus von Mileve, Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, Bâle, 1901; R. Kessler, art. *Mani, Manichäer*, dans la *Protest. Realencyclop.*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 193-223; A. Dufourcq, *Le néomanichéisme et la légende chrétienne. Études sur les Gesta martyrum romains*, t. IV, Paris, 1910; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gœttingue, 1907; F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, Bruxelles, 1908 et 1912, fascicules 1 et 2; A. E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, Gand, 1909; P. Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, I. *Vue générale*; II. *Étude analytique*, 2 vol., Paris, 1918; du même *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. I, *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918, p. 65-225; P. Monceaux, *Le manichéen Faustus de Milev, restitution de ses capitula*, Paris, 1924; F. Burkitt, *The religion of the Manichæans*, Donnellan lectures for 1925, Cambridge, 1925. Cet ouvrage est très important. Son intérêt est de montrer que, depuis la découverte des documents de Tourfan et de Touen-houang, on n'a plus le droit de regarder les éléments chrétiens du manichéisme comme une addition tardive à la pure doctrine primitive. Le manichéisme est une doctrine dont le christianisme a fourni quelques-unes des solutions fondamentales; J. Scheftelowitz, *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums*, 1922.

G. BARDY.

MANNING Henry-Édouard, anglican converti, archevêque de Westminster et cardinal (1808-1892). I. Biographie. — II. Manning et les problèmes religieux de son temps (col. 1902). — III. Ses œuvres (col. 1914).

I. BIOGRAPHIE. — 1° *Sa jeunesse* (1808-1832). — Henry-Edward Manning naquit à Totteridge, le 15 juillet 1808, d'une famille très honorable : son père William Manning était membre de la Chambre des Communes et directeur à la Banque d'Angleterre; sa mère, Mary Hunter, était sœur du lord-maire de Londres. Ses premières années se passèrent dans un milieu appartenant à la *High Church*; les évêques de Londres et de Lincoln, amis de son père, fréquentaient volontiers la maison de campagne de Totteridge. Ce furent des idées différentes qu'il trouva à *Harrow School*, où il étudia jusqu'à l'âge de dix-huit ans; les tendances latitudinaristes de cette école sont bien connues, cf. Patrick O'Byrne, *Lives of the cardinals*, Londres, 1879, p. 39; il y montra plus de goût pour la lecture et les exercices corporels, que pour le travail. Son peu de succès dans les études, et surtout les difficultés financières de son père, décidèrent celui-ci à le retirer de Harrow, pour le lancer dans les affaires; il fut sauvé par son beau-frère, John Anderdon, qui s'offrit à payer ses études à Oxford, 1827.

Au collège de Balliol, il commença à faire montre de l'énergie qu'il devait manifester plus tard : *aut Cæsar, aut nihil*, telle fut sa devise, et il chercha dès lors à devenir César. Le succès répondit à ses efforts. La part prépondérante qu'il prit aux discussions de l'*Oxford Union* lui ouvrit la perspective d'une carrière politique; ses qualités lui auraient certainement acquis à la Chambre des Communes une place de premier rang. La ruine de son père lui enleva tout espoir de ce côté (1830-1831).

Il avait alors vingt-deux ans; où diriger sa vie ? Sa famille le pressait d'entrer dans l'état ecclésiastique; lui-même ressentait un vague attrait, mais demeurait irrésolu. Ce ne fut qu'en 1832 qu'il se décida. L'influence de miss Bevan, appartenant à l'évangélisme, ne fut pas étrangère à sa décision; il l'appellera sa mère spirituelle. Sa résolution prise, il entra, comme *fellow*, au collège de Merton, à Oxford, et se prépara aux ordres, par une étude plus sérieuse de la théologie. Son but, en renonçant au monde est de « vivre pour Dieu et pour les âmes ». « Je doutais seulement, dit-il, de l'appel divin. Je craignais de m'avancer sans vocation. Mais c'était bien et uniquement un appel de Dieu... C'était un appel *ad veritatem et ad seipsum*. Je l'ai éprouvé comme tel et je l'ai suivi. » Purcell, *Life of card. Manning*, t. I, p. 93.

2° *Le prêtre anglican* (1832-1851). — Ordonné le 23 décembre 1832, Manning partit le 3 janvier suivant à Lavington, où il fut suffragant du rév. John Sargent, fervent de l'évangélisme. Quelques mois après, il devenait, par suite de la mort du titulaire, curé de Lavington (mai 1832); le 7 novembre 1832, il épousait la fille de son prédécesseur, Caroline Sargent. Lorsque cette union fut brisée par la mort (24 juillet 1833), Manning se renferma dans une douleur muette, et ne chercha de consolation que dans son zèle pour le service de sa paroisse. La même année, il était nommé doyen rural et, quatre ans après, le nouvel évêque de Chichester, Shuttleworth, le nommait à l'archidiaconé de Chichester. Il conserva ce poste jusqu'à sa conversion (1841-1850).

Il remplit ces diverses fonctions avec le plus grand zèle. Dans l'oraison funèbre qu'il prononça du cardinal, l'évêque Hedley caractérise ainsi son attitude envers l'anglicanisme : « aussi longtemps que Manning crut reconnaître dans l'anglicanisme une partie de l'Église du Christ, il l'aima et le vénéra avec un respect tout filial, et le servit avec succès et fidélité. » Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, p. 34, 35.

L'attention de l'archidiacre se porta particulièrement sur les missions : aidé de Gladstone, il réalisa la constitution d'un fonds permanent pour le développement de la hiérarchie anglicane dans les colonies, et obtint la création de nouveaux évêchés; sur les enfants, il entreprend une campagne, qu'il poursuivra comme catholique, pour l'éducation chrétienne de la jeunesse (1849); sur la situation de l'Église anglicane en Irlande, pour en sauvegarder les intérêts, il soutient le projet accordant une dotation à l'Église romaine dans ce pays (1845). Son influence était telle que le rév. F. Denison Maurice, libéral et rationaliste, disait de lui en 1849 : « il n'y a qu'un homme... capable, s'il le veut, de sauver l'Église de la confusion où elle se débat. C'est Manning. » Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 431. On le disait destiné à l'épiscopat.

3° *Sa conversion* (1851). — La crise de conscience, qui amena Manning de l'anglicanisme au catholicisme, dura de 1845 à 1850. Jusqu'en 1845, rien ne pouvait faire supposer, ni dans sa vie extérieure, ni dans les pensées qu'il jetait sur son journal intime, qu'il se tournerait un jour vers Rome. Par sa famille et ses premières relations, il appartenait à la *High Church;* la fréquentation de son condisciple d'Oxford, Robert Bevan et de la sœur de ce dernier, à Trent Park, pendant les vacances, sa collaboration avec Sargent à Lavington, en firent un fervent de l'évangélisme,

dont il s'efforça, en 1835, contre l'archevêque de Cantorbéry, de maintenir l'influence dans la *Société pour la propagation de l'instruction chrétienne*. L'évangélisme, recruté dans la Basse Église, issu d'un certain enthousiasme religieux, sans aucune base doctrinale, l'éloignait du catholicisme.

Il avait quitté Oxford, lorsque Keble prononça en 1833 le sermon sur l'*Apostasie nationale*, qui devait avoir un si profond retentissement, et donner naissance au « mouvement d'Oxford ». Manning resta à l'écart du mouvement jusqu'en 1835. Il entre alors en relation avec Newman, lit les *Tracts for the time*, s'y intéresse, promet sa collaboration. Son attention commence à être attirée vers certaines idées, qui auront une influence considérable sur sa conversion : la notion d'autorité et la nécessité de la tradition. Le premier résultat fut de l'éloigner de l'évangélisme et de le rapprocher de la *High Church;* dans son sermon de Chichester sur la *Règle de la foi* (juin 1838), il rejette le libre examen, pour lui opposer la foi de l'Église primitive et la tradition. Il a foi en l'Église anglicane; il est persuadé de la légitimité de sa hiérarchie; elle est pour lui la véritable Église. Il lui est très attaché, bien qu'elle ne lui paraisse pas ce qu'elle devrait être; il la voudrait affranchie de l'État, indépendante dans sa hiérarchie et sa doctrine, se gouvernant elle-même, réglant les affaires ecclésiastiques, surtout les questions doctrinales, dans des synodes provinciaux; il la voudrait plus zélée, plus attachée aux dogmes chrétiens. C'est dans cet état d'esprit qu'en 1836 il vote la condamnation du rationaliste Hampden, proposé pour une chaire de théologie à Oxford, qu'en 1838 il s'élève contre les prétentions de l'État sur les biens ecclésiastiques, *The principle of the ecclesiastical Commission examined in a letter to the bishop of Chichester*, qu'il défend en 1840 l'existence des chapitres diocésains menacés au Parlement.

Son ministère se ressent du changement qui s'opère en ses idées; il emprunte au catholicisme certaines pratiques. En 1838, il s'adonne à la direction spirituelle des âmes pieuses, puis, quelque temps après, entend les confessions à Lavington, à Chichester, à Oxford. Il se confesse, voyant dans la confession le « propre précepte de la pénitence. Ce n'est que lorsqu'on parle de confession fréquente, qu'il peut être question de simple conseil. » *Lettre à R. Wilberforce*, dans Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 496.

Il est loin cependant des anglo-catholiques, et c'est à tort qu'on l'a rangé dans le parti d'Oxford. De Pressensé, *Rev. des Deux Mondes*, 1er mai 1896, p. 26. Il se sépare des tractariens par son aversion pour Rome, et son attachement à l'œuvre des réformateurs du XVIe siècle; il reproche à Newman « certaines expressions sur la suprématie pontificale dont les romanistes pourraient prendre avantage », *Lettre à Newman*, 23 octobre 1839, dans Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 231, 232; il ne veut pas de conciliation avec l'Église catholique, conciliation tentée dans le tract 90. Après la démission de Newman de sa cure de Sainte-Marie (1843), il attaque dans un sermon d'apparat, à l'université d'Oxford, l'Église romaine de façon si violente que, le lendemain, Newman refuse de le recevoir. La conversion de Newman (9 oct. 1845) le trouva toujours aussi attaché à l'anglicanisme. Il écrivait à R. Wilberforce, deux jours avant cette conversion : « Rien ne peut ébranler ma foi en la présence du Christ dans l'Église anglicane et dans ses sacrements. Je me sens incapable d'en douter. » Purcell, *op. cit.*, t., I, p. 504, 505.

Cependant allait venir pour lui le commencement des douleurs qu'il avait annoncé à Gladstone, lorsque William Ward avait publié son *Idéal d'une Église chrétienne*, inconciliable avec les trente-neuf articles. Newman avait composé, au moment de son abjuration un *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*. Cette publication, les conversions nombreuses qui suivirent celle de l'ancien curé de Sainte-Marie, manifestèrent le grave danger que courait l'anglicanisme. On pria Manning de réfuter l'ouvrage. Il s'y refusa; mais la lecture qu'il en fit l'obligea à reporter son attention sur deux points qui l'avaient déjà préoccupé : l'unité et l'infaillibilité de l'Église. Ces deux caractères, la véritable Église devait les posséder. D'autres pensaient comme lui; beaucoup d'âmes inquiètes, prêtes à suivre les nouveaux convertis, s'adressaient à lui. Il se vit obligé de scruter davantage ces graves questions.

Dès 1846, on constate sur son journal intime les premiers doutes. « L'Église d'Angleterre souffre dans sa constitution, séparée de l'Église *toto orbe diffusa* et de la chaire de Pierre, assujettie au pouvoir civil; ...elle souffre dans son fonctionnement, par manque de discipline, d'unité, de vie sacerdotale chez les évêques. » Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 483. La maladie, l'arrachant en 1847 à ses occupations extérieures, lui laissa plus de temps pour la réflexion; il s'étudie, ses doutes se précisent; ils sont exclusivement d'ordre intellectuel, produits par ces deux questions : l'unité et l'infaillibilité de l'Église. Il se croit encore dans la bonne voie. « Tout le rattache à l'anglicanisme, y renoncer équivaudrait à mourir. » *A Laprimaudaye*, Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 472. Mais il ne peut vivre avec ses doutes; il veut étudier de près les usages catholiques, et va passer sa convalescence à Rome. Un premier voyage, en 1838, l'avait laissé indifférent, sinon hostile; cette fois, il fréquente les églises, est reçu à deux reprises par Pie IX, rend visite à Newman qui se préparait aux ordres. Mais il rentre à Lavington, sans que la lumière soit faite en lui, juin 1848.

Il fallut que deux faits vinssent lui montrer avec clarté l'incapacité radicale de l'Église anglicane de conserver en elle l'unité et la pureté de la doctrine. Lord J. Russell avait nommé à l'évêché d'Heresford Hampden, professeur à Oxford. L'élu était rationaliste. Malgré de vives protestations, il fut sacré par l'archevêque de Cantorbéry. Qu'on pût sacrer évêque un incroyant, fut pour l'archidiacre de Chichester une preuve que l'Église anglicane n'avait pas l'assistance du Saint-Esprit. D'où viendra la foi des fidèles ? Non plus de l'Église, mais du jugement privé. Pour que les évêques laissent faire, c'est qu'il n'y a pas unité doctrinale dans l'anglicanisme, qu'il n'y a plus de théologie anglicane. « Je ne puis dire que je rejette la théologie anglicane; je ne la connais plus, tout simplement, je n'y crois plus. » Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 464.

L'abaissement et l'incapacité de l'Église anglicane lui parurent encore plus sensibles dans l'affaire Gorham. L'évêque d'Exeter avait refusé de donner l'institution pour un bénéfice à Gorham, qui niait la régénération spirituelle dans le baptême, et qui fut, pour ce fait, condamné comme hérétique par le tribunal ecclésiastique de Cantorbéry. Le Comité judiciaire du Conseil privé, tribunal laïque, contraignit l'évêque d'Exeter à donner l'institution : nouvelle preuve de l'asservissement de l'Église anglicane au pouvoir civil, de son caractère plus politique que religieux. L'archidiacre de Chichester essaya de protester, *The Appellate Jurisdiction of the Crown in matters spiritual. A letter to Ashurst Turner, bishop of Chichester*, Londres 1850. Mais sa voix ne rencontra que peu d'écho.

Manning n'avait plus confiance dans l'anglicanisme : jusque-là, il avait encore pu répondre au trouble et aux inquiétudes des âmes qui se confiaient à lui, et les arrêter sur la pente qui les entraînait au

catholicisme, en leur donnant des motifs d'ordre moral. Désormais, il s'en reconnaît incapable. Il est convaincu que l'Église est infaillible, par l'assistance du Saint-Esprit, et que cette infaillibilité ne se trouve pas dans l'anglicanisme, qui ne donne aucune importance aux questions doctrinales.

Dans ces conditions, il ne pouvait plus demeurer archidiacre de Chichester. Son évêque, Gilbert, lui ayant demandé de convoquer son clergé, le 17 nov., pour protester contre le bref du 29 septembre 1850, par lequel Pie IX rétablissait la hiérarchie en Angleterre, il lui exposa son état d'âme et lui offrit sa démission. Sur les instances de son évêque, il présida encore cette réunion de son clergé, auquel il déclara ne pouvoir, pour la première fois de sa vie, se trouver en communion d'idées avec lui. Le 8 décembre, il se retirait de Lavington, « désolé de quitter les fidèles auxquels il avait consacré les dix-huit années de sa vie d'homme. » Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 598. Le 6 avril, avec son ami Hope Scott, il abjura entre les mains du jésuite Brownbill et, le 13, il recevait la confirmation et la communion des mains du cardinal Wiseman.

On a attribué la conversion de Manning à l'ambition déçue. « Une mitre l'eût sauvé », aurait dit le prince-consort Albert. Des historiens ont repris le mot et l'accusation; R. Buddensieg, *Manning*, dans *Realencyklopädie*, 3e éd., t. XII, p. 233. Or, l'avenir pour Manning semblait bien être dans l'anglicanisme. Ses qualités, ses relations faisaient de lui un personnage en vue, appelé aux plus hautes fonctions. Converti, que deviendrait-il ? Pouvait-il seulement espérer prendre place dans la hiérarchie catholique ? Son journal intime nous fait comprendre quel courage il lui fallut, pour briser avec son passé et compromettre son avenir. Sa conversion n'est pas due à un calcul d'ambition, elle est bien, comme il l'a dit, « une conclusion de la raison,... une conviction intime de l'âme. Une conception de la vérité, basée sur une certitude surnaturelle et vraiment divine, avait tellement rempli mon cœur et mon âme, qu'il ne s'éleva plus un seul instant l'ombre même d'un doute dans mon esprit et dans ma conscience ». Hedley, *Oraison funèbre*, *Tablet*, 1892, t. I, p. 124, cité par Hemmer, *op. cit.*, p. 78.

4° *Le prêtre catholique* (1851-1865). — L'ambition de Manning était le bien des âmes : il voulut y travailler dans le catholicisme, comme il avait fait dans l'anglicanisme. Il avait été prêtre anglican, il sera prêtre catholique; dès le 29 avril, il était tonsuré; et, le 15 juin, ordonné prêtre. Il va ensuite compléter ses études théologiques à Rome, où il est reçu docteur le 25 janvier 1854.

Pie IX aurait voulu le garder à Rome. Mais l'archevêque de Westminster avait compris de quelle utilité lui serait le nouveau converti; pour rendre à l'Église son influence en Angleterre, il fallait donner plus d'énergie à l'action des catholiques, réduire la distance qui les séparait des membres de l'Église officielle, élever leur niveau intellectuel. Plus que les catholiques de naissance, les nouveaux convertis paraissaient capables de le seconder dans l'œuvre de relèvement du clergé catholique. Manning revint donc à Londres, se livrant à la prédication, entendant les confessions, gagnant de nouveaux convertis, dont Robert Wilberforce, fondant avec Laprimaudaye la mission de Saint-Pierre et Saint-Édouard, inspectant les écoles diocésaines.

Sa première œuvre importante fut la fondation de la Congrégation des oblats de Saint-Charles, prêtres et missionnaires diocésains. Parmi les congrégations que Wiseman avait rétablies à Londres, il ne s'en trouva aucune pour se charger des missions populaires, et se fixer dans les quartiers pauvres de la capitale : leurs règles s'y opposaient. Cf. *Lettre de Wiseman au P. Faber*, dans W. Ward, *The Life and the Times of card. Wiseman*, t. II, p. 115 sq. Aussi encouragea-t-il Manning dans son entreprise de fonder une société de prêtres. Pleinement d'accord avec son archevêque, Manning donna aux quelques ecclésiastiques groupés autour de lui une constitution inspirée des règles que saint Charles Borromée avait écrites pour ses oblats, et les installa dans le quartier déshérité de Bayswater (1856). L'œuvre fut féconde : bientôt églises et écoles furent fondées; l'archevêque eut sous la main un groupe de prêtres zélés, sur lesquels il pouvait absolument compter, pour les œuvres les plus ingrates du ministère pastoral.

La collaboration de Manning avec Wiseman allait devenir plus étroite à partir de 1857, date à laquelle Pie IX le nomma prévôt du chapitre de Westminster. Manning arrivait « enveloppé de la triple méfiance que devait exciter un converti, un ultramontain et un homme nouveau. » E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, p. 56. Il ne devait pas tarder à entrer en conflit avec G. Errington, que Wiseman avait obtenu de Pie IX, en 1856, comme coadjuteur avec future succession. L'évêque de Plymouth avait mis comme condition à sa venue à Westminster, que ses décisions ne seraient jamais réformées par l'archevêque. Deux personnalités aussi fortes que Manning et Errington pouvaient difficilement vivre en paix, auprès du faible Wiseman. Le conflit éclata à propos de l'institut des oblats, fondé par Manning, et approuvé par le cardinal et par la Propagande, le 10 février 1857. Deux oblats avaient été placés au séminaire Saint-Edmond pour enseigner la théologie. Le clergé fut mécontent : il craignait que « Manning et ses religieux n'introduisissent dans leur séminaire un esprit romain et des pratiques romaines, c'est-à-dire, dans leur pensée, des allures moins franches et des habitudes de délation. » E. Dimnet, *op. cit.*, p. 57. D'accord avec le chapitre, Errington demanda l'exclusion des prêtres de Saint-Charles du séminaire. Wiseman se trouvait seul avec Manning contre toute son administration. L'archevêque et son prévôt partirent pour Rome, défendre leurs droits, 1860, tandis que, de son côté, Errington envoyait un rapport. Errington eut gain de cause sur le point de droit, mais il fut *libéré* par Pie IX de sa coadjutorerie et de tous droits sur le diocèse de Westminster, 9 juin 1862.

A la mort de Wiseman, 15 février 1865, Manning ne fut pas parmi les trois candidats présentés par le chapitre; il ne fut pas non plus le candidat de la Propagande. Néanmoins, le 30 avril 1865, Pie IX le nomma archevêque de Westminster. Il fut consacré le 5 juin, et reçut, le 29 septembre, le pallium des mains de Pie IX.

5° *L'archevêque de Westminster* (1865-1892). — Dans la direction de son diocèse, Manning se montra homme de gouvernement. Très actif, doué d'une volonté inébranlable, d'un courage inlassable, à la fois souple et tenace, il sera vraiment un chef, n'acceptant auprès de lui que des instruments dociles, traitant lui-même toutes les affaires, prenant toutes les responsabilités. On peut donner comme le programme de son épiscopat, celui qu'en 1890 il souhaite être appliqué par son successeur : éducation et instruction des enfants, salut du peuple par le moyen des sacrements, formation et multiplication de prêtres qui ressemblent au divin Maître.

Les besoins religieux du peuple étaient loin de pouvoir être satisfaits quand il devint archevêque. Plus de vingt mille catholiques, disséminés dans les quartiers populaires de Londres, n'avaient près d'eux

ni église, ni école. Avant 1865, il avait pu, avec ses oblats, fonder trois missions nouvelles; en 1890, après vingt-cinq années d'épiscopat, il avait créé trente-trois missions et dix-sept stations annexes. Pour atteindre ce résultat, il lui avait fallu travailler activement au recrutement du clergé; dans la même période, le nombre des ecclésiastiques était monté de deux cent dix à trois cent cinquante. Plus encore qu'au nombre des ouvriers évangéliques, il tenait à leur formation. Il veut un clergé instruit et formé surnaturellement, réalisant l'idéal de sainteté qu'il développe dans le *Sacerdoce éternel*, *The eternal Priesthood*, Londres, 1883. N'ayant pu obtenir la création d'un séminaire unique pour l'Angleterre, il fonda en 1867 le séminaire Saint-Thomas, à Hammersmith. Ceux qui avaient le plus besoin de ces secours religieux étaient les irlandais immigrés, très nombreux à Londres. La sollicitude de l'archevêque s'étendit particulièrement sur eux. Bien plus, Manning s'intéressa à leur situation en Irlande même; il soutint Gladstone pour obtenir de la Chambre des Communes le « désétablissement » de l'Église établie en Irlande, 1869. Plus tard, il prendra parti pour un *Home rule* entouré de garanties.

On ne tarda pas à constater les heureux résultats de l'action entreprise par Manning, pour le relèvement du catholicisme en Angleterre. Plusieurs faits montrent combien il avait su s'imposer, et quels progrès avaient faits les catholiques dans l'opinion anglaise. Lorsqu'il fut élevé au cardinalat par Pie IX, le 15 mars 1875, il reçut de chaleureuses félicitations, non seulement des groupements catholiques anglais et irlandais, mais des anglicans eux-mêmes. Vingt-cinq années auparavant, la même dignité conférée à Wiseman (30 septembre 1850) avait provoqué dans toute l'Angleterre un accès furieux d'antipapisme. Cette fois l'Angleterre se sent honorée; le lord-maire de Londres accorde au cardinal, en 1889, la préséance sur l'évêque anglican et, en 1890, le gouvernement lui reconnaît rang princier, entre le prince de Galles et le marquis de Salisbury. La même sympathie lui est manifestée, de nombreuses adresses de dévouement et de reconnaissance lui arrivent de toutes parts, à l'occasion de son jubilé épiscopal, 12 juin 1890. De la législation disparaissent les mesures d'intolérance; la loi sur les titres ecclésiastiques, votée pour protester contre le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre par Pie IX, n'est pas appliquée et disparaît. Le serment imposé par la loi d'émancipation de 1829 est supprimé en 1867; la même année, est rendu aux catholiques le droit d'accès à la charge de lord-chancelier d'Irlande; il s'en fallut de peu pour qu'en 1891 le même droit leur fût accordé pour la charge de lord-chancelier d'Angleterre et de vice-roi d'Irlande.

A Rome, Manning était très écouté. Toujours, il fut cordialement reçu par Pie IX et par Léon XIII. Il se trouvait à Rome, au moment de la mort de Pie IX, 7 février 1875, et fut d'accord avec la majorité pour élire le cardinal Pecci. Cf. *Notes autobiographiques*, Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 550. Il profita de ce séjour pour obtenir le règlement de certaines questions intéressant l'Église d'Angleterre : rétablissement de la hiérarchie en Écosse (bulle *Ex supremo apostolatus apice*, 4 mars 1878); remaniement des circonscriptions des diocèses anglais, portés de douze à quatorze. En 1879, il appuie la demande des catholiques anglais, pour l'élévation au cardinalat de Newman, laissé injustement à l'écart sous Pie IX, exposant, dans une lettre au cardinal Nina, les titres de l'oratorien à la reconnaissance des catholiques anglais et du Saint-Siège, en même temps que l'heureux effet que produirait cette mesure. En 1880, il fait aboutir les pourparlers depuis longtemps engagés pour le règlement des différends entre les deux clergés, séculier et régulier (constitution *Romanos Pontifices*, du 8 mai 1881).

Tout cependant n'était pas parfait : Manning était le premier à s'en rendre compte. Dans les notes autobiographiques, qu'il écrivit en 1890, il examine tout au long les obstacles qui s'opposent au développement de l'Église catholique en Angleterre. Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 774-796. Ils viennent surtout du clergé, qui n'est pas assez cultivé, qui ne « concourt pas à la vie civile de la nation », restant « confiné dans la sacristie comme en France ». Sa prédication manque de profondeur : il s'attache aux dévotions secondaires, au lieu d'instruire les fidèles sur les grandes vérités de l'Évangile. Il n'a pas assez de vie spirituelle, son idéal sacerdotal n'est pas assez élevé; les prêtres sont de simples diseurs de messes, *mass-priests*, des machines à sacrements, *sacrament-mongers*. Ils ont trop la raideur des *High-churchmen*. La persécution a eu pour conséquence de laisser les catholiques de naissance ignorants de l'état spirituel des anglicans, de leur donner l'esprit de controverse. La polémique détruit, prépare le terrain, elle n'édifie pas. Pour construire, donner une idée nette de la vérité, il faut avoir un point de contact avec les auditeurs, connaître ce qu'ils croient. Enfin Manning signale un dernier obstacle, les jésuites. Cette partie de la note n'est pas donnée par Purcell. Elle doit être publiée dans une nouvelle vie de Manning, par le P. Trent. Cf. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, t. III, 7e édit., p. 10, n. 2. Les jésuites, comme les religieux des anciennes congrégations, n'étaient pas en faveur auprès de l'archevêque de Westminster; ces ordres lui paraissaient démodés; il fallait des ordres nouveaux, plus appropriés aux circonstances actuelles, dont les règles soient mieux adaptées aux besoins modernes. Il avait sans doute gardé le souvenir du peu d'empressement apporté par les religieux à seconder le cardinal Wiseman, dans l'évangélisation des quartiers pauvres de Londres. Tout en montrant les obstacles au développement du catholicisme, Manning indique les moyens de les surmonter : « un amour surhumain, un zèle et un esprit fraternel, attirant la volonté humaine à la présence divine,... quiconque représente l'Église catholique en Angleterre est tenu à viser à l'idéal le plus élevé en toutes choses. »

Ce passage de l'autobiographie peut être considéré comme le testament spirituel du cardinal. Il mourut le 14 janvier 1892. « Ce qu'on remarqua le plus à ses obsèques, ce ne fut pas l'affluence des dignitaires ecclésiastiques, des sommités sociales, des personnages officiels, représentants de la reine et du prince de Galles, membres du corps diplomatique; ce fut la prodigieuse multitude d'hommes du peuple, travailleurs ou même misérables de toutes sortes, qui suivit le cortège de l'église au cimetière, ou fit la haie le long des rues, tous, catholiques, protestants, socialistes, s'inclinant ou même s'agenouillant au passage du corbillard, pour témoigner de leur reconnaissance et de leur respect envers celui qui les avait aimés et servis. Jamais pareille démonstration populaire n'avait salué en terre anglaise, la dépouille mortelle d'un prince de l'Église romaine. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 307.

II. Manning et les problèmes religieux et sociaux de son temps. — 1° Le pouvoir temporel. 2° Le concile du Vatican. 3° Idées théologiques de Manning. 4° L'union des Églises. 5° La question scolaire. 6° La question sociale. 7° Conclusion.

1° *Le pouvoir temporel.* — La guerre, entreprise en 1859 par le Piémont aidé de la France, avait eu pour

conséquence l'annexion d'une partie des provinces pontificales aux États de Victor-Emmanuel (décret du 18 mars 1860). Aux protestations qui s'élevèrent de toutes parts contre cette spoliation, Manning joignit la sienne, dans plusieurs conférences données à Londres, en 1860-1861. Ces conférences furent réunies en un volume, *The temporal power of the Vicar of Jesus-Christ*, Londres, 3e édit., 1880, traduction française par Chambellan, *Conférences prêchées à Londres sur le pouvoir temporel du Vicaire de Jésus-Christ*, 1863. Manning considère le pouvoir temporel comme providentiellement établi pour sauvegarder l'autorité spirituelle du chef de l'Église, pour faciliter sa mission civilisatrice. Il combat l'argument que l'on pouvait invoquer en faveur de l'unité italienne : le principe de la distinction des peuples par nationalités.

Dans d'autres conférences, en 1866 et 1867, il traita de la souveraineté temporelle des papes dans ses conséquences politiques, de Rome, de la révolution. *Sermons on ecclesiastical Subjects*, t. III, p. 1-76.

Il est convaincu que le pouvoir temporel est absolument indispensable à l'exercice régulier de l'autorité spirituelle. Après la réalisation définitive de l'unité italienne, avec Rome pour capitale, on sent cette conviction s'affaiblir, et ses idées sur ce point se modifier. Dans *The fourfold Sovereignty of God*, Londres, 1871, donnant comme fondement à l'intépendance du Souverain Pontife, le fait qu'il est le représentant du Christ, roi par excellence, et qu'il ne saurait ainsi être soumis à aucun prince, il semble admettre que cette souveraineté et cette indépendance ne sont pas nécessairement attachées à un lambeau de territoire, mais qu'elles résident essentiellement dans l'indépendance pleine et entière vis-à-vis de tout souverain séculier. « Aussi longtemps que le monde sera chrétien, le pasteur suprême demeurera ce qu'il est et ne sera soumis à aucune autorité humaine. C'est en quoi consiste le principe essentiel de son pouvoir temporel. » P. 169. Cependant, en 1877, *The Independence of the Holy See*, il regarde encore le pouvoir temporel comme un fait providentiel, comme étant sinon absolument, du moins relativement nécessaire, pour le libre exercice de l'autorité spirituelle. Il le justifie historiquement : Rome appartient plus à la catholicité qu'à l'Italie. Il invoque le témoignage d'hommes d'État anglais, à la Chambre des Lords, celui de lord Ellenborough (12 juin 1849), et celui de lord Brougham (20 juillet 1849). Quelques années plus tard, dans les notes manuscrites publiées par Purcell, t. II, p. 574-581, il émet des idées tout autres sur le pouvoir temporel. Il doute qu'il soit opportun que le Saint-Siège continue à revendiquer un pouvoir qu'il ne serait plus capable d'exercer, qui tournerait contre lui la nation italienne. Une intervention étrangère serait impossible, périlleuse; une restauration de ce genre ne peut se faire que *mediante populi italici voluntate*. Quelle solution pourrait-on trouver qui donnât satisfaction à l'Italie et à l'Église, quelles garanties offrir à l'indépendance du Saint-Siège ? Manning s'est abstenu de donner ces précisions.

2° *Le concile du Vatican.* — Manning devait apporter à la revendication des prérogatives spirituelles du Saint-Siège autant d'ardeur qu'à la défense du pouvoir temporel. On est surpris, à première vue, de voir cet anglais et cet anglican converti s'écarter aussi radicalement de l'attitude de ses compatriotes et de ses anciens coreligionnaires, chez qui la méfiance envers l'étranger et l'antipathie pour la papauté étaient si fortement ancrées. Si Manning a pu passer pour le type de l'ultramontain en Angleterre, il le doit en partie à son tempérament autoritaire. Homme d'action et de volonté forte, il était tout naturellement porté à vouloir à la tête de l'Église une autorité puissante et indiscutable. Il ne faut pas oublier surtout que la raison déterminante de sa conversion fut l'impuissance de l'Église établie à maintenir intacts les dogmes chrétiens, par défaut d'autorité. Trouvant cette autorité dans l'Église romaine, il l'accepte et s'y soumet, comme étant le seul moyen de sauvegarder la foi; il la revendique dans sa plus forte expression, l'infaillibilité pontificale, « plus préoccupé de l'étendre que d'en fixer les limites ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 118. Tout ce qui peut affermir et augmenter le pouvoir pontifical, lui paraît juste et devoir s'imposer.

Dès le premier synode, qu'il réunit après sa nomination au siège de Westminster, il publie sans aucune restriction le *Syllabus* et l'encyclique *Quanta cura*, qui avaient été promulgués l'année précédente. Dans une conférence de 1868, *The Syllabus*, *Sermons on ecclesiastical Subjects*, t. III, p. 77-101, il donne aux condamnations portées par le Syllabus une valeur nettement dogmatique : erreurs relatives à la foi et aux mœurs, dans lesquelles l'Église et son chef jouissent du privilège de l'infaillibilité.

En 1867, il commence une campagne très active pour la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale. Se trouvant à Rome, pour les fêtes du dix-huitième centenaire du martyre des saints Apôtres Pierre et Paul, il fait vœu avec l'évêque de Ratisbonne, de travailler à faire définir ce dogme au prochain concile. Il prenait place dans le parti extrême, « qui voulait une infaillibilité à peu près illimitée, l'attribuant aux moindres directions du pape; refusait aux théologiens le droit de discuter et d'interpréter le sens et la portée de chaque acte pontifical ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 117. Il se mit immédiatement à l'œuvre. Dans une lettre pastorale du 8 septembre 1867, *The Centenary of St Peter*, traduction française, *Le centenaire de saint Pierre et le concile général, Lettre pastorale à son clergé, suivie de trois bulles de Sa Sainteté le pape Pie IX, relatives au concile*, 1869, il démontre l'infaillibilité par les preuves classiques : plénitude du pouvoir spirituel donné à saint Pierre, indépendamment des autres apôtres, avec mission et grâce pour enseigner et expliquer les vérités de la foi; permanence de ce pouvoir dans ses successeurs. Dans une seconde lettre pastorale *The œcumenical Council and the Infallibility of the Roman Pontiff*, traduction française, *Le concile œcuménique et l'infaillibilité du Pontife romain, Lettre pastorale*, 1870, il s'attache surtout à montrer l'opportunité de sa définition, et à exposer les faits sur lesquels s'appuie la croyance de l'Église, choisissant ses preuves, de préférence parmi les scolastiques anglais, comme Thomas Bradwardine et Anselme de Cantorbéry. La même année, il prononce un sermon pour réfuter les objections populaires, *Popular objections to the Vatican Council*, *Sermons on ecclesiastical Subjects*, t. III, p. 101-127.En plus des objections populaires, Manning travaille à repousser les attaques des théologiens : dans un appendice à sa seconde lettre pastorale, il réfute l'ouvrage de Mgr Maret, *Du concile général et de la paix religieuse*, remet au point une mauvaise interprétation que Mgr Dupanloup, dans ses *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain concile*, avait faite de sa lettre pastorale; il poursuit énergiquement le livre de Janus, *Du pape et du concile*. Son ardeur le poussait à accepter une discussion publique avec un presbytérien John Cumming, qui l'en avait prié. Rome y fit opposition, offrant toutefois de désigner une commission de théologiens, qui discuteraient avec John Cumming et

résoudraient les objections soulevées par les protestants contre l'infaillibilité. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 1144-1146.

Ces préliminaires laissent supposer la part très grande que devait prendre Manning au concile. Il fit partie de deux commisions, de la commission chargée d'examiner les propositions étrangères à l'initiative du souverain pontife (l'infaillibilité en faisait partie); et de la députation *de fide*; il fut choisi pour cette commission par les évêques italiens; ses compatriotes lui avaient préféré Grant, de Southwark. L'influence de l'archevêque de Westminster fut prépondérante dans la décision prise par la commission *de postulatis*, de prier le souverain pontife de soumettre au concile la pétition relative à la définition de l'infaillibilité; l'assemblée reçut la requête, signée de quatre cents évêques, le 20 janvier 1870. *Collectio Lacens.*, t. VII, col. 924.

Les discussions cependant n'étaient pas closes : la minorité s'efforçait par toutes sortes de manœuvres, de mesures dilatoires, d'empêcher la définition. L'intervention des puissances surtout était à craindre. Pour agir efficacement auprès du gouvernement anglais, Manning obtint d'être relevé du serment de discrétion. Il put ainsi renseigner, par lettre, Gladstone, agir sur l'agent diplomatique anglais à Rome, Odo Russell, qui tenait au courant le ministère des affaires étrangères, contrarier l'influence néfaste de lord Acton qui, de Rome, envoyait des rapports défavorables. Il parvint ainsi à faire repousser par le cabinet anglais les propositions du prince de Hohenlohe, président du cabinet bavarois, qui avait sollicité le gouvernement anglais de prendre l'initiative d'une intervention des puissances européennes, dans le but de défendre les droits des États ayant des sujets catholiques, contre les empiétements du concile.

Les actes du concile ne signalent qu'une intervention de Manning, au cours de la discussion, *Collect. Lacens.*, t. VII, col. 746; son action s'exerçait surtout sur les membres de la minorité. Il donna son *placet* au vote solennel, 18 juillet 1870. Le concile terminé, il explique et défend la définition. Le 13 octobre 1870, il publie une lettre pastorale, *The Vatican Council and its definitions*, où il expose le véritable sens de la formule conciliaire, porte des censures contre les négateurs, explique l'attitude des opposants au concile, gardant toute sa sévérité pour les principes théologiques de Janus. Cette lettre pastorale fut réunie à celles de 1868 et 1869, en un volume intitulé : *Petri Privilegium, Three pastoral letters to the Clergy of the diocese*, 1871. Après le concile, la fidélité des sujets catholiques anglais avait été mise en doute par Gladstone, qui la croyait incompatible avec les décisions prises au Vatican. Il les sommait d'avoir à se justifier : *The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance. A political exposition*, Londres, 1874. Cette attaque fournit à Manning l'occasion d'éclairer la nation anglaise. Dans une lettre au *Times*, le 7 novembre 1874, il affirme que « les décrets du Vatican n'ont pas changé un iota aux obligations et aux conditions de l'allégeance civile. » Il développe cette idée dans : *The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance*, Londres, 1875. Il ne lui fut pas difficile de mettre au défi l'ancien ministre d'appuyer ses attaques sur un seul fait précis, ni de montrer que les catholiques, attachés à leur foi, seraient les plus fidèles des sujets. Gladstone finit par le comprendre, puisqu'en 1890 il proposa de rendre accessibles aux catholique les charges de lord-chancelier d'Angleterre et de vice-roi d'Irlande.

Pour parfaire son œuvre, il ne resta plus à Manning qu'à écrire une histoire du concile du Vatican. Il le fit sur les instances de ses amis, désireux de voir replacer dans leur vrai jour les faits dénaturés par les adversaires : *The true story of the Vatican Council*, 2e édition, Londres, 1878, traduction française, Nothomb, *L'histoire vraie du Concile du Vatican*, Paris, 1877, ouvrage composé surtout à l'aide de ses souvenirs personnels et du « carnet de notes d'un éminent et savant évêque du concile ».

L'attitude de Manning dans la question romaine et au concile du Vatican lui a valu d'être considéré comme « le type de l'ultramontanisme anglais ». R. Buddensieg, dans *Protest. Realencyklopädie*, 3e édit., t. XII, p. 230 et 233. Cela est exact pour les premiers temps de son épiscopat, et nous en avons donné plus haut l'explication. Cependant on voit, à un certain moment, Manning supporter difficilement l'intervention de Rome dans les affaires d'Irlande et d'Angleterre. Il semble bien que ses idées sur l'exercice du pouvoir pontifical aient subi la même évolution vers une conception plus modérée, comme nous l'avons vu faire pour la question du pouvoir temporel. De certaines difficultés personnelles avec le Saint-Office, (affaire de Mgr Capel), des directions, données par Léon XIII aux catholiques irlandais, condamnant le fénianisme, alors que lui-même était partisan du *Home rule*, et favorable au « Plan de campagne » de Parnell, il conclut que Rome n'a pas toujours été bien renseignée et éclairée et a manqué parfois de prudence. *Notes autobiographiques*, dans Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 625, 626. C'est pourquoi il voit avec méfiance la mission de Mgr Persico en Irlande, celle de Mgr Ruffo Scilla, envoyé par Léon XIII, en 1887, pour apporter les compliments du pape à la reine, à l'occasion de son jubilé. Surtout, il se montre opposé à l'envoi d'un nonce en Angleterre : la présence permanente d'un représentant du Saint-Siège en Angleterre serait inutile et nuisible. « Quel bien pourrait faire un légat, que ne pourrait faire infiniment mieux un évêque, avec plus d'efficacité et sans provoquer de suspicion et d'antagonisme populaire ? » Envoyer un nonce en Angleterre, ce serait mettre fin à l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État, mettre la nomination des évêques sous la dépendance du pouvoir civil, ruiner l'influence que l'Église tient de sa liberté. Rome d'ailleurs sera mieux renseignée par les évêques anglais, que par un représentant officiel qui ne fera que présenter les vues du gouvernement. « Le peuple anglais peut supporter un envoyé spécial pendant un jour ou deux; mais la présence permanente d'un légat serait la ruine de toute mon œuvre en Angleterre, durant les trente dernières années. » Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 741. « Nous lâcherions la proie pour l'ombre, écrit-il dans une note du 10 juillet 1887, si nous risquions la liberté fondée sur l'égalité devant la loi, pour l'avantage de quelques relations diplomatiques. » *Ibid.*, p. 742, 743. Tout cela n'est pas faux. Mais ne peut-on pas voir, sous l'expression d'idées justes, un peu le mécontentement du primat d'Angleterre, de l'homme autoritaire, qui craint de voir son importance et son autorité diminuées par la présence à Londres d'un représentant direct du Saint-Siège ? Ce changement dans les idées du cardinal, bien qu'il ne se manifestât pas publiquement, déplut à la curie. Manning raconte lui-même que le directeur d'une publication éditée par les jésuites a reçu pour consigne « de ne pas prononcer avec éloge le nom du cardinal Manning ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 258.

3° *Idées théologiques de Manning.* — Son premier ouvrage est formé de quatre conférences prononcées, en 1856, à l'église cathédrale de Saint-Georges, à Southwark, devant un auditoire composé en grande partie d'anglicans, *The grounds of Faith*, traduction

française, *Les fondements de la foi*, Tournai, 1859. On y rencontre, exposées avec soin, les idées qui ont provoqué la conversion de l'auteur. La vérité religieuse doit être définie et certaine. Aucune doctrine n'offre ces caractères, si ce n'est « la doctrine intégrale, gravée, non par la main de l'homme, mais par l'Esprit de Dieu, dans la raison illuminée de l'Église, et venue jusqu'à nous, parfaite et entière ». *Fondements de la foi*, p. 23. Il n'y a qu'un témoin autorisé de la Tradition, qui est l'Église : l'Écriture, interprétée par le fidèle, est insuffisante! elle n'a de valeur qu'exposée par l'Église, par l'Église universelle, incarnée dans l'Église de Rome. L'Église est un témoin divin et infaillible; et c'est parce qu'il s'est trouvé dans l'Église anglicane des théologiens qui se sont appuyés « sur la règle de Vincent de Lérins, c'est-à-dire sur ce qui fut cru de tout temps, en tous lieux, par tous les hommes, ...qu'ils ont pu entretenir l'illusion que cette Église faisait encore partie réellement du grand empire catholique, reposant sur l'unité et l'infaillibilité de l'Église de Dieu... illusion qui eut un effet providentiel... mettre obstacle à la licence protestante, remener les hommes à l'autorité et leur mettre entre les mains un moyen d'épreuve. » *Fond. de la foi*, p. 65-67. L'Église universelle a seule autorité pour décider du vrai sens de la vérité révélée, pour terminer les controverses doctrinales. L'absence de cette autorité, le libre examen, ont pour conséquences inévitables d'obscurcir la révélation, de dissoudre l'unité de l'Église, d'enlever à l'Écriture son caractère surnaturel.

Des *Fondements de la foi*, il faut rapprocher une brochure publiée à la fin de sa vie, *Religio viatoris*, Londres 1888, petite apologie populaire, où il expose les quatre motifs de la foi : l'existence de Dieu, prouvée par la raison; la foi en une révélation, réclamée par le sens moral et la conscience; la présence de cette révélation dans le christianisme; le véritable christianisme, démontré par la raison et l'histoire dans le catholicisme. La meilleure preuve du catholicisme est l'Église elle-même : elle se rend témoignage à elle-même. « Enlevez du monde l'Église catholique romaine, et il se fera un vide que l'on ne pourra plus combler. » *Relig. viat.*, p. 76. Cette dernière idée est développée dans une autre étude apologétique de la même année, *The Church, its own witness*, dans *Miscel.*, t. III, p. 431 sq.

L'autorité de l'Église, ses prérogatives, son action surnaturelle s'expliquent par la présence en elle du Saint-Esprit, *The temporal mission of Holy Ghost*, Londres, 1865, traduction française par J. Gondon, *La mission temporelle du Saint-Esprit, ou Raison et Révélation*, Paris, 1867. Le Saint-Esprit exerce dans l'Église la mission qu'il a reçue du Père et du Fils, il complète la révélation, il est la véritable cause de l'unité de l'Église. Manning examine, sous ses différents aspects, la mission du Saint-Esprit : son action dans l'Église, les rapports de la raison et de la révélation, l'Écriture dont l'inerrance est garantie par le Saint-Esprit, et qui est interprétée infailliblement par l'Église enseignante, la transmission par l'Église de la doctrine révélée, doctrine toujours vivante. « Fixe et permanente dans tous les dogmes fondamentaux, qui expriment l'ordre éternel et immuable des vérités divines et des faits divins, la théologie dogmatique est progressive dans toutes ses opérations secondaires de définitions et de déductions. » *Mission of H. G.*, p. 299. Le Saint-Esprit agit tout particulièrement dans le chef de l'Église. Le Christ « enrichit le pontife de grâces extraordinaires et lui procure l'assistance du Saint-Esprit, dont il est l'organe dans l'Église et dans le monde. Toutes les preuves divines et humaines, toutes les lumières naturelles et surnaturelles qui illustrent et éclairent la révélation divine, qui en défendent et en conservent la lettre et l'esprit, se trouvent par un don spécial réunies dans le chef visible de l'Église. » *Mission of H. G.*, p. 191.

4° *L'union des Églises.* — Les idées de Manning sur la réunion de l'anglicanisme au catholicisme sont exposées dans *England and Christendom*, Londres, 1867. Cet ouvrage contient, après une introduction, où il expose les principes qui le guident dans cette question, deux lettres à un anglican sur l'attitude de la couronne envers les auteurs d'*Essays and Rewievs* et envers l'Assemblée du clergé et de la province, *The Crown in Council on the Essays and Reviews*, *The Convocation and the Crown in Council*, p. 1-81; une lettre de 1864 à Pusey, sur l'action du Saint-Esprit dans l'Église d'Angleterre, *The Workings of the Holy Spirit in the Church of England*, p. 81-137; et une lettre pastorale (1866) sur la réunion des Églises de la chrétienté, *The reunion of Christendom*, p. 137-227. Le principe auquel Manning sera toujours fidèle, est qu'il ne saurait être question de pourparlers entraînant des concessions, des transactions doctrinales de la part de l'Église romaine : l'Église catholique, infaillible, ne saurait abandonner aucune parcelle de la vérité révélée; ce n'est que par l'acceptation intégrale de la doctrine romaine que l'union peut se faire. Aussi n'a-t-il aucune confiance dans les tentatives faites par les anglicans dans l'*Association pour procurer la réunion des diverses parties de la chrétienté*, fondée en 1864, et condamnée d'ailleurs par Rome, ni dans la démarche faite, après cette condamnation, par 198 clergymen, auprès du cardinal Patrizi. L'Église anglicane qui a tant varié depuis le XVIe siècle, qui admet les opinions les plus extrêmes, ne peut prétendre être un rameau légitime de la véritable Église; la réunion en corps est une chimère. Il ne faut pas oublier que « l'Église d'Angleterre représente seulement une moitié du peuple anglais, que l'école anglicane représente seulement une portion de l'Église d'Angleterre; que le mouvement anglo-catholique représente seulement une section de l'école anglicane, et que le mouvement unioniste représente seulement une fraction de cette section... » *The reunion of Christendom*, p. 18 sq. Les tentatives faites pour mettre les « trente-neuf articles » d'accord avec le concile de Trente ont échoué; le ritualisme met le libre examen sous la protection des cérémonies religieuses. « Je ne puis comprendre l'attitude passive de ces hommes qui sont indifférents à la négation d'articles de foi tels que la grâce du baptême, mais qui étalent, en revanche, un zèle exagéré pour l'ornementation extérieure du culte et pour les vêtements ecclésiastiques. » Lilly, *Characteristics of Manning's writings*, p. 241.

Le zèle des catholiques doit donc se porter sur les individus, de façon à atteindre tous les dissidents et à sauvegarder l'intégrité de la doctrine catholique. « Nous ne pouvons offrir l'unité qu'à la seule condition sous laquelle nous en sommes les possesseurs : sous la condition d'une soumission absolue, non conditionnelle, à la voix vivante et perpétuelle de l'Église de Dieu. Si cette condition est repoussée, ce n'est pas nous qui mettons obstacle à l'unité, car ce n'est pas nous qui avons imposé cette condition : celui qui l'impose, c'est l'Esprit de vérité, qui réside dans l'Église à toujours. » *Lettre pastorale sur la réunion des diverses parties de la chrétienté*, trad. Falcimagne, p. 23. Pour obtenir ces conversions d'anglicans à la vraie foi, Manning préconise l'exposé de la vérité; il rejette les discussions, comme étant plus aptes à détruire qu'à édifier; en fait de controverses, il n'admet que celles qui sont nécessaires pour défendre

la doctrine attaquée ou défigurée, souvent de bonne foi, par les dissidents. Cette tactique réussit à Manning.

5° *La question scolaire.* — 1. *Les écoles élémentaires.* — La question se posa à partir de 1870. Jusque-là, les écoles étaient facultatives et confessionnelles; la loi scolaire de 1870 établit l'école obligatoire et laïque. L'État fonde des *board-schools*, écoles officielles laïques où n'est donnée aucune notion de religion positive : la seule lecture de la Bible y est autorisée. Le nouvel état de choses établissait une inégalité choquante entre les écoles officielles et les écoles libres. Les premières, grassement rétribuées, étaient facilement acceptées par les dissidents, unitariens, presbytériens, luthériens, non conformistes, qui formaient la minorité de la nation et appartenaient à la classe riche; tandis que les anglicans, les méthodistes et les catholiques, majorité de la nation, et, en général, de situation plus modeste, ne pouvaient, pour des raisons de principe impérieuses, accepter cette neutralité scolaire, dangereuse pour la foi; les écoles libres se trouvaient dans l'impossibilité de lutter à armes égales avec les écoles officielles. Cf. *Catholics and Board Schools*, dans *Dublin Review*, IIIe sér., t. I, p. 426.

Cette situation ne pouvait laisser Manning indifférent. « Un enfant chrétien a droit à une éducation chrétienne, un enfant catholique à une éducation catholique. » Lemire, *Manning et son action sociale*, p. 139. Ce principe, il le défendra dans plusieurs articles, en janvier 1883, dans le *Month : The Future of the primary School* (*Miscell.*, t. III, p. 91-97), en avril 1883, dans le *Nineteenth Century : Is the Christianity of England worth preserving ?* (*Miscell.*, t. III, p. 47-79), dans d'autres encore, réunis en volume, sous le titre *National Education*, Londres, 1889. Au droit reconnu de l'État, en matière d'enseignement, il oppose le droit supérieur de la famille de faire donner à l'enfant l'éducation qui convient et la formation religieuse, droit qui implique le libre choix du maître, rendu impossible par l'école officielle; il montre les dangers de l'école neutre qui ramènera l'Angleterre aux luttes religieuses du XVIIe siècle. Ces protestations furent entendues. Le gouvernement appela Manning à faire partie d'une commission royale d'éducation. Les efforts qu'il fit pour obtenir quelques modifications à la loi de 1870 n'aboutirent pas. *The Education, Commission and the School Rate, National Education* t. VII, p. 1-47. Ce n'est que plus tard que la situation scolaire devait être améliorée. Il a ainsi préparé les voies « au régime actuel, sous lequel chaque école, à quelque confession qu'elle appartienne, reçoit de l'état un subside au prorata du nombre de ses élèves. » Looten, *L'action sociale du cardinal Manning*, dans *Les Facultés catholiques de Lille*, 1925, p. 214.

2. *L'enseignement supérieur.* — Le manque d'influence, qui entravait l'action des catholiques anglais, tenait, pour une bonne part, à l'ostracisme qui les frappait, en matière d'enseignement supérieur : jusqu'en 1850, l'accès des universités d'Oxford et de Cambridge leur avait été interdit. La fréquentation par les catholiques anglais de ces lieux de haute culture intellectuelle allait-elle relever leur influence dans le monde de la pensée ? On aurait pu l'espérer. Wiseman était favorable à la fréquentation par les étudiants catholiques des universités anglaises. Manning, au contraire, s'y montra opposé. Son influence amena Wiseman à faire interdire par les évêques de la province, en 1864, l'assistance aux cours de ces universités, dans lesquelles il voyait un danger de perversion pour la foi. Il fera renouveler la défense par les synodes tenus à Westminster en 1865, 1867, 1872, 1885, et obtiendra de Rome la confirmation de cette interdiction.

Manning se trouva ainsi sur ce sujet, comme sur celui du pouvoir temporel et de l'opportunité de la définition de l'infaillibilité pontificale, en opposition avec Newman. Ce dernier comprenait tout le bien qui résulterait pour les catholiques de leur présence aux grandes universités, d'un contact plus intime avec l'élite de la nation. Le danger de perversion, résultant d'une atmosphère protestante, pouvait être évité, par la création d'un collège affilié à l'université et réservé aux catholiques, par une maison d'études, dont la direction serait confiée à des prêtres instruits, capables de maintenir intacte la foi des étudiants. L'évêque de Birmingham, Ullathorne, entrait dans ces vues. Newman résolut alors de fonder une maison de l'Oratoire à Oxford, où il résiderait, 1864. Manning ne voulait à aucun prix de la présence dans la ville universitaire de Newman, dont le renom aurait attiré en foule les jeunes catholiques. La Propagande ordonna aux évêques de se réunir pour étudier et résoudre la question. Dans l'enquête qu'il ordonna de faire auprès des anciens étudiants d'Oxford convertis, Manning s'abstint de consulter Newman, le mieux placé pour donner son avis dans l'affaire. La décision du synode fut opposée à l'érection d'un collège. Cependant la Propagande permit, en 1866, grâce à l'intervention d'Ullathorne, l'établissement d'un Oratoire, mais en défendant à Newman d'y résider. Cette défense ne fut pas communiquée à Newman; l'évêque de Birmingham avait espéré pouvoir la faire lever : la Propagande intervint de nouveau, en février 1867, et arrêta l'entreprise.

Il fallait cependant donner satisfaction aux besoins intellectuels des catholiques. Manning avait rêvé de fonder à Rome une école de hautes études; un pareil projet ne pouvait rencontrer que de l'opposition; c'est en Angleterre que doit se former l'élite, capable d'exercer une action profonde sur le peuple anglais; le but des universités anglaises était, d'ailleurs, de former avant tout des hommes d'action. Il restait à fonder une université catholique en face des universités existantes. Pendant longtemps les évêques anglais rejetèrent, comme irréalisable, ce projet, qui fut finalement adopté au IVe concile de Westminster, août 1873, décidant la création de l'université de Kensington. Cf. *Catholic higher Studies in England*, dans *Dublin Review*, nouv. sér., t. XXII, p. 187-189; *The new Scheme of catholic higher Education, ibid.*, t. XXIII, 441-474. Les ressources ne manquèrent pas, au début; Manning sut recruter un corps professoral, à la hauteur de sa tâche, il obtint l'approbation de Rome qui renouvela, à ce propos, la défense faite aux catholiques de fréquenter les anciennes universités. Cf. *Work and Wants of the Church in England*, *Miscell.*, t. III, p. 346. Malgré cet ensemble de circonstances favorables, l'échec fut lamentable : en cinq années, quatre-vingt-dix-sept étudiants fréquentèrent Kensington ! *Miscell.*, t. II, p. 349. La volonté de Manning de maintenir l'université sous sa dépendance immédiate était contraire aux habitudes anglaises de *self-government*, déplut aux laïques et fut cause en partie de l'insuccès. Mais de plus, toujours par suite des mêmes préventions, Manning s'était privé du concours et de l'influence des jésuites et avait écarté Newman. Le fondateur de l'Université de Dublin aurait, sans aucun doute, grâce à l'expérience acquise, à sa forte personnalité, à ses rares qualités intellectuelles, assuré le succès de la nouvelle université : il s'imposait, tout le monde le désignait; on lui préféra Mgr Capel, qui fut incapable de mener à bien l'œuvre entreprise.

L'insuccès n'amena pas Manning à une meilleure intelligence de la situation. Les défenses portées avaient été inefficaces; les catholiques continuaient à aller à Oxford ou à Cambridge. En 1885, dans une

lettre pastorale, *The Office of the Church in higher catholic Education*, il publie une nouvelle interdiction portée, sur sa demande, par la Propagande, le 10 janvier 1885. Il s'efforce de justifier sa conduite, en montrant l'inutilité des études à Oxford et à Cambridge, la possibilité d'obtenir les grades à l'Université de Londres, sans suivre les cours officiels, la bonne tenue des collèges catholiques qui peuvent rivaliser avec les autres... Ces raisons ne furent pas suffisantes pour convaincre les catholiques anglais. Après la mort de Manning, la question de l'enseignement supérieur fut résolue suivant les idées de Newman; depuis 1896, les catholiques anglais fréquentent les universités officielles. Mais on a fondé, à côté, des collèges spéciaux, dirigés soit par des prêtres séculiers, soit par les jésuites, les dominicains et les bénédictins. La jeunesse universitaire est ainsi préservée du danger de perversion que redoutait Manning.

6° *La question sociale.* — L'activité exercée par Manning, pour restaurer la vie religieuse dans les quartiers pauvres de Londres, l'avait mis en présence d'une situation matérielle et morale déplorable. Il avait la conviction que l'Église ne peut « se répandre en Angleterre que si elle manifeste de larges sympathies populaires, qui l'identifient, non avec ceux qui gouvernent, mais avec les gouvernés. » Thureau-Dangin, *La renaissance...*, t. III, p. 262. Il fallait donc que le clergé catholique devînt le guide et le protecteur des pauvres. Lui-même donnera l'exemple, et se fera le porte-drapeau du catholicisme social.

L'attention avait été attirée en 1883 par une série d'écrits sur l'effroyable misère des logements, dans certains quartiers de Londres. L'exiguïté et l'insalubrité des maisons ouvrières où « parfois plusieurs familles pullulent dans la même pièce, chacune dans son coin, manquant d'espace, manquant d'eau,.. exposaient les habitants à toutes sortes d'affections chroniques, aux maladies aiguës les plus graves; les contraignaient à vivre dans une promiscuité déplorable ou dans le contact d'un monde interlope. » *Rights of Labour*, dans Lemire, *op. cit.*, p. 135-137. Désertant ce milieu infect, l'ouvrier se réfugiait dans les bars et se livrait à l'alcoolisme fléau très grave et très répandu, dont Manning, montre les conséquences désastreuses dans l'individu, la famille et la société. « L'ivrognerie, qui va se développant tous les ans, est notre péché national, notre honte nationale, et sera, si nous ne l'enrayons, notre ruine nationale. » *Miscell.*, t. III, p. 398.

Déjà, étant archidiacre de Chichester, Manning s'était intéressé aux classes pauvres, écrivant à Gladstone, faisant proposer à James Graham différents amendements, concernant les enfants naturels et la responsabilité effective du père, signalant à Lewis, président du *Board of Trade*, l'immoralité des centres ouvriers, en même temps que les mesures à prendre. Archevêque de Westminster, il entreprend activement la lutte contre l'alcoolisme. Dès 1865, entrant dans l'*Association catholique de tempérance*, il donne une nouvelle impulsion à l'œuvre des PP. Mathew et Lockhart, les initiateurs des sociétés de tempérance; en 1866, il forme un comité chargé de constituer une société avec des règles fort simples; l'année suivante, il fonde pour les Irlandais, très atteints par le fléau, la *St Patrick's Association*; en 1871, dans une réunion à Exeter Hall, il appuie le projet de bill de sir W. Lawson, qui propose la fermeture des bars à certains jours et à certaines heures déterminés.

Joignant l'exemple à la parole, il prend le *pledge* et devient, à partir de 1872, un *teatotaler* incorrigible, acquérant ainsi plus d'autorité pour recommander l'adhésion à la *Roman catholic total abstinence League*, qui comprendra à Londres jusqu'à vingt-huit mille ligueurs, pour convaincre le peuple, dans des discours en plein air, prononcés à Exeter Hall, à Clerkenwill Green, à Tower Hill, à Hyde Park, dans les jardins du Palais de Cristal. Cf. *Tablet*, 1881, t. II, 390. Pour aider à ses efforts personnels, il attire l'attention et recherche l'appui du législateur, par un article publié en 1878, dans la revue de Dublin, *Our national Vice*, *Miscell.*, t. III, p. 227-241, où il attaque les responsables : le Parlement, qui ménage des électeurs, les capitalistes, qui tirent d'énormes ressources, le gouvernement, qui recueille des impôts considérables; où il propose des remèdes : la fermeture intermittente des débits (bill Lawson), le consentement des pères de famille, avant d'ouvrir un bar dans une localité (Permissive Bill).

L'alcoolisme n'était peut-être que la conséquence de la déplorable situation matérielle des ouvriers anglais; du moins cette misère y contribuait. Il fallait donc rendre la vie meilleure et plus facile, pour cette partie de la population. Pour lutter efficacement contre le paupérisme et les habitations insalubres, il accepte de faire partie en 1884, d'une commission d'enquête, présidée par le prince de Galles; il encourage l'émigration et voudrait que le gouvernement lui donnât une forte organisation, *Why are our people unwilling to emigrate ? Miscell.*, t. III, p. 207-227. Il n'hésite pas, malgré les critiques, à encourager la campagne entreprise par la *Pall Mall Gazette* contre la traite des blanches, à encourager la *National Society for the prevention of Cruelty of children*, fondée par le président Benjamin Vaught, à donner ses sympathies au général Booth, à l'occasion de son livre, *In darkest London*, et à l'Armée du salut, en tenant compte de la noblesse du but poursuivi, et faisant les réserves nécessaires : sur le terrain de l'évangélisation sociale, toutes les religions peuvent et doivent marcher d'accord. « Dans un désert, où le berger fait défaut, toute voix qui dispense une parcelle de la vérité, prépare l'arrivée de Celui qui est la vérité même. » Cité par Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 266; cf. *The Salvation Army*, *Miscell.*, t. III, p. 189-207; *Room for General Booth*, dans *Merry England*, juillet 1891, février 1892. En même temps portant ses regards au delà de l'Angleterre, il encourage la société anti-esclavagiste, Hutton, *Cardinal Manning*, p. 200, donne son appui à l'œuvre du cardinal Lavigerie, Hutton, p. 247. Il prend le parti de Gibbons en faveur des « Chevaliers du Travail », que les évêques du Canada avaient condamnés. Hutton, *op. cit.*, p. 203.

Le plus beau succès de l'action sociale de Manning fut son intervention dans la grève des dockers, en 1889. Cette grève avait entraîné le chômage de deux cent mille travailleurs, et faisait peser sur Londres une menace de guerre civile. Tous les pourparlers avaient échoué. L'évêque anglican de Londres, qui avait tenté d'intervenir, recula devant les difficultés. Malgré ses quatre-vingt-deux ans, le cardinal engagea des négociations avec les patrons et les ouvriers, arrachant aux premiers des concessions, conseillant la modération aux autres, aboutissant finalement, après une dernière et longue entrevue , à un compromis qui mit fin au conflit. Lemire, *op. cit.*, p. 113; Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 665, 666.

Ces multiples interventions de Manning en faveur du monde ouvrier, s'expliquent par ses principes sur la question sociale. Il les a exposés dans un discours prononcé à Leeds, en 1874, sur la dignité et les droits du travail, *The dignity and rights of the Labour*, *Miscell.*, t. II, p. 65-101. Deux causes ont contribué au développement industriel du XIXe siècle : l'argent et

le travail. Manning définit e travail : « l'honnête et complète utilisation de nos énergies corporelles et intellectuelles en vue de notre bien-être et de celui du prochain. » *Miscell.*, t. II, p. 71. L'intelligence de l'ouvrier a secondé l'essor industriel : sans le travail, sans le capital vivant, l'argent, le capital mort, eût été stérile. L'ouvrier, par sa force et son adresse, est aussi un facteur premier de la fortune publique. Son travail est un capital, il est sa propriété. Le travail a ainsi les mêmes droits que le capital, droits inaliénables et sacrés. L'ouvrier doit donc avoir la liberté d'en disposer à son gré et de le protéger... Il peut en fixer la valeur, et débattre avec le patron, les conditions de son emploi, s'unir avec ses compagnons, fonder des associations pour la défense de ses droits. En cas de conflit, l'ouvrier est dans une situation inférieure à celle du patron; Manning fait alors appel à l'État. Il lui reconnaît le droit d'intervenir pour prohiber le *sweating system*, qui impose seize à dix-huit heures de travail, avec un salaire de famine, pour faire respecter le repos du dimanche, pour interdire dans certaines circonstances et dans certaines industries, le travail des femmes et des enfants, pour fixer à douze ans l'âge d'admission à l'usine. Il faudrait que le salaire de l'ouvrier fût suffisant pour faire vivre les siens, sans que la mère de famille fût obligée d'aller à l'atelier. Il revient sur cette question du travail dans une lettre à l'évêque de Liége, à l'occasion du congrès de 1890, *Merry England*, juillet 1891, où il demande que l'on « reconnaisse, fixe et établisse publiquement une mesure juste et convenable, réglant les profits et les salaires, mesure d'après laquelle seraient régis tous les contrats libres entre le capital et le travail. » Hemmer, *op. cit.*, p. 414. Manning semblait faire ainsi une part trop considérable à l'État; il fut accusé de socialisme. « Je ne sais, répondit-il, si pour vous, c'est du socialisme; mais pour moi, c'est du pur christianisme. » Lemire, *op. cit.*, p. 114. Il s'explique, en faisant remarquer qu'il « exclut la législation de l'État, sauf dans les cas où l'initiative privée fait défaut, et qu'il repousse principalement son intervention lorsqu'il s'agit d'un contrat libre, qui se base sur la relation qui existe entre le salaire et le bénéfice. » *Merry England*, juillet 1891, p. 19. De fait, Manning se tint toujours éloigné du socialisme, maintenant intact le droit de propriété, défendant la liberté individuelle, n'admettant l'intervention de l'État que dans des circonstances exceptionnelles. Il tient le milieu entre le libéralisme économique, qui place la solution de la question sociale dans le libre jeu de la loi de l'offre et de la demande et de la concurrence, et le socialisme, qui ramène tout à l'État, dans l'ordre économique comme dans l'ordre politique. Une des dernières joies du cardinal fut de trouver dans l'encyclique *Rerum Novarum* du 15 mai 1891, plusieurs des idées sociales, pour lesquelles il avait combattu, et une approbation implicite de sa doctrine par le chef de l'Église. Cf. *Leo XIII on the Condition of labour*, dans *Dublin Review*, IIIe série, t. XXVI, p. 153-168

7° *Conclusion.* — L'influence de Manning dans l'Angleterre du XIXe siècle fut considérable et, somme toute, heureuse. Il a rendu au catholicisme, « sur ce terrain de l'action, le prestige que Newman lui avait assuré dans le domaine de la spéculation. » Looten, *op. cit.*, p. 209. Il n'avait pas les qualités intellectuelles de Newman : comme écrivain, comme penseur, il est fort loin derrière lui. Il fut surtout un homme d'autorité et de gouvernement. Cela explique toute son œuvre, toutes ses interventions : son commentaire sur le *Syllabus*, sa campagne en faveur du pouvoir temporel et de l'infaillibilité pontificale, comme aussi son attitude regrettable envers Newman, en qui il voyait, ce qui était faux, le chef, l'inspirateur des catholiques libéraux du *Rambler*, cf. H. Bremond, *Manning et Newman*, dans *Études*, 15 oct. 1896, t. LXIX, p. 263, que l'ami de Manning, Mgr Talbot, représentait comme *the most dangerous man in England*. Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 318. Jaloux de son autorité, il semblait ne pouvoir supporter à côté de lui quelqu'un qui lui fût supérieur, ou qui émît des idées différentes des siennes, même sur des points de libre controverse. Ce fut un grave défaut. Si, au lieu de laisser Newman dans l'ombre, il lui eût donné une situation en rapport avec ses merveilleuses qualités intellectuelles, le plaçant à la tête de son université catholique, ou le laissant s'installer à Oxford, il aurait rendu un immense service à l'Église; le séjour à Oxford de Newman catholique aurait peut-être augmenté considérablement le nombre des conversions dans ce milieu où, anglican, il avait autrefois exercé une si heureuse influence.

III. Œuvres. — La plupart des œuvres de Manning catholique ont été indiquées au cours de l'article. Celles de Manning anglican sont presque introuvables : quatre volumes de *Sermons*, Londres, 1850; *Sermons preached before the University of Oxford*, Oxford, 1845; *Thoughts for those that mourn*, Londres, 1843; *Confidence in God*, Londres, 1844; *The unity of the Church*, 2e édit., Londres, 1845. Il eut cependant l'intention d'imiter Newman et de rééditer ces œuvres, avec des notes explicatives. Mais « un théologien auquel il s'en ouvrit, jugea que les livres de religion, écrits par un hérétique, pour la propagation de l'hérésie, tombaient sous le coup de condamnations ecclésiastiques, et ne devaient pas être réimprimés. » Hemmer, *op. cit.*, p. 42.

Parmi les ouvrages écrits après sa conversion, et non indiqués plus haut, il faut signaler : *The Office of the Holy Ghost under the Gospel*, Londres, 1857, *The love of Jesus to penitents*, 9e édit., Londres, 1885, conférences données à Rome, en 1862, sur le sacrement de pénitence, traduction française par Pallard, *La confession, ou l'amour de Jésus pour les pénitents*, 1864; *The Blessed Sacrament the centre of immutable Truth*, Londres, 1871; *Devotional readings*, 1868; *The four great Evils of to Day*, Londres, 1871; *The fourfold sovereignty of God*, Londres, 1875; *The internal mission of the Holy Ghost*, 5e édit. Londres, 1875, traduction française par Mac-Carthy, *La mission de l'Esprit-Saint dans les âmes*, Paris, 1887; *Dominus illuminatio mea. A sermon preached at Oxford*, 23 nov. 1875; *The glories of the Sacred Heart*, Londres, 1876, traduction française par Maillet, *Les gloires du Sacré-Cœur*, Tours, 1888; *Sin and its consequences*, 5e édit., Londres, 1885, traduction française par Maillet, *Le péché et ses conséquences*, Avignon; *Towards Evening*, Londres, 1887; *Essays on Religion and Literature by various writers*, 3 vol., Londres, 1865-1874; *Sermons on ecclesiastical subjects, with an Introduction on the relations of England to Christianity*, 3 vol., Dublin, 1863-1873; *Miscellanies*, 3 vol., Londres, 1877-1888, contenant ses plus importants articles de revues; *Pastime papers*, compositions littéraires, publiées après sa mort, Londres, 1893.

W. Ward, *W. G. Ward and the Oxford movement*, Londres, 1889; W. Church, *The Oxford movement, Twelve years (1833-1845)*, Londres, 1899; Amherts, *History of catholic Emancipation and the progress of the catholic Church in the British Isles*, 2 vol., Londres, 1886; W. Ward, *W. G. Ward and the catholic revival*, nouvelle édit., Londres, 1912; Madaune, *Histoire de la renaissance du catholicisme en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1896; E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906; Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 3 vol., 7e édit., Paris, 1923; O'Byrne, *Lives of the cardinals*, Londres, 1879; Chr stofori, *Storia dei Card. di S. Rom. Chiesa*, Rome,

1888; White, *Cardinal Manning*, Londres, 1882; A. W. Hutton, *Cardinal Manning*, Londres, 1882; Bellesheim, *H. E. Manning, Cardinal Erzbischof von Westminster*, Mayence, 1892; J. R. Gasquet, *cardinal Manning*, Londres, 1896; E. S. Purcell, *Life of Cardinal Manning*, 2 vol., Londres, 1896; Fr. de Pressensé, *Le cardinal Manning*, Paris, 1896; H. Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, Paris, 1898; R. Buddensieg, art. *Manning*, dans *Protestantische Realencyklopädie*, 3e édit., t. XII, p. 230-236; Bellesheim, art. *Manning*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VIII, col. 619-626; J.-E.-C. Bodley, *Cardinal Manning and other Essays*, Londres, 1912; Lilly, *Characteristics political, philosophical and religious from the writings of H.-E. Manning*, Londres, 1885; J. Lemire, *Manning et son action sociale*, Paris, 1893; H. Bremond, *Manning et Newman*, dans les *Études*, t. LXIX, p. 250-269; Looten, *L'action sociale du cardinal Manning* dans les *Facultés catholiques de Lille*, 1925, p. 209-216; 233-240; nombreux articles parus en 1892 dans les journaux et les revues d'Angleterre : *The Times, Nineteenth Century, Catholic Directory, Dublin Review, Quarterly Review, Contemporary Review, Review of Reviews*.

L. MARCHAL.

MANSI Jean Dominique, prélat et érudit italien (1692-1769). — Il naquit à Lucques, le 16 février 1692, d'une famille patricienne; jeune encore, il entra dans la Congrégation des Clercs de la Mère de Dieu et fut professeur de théologie à Naples. L'archevêque de Lucques le rappela près de lui, mais, savant déjà connu, Mansi voyagea beaucoup en Italie, en France et en Allemagne pour des recherches historiques, et, à Lucques même, il fonda une Académie consacrée spécialement à l'étude de la liturgie et à l'histoire ecclésiastique. Ses travaux attirèrent l'attention de Clément XIII, qui, en 1765, le nomma archevêque de Lucques. Il mourut dans cette ville le 27 septembre 1769.

Les ouvrages de Mansi sont très nombreux et supposent tous une grande érudition. Il a traduit en latin le *Dictionnaire de la Bible*, les *Dissertations préliminaires* et le *Commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testament* de dom Calmet; il a édité, avec des notes et des préfaces, le *Traité de la discipline de l'Eglise* de Thomassin, les *Annales ecclésiastiques* de Baronius, avec les notes de Baluze et des critiques, l'*Histoire ecclésiastique* de Noël Alexandre et celle de Graveson, la *Théologie morale* du P. Anaclet Reiffenstuel et celle du jésuite Layman, le *Martyrologe hiéronymien*, les *Miscellanea* de Baluze et la *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis* de J. Alb. Fabricius. Il a ajouté des *Notæ tumultuariæ* (ainsi appelées, parce qu'il les avait rédigées à la hâte) à la 4e édition d'un ouvrage de Mencke, intitulé : *De charlataneria eruditorum declamationes duæ, cum notis variorum; accessit epistola Sebastiani Stadelii* (*Christ. Ange Heumanii*), *ac tandem, supplementi loco, in hac editione adjectæ sunt N.* (Joannis Dominici Mansi) *notæ tumultuariæ*, 4e édit., in-12, Lucques, 1726. Enfin, Mansi a publié : *Tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis*, in-4°, Lucques, 1724 et 1739; *De epochis conciliorum Sardicensium et Sirmiensium*, in-8°, Lucques, 1746 (d'après Mansi, le concile de Sardique se tint en 344; le P. Mamachi soutint, avec l'opinion commune de cette époque, que ce concile n'eut lieu qu'en 347, mais Mansi maintint sa première thèse dans une seconde dissertation, Lucques, 1749); *Epitome doctrinæ moralis ex operibus Benedicti XIV depromptæ*, Venise, 1770; enfin, Mansi avait publié, en 1752, *Pii II orationes politicæ et ecclesiasticæ*, Livourne, 1752, où l'on trouve beaucoup de pièces alors inédites.

Mais l'œuvre capitale de Mansi est la grande Collection des conciles dont les derniers volumes ne parurent qu'après sa mort. On possédait déjà plusieurs collections de conciles, en particulier, celle de Labbe et celle du P. Hardouin. L'édition Coleti, 23 vol. in-fol., Venise, 1728-1733, reproduit l'édition de Labbe, avec quelques légères additions. Mansi ajouta d'abord un *Supplément* en 6 vol., 1748-1752, sous le titre : *Ad Concilia Veneto-Labbæana supplementum*; puis, un peu plus tard, un second *Supplément*. Mais alors Mansi entreprit une refonte complète de la collection. Le premier volume parut à Florence en 1759 et la collection comprit 31 volumes in-folio, parus de 1759 à 1798, sous un titre un peu long, mais qui en indique nettement le caractère : *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio, in quâ, præter ea quæ Philipp. Labbæus et Gabr. Cossartius, S. J. et novissime Nicolaus Coleti, in lucem edidere, ea omnia insuper, suis in locis, optime disposita exhibentur, quæ Joannes Dominicus Mansi Lucensis, Congregationis Matris Dei, evulgavit. Editio novissima ab eodem Patre Mansi, potissimum favorem etiam et opus præstante Emmo Cardinali Dominico Passionei, Sanctæ Sedis apostolicæ bibliothecario, aliisque etiam eruditissimis viris manus auxiliatrices ferentibus curata, novorum Conciliorum, novorumque documentorum additionibus locupletata, ad mss. codices Vaticanos, Lucenses, aliosque recensita et perfecta. Accedunt notæ et dissertationes quamplurimæ, quæ in ceteris editionibus desiderantur*, 31 vol. in-fol., Florence, 1759-1798. Cette œuvre, malgré ses belles promesses, a été sévèrement jugée par dom Quentin, *Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, in-8°, Paris, 1900, p. 77-186. Dom Leclercq, dans son édition de l'*Histoire des Conciles* de Hefele, t. I, p. 112, écrit : « œuvre manquée, l'*Amplissima* constitue, dans le domaine de l'érudition, une véritable mystification scientifique. Elle reproduit toutes les éditions antérieures et ne les supplée pas. Les erreurs fourmillent et l'énorme masse est d'un maniement presqu'impossible, faute de tables. Le sens critique est absent d'un bout à l'autre. C'est une œuvre à refaire. »

Tout récemment, en 1900, une nouvelle publication a été entreprise, qui reproduit, en fac-similé, par les procédés anastatiques, les 31 volumes de l'*Amplissima Collectio de Mansi* et poursuit, de 1429 à nos jours, le recueil des conciles; cette œuvre, interrompue en 1914, reprise depuis 1921, comprend aujourd'hui 47 volumes in-folio dont quelques-uns sont dédoublés. Elle doit s'achever tout prochainement.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 374, 375; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 259; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 115; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1853-1857, t. IV, p. 463, 464; Antoine Zatta, *Commentaria de vita et scriptis Joannis Dominici Mansi*, in-fol., Venise, 1772; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 64, 65; H. Quentin, *Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900; Leclercq, *Histoire des conciles* d'Hefele, t. I, Paris, 1907, p. 111-114; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 626, 627.

J. CARREYRE.

MANSUÉTUDE. — I. Notion. II. Mansuétude et clémence. III. Excellence de la mansuétude. IV. Pratique de la mansuétude.

I. NOTION. — On considère la mansuétude ou douceur sous les traits tout à tour d'une vertu, d'une béatitude ou d'un fruit de l'Esprit-Saint. Nous l'envisageons ici comme la vertu morale qui nous aide à contenir la colère et ses mouvements impétueux, qui étouffe en son germe le désir de la vengeance. La mansuétude est une annexe de la vertu cardinale de tempérance, dont elle imite le rôle modérateur. Au trouble qu'engendre la passion de la colère elle oppose le calme de la raison et la maîtrise de soi. Elle a, par conséquent, pour effet de produire au dedans de nous l'apaisement et de faire régner au dehors dans les rapports avec le prochain, une charitable entente.

II. Mansuétude et clémence. — On rapproche assez souvent la mansuétude de la clémence; cependant elles ne coïncident pas, leur matière étant disparate. Si parfois elles se rencontrent, ce n'est qu'indirectement et par une convergence d'effets. Au lieu que l'une réprime au dedans la colère, l'autre a pour objet de diminuer les peines et les sanctions extérieures qu'une faute a fait encourir. La mansuétude convient à tous les individus sans distinction, aux particuliers autant qu'aux hommes publics, la clémence est l'apanage des princes et des magistrats, ou de ceux qui exercent la justice vindicative, auxquels appartient le droit de punir. La règle observée par chacune est la raison, la mansuétude empêchant que l'homme se laisse entraîner par la colère à quelque action désordonnée, contraire à son devoir, la clémence s'appliquant à corriger les sévérités excessives de la loi, à ne punir que dans la mesure nécessaire, inclinant plutôt à l'indulgence dans les limites d'une juste répression. Comme la vertu, par définition, se règle d'après la raison, ni la mansuétude ni la clémence ne sont opposées à une sévérité raisonnable. La douceur calme les colères irréfléchies, mais sans intervenir dans les peines à infliger; quant à la clémence, pourvu qu'elle ne verse pas dans son contraire, qui est la dureté, la cruauté ou l'inhumanité, elle peut être sévère, par souci de la justice, en vue d'amender un coupable ou par une exigence du bien général.

III. Excellence de la mansuétude. — Selon saint Thomas, la mansuétude et la clémence ne sont pas les plus excellentes des vertus, mais elles occupent un rang de choix entre celles qui domptent les mauvais instincts. La passion de la colère, si rien ne contenait ses emportements, ne brisait ses violences, ferait perdre à l'âme sa contenance intérieure, lui ôterait le jugement. La douceur domine précisément les orages et les troubles du dedans; elle permet à la raison de se conserver calme et maîtresse d'elle-même. Quant à la clémence, dont c'est le propre de diminuer les sanctions et les peines, elle paraît tenir de la charité, elle y accède.

La mansuétude, dit saint Thomas, favorise d'une double façon la connaissance de Dieu, non seulement parce qu'elle donne à l'homme de se posséder lui et toutes les ressources de son esprit, mais encore parce qu'elle ne contredit pas la vérité. « Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre », a proclamé de même le divin Sauveur. Au point de vue social, rien n'égale le charme et la bienfaisance de la vertu de mansuétude. C'est une force suave, qui non seulement aide chacun à se vaincre, mais qui se répand au dehors en œuvres bénies, qui sentent le bon cœur, l'esprit bon, la bonne humeur.

IV. Pratique de la mansuétude. — Grâce à la mansuétude, la colère ne se déchaîne que quand il faut, qu'autant qu'il le faut, pourquoi il le faut, et contre qui il le faut. Toutes les industries propres à assurer ce résultat sont dignes d'être notées. En voici quelques-unes. C'est justice et sagesse de ne se point mettre en colère pour des choses petites et de peu d'importance, à plus forte raison pour des choses qui ne sont point avérées, reconnues, combien davantage contre des choses bonnes et louables. Il importe souverainement de ne point s'irriter contre Dieu, à cause de son infinie majesté et par crainte de ses redoutables châtiments, non plus contre les grands de la terre dont il faut appréhender et révérer la puissance, ni contre ses parents auxquels la piété filiale assure tout respect. Il serait honteux de se courroucer contre des enfants, à qui le jugement fait défaut, contre des femmes dont il est sage de supporter la faiblesse, de mépriser les injures et les paroles contentieuses. Ce serait dureté de cœur de se fâcher contre des misérables plutôt dignes de commisération, vice de charretier de s'emporter contre les créatures sans raison, défaut de tout sens évangélique de corriger amèrement des pénitents qui s'humilient et qu'il importe de ne pas jeter dans le désespoir. Une règle encore à la faveur de laquelle la colère s'éteint peu à peu, consiste à réprimer au dedans les mouvements du cœur, sans les laisser paraître par aucune plainte, injure ou menace. Enfin, l'apôtre saint Paul recommande aux chrétiens de ne jamais s'endormir dans la colère : « Que le soleil, dit-il, ne se couche pas sur votre colère. » Eph., iv, 26. Autrement, après l'examen de conscience du soir, regrettons tout au moins de nous être troublés et passionnés pendant le jour.

Saint Thomas, *Summa theologica*, III[a], q. clvii; Cajétan, *Sancti Thomæ Aquinatis opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita, cum commentariis Thomæ de Vio Cajetani ordinis prædicatorum, cardinalis*, Rome, 1899; L. Bail, *La théologie affective*, Paris, t. iii, p. 402-405; Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, c. xv, p. 496-503.

A. Thouvenin.

MANTELS Jean, désigné sous le nom de *Mantelius*, historien et écrivain ecclésiastique belge (1599-1676). — Né à Hasselt (Limbourg belge), il entra, en 1617, chez les augustins, où il occupera des charges importantes. A partir de 1631, il se livre tout particulièrement à la prédication, où il connut de beaux succès. Il se retira dans sa vieillesse au monastère de sa ville natale où il mourut le 23 février 1676. — Outre quelques ouvrages de dévotion et de piété, Mantels a laissé plusieurs traités qui intéressent le théologien : 1. *Ars artium sive de regimine sanctimonialium diatribe*, Anvers, 1640. — 2. *De officio pastorali libri duo, ad eorum præcipue instructionem qui oves Christi ruri pascunt*, Anvers, 1643. — 3. *D. Augustinus de venerabili eucharistia, sive de augustissimo corporis et sanguinis Domini mysterio, qua sacrificium et sacramentum est, quid catholicus sanctæ Ecclesiæ doctor senserit libri duo*, Liége, 1655. — Les autres travaux de Mantels sont relatifs à l'histoire locale, celle de sa ville natale, Hasselt, et celle du comté de Looz, monographies fort estimées par les historiens belges.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, t. i, p. 686, 687; Valère André, *Bibliotheca Belgica*, 2e édit., Louvain, 1743, p. 532; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. ix, Louvain, 1767, p. 278-290; J. J. Thonissen, art. *Mantels* dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. xii, Bruxelles, 1894-1895, col. 403-407.

É. Amann.

MANTOUE (Le bienheureux Baptiste de) général des carmes, philosophe, théologien et poète insigne de la Renaissance (1447-1516). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Le bienheureux Baptiste Spagnoli, dit le Mantouan, *Mantuanus*, naquit à Mantoue le 17 avril 1447, d'après Bale (ms. Harley *1819*, fol. 123[a] et ailleurs) et le R. P. Benedict Zimmerman, en 1448 d'après d'autres. Il était le fils aîné de Pierre Modover, surnommé Spagnoli, noble espagnol au service de la cour des ducs de Mantoue, et de Constance de Maggi de Brescia. Il ne reste plus de doute possible de nos jours au sujet de la légitimité de sa naissance (cf. *Analecta Ord. Carmel.*, t. iv, p. 6-9 et 104). Il étudia la grammaire à Mantoue sous la direction du savant professeur Grégoire Tifernate, puis la philosophie à l'université de Pavie à l'école de Paul Bagelardi.

Après une jeunesse passablement dissipée, il entra en 1454 au couvent des carmes de Ferrare, lequel avait déjà embrassé la réforme dite de Mantoue, dès avant 1459. Il continua ses études d'abord à Ferrare même, puis à Bologne, où il fut ordonné prêtre. Le chapitre général d'Asti, 1472, le nomma lecteur bache-

lier extraordinaire à Bologne pour l'année 1473; le 4 avril 1475, il acquit le grade de docteur en théologie à l'université de la même ville.

Né poète, ses prédilections allaient vers les belles-lettres, et les études sacrées ne lui inspiraient que du dégoût. Un jour cependant les poésies de saint Paulin de Nole lui tombèrent entre les mains. Il fut si touché de la suavité de cette belle poésie, qu'il s'appliqua davantage et avec un zèle plus ardent aux études sacrées. Ses études achevées, et ne sachant s'il consacrerait les loisirs que lui laissait l'enseignement à la culture de la poésie ou à l'art oratoire, il prit conseil de J. B. Refrigeri, personnage le plus remarquable de Mantoue. Celui-ci lui conseilla de composer un poème où il exposerait son propre point de vue. C'est alors que Baptiste Spagnoli composa le beau poème *De præsidentia oratoris et poetæ*, où il donne franchement la préséance au poète. Ce fut donc à cet art que Baptiste consacra de préférence les loisirs que lui laissaient les nombreuses charges qu'il remplit dans son ordre. Néanmoins il prêcha quasi journellement et fut fort goûté par les nombreux auditeurs qui accouraient en foule pour l'entendre.

Ses confrères, attirés par les belles qualités de Baptiste Spagnoli ainsi que par la sainteté de sa vie, l'élurent jusqu'à six fois vicaire général de leur réforme de Mantoue : 1483-1485; 1489-1491, 1495-1497, 1501-1503, 1507-1509 et 1513. Les constitutions de cette réforme mettant obstacle à la réélection du vicaire général durant les quatre ans qui suivent sa charge, nous devons en conclure que le bienheureux fut réélu chaque fois qu'il pouvait l'être. Il fut aussi prieur du couvent de Mantoue et de celui de saint Chrysogone à Rome (1486). Il fut encore premier gardien du sanctuaire de Lorette (1489), garde qu'il avait obtenue pour son ordre du cardinal Jérôme Basso della Rovere, neveu du pape Sixte IV. Grâce au sage gouvernement du Mantouan, la réforme fit de rapides progrès, de sorte que, peu de temps après sa mort, elle ne comptait pas moins de cinquante couvents. Enfin, le 22 mars 1513, le chapitre général de tout l'Ordre, tenu à Rome et présidé, au nom du pape Léon X, par le cardinal Sigismond de Gonzague, ancien disciple de Spagnoli et protecteur de l'Ordre, élut Baptiste de Mantoue général de tout l'Ordre. Il recueillit tous les suffrages, moins deux; mais à ce résultat la pression exercée par le cardinal et probablement par le pape lui-même ne fut point complètement étrangère. Etant absent, il fut mandé d'urgence à Rome, où le pape Léon X le força d'accepter cette charge. Le chapitre général connaissant le zèle du nouveau général pour la réforme, restreignit ses pouvoirs, lui défendant d'empêcher les provinciaux dans l'exercice de leurs fonctions et de donner les couvents des mitigés aux réformés; même il exhorta le général à se conformer aux mitigés quant à la couleur de l'habit. Exténué par les pénitences, les souffrances et les travaux, le nouveau général ne put visiter les provinces de son Ordre que par l'intermédiaire de visiteurs généraux; aussi l'unique fait digne de mention fut qu'il consolida davantage la réforme de Mantoue, et donna des bases solides à la jeune réforme française, dite d'Albi, calquée sur la première. Si, conformément au dire de la plupart des auteurs, le Mantouan abdiqua spontanément le généralat tant par humilité que pour motifs de santé, ce qui n'est basé sur aucun document authentique, ce ne fut en tout cas que peu de temps avant sa sainte mort. Celle-ci arriva à Mantoue, le 20 mars 1516. Son corps déposé d'abord en l'église des carmes de Mantoue, puis dans la cathédrale de cette ville, y repose encore de nos jours préservé de toute corruption. On commença de bonne heure à le vénérer; aussi le pape Léon XIII approuva-t-il ce culte immémorial par décret du 17 décembre 1885. A l'occasion des fêtes de cette béatification, le futur pape Pie X, Joseph Sarto, alors évêque de Mantoue, prononça un remarquable discours. La fête du bienheureux est fixée au 20 mars.

Quoique Spagnoli ait eu de nombreux ennemis, surtout dans le camp des humanistes de la Renaissance païenne, il eut aussi beaucoup d'amis et d'admirateurs. Il était en relations d'amitié avec les hommes les plus illustres de son temps, Arnold Bostius, Érasme, les deux Pic de la Mirandole, Philippe Beroald, Élie Capréolus, le pape Alexandre VI et surtout le pape Léon X qui l'honorait et l'admirait. Aussi, ce pape lui confia-t-il plusieurs affaires importantes. Ainsi, il fut son légat pour arranger la paix entre le roi François Ier et le duc de Milan (13 juillet 1515).

II. Œuvres. — Baptiste de Mantoue fut un des plus grands et le plus abondant poète de la Renaissance latine. Des 70 ouvrages qu'il écrivit, 56 furent publiés. L'édition d'Anvers, 1576, ne contient pas moins de 55 000 vers. Cette facilité dut nécessairement nuire à la perfection de ses œuvres : bien des ouvrages, comme il l'atteste lui-même, furent édités avant le temps pour plaire à ses amis; d'autres le furent à son insu et avant d'être revus et corrigés. Sa renommée était néammoins fort grande; même de son vivant, ses œuvres connurent de nombreuses éditions et étaient lues par toute l'Europe; elles furent même commentées par Sébastien Murrho, Sébastien Brant, André Vaurentin, et surtout par Josse Badius Ascensius. On les lut et les commenta publiquement dans les meilleurs gymnases d'Italie, de France, des Pays-Bas, d'Angleterre et d'Allemagne. Aussi recevait-il des lettres de félicitations des hommes les plus illustres de tous les pays de l'Europe. On le comparait, de son temps, à son concitoyen Virgile. C'était peut-être beaucoup dire. Pourtant, il en imite à merveille l'élégance et le surpasse même par sa fécondité, et surtout par la hauteur de sa morale. Spagnoli cultiva tous les genres; il imita de préférence l'hexamètre virgilien. Il n'était d'ailleurs qu'un poète d'occasion. Aussi, à côté de grandes œuvres trouve-t-on beaucoup de petites poésies inspirées par les impressions du moment, surtout dans le recueil des *Silvæ*. La variété des sujets justifie pleinement ce titre, en effet, on appelait *Silvæ* « ce qu'on écrit au courant de la plume, dans l'emportement de l'improvisation. »

Parmi ses principaux ouvrages, mentionnons d'abord : 1. Ses *Églogues* : *Bucolica seu Adolescentia in decem æglogas divisa*, un des monuments les plus notoires de la poésie latine humaniste. C'est une œuvre de jeunesse, car les huit premières églogues furent composées pendant qu'il étudiait la philosophie à Pavie, donc avant sa 17e année. Les deux autres furent composées au commencement de sa vie religieuse. Aussi, furent-elles les plus lues, commentées, imprimées et traduites; 2. Les six livres de l'*Alphonsus pro rege Hispaniæ de victoria ad Granatam*, qu'il composa à la requête du pape Alexandre VI, la plus intéressante de ses œuvres de longue haleine. On y trouve de belles descriptions des enfers, du purgatoire, du paradis terrestre et des événements de ce monde. Cette œuvre, à peine achevée, fut publiée en 1503; 3. Le *De calamitatibus temporum libri tres*, écrit vers 1479, et publié dix ans plus tard, est une œuvre que certains préfèrent à l'*Alphonsus*. Les trois poèmes, que nous venons de rapporter, donnent une idée nette de la psychologie artistique du Mantouan.

Spagnoli cultiva aussi avec succès l'épopée hagiographique et la poésie épique chrétienne de grand style classique. Il nous laissa dans ce genre : 4. d'admirables *Parthenices* en l'honneur de N.-D. du Mont Carmel

(3 livres), en l'honneur de sainte Catherine, (3 livres) sainte Marguerite, sainte Agathe, sainte Lucie, sainte Apollonie, sainte Cécile; 5. les *Vies* des saints Denis l'Aréopagite (3 livres), Blaise (2 livres), Nicolas Tolentin (3 livres), Georges martyr, du bienheureux Louis Morbioli, son maître en religion, dont il procura la béatification; 6. les poèmes en l'honneur des saints Jean-Baptiste, Albert de Sicile et de la mort du Bienheureux Jean Soreth; 7. et enfin sa grande œuvre des *Fastes de l'année chrétienne : Fastorum libri XII secundum duodecim anni menses digesti*, composée à la requête du pape Léon X.

D'autres poèmes encore furent dus aux relations étroites de Spagnoli avec les ducs de Mantoue : 8. le *Trophæum Francisci Gonzagæ pro Gallorum ex Italia expulsione libri V*, pour célébrer la victoire des Italiens sur les Français près de Parme ; 9. le *De fortuna Francisci Gonzagæ*, pour consoler le duc de Mantoue prisonnier des Vénitiens; ainsi que 10. *Elegia contra amorem* et 11. *De natura amoris*, deux élégies écrites pour détourner son disciple, le jeune Sigismond de Gonzague, des jouissances et affections mondaines. On lui doit encore plusieurs poèmes patriotiques, notamment : 12. *De bello veneto*; 13. l'*Exhortatio ad Insubres et Ligures* pour les exhorter à la paix; 14. *Agelariorum libri VI* et surtout 15. l'*Objurgatio cum exhortatione ad capienda arma contra infideles*, qui souleva toute l'Italie contre les Turcs.

Baptiste de Mantoue s'éleva violemment contre les humanistes partisans de la Renaissance païenne, pour qui la culture de la littérature antique était l'unique fin, et qui ne tendaient à rien de moins qu'à substituer la Renaissance païenne à la civilisation chrétienne. Spagnoli, au contraire, tendait à une Renaissance chrétienne, ne voyant dans la culture des lettres qu'un moyen, et s'efforçant d'imiter ce qu'il y avait de beau dans la civilisation antique, tout en n'admettant à aucun prix les principes pernicieux de celle-ci. La belle élégie *Contra poetas impudice scribentes* est caractéristique à ce sujet. Aussi eut-il à lutter contre bien des ennemis. Il écrivit contre eux plusieurs défenses en prose. Citons : 16. *Apologeticon in mastigophores et castigatores suorum operum ;* 17. *Contra detractores dialogus;* 18. *Contra calumniatores epistola ad Ptolemæum fratrem.*

Parmi ses œuvres écrites en une prose cicéronienne, il nous faut citer : 19, le *De vita beata*, dialogue composé la deuxième année de sa vie religieuse, 1465, et dédié à son père; 20. *De patientia libri tres*, pour consoler dans sa longue maladie son pieux ami Antoine Fantucci; 21. *Contra novam opinionem de loco conceptionis Christi tractatus*, où il réfute l'opinion du chanoine régulier Pierre Lucensus, d'après laquelle Notre-Seigneur aurait été conçu dans la poitrine de la très sainte Vierge, près du cœur; 22. *Contra eos qui detrahunt Ordini carmelitarum apologia* et 23. *Redemptoris mundi Matris ecclesiæ Lauretanæ historia*. Parmi ses œuvres inédites, contentons-nous de citer son introduction à Dun Scot *: Introductorium subtilis Scoti Ordinis Minorum lib. I;* des discours et des lettres ainsi que le *Tractatu de sanguine Christi*, ms. *G. 11. 18* de la Bibliothèque municipale de Mantoue, découvert en 1892 par M. Ph. Nardi.

1° *Éditions.* — Ses œuvres eurent d'abord de nombreuses éditions séparées, tant durant sa vie, qu'après sa mort. Sur les œuvres publiées jusqu'en 1500, cf. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, sq., t. I, p. 305ᵃ-311ᵃ, n. 2358 à 2415, ce dernier n° (*Oratio in funere Fernandi regis*) est encore de Spagnoli, quoique Hain en doute; voir Reichling, t. II, p. 122; Copinger, *Supplementum*, Londres, 1898, part. I, t. I, n. 827 à 861, donne encore beaucoup d'éditions qui avaient échappé à Hain; de même Reichling, *Appendices*, Munster, 1905, sq., n. 54-58, 416, 417, 826 et 1457. Campbell dans *Annales de la typographie Néerlandaise au XVe siècle*, La Haye, 1874, rapporte 29 incunables imprimés en Hollande, presque tous à Deventer. Brunet, dans le *Dictionnaire de bibliologie catholique*, éd. Migne, col. 1011, cite 22 éditions des *Églogues*, 88 éditions de ses œuvres et 4 œuvres complètes de 1500 à 1536, Ph. Renouard, *Bibliographie des impressions et des œuvres de Josse Badius Ascensius*, Paris, 1908, t. II, p. 87-143, énumère toutes les éditions des œuvres du Mantouan dans lesquelles Badius Ascensius était intéressé, ainsi qu'une vingtaine d'éditions des *Églogues* ou *Bucolica*, qui continuèrent à être imprimées jusqu' au milieu du XVIIe siècle. Græsse, *Trésor de livres rares et précieux*, Dresde, 1863, t. IV, au mot, *Mantuanus*, rapporte une dizaine de traductions de certaines œuvres de Spagnoli, auxquelles il faut ajouter la traduction française des *Parthenices Marianæ* par Nicolas Dadier, Rennes, 1613 et l'espagnole de Jean Fernandez de Ledesina, Valladolid, 1627.

Quant aux éditions collectives des œuvres principales et des éditions dites *Opera omnia*, il nous faut citer celle de Bologne de 1502, in-fol., qui fut la première collection; celles de Paris, 1507, in-fol. et 1513, 3 vol. in-fol., rarissime; et celle d'Anvers chez Jean Beller, 1576, 4 vol. pet. in-8°, qui est de beaucoup la plus complète; elle fut publiée par les soins du carme flamand Laurent Cuperus de Grammont. Cependant aucune de ces collections n'est complète, bien des œuvres n'y figurent point et restèrent inédites; on en peut voir les titres chez Cosme de Villiers, *Biblioth. carmel.*, Orléans, 1752, t. I, col. 232, qui les a empruntés à Bâle. Plusieurs lettres inédites furent publiées par le R. P. Benedict Zimmerman dans ses *Monumenta histor. carmel.*, Lérins, 1907, t. I, p. 483-504, entre autres celle à son père du 1er avril 1464 d'après le ms. *Selden 41 super.*, texte qu'il avait déjà publiée dans *Il Carmelo*, t. IV, 1905, p. 84-86 et qu'il fit paraître en espagnol et en français dans *El Monte Carmelo*, t. VI, 1905, p. 689-694, et *Chroniques du Carmel*, t. XVIII, 1906, p. 116-121.

En ces derniers temps quelques nouvelles éditions ont été faites, entre autres : *The Eglogues of Baptista Mantuanus edited with introduction and notes by Wilfrid P. Mustard*, Baltimore, 1911, in-8°, 156 pages; ainsi que le *De calamitatibus temporum libri tres*, par les soins du P. Gabriel Wessels, dans les *Analecta Ord. carmel.*, Rome, 1917, t. IV, p. 19-93.

2° *Notices littéraires et travaux.* — Jean Bale, Oxford, Bodléienne, ms. *Selden 41 super* et *Bodley 73*, f° 117^b sq.; Musée Brit., ms. Harley *1819*, f° 123^a et ailleurs; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, f° 8^v-16^r; J. B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1656, t. IV, p. 868, 869 907, 908, 932, 936, 957, 963, 970, 971, 990, 1030-1036; Louis de Sainte Thérèse, C. D., *La succession du saint prophète Élie*, Paris, 1662, c. CCLIV-CCLIX, p. 580-593; Philippe de la Très-Sainte-Trinité, C. D., *Decor carmeli religiosi*, Lyon, 1665, I part., p. 167, 168; Daniel de la Vierge-Marie, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 537, n. 966; *Speculum carmel.*, Anvers, 1680, t. II, p. 976, 977, n. 3427-3429 et p. 1068, n. 3699; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis cum supplemento Schœttgenii*, Padoue, 1754, t. I, p. 169, 170; Cosme de Villiers, *Biblioth. carmel.*, Orléans, 1752, t. I, col. 217-240, n. 10; Florido Ambrosio, O. C., *De rebus gestis ac scriptis operibus Baptistæ Mantuani cognomento Hispanioli Carmelitæ*, Turin, 1784 et 1785; Joseph Fanucci, O. C., *Della vita del Beato P. Battista Spagnoli, detto il Mantovano*, Lucques, 1887; *Revista carmelitana*, Barcelone, 1890, t. XIV, p. 51 sq. et 81-96; Joseph Sarto (plus tard Pie X), *Inaugurazione del culto solenne al beato Battista Spagnoli. Omelia letta nella chiesa catedrale di Mantova*, Mantoue, 1892, in-8° de 20 p.; Ferdinand Gabotto, *Un poeta beatificato, schizzo di Battista Spagnuolo da Mantova* dans l'*Ateneo Veneto*, série XVI, t. I (1892), p. 3-19; Philippe Nardi, *Scoperta di un'altra opera del B. Battista Spagnoli*, Mantoue, 1892, in-8° de 14 p.; *Analecta Bollandiana*, 1894, t. XIII, p. 69, 70, 1895, t. XIV, p. 230; P. F., dans *Chroniques du Carmel*, t. XIV, Soignies, 1902, p. 273-278; 304-308; 372-377; Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources du Moyen Age, Bio-bibliographie*, Paris, 1907, t. I, col. 421, 422; Benedict Zimmerman, C. D., dans *Chroniques du Carmel*, t. XVIII, 1906, p. 114-121; *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, t. I, p. 261, 262, 350, 408, 483-504, 516, 517, 519-521; dans *The catholic encyclopedia*, New-York, t. II, p. 276; dans *Acta capit. gener. Ord. B. V. M. de M. Carmelo*, Rome, 1912, t. I, p. 195, 234, 255, 266, 299, 339 sq.; dans *El Monte Carmelo*, Burgos, t. VI, 1905, p. 685-694; *Il Çarmelo*, Milan, t. IV, 1905, p. 82-86; t. V, 1906,

p. 66-69; t. VIII, 1909, p. 235-238; t. XVI, 1917, p. 86-89; *Analecta Ord. Carmel.*, Rome, t. I, 1909, p. 457-461; 482-486; 550-554; 583-588; t. IV, 1917, p. 1-105; 125-157; on y trouvera la réfutation des articles de Ferdinand Gabotto et de Davari; P. André-de-Sainte-Marie, C. D., *L'ordre de N.-D. du Mont Carmel*, Bruges, 1910, p. 64-66; *Il Monte Carmelo*, t. I, 1915, p. 70; t. II, 1916, p. 73, 107, 238 et 294; t. III, 1917, l'article du P. Paul Caioli, O. Carm., *Il B. Battista Spagnoli e la sua opera;* Vladimir Zabughin, *Un Beato poeta*, dans *Analecta Ord. carmel.*, Rome, 1917, t. IV, p. 125-157 et à part; P. Redemptus vom Kreuz Weninger, C. D., *Auf Karmels Höhen*, Ratisbonne, 1922, p. 119, 120.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

1. MANUEL DE LA CONCEPTION, théologien espagnol du XVIIIe siècle, né à Agagra. Il embrassa la vie religieuse dans l'ordre des trinitaires, enseigna la théologie au couvent de Salamanque, fut nommé définiteur général de son ordre, et mourut à Pampelune en 1700, à l'âge de 70 ans. Il édita les œuvres théologiques du P. Léandre du Saint-Sacrement, général des trinitaires et grand théologien, publia un *Cursus philosophiæ trinitarius*, et les ouvrages théologiques suivants : 1° *De sacrosancto pœnitentiæ sacramento tractatus moralis, etsi scholastica methodo elaboratus; in quo succincte propositiones a summis pontificibus Alexandro VIII et S. D. N. Innocentio XI damnatæ exponuntur, declarantur et elucidantur*, Pampelune, 1687; 2° *Tractatus de scientia Dei*, Bayonne, 1699; 3° *Tractatus de ineffabili mysterio Trinitatis*, Pampelune, 1700.

Alexandre-de-la-Mère-de-Dieu, *Cronica de los Descalzos de la Santissima Trinitad*, Alcala, 1706, t. II, p. 475; Melchior du Saint-Esprit, *Diamante Trinitario*, Madrid, 1713, p. 481; Michel-de-Saint-Joseph, *Bibliographia critica sacra et prophana*, Madrid, 1740, t. II, p. 216, 217; Antonin-de-l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1898, t. I, p. 195-198.

A. PALMIERI.

2. MANUEL DE CORINTHE ou le *Grand Rhéteur*, théologien grec de la première moitié du XVIe siècle. — Il appartenait à la famille des Galésiotes, et il est très probablement le fils de Georges Galésiotes, qui servit de secrétaire à Georges Scholarios lors du concile de Florence et qui devait, après la prise de Constantinople par les Turcs, jouer un rôle considérable mais peu glorieux dans les affaires du patriarcat grec. Manuel doit être né vers 1460, car en 1482, à la mort du patriarche Maxime, c'est lui qui prononça, au nom du clergé de la capitale, l'éloge du défunt publié dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XX, 1900, p. 4-6. Si précoce qu'on puisse le supposer, il devait avoir alors une vingtaine d'années. Peu après, à la mort du patriarche Syméon, il fut jeté en prison pour avoir détourné à son profit, disait-on, l'héritage du prélat. Il est encore question de lui, en 1502, à la mort du patriarche Joachim, dans la *Chronique* de Manuel Malaxos, Crusius, *Turco-græcia*, Bâle, 1584, p. 146. Il portait déjà le titre honorifique de *Grand Rhéteur*, qu'il devait garder durant un demi-siècle. Il vivait encore en 1547, car sa signature figure à cette date au bas d'une pièce synodale. É. Legrand, *Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas*, Paris, 1889, p. 86-90. En plaçant sa mort en 1551, le patriarche Constantios Ier ne doit pas être loin de la vérité, bien qu'il ne nous dise pas à quelle source il a puisé ce renseignement, Κωνσταντίου Α΄ βιογραφία καὶ συγγραφαὶ αἱ ἐλάσσονες, Constantinople, 1866, p. 348. Il est impossible, en tout cas, de descendre au-dessous de 1555, puisque le titre de *Grand Rhéteur* était déjà porté, à cette dernière date, par Jean Zygomalas. É. Legrand, *op. cit.*, p. 13, 14.

Les ouvrages de Manuel sont assez nombreux, et leur liste ne comprend pas moins de 54 numéros dans l'inventaire qu'en a dressé avec beaucoup de soin A. Papadopoulos-Kérameus, Ἐπετηρὶς τοῦ Παρνασσοῦ, Athènes, 1902, t. VI, p. 80-89. Mais quelques-uns lui ont été attribués par erreur, à moins que Manuel lui-même, par un procédé assez commun chez les écrivains grecs, ne se soit approprié le bien d'autrui. D'autres, et c'est le plus grand nombre, consistent en de courtes pièces liturgiques dépourvues de toute originalité; il est rare, même quand le sujet est historique, d'y rencontrer le moindre renseignement. Nous ne les signalerons donc pas ici, nous bornant à renvoyer ceux qui y prendraient quelque intérêt à l'excellent travail de Papadopoulos-Kérameus. Par contre, nous devons mentionner en détail celles des œuvres de Manuel qui intéressent plus directement la controverse religieuse.

1° *Traité du Purgatoire*, contenu dans le *Parisinus 1293*, f° 254-263, et dans quelque ms. du Vatican, d'où Allatius en a tiré un court fragment dans son livre, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655, p. 83. Dans cet opuscule, Manuel ne parle pas seulement du purgatoire, dont il nie l'existence, mais encore des observances de l'Ancienne Loi, que l'on peut garder, assure-t-il, sans encourir pour cela le reproche de judaïsme. — 2° *Sur la procession du Saint-Esprit.* L'auteur y réfute deux syllogismes en faveur de la doctrine des Latins que lui avait présentés un certain Gérasime. Cet opuscule nous a été conservé dans les mss. suivants : n. *348* du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, f° 6 sq.; n. *42* du *fonds* Selden à Oxford, f° 110; n. *112* du monastère d'Iviron au mont Athos, sans compter trois autres manuscrits de Moscou et de Pétrograd devenus peu accessibles. — 3° *Réponse au Père Francesco*, religieux dominicain, qui lui avait écrit au sujet de dix points de divergence entre les deux Églises. Ces points regardent, comme presque toujours, la procession du Saint-Esprit, les azymes, le purgatoire, la primauté du pape, le rite du baptême, le divorce, etc. Publié d'une façon incomplète dans les *Varia sacra* de Le Moyne, Leyde, 1685, t. I, p. 268-293, et *P. G.*, t. CXL, col. 469 sq., ce traité a été édité intégralement presque en même temps par M. Gédéon, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IX, p. 237 sq., et par l'archimandrite Arsénij, Moscou, 1889. Voir *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, p. 371. Parmi les mss. qui nous l'ont conservé, citons les suivants : Cromwel *10*, f° 89, Selden *42*, f° 157, Métochion *145*, f° 552. — 4° *Contre le livre de Pléthon*, contenu dans le n. *348* du Métochion, f° 11 et dans le n. *423* de Moscou, f° 105. Dans cet opuscule, Manuel a dû, suivant son habitude, s'approprier sans scrupule l'ouvrage analogue de Georges Scholarios. — 5° *Sur le corps du Christ*, sous forme de lettre à un ami qui avait demandé au *Grand Rhéteur* à quel moment la chair du Seigneur avait été divinisée et glorifiée. Cet opuscule a été publié par l'archimandrite Arsenij en supplément aux *Lectures de la société de formation religieuse*, t. XXVII, Moscou, 1889, et en tirage à part. — 6° *Sur Marc d'Éphèse et le concile de Florence*, diatribe dirigée surtout contre Pléthon et Bessarion. Publiée d'abord par l'archimandrite Arsénij dans les *Lectures chrétiennes* de l'Académie théologique de Saint-Pétersbourg, 1886, t. II, p. 102-163, nous en avons donné une édition nouvelle accompagnée d'une traduction latine dans la *Patrologia orientalis* de R. Graffin, t. XVIII, p. 491-522.

Sur la vie et les autres ouvrages de Manuel, voir l'article cité de A. Papadopoulos-Kérameus, p. 71-102; notre introduction au volume cité de la *Patrologia Orientalis*, p. 331-335, et pour les notices plus anciennes mais toutes très incomplètes, Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 35-37.

† L. PETIT.

3. MANUEL II PALÉOLOGUE, empereur, un des plus remarquables écrivains des derniers temps de l'empire byzantin (1350-1425). I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Né à Constantinople en 1350, il était le fils de Jean Ier Paléologue et d'Hélène Cantacuzène. Jean Paléologue, dans le dessein de se ménager l'appui de l'Occident contre les Turcs toujours plus menaçants, n'hésita pas, par une lettre du 15 décembre 1355, à proposer au pape Innocent VI de lui confier comme caution son jeune fils Manuel qui recevrait ainsi une éducation entièrement catholique. Raynaldi, *Annales*, an. 1355, n. 34, 35. L'honnête Spondanus observe à ce propos ; *Quæ tanta putamus magis a necessitate et fide græca, quam ex pietate et adimplendi animo proposita fuisse. Annal. eccles.*, Lyon, 1678, t. I, p. 532. Le pape fut sans doute du même avis, car il ne fit qu'une réponse évasive. Quoi qu'il en soit, le projet n'eut aucune suite, et Manuel reçut à Byzance une éducation des plus soignées. La situation devenant de plus en plus critique, Jean Paléologue s'était rendu à Rome auprès d'Urbain V et y avait fait le 18 octobre 1369 profession de foi catholique. Raynaldi, an. 1369, n. 11. Mais au retour, il avait été retenu à Venise, faute d'argent pour désintéresser ses créanciers des sommes considérables qu'ils lui avaient avancées; Manuel vint délivrer le malheureux souverain. En reconnaissance de e bienfait, Jean, écartant du trône son fils aîné Andronic, associa Manuel à l'empire le 25 septembre 1373. Ce fut l'origine d'une rivalité dont les Vénitiens, les Génois et les Turcs furent les seuls bénéficiaires. En 1377, Andronic, aidé des Génois, sort de la prison où il était enfermé, s'empare de la capitale et fait incarcérer l'empereur Jean et ses deux fils Manuel et Théodore. Au bout de trois ans, les augustes prisonniers, délivrés, vont à Brousse demander des secours au sultan Bajazet. Le 17 septembre 1381, Manuel rentre avec son père à Constantinople, et c'est maintenant au tour d'Andronic de prendre le chemin de Brousse. Grâce à l'appui de Bajazet, Andronic reçoit en guise de compensation la ville de Silivri, et quand il meurt, le 28 juin 1385, son fils Jean lui succède dans la possession de cette ville, d'où il lui est facile de surveiller la capitale. Épuisé par ces luttes intestines, Jean Ier meurt le 15 février 1391, et Manuel, qui se trouvait alors à la cour de Bajazet, s'en échappe pour venir à Constantinople recueillir la succession de son père. Pous s'assurer un héritier, il épouse aussitôt Irène, fille de Constantin Dragasès, et se fait couronner avec elle par le patriarche Antoine, le 11 février 1393. Sommé par Bajazet de lui livrer la capitale, Manuel fait appel au roi de Hongrie, qui vient, en effet, à son secours secondé par la chevalerie française. Mais la défaite de Nicopolis, survenue le 28 septembre 1396, réduit l'empire aux abois. Manuel multipliant les démarches s'adresse à la fois au pape et au roi de France. Un premier contingent, commandé par le maréchal Boucicaut, réussit à débloquer la capitale, et Manuel, sur les conseils de Boucicaut, se rend lui-même en Europe pour en ramener des renforts. Parti de Constantinople le 10 décembre 1399, il visite tour à tour Venise, Padoue, Vicence, Pavie, et le 3 juin 1400 il arrive à Paris. Il entame aussitôt les négociations avec le roi; mais Charles VI ayant eu au bout de quelques mois de nouveaux accès de folie, Manuel passe en Angleterre; débarquant à Douvres, il fait son entrée solennelle à Londres en compagnie du roi Henri, le 21 décembre 1400; en février 1401, il revient à Paris pour y faire un long séjour, qui se serait peut-être indéfiniment prolongé, si la bataille d'Ancyre, remportée par Tamerlan sur Bajazet, le 21 juillet 1402, ne lui avait permis, en le débarrassant de son plus redoutable ennemi, de reprendre le chemin de sa capitale. Parti de Paris, le 21 novembre 1402, il arrive le 23 janvier 1403 à Gênes, où il est l'hôte du maréchal Boucicaut, et il rentre à Constantinople par Venise, Modon et Mistra. Pendant les dix années qui suivent, avec une dextérité peu commune, il se fait l'arbitre et le médiateur entre les cinq fils de Bajazet qui se disputent la succession de leur père, assurant par d'habiles manœuvres quelques années de tranquillité à l'empire agonisant. En 1413, comme Mahomet Ier reste le seul maître par la victoire qu'il remporte sur ses rivaux dans les plaines de Tchamorlou près de Sofia, Manuel, sans perdre de temps, conclut avec le nouveau sultan une étroite alliance, qui lui permet, en mars 1415, de se rendre à Mistra, la capitale du Péloponèse, où la mort de son frère Théodore avait amené depuis 1407 la plus complète anarchie. Par ses soins, l'isthme de Corinthe est fortifié par la construction d'un nouveau mur, et toute l'Achaïe reconnaît bientôt sa suzeraineté. Malheureusement, Mahomet Ier meurt en 1421, et Manuel, mal conseillé par son fils Jean, associé à l'empire depuis 1417, commet la faute de prendre parti pour Moustafa contre Murat II, le jeune fils de Mahomet. Murat s'empare de Moustafa et le fait pendre à Andrinople en 1422, puis, dès le mois de juin de la même année, pour se venger de l'empereur, il lance 80 000 hommes contre Constantinople. L'assaut est repoussé, mais, le 8 octobre suivant, Manuel, frappé d'hémiplégie, abdique en faveur de son fils Jean et revêt le froc sous le nom de Matthieu. Finalement, après deux ans et demi de pénibles souffrances, il meurt le 21 juillet 1425 et est enseveli au monastère du Pantocrator. Bessarion prononça sur son tombeau une oraison funèbre, que Nicolas Perotti traduisit en latin; elle se trouve dans Bzovius, *Annal. ecclesiast.*, t. XVIII, p. 72, sq.; *P. G.*, t. CLXI, col. 615-620.

Durant l'automne de 1422, le défunt avait entamé, pour la centième fois peut-être, des pourparlers avec les ambassadeurs du pape en vue de l'union, tout en donnant à son fils Jean, déjà empereur, le conseil suivant : « Nous servir utilement du projet de réunion pour nous concilier les Latins, lorsqu'on a besoin de leur appui, mais n'en venir jamais à essayer cette même réunion, que les divisions des esprits et la dépravation des âmes rendent aujourd'hui impossible. » Phrantzès, *Chron.*, t. II, c. 13, *P. G.*, t. CLVI, col. 784. L'aveu est bon à enregistrer. A défaut de sincérité, Manuel avait d'autres qualités qui firent de lui un des souverains les plus sympathiques et les plus accomplis de Byzance : extérieur agréable, profonde érudition ecclésiastique, connaissance étendue de l'ancienne littérature grecque; avec cela bel esprit, sachant revêtir de formes agréables une impeccable urbanité, un ton de familiarité gracieux, voire badin, même dans sa détresse financière, facilité d'élocution, vivacité du débit, chaleur et mouvement de l'éloquence, réalisant à la perfection l'ambition du Grec de tous les temps, εἰδέναι λέγειν, *savoir parler*, ou comme il s'exprime lui-même en tête de son premier discours moral : Τοῦ καλῶς ἐπίστασθαι λέγειν οὐδὲν ἂν γένοιτο λυσιτελέστερον ἄρχουσιν ἐθέλουσιν ἀγαθοῖς εἶναι. *P. G.*, t. CLVI, col. 385 A. Il était au demeurant doué d'une aptitude peu commune au travail; aussi a-t-il trouvé le loisir, au milieu des soucis du pouvoir, de composer beaucoup d'ouvrages, dont plusieurs sont absolument remarquables et dignes des plus beaux temps de l'hellénisme.

II. Œuvres. — 1° *Lettres et rhétorique.* — A ranger par catégories les ouvrages de Manuel, il faut citer: 1. ses *lettres*, d'une forme littéraire achevée. Il a pris soin de les réunir lui-même dans un manuscrit autographe, l'actuel *Parisinus 3041*. Au total 62 lettres, conservées dans un ordre uniforme dans le *Parisinus 3041* et dans le *Barberinus 219* (*II. 40*), qui est sans doute celui qu'avait vu Montfaucon et que Émile Legrand

avait fait rechercher en vain à la Vaticane. De plus, Théodore Abramiotis possède deux mss. contenant les mêmes lettres, l'un au complet, l'autre au nombre de 42 seulement, les 42 premières. Le *Coislin 341*, f° 356-361, contient aussi 10 lettres que la catalogue imprimé attribue à un anonyme, mais qui sont de Manuel Paléologue ; le texte s'arrête au milieu du n° 9 de l'édition suivante, la seule que nous possédions de ce recueil : Émile Legrand, *Lettres de l'empereur Manuel Paléologue*, in-8°, Paris, 1893, XII-112 p. Cette édition compte 64 numéros, parce que l'éditeur a compris parmi les lettres l'*Epilogus epistolaris*, qui sert de conclusion aux sept discours de Manuel à son fils dont il sera question plus loin, et un morceau de pure rhétorique : deux pièces étrangères à la correspondance proprement dite.

Ceci nous amène à parler des exercices de rhétorique, si fréquents dans toute éducation littéraire à Byzance. A cette catégorie appartiennent : 2. quatre lettres intitulées : Ἐπιστολαὶ ἐξ ὑποθέσεως εἰρημέναι; elles sont contenues dans le *Barberinus 219*, f° 89, 90, où elles continuent la série précédente sous les numéros 63-66, tout en laissant bien voir par le titre qu'il s'agit d'une œuvre toute différente. En voici l'incipit : ξγ'. Συκοφάντας μέν. ξδ'. Διπλῶς ἐψεύσω καλοκαγαθίαν; ξε'. Τί σε τὸ πεῖθον; ξς'. Ἐγὼ καὶ ὅτι σου τὰ πρίν. — 3. Vient ensuite, fol. 90vo un morceau qu'aucun bibliographe ne signale, mais dont le sujet fournit une excellente matière à amplification. En voici le titre : Ἄτινα συντομίαν ἄγει καὶ εἰρήνην ἐν ταῖς βουλαῖς. Inc. α'. Μὴ ἀνακόπτειν ἀρξάμενον, — 4. Le morceau suivant est un simple exercice de style : Προοίμιον Ἀντήνορος πρὸς Ὀδυσσέα πρεσβεύοντα μετὰ Μενελάου ὑπὲρ τῆς Ἑλένης. Inc. Ἀντήνωρ. Τὸ μὲν πρὸς Μενέλεων. Publié par Boissonade, *Anecdota græca*, 1830, t. II, p. 308, 309. — 5. Μελέτη πρὸς μέθυσον : divertissante amplification dont voici le sujet. Un père, ami du vin, renvoie son fils qui n'aime que l'eau, puis il accuse sa femme d'adultère et annonce qu'il va se donner la mort. Édité dans Boissonade, *loc. cit.*, p. 274-309. Cet érudit a rassemblé, *ibid.*, p. 297 sq., sur la προσαγγελία ou droit de suicide motivé, de curieux passages d'auteurs anciens montrant que cette singulière coutume n'était pas une pure invention des rhéteurs, mais créait un droit prévu par les lois comme constituant une exception à la confiscation qui frappait les biens des suicidés. — 6. *Dialogus moralis ad matrem de matrimonio.* Dans cette pièce, écrite probablement vers 1390, Manuel examine les raisons qui, dans la situation actuelle de l'empire, peuvent être invoquées pour ou contre son mariage. Inédite, on la trouve dans le *Parisinus 3041*, f° 89. — 7. *Declamatio de imagine veris in aulæo textili picta*, élégante page, dans laquelle Manuel, durant son séjour à Paris, s'est amusé à décrire une tapisserie du Louvre qui représentait les charmes du printemps. Publié par Jean Loevenklau (Leunclavius) à la suite des *Præcepta educationis regiæ* du même Manuel Paléologue, Bâle, 1578, p. 442, et reproduite dans *P. G.*, t. CLVI, col. 577-580. — 8. *Ethopoeia Tamerlanis ad Bajazetum Turcarum tyrannum*, vigoureuse prosopopée, où le mauvais goût se fait malheureusement sentir, dans laquelle le roi tartare insulte à son ennemi vaincu, après la bataille d'Ancyre. Publiée par Leunclavius, *op. cit.*, p. 446, dans *P. G.*, *ibid.*, col. 579-582, et par É. Legrand, *op. cit.*, p. 103, 104. — 9. *Oratio propitii principis ad benevolos subditos qui ætatis in flore sunt.* Leunclavius, p. 438; *P. G.*, col. 561-564; É. Legrand, p. 88, 89, où le morceau constitue, à tort assurément, le n° 59 des lettres, alors qu'il n'a rien d'épistolaire. — 10. Πρός τινα πάνυ ἀμαθῆ καὶ πλεῖστα φληναφοῦντα. Inc. Ἀκριτόμυθε Θερσῖτα. Pièce de 15 vers anacréontiques publiée par Matranga, *Anecdota*, t. II, p. 682, d'après le *Barberinus 219*, f° 92, et reproduite dans *P. G.*, col. 575, 576, en note.

2° *Œuvres oratoires.* — A côté de ces exercices de style, l'héritage littéraire de Manuel comprend de véritables œuvres oratoires, des discours qui ont été réellement prononcés devant un public, et non plus seulement, comme les précédents, dans le cercle étroit de quelques amateurs. En voici la liste :

1. *Funebris oratio in proprium eius fratrem despotam Porphyrogennetem dominum Theodorum Palæologum.* Despote de Lacédémone et frère puîné de Manuel, Théodore était mort en 1407, après avoir vendu sa principauté aux chevaliers de Rhodes à l'insu de ses sujets, qui firent annuler le contrat; aussi fallut-il à Manuel un certain courage pour venir prononcer devant ces mêmes sujets l'éloge du défunt. Le morceau, il faut l'avouer, est gâté par le mauvais goût et d'une longueur démesurée; il ne fallut pas moins de trois séances pour le débiter. Combefis l'a publié dans son *Auctarium novum*, Paris, 1648, t. II, p. 1045-1220, avec la προθεωρία, p. 1037-1045, composée par Gémiste Pléthon. Une autre προθεωρία, œuvre de Manuel lui-même, est demeurée inédite. Inc. Ἥκω πενθήσων. C'est le n° 109 de la liste de Berger de Xivrey, qui a tenu cette προθεωρία pour un morceau indépendant, alors qu'elle n'est en réalité qu'un simple préambule au discours qui va suivre. Manuel avait en effet pris l'habitude de placer ainsi en tête de ses ouvrages un résumé qui en indique le sujet et les divisions. — 2. *Oratio consolatoria in mortem fratris Joannis*, indiquée dans les mss. sous ce titre un peu vague : Ἀπὸ συναλγοῦντος παραμυθητικὸς ἢ περὶ θανάτου. Inc. Ἰοὺ ἰού· οἷα πρόϊγμαι φιλοσοφεῖν τῶν θρήνων ἀφέμενος· ἆρά γε ὕπαρ ἐστί. Conservé dans le *Vaticanus 1107*, f° 200-219, d'après lequel Allatius en a fait une simple mention. *De octava synodo Photiana*, Rome, 1662, p. 542. — 3. *Laudatio in sanctos patres nostros et universales doctores, qui in septem sanctis et universalibus synodis interfuerunt.* Inc. Τῶν ἐν ὁσιότητι διαλαμψάντων καὶ εὐσεβείᾳ καὶ λόγων λαμπρότητι καὶ ἔργων δυνάμει, *ibid.*, f° 219-236. — 4. *Laudatio in sanctissimum patrem nostrum et archiepiscopum Thessalonicensem Gabrielem.* Inc. Θαυμαστὸν μὲν οἶον καὶ χαρίεν ἐν ὥρᾳ χειμῶνος. *Ibid.*, f° 253 ^{vo}-272 — 5. *Laudatio in sanctum patrem nostrum David Thessalonicensem.* Inc. Θεῖόν τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ τοῦ παντὸς ὡς ἀληθῶς ἄξιον. *Ibid.*, f° 272-288. — 6 *Commentarius in aliquot prodigia et in inventionem et translationem reliquiarum sanctæ martyris Euphemiæ.* Inc. Ἀλλὰ πῶς ἄν τις μᾶλλον εὔφημον σχείη γλῶτταν. *Ibid.*, f° 288-297vo. — 7. *Oratio in dormitionem beatæ Mariæ virginis.* Inc. Ὦ θεοῦ μῆτερ, καλὸν γὰρ οἶμαι καὶ μάλα χαρίεν ἀπὸ τῆς κρείττονος προσηγορίας. Contenue dans le *Vaticanus 1619*, f° 1-14, sur lequel elle a été publiée par le P. M. Jugie, *Homélies mariales byzantines*, dans *Patrol. orient.*, t. XVI, p. 543-566; elle n'était connue auparavant que par la traduction latine d'Hippolyte Maracci, reproduite par Migne, t. cit., col. 91-108, et sans le prologue. — 8. *Oratio in nativitatem Christi.* Inc. Οὐδ' ἂν ἐν δήπου γένοιτο χεῖρον τοῦ τὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεπλασμένον. En ms. dans le *Marcianus 505* et dans le *Vaticanus 1619*, f° 29vo-47. — 9. *Laudatio in sanctum Joannem Baptistam.* Inc. Χρεών ἐστιν ἅπαντας τιμᾶν τοὺς τὸν θεὸν ἐσπουδακότας τιμᾶν. Contenue dans le *Vaticanus 1619*, f° 47-54vo. — 10. *Oratio in sanctam Mariam Ægyptiacam.* Inc. Ὁ λόγος οὗτος ὁ τῆς ὁσίας ἡμῖν τὸν βίον ἄριστα διαζωγραφήσας. Contenu dans le *Vaticanus 1619*, f° 15-29, c'est un discours tout moral; le sujet en est assez bien indiqué par le titre complet ainsi conçu : Λόγος ὅτι ἡ μὲν ἁμαρτία τὸ πάντων χείριστον· δεῖ δὲ μηδένα ἀπογινώσκειν μήτε ἑαυτὸν μήτε ἕτερον· κρίνειν δὲ ἑαυτὸν καὶ οὐχ ἕτερον, καὶ τοὺς ἡμαρτηκότας.

οὐ μισεῖν, ἀλλ' ἐλεεῖν· καὶ περὶ μετανοίας καὶ τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας καὶ ἀγάπης καὶ φιλανθρωπίας. — 11. *Suasoria ad Thessalonicenses cum obsiderentur.* Inc. Ἔδει μέν, ὦ παρόντες, οἳ τὴν Φιλίππου οἰκεῖτε. Ce discours très élégant, que le catalogue de Paris attribue, avec un signe dubitatif, à Démétrius Cydonès, est certainement l'œuvre de Manuel, comme l'indique le *Barberinus 219*, f° 9-14; on le trouve encore dans le *Parisinus 3041*, f° 47-51. — 12. *Oratio gratulatoria pro restituta imperatoris et patris salute.* Inc. Χαίρων χαίρουσιν ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ῥωμαῖοι. Contenu dans le *Barberinus 219*, f° 29 v°-36 et dans le *Parisinus 3041*, f° 66, sur lequel la pièce a été publiée par Boissonade, *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 223.

3° *Œuvres morales.* — Un grand nombre de traités de Manuel ont pour but la formation de l'esprit et du cœur. En tête de cette série doit se placer le plus populaire de ces ouvrages, le seul connu des savants durant longtemps. Il est intitulé : 1. *Præcepta educationis regiæ ad filium Joannem, capita centum.* C'est un choix de règles de conduite, où abondent les vues élevées, les observations utiles à un prince, les sentiments vraiment chrétiens, le tout revêtu de la forme la plus élégante et rehaussé par un heureux mélange de citations profanes ou sacrées. Publié pour la première fois avec la traduction latine par Jean Leunclavius, *Imp. Cæs. Manuelis Palæologi Aug. præcepta educationis regiæ ad Joannem filium*, Bâle, 1578, p. 12-133, il est reproduit dans *P. G.*, col. 313-384. — 2. A la suite de ce cours d'instruction impériale, viennent sept morceaux de morale oratoire, sur l'éloquence, la vertu et les qualités d'un bon prince; sur l'amour du bien; sur le libre arbitre; sur les dangers de la volupté, et sur les avantages de la volupté comme contre-partie du discours précédent; sur le caractère du péché; sur l'humilité. Ce sont moins des règles de conduite que des exemples d'amplification, des discours écrits pour être réellement prononcés. Aussi seraient-ils plus à leur place dans le chapitre relatif aux exercices de rhétorique. Les sept discours se terminent par une conclusion générale sous forme de lettre adressée par le souverain à son fils. On les trouve imprimés dans Leunclavius, *op. cit.*, p. 134-419, et dans Migne, t. cit., col. 385-562. L'épithète d'*ethico-politica*, que l'on donne depuis Lambecius, *Bibliotheca Vindobonensis*, t. VII, p. 337, à ces discours, n'est nullement justifiée : ce sont des considérations de morale religieuse, où la politique n'a absolument aucune part. — 3. Nous pouvons rattacher à cette catégorie une dissertation philosophique sur la nature des songes publiée d'après le *Parisinus 3041* par Boissonade, *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 237, et reproduite dans *P. G.*, t. cit., col. 87-92, en note. Intitulée Περὶ ὀνειράτων, *de insomniis*, elle se trouve encore dans le *Barberinus 219*, f° 50 v°-53.

4° *Ouvrages apologétiques.* — Manuel s'est placé au premier rang des apologistes de la religion chrétienne contre les musulmans par un grand ouvrage, resté malheureusement en majeure partie inédit ; il est intitulé : 1. *Manuelis Palæologi imperatoris ad fratrem suum Theodorum dialogus quem habuit cum quodam Persa, dignitate muterizæ, in Ancyra Galatiæ*, ou plus brièvement, ainsi qu'a traduit C.-B. Hase, *Entretiens avec un professeur mahométan.* Ces entretiens sont au nombre de vingt-six; les deux premiers ont seuls paru par les soins de Hase dans les *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque royale*, 1810, t. VIII, 2e part., p. 309-382; ils ont été réimprimés dans *P. G.*, t. cit., col. 126-173. L'ouvrage date très probablement de l'année 1390, époque où Manuel se trouvait contraint de suivre Bajazet dans une expédition contre l'émir de Pamphylie. Manuel ayant eu l'occasion, durant son séjour à Ancyre, de lier connaissance avec son hôte, un professeur de l'endroit, il eut avec lui sur différents points de la religion chrétienne une suite d'entretiens dont il rendit compte à son frère, le despote du Péloponèse. Écrites en un style vif et animé, en un grec très pur, ces vingt-six conférences fourmillent de traits curieux, soit sur la cour de Bajazet, soit sur les mœurs des Turcs à cette époque. Comme dans toute conversation, elles ne suivent aucun plan méthodique. Le Ier entretien roule sur les anges, sur l'âme, sur le ciel et la terre, et sur la chute d'Adam. La discussion sur le paradis de Mahomet occupe le IIe et le IIIe dialogue; il est question, dans le IVe, des animaux, dont l'âme, au dire de certains mahométans, diffère peu de celle des hommes. Dans le Ve on voit les Turcs tirer de leur prospérité matérielle un argument en faveur de leur religion ; prétention vivement réfutée par Manuel, qui va plus loin encore; dans le VIe, il met en parallèle Moïse avec Mahomet et montre qu'il lui est très supérieur. Dans le VIIe dialogue, Manuel accuse la religion mahométane d'avoir hérité de son fondateur cet esprit d'intolérance et de persécution qui la distingue. Les autres discussions ont pour objet la providence, la prescience divine et la prédestination. Le Xe dialogue est marqué par une digression intéressante sur les pèlerinages au saint-sépulcre et l'adoration de la croix. Manuel commence, dès le XIIe, à établir par l'Écriture la divinité de Jésus-Christ, et il examine, dans le XIIIe, quelques questions relatives à l'incarnation. Il explique, au XIVe dialogue, le mystère de la Trinité, et dans les six suivants, il justifie les chrétiens d'adorer trois personnes divines au lieu d'une. Dans le XXe, il défend le culte des images, tout en leur refusant une adoration qui n'est due qu'à Dieu. Le mystère de la rédemption et de la satisfaction est traité assez longuement dans les quatre dialogues suivants. Dans le XXVe, Manuel parle de la mission des apôtres, et dans le XXVIe et dernier, de l'institution de l'eucharistie et de la présence réelle. C'est par cette conférence que se termine l'ouvrage dans tous les mss. qui nous en sont parvenus : *Parisinus 1253, Coislin 130*, Supplément grec *169, Ambrosianus 487 L. 74 sup* Ce dernier ms. contient bien les 26 dialogues, et non pas seulement les 6 premiers, comme l'affirme Hase, *P. G., ibid.*, col. 117. L'ouvrage mériterait assurément une édition complète.

2. Peut être rangé parmi les œuvres apologétiques un poème de Manuel en 812 vers politiques intitulé : *Quomodo quis impium ad Dei cognitionem et pietatem possit adducere.* Inc. Ὑπολῃπτέον ἄναρχον φύσιν τοῖς εὐφρονοῦσι. Encore inédit, ce poème se trouve dans le *Parisinus 3041*, f° 39-46, et dans le *Barberinus 219*, f° 1-8. — 3. Dans un autre opuscule, Manuel prend vigoureusement la défense du célibat, ou, comme il s'exprime, de la sainte virginité : Συνηγορία τῆς ἱερᾶς παρθενίας. Inc. Τὰς μὲν ἄλλας ἡμῶν πρὸς τὰς τῶν Πωεμίων δυσσεβεῖς δόξας διατριβὰς ἐσαῦθις ἐκθήσομαι, τίμιε πάτερ. *Vaticanus 1107*, f° 236 v°-253. — 4. Dans un autre ouvrage, composé de 4 discours, Manuel s'explique sur le scandale qui résulte pour les bons de la prospérité des méchants. Ces discours sont anonymes, mais comme ils se trouvent au milieu d'autres œuvres de Manuel, il semble bien qu'ils doivent lui appartenir. Aussi croyons-nous devoir en donner intégralement les titres, afin de permettre au lecteur de vérifier, le cas échéant, l'exactitude de notre hypothèse. Ces morceaux se lisent dans le *Vaticanus 1107*, f° 168-199 v° sous les titres suivants : Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους ἐπὶ τῇ εὐπραγίᾳ τῶν ἀσεβῶν. Λόγος α'. Ὅτι δεῖ ἐμμένειν τῇ εὐσεβείᾳ στερρῶς, καὶ μήτε τοῖς θλιβοῦσιν ἐνδιδόναι μήτε χαυνοῦσθαι τοῖς τέρπουσιν, ἐν ᾧ κατ'ἐπιδρομὴν διαβολὴ τῆς τε δόξης καὶ τοῦ βίου τῶν Τούρκων, καὶ τίνες οἱ κατ'ἀλήθειαν εὐσεβεῖς, καὶ ὅτι ἀρχαῖος οὗτος ὁ νόμος καὶ ἡλικιώτης σχεδὸν τοῦ τῶν ἀνθρώπων

γένους τοὺς μὲν ἁγίους ἐνταῦθα θλίβεσθαι, τοὺς δὲ ἀσεβεῖς καθηδυπαθεῖν· καὶ ὅτι οὔτε ἀγαθὸν ἁπλῶς ὁ πλοῦτος, οὔτε τὸ πλουτεῖν τοῖς ἀσεβέσι παρὰ Θεοῦ. Inc. Ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, ἔδει μὲν ἡμᾶς ἀληθῶς ἐφ' οὓς τὸ μακάριον καὶ θεῖον ὄνομα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐπικέκληται. — Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους λόγος β'. Τίς ὁ λόγος τοῦ τοὺς μὲν ἁγίους ἐνταῦθα θλίβεσθαι, τοὺς δ' ἀσεβεῖς εὐπαθεῖν· καὶ ὅτι κἂν μὴ τὰς αἰτίας εἰδῶμεν, προσῆκε τούτων μὲν παραχωρεῖν τῷ Θεῷ, ἡμᾶς δὲ τοὺς ἁγίους ζηλοῦντας μέχρι θανάτου ἐμμένειν τῇ εὐσεβείᾳ καὶ ἀρετῇ. Inc. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὐχ οἱ τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς εὐθηνούμενοι. — Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους λόγος γ'. Τίνα τῶν ἁγίων ἐντεῦθεν τὰ ἄθλα, εἰ πονεῖν αὐτοῖς συγκεκλήρωται διὰ βίου, καὶ ὅτι κἂν δοκῶσι θλίβεσθαι, ἥδιον ζῶσι τῶν ἀσεβῶν μόνοι ταῖς ἀληθείαις καὶ ἄνθρωποι καὶ εὐδαίμονες ὄντες, καὶ σύγκρισις ἀκολάστου καὶ παρθενεύοντος καὶ ὅλως σπουδαίου καὶ φαύλου. Inc. Περὶ μὲν οὖν τῶν αἰτιῶν δι' ἃς οἱ μὲν εὐσεβεῖς εὐλόγως δοκοῦνται θλίβεσθαι. — Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους λόγος δ'. Ὅτι ἄρρητα τὰ ἐν ἐλπίσιν ἀγαθὰ τῶν ἁγίων καὶ παράκλησις καὶ προτροπὴ πρὸς τὴν ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρίαν. Inc. Ἃ μὲν οὖν ἐχρῆν εἰπεῖν περὶ τῶν μακαρίων ἀνδρῶν, ὡς συγκεκλήρωταί σφισι.

Nous placerons encore dans cette catégorie : 5. Un opuscule sur la Providence adressé sous forme de lettre à Nicolas Cabasilas, dans le *Parisinus 3041*, f° 60 v°-65 v° et dans le *Barberinus 219*, f° 24-29. Inc. Θέρους ἀκμή· καὶ ἡμεῖς ἐν Λέσβῳ ἠναγκάσμεθα. — 6. Une assez longue dissertation théologique également sous forme épistolaire adressée à Alexis Iagoupès, *Parisinus 3041*, f° 72 v°-85 v° et *Barberinus 219*, f° 36 v°-50. Inc. Χθὲς ἡ πρότριτά μοι προσελθὼν ἔφης. — 7. Un traité des sept conciles œcuméniques, suivi de la décision relative à l'hérésie de Paul de Samosate, *Parisinus 3041*, f° 131-134.

5° *Controverse.* — Il nous reste de Manuel un grand ouvrage de controverse, dont l'origine se rattache à son voyage en France. Pendant qu'il séjournait à Paris, un théologien, probablement un moine de l'abbaye de Saint-Denys, lui présenta sous forme de syllogisme un résumé de la doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit. Manuel prit aussitôt la plume et réfuta la dissertation de deux pages du professeur parisien en un volumineux traité de 156 chapitres, resté malheureusement inédit. En voici le titre et les incipit d'après le *Vaticanus 1107*, f° 1-130. Suivant son habitude, Manuel a mis en tête de son ouvrage un prologue pour en expliquer l'origine et le plan. a) Προθεωρία συντομωτάτη. Inc. Τόδε τὸ σύγγραμμα οὐ κατ' ἄντικρυς κατὰ Λατίνων ὑφάνθη. b) Λατίνου τινὸς ἀσκοῦντος ἐν τοῖς προαστείοις τοῦ Παρυσίου, πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Ῥωμαίων Μανουὴλ τὸν Παλαιολόγον ἀποδημοῦντα ἐν ταῖς Γαλίαις ἐν σχήματι συλλογισμοῦ κεφαλαιώδης ἐπιτομὴ περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως. c) Τοῦ αὐτοκράτορος τῶν Ῥωμαίων Μανουὴλ τοῦ Παλαιολόγου πρὸς ταῦτα λόγος ἀπολογητικὸς· καὶ πρῶτον τοῦ λόγου κεφάλαιον, ὅτι ὁ συλλογισμὸς αὐτοῦ σοφιστικὸς καὶ τῆς τάξεως ἀπᾴδων, ᾗ χρῶνται οἱ θεολόγοι. Inc. Κρεῖττον ἂν ἦν σοι ταῦθ' ἅ σοι πρὸς ἡμᾶς.

Ces 156 chapitres sont suivis dans le même ms., f° 130 v°-133, d'un petit traité sous forme d'appendice, que Léon Allatius, à tort sans doute, a regardé comme le c. CLVII^e. En voici le titre et l'incipit : Ὅτι ὑπὲρ τάξιν ἡ τριὰς καὶ τὸ θεῖον ἀσχημάτιστον καὶ οὐκ ἐκ τῶν ἡμετέρων ἡ ἐν αὐτῇ τάξις δείκνυται πραγμάτων τε καὶ παραδειγμάτων. Inc. Εὐθὺς τῶν νῦν ἀγώνων ἀπαλλαγέντι μοι βίβλῳ τῆς χρυσῆς τῷ ὄντι καὶ διανοίας καὶ γλώττης συνέπεσεν ἐντυχεῖν. Le grand traité dont nous venons de parler ainsi que la petite dissertation supplémentaire qui le suit se trouvent également dans le *Barberinus 219* (*II, 40*) f° 93-180, entièrement rempli par les œuvres de Manuel. C'est sans doute l'exemplaire vu par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 854. Voir *ibid.*, p. 306 et 494, la citation du c. c.

6° *Liturgie.* — Nous signalerons sous ce titre non seulement les morceaux liturgiques proprement dits, mais encore les prières composées par Manuel dans certaines circonstances : 1. *Psalmus eucharisticus de fulmine Agareno Bajazeto exstincto* : Prière, sous forme de psaume, pour remercier Dieu de la défaite de Bajazet à la bataille d'Ancyre. Publiée dans Leunclavius, *op. cit.*, p. 448-451, dans *P. G.*, col. 581, 582, et dans É. Legrand, *op cit.*, p. 104. — 2. *Canon deprecatorius ad sanctissimam dominam Deiparam pro præsentibus periculis*, en latin, d'après l'édition de Maracci, dans *P. G.*, col. 107-110, et en grec, d'après le *Parisinus 3041*, dans Legrand, *op. cit.*, p. 94-102. — 3. *Oratio glorificatoria ad Deum cum confessione et gratiarum actione*, dans Leunclavius, *op. cit.*, p. 422-437, *P. G.*, col. 563-574. — 4. *Aliæ preces matutinæ*, Leunclavius, *op. cit.*, p. 438; *P. G.*, col. 573-576. — 5. *Capita compunctionis versibus exposita*, Leunclavius, *op. cit.*, p. 438-442; *P. G.*, col. 575, 576. — 6. Δέησις κλυδονιζομένων ἢ καὶ ἁπλῶς θαλαττευόντων συντεθεῖσα ἐκ τῶν τῆς δαυιτικῆς βίβλου ψαλμῶν. Inc. Κύριε ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας μου. Dans le *Parisinus 3041*, f° 127 v°-131, et dans le *Barberinus* 219, f° 91. — 7. Μεγαλυνάρια pour l'office du samedi saint au tombeau du Christ, suivis des lamentations, θρῆνος, de la sainte Vierge, dans le *Parisinus 3041*, f° 134 v°.

Fabricius, *Bibliotheca graeca*, éd. Harles, t. XI, p. 617-620, notice reproduite dans *P. G.*, t. CLVI, col. 83-92-J. Berger de Xivrey, *Mémoire sur la vie et les œuvres de l'empereur Manuel Paléologue*, dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1853, t. XIX *b*, p. 1, 201; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 111, 112, 489-492; Émile Legrand, *Lettres de l'empereur Manuel Paléologue*, Paris, 1893, XII-112 p.; M. Jugie, *Le voyage de l'empereur Manuel Paléologue en Occident (1399-1403)*, dans *Échos d'Orient*, 1912, t. XV, p. 322-332; A. Monferratos, Διπλωματικαὶ ἐνέργειαι Μανουὴλ Β' τοῦ Παλαιολόγου ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ. Ἱστορικαὶ σημειώσεις, Athènes, 1913, 66 p.; G. Schlumberger, *Un empereur de Byzance à Paris et à Londres*, Paris, 1916, 58 p.; du même, *Jean de Chateaumorand*, Paris, 1919, 52 p.; Ἀκολουθία εἰς τὸν εὐσεβέστατον καὶ θειότατον βασιλέα ἡμῶν κῦρ Μανουὴλ διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντα Ματθαῖον μοναχόν, éditée par Sp. Lampros, Νέος Ἑλληνομνήμων, 1917, t. XIV, p. 318-341.

† L. Petit.

MARACCI ou **MARRACCI** **Hippolyte**, religieux italien du XVIIe siècle. — Né à Lucques le 17 janvier 1604, il entra dans la congrégation des clercs de la Mère de Dieu et passa toute sa vie à Rome, au monastère de Sainte-Marie *in Campitello*, où il mourut le 18 mai 1675. Son frère Louis, membre du même ordre et orientaliste de valeur a écrit sur lui une biographie inédite. Malgré une santé délicate, Hippolyte fut d'une activité débordante, toute consacrée à la gloire de Marie. Sans parler de ses prédications il composa, au dire de son frère, 115 ouvrages. Sarteschi, *De scriptoribus congregationis Matris Dei*, p. 135-145, en décrit 74, dont 31 imprimés. A vrai dire, la plupart de ceux-ci sont des recueils de notices sur les personnages qui se sont signalés par leur dévotion à Marie ou sur les auteurs qui ont célébré les perfections de la Vierge.

Voici, par ordre de dates, les principaux titres : 1° *Apostoli Mariani*, in-8°, Rome, 1643. — 2° *Fundatores Mariani*, in-8°, Rome, 1643. — 3° *Bibliotheca Mariana*, 2 vol. in-8°, Rome, 1648, contient les notices biographiques et bibliographiques de plus de 3000

auteurs classés par ordre alphabétique. — 4° *Pontifices maximi Mariani*, in-8°, Rome, 1642. — 5° *Lilia Mariana*, Rome, 1651. — 6° *Purpura Mariana*, in-8°, Rome, 1654. — 7° *Reges Mariani*, in-8°, Rome, 1654. — 8° *Breve compendio della vita di S. Raimondo Nonnato, dell'ordine della Madonna della Mercede*, in-8°, Rome, 1655. — 9° *Fides Cajetana in controversia conceptionis B. M. V. ad libram veritatis appensa et nulla inventa*, in-8°, Florence, 1655, critique de Cajétan, qui fut réimprimée à Palerme, Lyon, Bruxelles, Messine, Vienne, Cordoue, Avignon, Valence, etc. — 10° *Antistites Mariani*, in-8°, Rome, 1656. — 11° *Heroïdes Marianæ*, in-8°, Rome, 1659. — 12° *Principes Mariani*, in-8° Rome, 1660. — 13° *Trutina Mariana*, in-8° Plaisance, 1660, réimprimé à Bruxelles, 1662 et à Vienne, 1663. — 14° *Vindicatio Chrysostomica*, in-8°, Rome, 1664. — 15° *Polyanthea Mariana*, Cologne, 1683, suivi d'un appendice à la *Bibliotheca Mariana* riche de plus de 1000 noms, réimprimé à Rome, 1694, 1710 1727, in-fol., et à Cologne, 1724, in-4°. — Maracci a publié aussi : 16° *Conceptio immaculatæ Deiparæ virginis Mariæ celebrata MCXV anagrammatibus prorsus puris ex hoc Salutationis angelicæ programmate deductis : Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, a J.-B. Agnensi Cymeo Calvensi cardinalis Julii Rospigliosi aulico cæco*, in-8°, Rome, 1665, précédé d'une notice sur l'auteur. — Parmi les inédits, signalons : *Bullarium Marianum*, 2 vol. in-f°; *Idea bibliothecæ magnæ Marianæ*, 16 vol.; *Bibliotheca purpurea Mariana* 2 vol. ; *Catalogus immaculatus Marianus*, collection de plus de 500 citations en faveur de l'Immaculée Conception. *Sancti atque illustres doctores antiqui pro immaculata D. V. conceptione objecti cuidam pseudo-Cajetano*, in-4°

Sarteschi *De scriptoribus congregationis Matris Dei*, p. 135-146; *Mémoires de Trévoux*, 1714, t. II, p. 1402 sq.; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 745; Seelen, *Selectorum litterariorum specimen X quo Hippolyti Marracci bibliothecam Marianam recenset*, in-4°, Lubeck, 1723; Ant. Ballerini, S. J., *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, in-8°, Paris, 1857, t. II, p. 147; F. H. Schütz, *Summa Mariana*, t. III, Paderborn, 1913, in-8°, p. 624-627; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col 27-29.

E. Vansteenberghe.

MARAN Prudent, bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur (1683-1762).

I. Vie. — Né à Sézanne en Brie, le 14 octobre 1683, il fit d'excellentes humanités au collège des Quatre-Nations, à Paris. Voulant entrer en religion, il rencontra dans sa famille de vives oppositions; il parvint à en triompher et fit profession dans l'abbaye bénédictine de Saint-Faron de Meaux, le 30 janvier 1703. De Saint-Denis où il résida quelque temps, il fut appelé à Saint-Germain-des-Prés, y étudia les langues orientales sous le savant abbé Renaudot. On le chargea ensuite d'aider dom Touttée dans l'édition de saint Cyrille de Jérusalem. Suivant ses goûts personnels, il étudia la religion dans ses sources, Écriture sainte et Pères de l'Église. Sa grande ardeur au travail n'altérait en rien sa gaîté naturelle et sa piété fervente. Sa dévotion particulière était d'enseigner le catéchisme aux enfants de la paroisse. Contraint de quitter Saint-Germain-des-Prés, à cause de son opposition à la bulle *Unigenitus*, il partit avec joie pour la petite abbaye d'Orbais, son lieu d'exil (1734). L'année suivante, il fut transféré à Saint-Martin-de-Pontoise, d'où il fut rappelé à Paris dans la maison des Blancs-Manteaux, en 1737. Là, il vécut durant vingt-cinq ans, faisant les délices de la communauté par son caractère aimable, l'édification du public par sa vertu, l'honneur de la congrégation de Saint-Maur par ses ouvrages. Charitable envers les pauvres, excellent directeur de conscience, il mourut le 2 avril 1762, aimé et regretté de tous.

II. Œuvres. — 1° Dans l'édition de saint Cyrille de Jérusalem, *S. Cyrilli Hierosolymitani opera quæ extant... cura et studio A. Touttée*, in-fol., Paris, 1720, dom Maran, a fait l'éloge de dom A. Touttée, mort en 1718 avant la publication. — 2° L'œuvre ayant été attaquée par les *Mémoires de Trévoux*, en 1721, dom Maran publia pour sa défense une *Dissertation sur les semi-ariens*, in-12, Paris, 1722. Sans vouloir entièrement justifier les semi-ariens, fauteurs de Basile d'Ancyre en 358, il montre dans cet écrit que leur refus de recevoir le terme de *Consubstantiel* a été regardé comme une faiblesse excusable. Si l'on parcourt leurs écrits, on voit qu'ils regardent comme un sentiment étranger à la véritable doctrine celui qui admet de la métaphore en usant du terme de Fils : « ce n'est pas ainsi, disent-ils, qu'il faut juger du Fils unique; il est proprement Fils, engendré seul par le seul Père, semblable quant à la substance à celui dont on dit qu'il est Fils et dont on reconnaît qu'il a été engendré. » Quant à saint Cyrille, sa liaison avec les semi-ariens n'a rien qui puisse rendre sa foi suspecte. Ceux-ci furent toujours unis de sentiment avec les catholiques, ne différant d'eux que dans leur refus d'admettre le terme de *Consubstantiel;* ils comptaient dans leur parti plusieurs évêques très recommandables par la sainteté de leur vie. Que si Cyrille, admettant le mot *Consubstantiel* et chassé de son siège par Acace de Césarée en 358, se réfugia près de Sylvain, évêque de Tarse engagé dans le parti des semi-ariens, il ne pouvait prendre d'autre mesure dans les circonstances où étaient alors les affaires de l'Église (le pape Libère était en exil, un hérétique occupait le siège d'Alexandrie, Antioche n'avait point d'évêque); d'ailleurs il demeura toujours uni de sentiments avec les évêques catholiques. Avec les adversaires du P. Touttée, dom Maran convient que saint Jean Chrysostome n'a point prêché à Antioche sous Mélèce, mais bien sous Flavien, que de plus ce saint était prêtre et non simple diacre; mais il établit que le P. Touttée ne s'est pas contenté de copier Tillemont, qu'il a éclairci, par des observations très judicieuses, toutes les accusations intentées à saint Cyrille... Voir Le Cerf, *Bibliothèque historique*, p. 294-298.

3° Dom Maran est le moine de Saint-Maur indiqué dans ce titre des œuvres de saint Cyprien. *Sancti Cæcilii Cypriani ep. Carth. et martyris opera ad mss. codices recognita et illustrata studio... St. Baluzii Tutelensis, absolvit post Baluzium... unus e monachis Sancti Mauri*, in-fol., Paris, 1726. La préface, est en effet, de dom Maran qui parle, en historien et en critique, des éditions antérieures des œuvres de saint Cyprien, discute la doctrine du saint évêque, le venge des calomnies dont les hérétiques des derniers temps l'ont voulu noircir pour s'abriter sous son autorité. La vie de saint Cyprien, également de dom Maran, ne laisse rien à désirer pour le nombre, la discussion, l'éclaircissement des faits.

4° Chargé d'éditer le t. III des *Œuvres de saint Basile* contenant les *Lettres*, notre bénédictin commence par une savante préface sur la doctrine de saint Basile dont il donne une *Vie* tirée des écrits. Il s'est cru ensuite obligé de refaire presque en entier la traduction des 365 lettres de saint Basile. A la fin du volume, il a mis un grand nombre de remarques et de corrections sur divers endroits du texte grec des deux premiers volumes, et il a ajouté deux bonnes tables. Cette édition est la meilleure, sans conteste, de celles qu'on a données des œuvres de saint Basile.

5° On doit encore à dom Maran : *S. P. N. Justini philosophi et martyris opera quæ extant omnia, necnon Tatiani adversus Græcos oratio, Athenagoræ legatio*

pro Christianis, S. Theophili antiocheni tres ad Autolycum libri, Hermiæ irrisio gentilium philosophorum (*gr.* et *lat.*) *cum mss. codicibus collata... opera et studio unius ex monachis Congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1742. La préface de dom Maran donne en trois parties : 1. une notice exacte des précédentes éditions grecques et latines des ouvrages de Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche, Hermias; 2. tout ce qui concerne la doctrine de ces apologistes de la religion chrétienne; 3. la vie et les ouvrages de ces mêmes apologistes.

6° *Divinitas D. N. Jesu Christi manifesta in Scripturis et Traditione : opus in quatuor partes distributum. opera et studio unius ex monachis congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1746; ouvrage dont il parut une adaptation française : *La divinité de N.-S. Jésus-Christ prouvée contre les hérétiques et les déistes par les Écritures... l'unanimité de la primitive Église, la manière dont on a combattu les incrédules pendant les trois premiers siècles, par les principes de la morale chrétienne... par un bénédictin de la Congr. de Saint-Maur*, 3 in-12, Paris, 1751. Ces deux ouvrages de l'*Apologétique au XVIIIe siècle* sont à peu près identiques, les deux premiers volumes de l'édition française sont la traduction du traité en latin : le troisième volume (nouveau) considère ce que Jésus-Christ a fait pour nous, ce qu'il fait en nous, ce que nous sommes obligés de faire pour lui. Dom Maran se propose de prouver la divinité de Jésus-Christ à ceux qui reconnaissent l'autorité des Livres saints, de réfuter les sociniens qui en niant cette divinité se sont unis aux incrédules pour combattre la religion chrétienne. D'après le *Journal des Savants* de l'époque (a. 1746-1747), l'ouvrage dénote une vaste érudition, présente une doctrine pure, enseignée avec force et justesse de raisonnement, dans un style clair, élégant, correct. Il a, d'ailleurs, été loué par Benoît XIV.

7° C'est le même caractère que présente *La doctrine de l'Écriture et des Pères sur les guérisons miraculeuses, par un religieux bénédictin de la Congr. de Saint-Maur*, in-12, Paris, 1754. Dom Maran y fait un simple exposé, sans recherches philosophiques, en vue de confondre les calvinistes, les luthériens, les déistes et spécialement l'abbé de Prades; l'ouvrage reçut aussi l'approbation de Benoît XIV auquel il fut présenté. Dom Maran avait composé un ouvrage en latin sur *les miracles :* le manuscrit envoyé en Hollande pour y être imprimé fut égaré et ne put être retrouvé.

8° *Les grandeurs de Jésus-Christ et la défense de sa Divinité, contre les PP. Hardouin et Berruyer, S. J.*, in-12, Paris, 1756; œuvre d'une théologie sublime et lumineuse dans l'exposé de la Ire partie. La seconde partie réfute les PP. qui ont éludé les passages de l'Ancien Testament cités par Jésus-Christ et les apôtres, ont expliqué ensuite les textes du Nouveau Testament sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation selon les principes et la méthode des sociniens. L'ouvrage fut traduit en italien et parut à Rome en 1757.

Dom Maran fut amené à se prononcer sur l'*Indissolubilité du mariage* dans les circonstances suivantes. Un juif de naissance ayant épousé à Haguenau une fille juive, se convertit et fut baptisé le 10 août 1752. Par deux fois, il fit sommer son épouse de le rejoindre sous cette condition qu'elle se ferait chrétienne. Celle-ci refusa et demanda des lettres de séparation. A une troisième sommation dans laquelle on ne lui demandait plus l'abjuration du judaïsme, elle opposa le même refus. Le juif converti obtint de l'officialité de Strasbourg une sentence qui le déclarait libre de pouvoir se marier devant l'Église avec une chrétienne. Le curé de Villeneuve, au diocèse de Soissons, refusa de marier ce juif avec une jeune fille de sa paroisse, alléguant l'existence du premier mariage. L'officialité de Soissons donna raison au curé, mais le juif en appela comme d'abus devant le Parlement. Consulté par l'évêque de Soissons, appelé à comparaître comme ayant pris fait et cause pour son official, dom Maran rédigea un *Mémoire* dans lequel il prouvait qu'un nouveau mariage du juif, dans ces conditions était illicite. La cause fut plaidée au Parlement : pour donner raison au juif, on se fondait sur le passage de saint Paul, I Cor., VII, 12-15, et en même temps sur une Décrétale que Gratien a mise sous le nom de saint Grégoire le Grand, dans laquelle on autorise le converti à contracter un nouveau mariage, si la femme épousée avant la conversion se sépare de lui. Dom Maran soutint que l'indissolubilité du premier mariage ne pouvait pas être détruite par le passage allégué, nonobstant ce qu'ont écrit dans ce sens saint Thomas et à sa suite une foule de scolastiques et de canonistes : car l'apôtre ne dit pas que le fidèle délaissé de son épouse première puisse épouser une autre personne; s'il le fait il commet un adultère. Sur ces données, l'arrêt du Parlement, rendu en 1758, confirma la sentence de l'officialité de Soissons.

La mort empêcha dom Maran de donner l'édition de *Saint Grégoire de Nazianze*, œuvre que dom Louvard avait dû laisser inachevée : il avait cependant traduit en latin le grand poème du saint, composé de deux mille vers, puis recueilli de bonnes variantes tirées de manuscrits importants.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, Paris, 1770, p. 741 et 743; F. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 293-298; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Munich-Paris, 1882, n. 543-550; Hœfer, *La nouvelle biographie générale*, Paris, t. XXXIII, col. 351; B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. II, p. 57.

J. Baudot.

MARANDÉ (**Léonard de**) ecclésiastique français (XVIIe siècle). — Il appartient à une famille originaire du Berry et naquit dans les premières années du XVIIe siècle. D'abord commis au greffe de la Cour des aides, il entra dans l'état ecclésiastique et devint plus tard conseiller et aumônier de Louis XIII et de Louis XIV. Il attaqua le livre *De la fréquente communion;* c'est pourquoi les jansénistes le jugent toujours avec une sévérité excessive.

Presque tous les ouvrages de Léonard de Marandé se rapportent à la controverse religieuse, et il a pris nettement position contre le jansénisme. Ces écrits nombreux, sont ordinairement diffus, mais ils présentent encore un véritable intérêt. Il faut citer : d'abord *Le théologien français*, 3 vol. in-4°, Paris, 1641, « dans lequel, selon l'ordre de l'École, il est traité des principes et propriétés de la théologie, des attributs, de la vision, science et prédestination et volonté de Dieu, de la Trinité, des Anges et des lois ». Tel est le titre du premier volume, dédié à Jésus-Christ; le second, dédié à la très sainte Vierge, étudie l'incarnation, la grâce, le péché et les vertus théologales; enfin, le troisième volume étudie les sacrements en général et en particulier. Dans cet ouvrage de théologie, chaque livre est divisé en « traités » et chaque traité est subdivisé en « discours ». — Les *Morales chrétiennes du théologien français*, 4 vol. in-fol., Paris, 1643, sont divisées en sept parties et suivent à peu près le plan de saint Thomas; au début du t. II, il est fait un très grand éloge de saint Thomas et de ses écrits. — Le *Jugement des actions humaines*, revu, corrigé et de nouveau augmenté des discours du mouvement de la terre et de l'astrologie judiciaire, in-4°, Paris, 1635, est beaucoup plus personnel; dans cet écrit, dédié au cardinal duc de Richelieu, on trouve des études assez curieuses sur la vanité, les sens, l'opinion, les passions, la félicité

la vertu morale, l'auteur parle du mouvement de la terre et de l'astrologie judiciaire, parce que « la vanité et la faiblesse de l'homme ne paraissent nulle part plus nettement que dans l'ordre de nos raisonnements que nous appelons science ». Citons enfin *La clef des philosophes ou abrégé curieux et familier de toute la philosophie*, in-16, Lyon, 1647, Paris, 1658 et Lyon, 1669.

A partir de 1652, Marandé aborde la question janséniste, et désormais, tous ses écrits viseront plus ou moins directement cette controverse. Le premier écrit, *Antiquités de l'Église touchant l'ancien usage des sacrements*, in-12, Paris, 1652, semble avoir pour but de répondre à *La fréquente communion* d'Arnauld; puis c'est la *Pénitence publique d'un illustre janséniste*, adressée à M. Arnauld, in-12, Paris, 1653, et *Inconvénients du jansénisme*, adressés à M. Arnauld, in-12, Paris, 1653. Les *Inconvénients d'État procédant du jansénisme avec la réfutation du Mars français de M. Jansénius*, in-4°, Paris, 1654, sont dédiés au roi et à la France. Marandé montre que la nouveauté du jansénisme est dangereuse pour l'État, plus encore que pour la religion, car la fausseté pervertit les sujets et corrompt les mœurs; le jansénisme est une secte d'État plus qu'une secte de religion; dans la réfutation du *Mars français*, il dit, que la raison principale pour laquelle le roi doit proscrire le jansénisme est que son auteur, Jansénius, a été un des plus grands ennemis de la France et de ses monarques. Pascal parle de cet écrit dans sa *XVe lettre provinciale*, au sujet des *Monita secreta* des jansénistes (cf. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. I, p. 95, 96 et *Mémoires* de G. Hermant, t. II, p. 354, 606).

Marandé publia, peu après, une *Réponse à la première lettre de M. Arnauld* (il s'agit de la *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition*), in-4°, Paris, 1655; elle est suivie d'une *Réponse à la seconde lettre de M. Arnauld; ensemble les cinq propositions censurées, extraites du livre de Jansénius par les jansénistes eux-mêmes*, in-4°, Paris, 1655. Marandé, pour répondre aux jansénistes qui prétendent que les cinq propositions condamnées par Rome ne se trouvent pas dans l'*Augustinus*, leur rappelle que les docteurs jansénistes et tout particulièrement Arnauld, avant la condamnation de ces propositions, avaient soutenu que ces propositions étaient dans Jansénius et qu'elles étaient catholiques. Marandé réplique encore à Arnauld dans une *Réponse à l'écrit que M. Arnauld a fait présenter aux docteurs assemblés en Sorbonne pour la censure de la seconde lettre*, in-4°, Paris, 1655 (il s'agit des *Réflexions sur la censure que les docteurs de la sacrée Faculté de théologie assemblés en Sorbonne ont faite de la seconde lettre de M. Arnauld*). Marandé attaqua de nouveau le jansénisme dans les *Considérations sur un libelle de Port-Royal intitulé : Défense de la Constitution d'Innocent X.., sur la retraite des docteurs jansénistes, sur la protestation de M. Arnauld et sur les lettres qu'il a fait courir dans Paris, depuis la censure de la Sorbonne*, in-4°, Paris, 1656 (les lettres dont il est question sont les *Provinciales*); Marandé dans cet écrit, examine successivement la conduite des jansénistes et critique les quatre premières *Lettres provinciales*.

L'auteur reprend l'étude de ces controverses à leur principe même, dans les *Règles de saint Augustin pour l'intelligence de sa doctrine, avec la réfutation des principes de Jansénius par eux-mêmes et par saint Augustin*, in-4°, Paris, 1656. Marandé y montre les dangers du jansénisme et lui conteste le droit de faire appel à l'autorité de saint Augustin; pour prouver sa thèse, il examine les règles posées par le saint Docteur lui-même : *a*) tout ce qui est contenu dans les écrits des Pères n'a pas la même autorité; *b*) il faut distinguer ce qui est proprement un dogme; *c*) les sentiments particuliers d'un Père ne forment pas loi dans l'Église; et aucun Père n'est infaillible dans ses sentiments particuliers; *d*) seule, l'Église ou la Chaire de Pierre peut déterminer ce qu'il y a de foi dans les écrits des Pères; *e*) tout ce que saint Augustin n'a pas rétracté dans ses œuvres doit servir de règle pour montrer les vrais sentiments de ce Père; *f*) il faut lire saint Augustin, comme il voulait être lu et entendu. Dans une seconde partie, Marandé réfute les principes de Jansénius, au sujet de la grâce en général et de la grâce suffisante en particulier, de la possibilité des commandements de Dieu, du libre arbitre et de la mort de Jésus-Christ pour tous les hommes; il s'appuie sur un travail, paru quelques années auparavant, *Recueil des seules autorités de S. Augustin contre la nouvelle théologie de ce temps*, in-12, Poitiers, 1652.

Marandé poursuit le jansénisme dans ses diverses positions : en 1661, il publie *La question de fait touchant Jansénius, traitée par le droit et par le fait, avec la réponse à tous les libelles de Port-Royal qui ont paru depuis deux ans*, in-4°, Paris, 1661. L'écrit est divisé en trois parties : *a*) la question de fait est traitée par le droit, avec une analyse de nombreux documents anciens; *b*) la question de fait est traitée par le fait : de l'aveu des jansénistes eux-mêmes avant la condamnation, les cinq propositions se trouvent dans Jansénius et Marandé indique les endroits où elles se trouvent; *c*) réponse à un libelle de Port-Royal intitulé : *Éclaircissement du fait et du sens de Jansénius* et d'un autre écrit intitulé : *De l'hérésie et du schisme*.

Marandé répond encore à Port-Royal dans la *Défense de l'Église contre un écrit de Port-Royal intitulé : Lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité, où l'on démontre aussi que les cinq propositions sont dans Jansénius, qu'elles ont été condamnées au sens propre de cet auteur et quel est le sens condamné*, in-4°, Paris, 1663. Dans une première partie, Marandé montre que les saints Pères qui ont sollicité les fidèles à souffrir le martyre pour la défense de la foi ne favorisent nullement les desseins de M. Arnauld et de tous ses sectateurs, lesquels ne manifestent que l'orgueil de l'hérésie; dans la seconde partie, l'auteur réfute la thèse des jansénistes qui prétendent qu'on peut ne pas obéir au roi et au pape en matière de foi; enfin, dans la troisième partie, il montre quels sont les prétendus persécutés qui se plaignent dans la *Lettre sur la constance* et quels sont les persécuteurs qu'on appelle charitablement « coupables incorrigibles, infidèles, juifs, hérétiques, démons, serpents... » A la fin de cet écrit, se trouve la *Réponse à deux libelles de MM. de Port-Royal contre les Réflexions sur la lettre de M. l'évêque d'Angers au roi*. Ces deux libelles ont pour titre : *Avis sur un libelle contre la lettre de Mgr l'évêque d'Angers* et *Éclaircissement sur le différend d'entre Jean d'Antioche et saint Cyrille dont il est parlé dans la lettre de Mgr l'évêque d'Angers* (*Œuvres* d'Arnauld, t. XXI, p. 399, 400).

Le dernier écrit de Marandé revient à saint Thomas; certaines parties de ce travail sont assez anciennes puisqu'on trouve une approbation, datée du 22 mars 1644. L'écrit a pour titre : *La théologie de saint Thomas contenue dans sa Somme*, ou *La clef de saint Thomas sur toute sa Somme*, 10 vol. in-12, Paris, 1668-1670. L'auteur suit les thèses de saint Thomas, mais il a modifié parfois l'ordre des matières, pour mieux s'adapter à l'esprit et au goût français.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 413; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 189; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. VIII, p. 123; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 84; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 63.

J. CARREYRE.

MARBODE, évêque de Rennes (XIIe siècle). — Né à Angers vers 1035, il devint écolâtre puis archidiacre de cette ville; en 1096, lors du concile tenu à Tours par Urbain II, il est fait évêque de Rennes, dont il occupera le siège pendant plus de vingt ans; sur la fin de sa vie il prit l'habit bénédictin à Saint-Aubin d'Angers, où il mourut le 11 septembre 1123. Son nom figure à cette date au *Martyrologium gallicanum* d'André du Saussaye. — La production de Marbode, assez considérable, intéresse davantage l'historien de la littérature que le théologien. Versificateur habile, il a surtout laissé des poèmes sur toute espèce de sujets, depuis les vies de saints et les passions de martyrs, jusqu'aux épigrammes, aux fables et à la description des pierres précieuses. Les hagiographes lui sont reconnaissants de la composition de plusieurs vies de saints en prose : vies de saint Lezin, de saint Robert, de saint Maimbœuf (Magnobodus), de saint Gautier. Les théologiens retiendront surtout ses lettres, et parmi elles : *Epist.*, II, *Quod improbitas ministri non impedit veritatem sacramenti*; III, *Sacerdotes mali non sunt nisi post canonicum judicium fugiendi*, et V, lettre de direction à une religieuse. On a discuté sur l'authenticité de la lettre VI à Robert d'Arbrissel, qui contient une critique fort vive des méthodes d'apostolat du célèbre réformateur; nous croyons pourtant avec les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* qu'il n'y a pas lieu de la révoquer en doute. Au contraire il faut rejeter un commentaire en vers sur le Cantique des cantiques dont les mêmes auteurs ont montré qu'il était l'œuvre de Willerame, scolastique de Bamberg, puis religieux de Fulda et abbé de Mersebourg.

Les diverses *éditions* anciennes dont la plus importante est celle de Rennes, 1524, sont périmées par celle d'A. Beaugendre, O. S. B., qui publie les œuvres de Marbode avec celles d'Hildebert du Mans, Paris, 1708 (le commentaire sur le Cantique en appendice); cette édition est reprise et complétée par J.-J. Bourassé, dans *P. L.*, t. CLXXI (1854), col. 1457-1784 (ne donne pas le comment. sur le Cantique); — *Notice littéraire* très complète dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. X, 1756, p. 343-392; moins bonne dans dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs eccl.*, 2e édit., t. XIV *a*, p. 225-230. — *Travaux récents :* C. Ferry, *De Marbodi Rhedonensis episcopi vita et carminibus* (thèse), Nîmes, 1877; L. Ernault, *Marbode évêque de Rennes, sa vie, ses œuvres*, Rennes, 1890.

É. AMANN.

1. MARC (SAINT), personnage de l'âge apostolique, à qui la tradition ecclésiastique attribue la composition du second évangile.

De cet évangile nous étudierons dans le présent article : I. L'origine et la composition. II. Les caractéristiques doctrinales (col. 1950).

I. ORIGINE ET COMPOSITION DU SECOND ÉVANGILE. — 1° L'origine du second évangile d'après la tradition ecclésiastique. 2° Le second évangile et la critique. 3° La composition du second évangile d'après ses caractères intrinsèques.

1. LE SECOND ÉVANGILE ET LA TRADITION. — 1° *Données traditionnelles sur le second évangile dans son ensemble.* — 1. *Citations et allusions chez les écrivains du IIe siècle.* — La matière de l'évangile de saint Marc se trouvant presqu'intégralement dans les deux autres synoptiques, il n'est pas facile de déterminer sûrement dans les écrits des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques les citations ou allusions qui attesteraient de leur part la connaissance et l'usage de cet évangile. De fait, les quelques rapprochements que l'on a établis entre des passages de l'épître de saint Clément aux Corinthiens ou du *Pasteur* d'Hermas et des textes du second évangile, cf. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 640 sq., ne sont pas décisifs.

On a des indices plus certains de l'usage du second évangile par les hérétiques des deux premiers siècles : saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, XI, 7, *P. G.*, t. VII, col. 884, témoigne que les docètes employaient de préférence l'évangile de saint Marc; il mentionne, *Ibid.*, I, III, 3, col. 472, une parole de Jésus qui ne se trouve que dans le second évangile, V, 31 et que rapportaient les valentiniens.

Saint Justin semble bien faire allusion à la finale actuelle du second évangile, *Apol.*, I, 45, *P. G.*, t. VI, col. 397. De plus, il désigne Jésus, *Dial. cum. Tryph.*, 88, col. 688, par le nom de τέκτων, comme dans Marc, VI, 3. Il cite enfin le nom de *fils du tonnerre* donné aux fils de Zébédée (détail qui ne se trouve actuellement que dans Marc., III, 17) d'après les *Mémoires de Pierre*, *Dial. cum. Tryph.*, 106, col. 724; si, comme il est probable, ces ἀπομνημονεύματα Πέτρου désignent notre second évangile, et non, comme le pensent quelques critiques, l'évangile apocryphe de Pierre, le témoignage de saint Justin corroborerait la tradition qui rattache l'évangile de saint Marc à la catéchèse de saint Pierre.

2. *Données biographiques sur saint Marc.* — *a*). *D'après les Actes des Apôtres.* — Au c. XII des Actes, ℣. 12 et 25, est mentionné un personnage, appelé Jean de son nom d'Israélite, et surnommé Marc (Μᾶρκος, forme grecque du nom latin *Marcus*), fils de Marie, dans la maison de qui les chrétiens de Jérusalem étaient rassemblés pendant que saint Pierre était en prison. Ce Jean, surnommé Marc, est emmené par Paul et Barnabé, lorsque ceux-ci, ayant rempli la mission que les chrétiens d'Antioche leur avaient confiée pour la communauté de Jérusalem, retournent en Asie Mineure. C'est évidemment le même personnage, bien qu'il soit désigné sous le seul nom de Jean, qui est indiqué comme auxiliaire de Paul et de Barnabé (ὑπηρέτης signifie qu'il était à leur service, chargé sans doute des affaires matérielles de la mission ou des fonctions extérieures de l'apostolat), durant leur première course apostolique en Crète, XIII, 5, et qui, pour des raisons qui ne sont pas précisées, quitte les deux apôtres à leur arrivée en Pamphylie et retourne à Jérusalem. XIII, 13. C'est lui encore, que, au début de la seconde mission apostolique de Paul et Barnabé, celui-ci veut prendre comme compagnon, XV, 37 : il en résulte un conflit entre les deux apôtres et leur séparation, saint Paul n'ayant pas oublié la précédente défection de Marc; tandis que Paul continue son voyage avec Silas, Barnabé, accompagné de Marc (désigné ici par son seul surnom) retourne à Chypre. XV, 39.

b) *D'après les Épîtres.* — C'est sûrement le même Marc, cousin de Barnabé, dont saint Paul fait mention dans l'Épître aux Colossiens, IV, 10, 11 et dans l'Épître à Philémon, 24, écrites au début de la captivité de l'apôtre à Rome. Marc est nommé avec Aristarque et Jésus, dit le Juste, parmi les Juifs d'origine qui sont alors les compagnons et les collaborateurs de Paul, et l'apôtre semble avoir la pensée de l'envoyer aux Colossiens qui devront le bien recevoir. Dans la IIe Épître à Timothée, écrite sans doute durant la seconde captivité de saint Paul à Rome, l'apôtre demande à Timothée, qui est alors à Éphèse, de lui amener Marc « toujours utile en vue du ministère ». II Tim., IV, 11.

La dernière mention de saint Marc dans le Nouveau Testament se trouve dans la *Prima Petri.* Saint Pierre, écrivant de Rome aux chrétiens d'Asie Mineure, les salue au nom de Marc, qu'il appelle son fils. I Petr., V, 13. Bien qu'il n'y ait aucune preuve positive de l'identité de ce compagnon de Pierre avec le Marc des Actes et des épîtres de Paul, il n'y a rien que de vraisemblable à supposer que Pierre ait eu pour collaborateur un disciple qu'il devait connaître particulièrement, puisque c'est dans sa maison de Jérusalem, qu'il se

rendit, après sa délivrance miraculeuse; c'est ainsi d'ailleurs que l'a compris l'ancienne tradition ecclésiastique, qui identifie unanimement le compagnon de saint Paul, l'auxiliaire de saint Pierre et l'auteur du second évangile.

c) D'après l'ancienne tradition ecclésiastique. — Le texte le plus ancien et le plus précis est un fragment de Papias, rapporté par Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 300, dans lequel l'évêque de Hiérapolis rapporte une tradition du presbytre Jean. Il y est dit que Marc avait été l'interprète, ἑρμηνευτής, de Pierre, et qu'il écrivit ce que le Seigneur avait dit ou fait, d'après ce qu'enseignait l'apôtre. On a entendu parfois le terme d'*interprète* en ce sens que Marc aurait été le secrétaire de saint Pierre, mais ce mot s'explique suffisamment, si l'évangile de saint Marc fut rédigé d'après la prédication de saint Pierre. La même tradition rapportée par Papias indique que Marc n'avait pas été disciple du Seigneur et ne l'avait pas entendu. Cette donnée, qu'on retrouve également dans plusieurs écrivains postérieurs, en particulier saint Jérôme, s'opposerait, si elle est tenue pour valable, à l'hypothèse d'un certain nombre d'exégètes modernes qui pensent que le jeune homme, mentionné dans le second évangile seul, Marc., XIV, 51, 52, qui à Gethsemani laissa entre les mains des soldats le vêtement de nuit dont il était couvert et s'enfuit nu, était Marc lui-même, l'auteur de l'évangile.

Il n'y a pas lieu d'insister sur une donnée traditionnelle de peu d'autorité qui attribue à saint Marc une origine lévitique et lui applique l'épithète de « homme au doigt coupé ». Beaucoup plus importante et plus généralement attestée, quoique par des documents relativement récents, est la tradition qui fait de saint Marc le fondateur de l'Église d'Alexandrie. Elle est rapportée par Eusèbe, *H. E.*, II, XVI, *P. G.*, t. XX, col. 173, adoptée avec des précisions chronologiques discutables par saint Jérôme et complétée par la mention du martyre de saint Marc dans le *Chronicon Pascale*, et les Actes apocryphes de saint Marc. La conciliation de ces données de la tradition avec ce que nous apprend le Nouveau Testament des rapports de saint Marc avec saint Pierre et saint Paul n'est pas sans difficultés.

3. *Traditions anciennes sur la composition du second évangile.* — Le témoignage ancien le plus précis qui attribue la composition du second évangile à saint Marc et le rattache à la prédication de saint Pierre, est le texte de Papias, cité par Eusèbe, dont il a été déjà question. Sur l'identité du presbytre Jean, dont Papias rapporte les dires, et de l'apôtre saint Jean, cf. art. JEAN, t. VIII, col. 547. « Jean le Presbytre disait : « Marc, interprète de Pierre, écrivit exactement « tout ce dont il se souvint, mais non dans l'ordre de ce « que le Seigneur avait dit ou fait. » On se demande si la suite du texte appartient encore aux dires du presbytre ou ne serait pas plutôt un commentaire de Papias lui-même : « Car Marc n'avait pas entendu le Seigneur, et n'avait pas été son disciple, mais bien plus tard, comme je l'ai dit, celui de Pierre. Celui-ci donnait son enseignement selon les besoins, sans se proposer de mettre en ordre les discours du Seigneur. De sorte que Marc ne fut pas en faute, ayant écrit certaines choses selon qu'il se les rappelait, car il s'appliquait uniquement à ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et à ne rien rapporter que de véritable. » Quelles que soient les difficultés de détail que présente l'interprétation de ce texte, il en résulte que, dès la fin du Ier siècle, on attribuait à Marc, disciple de Pierre, un évangile qui reproduisait la catéchèse du chef des apôtres. La façon dont est caractérisé cet écrit n'oblige pas à le distinguer de notre second évangile actuel, comme l'ont pensé les tenants de l'hypothèse d'un Proto-Marc, car le défaut d'ordre qui lui est attribué ne veut pas dire, sans doute, que c'était un recueil d'anecdotes et de discours sans aucune suite, mais plutôt que l'ordre chronologique n'y était pas suivi rigoureusement : peut-être Papias voulait-il établir un contraste à ce point de vue entre l'évangile de Marc et celui de Jean, dont l'ordonnance chronologique lui paraissait supérieure.

Saint Irénée, *Contra hæres.*, III, I, 1, *P. G.*, t. VII, col. 845, dit que Marc, disciple et interprète de Pierre, transmit par écrit ce qui avait été prêché par Pierre. Il ajoute que Marc écrivit « après le départ de Pierre et de Paul », μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον : cette indication est importante pour la fixation de la date de composition de l'évangile, mais elle est interprétée différemment. Le sens naturel de ἔξοδος est celui de *mort :* dans ce cas, s'il faut se fier au témoignage d'Irénée, Marc n'aurait rédigé son évangile qu'après la mort de Pierre et de Paul. Mais il y a une difficulté provenant de l'antériorité certaine du second évangile par rapport au troisième : si l'on admet que saint Luc a écrit ses deux ouvrages du vivant de saint Paul, il faut interpréter l'ἔξοδος de saint Irénée dans un autre sens que celui de mort, ou bien supposer qu'Irénée s'est trompé sur ce point. Cf. article LUC, t. IX, col. 974.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le Canon de Muratori, dont la notice, en ce qui concerne le deuxième évangile, est trop mutilée pour qu'on en puisse tirer des indications précises. Mais Tertullien fixe de la même façon que saint Irénée les rapports entre l'évangile de Marc et saint Pierre : *licet et Marcus quod edidit Petri affirmatur, cujus interpres Marcus. Adv. Marcionem*, IV, 5, *P. L.*, t. II, col. 367. La tradition de l'Église d'Alexandrie sur le second évangile nous est connue par Origène qui dit simplement que le second évangile est celui de Marc, « composé selon que Pierre lui avait enseigné », Eusèbe, *H. E.*, VI, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 581, et par Clément d'Alexandrie dont le témoignage nous est parvenu sous trois formes différentes, dans deux textes conservés par Eusèbe, *H. E.*, II, XV, et VI, XIV, col. 172 et 552, et dans un texte que nous ne possédons plus qu'en latin, *Adumbratio in ep Petri primam catholicam*, édit. Stählin, t. III, p. 206. Ces trois textes sont d'accord pour affirmer que Marc, disciple de Pierre, écrivit l'évangile qui porte son nom du vivant de cet apôtre, à la sollicitation des auditeurs de Pierre, désireux de posséder par écrit l'enseignement qui leur avait été donné de vive voix; Dans un des textes cités par Eusèbe, il est dit que Pierre ne voulut intervenir ni pour empêcher Marc, ni pour le pousser, tandis que dans l'autre texte il est dit que Pierre, ayant appris par révélation ce qu'avait fait Marc, fut satisfait du zèle de son disciple et confirma l'évangile de son autorité : ces derniers détails semblent bien être une amplification légendaire de la tradition primitive, avec laquelle concorde en ses traits essentiels le témoignage de Clément.

Saint Jérôme, dans le Commentaire sur saint Matthieu, *Præmium*, *P. L.*, t. XXVI, col. 78, résume très exactement les données traditionnelles sur l'évangile de saint Marc : *Secundus Marcus interpres apostoli Petri et Alexandrinæ Ecclesiæ primus episcopus, qui Dominum quidem Salvatorem ipse non vidit, sed ea quæ magistrum audierat prædicantem, juxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem.* Il avait écrit déjà dans le *De viris illustr.*, 8, *P. L.*, t. XXIII, col. 621 : *Marcus discipulus et interpres Petri juxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romæ a fratribus breve scripsit Evangelium;* dans l'épître à Hédibia, *Epist.*, CXX, 11, *P. L.*, t. XXII, col. 1002, il semble réduire le rôle de saint Marc à celui d'un simple secré-

taire, écrivant sous la dictée de saint Pierre: *Habebat ergo (Paulus) Titum interpretem, sicut et beatus Petrus Marcum, cujus Evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est.*

2° *Données traditionnelles sur la finale du second évangile.* — En raison des doutes soulevés sur la canonicité et l'authenticité de la finale actuelle du second évangile, XVI, 9-20, il y a lieu de relever d'une façon spéciale les données traditionnelles qui ont rapport à ce passage.

On a signalé d'abord des rapprochements assez significatifs entre Marc, XVI, 19, 20 et l'Épître aux Hébreux, I, 3; II, 3, 4. Cf. J.-P. van Kasteren, *Rev. bibl.* 1902, p. 240-255; dom Chapman, *Revue bénédictine*, 1905 p. 50-64. On trouve ensuite des allusions très probables à cette finale, ou même des citations explicites dans saint Justin, *Apol.*, I, 2, 39, 46, *P. G.*, t. VI, col. 329, 388, 397; saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, X, 6, *P. G.*, t. VII, col. 879; peut-être dans saint Hippolyte et les *Constitutions apostoliques;* elle figurait dans le *Diatessaron* de Tatien; elle est citée encore par Didyme, *De Trin.*, II, 13, *P. G.*, t. XXXIX, col. 688, S. Épiphane, *Hæres.*, LXII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 1057, S. Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LII, col. 781, 782, 783, et en Occident par S. Ambroise, *In Hexam.*, VI, VI, 38, *P. L.*, t. XIV, col. 256 et ailleurs, par S. Augustin, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1104, 1112, 1127, et par tous les latins après eux. Par contre, on n'y trouve aucune allusion dans Origène, Clément d'Alexandrie, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, ni dans Tertullien et saint Cyprien, ce qui est plus étonnant, étant donné que ces deux écrivains ont traité du baptême.

Il faut mentionner à part le témoignage d'Eusèbe et celui de saint Jérôme qui s'y rattache. Dans ses *Questions à Marinus*, *P. G.*, t. XXII, col. 937-940, Eusèbe se demande comment lever la contradiction apparente entre Matth., XXVIII, 1, et Marc., XVI, 9 sur l'heure de la résurrection de Jésus. Une première réponse consiste à rejeter l'authenticité de ce passage de saint Marc, qui, d'après Eusèbe, ne se trouve pas dans tous les exemplaires, et ne figure pas dans les plus exacts. Une autre réponse, d'ordre exégétique, est proposée ensuite pour ceux qui n'osent rejeter l'autorité d'un texte qui appartient à la tradition écrite des évangiles. De ce texte il semble bien ressortir qu'Eusèbe, tout en ne se prononçant pas expressément contre l'authenticité de la finale de Marc, ne lui était pas favorable, et que, en tous cas, ce passage ne figurait pas dans les manuscrits que l'évêque de Césarée estimait les plus corrects. Le témoignage de Jérôme *Epist.*, CXX, *ad Hedibiam*, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 987, 988, s'inspire du sentiment d'Eusèbe pour répondre à la même difficulté, mais, d'autre part, Jérôme a maintenu la finale de Marc dans sa revision de la Vulgate.

3° *Décisions de la Commission biblique pontificale* — C'est l'ensemble des données traditionnelles sur le second évangile que la Commission biblique pontificale a sanctionné dans un décret du 26 juin 1912, complétant une décision du 19 juin 1911

D'après ces décisions, on doit affirmer que Marc, disciple et interprète de Pierre, est bien l'auteur de l'évangile qui porte son nom. En ce qui concerne les douze derniers versets de cet évangile, on n'a pas le droit d'affirmer qu'ils ne sont pas canoniques et inspirés, et on doit juger que les raisons alléguées contre leur authenticité ne démontrent même pas que Marc n'en est pas l'auteur. Il faut maintenir l'ordre chronologique traditionnel des évangiles, Matthieu ayant écrit le premier dans sa langue nationale, Marc le second, Luc le troisième. On ne peut pas différer jusqu'à la ruine de Jérusalem la composition des évangiles de Marc et de Luc. En ce qui concerne les sources du second évangile, on ne peut mettre en doute que Marc ait écrit d'après la prédication de Pierre, quoiqu'il ait pu avoir d'autres sources orales ou même écrites. Enfin on ne peut douter de la pleine valeur historique des faits et des paroles que Marc rapporte *accurate et quasi graphice*, d'après la prédication de Pierre. Texte dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 112.

II. LE SECOND ÉVANGILE ET LA CRITIQUE. — Dans la seconde moitié du XIXe siècle, il s'était établiparmi les critiques et exégètes non-catholiques une opinion spécialement favorable à l'évangile de saint Marc.

D'une part, la critique littéraire des synoptiques avait abouti à la théorie dite des deux sources, d'après laquelle notre second évangile serait le premier en date, et aurait servi de source, avec les *Logia* araméens de saint Matthieu, à notre premier et à notre troisième évangile. D'autre part cette antériorité de Marc apparaissait en harmonie avec les caractères distinctifs qu'on relevait dans le second évangile : une tendance moindre à l'idéalisation, des traits d'humanité fortement accentués dans la figure du Christ, la simplicité et le réalisme de la narration y faisaient reconnaître le témoin d'une tradition plus primitive, qui permettait de reconstituer avec une précision suffisante, estimait-on, pourvu qu'on éliminât certains éléments surnaturels tenus pour légendaires, la physionomie historique de Jésus. Telle était, avec des nuances, la position des maîtres de l'école libérale : Weizsäcker, Wernle, Bousset, B. et J. Weiss, Holtzmann, Jülicher.

Deux questions de critique littéraire étaient controversées. Comme il se trouve dans le second évangile beaucoup de traits de détail et même plusieurs péricopes entières qui ne figurent pas dans le premier et le troisième, plusieurs critiques estimèrent que Matthieu et Luc avaient eu entre les mains un Marc primitif (*Ur-Markus*), dont notre second évangile serait une recension complétée et amplifiée. D'autre part; on se demandait si Marc avait connu les *Logia* et les avait utilisés. Sur ce dernier point l'accord ne s'est pas fait. Quant à la théorie du Proto-Marc, elle est complètement abandonnée, en tant qu'elle supposait un Marc original où ne devait rien figurer qui ne se retrouvât dans Luc et Matthieu ou au moins dans l'un de ces évangiles. C'était se faire, on l'a reconnu, une idée tout à fait inexacte du travail rédactionnel auquel se sont livrés les évangélistes que de supposer qu'ils devaient reproduire mécaniquement et sans en rien omettre les sources dont ils disposaient. Mais l'idée d'étapes successives de rédaction dans la formation du texte actuel du second évangile a été reprise sous des formes moins simples, en même temps que la croyance à la *primitivité* de Marc était battue en brèche par une conception toute nouvelle de l'esprit général de cet évangile.

La réaction à ce point de vue a été déclenchée par Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gœttingue, 1901, qui présentait le second évangile comme un écrit à tendance dogmatique presque aussi accusée que le quatrième évangile : Marc aurait forgé la thèse du *secret messianique* pour maintenir que Jésus était, dès sa vie terrestre, Messie et Fils de Dieu, bien que la tradition primitive sût qu'il n'avait été regardé comme tel qu'après la Résurrection. Cette théorie particulière de Wrede n'a pas eu de succès, mais, depuis lors, beaucoup de critiques ont affirmé le caractère dogmatique du second évangile, supposant par exemple — c'est l'hypothèse la plus en faveur — que le rédacteur qui lui a donné sa forme actuelle en a modifié la physionomie pour y introduire la théologie de saint Paul. Dans ces conditions l'évangile de saint Marc, bien qu'on le tienne toujours pour

l'une des sources des deux autres synoptiques, ne peut plus être considéré comme un écrit homogène, il doit être le résultat d'un travail rédactionnel complexe, où se reflètent les développements successifs de la tradition chrétienne, et on a cherché à élucider le problème de sa composition en s'appuyant non seulement sur les constatations de la critique littéraire, mais aussi sur les tendances dominantes qu'on croit remarquer en ses diverses parties.

Sur cette question des sources du second évangile, sur la distinction des éléments primitifs et secondaires dans la tradition, l'accord est d'ailleurs loin d'être fait entre les critiques. Pour prendre un exemple, voici les grandes lignes du système de M. Loisy, *L'Évangile selon Marc*, Paris, 1912. L'écrit primitif n'était qu'une « humble notice », sur Jésus de Nazareth où étaient consignés seulement les faits essentiels de la prédication galiléenne et la tentative messianique sur Jérusalem, avec son dénoûment au Golgotha, notice qui représentait bien le christianisme primitif de Pierre et des apôtres galiléens, pour qui Jésus n'était rien de plus que le Messie attendu par les Juifs, et nullement le fondateur d'une religion nouvelle. Une première série de compléments est formée par des groupes de sentences et de paraboles, empruntées à un recueil de discours, qui était, lui aussi, un écho des souvenirs apostoliques. Une seconde série de compléments est constituée par des récits de miracles et de prophéties, où l'on doit reconnaître des amplifications légendaires, de pieuses fictions attribuables à des chrétiens de la seconde génération, dont la foi ne pouvait se satisfaire des simples traditions primitives. Enfin, d'autres additions et retouches doivent être le fait du dernier rédacteur, qui a donné au second évangile sa forme actuelle, en l'adaptant à l'Évangile paulinien, par lequel le christianisme primitif était transformé en une religion de mystère fondée sur la mort rédemptrice d'un être divin et concrétisée dans des rites d'initiation et d'union mystique, les sacrements du baptême et de l'eucharistie.

Ces conclusions très radicales n'ont pas cependant prévalu d'une façon universelle parmi les critiques non-catholiques; il en est encore un bon nombre, spécialement parmi les savants de langue anglaise, qui, tout en acceptant certains résultats de la critique littéraire sur la composition et les sources du second évangile, lui reconnaissent une réelle unité et une solide valeur historique, et qui en placent la rédaction à une date relativement ancienne (avant 70).

Un point sur lequel s'accordent tous les critiques non-catholiques, même les plus conservateurs, Zahn par exemple, est la non-authenticité de la finale actuelle du second évangile, xvi, 9-20, finale qui manque dans deux mss. importants, le *Vaticanus* et le *Sinaïticus*, qui dans certains autres est remplacée par une finale plus courte, et qui, d'autre part, tranche fortement par sa facture sur le reste de l'évangile avec lequel elle paraît assez gauchement raccordée.

Parmi les exégètes catholiques, un assez grand nombre (le P. Lagrange, Mgr Battiffol, M. Camerlynck, dom Chapman, M. Sickenberger, etc.), sans se rallier entièrement à la théorie des deux sources, admettent que l'évangile de saint Luc et celui de saint Matthieu, sous sa forme grecque, dépendent littérairement de celui de saint Marc. La question des rapports de Marc avec les *Logia*, dans lesquels ces auteurs voient généralement non pas un simple recueil de discours, mais un véritable évangile, l'évangile araméen de saint Matthieu, reste discutée. Sur la finale actuelle du second évangile, dont tous les savants catholiques sont unanimes à reconnaître la canonicité, la tendance générale serait à y voir une addition étrangère au texte original de l'évangile, et à l'attribuer à une autre main que celle de saint Marc. Les décisions de la Commission biblique pontificale rapportées plus haut sont venues cependant influer sur l'évolution de la critique catholique, en fixant l'enseignement ecclésiastique officiel concernant les évangiles synoptiques sur des positions plus étroitement conformes à la tradition. Cf. à ce sujet la préface de la 2e édition (1920) du *Commentaire de saint Marc*, par le P. Lagrange.

III. L'ORIGINE DU SECOND ÉVANGILE D'APRÈS SES CARACTÈRES INTRINSÈQUES. — 1° *Unité du second évangile.* — 1. L'évangile de saint Marc *pris dans son ensemble* apparaît comme l'œuvre d'un seul auteur, si l'on en considère le plan, la langue, le style et la méthode de composition.

a) *Plan.* — Le second évangile n'est point une thèse, où tout serait savamment disposé en vue d'une démonstration, ce n'est pas non plus une histoire composée avec des préoccupations artistiques : ce n'est autre chose que la simple narration de la vie publique de Jésus, telle que l'avait enregistrée la tradition apostolique, dans un cadre fixé, lui aussi, par la tradition et qu'on retrouve identique, bien que modifié davantage par des préoccupations d'ordre didactique ou littéraire, dans saint Matthieu et dans saint Luc. On peut dire que le programme du second évangile est tout tracé dans le discours de saint Pierre chez le centurion Corneille. Act., x, 37-43. Il y a un cadre chronologique général, déterminant deux grandes périodes dans le ministère du Sauveur : la prédication en Galilée, Marc., i, 14-vii, 23, et le ministère à Jérusalem avec la Passion et la Résurrection, xi, 1-xiii, 37; la première partie est précédée d'un préambule consacré à la mission de saint Jean-Baptiste qui prépare le ministère du Sauveur, i, 1-13; entre les deux grandes périodes est intercalée une section plus courte consacrée aux voyages de Jésus hors de Galilée et à la montée à Jérusalem. vii, 24-x, 52.

La disposition des épisodes et des discours dans ce cadre général n'est pas réglée par le souci d'un ordre chronologique précis. Il y a des groupements certainement voulus par l'évangéliste, ou déjà établis dans la tradition qu'il suivait : par ex., ii, 1-iii, 35, une série de conflits avec les scribes et les pharisiens; iv, 1-34, le groupe des paraboles. On distingue moins aisément le principe d'après lequel ont été choisis et réunis les miracles et épisodes divers qui constituent la fin du ministère galiléen. iv, 35-vii, 23. Mais, là même où certains critiques ne voient qu'incohérence due à des phases successives de rédaction, on découvre, en regardant de près, un ordre intérieur et un progrès logique dans le récit, qui témoignent au contraire en faveur de l'unité d'auteur : non sans doute qu'ils aient été délibérément cherchés, mais c'est simplement le résultat de la fidélité de l'évangéliste à reproduire la réalité historique dans le tableau qu'il trace de l'action de Jésus, de ses rapports avec ses adversaires et avec ses disciples.

Cette progression est très marquée dans l'enseignement de Jésus. Le Sauveur s'adresse d'abord à tous, soit devant un auditoire restreint, à la synagogue, , 21, soit devant les foules, ii, 2; iii, 7, etc., auxquelles il fait connaître les conditions générales de l'établissement du royaume de Dieu; il donne ensuite un enseignement particulier aux disciples qu'il s'est choisis, auxquels il révèle son rôle messianique et la véritable nature de sa mission (confession de saint Pierre, transfiguration, annonce de la passion), et qu'il instruit en vue de l'avenir.

La progression n'est pas moins nette dans l'attitude des pharisiens et des docteurs, à l'égard de Jésus. On a justement noté, Lagrange, *op. cit.*, p. cxxii, que « les relations de Jésus avec ses ennemis et avec

ses disciples suivent une marche ascendante avec des *points tournants* qui marquent les époques ».

Ainsi il y a dans l'histoire de Jésus, telle que la rapporte le second évangile, un caractère de logique et de vraisemblance qu'un critique anglais, M. Burkitt, *The Gospel history*, p. 66, cité par Lagrange, *op. cit.*, p. CXXIII, a exprimé par le mot *self-consistent*, et qui est un sérieux argument en faveur à la fois de l'unité d'auteur et de la véracité historique du récit.

b) De l'examen du vocabulaire et de la syntaxe du second évangile on ne peut tirer à proprement parler une démonstration de l'unité d'auteur. Cependant, le fait que des expressions et constructions caractéristiques se retrouvent également réparties dans toutes les parties de l'évangile constitue à tout le moins une probabilité dans ce sens. On peut citer parmi ces traits caractéristiques certains mots chers à Marc : ἔρχεται ou ἔρχονται, 24 fois dans Marc, 3 fois dans Matth., 1 fois dans Luc; surtout εὐθύς, 42 fois dans Marc, 18 fois dans Matth., 7 fois dans Luc; l'emploi du présent historique « presque spécial à Marc, du moins à ce degré » (Lagrange), et très également réparti dans toutes les parties narratives de l'évangile; la préférence donnée à καί sur δέ (on a compté 496 δέ dans Matth., 508 dans Luc, 150 seulement dans Marc). Cf. Hawkins, *Horæ synopticæ*.

c) Le style et la méthode de composition dans le second évangile sont caractérisés par l'uniformité, allant jusqu'à la monotonie, des formules et des procédés de narration, mais en même temps par la multiplicité des détails concrets, des notations pittoresques. Le schématisme dans le plan des tableaux dont le P. Lagrange cite comme exemples le parallélisme entre la guérison du sourd-bègue, VII, 32-36, et celle de l'aveugle de Bethsaïda, VIII, 22-26, entre le commandement de Jésus aux esprits impurs, I, 25-27, et à la tempête, IV, 39-41, entre la mission des disciples chargés d'amener une monture à Jésus pour son entrée à Jérusalem, XI, 1-6, et celle des disciples qui doivent préparer la salle pour la Pâque, XIV, 13-16, ainsi que l'emploi de formules stéréotypées, telles que la mention du regard que Jésus promène autour de lui ou fixe sur ses interlocuteurs, III, 5, 34; V, 32; X, 21, 23; XI, 11, ou encore les explications données sous forme de parenthèses sont des caractéristiques littéraires qui sont nettement favorables à l'unité d'auteur.

D'autre part, la vie que donne à la narration l'abondance de détails circonstanciés ne saurait être le résultat d'un laborieux travail de compilation comme celui que supposent les théories critiques sur la composition du second évangile : on a l'impression d'un récit spontané, émanant d'un témoin oculaire, bien plutôt que de l'œuvre d'un rédacteur assemblant des éléments empruntés à des sources écrites. Ce caractère du second évangile s'explique au mieux, si nous avons dans ce livre, comme le suppose la tradition ecclésiastique, l'écho de la catéchèse de saint Pierre « telle que Marc l'a recueillie des lèvres de l'Apôtre dans sa spontanéité et son jaillissement originels, avant que le temps ne l'ait décolorée et refroidie ». Huby, *Évangile selon saint Marc*, p. XVII.

d) Est-ce à dire que saint Marc n'ait pas utilisé des sources écrites? Non, sans doute; et l'emploi de documents de ce genre est une supposition vraisemblable, bien qu'on n'en puisse faire la preuve. Il y aurait des raisons de le croire pour le discours apocalyptique, XIII, 1-37, le seul grand discours rapporté dans le second évangile. Les *Logia*, c'est-à-dire l'évangile araméen de saint Matthieu ont pu être connus de saint Marc. La conclusion du P. Lagrange sur ce point est plutôt négative. « Ce qui demeure le plus probable, dit-il, c'est que Marc ne dépend pas des *Logia*. Mais, s'il en dépend, ce n'est assurément pas comme un compilateur ou un imitateur servile, et c'est, selon toute apparence, comme un auteur qui a ses sources à lui. » *Op. cit.*, p. CIX.

2. La *finale* du second évangile, Marc., XVI, 9-20, faisait-elle partie du texte original du livre et a-t-elle le même auteur?

On a déjà vu qu'il y a eu dans la tradition patristique certaines hésitations sur l'origine de ce passage du second évangile. Eusèbe et saint Jérôme en particulier paraissent ne pas avoir été très assurés de son authenticité, soit pour des motifs intrinsèques, soit parce que cette finale ne figurait pas dans les mss. qu'ils estimaient les plus corrects. De fait, dans deux des plus anciens manuscrits grecs, le *Sinaïticus* et le *Vaticanus*, l'évangile se termine à XVI, 8. Il en est de même dans le ms. syriaque-sinaïtique et quelques mss. arméniens. D'autre part, il existe une finale brève, comprenant deux versets seulement, qui remplace la finale canonique dans un ms. de l'ancienne version latine, et qui figure en même temps que la finale ordinaire dans quelques autres manuscrits, dont quatre onciaux.

Mais les principaux arguments contre l'authenticité de la finale sont d'ordre intrinsèque. Il n'est pas douteux qu'après le ℣. 8 il y a une coupure très nette. A un récit détaillé succède une sorte de résumé, un aperçu schématique des diverses apparitions du Sauveur jusqu'à l'Ascension, et la seule partie plus largement développée est le discours de Jésus aux Apôtres, XVI, 14-18, contrairement aux habitudes de saint Marc qui insiste plus sur les détails narratifs que sur les paroles du Sauveur. De plus, ℣. 9, 10, l'histoire de l'apparition à Marie de Magdala (qui est d'ailleurs présentée, comme s'il n'avait pas été question d'elle quelques lignes plus haut) est reprise, sans tenir compte des versets précédents où l'apparition aux saintes femmes était racontée en détail.

A n'envisager que les raisons de critique interne, on inclinerait donc à croire que la finale actuelle du second évangile est d'une autre main que celle de saint Marc, et qu'elle a été ajoutée pour remplacer la conclusion primitive qui aurait disparu. Ces raisons ne sont point cependant décisives : si elles démontrent bien que la finale actuelle n'est pas la conclusion normale de l'évangile, on peut supposer d'autre part qu'elle a été ajoutée par saint Marc lui-même, qui, pour une cause à nous inconnue, aurait interrompu la rédaction de son évangile sans avoir pu l'achever, et l'aurait repris un peu plus tard pour le compléter par ce résumé rapide des faits qui suivirent la résurrection. Cette hypothèse, défendue en particulier par Belser, *Einleitung in das N. T.*, p. 95-103, expliquerait en même temps l'omission de la finale dans certains mss. qui auraient pour origine des copies du texte primitif incomplet de l'évangile. Mieux que l'hypothèse d'un second rédacteur, tel que le presbytre Aristion auquel on a pensé parce que le nom d'Aristion figure en suscription dans un manuscrit arménien du Xe siècle, elle explique le témoignage de la tradition patristique, favorable dans son ensemble et dès l'origine, à l'authenticité du morceau.

Dans ces conditions, on ne s'étonne pas que la Commission biblique ait déclaré que l'inauthenticité n'était pas démontrée. « C'est là, remarque le P. Huby, *op. cit.*, p. 402, une conclusion plutôt négative et qui ne se donne pas pour irréformable, » et la Commission biblique s'est bien gardée de mettre sur le même pied, au point de vue de la certitude, la thèse de l'authenticité littéraire de la finale et celle de sa canonicité. Sur ce dernier point, il ne peut guère y avoir d'hésitation pour les catholiques, car la finale de saint Marc, sans avoir été désignée expressément par le Concile de Trente dans le décret sur la Vulgate, semble bien être une de ces *parties* des livres du Canon, qui, d'après ce

décret, doivent être tenues pour inspirées. En effet, depuis les tout premiers siècles, on l'a vu, ce morceau a figuré dans le texte reçu du second évangile, bien que son absence dans un petit nombre de mss. et le témoignage de quelques écrivains montrent qu'il a dû y avoir, à un moment donné, certains doutes bientôt résolus en faveur de l'authenticité.

Quant à la valeur historique de la finale, elle n'est, pas plus que la canonicité, liée à sa composition par saint Marc. Même si l'attribution à l'auteur de l'évangile ne paraissait pas assurée, la finale canonique n'en resterait pas moins un fragment très ancien, dont l'autorité est attestée par le fait même de son insertion dès l'origine à la fin d'un des textes sacrés officiels de l'Église primitive.

2° *Auteur du second évangile.* — La critique interne ne fournit aucune indication précise sur l'auteur du second évangile. Mais, d'autre part, elle ne relève aucun trait qui soit en opposition avec l'attribution traditionnelle à saint Marc. On a dit, il est vrai, que certaines caractéristiques doctrinales paraissent peu en harmonie avec cette attribution : ce point sera discuté plus loin. On peut signaler par contre des particularités qui concordent parfaitement avec les données traditionnelles. Il y a d'abord le caractère sémitique très accusé du second évangile, qui suppose un auteur d'origine sémitique, s'inspirant d'une tradition qui était marquée elle-même d'une forte empreinte sémitique. La place faite à saint Pierre dans cet évangile s'explique aussi très bien si saint Marc n'est que l'écho de la catéchèse du chef des Apôtres. « Pierre, ayant été la source principale du second évangile, est aussi celui dont saint Marc a le mieux dégagé la figure. On peut même dire que c'est la seule personnalité du collège apostolique dont les traits apparaissent nettement accusés. Il se montre plein d'initiative et d'entrain, primesautier même et exubérant. Dans un élan de foi, il confesse que Jésus est le Christ, VIII, 29, et, l'instant d'après, lui reproche la prophétie de sa passion. VIII, 32. Quand il y a une question à poser, un sentiment à manifester, il se fait l'interprète de ses compagnons. IX, 5; X, 28. Appelé le premier avec son frère André, I, 16, il est aussi le premier nommé dans la liste des Apôtres. III, 16. Il a le privilège d'être associé, avec les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, à trois circonstances plus solennelles de la vie du Seigneur : la résurrection de la fille de Jaïre, V, 27, la transfiguration, IX, 2 et l'agonie à Gethsémani, XIV, 33. Le portrait n'est pourtant pas idéalisé. Et même le second évangile, qui raconte la chute et le repentir de Pierre, ne dit pas tout ce qui est à sa gloire. Il n'a pas rapporté la fameuse promesse de Jésus à son disciple. « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Dans sa prédication, le chef des Apôtres ne se vantait pas d'un honneur que la tradition et la pratique de l'Église faisaient assez connaître. Marc, son « fils » et son interprète, a respecté cette humilité. » Huby, *op. cit.*, p. XVIII.

On a voulu interpréter sans doute (Loisy en particulier) l'insistance avec laquelle Marc souligne l'inintelligence des Douze en face des enseignements et des prédictions de leur Maître comme une marque de *paulinisme*, l'auteur du second évangile s'étant proposé de la sorte, suppose-t-on, de rabaisser les premiers apôtres au profit de Paul. Mais rien n'indique vraiment cette intention polémique, et ce « paulinisme de partisan », comme l'appelle le P. Lagrange, *op. cit.*, p. CXLVIII, est encore moins apparent dans l'évangile de saint Marc que le paulinisme doctrinal. Car « nulle part on ne voit paraître, même derrière un voile, la silhouette de Paul »; et, par ailleurs, la lenteur à comprendre et à croire des pêcheurs galiléens dont Jésus fit ses premiers disciples est si peu invraisemblable que, au lieu de voir dans les passages du second évangile qui la mettent en lumière une intention systématique de dénigrement, il est beaucoup plus naturel d'y reconnaître une marque de l'exactitude historique de l'évangéliste.

3° *Destinataires du second évangile.* — D'après la tradition ecclésiastique, le second évangile a été écrit à Rome à l'intention de chrétiens d'origine païenne. Cela ressort également de certaines particularités de cet évangile. Saint Marc n'insiste pas comme saint Matthieu sur l'accomplissement dans la personne et la vie de Jésus des prophéties de l'Ancien Testament, dont il ne cite que deux : I, 2-3 = Is., XL, 3 et Mal., III, 1. De plus il traduit en grec les mots araméens qu'il cite par exemple, βοανηργὲς, III, 17; ταλιθὰ κούμ, V, 41, aussi VII, 11, 34; X, 46; XIV, 36; XV, 34. Il explique également les usages juifs auxquels il fait allusion, par exemple les lustrations avant le repas, au retour du marché, le lavage des coupes et des vases, VII, 3-4; voir aussi, XI, 13; XIII, 3; XIV, 12; XV, 42. Enfin, on remarque dans le second évangile, plus que dans les autres, des mots latins grécisés et des latinismes qui laissent supposer qu'il a été écrit pour des lecteurs latins : par exemple, κεντυρίων, XV, 39, 44, 45; σπεκουλάτωρ, VI, 27; δηνάριον, VI, 37; XII, 15; XIV, 5; ξέστης, VII, 4; κράβαττος, II, 4, 9, 11, 12; VI, 55; ὁδὸν ποιεῖν, II, 23 = *iter facere;* τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι, XV, 15, *satisfacere.* Il est surtout remarquable que, XII, 42, Marc ait cru devoir expliquer le nom d'une monnaie grecque λεπτὰ par l'équivalent en monnaie romaine κοδράντης = *quadrans.*

4° *Date du second évangile.* — On a vu plus haut que la tradition n'est pas très ferme sur la date à laquelle a été écrit l'évangile de saint Marc, puisque saint Irénée le fait rédiger, semble-t-il, après la mort de saint Pierre. Le texte de l'évangile ne fournit sur ce point aucune donnée précise. On y peut chercher seulement quelques indices permettant de déterminer si la rédaction en est antérieure ou postérieure à la ruine de Jérusalem, en 70. A ce point de vue, certains critiques jugent que, avant 70, la très transparente parabole des vignerons, XII, 1-11, n'aurait pu recevoir une aussi explicite conclusion que celle-ci : « Il viendra faire périr ces meurtriers, et donnera la vigne à d'autres. » Goguel, *op. cit.*, p. 374. Mais les termes de la prophétie n'ont rien qui suppose une connaissance précise des modalités de son accomplissement. Par contre, d'autres critiques, avec plus de raisons, estiment que le discours eschatologique du c. XIII aurait été rédigé en termes différents, si la ruine de Jérusalem avait été dès lors un fait accompli. Les allusions au Temple, XIII, 14, le vague de la perspective, les avertissements au lecteur de l'évangile, semblent plutôt indiquer que les faits annoncés par Jésus ne s'étaient pas encore produits, quand saint Marc écrivait.

II. Caractéristiques doctrinales du second évangile. — 1° *But et idée centrale du second évangile.* — Ce qui a été dit plus haut de l'origine de cet évangile indique déjà qu'on n'y doit point chercher le développement d'une thèse dogmatique, puisque saint Marc semble avoir eu pour intention principale de fixer par écrit la prédication de saint Pierre. Il n'en est pas moins vrai que son œuvre n'est pas une simple chronique, qu'elle vise, comme les autres évangiles, un but doctrinal, et que le récit des faits tend à mettre en lumière une idée centrale. Cette idée, formulée en tête du livre : *Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu*, est celle de la filiation divine de Jésus. Proclamée au baptême et à la transfiguration par une voix céleste, objet du témoignage des démons que Jésus chasse du corps des possédés, cette filiation divine est affirmée encore dans la déclaration du centurion qui est presque

a conclusion de l'évangile : « En vérité cet homme était Fils de Dieu. » xv, 39. A l'appui de cette affirmation saint Marc apporte surtout le récit des miracles de Jésus et des bienfaits répandus autour de lui comme dans la catéchèse de saint Pierre chez le centurion Corneille : « Vous savez... comment Dieu a oint du Saint-Esprit et de force Jésus de Nazareth, qui s'en allait de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous la tyrannie du diable, car Dieu était avec lui. » Act., x, 37, 38. C'est bien là aussi le thème essentiel et comme le programme du second évangile, où les miracles et particulièrement les guérisons de possédés mettent en lumière la puissance du Fils de Dieu, maître de la nature et vainqueur des démons.

Quelques critiques ont prêté à l'auteur du second évangile un autre but : sa préoccupation dominante, qui est aussi, remarque-t-on, une des préoccupations de saint Paul, aurait été d'expliquer l'incrédulité des Juifs qui se sont refusés à reconnaître en Jésus le Messie, et tout son évangile tendrait à montrer que c'est Jésus lui-même qui fut la cause de cette incrédulité, en cachant délibérément au peuple sa qualité de Messie. Il n'est pas douteux, en effet, que saint Marc souligne, beaucoup plus que les autres évangélistes, la consigne de silence imposée par Jésus au sujet de sa personnalité et de sa dignité messianique soit aux démons qu'il chasse, soit aux malades qu'il guérit, soit à ses apôtres. Cf. en particulier : i, 24-25, 34, 43; iii, 11-12; v, 43; vii, 36; viii, 26, 30; ix, 8. Mais il serait tout à fait excessif de transformer avec Wrede cette idée du « secret messianique » en une thèse théologique, et d'en faire comme l'armature doctrinale du second évangile. Rien n'y manifeste nettement l'intention qu'aurait eue l'auteur d'expliquer l'incrédulité des Juifs. D'autre part, cette consigne de silence apparaît surtout dans la première partie de l'évangile, où elle s'explique très naturellement; on ne saurait s'étonner, quand on songe à ce que les Juifs attendaient de leur Messie, que Jésus n'ait pas voulu risquer d'encourager par une révélation prématurée de sa qualité messianique des espérances dont le caractère nationaliste et d'ordre surtout temporel était nettement opposé au véritable sens de sa mission. Dès lors, on ne voit pas pourquoi l'attitude prêtée à Jésus serait une conception artificielle de l'évangéliste plutôt qu'une réalité d'histoire, et on peut croire que saint Marc y a seulement insisté davantage, afin de caractériser la méthode d'enseignement adoptée par le Sauveur durant la première période de son ministère.

2° *Christologie.* — Si certains critiques libéraux attribuent à l'évangile de saint Marc un caractère dogmatique accusé, d'autres, tels que M. Goguel, reconnaissent plus justement que c'est seulement dans une mesure assez restreinte qu'on peut parler d'idées théologiques particulières à l'auteur du second évangile. « L'évangéliste n'est ni un créateur, ni un penseur original, il exprime les idées qui avaient cours dans le milieu au sein duquel et pour lequel il a travaillé. » *Les Évangiles synoptiques*, p. 359. Il n'y a donc pas une christologie de saint Marc différente de celle des deux autres Synoptiques, où d'ailleurs se retrouvent en des passages parallèles la plupart des textes importants relatifs au caractère et à la mission de Jésus, et l'on ne peut guère relever, comme propres à saint Marc, que des détails et des nuances.

1. *Jésus Messie et Fils de Dieu.* — « Il semble que saint Marc ait attaché moins d'importance au titre de Messie qu'à celui de Fils de Dieu. Écrivant pour des chrétiens d'origine païenne pour la plupart, il n'avait pas à insister sur l'accomplissement des prophéties messianiques dans la personne de Jésus. Et ce qu'il met spécialement en lumière, c'est que Jésus était bien le Messie, mais un Messie rejeté par son peuple, dont la destinée cependant a été remplie, parce que cette destinée était de servir de rédemption à plusieurs, c'est-à-dire, sans doute, à ceux qui le reconnaîtraient comme Fils de Dieu. » Lagrange, *op. cit.*, p. cxxxv.

L'évangile de saint Marc, c'est surtout l'évangile du Fils de Dieu. Beaucoup de critiques veulent voir dans la filiation divine, telle qu'elle est affirmée dans les synoptiques, un simple équivalent de la messianité. Mais saint Marc l'a sûrement entendue dans un sens plus profond. Les miracles qu'il raconte visent à mettre en lumière non seulement la mission divin de Jésus, mais une puissance surnaturelle qui l'élève au-dessus de l'humanité. D'ailleurs, certains passages suggèrent que saint Marc a compris la filiation divine du Christ comme une filiation au sens propre, comme une relation transcendante entre Jésus et Dieu. Au début de l'évangile i, 1, les mots : *Fils de Dieu*, qui doivent être tenus pour authentiques, bien qu'ils manquent en quelques mss., ne s'expliqueraient pas après le titre de Christ, s'ils en étaient le pur et simple équivalent. Si saint Marc ne rapporte pas comme saint Matthieu et saint Luc la déclaration de Jésus sur les rapports de connaissance mutuelle entre le Père et le Fils, il relate par contre une parole du Sauveur, où Jésus se désigne lui-même comme le Fils de Dieu au sens absolu, en se distinguant nettement des hommes et même des anges : « Quant au jour ou à l'heure (du jugement), personne ne le sait, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père. » xiii, 32. Contre les critiques qui rejettent l'authenticité des mots : *ni le Fils*, qui ne figurent pas dans le texte parallèle de saint Matthieu, xxiv, 36, on a justement fait remarquer que ces mots qui prêtent à Jésus l'ignorance du jour du jugement et qui créent par là-même une difficulté théologique, ne peuvent avoir été ajoutés par l'évangéliste ou par la tradition. Et si ces mots qui placent le Christ dans un monde surhumain sont authentiques, on doit reconnaître qu'ils constituent une attestation importante non seulement de la foi de l'évangéliste et de l'Église primitive dont il est l'écho, mais des affirmations de Jésus sur lui-même.

D'ailleurs, si le second évangile ne contient aucune affirmation précise de la préexistence divine du Christ, on y peut relever plusieurs paroles de Jésus, qui paraissent bien la supposer, et que l'évangéliste devait entendre en ce sens. Quand Jésus dit qu'il est *sorti* pour prêcher, i, 38; qu'il est *venu* appeler les pécheurs, ii, 17; qu'il est *venu* pour servir, x, 45, il semble bien que ces expressions ne doivent pas s'entendre dans un sens terre à terre, mais font une allusion mystérieuse au monde supérieur, d'où le Fils de Dieu est sorti pour venir au sein de l'humanité.

De ce que le second évangile ne contient rien sur la naissance et l'enfance de Jésus, de la façon aussi dont est présentée la scène inaugurale du baptême du Sauveur, les critiques rationalistes ont souvent conclu que, dans la pensée de l'évangéliste, la filiation divine, quelle qu'en fût d'ailleurs la nature, n'aurait commencé qu'au baptême : Jésus aurait été adopté alors comme Fils de Dieu, et investi de la dignité et du rôle messianiques, dont la vision céleste, qui, dans cet évangile, paraît n'être perçue que par lui comme la voix du ciel semble ne s'être fait entendre qu'à lui seul, lui aurait alors donné conscience. A vrai dire, ce dernier trait peut n'être qu'un effet de perspective : saint Marc se place uniquement, en rapportant cette scène, au point de vue de Jésus, mais il ne dit pas que le Précurseur et les autres assistants n'aient rien vu ni entendu, et son récit n'est pas inconciliable sur ce point avec celui des autres évangélistes, d'après

lesquels la vision et la voix célestes s'adressaient tous ceux qui étaient présents. En tous cas, il suffit de remarquer la parallélisme entre la parole céleste du baptême, I, 11, et celle de la transfiguration, IX, 7, pour qu'on soit conduit, à entendre la première aussi bien que la seconde d'une simple constatation de la filiation divine de Jésus, et non pas d'une consécration céleste, par laquelle Jésus eût été constitué alors, et alors seulement, Messie et Fils de Dieu. Lagrange, *op. cit.*, p. 10, 11.

Si, d'autre part, le second évangile ne fait aucune allusion à la naissance et à l'enfance de Jésus, c'est sans doute parce que la catéchèse apostolique qu'il fixe par écrit dans son évangile se limitait à la vie publique du Sauveur. Ce silence ne prouve rien contre l'origine surnaturelle de Jésus. On pourrait même signaler, tout au moins comme un indice que saint Marc n'ignorait pas le caractère miraculeux de la naissance de Jésus, le fait qu'il ne parle pas de Joseph, et qu'il fait désigner Jésus simplement comme le fils de Marie. VI, 3. Ce trait peut, il est vrai, s'expliquer aussi par le fait que Joseph était mort, au moment de la prédication de Jésus.

2. *Les traits humains de la physionomie de Jésus.* — Les critiques libéraux ne manquent pas d'opposer aux actes et aux paroles, rapportés par saint Marc, qui élèvent Jésus au-dessus de l'humanité un certain nombre de traits qui soulignent fortement au contraire le caractère humain de sa personne. Ces traits, moins effacés dans le second évangile que dans les autres, trahiraient, ajoute-t-on, une étape plus ancienne de la tradition, où la croyance en la divinité de Jésus ne s'imposait pas encore avec autant de netteté.

Il est incontestable que les caractères humains de la physionomie de Jésus apparaissent plus accentués dans le second évangile. En particulier saint Marc se plaît à faire ressortir les sentiments très humains qu'éprouve le Sauveur : mécontentement, X, 14, indignation, III, 5, compassion, I, 41; VI, 34; IX, 22, et même tristesse, abattement, XIV, 34; Jésus agit à la manière d'un homme ordinaire, se retournant pour voir qui l'a touché, V, 32, interrogeant pour savoir V, 30; VIII, 5; IX, 16-21, comme s'il n'avait pas de moyens surnaturels de connaître. Mais tout cela ne fait pas de difficultés au point de vue de la théologie catholique qui affirme que Jésus a possédé pleinement la nature humaine.

Il reste quelques textes plus difficiles sur lesquels insiste la critique libérale, et que M. Schmiedel en particulier regarde comme les colonnes fondamentales d'une vie scientifique de Jésus, parce qu'ils laissent entrevoir un état primitif de la tradition où le Sauveur n'était qu'un homme. Ce sont d'abord deux textes qui semblent supposer l'ignorance de l'origine surnaturelle de Jésus : la façon dont on parle de ses frères et de ses sœurs, VI, 3, et l'attitude de sa parenté qui le croit hors de lui. III, 21. Ce sont ensuite deux cas où le pouvoir surnaturel de Jésus paraît limité. VI, 5; VIII, 21. C'est enfin la façon dont Jésus repousse le titre de bon qu'il réserve à Dieu seul, X, 18; l'ignorance dans laquelle il dit être du jour du jugement, XIII, 32; et la plainte qu'il adresse à Dieu de l'avoir abandonné. XV, 34. On ne peut discuter ici ces textes en détail. Il suffit du reste pour limiter la portée des conclusions qu'on prétend en tirer, de noter que l'évangéliste qui les relate croyait fermement, on n'en saurait douter, au caractère divin de Jésus, et qu'il n'a sûrement pas estimé que ces épisodes et ces paroles fussent en opposition avec sa foi, et avec la thèse de la filiation divine qu'il se proposait de mettre en lumière en écrivant son évangile. On peut ajouter que les paroles de Jésus qui font difficulté, tout en étant parfaitement compatibles avec la divinité du Christ, révèlent d'autre part dans l'âme de Jésus, à côté de la conscience de son égalité avec le Père, un sentiment d'humble dépendance, d'effacement même par rapport à son Père, qui est un trait important de la psychologie du Sauveur. Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4me édit., p. 293.

3° *Sotériologie.* — 1. *Le royaume de Dieu.* — C'est sous l'image de la venue du royaume de Dieu que se présente, dans le second évangile comme dans les deux autres synoptiques, l'idée du salut.

La βασιλεία τοῦ Θεοῦ, dans saint Marc, comme dans saint Matthieu et saint Luc, est une idée assez complexe. Dans un certain nombre de textes, il s'agit du règne de Dieu, qui *vient*, qui va s'établir sur la terre, et dont l'avènement est lié d'une part à la venue actuelle de Jésus et à sa prédication, d'autre part à son retour glorieux, lorsqu'il apparaîtra sur les nuées du ciel. On a signalé certains passages du second évangile comme insistant plus nettement que les autres synoptiques sur la soudaineté et la proximité de cet avènement. Par exemple, dans les paroles de Jésus qui formulent le premier thème de sa prédication, au texte de saint Matthieu : « Faites pénitence, car le royaume : des cieux est proche », saint Marc, I, 15, ajoute : « Le temps est accompli », ce qui semble accentuer le caractère soudain de l'événement. Le discours eschatologique, XIII, qui est le seul discours de Jésus longuement développé que contienne le second évangile, et qui prend par là-même une importance relative plus considérable, semble présenter aussi l'avènement du règne de Dieu comme catastrophique. Par contre, la parabole de la semence, IV, 26, et celle aussi du grain de sénevé, V, 30, donnent plutôt l'impression que le royaume de Dieu doit se développer lentement et progressivement. Le texte qui paraît au premier abord le plus formel en faveur de la proximité du retour du Christ et de l'avènement glorieux du royaume est la parole rapportée IX, 1 : « Il en est parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort, avant d'avoir vu le règne de Dieu venant en puissance. » Ce qui accentue le caractère eschatologique de cette parole, c'est d'abord la rédaction particulière de saint Marc (saint Luc a supprimé les mots : *venant en puissance*, qui ne figurent pas non plus dans saint Matthieu), c'est surtout son contexte dans le second évangile : elle y suit immédiatement une autre parole, XIII, 38, où il est question du retour glorieux du Fils de l'homme, et paraît donc s'y rapporter aussi. Il importe de noter cependant que le *logion* de IX, 1, est introduit par la formule : « Et il disait », qui indique que cette parole ne se rattache pas au discours qui la précède immédiatement et qu'elle ne doit pas en être considérée comme la conclusion et l'interprétation. Séparée du contexte, prise en elle-même, cette parole ne s'applique pas nécessairement au retour glorieux du Christ; la venue *en puissance* n'est pas la venue éclatante et glorieuse : ces mots doivent indiquer plutôt l'énergie extraordinaire, la puissance divine qui se révèle dans l'établissement du royaume, c'est-à-dire dans la conquête du monde par l'Évangile, avec, peut-être, une allusion spéciale à la ruine de Jérusalem qui, dans la pensée du Sauveur, devait constituer une phase particulièrement saisissante et importante dans l'établissement du règne spirituel de Dieu sur les nations. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 214, 215.

Dans une série d'autres textes, le royaume de Dieu est présenté comme une région où l'on doit *entrer*. Le salut est constitué précisément par l'entrée dans le royaume, comme l'indique la réplique des apôtres à la parole de Jésus sur la difficulté pour les riches d'être admis dans le royaume de Dieu. X, 26. La seule chose importante pour l'homme, c'est d'entrer dans ce royaume, IX, 17, ce qu'il faut entendre principalement

du royaume céleste déjà existant actuellement, où les élus seront reçus par Dieu après la mort, quoiqu'il ne faille pas sans doute exclure l'idée du royaume, conçu comme la société des croyants sur la terre, qui est comme l'anticipation du royaume céleste.

D'autres textes, en effet, montrent le royaume de Dieu comme une réalité spirituelle, déjà présente, qu'on doit *recevoir*, comme une grâce qu'on peut, ou non, accepter. Cet aspect, moins marqué dans le second évangile que dans le troisième, est cependant indiqué nettement dans une parole, x, 14, qui n'a pas de parallèle dans saint Matthieu : « Quiconque ne *recevra* pas le royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera pas », et plus encore dans la réponse de Jésus au scribe : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » xii, 34. Dans ce dernier passage, il s'agit indubitablement non d'un règne de Dieu à venir, mais du royaume déjà présent, qui ne peut être autre chose que la vérité que Jésus prêche, la grâce de l'Évangile. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. cxxxii.

Le caractère social du règne de Dieu sur la terre est d'ailleurs moins marqué dans le second évangile que dans les deux autres synoptiques. La formation du groupe des Douze y est cependant rapportée comme dans saint Matthieu et dans saint Luc, indiquant l'intention du Sauveur de préparer des continuateurs de son œuvre, et de former les cadres de la future société des croyants. Dans la finale, xvi, 16, le baptême est considéré comme une condition du salut, et par suite comme une condition pour entrer dans le royaume de Dieu.

2. *Conditions du salut.* — Saint Marc, comme les deux autres synoptiques, rapporte des paroles de Jésus qui témoignent que l'Évangile s'adresse à toutes les nations. Dans la finale, xvi, 15, c'est l'ordre donné aux apôtres d'aller dans le monde entier et de prêcher à toute créature. La même indication se retrouve dans le corps de l'évangile, xiii, 10 et xiv, 9, textes qui ont d'ailleurs leurs parallèles dans le premier évangile, Matth., xxiv, 14 et xxvi, 13. Dans l'épisode de la Cananéenne, vii, 24-30, les paroles de Jésus sont moins dures pour les Gentils que dans le récit de saint Matthieu : les Juifs ont l'avantage d'être les premiers servis dans la distribution de l'Évangile, mais Jésus laisse entendre que les Gentils y auront ensuite leur part. Dans la parabole des vignerons, xii, 9, l'application aux Juifs à qui le royaume sera enlevé pour être transféré aux Gentils, n'est pas faite explicitement comme dans le premier évangile, Matth., xxi, 43, mais l'idée n'est pas moins clairement indiquée. D'autre part, on peut relever des paroles de Jésus, qui, sans abroger catégoriquement certaines prescriptions de la Loi mosaïque, posent, en réduisant leur valeur, un principe qui conduira à leur suppression : parole sur le sabbat, ii, 27, qui ne figure pas dans les deux autres synoptiques, et sur les aliments, vii, 15-19, avec l'incise spéciale à saint Marc : « déclarant purs tous les aliments ».

Les conditions morales de l'admission dans le royaume sont indiquées de la même façon dans saint Marc que dans saint Matthieu et saint Luc. La parabole du « Semeur » indique la nécessité des bonnes dispositions chez ceux à qui est proposé l'Évangile. Mais entre cette parabole et son explication par le Sauveur est intercalée une déclaration générale sur le but des paraboles où l'on a voulu trouver, surtout dans le texte du second évangile, iv, 11, 12, une théologie prédestinatienne réservant à quelques-uns le secret, μυστήριον, du royaume de Dieu, et vouant « ceux du dehors » à la réprobation. Dans les deux autres synoptiques, il y a le pluriel : « les mystères ». L'expression de saint Marc indiquerait, d'après certains exégètes, A. Loisy en particulier, que l'évangéliste, introduisant ici une doctrine étrangère à la pensée de Jésus, présentait le christianisme comme une religion de mystère « avec sa doctrine et ses rites propres réservés aux initiés, qui sont seuls capables d'en percevoir le sens profond, comme ils sont seuls à en éprouver la vertu. » A. Loisy, *L'Évangile selon Marc*, p. 131. Cette interprétation force beaucoup la portée de l'ésotérisme que l'évangéliste prête à l'enseignement de Jésus, ésotérisme qui n'a rien de commun avec celui des mystères du paganisme. Le royaume de Dieu, son établissement par des voies si contraires à l'attente du messianisme juif, c'était bien un mystère : les paraboles y jetaient quelque clarté et orientaient les âmes de bonne volonté vers une intelligence plus complète, que Jésus se réservait de donner seulement à ses apôtres et aux plus fidèles de ses auditeurs. « Mais déjà, sans cette instruction plus développée, les foules recevaient assez d'enseignements pour comprendre l'essentiel du message, de même que, sans la transfiguration et la résurrection, elles avaient vu assez de merveilles pour reconnaître à des signes certains le Messie envoyé de Dieu. » Huby, *op. cit.*, p. 92. La citation d'Isaïe, rapportée par l'évangéliste indique donc non, à proprement parler, le but de l'enseignement parabolique, mais son effet sur ceux à qui la grâce n'a pas été donnée de comprendre, parce que l'insuffisance de leur bonne volonté a fait obstacle au don divin. La déclaration de Jésus ne manifeste pas chez lui l'intention d'endurcir les juifs en leur parlant un langage inintelligible, et saint Marc n'a pu prêter au Christ cette intention. Mais Jésus prévoyait l'incrédulité d'une grande partie de ses auditeurs, incrédulité résultant de leur mauvaise volonté, et qui ferait pour eux de sa prédication une occasion d'endurcissement, bien qu'à eux comme aux autres, mieux disposés, ait été offerte la vérité qui les aurait sauvés. Cf. sur ce passage, Lagrange, *op. cit.*, p. 96 sq., et *Revue biblique*, 1910, p. 5-35: *Le but des paraboles d'après l'évangile de saint Marc.*

3. *Le Christ Sauveur.* — Les textes essentiels du second évangile, sur la mission du Christ et son rôle dans l'œuvre de salut sont : viii, 31, dont il faut rapprocher les deux autres prophéties de la passion, ix, 30; x, 32-34, et surtout x, 45, qui ont d'ailleurs leurs parallèles exacts dans le premier évangile : Matth., xvi, 21; xvii, 21-22; xx, 18 et 28.

Le premier passage affirme la nécessité des souffrances et de la mort du Christ, et marque une étape nouvelle dans les révélations faites par Jésus à ses disciples : Le Fils de l'homme sera rejeté, condamné et mis à mort par les représentants du judaïsme, mais cet échec apparent fait partie du plan divin, c'est une nécessité providentielle, une condition de l'avènement du règne de Dieu.

La signification profonde de cette mort du Christ et de sa nécessité est expliquée dans la déclaration qui termine le débat sur l'humilité, x, 42-45 : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie comme rançon, λύτρον, pour plusieurs, ἀντὶ πολλῶν. » Jésus y affirme d'abord que sa vie est un *service*, et que sa mort auss sera un service. Mais cette mort sera telle, non pas seulement parce qu'elle sera un témoignage de son amour pour les siens, mais parce qu'elle sera un rachat, le prix grâce auquel ils seront arrachés à la captivité, et qu'ils ne pouvaient payer eux-mêmes, car l'homme ne peut donner de compensation pour son âme. viii, 37. La préposition ἀντί précise encore le sens : Jésus paie à la place des autres, et non pas seulement dans leur intérêt. Bien qu'il y ait ἀντὶ πολλῶν et non pas ἀντὶ πάντων, rien n'indique que la rédemption ne soit pas au bénéfice de tous.

4. *Le paulinisme de saint Marc.* — Ce passage sur la mort rédemptrice du Christ, ainsi que quelques autres

est un des points d'appui de la théorie émise par certains critiques, d'après lesquels le second évangile serait le plus paulinien des synoptiques : le rédacteur y aurait introduit quelques-unes des idées caractéristiques de saint Paul, idées étrangères d'ailleurs à la pensée de ésus.

Déjà deux exégètes de l'école de Tubingue, Volkmar, dans *Markus und die Synopse der Evangelien*, Zurich, 1876, et Holsten, *Die synoptischen Evangelien*, Heidelberg, 1886, avaient interprété le second évangile comme une apologie du paulinisme, qu'ils opposaient à l'évangile primitif. Cette thèse avait été abandonnée, bien que beaucoup de critiques aient admis une certaine influence plus ou moins directe, plus ou moins étendue, de la pensée de saint Paul et surtout de son vocabulaire sur l'œuvre de Marc, son compagnon d'apostolat. Mais des exégètes récents, parmi lesquels surtout A. Loisy, ont repris l'hypothèse du paulinisme de Marc, en lui attribuant une importance telle qu'on en fait presque la clef du second évangile.

On prête d'abord à saint Marc l'intention de faire, d'une façon plus ou moins voilée, l'apologie de saint Paul en face des apôtres galiléens. En réalité, nulle part dans le second évangile, n'apparaît la personnalité de saint Paul, bien qu'on prétende le reconnaître dans l'exorciste étranger, IX, 38, 39, ou même dans l'enfant que Jésus propose en modèle à ses disciples. IX, 36. Quant à l'insistance avec laquelle saint Marc souligne la difficulté qu'ont les Douze à comprendre l'enseignement de Jésus, rien n'y révèle une intention de polémique, et le désir de grandir saint Paul au détriment des premiers apôtres : la lenteur des pêcheurs galiléens devenus disciples du Christ à entrer dans les idées de leur Maître n'a rien que d'historiquement vraisemblable, et il n'y a pas de raisons de prêter à l'évangéliste qui l'a soulignée d'autre intention que celle de reproduire les faits dans leur vérité.

On attribue surtout à l'influence de saint Paul des doctrines théologiques caractéristiques de l'enseignement de l'Apôtre et qu'on croit retrouver chez l'auteur du second évangile. Mais une remarque générale s'impose, formulée même par un critique aussi indépendant que M. Goguel, *op. cit.*, p. 360 : « Les analogies incontestables que présentent l'ensemble d'idées qui forment le fond du second évangile avec le système théologique de Paul ne doivent pas faire perdre de vue le fait que certaines des plus essentielles d'entre elles sont courantes dans le christianisme primitif, telles que, par exemple, les idées de la messianité de Jésus et de la nécessité de sa mort pour la réalisation du plan divin, en vue de l'avènement du royaume céleste. Rien ne permet donc d'affirmer que ce soit de Paul que Marc tienne ces notions. » Cette affirmation ne serait justifiée que si des idées comme celle de la mort rédemptrice, de la réprobation des Juifs et de l'appel des Gentils se présentaient dans le second évangile avec les précisions théologiques que leur a données saint Paul. Or, rien n'est moins démontré. La valeur rédemptrice de la mort du Christ n'est pas, quoi qu'en dise M. Loisy, une idée spécifiquement paulinienne. Beaucoup d'exégètes, même non catholiques, admettent que saint Paul sur ce point dépend de Jésus, dont il a seulement développé la pensée. Le caractère technique du mot λύτρον que saint Marc prête à Jésus pourrait aire penser à une influence paulinienne, mais l'idée d'échange qu'il exprime n'était pas étrangère au udaïsme et, rien, même du point de vue strictement historique, n'empêche de la prêter à Jésus. Quant à l'universalisme de saint Marc, où l'on prétend voir un reflet de l'universalisme de saint Paul, il est notablement moins accusé que celui de saint Luc. Ce qui caractérise l'universalisme de saint Paul, c'est l'admission des Gentils au salut sans qu'ils se soumettent aux pratiques du judaïsme : de cela, malgré les déclarations de Jésus sur le sabbat et sur les aliments purs et impurs que rapporte saint Marc, il n'est pas question dans le second évangile; il y est seulement dit que l'Évangile doit être prêché à tous les peuples, mais cette idée n'est pas spéciale à saint Paul, et l'universalisme qu'elle exprime n'est que « celui des prophètes élargi dans le cœur de Jésus ». Lagrange, *op. cit.*, p. CXLVII. Enfin l'idée que les Gentils prendront la place des Juifs dans le royaume de Dieu n'est pas développée en théorie théologique et psychologique dans le second évangile, comme elle l'est dans saint Paul.

L'influence doctrinale de saint Paul sur saint Marc n'est donc pas démontrée. On ne pourrait du moins la supposer qu'en l'entendant dans un sens très large, en admettant par exemple, avec M. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. II, p. 408, que saint Marc a pu donner plus d'importance à certaines idées parce qu'elles faisaient le fond de l'enseignement de saint Paul. Ce qu'on admettra plus facilement encore, c'est une influence du vocabulaire de saint Paul sur celui de saint Marc. De fait, on a relevé dans le second évangile un certain nombre de termes, et spécialement d'alliances de mots, assez caractéristiques du langage de saint Paul, et qui, d'ailleurs, ne comportent aucune doctrine spécifiquement paulinienne (on en trouvera une liste dans Lagrange, *op. cit.*, p. CXLII sq.). Sur ce point on peut conclure avec E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911, appendice I : *le paulinisme de Marc*, p. 389 : « Je ne vois aucun inconvénient à reconnaître, le cas échéant, que le second évangéliste a exprimé la pensée authentique de Jésus et la tradition primitive des apôtres en des termes que ni Jésus ni les premiers apôtres n'ont réellement employés, mais que Paul, nourri et pénétré de la tradition des Douze, a mis en usage pour rendre très exactement l'enseignement de Jésus et des apôtres. Je reconnaîtrais alors un fond primitif sous une forme postérieure, qui ne l'aurait ni altéré, ni modifié. » Cette influence est d'ailleurs tout à fait vraisemblable, si l'auteur du second évangile est, comme la tradition ecclésiastique l'affirme, saint Marc, compagnon de saint Paul.

Comme dans l'article sur saint Luc, on ne trouvera mentionnés ici ni les ouvrages d'introduction au Nouveau Testament ni ceux qui traitent de la théologie du Nouveau Testament en général, ni les études relatives aux *Synoptiques* et à leurs rapports, mais seulement ceux qui ont pour objet spécial le second évangile.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Chez les Pères.* — Les commentaires du second évangile sont très peu nombreux. En grec, il n'y a guère à citer que la *Catena in evang. S. Marci*, attribuée à Victor d'Antioche par le premier éditeur, Peltanus, à saint Cyrille d'Alexandrie par Cramer, qui l'a éditée dans *Catenæ græcorum Patrum*, Oxford, 1840, t. I, p. 263-447. — Les homélies sur saint Marc publiées en traduction latine dans les œuvres de saint Jean Chrysostome, ont été restituées à saint Jérôme par dom G. Morin, qui les a publiées dans les *Analecta Maredsolana*, t. III *b*, p. 319-370. Dom Morin place à Rome, au Ve siècle, la composition d'un autre commentaire, publié dans *P. L.*, t. XXX, col. 589-644 et faussement attribué à saint Jérôme.

2° *Au Moyen Age.* — S. Bède le Vén., *In Marci evang. expositio*, *P. L.*, t. XCII, col. 133-302; Théophylacte, *Enarrat. in evang. Marci*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 492-681; Euthymius, *Comm. in Marcum*, *P. G.*, t. CXXIX, col. 769-852; saint Thomas, *Catena aurea in Marci evang.*, dans *Opera*, Paris, 1876, t. XVI, p. 499-660.

3° *Aux XIXe et XXe siècles.* — 1. *Catholiques.* — Patrizi, *In Marcum comm.*, Rome, 1862; Bisping, *Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas*, Munster-en-W., 1868; Schegg, *Evangelium nach Markus*, Munich, 1870; Schanz, *Commentar über das Ev. des heil. Markus*, Fribourg-en-B., 1881; Knabenbauer, *Comm. in Ev. sec. Marcum*, Paris, 1894; Ceulemans, *Comm. in Ev. sec. Marcum*, Malines, 1899;

Gutjahr, *Die heil. Evang. nach Markus und Lukas*, Graz, 1904; Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1re édit. 1911, 2e édit. 1920, et *Évangile selon S. Marc.*, in-12, 1922; Huby, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1924.

2. *Non-catholiques.* — Keil, *Kommentar über die Evangelien des Markus und des Lukas*, Leipzig, 1879; Gould, *Comm. on the Gospel according to St. Mark*, Édimbourg, 1896; B. Weiss, *Die Ev. des Markus und Lucas*, Cambridge, 1902; Swete, *The Gospel according to saint Mark*, Londres, 1902; Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903; Merx, *Das Evangelium Markus*, Berlin, 1905; J. Weiss, *Das Markusevangelium*, Tubingue, 1906; Klostermann-Gressmann, *Markus*, Tubingue, 1907; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908, et *L'Évangile selon Marc*, Paris, 1912; Green, *The Gospel according to saint Mark*, Londres, 1909; Wohlenberg, *Das Evang. des Markus ausgelegt*, Leipzig, 1910; Plummer, *The Gospel according to saint Mark*, Cambridge, 1914; Allen, *The Gospel according to saint Mark*, Londres, 1915; Dean, *The Gospel according to saint Mark*, Londres, 1916.

II. Études spéciales sur le second évangile. — 1° *Sur la composition et les sources du second évangile.* — Klostermann, *Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerte*, Gœttingue, 1867; B. Weiss, *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin, 1872; Allen Menzies, *The earliest Gospel*, Londres, 1901; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, Gœttingue, 1903; Hoffmann, *Das Markusevangelium und seine Quellen*, Königsberg, 1904; Wendling, *Ur-Markus*, Tubingue, 1905, et *Die Entstehung des Marcusevangelium*, Tubingue, 1908; Scott-Moncrieffs, *Saint Mark and the triple tradition*, Londres, 1907; Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908; Bacon, *The beginnings of Gospel Story*, New-Haven, 1909; Goguel, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, Paris, 1909; Streeter, *Saint Mark's knowledge and use of Q*, et Williams, *A recent Theory of the Origine of Saint Mark's Gospel*, dans *Studies in the synoptic Problem*, Oxford, 1913; Warren Moulton, *The relation of the Gospel of Mark to primitive christian Tradition*, dans *Harvard theol. Review*, Cambridge, U. S., 1910; Bacon, *Is Mark a Roman Gospel?* Londres, 1919.

2° *Etudes diverses.* — Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gœttingue, 1901; Mason, *Christ in the New Testament: the primitive portrait*, dans *Cambridge theologicals Essays*, 1905; Holtzmann, *Die Markuscontroverse in ihrer heutigen Gestalt*, Leipzig, 1907; Thomson, *Jesus according to Saint Mark*, Londres, 1909; Rohr, *Die Glaubwürdigkeit des Markus-evangeliums*, Munster, 1913; Burkitt, *The historical Character of the Gospel of the Mark*, dans *Americ. Journal of Theology*, avril 1911; Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919; Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium*, Giessen, 1923.

L. Venard.

2. MARC (SAINT), pape du 17 janvier au 7 octobre 336. On ne sait à peu près rien de ce pape qui succéda à saint Silvestre en janvier 336. Le *Liber Pontificalis* lui attribue l'ordonnance qui réserve à l'évêque d'Ostie le droit de consacrer le nouveau pape; cela n'a rien d'invraisemblable; il parle aussi en général d'un *constitutum de omni ecclesia*, dont on ne sait rien. Le Pseudo-Isidore a inséré dans sa collection des *Fausses Décrétales* une réponse adressée par le pape Marc à saint Athanase. Celui-ci s'est plaint au souverain pontife des persécutions que lui ont fait subir les ariens, ils ont pillé la demeure épiscopale et brûlé les exemplaires des canons de Nicée; l'évêque d'Alexandrie demande au pape de vouloir bien lui faire envoyer une copie authentique de l'exemplaire romain. La lettre de Marc en annonce l'expédition et exhorte Athanase à tenir bon. Comme Baronius et Bellarmin l'avaient déjà remarqué, ce rescrit pontifical est dépourvue de tout caractère d'authenticité. — Saint Marc figure au Martyrologe et au Bréviaire romains le 7 octobre.

Le Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. 8, 9, 80, 81, 202-204; Jaffé, *Regesta Pontificum romanorum*, 2e édit., I, p. 30; Baronius, *Annales*, an. 336, § 1, 60, 61, 64, 65; *Acta Sanctorum*, octobre, t. III, Anvers, 1770, p. 886-903. La fausse lettre à Athanase dans *P. L.*, t. VIII, col. 854.

É. Amann.

3. MARC est le nom de plusieurs hérétiques qui ont été parfois confondus l'un avec l'autre. Il semble qu'il faille distinguer : I. Marc, gnostique du IIe siècle, de l'école valentinienne. II. Marc, disciple de Marcion. III. Marc de Memphis, qui au IVe siècle importa le manichéisme en Espagne.

I. MARC LE GNOSTIQUE, a donné son nom à la secte des *Marcosiens*.

La source unique de nos renseignements est le *Contra Hæreses* de saint Irénée, l. I, c. XIII-XXI, *P. G.*, t. VII, col. 577-669, à qui se réfèrent expressément Hippolyte, *Philosophoumena*, l. VI, c. XXXIX-LV, t. XVI *c*, col. 3258-3291, édit. Wendland, p. 170-189, et Épiphane, *Hæres.*, XXXIV, t. XLI, col. 581-625. Bien que, sur certains points de détail, ces deux derniers hérésiologues s'écartent légèrement d'Irénée, il n'y a pas lieu de supposer qu'ils aient eu d'autres sources que lui. — L'évêque de Lyon, dans la première partie du l. I, avait exposé tout au long le système valentinien, c. I-X; il signale à partir du c. XI, les variations de détail introduites dans la doctrine par les disciples du maître. Parmi eux il note, c. XI, 3, col. 563, un certain docteur plus particulièrement remarquable, *clarus magister ipsorum*, dont il ne donne pas le nom, mais qui pourrait être notre Marc, et après avoir mentionné d'autres maîtres, et en particulier l'école de Ptolémée, il en arrive à Marc sur lequel il s'arrête fort longuement. C'est aussi l'ordre qu'ont suivi Hippolyte et Épiphane. Les données fournies par les hérésiologues postérieurs peuvent être complètement négligées; elles dépendent exclusivement de celles-ci.

A la façon dont Irénée s'exprime, on peut conjecturer que Marc vivait encore au moment où l'évêque de Lyon rédigeait son premier livre; mais, si ce dernier parle des disciples de Marc comme de gens personnellement connus de lui et qui ont semé l'hérésie dans la vallée du Rhône, on n'en conclura pas nécessairement qu'il a connu le chef de la secte autrement que par ouï-dire ou par la lecture de ses écrits. Comme il signale parmi les méfaits de l'hérésiarque l'entreprise de celui-ci contre la femme d'un diacre d'Asie, c. XIII, n. 5, col. 587 A, il faut croire que c'est d'abord dans cette province qu'avait opéré le sectaire. Par ailleurs la manière dont Marc et ses disciples mélangeaient des mots hébreux ou syriaques à leurs formules liturgiques invite à chercher dans les régions de langue sémitique la patrie de cet hérétique. C'est par une confusion dont saint Jérôme est responsable, que l'on a voulu trouver en Égypte, et spécialement à Memphis, l'origine de Marc le gnostique. Voir ci-dessous, col. 1962.

La doctrine de Marc qu'Irénée expose, selon toute vraisemblance, d'après les écrits mêmes de l'auteur ne paraît pas être substantiellement différente de celle qu'exposait Valentin. Voir ce mot, et l'art. Gnosticisme, t. VI, col. 1447 sq. C'est proprement la « gnose nuptiale », qui explique l'origine de toutes choses, par des couples d'éons dont les supérieurs engendrent les inférieurs, et par un dérangement final dans le *Plérôme* c'est-à-dire dans le groupe formé des quinze couples primitifs. S'il faut vraiment adjuger à Marc la citation faite par Irénée, c. XI, 3, col. 566 A, ce gnostique aurait attribué aux 4 éons de la tétrade suprême des noms différents de ceux que leur avait donnés Valentin : au sommet de toutes choses la μονότης et l'ἑνότης d'où dérivent la μονάς et le ἕν. Mais ces noms d'ordre mathématique, qui correspondent d'ailleurs fort bien à ce que nous savons des spéculations de Marc sur les nombres, ne semblent rien changer au concept d'ensemble qu'avait proposé le premier maître. Des expli-

cations assez difficiles à suivre d'Irénée, il résulte en effet que Marc, emboîtant le pas à Pythagore, attachait une importance considérable à la valeur numérique des lettres qui entrent dans la composition des divers noms célestes. Cela allait très loin et lui permettait de trouver dans les livres canoniques de l'Écriture et dans les nombreux apocryphes qu'il y ajoutait des preuves évidentes à l'appui de son système. Mais tout cela n'ajoutait rien de bien neuf, en somme, à la doctrine valentinienne; Irénée, en tout cas, ne voyait pas entre les deux exposés de différences sensibles. Toutes ces combinaisons numériques, à quoi Philon avait déjà songé et que la Cabale reprendra plus tard, n'ont pas laissé de faire quelque impression sur des auteurs orthodoxes et particulièrement sur Clément d'Alexandrie; on a relevé chez ce dernier, *Strom.*, l. VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 357 sq., des développements qui nous paraissent assez étroitement apparentés à plusieurs de ceux que saint Irénée prête à notre Marc.

S'il insiste plus que de besoin sur cet aspect du système de Marc, l'évêque de Lyon, glisse beaucoup plus rapidement sur la sotériologie de cet hérétique. Celui-ci aurait prêché un double baptême, l'un celui de l'Évangile et de l'Église catholique était seulement pour la rémission des péchés : l'autre, dont le nom spécifique était d'après Hippolyte et Épiphane ἀπολύτρωσις (dans le texte latin d'Irénée *redemptio*), avait pour effet de communiquer à l'initié une participation à la Vertu supérieure, permettant, dans l'autre vie, le retour au Plérôme. Au dire d'Irénée, c. XXI, col. 658 sq., cette initiation supérieure se donnait assez différemment suivant les divers docteurs marcosiens, et il y aurait eu très grande variété de pratiques. Certains même, parmi ces docteurs, se seraient volontiers passés de toute espèce de rite, et, plus fidèles, semble-t-il à la tradition primitive, auraient prétendu que la gnose suffisait pour obtenir le salut parfait. Étant donnée l'importance attachée dans la secte aux mots et aux formules, on ne s'étonnera pas que plusieurs aient usé en la circonstance de phrases cabalistiques, à vertu magique, dont Irénée a transcrit quelques-unes, fort détériorées plus tard par la maladresse des copistes. On signalera, dans le même ordre d'idées, une sorte d'extrême-onction donnée aux mourants (ou aux morts), avec communication d'un mot de passe, permettant à l'âme de se diriger sans crainte dans le monde invisible. *Ibid.*, col. 666 B.

Il semble d'ailleurs que les marcosiens, à la suite de leur maître, aient donné plus que d'autres gnostiques dans les pratiques de la magie. Irénée a relevé certains tours de passe-passe à l'aide desquels Marc aurait fait croire aux badauds qu'il changeait la nature du vin offert dans les mystères, ou en augmentait le volume. C. XIII, 1, 2, col. 578-582. (Les historiens du sacrement de l'eucharistie n'ont pas manqué de relever l'intérêt de cet épisode pour montrer combien était répandue dans tous les milieux chrétiens l'idée d'un changement opéré par la prière eucharistique dans les éléments offerts.) Irénée hésite d'ailleurs à se prononcer sur la nature vraie des moyens employés, simple prestidigitation ou artifices magiques Il exprime clairement, en tout cas, que les marcosiens prétendaient pouvoir se soustraire, par de véritables formules magiques, aux recherches judiciaires ou même aux prises de corps. C. XIII, 6, col. 587-591. Ils en avaient bien besoin, car, toujours au dire de l'évêque de Lyon, ceux de la région rhodanienne se permettaient, avec le sexe faible, des libertés excessives, et professaient, d'une manière générale, un véritable antinomisme : *Esse se in altitudine super omnem virtutem : quapropter et libere omnia agere, nullum in nullo timorem habentes.* Col. 587 B. On remarquera aussi la part qu'avaient les femmes dans la propagande marcosienne et la façon dont Marc ou ses disciples savaient les transformer en prophétesses. Col. 581, cf. 591. — De toutes manières la secte donne plutôt l'impression d'une loge de bas étage que celle d'une chapelle religieuse. Nous ignorons si elle a subsisté longtemps. Hippolyte en parle comme si elle vivait encore à son époque. *Philosoph.*, VI, XLII, col. 3259 D; pour saint Épiphane elle appartient au passé.

Sources. — Outre celles qui ont été citées au cours de l'article, quelques renseignements, tous dérivés, dans Tertullien, *Adv. Valentinianos*, IV, *P. L.*, t. II, col. 546 B (*magus Marcus*) et *De resurrect.*, V, *ibid.*, col. 801; Philastre, *De hæres.*, XIV, t. XII, col. 1159; S. Augustin, *De hæres.*, XIV, t. XLII, col. 28. Sur le renseignement fautif fourni par S. Jérôme, voir ci-dessous.

Travaux. — Tillemont, *Mémoires*, t. II, p. 291-295; Massuet, *Dissertat. in Irenæi libros*, I, art. 2, n. 84 sq., *P. G.*, t. VII, col. 108 sq.; pour ce qui est du rapport avec le personnage (?) nommé Colorbase, voir ici art. COLORBASUS, t. III, col. 378 et aussi W. Smith et H. Wace, *Dict. of christian biography*, art. *Marcus*, t. III, p. 827-829, *Colarbase*, t. I, p. 593, 594, *Episemon*, t. II, p. 161, 162; E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2e édit., Paris, 1925, p. 335-347.

2. MARC DISCIPLE DE MARCION. — Voir ci-dessous l'art MARCION.

3. MARC DE MEMPHIS. — Dans la lettre LXXV, adressée à une veuve nommée Théodora, *P. L.*, t. XXII, col. 685 sq., saint Jérôme, faisant l'éloge de Lucinius, le mari défunt, un Espagnol, lui rend cette justice qu'il ne s'est pas laissé séduire par l'hérésie de Basilide, qui sévit dans toute la péninsule ibérique et il ajoute : « Irénée rapporte qu'un certain Marc, descendant de la souche de Basilide le gnostique, est d'abord venu dans les Gaules, et a souillé de sa doctrine les pays du Rhône et de la Garonne, séduisant tout particulièrement les femmes... Puis franchissant les Pyrénées, il s'est installé en Espagne et s'est donné la spécialité d'entreprendre tout particulièrement les demeures riches et surtout les femmes qui s'y trouvaient.. Voilà ce qu'a écrit (Irénée) il y a quelque trois cents ans. » Col. 687. Cette lettre est de 399; si lapsus il y a ici, Jérôme l'a laissé échapper une seconde fois en 410. On lit en effet dans le *Comment. sur Isaïe*, LXIV, 4, 5, t. XXIV, col. 622, 623, un développement très sensiblement analogue.

Cette notice est pleine d'inexactitudes. D'abord Irénée ne parle ni du séjour de Marc dans les Gaules, ni de son passage en Espagne; il fait de Marc un disciple non de Basilide, mais de Valentin. En second lieu la fermentation hérétique que Jérôme signale en Espagne à son époque à lui, n'a rien à faire avec le gnosticisme basilidien, valentinien ou marcosien. Il s'agit évidemment de cet avatar du manichéisme que l'on a appelé le priscillianisme. Voir ce mot. Et il est impossible que le manichéisme, qui pénétra dans l'empire romain à la fin du IIIe siècle, ait poussé des racines en Espagne à l'époque de saint Irénée. Il y a certainement beaucoup d'imprécision et de confusion dans les idées de Jérôme sur les événements espagnols des années 380-385 et sur le début du mouvement priscillianiste.

Il reste pourtant qu'un certain Marc aurait été aux origines du manichéisme espagnol. Sulpice-Sévère, qui paraît connaître assez bien cette question, écrit en effet : « C'est à ce moment (peu après la mort de saint Hilaire) que l'infâme hérésie des gnostiques fut découverte en Espagne... L'origine de ce mal, c'est l'Orient et l'Égypte. Mais quels furent en ces contrées ses débuts, il n'est pas facile de le dire. Le premier qui l'importa en Espagne, ce fut un certain Marc, venu d'Égypte et originaire de Memphis. Il eut pour disciples (*auditores*) une femme de noble naissance, Agapé, et un rhéteur nommé Elpidius. C'est par eux que fut formé Priscillien. » *Hist. sacra*, II, XLVI, *P. L.*,

t. xx, col. 155. On voit que Sulpice fait lui aussi la confusion entre gnosticisme et manichéisme; mais il se rend bien compte que l'arrivée de Marc en Espagne est relativement récente. Il ne peut donc s'agir d'un contemporain d'Irénée.

Tillemont, *Mémoires*, t. VIII, p. 491 et 791.

É. AMANN.

4. MARC DE BAUDUEN (Antoine Bec), frère mineur capucin de la province de Provence, d'une bonne famille originaire de la Belgique, naquit en 1606 au bourg dont il porte le nom, dans le diocèse de Riez. Il entra fort jeune au noviciat des capucins d'Avignon, le 17 avril 1623. Bientôt lecteur en théologie et prédicateur distingué, il ne tarda pas à être successivement appelé à toutes les charges de sa province religieuse qu'il gouverna à plusieurs reprises. Plein de jours et de mérites, le P. Marc mourut pieusement à Aix, le 7 septembre 1692. Supérieur, il s'était appliqué à faire régner la paix et la concorde : « on ne vit jamais de provincialat plus pacifique que le sien; » il était, en effet, conciliateur par tempérament, et c'est le titre qu'il aime à prendre sur ses ouvrages, dans lesquels il se proposait de mettre d'accord les doctrines souvent opposées des trois grands docteurs angélique, séraphique et subtil. Il n'y arrive pas toujours d'une manière heureuse, observe Hurter à la suite des éditeurs des œuvres de saint Bonaventure; toutefois, son essai témoigne de sa vaste culture philosophique et théologique. « Il paraît tous les jours de nouveaux ouvrages de théologie, mais on se plaint de n'y rien trouver de nouveau, *ecce nova præbeo*, » disait-il à son lecteur en lui présentant le *Paradisus theologicus, unius et trium doctorum angelici, seraphici et subtilis, horumque conciliatoris, fonte irriguus*, 2 in-fol., Lyon, 1661-1663; *Editio secunda cui accessit Tractatus de Justitia et Jure, ibid.*, 1667. Pour l'ordre des questions et des articles, il y suit la *Somme* de saint Thomas. Il en publia ensuite un abrégé, *Compendium paradisi theologici ad mentem D. Thomæ, D. Bonaventuræ, Scoti et horum doctorum conciliatoris*, 4 in-18, Lyon, 1673. Le P. Marc fit pour la philosophie ce qu'il avait fait pour la théologie dans le *Paradisus philosophicus unius et trium doctorum.*, in-4°, Marseille, 1664. Dans cet ouvrage, c'est fort souvent le texte d'Aristote qui lui sert de point de départ. — Les subtilités de l'École n'absorbaient point le P. Marc au point de lui faire négliger la théologie mystique, et, pendant dix ans, il était confesseur des capucines de Marseille. Pour leur édification, comme pour celle des fidèles, il édita successivement : *La vie admirable de très haute, très puissante, très illustre et très vertueuse dame Charlote Marguerite de Gondy, marquise de Maignelais*, in-16, Paris, 1666; *La vie admirable de la très illustre et très vertueuse dame Marthe d'Oraison, baronne d'Allemagne, vicomtesse de Valernes*, in-12, Lyon, 1671; Rouen, 1680; la famille du P. Marc avait été alliée avec celle des barons d'Oraison; *La vie admirable et les héroïques vertus de la R. Mère Agnès d'Aquillenquy, religieuse capucine du monastère de Marseille*, in-12, Marseille 1673.

Achard, *Dictionnaire historique des hommes illustres de Provence*, Aix, 1785-1787; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. I, p. LXXII; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 33.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5. MARC DE BÉRULLE, frère mineur conventuel, que, contre toute vraisemblance, Jean de Saint-Antoine dit normand, appartenait à la province des cordeliers de Lyon, ou de Saint-Bonaventure. Il est qualifié de docteur en théologie et il est certain qu'il professa pendant de longues années, avant d'être élu ministre provincial au chapitre de 1662. Attaché aux enseignements du docteur subtil, le P. Bérulle les résuma dans un ouvrage qu'il voulut d'un usage facile par son petit format, *Theologia universa ad mentem Scoti, distributa in quatuor libros juxta ordinem Mag. Sentent.*, 12 in-12, Grenoble, 1668-1670. Cette édition était la seconde. Franchini, que suit Sbaraglia, veut que la première édition remonte à 1646, mais les plus anciennes approbations ne sont que de 1658. Il aurait encore publié un livre en français dont on donne ce titre en latin : *Exercitium hominis christiani*, Grenoble, vers 1660. Le P. Marc s'était aussi livré à de nombreux travaux d'exégèse, et on a de lui une *Briefve et claire explication de toute la sainte Bible selon le sens littéral*, 3 in-fol., Grenoble, 1679-1681. Hurter lui attribue encore une *Bible géographique*, Grenoble 1679. Il mourut au mois d'octobre 1682.

Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1723; Sbaraglia, *Supplementum ad scriptores ord. S. Francisci*, Rome, 1921; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV col. 33.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

6. MARC L'ERMITE, auteur ascétique qui semble avoir vécu au début du Ve siècle. — I. Le personnage. — II. L'œuvre. — III. La doctrine.

I. LE PERSONNAGE. — Dès le XVIe siècle, on a imprimé sous le nom de Marc l'Ermite, ou l'Ascète, un certain nombre d'opuscules ascétiques fournis par des mss. grecs. Voir le détail à la bibliographie. Dès 1575, cette série d'ouvrages figure, en une traduction latine de Jean Picot, dans la première édition de la *Bibliotheca Patrum* de Marguerin de la Bigne; en 1624, ils paraissent en grec dans l'*Auctarium* de cette même *Bibliothèque*, publié par Fronton du Duc; finalement, ils seront imprimés au t. VIII de la Bibliothèque de Gallandi, d'où ils passent dans *P. G.*, t. LXV, col. 905-1140. Sous cette forme définitive, ils portent les numéros et les titres suivants : 1. *De lege spirituali*; 2. *De hiis qui putant se ex operibus justificari*; 3. *De pœnitentia*; 4. *De baptismo*; 5. *Ad Nicolaum præcepta animæ salutaria*; 6. *De temperantia*; 7. *Disputatio cum quodam causidico*; 8. *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima*; 9. *De jejunio*; 10. *De Melchisedec.*

Ce sont à peu près les titres que Photius attribuait aux 9 livres d'un certain Marc le Moine, Μάρκος ὁ μοναχός, qu'il mentionne dans l'ordre suivant, en faisant remarquer que cet ordre n'est pas le même dans tous les mss. qu'il a vus, *Biblioth.*, cod. CC, *P. G.*, t. CIII, col. 668, 669 : 1. *De lege spirituali*; 2. *De hiis qui putant se ex operibus justificari*; 3. *De pœnitentia*; 4. *De baptismo*; 5. *Consultatio intellectus*; 6. *Disputatio cum causidico*; 7. *De jejunio*; 8. *Ad Nicolaum*; 9. *Contra Melchisedecitas*. En dehors du *De temperantia* (κεφάλαια νηπτικά) c'est la même énumération. Ainsi les éditeurs des XVIe et XVIIe siècles disposaient de mss. apparentés à ceux qu'avait vus Photius.

D'autres mss. grecs plus récemment signalés par Papadopoulos-Kérameus, comme appartenant à la bibliothèque patriarcale de Jérusalem, des mss. syriaques conservés à Rome, à Londres, à Berlin, fournissent également un *corpus* analogue, sinon toujours identique, des œuvres ascétiques de ce Marc. Par ailleurs, un ms. de Jérusalem contient, outre les traités habituellement attribués à Marc, une dissertation que nous désignerons, pour abréger, sous le titre de *Contra nestorianos*. On la retrouve dans un ms. de Grotta-Ferrata (près de Rome), qui contient également les traités de Marc. Voir A. Rochi, *Codices Cryptenses*, Tusculum, 1883, p. 98, cod. *19* (*B. a. XIX*). Cette dissertation se montre apparentée aux autres opuscules; et il ne semble pas qu'il y ait de raison de contester l'attribution fournie par les mss.

Voici donc une œuvre littéraire assez considérable et qui n'est pas sans intérêt au point de vue dogmatique et ascétique. A qui faut-il l'attribuer? Les critiques littéraires ont longtemps hésité dans cette recherche de paternité. Bellarmin, sans trop réfléchir, avait mis ce Marc au début du xe siècle, à côté de l'empereur Léon le Sage; Tillemont n'avait pas manqué de relever cette bévue que Casimir Oudin souligne avec beaucoup d'amertume. Ces deux critiques, aussi bien qu'Ellies du Pin, vieillissent Marc de six siècles, le situent vers la fin du ive siècle, n'osent toutefois l'identifier d'une manière certaine avec Marc l'ascète qui figure dans l'*Histoire lausiaque*, xviii, 25. On en reste là, et, en 1896, la *Patrologie* de Fessler-Jungmann désigne encore l'auteur des traités ascétiques par ces mots : *monachus cæteroquin ignotus*.

Mais, en 1895, J. Kunze réussit à percer le mystère qui enveloppe Marc l'Ermite. *Marcus Eremita*, Leizig, 1895. Utilisant les renseignements, d'ailleurs rares, fournis par les œuvres imprimées, et les données provenant de divers auteurs échelonnés du vie au ixe siècle et qui ont cité Marc, il arrive aux conclusions suivantes que l'on peut considérer dans l'ensemble comme démontrées. L'auteur des opuscules ascétiques est distinct du Marc qui figure dans l'*Histoire lausiaque;* il est un peu plus jeune que celui-ci; il a probablement été disciple de saint Jean Chrysostome. Pendant plusieurs années, notre Marc a été supérieur d'un monastère à Ancyre de Galatie (Angora); plus tard, et déjà arrivé à un âge avancé, il a abandonné la vie cénobitique pour les travaux plus rudes de l'ascèse érémitique. C'est vraisemblablement dans le désert de Juda qu'il s'est retiré, et il pourrait bien être cet ἀββᾶς Μάρκος ὁ ἀναχωρητής dont parle Jean Moschus, *Pratum*, c. xiii, *P. G.*, t. lxxxvii *c*, col. 2861. S'il est l'auteur du traité *Contra nestorianos*, il vivait encore aux environs de 430, car le titre de cet opuscule fait nettement allusion aux discussions qui ont commencé en 429. On ne peut rien dire sur la date de sa mort.

II. L'œuvre. — L'œuvre de Marc n'est pas sans intérêt, qu'il s'agisse des traités proprement ascétiques ou des deux opuscules dogmatiques.

1° *Traités ascétiques.* — Les premiers constituent une manière d'introduction à la vie religieuse et spécialement à la vie monastique. — Les traités 1 et 2, qui semblent avoir été à l'origine réunis sous le titre commun : περὶ νόμου πνευματικοῦ, *De lege spirituali*, sont formés de 201+211 courtes sentences, assez analogues aux *aphorismata Patrum*. Elles expriment, d'une manière souvent heureuse, l'idéal de la perfection morale, soit en général, soit telle que, dans ses diverses obligations, le moine doit la réaliser; le titre que donnait déjà Photius à la deuxième partie, *de hiis qui putant se ex operibus justificari*, en exprime assez bien l'idée essentielle. C'est lui qui, de toute évidence, a fait soupçonner à Bellarmin des infiltrations protestantes dans l'œuvre de Marc. Pourtant, la doctrine est du paulinisme tout pur, fort éloigné du quiétisme. — 3. Le *De pœnitentia*, περὶ μετανοίας, prêche, en 13 chapitres, la nécessité de la pénitence pour tous. Cette pénitence consiste moins en des œuvres extérieures, que dans la contrition du cœur, la mortification des pensées, l'acceptation des multiples ennuis de la vie. On remarquera le caractère discret de cette doctrine si opposée à celle des virtuoses de l'ascétisme, nombreux à l'époque. — 4. Le *De baptismo*, ἐρώτησις πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ou encore ἀπόκρισις πρὸς τοὺς ἀποροῦντας περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος, est un dialogue sur les effets du baptême. Celui-ci efface-t-il réellement tous les péchés, ou bien les fautes antérieures à sa réception (l'auteur se place dans le cas toujours pratique du baptême des adultes) ont-elles besoin d'être déracinées par l'effort personnel? A cette question Marc répond : Oui, le baptême nous délivre réellement du péché, en nous faisant participer à la grâce libératrice; il dépose en nous un germe caché de perfection; mais cette grâce intérieure (qui fait penser à notre grâce habituelle) n'opère ses effets que si nous travaillons de notre côté à accomplir les commandements. La fin du dialogue roule surtout sur les effets du péché originel. Si, comme on l'a dit, cette dissertation est du début du ve siècle, il y aurait grand intérêt à y chercher l'enseignement moyen de l'Orient sur cette difficile matière au moment de la controverse pélagienne. — 5. *Ad Nicolaum præcepta animæ salutaria*, est une réponse à un jeune ascète d'Ancyre, Nicolas, que Marc avait jadis dirigé. Pour vaincre les passions spécialement la colère et la sensualité, il faut s'appliquer à la pensée constante de Dieu, de ses bienfaits, et en particulier de celui de la rédemption. — 6. La *Disputatio cum quodam causidico* rapporte un entretien d'un vieil ascète (sans doute Marc lui-même) avec un avocat qui reproche aux moines leurs prédications relatives tant aux dangers du barreau qu'à la pratique de la continence; l'ascète continue la conversation avec ses frères, sur les secrets desseins de la Providence dans la distribution des biens et des maux. — 7. La *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima*, συμβουλία νοῦ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, apparenté au *De baptismo*, est un soliloque où l'auteur exprime clairement ses idées sur la responsabilité que nous avons de nos actes. N'accusons ni Adam, ni Satan, ni les autres, sachons nous accuser nous-mêmes. — 8. Le *De jejunio*, περὶ νηστείας, très court, étudie le but et la valeur du jeûne. L'édition de la *P. G.*, contient aussi, col. 1053-1070 des *Capitula de temperantia*, κεφάλαια νηπτικά, certainement inauthentiques, étant une compilation de sentences empruntées à Maxime le Confesseur et à Macaire d'Égypte; ils ne figurent pas dans la liste de Photius.

2° *Écrits dogmatiques.* — De caractère plus dogmatique se révèlent les deux autres ouvrages. — 9. Le traité assez improprement nommé *De Melchisedec*, εἰς τὸν Μελχισεδέκ, et que Photius appelle *Contre les Melchisédéciens*, κατὰ Μελχισεδεκιτῶν, s'attaque non point aux hérétiques du iiie siècle désignés sous ce nom, et qui formaient un groupe des monarchianistes, mais à des contemporains de Marc, déjà condamnés par l'autorité épiscopale, qui ne laissaient pas néanmoins de vivre dans la communion des Églises. Leurs idées générales sont d'ailleurs orthodoxes, et leur christologie exacte, mais, trompés par les affirmations de l'Épître aux Hébreux sur Melchisédec, Hebr., vii, ils s'imaginaient que le roi de Salem « sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement de jours, ni fin de vie » était proprement le Fils de Dieu, paru sur terre avant l'incarnation. C'était, à vrai dire, une théophanie du Λόγος ἄσαρκος, comparable à tant d'autres que l'ancienne tradition patristique avait découvertes dans l'Ancien Testament. Épiphane connaît lui aussi une opinion analogue, *Hæres.*, lv, 7, *P. G.*, t. xli, col. 985 B. Marc la réfute au nom de l'exégèse et de la théologie. — 10. Le traité que nous nommons, pour abréger, le *Contra nestorianos* est désigné dans le ms. de Jérusalem et celui de Grotta-Ferrata de la manière suivante qui indique bien le contenu : Πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἡνῶσθαι τὴν ἁγίαν σάρκα τοῦ κυρίου μετὰ τοῦ Λόγου, ἀλλ' ὡς ἱμάτιον μονομερῶς περικεῖσθαι, καὶ διὰ τοῦτο ἄλλως μὲν ἔχειν περὶ τὸν φοροῦντα, ἄλλως δὲ περὶ τὸν φορούμενον, ἤγουν τὰ Νεστορίου φρονοῦντας : « Contre ceux qui disent que la sainte chair du Seigneur n'est pas unie au Verbe, mais l'enveloppe simplement comme un vêtement, et que, dès lors, il y a lieu de distinguer, d'une part, celui qui porte, d'autre part, celui qui est porté; en d'autres termes, contre ceux

qui pensent comme Nestorius. » En opposition à cette erreur, Marc, d'accord avec les expressions cyrilliennes, soutient qu'il y a entre le Verbe et la chair (l'humanité) du Sauveur une ἕνωις καθ' ὑπόστασιν. Voir début du c. x, Kunze, p. 13. Quand elle parle de Jésus, l'Écriture, pas plus que le symbole baptismal, ne distingue entre le *Logos* et le Christ; elle parle toujours d'un seul et même sujet. L'Homme-Dieu n'est ni γυμνὸς Θεός, ni ψιλὸς ἄνθρωπος. Si, comme le pense J. Kunze, la rédaction de cet opuscule est postérieure à la publication des anathématismes cyrilliens, il est bien extraordinaire qu'il n'y soit pas question du terme Θεοτόκος. Marc affirme, il est vrai, à diverses reprises que la chair du Christ a été unie au Verbe dès le sein maternel.

III. La doctrine. — Telle qu'elle s'exprime en ces divers opuscules, la doctrine de Marc ne s'écarte pas sensiblement de ce que l'on rencontrerait chez ses contemporains, chez un saint Nil, par exemple. Son ascétisme, nous l'avons noté au passage, est sobre et de bon aloi; les principes sur lesquels il se fonde n'ont rien qui contredise les données de la doctrine traditionnelle. Il est assez piquant de voir le protestant Ficker rééditer, en 1868, le contresens déjà fait par Bellarmin et trouver aux affirmations de Marc sur la justification par la foi une saveur toute luthérienne. C'est un pur mirage. Comme saint Paul, l'Ermite insiste sur le caractère tout gratuit de la grâce et de la justification. Comme saint Augustin (qu'il ne connaît pas d'ailleurs), il tire de ce principe une leçon d'humilité; mais il ne verse pas, pour autant, dans le quiétisme; comme tous les auteurs ascétiques, il s'élève contre la lâcheté de la tiédeur, il prêche l'exercice des vertus même difficiles et la pratique du renoncement. Il serait non moins injuste de le taxer de pélagianisme; sans doute, ses sentences n'ont rien du pessimisme augustinien; il ne veut pas que le pécheur cherche des excuses dans la corruption même de sa nature, ou dans les embûches de Satan. Voir surtout la fin du *De baptismo* et la *Consultatio intellectus*. Il ne nie pas, pour autant, la faute originelle; mais, comme presque tous les Orientaux, comme Jean Chrysostome qui fut peut-être son maître, il ne peut se résigner à dire que, depuis la faute d'Adam, le libre arbitre ait fait un irréparable naufrage. Bref, sa doctrine morale se tient dans une *via media* qui semble fort sage.

Pour ce qui est de sa christologie, Photius déclare à propos du traité contre les melchisédéciens qu'il s'y découvre une erreur assez importante, αἱρέσεως ἔνοχος οὐ μετριωτέρας. On a pensé que Photius voulait parler de monophysisme; c'est possible, après tout, mais l'accusation ne semble guère fondée. Marc est nettement dyophysite, et sa pensée sur ce point est plus claire que celle de saint Cyrille. S'il emploie le terme d'*union hypostatique* (*De Melch.*, c. v, *P. G.*, t. lxv, col. 1124 B; cf. *Cont. nest.*, c. x, Kunze, p. 13), il ne connaît pas celui d'*union physique* qui figure au IIIe anathématisme cyrillien. Comme le *Tome à Flavien*, il précise que la chair du Sauveur (disons la nature humaine) n'a pas eu d'existence en soi avant l'incarnation : οὐ διῃρημένον (σῶμα ὁ Λόγος) ἀνέλαβεν· οὐ γὰρ προϋπέστησεν αὐτὸ καὶ τότε ἠνώθη, ἀλλ' ἀδιαίρετον ἐκ μήτρας ἐποιήσατο τὴν ἕνωσιν. Toutefois, il ne sait pas suffisamment distinguer, comme le fait ce document, et comme l'avait déjà fait Jean Chrysostome, les ἰδιώματα des deux natures. On remarquera aussi l'insistance à employer σάρξ ou même σῶμα pour désigner la nature humaine, ce qui donne aux affirmations de Marc un relent d'apollinarisme. Telle quelle, sa christologie est intéressante à étudier, comme l'expression archaïque d'une doctrine qui se cherche encore elle-même et qui n'a pas trouvé son vocabulaire définitif.

I. Éditions des textes. — Les traités 1 et 2 sont publiés pour le première fois, grec et latin, par Vincent Obsopeus, Haguenau, 1531 (réédités sous une forme très différente par Jean de Fuchte, Helmstadt, 1617). En 1563, Jean Picot (Johannes Picus), publie en une traduction latine l'ensemble des ouvrages de Marc à l'exception du *De jejunio* et du *In Melchisedech* : *Marci Eremitæ, Nicolai cujusdam et Hesychii opera*, Paris, in-8°. De ces éditions séparées, les textes passent dans les diverses collections, les traités 1 et 2 seuls dans le *Micropresbyticon*, Bâle, 1550, et dans les *Orthodoxographa* de Herold, Bâle, 1555; l'ensemble des traités parus dans la *Bibliotheca sanctorum Patrum* de Marguerin de la Bigne, 1e édit., 1575, t. iii; 2e édit., 1589, t. v. En 1624, Fronton du Duc donne, avec la traduction latine de Picot, le texte grec de tous les traités connus dans l'*Auctarium Bibliothecæ Patrum*, t. i, p. 861 sq.; le grec figurera dorénavant dans les diverses *Bibliothèques* de Paris, de Cologne, de Lyon. En 1748, B. M. Remondini donne *S. Marci monachi... sermones de jejunio et de Melchisedec qui deperditi putabantur*, Rome, in-4°. Ainsi complété le *Corpus* de Marc passe dans la *Bibliotheca veterum Patrum* de Gallandi, t. viii, 1772, de là dans *P. G.*, t. lxv, col. 905-1140. En 1891, Papadopoulos-Kérameus publie le texte grec du *Contra nestorianos*, dans les Ἀνέκδοτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. i, Saint-Pétersbourg, p. 89-113; c'est ce texte que donne J. Kunze, dans son étude, p. 6-30; en 1905 enfin, J. Cozza-Luzzi, sans paraître avoir connaissance de cette première édition, publie le *Contra Nestorium* avec traduction latine dans la *Nova Patrum Bibliotheca* de Maï, t. x, p. 195-252, d'après un ms. de Grotta-Ferrata.

Pour l'établissement d'une édition critique, il faudrait également tenir compte des traductions syriaques qui ont été faites d'assez bonne heure de tout ou partie des œuvres de Marc et des commentaires syriaques qui ont été donnés des deux premiers traités. Sur les mss. de la Vaticane, voir Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. iii *a*, p. 45; sur ceux du British Museum, W. Wright, *Catalogue of syriac mss. in the B. M.*, t. iii, p. 1306 *a*; sur un ms. de Berlin, Sachau dans *Handschriften-Verzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin*, t. xxiii, p. 102-109; sur les commentaires syriaques, Assémani, *loc. cit.*, p. 96, 194; Wright, *op. cit.*, t. ii, p. 482.

II. Sources et références. — Elles ont été rassemblées au mieux par J. Kunze, *op. cit.*, iii, *Geschichte und Kritik der Ueberlieferung über Marcus Eremita*, p. 31-46; voici les plus importantes : Dorothée de Jérusalem, *Doctrina*, i, 9; viii, 2, *P. G.*, t. lxxxviii, col. 1628, 1708; Anastase le Sinaïte, *Quæstio I*, *P. G.*, t. lxxxix, col. 342 D; S. Jean Damascène, *De octo spirit.*, *P. G.*, t. xcv, col. 89; Jean Moschus, *Pratum*, c. xiii, *P. G.*, t. lxxxvii *c*, col. 2861; Théodore le Studite, *Testam.*, *P. G.*, t. xcix, col. 1816 B; Nicéphore Calliste, *H. E.*, XIV, xxx, liii, liv, *P. G.*, t. cxlvi, col. 1157, 1252 A, 1256,

III. Notices littéraires et travaux. — Bellarmin, *De scriptor. eccles.*, Lyon,, 1663, p. 257, 258; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1693, t. iii, p. 2-4; C. Oudin, *Supplementum de scriptoribus eccles.*, Paris, 1686, p. 56, 57; du même, *Commentarius de scriptoribus eccl.*, Leipzig, 1722, t. i, col. 902-908; Tillemont, *Mémoires*, 1705, t. x, p. 456, 801; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, 2e édit., t. xi, p. 636-643; Fessler, *Institut. patrologiæ*, 1851, t. ii, p. 631; cf. Fessler-Jungmann, t. ii *b*, 1896, p. 143-146. — Th. Ficker, *Der Mönch Markus, eine reformatorische Stimme aus dem V Jahrh.*, dans *Zeitsch. für hist. Theologie*, 1868, t. xxxviii, p. 402 sq., 428 sq.; J. Kunze, *Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895; du même l'art. *Marcus Eremita*, dans *Protes antische Realencyclopädie*, 3e édit., t. xii, 1903, p. 280-287 (comparer ce qui était dit dans 1re et 2e édit. de la même encyclopédie, par Wangenmann, 1e édit., t. xx, p. 85 sq.; 2e édit., t. ix, p. 286); O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Littera.*, t. iv, 1924, p. 178-186 (se montre réservé sur l'attribution à Marc du *Contra Nestorianos*).

É. Amann.

7. MARC EUGÉNICOS, archevêque d'Éphèse, théologien grec de la première moitié du xve siècle. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Né en 1391-1392 à Constantinople, où son père Georges Eugénicos remplissait les fonctions de sakkélion du patriarcat et de maître d'école, Manuel (c'est le nom qu'avait reçu au baptême le futur Marc) n'eut d'abord d'autre professeur que

son propre père. Orphelin à l'âge de treize ans, c'est-à-dire vers l'an 1405, il étudia la rhétorique sous Jean Chortasménos, et la philosophie sous Georges Gémiste, si fameux depuis sous le nom de Pléthon. Nous devons ces renseignements à un synaxaire encore inédit, mais que nous allons publier prochainement, dû à la plume de Jean Eugénicos, le propre frère de Marc. Au bout de quelques années, l'élève devint maître à son tour, et il vit se grouper autour de sa chaire de nombreux disciples, dont quelques-uns ont laissé un grand nom dans l'histoire. Tels sont, pour ne nommer que les deux plus illustres, Théodore Agallianos et Georges Scholarios; ils témoignent tous les deux avoir suivi les leçons d'Eugénicos, le premier dans une autoapologie encore inédite, mais que nous publierons bientôt, le second dans une lettre écrite vers 1441 à son ancien maître, *P. G.*, t. CLX, col. 746 A. Au rapport d'Agallianos, le futur archevêque d'Éphèse portait alors le titre de ῥήτωρ, dont les fonctions consistaient à expliquer les saintes lettres à l'église patriarcale. En 1416, à la mort du patriarche Euthyme, Manuel Eugénicos était devenu νοτάριος τῶν ῥητόρων: c'est ainsi qu'il se désigne lui-même, en tête du canon qu'il écrivit à cette date à la louange du prélat défunt, son bienfaiteur.

A l'âge de vingt-six ans, par conséquent vers 1418, Eugénicos, abandonnant et ses fonctions et ses titres, alla se faire moine, sous le nom de Marc, dans l'île d'Antigoni, à l'entrée du golfe de Nicomédie. Il y vécut deux ans sous la direction d'un certain Syméon, sur lequel on voudrait être plus amplement renseigné. Mais les incursions turques devenant de plus en plus menaçantes, maître et disciple jugèrent prudent de quitter leur île pour chercher dans la capitale un abri moins précaire. Ils se fixèrent au monastère de Saint-Georges des Manganes, dont on vient de retrouver l'emplacement entre la pointe du sérail et Gul-Hané, aux environs de Deirmen-Kapou et de Démir-Kapou; c'est dans cette retraite que Marc composa, au dire de son frère, la plupart de ses ouvrages; quelques-uns ne sont que des réponses à des questions posées par l'empereur Jean VIII Paléologue, et ce détail nous montre en quelle estime on tenait à la cour le moine des Manganes. Aussi n'est-on pas surpris de voir Marc prendre part à ces laborieuses conférences, où s'élaborèrent entre Constantinople, Rome et Bâle, les projets qui ne tardèrent pas à amener la convocation à Ferrare d'un concile général, où les Grecs devaient se rendre.

Durant les pourparlers, le vieil archevêque d'Éphèse, Joasaph, étant venu à mourir, Marc lui fut donné pour successeur dans le courant de l'année 1437. C'est encore lui que le patriarche d'Alexandrie d'abord, puis le patriarche de Jérusalem choisirent pour procureur au concile. Ce changement de procuration était survenu à la demande de l'empereur; comme il entraînait des conséquences dans l'ordre des préséances, il donna lieu à une assez vive querelle, où le nouvel archevêque d'Éphèse laissa voir les premiers symptômes de cette ombrageuse susceptibilité, qui allait se montrer au concile dans toute sa laideur. Finalement, c'est comme procureur du patriarche d'Antioche qu'il devait siéger à l'assemblée. On mit à la voile pour l'Italie, le 27 novembre 1437, et, le 8 mars 1438, eut lieu à Ferrare la première entrevue du pape avec les prélats grecs. Quant au concile proprement dit, il ne s'ouvrit que le 9 avril.

Sur les premiers débats de Ferrare, au cours desquels fut examinée la question du purgatoire, Marc nous a laissé trois discours d'inégale longueur, mais également intéressants; il en sera question plus loin au paragraphe relatif à ses œuvres polémiques. Au mois d'octobre suivant commença la fastidieuse discussion sur la procession du Saint-Esprit, ou plutôt sur l'addition du *Filioque* au symbole. A la séance du 16 octobre, Marc inaugura, par la lecture et l'interminable explication des décrets des premiers conciles œcuméniques, le procédé d'obstruction dont il ne devait plus se départir. Dans son remarquable discours du 11 novembre, le cardinal Julien Césarini voulut en finir avec cette irritante chicane de l'addition pour porter le débat sur le terrain de la doctrine elle-même. Marc s'y opposa de toutes ses forces; mais les Grecs, lassés à la fin aussi bien que les Latins de ces stériles discussions, se décidèrent à passer outre.

Sur ces entrefaites, le concile fut transféré à Florence, où les séances reprirent le 26 février 1439. Le 2 mars, Marc voulant répondre au dominicain Jean de Monte Nigro, se mit à discuter un à un les textes allégués en faveur de la thèse latine, et ces escarmouches de textes ne durèrent pas moins de cinq séances consécutives. C'était de nouveau le piétinement sur place. Pour sortir de cette impasse, l'empereur invita Marc à exposer simplement et clairement la doctrine grecque. Marc s'exécuta dans la séance du 17 mars, et c'est alors qu'il prononça le plus important peut-être de ses discours dogmatiques. Cela fait, il refusa de reparaître au concile, tout en poursuivant, dans les réunions privées de ses compatriotes, son irréductible opposition. Quand arriva enfin le moment de signer le décret d'union, il s'y refusa obstinément, prouvant ainsi aux Grecs, sans le vouloir sans doute, que la liberté à Florence n'avait pas été enchaînée par les Latins.

Rentré à Constantinople avec ses collègues, le 1er février 1440, il s'en échappa clandestinement le 15 mai pour se retirer à Éphèse. Mais là des difficultés d'un autre ordre l'attendaient. Les Turcs, maîtres du pays, lui demandèrent le bérat ou diplôme d'investiture de son évêché. Comme il n'en avait pas, il se trouva en butte à des tracasseries de tous genres, qui lui firent à la fin prendre le parti de s'en aller au mont Athos, parmi les moines de Vatopédi. Mais arrêté en route par les émissaires de l'empereur, il fut retenu prisonnier à Lemnos pendant deux années entières, du mois d'août 1440 au 4 août 1442. C'est à cette dernière date qu'il fut libéré, comme il en témoigne lui-même dans une épigramme que nous avons publiée et commentée dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1923, t. XXIII, p. 414, 415. Une fois redevenu libre, il rentra à Constantinople et y poursuivit la lutte jusqu'à sa mort, survenue un 23 juin; le synaxaire, auquel nous empruntons cet intéressant détail, ajoute qu'il avait alors cinquante-deux ans. Mais comme l'année n'est pas indiquée, on s'est demandé longtemps de quel 23 juin il s'agissait. Nous avons exposé ailleurs, *Patrologia orientalis*, t. XVII, p. 327 sq., les motifs qui nous portent à choisir le 23 juin 1444. Par contre, Mgr Mercati, qui avait opté précédemment pour l'année 1445, hésite encore à se ranger à notre avis, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno*, Rome, 1926, p. 122-126. Comme tous les détails de chronologie donnés plus haut, dans la biographie de Marc, reposent sur cette date, on voudra bien nous permettre de revenir ici sur la question.

Dans une lettre à Jean Basilicos, Georges Scholarios parle de Marc d'Éphèse comme d'un homme déjà mort, *P. G.*, t. CLX, col. 655 D; il y dit aussi avoir déjà publié deux ouvrages sur la procession du Saint-Esprit. Ce dernier passage est omis comme beaucoup d'autres dans la très défectueuse édition de Migne, mais il se trouve dans la copie de la lettre susdite contenue dans le *Coislin 101*, f° 286. Or, cette copie a été exécutée par Sylvestre Syropoulos, *au mois d'août* 1445. La conclusion s'impose : et la mort de Marc et les deux ouvrages de Scholarios sont antérieurs à cette date. Marc étant mort un 23 juin, la question est main-

tenant de savoir si ce 23 juin est celui de cette même année 1445 ou s'il doit être reporté à l'année précédente. Dans la *Patrologia orientalis, loc. cit.*, nous avons adopté la seconde alternative, parce qu'il nous paraissait matériellement impossible de placer et la composition et la transcription des trois ouvrages susdits de Scholarios dans le court intervalle qui sépare le 23 juin 1445 du mois d'août suivant, date de la copie du *Coislin 101*. Mgr Mercati se demande à ce propos si la souscription du *Coislin 101* se réfère sans exception à tous les fascicules du ms. Là n'est pas la question; il suffit qu'elle porte sur la lettre à Jean Basilicos : et il en est certainement ainsi. Dans le *Coislin 101*, la lettre dont nous parlons forme un cahier à part, et la note qui nous occupe vient immédiatement à la suite du texte. Mgr Mercati se demande en outre si les deux livres sur la procession du Saint-Esprit mentionnés dans la lettre à Jean Basilicos doivent être obligatoirement identifiés, ainsi que nous l'avons fait, avec les deux volumineux traités composés par Scholarios, à la suite des quinze conférences contradictoires tenues par cet auteur avec Barthélemy Lapacci. Sur ce point encore, nous sommes en mesure d'affirmer qu'il s'agit bien de ceux-là et qu'il ne saurait être question que de ceux-là, puisque ce sont les premiers que Scholarios ait écrits contre les Latins. Et ce n'est point là une affirmation gratuite. Dès le c. I du l. Ier, Scholarios avoue avoir pris la plume pour sortir de la situation fausse qu'on lui faisait gratuitement, les uns en le soupçonnant de connivence avec les Latins, les autres en l'accusant de garder un silence coupable, les autres enfin en le voyant chercher un terrain de conciliation. Comment aurait-il pu tenir un pareil langage au début de ce premier livre, s'il avait déjà pris position auparavant par des ouvrages rendus publics? Si nous insistons sur ce point, c'est qu'il est capital, car nous savons par ailleurs que Scholarios n'est sorti de sa réserve qu'après la mort de Marc. Mgr Mercati, il est vrai, en vient jusqu'à se demander si la scène des derniers moments de l'archevêque d'Éphèse, cette scène dramatique où Scholarios promet au moribond de changer désormais d'attitude, n'a pas été quelque peu enjolivée par Agallianos, qui a reproduit après coup et de mémoire les propos échangés alors entre Marc et Scholarios. Mais ce scrupule disparaît, si l'on prend la peine de comparer le passage du c. I du l. Ier, auquel nous venons de faire allusion, avec le récit d'Agallianos, tel que nous l'avons publié, *Patrologia orientalis*, t. XVII, p. 489 sq.; de part et d'autre, la pensée est identique. Il y a plus : le ms. que nous avons suivi dans notre édition a été revu par Scholarios, comme le prouvent les notes autographes que nous avons signalées. Il faut donc admettre que les deux livres sur la procession du Saint-Esprit visés dans la lettre à Jean Basilicos sont bien ceux que nous avons indiqués comme antérieurs au mois d'août 1445. Considérons maintenant ces deux ouvrages en eux-mêmes : imprimés, le premier ne comprendrait pas moins de 250 pages d'un fort in-8°, et le second, 180 pages du même format. On a beau entasser hypothèses sur hypothèses, on n'arrivera pas à placer la composition de deux ouvrages de cette ampleur entre le 23 juin et le mois d'août d'une même année. On est donc forcément amené à reporter la mort de Marc au 23 juin 1444, et cette date est la seule qui concilie toutes les difficultés. Saint Antonin, il est vrai, affirme dans sa *Chronique* que Barthélemy Lapacci, présent à Constantinople avec le légat pontifical François Condulmer, a discuté publiquement avec Marc. R. Morçay, *Chronique de S. Antonin. Fragments originaux du titre XXII (1378-1459)*, Paris, 1913, p. 64 sq., et nous savons, d'autre part, que Condulmer n'est arrivé dans les eaux du Bosphore qu'à la fin de juillet 1445. Mais saint Antonin en nous parlant de la présence de Lapacci à Constantinople, lors de la visite du légat, ne nous dit pas qu'il était arrivé dans la capitale byzantine en même temps que Condulmer; de même qu'il en est sûrement reparti après ce dernier, il a bien pu y arriver longtemps auparavant et s'y livrer avec Marc aux tournois théologiques rappelés par saint Antonin. Quoi qu'il en soit, la mort de Marc d'Éphèse doit être certainement fixée au 23 juin 1444. L'oraison funèbre du défunt fut prononcée par Georges Scholarios d'abord, puis, par Jean Eugénicos, le frère de Marc. La monodie composée par Scholarios a été publiée sur le *Parisinus 1218*, f° 3-6, d'abord par A. Norov, *Œuvres inédites de Marc Eugénicos et de Georges Scholarios*, Paris, 1858, p. 68-88, puis dans l'Ἀνάπλασις, n. 365-367, enfin par Sp. Lampros qui la croyait inédite, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, Athènes, 1912, t. II, p. 28-39. La monodie écrite par Jean Eugénicos est regardée comme perdue, mais nous pensons en avoir retrouvé un assez long fragment. Scholarios a également composé sur Marc une courte épitaphe publiée par A. Norov, *op. cit.*, p. 90, et comme inédite par Sp. Lampros, *op. cit.*, p. 42, avec plusieurs erreurs de lecture. Quant à la seconde épigramme publiée par le même Lampros, *ibid.*, p. 43, loin d'être, comme il l'affirme, une composition de Scholarios en l'honneur de Marc d'Éphèse, c'est une épigramme de Marc d'Éphèse lui-même sur Marc l'ermite. On trouve encore dans le même Sp. Lampros, *op. cit.*, p. 42, une épigramme composée en l'honneur de Marc par Théodore Agallianos; elle avait déjà été imprimée dans l'acolouthie de Marc, édition de 1834, p. 54. Jean Eugénicos composa encore, en l'honneur du héros de l'orthodoxie grecque, un office que l'on récita longtemps dans la famille des Eugénicos. Nous en éditons actuellement le texte dans *Studi bizantini*, t. II, Rome, 1926, d'après deux mss. : le n. *388*, f° 764-768, du monastère d'Iviron, au mont Athos, et le *Baroccianus 216*, f° 346-351. C'est à cette source que sont puisés les renseignements nouveaux contenus dans la notice qui précède; c'est là aussi qu'avait puisé, sans le dire, Manuel le Rhéteur pour la rédaction de l'étrange vie de Marc que nous avons publiée, *Patr. orient.*, t. XVII, p. 491-522.

II. Œuvres. — 1. Œuvres liturgiques; 2. Épigrammes; 3. Lettres et opuscules scientifiques; 4. Œuvres oratoires; 5. Œuvres ascétiques; 6. Exégèse; 7. Questions philosophico-théologiques; 8. Œuvres polémiques.

1° *Œuvres liturgiques.* — Comme la plupart des écrivains byzantins, Marc Eugénicos débuta dans la carrière des lettres par des compositions liturgiques en ce style verbeux et vide des hymnographes chez qui l'abondance des mots supplée à l'indigence de la pensée. Ces œuvres consistent tantôt en simples stichères en l'honneur de quelque saint, tantôt en canons ou cantiques à neuf odes, tantôt en acolouthies ou offices complets. Quelques-uns des canons ont été publiés; l'un en l'honneur du patriarche Euthyme († 1416), par É. Legrand, *Revue des Études grecques*, 1892, t. V, p. 422-426; huit en l'honneur de la Vierge de l'Hodégétria, par Constantin Œconomos, dans les Ὑμνῳδῶν ἀνέκδοτα, Athènes, 1840, p. 89-132. Semblablement l'acolouthie de Syméon le Métaphraste l'a été par A. Papadopoulos-Kérameus dans ses Ἀνέκδοτα Ἑλληνικά, Constantinople, 1884, p. 100, 101. Mais ce n'est là qu'une très faible partie de ce que recèlent les mss.

Non content de composer lui-même des offices ou des prières, Marc nous a laissé sur quelques pièces de la liturgie des commentaires qui ne manquent pas d'intérêt. C'est d'abord, une *Explicatio ecclesiastici officii* conservée dans un grand nombre de manuscrits, comme le *Cosinitzensis 192*, f° 55, le *Canonicianus 50*, f° 2, l'*Iberiticus 288*, f° 219 v°-229, les *Parisini 1218*, f° 455 v°-

466, et *1389*, f° 290-310, le *Mosquensis 244* (Vladimir), f° 5-12; elle a été éditée pour la première fois par le patriarche Dosithée en appendice aux œuvres de Syméon de Thessalonique, in-fol., Jassy, 1683, et réimprimée dans *P. G.*, t. CLX, col. 1164 sq. Certains chapitres de ce traité se rencontrent parfois isolés dans les manuscrits; c'est le cas pour les morceaux contenus dans l'*Iberi icus 388*, f° 842, et dans le *Cosinitzensis 192*, f° 133 v° : ce sont là de simples extraits, et non des opuscules indépendants, comme l'ont cru certains bibliographes. Ainsi le morceau du *Cosinitzensis* se trouve dans *P. G.*, *ibid.*, col. 1192. Par contre on ne trouve pas dans Migne un court chapitre sur les fêtes de l'Épiphanie ou le *Dodecaemeron* que nous ont conservé plusieurs mss., comme le *Reginensis 57*, f° 46, l'*Iberiticus 296*, f° 269, le *Hierosolymitanus patriarchalis 324*, f° 68; mais peut-être l'édition de Dosithée est-elle incomplète. On a encore de Marc un commentaire purement littéraire ou mieux littéral sur les trois canons iambiques de saint Jean Damascène pour l'Épiphanie et la Pentecôte; on le rencontre dans le *Vaticanus 952*, f° 18-33, et dans l'*Ambrosianus 506* (*M 15 sup.*), f° 184v°-210. C'est l'opuscule si malencontreusement dénommé *Paraphrasis in Pentecostarium* par Allatius, *Dissertatio de libris ecclesiasticis Græcorum*, p. 280, et, après lui, par Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 676, *P. G.*, t. CLX, col. 1075.

2° *Épigrammes.* — Comme tous les Byzantins, Marc Eugénicos cultiva aussi l'épigramme, et il nous a laissé en ce genre une vingtaine de compositions, dont quelques-unes ne manquent pas de piquant, mais leur sujet ne rentre pas dans le cadre de ce dictionnaire. Tous ces morceaux ont été publiés, d'après le manuscrit de Cosinitza, par A. Papadopoulos-Kérameus, dans Ἀνέκδοτα Ἑλληνικά, Constantinople, 1884, p. 102-105. Voir sur cette publication le Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας, t. II, p. 679-681, et Ἀρχαιολογικὴ ἐφημερίς, 1886, p. 238-244. Bien que très courtes, ces modestes pièces présentent un grand intérêt historique et réclameraient, pour être mises en valeur, un ample commentaire qui ne serait pas ici à sa place.

3° *Lettres et opuscules scientifiques.* — Renvoyant le lecteur aux paragraphes spéciaux pour celles des lettres de Marc qui roulent sur un sujet déterminé, comme la philosophie ou la controverse, nous mentionnerons ici, les deux lettres anonymes que contient le *Laurentianus*, plut. *74*, cod. *13*; comme elles s'y rencontrent au milieu d'autres opuscules de Marc, plusieurs savants n'ont pas hésité à les lui attribuer. C. L. Kayser les a publiées le premier dans son édition de Philostrate, *Philostratei libri de gymnastica quæ supersunt*, Heidelberg, 1840, p. 176-180. Elles ont ensuite reparu comme inédites dans la revue athénienne Πανδώρα, t. VI, p. 450-452. Ce n'est pas ici le lieu d'entamer une discussion à propos de leur attribution à Marc Eugénicos, mais notre impression est qu'elles ne sont pas de lui; elles font allusion au voyage en Occident de Manuel II Paléologue, et Marc, au moment de ce voyage, n'avait pas atteint sa dixième année. On pourrait supposer qu'il n'a rappelé ce voyage que comme souvenir rétrospectif; mais la teneur de la lettre n'autorise guère cette hypothèse. Par contre peut fort bien appartenir à Marc Eugénicos la lettre adressée par un Marc prêtre et moine à Isidore, élu métropoliain de Kiev, pour le féliciter de sa promotion; elle vient d'être publiée, d'après le *Vaticanus 706*, f° 182-183 v°, par Mgr Giovanni Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno*, Rome, 1926, p. 154-156. On trouve dans plusieurs manuscrits un petit traité d'astronomie en quatorze chapitres intitulé : Μέθοδος εἰς τοὺς ἐν Ἰταλίᾳ συστάντας νέους προχείρους κανόνας τοὺς καλουμένους κύκλους. Inc. Τῶν κανόνων τούτων σύστασις γέγονε μὲν παρὰ τινὸς τῶν ἐν Ἰταλίᾳ μαθηματικῶν. Le mathématicien auquel ces mots font allusion n'est autre que le juif Jacob Bonet, qui avait dressé ces tables à la latitude de Perpignan en 1331. Durant son séjour en Italie, Marc avait dû rencontrer l'ouvrage, et charmé de sa simplicité, il l'avait traduit en grec. Cette traduction se trouve dans l'*Ambrosianus G. 69 sup.*, dans les *Constantinopolitani S. Sepulcri 317* et *700*, dans le *Vatopedinus 188*, f° 107, et enfin dans le *Vaticanus 1879*, f° 231-238 v°. Ce dernier est une copie d'Isidore, le futur cardinal ruthène, l'un des plus chaleureux promoteurs de l'union de Florence. Sur tout ce qui touche à ce traité, voir Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno*, Rome, 1926, p. 40 et 42-46. A s'en rapporter à l'*Ambrosianus*, la traduction daterait des premiers jours du mois de mai 1444. Si la date n'a pas été modifiée par le copiste, comme il arrive souvent, dans les traités de ce genre, pour les exemples empruntés à l'année en cours, cette traduction représenterait la dernière production littéraire de Marc Eugénicos. Le *Baroccianus 216*, f° 360, contient un fragment de calcul pascal dressé en l'an 1437; il vaudrait la peine de vérifier si ce traité n'a rien de commun avec celui dont nous venons de parler. Il faut en dire autant du morceau suivant : Τοῦ ἁγίου Ἐφέσου πρὸς τὸ σχόλιον Ἰωάννου τοῦ Πεδιασίμου, qui se lit au f° 161v° du ms. n. *16* (*II. 136*) de la Rossiana, entré depuis la guerre à la bibliothèque Vaticane.

4° *Œuvres oratoires.* — Nous rangeons sous ce titre, en raison de leurs caractères généraux, non seulement les discours proprement dits, mais encore ces sortes de compositions fort goûtées des Byzantins qui, sous le nom d'ἐκφράσεις, constituaient de simples exercices de rhétorique. C. L. Kayser, *Philostratei libri de gymnastica quæ supersunt*, in-8°, Heidelberg, 1840, p. 129-175, a publié six morceaux de ce genre qu'il attribue à Marc Eugénicos, mais les deux premiers, p. 129-142, sont attribués expressément par les mss. à Macarios Macrès. Le 6e morceau est de Jean Eugénicos, le frère de Marc, au témoignage des mss. Le n. 5 est anonyme dans le seul ms. qui nous l'ait conservé; nous avouons qu'un certain air de parenté avec les deux autres morceaux, qui sont indubitablement de Marc, est un argument bien faible pour nous autoriser à le lui attribuer. Ainsi donc, des six morceaux publiés par Kayser, sont seuls de Marc le 3e et le 4e. — 1. Le 3e se rencontre dans beaucoup de mss. sous le titre de Ἔφραλμ ὁσία : c'est la description d'un tableau représentant les funérailles du saint diacre d'Édesse. Inc. Καὶ νεκρὸν ἔστιν ἐνταῦθα ἰδεῖν. Le texte en est conservé dans les mss. suivants : *Cosinitzensis 192*, f° 115, *Iberiticus 388*, f° 131, *Laurentianus*, plut. *4*, cod. *21*, f° 1, et plut. *74*, cod. *13*, f° 223, *Parisinus 1292*, f° 101-103 v°, *Urbinas 134*, f°. 164-165, *Guelferbytanus 82*; c'est sur ce dernier qu'a été faite l'édition de Kayser, *op. cit.*, p. 142-154. — 2. Une seconde ἔκφρασις est intitulée : Μάρτυρες στεφανῖται; Marc y décrit le supplice d'un groupe de martyrs et leur triomphe. Inc. Χαρίεν μὲν ἰδεῖν καὶ ἀγωνιζομένους τουτουσὶ τοὺς ὁπλίτας. Nous l'ont conservé le *Cosinitzensis 192*, f° 115, l'*Iberiticus 388*, f° 131, le *Laurentianus*, plut. *4*, cod. *21*, f° 2 v°-4, le *Parisinus 1292*, f° 99-101, le *Guelferbytanus 82*, d'où provient l'édition de Kayser, *op. cit.* p. 154-163. Sous le titre erroné de *Ecphrasis animam agentis*, l'opuscule est cité par Allatius, *De octava synodo Photiana*, Rome, 1663, p. 544. Adam. N. Diamantopoulos, qui n'a pas compris le latin d'Allatius, transforme ce même titre en celui-ci : Ἔκφρασις τῆς διαθέσεως. Voir son livre Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ ἡ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος, Athènes, 1899, p. 268. C'est un fameux contresens qui permet à cet enthousiaste historien de Marc d'aug-

menter d'un article la liste des ouvrages de son héros, la description Μάρτυρες στεφανῖται se trouvant déjà citée à la p. 266. — 3. C'est encore un exercice de rhétorique, mais sous forme cette fois d'une lettre à l'empereur Jean Paléologue, que l'opuscule Δῶρόν τοι τοῦτο μικρόν, ὦ μέγιστε βασιλεῦ. Dans cette gracieuse fantaisie, l'auteur met en parallèle quatre fleurs, la violette, la rose, le lys et le safran. On trouve la pièce dans le *Cosinitzensis 192*, f° 27, sur lequel A. Papadopoulos-Kérameus l'a publiée, Ἀνέκδοτα ἑλληνικά, Constantinople, 1884, p. 98-100, et dans l'*Ambrosianus A. 80 inf.* qui est incomplet; ce fâcheux accident n'a pas empêché Sp. Lampros, qui ignorait l'édition de Papadopoulos-Kérameus, de republier le morceau, mais tronqué, dans Παλαιολόγεια, t. I, p. 33, 34. Nous signalerons parmi les autres mss. les n. *163*, *274* et *275* de Dionysiou au mont Athos, l'*Angelicus 18*, f° 88 v°, l'*Ottobonianus 60*, f° 265, le *Parisinus 2005*, f° 323, le *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 142 v°. Léon Allatius, *De octava synodo Photiana*, Rome, 1663, p. 545, en a cité un court fragment reproduit par *P. G.*, t. CLX, col. 1104.

En dehors de ces essais de pure fantaisie, il nous reste de Marc des pièces vraiment oratoires. — 4. *Commentarius in sanctum Eliam prophetam.* Inc. Ἔδει μὲν ὡς ἀληθῶς ἡμῖν οὐρανοδρόμου τοῦ λόγου. Cette pièce est conservée dans trois mss. d'Oxford : *Barocci. 145*, f° 98-109, *Canonici. 50*, f° 26, *Miscellanea 242*, f° 267, dans le n. *91* du comte de Leicester, f° 38-54 v°, et dans le n. *388*, f° 198, d'Iviron, où il est incomplet. Écrit à la demande des habitants de l'île de Crète, ce panégyrique, observe plaisamment Grégoire le protosyncelle, valut à son auteur une double faveur : d'une part, la protection de saint Élie, et d'autre part, une barrique de vin crétois. *P. G.*, t. CLX, col. 185 D. Le panégyriste, fait encore remarquer le même Grégoire, affirme dans ce discours que dès maintenant les saints voient Dieu face à face, alors qu'il prétend, dans sa polémique contre les Latins, que la vision béatifique est différée jusqu'au jour du jugement. L'observation est juste, et le passage, cité par Grégoire, *loc. cit.*, se trouve textuellement dans les mss., par exemple dans le *Baroccianus 145*, f° 107. — 5. *Homilia in dormitionem sancti patris nostri Macarii Corona.* Inc. Ὁδῷ τινι ἔοικεν ἡ πρόσκαιρος αὕτη ζωή. La pièce est fort maigre en renseignements sur le compte de Macaire. Le seul détail à relever est qu'il était originaire de Thessalonique. Seulement nous savons, par ailleurs, qu'il était higoumène du monastère des Manganes, et qu'il fit partie, en 1430, de l'ambassade qui se rendit auprès du pape Martin V pour traiter de l'union des Églises. Syropoulos, *Historia concilii Florentini*, La Haye, 1660, p. 12. La monodie de Marc est donc postérieure à cette date. On en trouve le texte dans le *Mosquensis 245* (Vladimir), f° 164-166, et dans le *Scorialensis III. Ω. 12*, f° 144 v°-147 v°. — 6. Μονῳδία ἐπὶ τῇ ἁλώσει Θεσσαλονίκης. Inc. Ὦ πικρᾶς ἀγγελίας. Cette pièce, qui déplore la prise de Thessalonique par les Turcs en 1430, est conservée dans le *Cosinitzensis 192*, f° 82-92, d'où A. Papadopoulos-Kérameus en a publié des extraits dans l'Annuaire du Syllogue littéraire grec de Constantinople, 1886, t. XVII, Supplément, p. 52. Il serait intéressant de la comparer avec une monodie semblable de Jean Eugénicos, le frère de Marc, dont nous possédons le texte, mais il faudrait pour cela publier simultanément les deux morceaux. — 7. Προσφώνησις ἱκετήριος τῷ μεγαλομάρτυρι Γεωργίῳ. Inc. Ἄριστε ἀθλητῶν, ἐμοὶ μὲν οὐδ' ὅθεν ἄρξομαι. Cette pièce, qui tient à la fois du panégyrique et de la prière, se trouve dans le *Cosinitzensis 192*, f° 77, et dans l'*Iberiticus 388*, f° 943, 944; elle n'offre rien d'intéressant pour la légende du saint.

5° *Œuvres ascétiques.* — Il nous reste relativement peu de chose des œuvres ascétiques de Marc d'Éphèse; aussi passerons-nous rapidement sur ce chapitre. — 1. *Epistola ad Theodosium monachum lapsum.* Inc. Ἐγώ σε πλησίον ὄντα μαθών. Vigoureuse diatribe adressée à un moine qui avait quitté le froc pour prendre femme. On y lit, après une comparaison assez prolixe entre le moine apostat et l'enfant prodigue de la parabole évangélique, un extrait étendu de la lettre de saint Jean Chrysostome au moine Théodore, occasionnée par une chute analogue. Elle doit dater des dernières années de Marc, qui y rappelle ses luttes contre les Latins. Le texte nous en a été conservé dans l'*Ambrosianus 653*, f° 11 v°-15 v°. — 2. *De verbis in divina prece contentis : Domine Iesu Christe fili Dei, miserere nobis.* Il est peu de prières qui reviennent aussi souvent que celle-ci sur les lèvres des moines de l'Orient, et il est naturel que Marc l'ait commentée dans un opuscule encore fort goûté des lecteurs de la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venise, 1783, où il a paru en traduction néo-grecque. Les éditeurs de la *Philocalia* n'en ont pas connu l'auteur, mais la paternité de Marc ne saurait être mise en doute, et plusieurs mss. l'attestent formellement. Tels le *Cosinitzensis 192*, f° 5, l'*Iberiticus 388*, f° 956 v°, le *Monacensis 256*, f° 304, le *Mosquensis 245* (Vladimir), f° 166-168, le *Parisinus 1292*, f° 94 v°-98. — 3. *Capita exhortatoria valde utilia.* Inc. Σπούδαζε, ὅταν σε ἔρχωνται λογισμοὶ πονηροί. Ils sont contenus dans le *Parisinus* Suppl. gr. *64*, f° 45 v°-47 v°, sur lequel a été faite l'édition gréco-russe assez défectueuse d'Abraham Norov, *Œuvres inédites de Marc d'Éphèse et de Georges Scholarios*, Paris, 1858, p. 43-53. C'est à cette édition que sont empruntés les extraits publiés par tranches dans la revue athénienne Σωτήρ, t. XV, *passim*. — 4. *Dialogus super obedientia cum Isidoro quodam.* Inc. Ἰσίδωρος. Ἤθελον, ὦ πάτερ, ὀλίγ' ἅττα περὶ ὑπακοῆς ἀκοῦσαί σου διαλεγομένου. C'est un entretien sans grande originalité sur l'excellence de l'obéissance, conservé dans le *Panteleemonensis 339*, f° 71-75 v°, et dans le *Cosinitzensis 192*, f° 52 v°. — 5. *Canones octo contra præcipua vitia.* Bien qu'elles se présentent sous la forme d'un canon liturgique et qu'elles soient disposées suivant l'ordre des huit tons, ces huits pièces n'ont pourtant rien à voir avec la liturgie; elles ont respectivement pour objet les huit péchés capitaux, dont les noms suivent : la gourmandise, la luxure, l'avarice, le découragement ou désespoir, la colère, la paresse, la vaine gloire, l'orgueil. On en trouve le texte complet dans le *Cosinitzensis 192*, f° 82-112 v°, et dans le *Panteleemonensis 339*, f° 1-54 v°, tandis que contrairement à la table des matières et même au titre, le *Parisinus Suppl. 64*, f° 45-47, ne contient que le premier canon de la série. Ce serait ici le lieu de parler de l'Ὁμιλία εἰς τὴν θεοπαράδοτον εὐχὴν τὸ Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, qui se lit sous le nom de Marc d'Éphèse dans le *Vindobonensis philol. gr. 195*, f° 181-190; mais le *Parisinus 2075*, f° 385-393, attribue ce commentaire à Jean Eugénicos, le frère de Marc, et ce dernier ms. étant autographe, il est de toute évidence que la pièce en question doit être exclue du catalogue des œuvres de l'archevêque d'Éphèse. Une conclusion semblable s'impose pour le *Commentaire sur le symbole*, qui vient, dans le même ms. de Vienne, immédiatement après l'Ὁμιλία sur le *Pater*, f° 190 v°-219 v°. Ce commentaire, quoi qu'en dise le catalogue, n'est pas de Marc, mais de son frère, qui se l'attribue formellement dans le susdit *Parisinus 2075*, où il a lui-même transcrit son œuvre aux f° 363-383.

6° *Exégèse.* — Parmi les opuscules de Marc, il en est plusieurs consacrés à élucider certaines difficultés scripturaires; aussi croyons-nous devoir les signaler à part, bien qu'ils ne constituent pas un commentaire proprement dit, mais plutôt une considération d'ordre

moral, dans le genre des *Élévations sur les mystères* de Bossuet. En voici l'énumération : 1. *In illud Apostoli : Exinanivit semetipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.* Inc. Τρεῖς ἐμφαίνει τὰς ἀτοπίας τὸ ἀποστολικὸν τοῦτο ῥητόν. Le morceau est conservé dans le *Parisinus 1292*, f° 62 v°-67, et dans le *Vatopedinus 478*, f° 77, d'après lequel il a été publié par le moine Jason dans la revue athénienne Σωτήρ, 1890, t. XIII, p. 65-71. — 2. *In numerum talentorum in evangelica parabola consideratio.* Inc. Ὁ τὰ πέντε τάλαντα πεπιστευμένος οὐ τῇ ποσότητι μόνον τὰ πλείω. *Cosinitzensis 192*, f° 9-12, *Iberiticus 388*, f° 944, *Mosquensis 245*, f° 83, *Ambrosianus 205*, f° 27 v°, *Parisinus 1292*, f° 75 v°-78, *Panteleemonensis 339*, f° 107 v°-112 v°. Après avoir examiné ce que signifie le nombre respectif des divers talents, Marc se demande, pour finir, s'il est possible, non seulement de cacher le talent reçu, mais encore de le détruire. — 3. *In illud evangelii : Si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio et cinere pœnitentiam egissent.* Puisque les villes susdites auraient mieux profité que les Juifs de la présence du Sauveur, pourquoi celui-ci ne s'est-il pas rendu chez elles? N'y a-t-il pas dans cette abstention quelque injustice? Telle est la question résolue par Marc dans un court opuscule que nous ont conservé le *Cosinitzensis 192*, f° 119, l'*Iberiticus 388*, f° 843, le *Parisinus 1292*, f° 82-84. — 4. Sur l'apparente contradiction qu'il y a entre certains conseils évangéliques et la nécessité de maintenir l'ordre social et de punir les coupables. S'il faut abandonner sa tunique à qui vous prend le manteau, présenter la seconde joue à qui vous a frappé sur la première, donner à tout solliciteur, pardonner soixante-dix-sept fois sept fois à qui vous a offensé; à quoi bon garder des tribunaux et promulguer des lois? Et si la même chose appartient à tous et à chacun, comment l'État pourra-t-il subsister? Tel est le problème que Marc examine dans un opuscule qu'ont gardé le *Cosinitzensis 192*, f° 120 v°, le *Parisinus 1292*, f° 84-88, le *Panteleemonensis 339*, f° 75 v°. — 5. Si une foi aussi mince que le grain de sénevé est capable de transporter les montagnes, d'où vient que ni les apôtres ni les autres grands saints n'ont accompli un tel prodige? et comment, d'autre part, saint Paul a-t-il pu dire : *Si habuero* OMNEM *fidem ita ut montes transferam?* S'il faut avoir *toute* la foi, *omnem*, que devient cette foi pareille au grain de sénevé de l'évangile? et si la foi pareille au grain de sénevé suffit, pourquoi l'Apôtre se sert-il du mot *omnis?* La réponse que donne Marc à ce petit problème se trouve dans le *Cosinitzensis 192*, f° 71-73, dans le *Mosquensis 245* (Vladimir), f° 84, et dans le *Parisinus 1292*, f° 87 v°-92. — 6. *De fructibus Spiritus.* Inc. Οἱ καρποὶ τοῦ πνεύματος εἴρηνται μὲν διὰ τὸ δηλωτικόν. Courte considération conservée dans le *Parisinus 1292*, f° 98, dans l'*Iberiticus 388*, f° 944, dans le *Panteleemonensis 339*, f° 105 v°-107 v°, et dans le *Vatopedinus 478*, f° 108, sur lequel a été faite l'édition de ce morceau parue dans le Σωτήρ, 1889, t. XII, p. 341, 342.

7° *Questions philosophico-théologiques.* — Semblables comme procédé littéraire aux questions d'exégèse qui viennent d'être signalées, les problèmes examinés dans les opuscules que nous allons mentionner en sont bien distincts par leur objet ; ils roulent le plus souvent sur un point d'ordre purement moral, tout en partant d'une difficulté, soit de philosophie, soit de théologie. Nous les grouperons donc sous un même titre, l'auteur ne s'étant point soucié dans ses développements de respecter scrupuleusement lui-même les domaines respectifs de l'une et de l'autre science.

1. *De angelis contra Argyropuli sententiam.* Inc. Ὁ Θεὸς φῶς ὢν ἀκρότατον καὶ ἀδιάδοχον. Dans ce traité, Marc a voulu prouver contre Argyropoulos, que, si Lucifer est tombé, ce n'est point pour n'avoir pas imploré de Dieu la lumière (ou la grâce), mais simplement par négligence et par lâcheté, car tous les anges, indistinctement, assure Marc, ont participé dès l'origine à la lumière divine. Le texte se trouve dans l'*Ambrosianus 653*, f° 7-9, le *Cosinitzensis 192*, f° 29 v°-33, l'*Iberiticus 388*, f° 917, le *Parisinus 1292*, f° 58-62; il a été publié comme une œuvre de Georges Scholarios, par Sp. Lampros dans Ἀργυροπούλεια, Athènes, 1908, p. ρκ'-ρκε'.

2. *Ad reverendum hieromonachum Isidorum de vitæ termino.* Inc. Οὔτ'αὐτὸς ἠπόρεις, ὦ μακάριε δέσποτα. Les limites de la vie humaine sont-elles fixées d'avance par Dieu, ou dépendent-elles simplement des lois de la nature, sans aucune intervention de la prédétermination divine? Telle est la question qu'Isidore avait posée à Marc. Celui-ci lui répond par une distinction entre la prescience divine, dont le caractère est absolu, et la prédétermination, qui n'a qu'une valeur relative. Tandis que rien n'échappe à la prescience divine, Dieu ne détermine que ce qui est bon. Par suite, il n'y a que la vie et la mort des justes qui soient déterminées par Dieu, et c'est d'eux seuls qu'il est écrit que pas un cheveu ne tombera de la tête sans la volonté divine. Assertion erronée qu'un contemporain de Marc, Georges Scholarios, n'a pas hésité à réfuter assez vivement, dans son troisième traité de la Providence, où il nous fournit par surcroît d'intéressants détails sur la conférence tenue à ce propos en présence de l'empereur. *P. G.*, t. CLX, col. 1127. Voir la réfutation d'un autre contemporain, Théophane de Médée, dans S. Eustratiadès, Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς μεγίστης Λαύρας τῆς ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει, Paris, 1925, p. 429, 430. De nombreux mss. nous ont conservé le texte de ce traité de Marc; tels sont : l'*Atheniensis* de la Chambre des députés *229*, f° 1, le *Cosinitzensis 192*, f° 33, le *Monacensis 29*, f° 160 v°-165, le *Mosquensis 245*, f° 145, le *Matritensis 77*, le *Philippicus 1483*, f° 80-85, les *Parisini 963*, f° 313 v°, et *2075*, f° 237, le *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 130 v°-134 v°. Nous ne mentionnons pas ceux de l'Athos. Publié par Boissonade dans les *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 349-362, le traité a été reproduit par *P. G.*, t. CLX, col. 1193-1200.

3. *De resurrectione.* Inc. Τὸ τῆς ἀναστάσεως δόγμα παρὰ μὲν Ἕλλησιν οὐδενὸς ἠξίωτο λόγου. Après avoir affirmé contre les païens et quelques sectes juives le dogme de la résurrection, Marc examine les difficultés que ce dogme soulève au double point de vue de la raison et de la foi, tant par rapport au composé humain qu'en considération de l'état d'immortalité dans lequel Dieu a créé le premier homme. D'autre part, comment concilier la vérité du dogme de la résurrection avec le fait de la décomposition totale du corps survenant après la mort? Le traité ne manque pas d'intérêt; on le trouve dans les mss. : *Cosinitzensis 192*, f° 47, *Monacensis 29*, f° 165-176 v°, *Parisinus 1292*, f° 67-75, *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 127-130.

4. *Ad reverendissimum Dionysium hieromonachum de dominico et divino sanguine.* Inc. Ἐζητημένον ἥδητῷ μεγάλῳ πατρὶ Γρηγορίῳ τῷ θεολόγῳ. Marc étudie dans cet opuscule le problème de la rédemption; il se demande à qui le sang du Sauveur a été directement offert et comment ce même sang est devenu la rançon du genre humain? Mss. : *Cosinitzensis 192*, f° 12-15, *Cyprius 34*, f° 183-185, *Iberiticus 388*, f° 902, *Parisinus 1292*, f° 78-82.

5. *De anima brutorum quæstio et responsio.* Dans cet opuscule, Marc se pose la question suivante : Si l'âme humaine est immortelle parce qu'elle se meut d'elle-même, pourquoi les âmes des bêtes, qui se meuvent aussi d'elles-mêmes, ne sont-elles pas également immortelles? C'est que, répond Marc, l'âme humaine,

substance douée d'intelligence, a pour naturelle destinée de vivre séparée du corps; se mouvant d'elle-même, elle peut toujours se mouvoir, et partant elle est immortelle, tandis que chez les bêtes l'âme, loin d'être une substance séparée, ne constitue qu'une activité (ἐντελέχεια), qu'une puissance agissante de son propre corps; elle peut bien mouvoir celui-ci, mais sans se mouvoir elle-même. On ne saurait donc la regarder comme une substance en perpétuelle activité, et dès lors comme naturellement immortelle. Conservé dans les mss. *Cosinitzensis 192*, f° 73 v°-75, *Parisinus 1292*, f°, 92-94, ce petit traité a été publié par Marg. Evangelidès dans les *Mélanges C. Kontos*, Athènes, 1893, p. 395-397.

6. Un autre opuscule est intitulé : Εἰς τὸν βασιλέα Ἰωάννην τὸν Παλαιολόγον ἀπορήσαντα. Certains mss. ajoutent : πρὸ τοῦ λατινισμοῦ, c'est-à-dire opuscule composé *avant* le concile de Florence, et non, comme l'a entendu Fabricius, *dubitantem de Latinorum ritu*, en faisant de l'expression πρὸ τοῦ λατινισμοῦ un complément d'ἀπορήσαντα. Ce dernier mot doit être suivi d'une forte ponctuation. Inc. Σὺ μέν, ὦ θειότατε βασιλεῦ, οὐ διαλείπεις. Marc y examine une question que lui avait posée l'empereur : Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme si faible, sans attrait pour le bien et fort enclin au mal, au point que sa vie ne forme qu'une suite presque ininterrompue de péchés? Il semble que le Créateur aurait dû ou affranchir l'homme de ses passions, ou lui donner la force de se porter au bien, ou tout au moins ne pas le tenir, en le condamnant à l'enfer, pour responsable d'actes qu'il n'était pas en mesure d'éviter. C'est, on le voit, le grave problème du mal et du libre arbitre. La réponse de Marc est relativement longue et nullement dépourvue d'intérêt. Mss. : *Atheniensis 1202*, f° 73-89 v°, *Cosinitzensis 192*, f° 15, *Iberiticus 131*, f° 150 v°-168, *Mosquensis 244*, f° 1-5, *Parisinus 963*, f° 300-313, *Panteleemonensis 339*, f° 81 v°-105 v°, *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 134 v°-142, *Vatopedinus 509*, f° 1. Sp. Lampros en a publié le début, Παλαιολόγεια, t. I, Athènes, 1912, p. 135, d'après le n. *602* de l'Académie roumaine; il n'a pas su que tout le traité, moins le début, avait déjà été édité par A. Jahn, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1845, t. XV, fasc. 4, p. 46-73, d'après le *Monacensis 495*, f° 9-21, incomplet du commencement. Marc s'est manifestement inspiré de Nicolas Cabasilas; il emprunte à ce dernier, non seulement les idées, mais des passages textuels, comme l'a noté W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo*, Greifswald, 1849, p. 83-86. Nous ne signalerons ici que pour mémoire les trois fragments qui se lisent, chacun sous un titre spécial, dans l'*Ambrosianus 86* (*B. 33 sup.*) f° 162 v°, 167, 167 v°, et dans les mss. *329*, n. 175, et *678*, n. 29, du monastère d'Iviron au mont Athos; ce sont de simples extraits de l'opuscule dont nous venons de parler.

7. Le traité suivant est exclusivement théologique; il a pour but d'élucider cette question : Διατί ἡ θεότης μονὰς καὶ τριὰς ἐστι, καὶ πρόεισι μὲν ἄχρι τριάδος, οὐ μὴν δὲ περαιτέρω. καὶ διατί μὴ ἔστι δυάς. Inc. Πρὸς μὲν τὴν τοιαύτην ἐρώτησιν οὐκ ἔστιν ἀπόκρισις. Marc commence par faire observer que conçue en ces termes, la question est mal posée; si nous ignorons le pourquoi de tant de choses qui nous tiennent pourtant de près, comment prétendre sonder le pourquoi des mystères divins? Il eût fallu dire : De quelle façon Dieu est-il à la fois un et trine, ou plutôt, une fois posé le principe de l'unité de Dieu, comment concilier cette unité avec la trinité des personnes? et sachant, d'autre part, que la trinité est une vérité de foi, comment l'accorder avec l'unité? En guise de réponse, Marc développe les propositions suivantes : 1. L'unité de Dieu en trois personnes n'est pas chose impossible; 2. il est convenable que Dieu étant un, soit en même temps trine; 3. il est nécessaire qu'il en soit ainsi; 4. il est non moins nécessaire que Dieu étant trine soit en même temps un. Mss. : *Constantinopolitanus scholæ nationalis 36*, f° 103, *Cosinitzensis 192*, f° 113, *Laurentianus*, plut. *74*, cod. *13*, f° 262 v°-264, *Mega Spelaion 48*, f° 101 v°, *Vatopedinus 478*, f° 59-62.

8. *Solutiones dubiorum quorumdam ipsi a quodam satrapa propositorum.* Inc. Ποίου σχήματος ἐστὶν ὁ Θεός. Dans cet opuscule, qui présente avec le précédent une certaine analogie pour le procédé littéraire, Marc répond à toute une série de questions assez disparates : 1. sur l'aspect de Dieu; 2. sur l'unité ou la pluralité des cieux; 3. sur le ciel; 4. sur les régions d'en bas de la terre; 5. la divinité s'est-elle incarnée toute entière au sein de la Vierge Marie? 6. le démon existait-il avant la création du monde? 7. que voulait le démon quand il disait au Sauveur : *Si cadens adoraveris me, dabo tibi omnia regna?* 8. le paradis est-il au ciel ou sur la terre? 9. l'enfer est-il éternel ou non? 10. les quadrupèdes et les oiseaux ont-ils ou non du discernement? 11. le corps dans ses actions bonnes ou mauvaises suit-il la direction de l'âme? 12. de combien d'éléments l'homme est-il composé et quels sont-ils? 13. les morts qui surviennent par accident, sont-elles prévues et prédestinées par Dieu? 14. les infirmités corporelles sont-elles causées par le démon ou par Dieu? 15. pourquoi les bons ont-ils tant de souffrances à endurer, tandis que les méchants mènent joyeuse vie? 16. que deviendront à la fin des temps la terre et le ciel? 17. la fin des temps arrivera-t-elle sept mille ans après la création du monde? 18. quel est le plus puissant de ces trois éléments : le feu, l'eau et l'air? 19. les âmes des justes et des pécheurs connaissent-elles, avant le jugement dernier, le sort qui leur est réservée? Ce curieux *Quodlibetum* se rencontre dans les mss. : *Ambrosiani 653*, f° 94-97, et *899*, f° 151, *Monacensis 256*, f° 136-143, *Parisini 1218*, f° 127-133, et *Suppl. gr. 64*, f° 48 v°-50, *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 148. Nous nous proposons de l'éditer prochainement.

8° *Œuvres polémiques.* — Avant d'examiner les ouvrages de controverse laissés par Marc d'Éphèse, nous devons commencer par éliminer de la liste qu'en ont dressée les bibliographes un certain nombre d'articles, qui, pour être cités avec complaisance par ces mêmes bibliographes, n'en constituent pas moins des supercheries littéraires, ou des attributions erronées, ou de regrettables confusions.

Un ex-jésuite crétois, Nicolas Comnène Papadopoli, dans ses *Prænotiones mystagogicæ*, p. 325, octroie à Marc l'ouvrage suivant : *Apologia de fuga sua:* ailleurs, p. 172, il lui attribue encore un opuscule intitulé : *Contra encyclicam Bessarionis;* en maints autres endroits, p. 42, 356, 420, il cite, sous le nom de l'archevêque d'Éphèse, un *Antirrheticum contra Andræam Colossensem.* Fabricius, dans sa *Bibliotheca græca*, enregistre sans se douter de rien ces trois ouvrages, et J. Hergenröther, *P. G.*, t. CLXI, col. 9, énumérant ceux des livres de Marc, *qui nobis hucusque occurrerunt*, insère gravement dans la liste les trois mêmes opuscules sous les n. 13, 14, et 15. J. Dräseke en fait autant dans son article *Zu Marcus Eugenicus von Ephesus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1891, t. XII, p. 100; de même Adam. N. Diamantopoulos, Μάρκος ὁ Εὐγενικός, Athènes, 1899, p. 27 et 268, 269. Or, ces trois ouvrages, nous ne saurions trop le répéter, n'ont jamais existé ailleurs que dans la fertile imagination du faussaire crétois, qui continue aujourd'hui encore à faire des dupes en pleine Rome. — Fabricius, dans la notice reproduite, *P. G.*, t. CLX, col. 1071, cite l'opuscule suivant : *Opus adversus Latinos, ubi de Spiritus Sancti processione, de azymis,*

de sabbati jejunio, de igne purgatorio, de beatitate, de baptismi verbis et nuptiis sacerdotum, de quartæ diei et parasceves jejuniis, et de tribus quadragesimis. Inc. Παράκλητε Κύριε. Et il renvoie au *Parisinus 1218*, qui contient, il est vrai, plus d'un ouvrage de Marc, mais pas celui-là, qui n'est en vérité qu'un salmigondis analogue en partie à celui que la *P. G.*, t. CLX, col 737, à la suite du patriarche Dosithée, attribue sans plus de fondement à Georges Scholarios. L'incipit donné est celui d'un opuscule semblable de Nicolas de Méthone que les controversistes postérieurs ont copieusement pillé. — Un autre traité, également cité par Fabricius sous le n. 7, *P. G.*, col. 1075, est emprunté par lui au catalogue des mss. de Vienne par Lambecius; il débute ainsi : Καινή τίς ἐστιν ὡς ἀληθῶς. Le même traité se rencontre, mais anonyme et avec la variante Ξένη τις pour Καινή τις, dans le n. *382*, f° 695-697, du monastère d'Iviron. A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 38, l'attribue à Nicétas Acominatos, tout en le maintenant plus loin, dans sa notice sur Marc, parmi les œuvres de l'archevêque d'Éphèse. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher le véritable auteur du traité; il nous suffira de dire qu'il n'a rien de commun avec le genre habituel de Marc d'Éphèse. — Doit également être écartée la Διάλεξις μετὰ τῶν πρέσβεων τοῦ πάπα, que Adam. N. Diamantopoulos attribue à Marc sur la foi du *Mosquensis 240* (Vladimir), f° 2-19. Cette *conférence* a bien pour auteur un archevêque d'Éphèse, τοῦ Ἐφέσου, comme s'exprime le titre, mais comme cet archevêque vivait sous l'empereur Théodore Lascaris, il faut évidemment l'identifier, non avec Marc Eugénicos, mais avec Nicolas Mésaritès. — Par contre, on serait porté à attribuer à Marc le traité qu'un certain moine Marc a composé contre Barlaam et Acyndinus et que contient le ms. *Coislin 288*; Montfaucon en a publié l'index, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris, 1715, p. 404. Comme nous le verrons plus loin, Marc a écrit et fort longuement contre Barlaam et Acyndinus, et il a bien pu se constituer dans un but pratique un répertoire de textes analogues à celui du ms. *Coislin;* il faudrait, pour trancher la question, vérifier l'emploi de ces mêmes textes dans les deux livres composés par Marc contre Calécas. — Sous les n. 20 et 28, Fabricius signale, en en donnant les incipit, d'abord des *Quæstiones theologicæ*, puis un *Epilogus adversus Latinos*. Ces deux articles appartiennent effectivement à l'archevêque d'Éphèse, mais ils ne constituent pas deux ouvrages indépendants; le premier correspond au n. 38 des *Capita syllogistica* dont nous aurons à parler plus loin, et le second n'est qu'un bref discours que Marc prononça à Ferrare, dans la session du 8 décembre 1438. Il s'agit donc, dans l'un et l'autre cas, de simples extraits, que l'on aurait tort de continuer à citer comme des opuscules distincts.

Ces éliminations opérées, passons à l'examen des ouvrages de controverse qui constituent sans nul doute la plus grosse portion de l'héritage littéraire de l'archevêque d'Éphèse. Nous pouvons les répartir en deux grandes catégories, suivant les adversaires dont il a combattu les doctrines, à savoir les Acyndinistes et les Latins.

1. A réfuter les *Acyndinistes*, Marc consacra le plus volumineux de ses ouvrages, lequel, s'il était imprimé, ne comprendrait pas moins de cent pages in-8°. Il est dirigé contre un célèbre théologien de l'époque, le dominicain Manuel Calécas, mort en 1410, dans l'île de Mitylène. L'ouvrage, bien que mentionné avec éloge par Georges Scholarios, *P. G.*, t. CLX, col. 655 D, n'est décrit par aucun historien de la littérature byzantine. Après un prologue, προθεωρία, où l'auteur expose le but qu'il s'est proposé, l'ouvrage comprend deux livres, dont voici les titres : 1° Πρὸς τὰ πρῶτα τῶν εἰρημένων Μανουὴλ τῷ Καλέκᾳ κατὰ τοῦ συνοδικοῦ τόμου λόγος ἀντιρρητικὸς πρῶτος, ἢ περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας. 2° Πρὸς τὰ δεύτερα τῶν εἰρημένων Μανουὴλ τῷ Καλέκᾳ κατὰ τοῦ συνοδικοῦ τόμου λόγος ἀντιρρητικὸς δεύτερος, ἢ περὶ τοῦ κατὰ τὴν διάκρισιν ἀσυνθέτου τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας. La doctrine et les arguments de ces deux livres sont ensuite condensés en une série de 73 propositions ou chapitres, que l'on rencontre parfois isolés dans les mss., mais qui forment le complément naturel des deux livres précédents, dont ils résument brièvement la doctrine. Ces chapitres sont intitulés : Κεφάλαια συλλογιστικὰ κατὰ τῆς αὐτῆς αἱρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν καὶ πρὸς Λατίνους περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Ils ont été publiés, d'abord par Séraphin de Pisidie en supplément à son édition en trois langues du pamphlet d'Eustratios Argentis intitulé : Βιβλίον καλούμενον Ῥαντισμοῦ στηλίτευσις, in-4°, Leipzig, 1758, p. 221-227, puis comme inédits par W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*, Greifswald, 1849, p. 217-232. Gass s'est servi pour sa publication du *Vindobon. theolog. gr. 171* (Nessel), f° 1-11; il n'a pas connu le n. *388* d'Iviron, f° 614-621, ni le n. *268* de Roussico, f° 77-81, ni le n. *68* du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, ni surtout les trois mss. suivants qui contiennent, avant les *Capita syllogistica*, les deux grands livres contre Calécas : *Canon. 49*, f° 10 v°-91 v°, *Mega Spelaion 48*, f° 2-65, Iviron *430*, f° 1-94; c'est l'ancien n° *645* de Sp. Lampros. Ce savant n'a pas reconnu, en examinant le ms., la nature de l'ouvrage ni son auteur; il l'attribue à Grégoire Palamas, alors que le nom de Palamas revient à chaque page sous la plume de l'écrivain, preuve évidente que cet écrivain n'a rien de commun, sauf la doctrine, avec le fondateur du palamisme. Il faut ajouter à la décharge de Lampros, que le manuscrit est incomplet du début, accident d'autant plus regrettable, que le ms. d'Iviron est, selon toute apparence, en majeure partie autographe. Dans les *Capita syllogistica* comme dans les deux livres contre Calécas, Marc développe, à grand renfort de syllogismes et de textes patristiques plus ou moins détournés de leur sens, l'étrange doctrine mise en circulation par Palamas sur les opérations de l'essence divine, sur la lumière divine et sur les dons du Saint-Esprit. A l'entendre, il y a une distinction réelle entre l'essence divine et ses attributs, entre la nature de Dieu et les opérations par lesquelles il entre en rapport avec la créature. En Dieu, la bonté, la sainteté, l'immortalité, en un mot tous les attributs que nous concevons, constituent autant de propriétés réellement distinctes de son essence, incréées et infinies comme l'essence elle-même, sans que cette multiplicité de réalités infinies altère en rien l'unité ni la simplicité de l'être divin. Tandis que l'essence demeure inaccessible, les opérations s'abaissent vers nous, tout en restant éternelles et infinies comme Dieu. Dieu est bien son essence, avoue Palamas, mais il a ses opérations : preuve évidente que celles-ci se distinguent réellement de celle-là. Plus les opérations se multiplient, plus l'essence est parfaite, et si, dans les créatures inférieures, les opérations se trouvent comme fondues dans l'essence, ces mêmes opérations, à mesure que l'on monte dans l'échelle des êtres, se dégagent de plus en plus de l'essence, et en Dieu leur nombre devient infini; aussi est-il souverainement parfait. A voir la façon dont Marc s'en prend à Calécas au sujet de l'expression d'*acte pur* appliqué à Dieu, on est en droit de se demander s'il a réellement compris le sens philosophique des termes dont il se sert avec tant de complaisance.

Appliquant sa théorie des opérations divines aux manifestations extérieures de la divinité, Marc en vient à soutenir, à l'exemple de Palamas et de son

école, que la lumière du Thabor, sans être l'essence divine elle-même, était pourtant incréée comme la divinité des trois personnes de la Trinité dont elle était l'émanation, distincte de Dieu sans lui être étrangère, immatérielle tout en étant susceptible d'être contemplée par des yeux de chair aidés de la grâce. Il y a plus. Pareille à celle du Thabor, la lumière dont les saints brilleront dans le ciel est quelque chose d'incréé. Marc identifie quelque part cette lumière avec l'Esprit-Saint lui-même. Poussant ses principes jusqu'à leurs dernières conséquences, il distingue avec raison le Saint-Esprit de ses dons ou grâces, mais, en palamiste irréductible, il tient ces dons pour des réalités incréées. Si l'Esprit-Saint vient dans les âmes, il n'y vient pas en personne, mais par ses opérations ou énergies, incréées comme lui. C'est encore cette énergie incréée qui opère dans les sacrements, ou qui nous rend participants de la nature divine. Si le principe divinisateur agissant en nous était quelque chose de créé, nous serions, affirme Marc, les adorateurs de la créature. A entendre de pareilles affirmations, on a moins de peine à comprendre que les adversaires de Marc l'aient accusé de dithéisme et de trithéisme.

2. *Contre les Latins*, Marc d'Éphèse a écrit des traités nombreux, mais peu variés, surtout à l'occasion du concile de Florence, où il joua le rôle néfaste que l'on sait.

Durant les laborieuses séances tenues à Ferrare, il composa, soit seul, soit en collaboration avec Bessarion et les autres délégués grecs, les trois mémoires ou discours sur le Purgatoire, que nous avons publiés, accompagnés d'une traduction latine, dans notre ouvrage : *Documents relatifs au concile de Florence.* I. *La question du purgatoire à Ferrare*, dans la *Patrologia orientalis* de R. Graffin, t. xv, fasc. 1, Paris, 1920. Le lecteur trouvera dans ce recueil tous les renseignements bibliographiques nécessaires. Le premier de ces discours est intitulé : *Confutatio articulorum, quos Latini exhibuerant, circa purgatorium ignem, op. cit.*, p. 39-60. Après avoir énoncé la doctrine des Grecs sur la vie d'outre-tombe en l'appuyant de diverses autorités, Marc y reprend un à un les sept arguments que les Latins avaient présentés en faveur de leur doctrine, puis il énonce, à son tour, onze chefs d'arguments à l'appui de la thèse grecque. Ces arguments ayant été longuement réfutés par Jean de Torquemada, Marc répliqua par un second discours intitulé : Ἀπολογία πρὸς Λατίνους δευτέρα, ἐν ᾗ ἐκτίθησι καὶ τῆς τῶν Γραικῶν ἐκκλησίας τὴν ἀληθῆ δόξαν, *op. cit.*, p. 108-151. Dans ce mémoire fort étendu, Marc enseigne que les justes n'entrent pas immédiatement en possession de la béatitude; que les pécheurs ne sont pas livrés, aussitôt après la mort, au supplice éternel; mais que les uns et les autres demeurent présentement dans les lieux spéciaux qui leur sont assignés, en attendant la résurrection universelle qui leur ouvrira, soit le ciel, soit l'enfer, provisoirement fermés aux premiers comme aux seconds. Dans un dernier mémoire, *op. cit.*, p. 152-168, Marc, à la demande des Latins, apporte divers éclaircissements sur quatorze points auxquels il avait touché dans son second discours sans s'exprimer avec toute la précision désirable.

Sans revenir ici sur la part prise par Marc d'Éphèse aux discussions générales de Florence, nous devons signaler les lettres et les opuscules qu'il a publiés contre le concile. Nous les avons réunis tout récemment dans le recueil suivant : *Documents relatifs au concile de Florence.* II. *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, dans la *Patrologia orientalis* de R. Graffin, t. xvii, fasc. 2, Paris, 1923. Négligeant les détails bibliographiques, que l'on trouvera dans notre ouvrage, nous allons donner la liste de ces divers opuscules en l'accompagnant d'une brève appréciation :

1. *Oratio ad Eugenium papam IV, op. cit.*, p. 336-341. Dans cette courte pièce, qui date des premiers débats de Ferrare, en avril 1438, Marc, après avoir félicité le pape de son concours à l'œuvre du concile, le somme tout à coup, en un langage hautain et discourtois, de mettre fin au schisme en cédant aux Grecs tant sur la procession du Saint-Esprit que sur la question des azymes. — 2. *Testimonia quibus probatur Spiritum Sanctum e solo Patre procedere, op. cit.*, p. 342-367. Simple répertoire de 121 numéros des autorités scripturaires et patristiques sur lesquelles Marc se fonde pour soutenir que l'Esprit-Saint procède du Père, à l'exclusion du Fils. — 3. *Capita syllogistica adversus Latinos de Spiritus Sancti ex solo Patre processione*, p. 368-415. En cinquante-six arguments, comportant beaucoup de redites et de sophismes, Marc s'en prend à la thèse des Latins, qu'il travestit souvent par une série de déductions cent fois repoussées par eux. La composition de cet ouvrage soulève des difficultés qu'il y aurait intérêt à élucider définitivement. Comme ces *Capita* ont été réfutés en partie par Georges Scholarios, en partie par Bessarion, on s'est demandé, à la suite d'Hergenröther, si Marc n'aurait pas donné deux éditions successives de son opuscule. Quoi qu'il en soit, le *Marcianus 527*, qui est dans une bonne partie un autographe de Bessarion, ne contient, f° 93-103, que les *capita* censurés par ce dernier, n. 21-39 de notre édition. Pareillement, le *Parisinus 1270*, f° 159 v°-174, ne présente que les *capita* réfutés par Scholarios. Sans multiplier les hypothèses, on pourrait supposer que les deux censeurs, Scholarios et Bessarion, n'avaient copié que les arguments qu'ils entendaient examiner, et c'est cette copie fragmentaire qui aurait été ensuite incorporée à certains mss. — 4. *Dialogus de additione ad symbolum a Latinis facta*, p. 415-421. Marc ressasse ici, sous forme de dialogue entre un Latin et un Grec, le vieux grief : addition du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople, contre la prohibition expresse édictée par les anciens conciles d'altérer ce symbole, comme si c'était altérer un symbole que d'y adjoindre des formules supplémentaires pour dirimer les controverses qui se produisent, et comme si, en matière de loi positive, les décisions d'un concile, fût-il œcuménique, pouvaient enchaîner la liberté des conciles suivants. — 5. *Libellus de consecratione eucharistica*, p. 426-434. Marc y soutient, contre la croyance latine, que la consécration du corps du Christ dans l'eucharistie n'est point attachée aux paroles liturgiques de l'institution que récite le prêtre, mais à l'épiclèse qui vient ensuite. — 6. *Confessio fidei Florentiæ scripta, sed post absolutam synodum in lucem edita*, p. 435-442. Composé à Florence, en mai ou juin 1439, et rendu public à une date postérieure, ce document est une curieuse manifestation de l'évident parti pris avec lequel Marc traitait la question de la procession du Saint-Esprit, rejetant en bloc toute la tradition occidentale, et ne retenant de la tradition orientale que les textes favorables à sa thèse, les autres étant à ses yeux inexistants.

Les pièces suivantes, écrites en Orient après le retour d'Italie, ne sont qu'une longue suite de protestations contre le concile, et la preuve des efforts inouïs déployés par Marc pour annuler le pacte de Florence : 7. *Relatio de rebus a se in synodo Florentina gestis*, p. 443-449. Dans cette sorte d'autoapologie, l'auteur raconte comment, seul entre tous ses compatriotes, il avait su résister jusqu'à la fin aux attaques des Latins, à la lassitude générale, à la faim, et même aux présents, pour maintenir intacte la doctrine de son Église et la foi de ses Pères. — 8. *Epistola encyclica contra Græco-Latinos ac decretum synodi Florentinæ*, p. 449-459. Dans cette encyclique adressée

à tous les chrétiens restés orthodoxes, tant sur le continent que dans les îles, Marc attaque avec une extrême violence les partisans de l'union, ceux qu'il appelle dédaigneusement *gréco-latins*, parce que, tout en gardant leur rite, ils reconnaissent la primauté du pape et les vérités définies à Florence.

Non content de soutenir la lutte contre l'union dans des ouvrages rendus publics, Marc la poursuivit avec non moins d'énergie dans des lettres privées, dont plusieurs nous sont parvenues : 9. *Epistola ad Georgium Scholarium, qua in eum invehitur, quod aliquam cum Latinis concordiam fieri posse existimasset*, p. 460-464. Cette lettre assez vive date de l'été 1440. Écrite d'Éphèse, où Marc s'était rendu après sa fuite clandestine de la capitale, le 15 mai de cette année-là, elle avait pour but d'arracher Georges Scholarios aux atermoiements qu'il avait manifestés à Florence en proposant à ses compatriotes, plus peut-être par politique que par conviction, une union loyale avec les Latins. Marc devait finir par triompher des hésitations de ce personnage, l'un des plus influents de l'époque. Après avoir riposté avec une ironie hautaine, Scholarios céda bientôt aux objurgations de Marc, à qui il succéda dans la lutte contre Rome. — 10. *Epistola ad Georgium presbyterum Methonensem contra ritus Ecclesiæ romanæ*, p. 470-474. Dans cette courte missive adressée à un prêtre de Méthone, qui n'a rien de commun, en dépit des affirmations de certains, avec Georges Scholarios, Marc raille avec une amère ironie les rites de l'Église romaine, l'emploi des azymes dans la célébration de la messe, et même l'usage de se raser la barbe — 11. *Epistola ad patriarcham Constantinopolitanum*, p. 475, 476. Le nom du patriarche n'est pas indiqué, mais tout porte à croire qu'il s'agit de Métrophane de Cyzique, élu le 4 mai 1440. Marc l'engage en termes pressants à confesser la vraie foi, sans se laisser abattre par aucune disgrâce. — 12. *Epistola ad præpositum monasterii Vatopedii in monte Atho*, p. 477-479. Dans cette lettre écrite après les cuisants déboires éprouvés par son auteur à Éphèse, Marc exprime le dessein qu'il avait formé d'aller partager la vie des moines de Vatopédi, au mont Athos; mais, arrêté en chemin par les agents impériaux, il exhorte les destinataires à la résistance au mouvement unioniste. — 13. *Epistola ad Theophanem sacerdotem in Eubœa insula*, p. 480-482. Il est de nouveau question dans cette lettre de ce voyage à l'Athos, si malencontreusement interrompu par la réclusion de l'auteur dans l'île de Lemnos; mais, abordant bien vite le sujet habituel de sa correspondance, Marc s'en prend en termes injurieux au nouveau métropolite d'Athènes, partisan des Latins, et presse Théophane, prêtre de l'île d'Eubée, de ne rien négliger pour détourner le clergé de communier avec ce prélat mercenaire. La lettre est datée du 16 juin, probablement de 1441, ou même de 1442, mais sûrement pas de 1440, comme l'ont voulu certains historiens. — 14. *Epistola ad Theophanem monachum in insula Imbro*, *op. cit.*, p. 482, 483. Ce Théophane d'Imbros avait adressé à Marc un mémoire contre l'acte de Florence en le priant de le faire tenir à l'empereur; Marc lui répond que le moment était bien mal choisi, car on venait d'élire un patriarche favorable au latinisme, évidemment Grégoire le protosyncelle, que l'on nous dépeint ici sous les couleurs les plus noires, parce qu'il refusait de renier la signature apposée par lui au bas du pacte de Florence. Métrophane de Cyzique étant mort le 1er août 1443, cette lettre est de la fin de cette année-là ou du commencement de la suivante. — 15. *Epistola ad præpositum monasterii S. Ioannis Prodromi a Petra dicti*. Cette lettre encore inédite verra le jour prochainement; elle est conservée dans le codex *Philippicus 1483*, f. 75 v°-79 r°, au milieu d'autres opuscules de Marc; le titre en a été biffé à dessein, mais comme elle est tout à fait dans le style des autres compositions de notre fougueux controversiste, nous ne doutons plus qu'elle ne soit également de lui, et nous regrettons, après examen, de l'avoir écartée de notre recueil des œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse, où elle aurait dû naturellement trouver place. L'auteur y rappelle d'abord que le latinisme est comme le syncrétisme de toutes les hérésies parues dans l'Église, au cours de l'histoire. En effet, les azymes ne renouvellent-ils pas l'hérésie d'Apollinaire et d'Arius, et la procession du Saint-Esprit *ex utroque* celle de Macédonius? Ici, l'auteur reproduit textuellement un long passage de la confession de foi qu'il avait composée à Florence, preuve évidente que la lettre est bien de lui. Poursuivant sa grotesque énumération, il affirme que les Latins, par leur doctrine sur le purgatoire, sont origénistes, de même qu'ils sont monophysites et théopaschites par les rites qu'ils ont empruntés aux Arméniens. Toute la lettre est sur ce ton; Marc a dû l'écrire au sortir d'une de ces crises d'épilepsie qui l'ont tourmenté toute sa vie. — 16. *Marci Ephesii morientis oratio ad amicorum cœtum ac nominatim ad Georgium Scholarium*, *op. cit.*, p. 484-491. Cette pièce, que l'un des assistants, Théodore Agallianos, a reproduite de mémoire, nous fait assister aux derniers moments de l'archevêque d'Éphèse. Dans une première partie, Marc déclare en face de la mort ne vouloir à aucun prix de la communion du patriarche ou de ses partisans ; puis, s'adressant personnellement à Scholarios, il le conjure de recevoir de ses mains défaillantes le drapeau de l'orthodoxie, et de le tenir bien haut, une fois que lui-même aura quitté l'arène. Triste vie, qui s'achève ainsi sur une parole de haine et dans un geste de malédiction!

Joh. Dräseke, *Zu Marcus Eugenicus von Ephesus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1891, t. XII, p. 91-116; Nic. Kalogeras, Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ Βησσαρίων ὁ καρδινάλις, Athènes, 1893; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 115, 116; S. Pétridès, *Le synaxaire de Marc d'Éphèse*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1910, t. XV, p. 97-107; L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence. I. La question du purgatoire à Ferrare. II. Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, dans R. Graffin, *Patrologia orientalis*, t. XV, p. 1-170, t. XVII, p. 307-524; sur ces deux publications, voir A. d'Alès dans le *Gregorianum*, Rome, 1922, t. III, p. 9-50, t. V, p. 345-368; V. Grumel, *Marc d'Éphèse. Vie, écrits, doctrine*, dans *Estudis Franciscans*, Barcelone, 1925, t. XXXVI, p. 425-448; L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 136-139; *Acolouthie de Marc Eugénicos archevêque d'Éphèse*, dans *Studi bizantini*, Rome, 1926, t. II (sous presse).

† L. Petit.

MARC-ANTOINE GALIZIO frère mineur capucin, né à Carpenedolo, bourg du diocèse de Brescia, le 28 octobre 1599, entrait au noviciat au mois d'octobre 1616. Élevé au sacerdoce, il ne tarda pas à être institué lecteur en philosophie, s'attachant, suivant la tradition de sa famille religieuse, à la doctrine de saint Bonaventure. Il ne quitta sa chaire, en 1630, que pour exercer les fonctions de ministre provincial. Comme tel il assistait au chapitre général de 1650, et le nouveau ministre le prenait pour consulteur. En 1637, il était élu définiteur général et, rentré dans sa province après quelques années, il se voyait de nouveau placé à sa tête. De 1650 à 1662, nous le retrouvons à Rome comme procureur général, et ensuite il est nommé ministre général. Le P. Galizio mourut à Nice, le 27 juillet 1665, au cours de ses visites pastorales. Très vite il avait été remarqué à Rome et nommé consulteur du Saint-Office. Il eut, dit-on, une part très active dans les sessions qui précédèrent la condamnation des cinq propositions de Jansénius par Innocent X, le 31 mai 1653.

On a du P. Galizio : *Summa totius dialecticæ ad mentem S. Bonaventuræ doct. seraph. ex ejusdem scriptis majori qua fieri potuit diligentia excerptæ et in quatuor libros distributæ*, in-4°, Rome, 1634; *Summa totius philosophiæ Aristotelicæ ad mentem S. Bonaventuræ... et in tres partes distributæ*, 2 in-4°, Rome, 1635; *Novum de Immaculatæ virginis Conceptione encomium. Opus universis Dei præconibus perquam utile et jucundum*, in-4°, Brescia, 1636. En sa qualité de procureur général, il avait essayé de sauver les *Annales* de son ordre écrites par Bovérius, de la condamnation qui les atteignit le 18 juillet 1651; il gagna seulement qu'elles ne fussent mises à l'Index que *donec corrigantur;* l'année suivante, 19 novembre, il obtenait le retrait de la condamnation. A peine voilé sous le nom d'Antoine Marie Galizio, il les défendait encore dans la *Dilucidatio speculi apologetici*, in-4°, Anvers, 1653, des attaques du P. Jacques de Riddere, mineur observant. Le P. Galizio laissait de nombreux manuscrits, que les occupations de sa charge ne lui avaient pas permis de publier : en particulier des Commentaires sur les quatre livres des Sentences de saint Bonaventure. Après sa mort on tira de ses papiers une œuvre de sa jeunesse religieuse, *La filomela overo del canto spirituale*, in-4°, Milan, 1694, dans laquelle sous la métaphore du chant il enseigne les moyens de devenir parfait et saint. A la fin se trouve une *Breve e succinta narrazione della vita, attioni e morte del M. R. P. Marc'Antonio Gallicio*, écrite par ses secrétaires, les PP. François de Desenzano et Angélique de Carpenedolo, ainsi que son oraison funèbre par le P. Amateur de Pecetto, provincial de Piémont.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 29; Vladimir de Bergame, *I cappuccini bresciani*, Milan, 1891.

P. Édouard d'Alençon.

MARCA (Pierre de) (1594-1662) naquit à Gan en Béarn, le 24 janvier 1594; en 1615, il était conseiller au Conseil souverain de Pau, presqu'entièrement composé de calvinistes; il se conduisit avec tant d'intelligence que Louis XIII, en 1621, érigea ce Conseil en Parlement, et que Marca en fut nommé le président. Conseiller d'État et Maître des Requêtes en 1639, il se maria à cette date, mais, ayant perdu sa femme, il entra dans les ordres, et il fut ordonné prêtre le 2 avril 1642; bientôt, il était nommé à l'évêché de Conserans, mais il ne put alors obtenir ses bulles de Rome, à cause de son livre *De concordia* dont une partie avait paru en 1641; il atténua ses opinions dans un écrit publié à Barcelone, en 1647; Urbain VIII lui accorda enfin ses bulles, et Marca fut sacré évêque, le 20 décembre 1648. Après la conquête de la Catalogne par Louis XIII, Marca agit avec beaucoup d'habileté; aussi, pour le récompenser, le nomma-t-on à l'archevêché de Toulouse, en 1652. Il combattit le jansénisme, et ce fut lui qui rédigea le premier Formulaire contre les propositions de Jansénius. Il fut nommé archevêque de Paris en 1662, mais il mourut avant de prendre possession de son nouveau siège, le 29 juin 1662, le jour même où il recevait ses bulles, à la grande joie des amis de Port-Royal.

Les ouvrages de Marca sont nombreux et très importants au point de vue religieux; beaucoup n'ont été publiés qu'après sa mort, par son secrétaire Baluze, ou sont restés encore manuscrits. — Le premier en date, celui qui est demeuré le plus célèbre, a pour titre : *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ dissertationum libri quatuor*, 2 vol. in-4°, Paris, 1641; l'ouvrage fut réédité, en 1663 et 1669, avec de nombreuses additions, mais l'édition la plus complète comprend huit livres en 2 vol. in-fol., Paris, 1704 et 1705, et fut publiée par Baluze (*Journal des Savants* du 12 janv. 1705, p. 14-18, et *Mémoires de Trévoux* d'octobre 1704, p. 1695-1699). L'édition de 1641 était dédiée au cardinal duc de Richelieu, et fut mise à l'Index par un décret du 7 avril 1642; la deuxième de 1663 est dédiée au superillustre Pierre Séguier, chancelier de France, juin 1663. L'édition de Francfort, in-fol., 1708, contient plusieurs dissertations qui avaient paru séparées, en France, et des *Observations* de l'éditeur, Juste Bohmer, sous ce titre : *Selectæ observationes ecclesiasticæ dissertationes P. de Marca... illustrantes et studio juris ecclesiastici inservientes.* C'est sur cette édition qu'ont été faites celles de Rovereto, 1742, de Venise, 1763, in-fol., de Naples, 6 vol. in-4°; cette dernière contient quelques notes du cardinal Firminiani qu'on retrouve dans l'édition de Bamberg, en 6 vol. in-4°, 1788-1789. L'ouvrage avait été composé sur les désirs de Richelieu contre l'*Optatus Gallus de cavendo schismate;* mais la réfutation de l'écrit est surtout indirecte. Marca veut montrer que les libertés de l'Église gallicane, bien expliquées, fournissent le véritable moyen d'établir la concorde entre les deux puissances; il veut prouver que : *a*) le but des libertés gallicanes est de reconnaître l'autorité du Siège apostolique et de lui rendre les devoirs qui lui sont dus; *b*) les papes ont toujours tempéré leur puissance à l'égard des Églises de France en sorte que les droits du royaume et de l'Église n'ont jamais souffert; *c*) la France a religieusement observé ces maximes. Le second fondement des libertés gallicanes est l'autorité souveraine des princes qui sont les protecteurs de l'Église : ils ne peuvent pas faire des lois ecclésiastiques proprement dites, mais ils doivent faire observer les canons de l'Église et maintenir la religion et la paix. Les libertés de l'Église gallicane consistent dans l'observation des anciens canons et du droit canon complété par les décrétales; toutes ces lois doivent être appliquées; si elles sont violées, les appels comme d'abus sont légitimes et ils remontent aux premiers temps de l'Église. L'autorité des conciles provinciaux et nationaux s'appuie sur le même fondement, l'élection des évêques qui, dit-il, appartient aux métropolitains et aux évêques de la province, lesquels assemblés dans l'Église vacante, choisissent un sujet en présence du clergé et du peuple, celui-ci pouvant approuver ou désapprouver l'élection. Baluze, dans son édition, a ajouté une *Vie de Marca* et publié une *Lettre de Marca* au pape Innocent X, du 26 septembre 1646; à la fin du t. II, il donne deux œuvres qui peuvent appuyer les thèses de Marca : *Liber de chorepiscopis et dignitate atque officio eorum* de Raban Maur; *Liber de reverentia filiorum erga patres et subditorum erga reges... ad Ludovicem Imperatorem.* — Peu après la publication de ce premier écrit, Marca commentait l'*Epistola decretalis Vigilii papæ pro confirmatione Væ Synodi œcumenicæ, græce nunc primum edita, cum interpretatione latina et dissertatione... Accessere epistola Eutychii ad Vigilium cum Vigilii rescripto et anathematismi Væ Synodi*, in-8°, Paris, 1642.

A Rome, on désapprouva les thèses de Marca, qui furent mises à l'Index; les deux écrits suivants atténuent ces thèses : *Dissertatio de primatu Lugdunensi et aliis primatibus*, in-4°, Lyon, 1644, et surtout le *Libellus quo editionis librorum de concordia sacerdotii et imperii consilium exponit, opus Apostolicæ Sedis censuræ submittit et reges canonum custodes, non vero auctores esse docet Petrus de Marca*, in-4°, Barcelone, 1646; à la suite de cet écrit, se trouve une lettre au cardinal Barberini sur la doctrine de son livre. Ce *Libellus* a été ajouté, dès la seconde édition du *De concordia*, et il obtint de Rome les bulles que Marca attendait depuis 1642.

D'autre part, Marca publia des ouvrages d'histoire

locale : *Histoire de Notre-Dame de Beth-Aram, dans le Béarn, diocèse de Lescar*, in-8°, Beth-Aram, 1648, et *Traité des merveilles opérées en la chapelle de Notre-Dame du Calvaire de Beth-Aram*. Marca raconte l'histoire de cette chapelle, très fréquentée par les pèlerins, et les nombreux miracles authentiques qui s'y sont produits; une seconde édition ajoute « les miracles omis ou qui sont arrivés depuis, recueillis par les prêtres de la Congrégation de ce lieu », in-12, Beth-Aram, 1648. En 1650, Marca publia un travail, encore aujourd'hui très apprécié : *Histoire du Béarn*, contenant l'origine des rois de Navarre, des ducs de Gascogne, marquis de Gothie, princes de Béarn, comtes de Carcassonne, de Foix, de Bigorre, avec diverses observations géographiques et historiques, in-fol., Paris, 1650. L'abbé Dubarat a donné une nouvelle édition de cet ouvrage, in-4°, Pau, 1889, avec une longue notice de CCCV pages sur Pierre de Marca; de l'écrit de Marca, on peut rapprocher les *Antiquités du Béarn*, manuscrit inédit de la Bibliothèque nationale, publié et précédé d'une notice sur la vie de l'auteur, par M. G. Bascle de Lagrèze, in-8°, Pau, 1846.

Marca aborda la question janséniste dans l'écrit suivant : *Relation des délibérations du Clergé de France sur les constitutions de nos SS. PP. les papes Innocent X et Alexandre VII, par lesquelles sont déclarées et définies les cinq propositions en matière de foi, avec les Brefs et Lettres des papes aux cardinaux et évêques de ce royaume; ensemble les Déclarations de S. M. et les lettres des cardinaux et évêques au pape et aux évêques du royaume avec celles de l'assemblée de 1661 à S. S. sur le sujet desdites propositions et des délibérations, arrêts du Conseil, et généralement tout ce qui s'est passé sur le sujet des traductions du Missel romain en français*, in-4°, Paris, 1661. Déjà auparavant, Marca avait publié à part la *Relation de ce qui s'est fait depuis 1653 dans les assemblées des évêques au sujet des cinq propositions de Jansénius*, in-4°, Paris, 1657; cette *Relation* se trouve dans la *Collection des Procès-verbaux des assemblées du Clergé*, t. IV, pièces justificatives, p. 29-68; elle fut vivement attaquée par Nicole, dans le *Belga percentator*, in-4°, Paris, 1657, et dans le 6e *Mémoire sur la cause des quatre évêques*, *Œuvres* d'Arnauld, t. XXIV, p. 263-266. Arnauld, lui aussi, critique Marca et le met en contradiction avec lui-même, en plusieurs passages. Cf. *Les justes plaintes des théologiens*, c. X-XIII, dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XXII, p. 149-169; *Défense de la lettre circulaire des quatre évêques*, *ibid.*, t. XXIV, p. 430-435; *Histoire du Formulaire*, *ibid.*, t. XXV, p. 152-160. Dans sa relation, Marca montre que la paix ne peut subsister dans le royaume que par l'obéissance sincère aux décisions de l'Église et aux ordres de sa Majesté pour leur exécution; pour procurer cette obéissance si nécessaire, on publia, en 1677, une nouvelle édition « qui donnera une connaissance véritable et assurée de tout ce qui a été fait au sujet des cinq propositions, tirées du livre de Jansénius ». M. Gazier a peint tout à fait en noir le rôle de Marca dans les affaires du jansénisme et, en particulier, dans la question du Formulaire, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. I, p. 113-136.

Les autres écrits de Marca n'ont paru qu'après sa mort, ou du moins ont été recueillis dans des écrits posthumes. Il faut citer d'abord, *Dissertationes posthumæ sacræ et ecclesiasticæ quarum quædam lingua gallica..., Accesserunt epistolæ D. Baluzii, occasione harum dissertationum scriptæ, cum responsis F. Faget, ad easdem*, in-12, s. l., 1669; cet ouvrage est édité par l'abbé Paul Faget qui eut des polémiques violentes avec Baluze, au sujet de cet écrit. Faget donne d'abord une longue notice en latin sur la vie de Marca, puis quatre dissertations latines sur l'eucharistie, le sacrifice de la messe, l'institution du patriarcat de Constantinople et enfin l'origine du ciel et de la terre, puis trois dissertations françaises sur les sacrements de l'eucharistie (distinct du précédent), de la pénitence et du mariage dans lequel Marca soutient que le prêtre est le ministre du mariage; la matière est constituée par les actes de mutuel consentement donnés par les époux, et la forme consiste dans les paroles pleines de prières et de bénédictions prononcées par le prêtre. A la suite sont placées les lettres de Baluze qui accuse Faget, d'avoir « massacré les dissertations imprimées à la sourdine et d'avoir fait des altérations après coup », et d'avoir si mal écrit sa vie et mis « tant de niaiseries et de fautes contre le bon sens et tant d'absurdités qu'il est fâcheux qu'un si grand homme ait rencontré un si mauvais écrivain ». Baluze lui-même publia plusieurs ouvrages de Marca, dans l'écrit intitulé : *Opuscula Petri de Marca, archiepiscopi Parisiensis, nunc primum edita*, in-12, Paris, 1681. Il y a treize opuscules dont les plus intéressants sont les suivants : *De stemmate Christi, de adventu Magorum ad Christum et an reges fuerint?* (les Mages venaient d'Arabie et ils étaient rois), *de singulari Petri primatu, de discrimine clericorum et laicorum juris divini et de forma regiminis a Christo in Ecclesia instituti, de veteribus collectionibus canonum, de origine et progressu cultus Beatæ Mariæ Virginis in Monteferrato exhibiti, de theca reliquiarum sancti Joannis Baptistæ quæ servantur in ecclesia dominicanorum Perpinianensium*. Déjà, en 1669, Baluze avait réédité, avec des notes, quelques écrits de Marca, sous le titre : *Illustrissimi viri Petri de Marca archiepiscopi Parisiensis dissertationes tres Stephanus Baluzius Tutelensis in unum collegit, emendavit, notis illustravit et appendicem adjecit actorum veterum*, in-12, Paris, 1669; les trois dissertations annotées sont celles du pape Vigile, du Primat de l'Église de Lyon, dont nous avons déjà parlé et *Epistola ad clarissimum virum Henricum Valesium de tempore quo primum in Galliis suscepta est Christi fides*, que Marca avait lui-même publiée, en août 1658, pour montrer que les apôtres avaient envoyé en Gaule Lucas et Crescens, que saint Paul était peut-être passé en Gaule en allant en Espagne, et que par suite, la Gaule avait été évangélisée dès le Ier siècle.

Outre ces écrits publiés par lui ou par Faget et Baluze, Marca a laissé un grand nombre de manuscrits qu'on trouve en divers dépôts. A la Bibliothèque nationale, il y a, au *fonds Baluze*, n. *118*, un *Recueil touchant les affaires du jansénisme, tiré des Mémoires de Pierre de Marca;* n. *119*, f° 30 sq. : *Traité de l'autorité ecclésiastique et séculière sur les mariages;* n. *474* : Opuscules de Pierre de Marca. Aux Manuscrits du *fonds français*, *10.553 : Traité de l'origine de la régale;* *17.095*, et nouv. acq. *2095 : Traité de M. de Marca sur les empêchements dirimants de mariage;* n. *17.614 : Mémoires sur une thèse soutenue en 1661, au Collège de Clermont, touchant l'infaillibilité du pape;* n. *17.623 : Papiers de Pierre de Marca*, dont quelques-uns, autographes, sur les Conciles nationaux et provinciaux, l'origine de la Régale, les indults de la Cour de Rome, sur les libertés de l'Église gallicane, sur le livre de la *Fréquente communion*, sur la nullité des mariages des princes contractés sans le consentement du roi...; n. *17.750 : Mémoires divers.* A la Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *2248 : Traité de l'autorité ecclésiastique et séculière*, f° 1-47; ms. *4113 : Trois arguments pour concilier la nullité des mariages des princes du sang faits sans le consentement du roi*, f° 473-665. A la Bibliothèque Sainte-Geneviève ms. *360 : Remarques sur le livre de M. de Marca intitulé : De concordia;* ms. *371 : Écrit de M. de Marca sur le libelle intitulé : Optatus Gallus de cavendo schismate;* ms. *397 : De l'autorité*

ecclésiastique et séculière sur les mariages (à l'occasion du second mariage de Monsieur, frère unique de Louis XIII, avec la Princesse de Lorraine); ms. *1598 : Papiers de Pierre de Marca sur les sacrements de mariage et de pénitence.* A la Bibliothèque Mazarine, ms. *1120 : Mémoire contenant l'examen d'une thèse sur l'infaillibilité du pape;* ms. *2138* et *4392: Mémoire de Marca concernant la nullité du mariage du duc d'Orléans*, 1634; ms. *1246 : Harangue au roi, au nom de l'Assemblée du clergé, touchant la détention du cardinal de Retz*, 9 janvier 1653.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 445, 446; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 376-378; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 194-195; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. VIII, p. 134, 135; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 96-100; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XI, p. 89-91; Barral, *Dictionnaire historique littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 329, 330; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique portatif*, t. II, p. 208, 209; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XII, p. 313-351; Rapin, *Mémoires*, édit. Aubineau, 3 vol. in-8°, Lyon et Paris, 1863, t. II, p. 205-212, 494-505 et t. III, p. 112, 120, 176-182; abbé Faget, *Vie de Marca*, en tête des *Opuscules;* Baluze, *Vie de Marca*, en tête des dissertations posthumes, et dans *Epistola ad Samuelem Sorberium*, 1663; abbé Bompart, *Éloge de M. de Marca*, in-8°, Paris, 1768; J. Doujat, *De Petri de Marca moribus et rebus gestis*, in-4°, Paris, 1664; abbé Dubarat, *Notice sur Pierre de Marca*, en tête de la nouvelle édition de l'*Histoire du Béarn*, in-4°, Pau, 1889; E. du Pin, *Bibliothèque ecclésiastique des auteurs du XVIIe siècle*, IIe part., p. 1-105; Fisquet, *La France pontificale*, Paris, p. 414-419; *Biographie toulousaine*, 2 vol. in-8°, Paris, 1823, t. II, p. 18-20; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 642-648; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. VIII, p. 654, 655.

J. CARREYRE.

1. MARCEL Ier (SAINT), pape (308-309). — Les données chronologiques relatives à son pontificat, fort embrouillées dans les deux éditions du *Liber Pontificalis*, ont été tirées au clair par L. Duchesne. Entre Marcel et son prédécesseur Marcellin, il y eut une vacance de trois ans et sept mois, causée par la persécution d'abord, puis par l'incertitude de la situation politique. Quand le « tyran » Maxence eut consolidé son pouvoir et que l'on crut pouvoir compter sur sa tolérance, l'Église de Rome élut comme pape le prêtre Marcel, qui semble avoir joué quelque rôle soit durant le pontificat de Marcellin, soit pendant l'interrègne. Marcel eut pour tâche essentielle de réorganiser l'Église romaine, profondément troublée par les événements antérieurs. Le *Liber Pontificalis* lui attribue la division de la ville de Rome en vingt-cinq titres ou paroisses, et il ajoute, embrouillant un peu toute les idées : *propter baptismum et pœnitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum.* On entendra que les divers « titres » devaient s'occuper de la préparation au baptême des païens qui se convertissaient, de la préparation à la pénitence des fidèles qui avaient failli dans la persécution, et enfin de la sépulture non seulement des martyrs, mais de tous les membres de l'Église. La réconciliation des nombreux *lapsi* dut être en effet, une des préoccupations principales du pape. A en juger par l'épitaphe que, soixante ans plus tard, le pape Damase consacrera à son prédécesseur, cette réconciliation n'alla pas sans difficulté. On revit à Rome des troubles analogues à ceux qui avaient suivi la persécution de Dèce. L'agitation descendit dans la rue, il y eut des bagarres sanglantes. Le gouvernement, à la suite de la dénonciation d'un apostat plus coupable que les autres, intervint et exila le pape Marcel; cette mesure ne mit pas fin aux troubles, qui continuèrent sous le successeur de Marcel, le pape Eusèbe. — Dans sa deuxième édition, le *Liber pontificalis* donne des malheurs du pape Marcel un récit tout différent; l'église où il officiait est changée, par ordre de Maxence, en écurie, où le pape lui-même doit servir comme palefrenier; il y meurt de fatigue. Une narration analogue se retrouve dans des *Gesta Martyrum* postérieurs. Pas plus que la précédente, elle n'a de garantie d'authenticité. L'une et l'autre sont l'explication légendaire des origines du *titulus Marcelli*.

Il faut au moins mentionner l'hypothèse qu'a suggérée en 1896 à Th. Mommsen, relativement à Marcel, l'étude des données chronologiques que fournissent, d'une part, le catalogue libérien, d'autre part l'*Index* des évêques romains qui est à la base des catalogues pontificaux échelonnés du Ve au VIIe siècle et publiés par L. Duchesne, *Liber Pontif.*, t. I, p. 14-34. Le catalogue libérien distingue un pape Marcellin et un pape Marcel; entre deux, il indique une vacance de 8 ans (7 ans dans l'édit. Duchesne, *ibid.*, p. 6), 3 mois et 25 jours, qui mettrait l'accession de Marcel en 312 (ou 311), date qui correspond sensiblement à l'élection du pape Eusèbe (successeur de Marcel d'après le comput ordinaire). Tout s'arrangerait au mieux, dit Mommsen, si l'on supprimait Marcel. Or, ce n'est point ici une hypothèse désespérée, car justement l'*Index* ci-dessus mentionné ne connaît pas de pape Marcel, mais passe directement de Marcellin à Eusèbe. (Notons qu'en fait il serait non moins exact de dire que l'*Index* ne mentionne pas de Marcellin et ne connaît que Marcel; voir ci-dessous art. MARCELLIN). Mommsen suppose donc une vacance de plus de 7 ans entre Marcellin et Eusèbe. Pour expliquer cependant l'épitaphe damasienne relative à Marcel, il suppose que celui-ci, simple prêtre, avait gouverné en cette qualité la communauté romaine, parce que Maxence, empereur de fait à Rome, depuis 306, n'avait pas autorisé d'élection épiscopale. Cette hypothèse n'a été favorablement accueillie ni par A. Harnack (art. *Marcellinus* de la *Realencyclopädie* protestante), ni par L. Duchesne, qui l'écarte par simple prétérition dans son *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 92-95.

Le pape saint Marcel figure comme martyr au martyrologe et au bréviaire romains, le 16 janvier, qui est la date fournie par le martyrologe hiéronymien et aussi par la *Depositio episcoporum* du *Chronographe de 353* (en corrigeant, il est vrai, *Marcellini* en *Marcelli*, comme tout semble y inviter; cf. art. MARCELLIN). S'il est mort en exil, ce qui est fort possible, son corps aura été ramené à Rome et enseveli à la date susdite.

Le Liber Pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. XCIX-C, 6, 7, 72, 75, 164-166; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., t. I, p. 26, relève trois lettres attribuées à Marcel, d'évidente inauthenticité, leur texte dans *P. L.*, t. VII, col. 1091-1100; l'inscription damasienne dans Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, p. 62, 103, 138; la légende de Marcel dans *Acta Sanctorum*, janvier, t. II, Anvers, 1643, p. 3-14. — Tillemont, *Mémoires*, t. V, p. 95-99, 627-630; Th. Mommsen, *Ordo et spatia episcoporum romanorum*, dans *Neues Archiv*, 1896, t. XXI, p. 335-357.

É. AMANN.

2. MARCEL II, pape du 9 avril au 1er mai 1555. — Marcello Cervini degli Spannocchi naquit le 6 mai 1501 à Monte Fano. Ses talents littéraires — il traduisit en italien le traité *De amicitia* de Cicéron — le firent apprécier du cardinal Alexandre Farnèse qui l'introduisit à la cour pontificale. Les honneurs ecclésiastiques ne tardèrent point à lui être attribués : il fut nommé successivement évêque de Nicastro en 1539, cardinal-prêtre du titre de Sainte-Croix de Jérusalem le 18 décembre 1539, administrateur de l'évêché de Reggio en 1540, puis de celui de Gubbioen 1544. Sous Jules III il reçut le titre de bibliothécaire apostolique et ouvrit ainsi l'ère des cardinaux biblio-

thécaires. Toutefois ses mérites littéraires ne suffirent pas à le mettre en évidence. Il montra sa valeur comme légat *a latere* en 1540 près de Charles-Quint, comme président du concile de Trente en 1545 et comme légat à Bologne, à Ravenne et à Plaisance. A la mort de Jules III, l'intégrité de sa vie, sa piété et surtout ses désirs de réforme ecclésiastique le désignèrent aux suffrages des cardinaux : le 9 avril 1555, il était élu pape, mais une attaque d'apoplexie foudroyante occasionna sa fin prématurée, le 1er mai suivant.

La vie de Marcel II a été écrite sur les ordres de Benoît XIV par l'abbé P. Polidori sous le titre : *De vita, gestis et moribus Marcelli II pontificis maximi commentarius*, Rome, 1744. On peut encore consulter G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1847, t. XLII, p. 238-246; Raynaldi, *Annales ecclesiastici, ad annum* 1555, n. 13-20; S. Pallavicinio, *Istoria del concilio di Trento*, dans ses *Œuvres*, édit. de Rome, 1846, t. XII, p. 176-179, 183-190 et t. XIV, p. 136-139.

G. MOLLAT.

3. MARCEL Christophe, théologien italien du XVIe siècle. — Issu d'une famille patricienne de Venise, il fut chanoine et docteur de Padoue, protonotaire apostolique sous Jules II, archevêque de Corfou sous Léon X. Sous le titre *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum cæremoniarum SS. romanæ Ecclesiæ libri tres*, il a publié à Venise, en 1516, in-fol., le *Cæremoniale romanum*, corrigé en 1488 par Augustin Patrizi. L'ouvrage fut réédité souvent : Florence, 1521, in-8°; Cologne, 1557, in-8°; Rome, 1560, in-fol. Cette publication suscita des jalousies et une accusation de plagiat de la part de Mgr Grassi, cérémoniaire pontifical. Voir sur cette affaire le récit de Zeno, *Dissertazioni Vossiane*, t. II, p. 109-123. Marcel a écrit lui-même plusieurs œuvres qu'il a fait imprimer : *Universalis de anima traditionis opus, libri VI*, Venise, 1508, in-fol.; *Oratio ad Julium II in die omnium sanctorum*, s. l. n. d.; *In quarta Lateranensis concilii sessione habita oratio*, Rome, 1513, in-4°, discours prononcé à la demande du pape, le 10 décembre 1512, sur les devoirs du Prince; *De auctoritate summi pontificis et his quæ ad illum pertinent, adversus impia Martini Lutheri dogmata, libri duo*, Florence, 1521, in-4°; *Epistola sacrarum litterarum studiosis*, Florence, 1522; *Exercitationes in septem primis psalmis*, Rome, 1523, in-4°; *In psalmum XII*, in-4°, Rome, 1525. Parmi les inédits, il faut signaler, outre divers discours, les *Quæstiones IV philosophicæ* et un *De fato*. Marcel était à Rome quand l'armée de Charles-Quint s'empara de la ville, le 6 mai 1527. Emmené par la soldatesque luthérienne et incapable de payer sa rançon, il fut cruellement martyrisé aux environs de Gaëte.

Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. æt.*, Hambourg, 1734, t. I, p. 1049; Feller, *Dict. histor.*, t. VIII, p. 138; Apostolo Zeno, *Dissertationi Vossiane*, Venise, 1752, 1753, t. II, p. 109-124; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1274.

E. VANSTEENBERGHE.

4. MARCEL D'ANCYRE doit sa célébrité au fameux « incident théologique » qu'il provoqua, au cours des laborieuses discussions entre orientaux et occidentaux lors de la réaction antinicéenne de 335 à 345 environ, compromettant à la fois et l'unité de front des orthodoxes et le juste équilibre de la doctrine chrétienne.

Nous savons peu de choses de ses antécédents. Évêque d'Ancyre, en Cappadoce, il avait été au concile de Nicée l'un des plus ardents adversaires d'Arius, et sa vigueur lui avait valu l'estime tant d'Athanase que des légats romains. Lorsque la fermeté de l'empereur Constantin sembla fléchir, et que peu à peu un arianisme plus ou moins édulcoré profita de la sympathie du prince, Marcel maintint avec rigidité les formules nicéennes. On sait en particulier que, vers 335, il composa un traité contre le rhéteur cappadocien Astérios, pour le moins semi-arien très avancé, qui avait ramassé en un écrit de propagande ses idées théologiques. Socrates, *H. E.*, I, XXXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 172. Au concile de Tyr, en 335, il soutint Athanase et refusa de concourir à la réhabilitation d'Arius. Mais son ouvrage venait d'être présenté par l'empereur lui-même, à qui il l'avait dédié, au synode de Constantinople, composé en immense majorité d'eusébiens, puisque les nicéens purs avaient été exilés. La condamnation n'était pas douteuse : Marcel fut déposé, et on lui donna un successeur sur le siège d'Ancyre. Quant à sa doctrine, elle était déclarée infectée de sabellianisme, ce qui était l'habituelle accusation portée contre les nicéens; Eusèbe de Césarée était chargé d'en manifester les erreurs. C'est par cette réfutation que nous possédons aujourd'hui quelques fragments de l'œuvre de Marcel, dans les deux écrits d'Eusèbe, le *Contra Marcellum* en deux livres, le *De theologia ecclesiastica* en trois livres.

Les nicéens et Athanase n'abandonnèrent pas leur ami; lui-même d'ailleurs savait se défendre. Rentrés d'exil après la mort de Constantin en 337, les prélats orthodoxes, y compris Athanase et Marcel, durent promptement y repartir, le nouvel empereur Constance favorisant décidément le parti arianisant. Un grand nombre d'entre eux allèrent chercher appui à Rome. Voir l'art. JULES Ier (*Saint*), t. VIII, col. 1915, 1916. Athanase, dès 340, s'y justifiait facilement des accusations portées contre lui. Marcel entreprit de faire de même. Épiphane a conservé le texte grec de la lettre adressée à ce sujet par Marcel au pape Jules. *Hæres.*, LXXII, 2, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 384 sq. La tâche, ardue, car sa doctrine même était expressément dénoncée, lui fut facilitée par l'amitié d'Athanase, par l'appui des anciens légats de Nicée, par l'absence de ses accusateurs. En 341, le pape Jules proclama son orthodoxie et lui rendit son siège; une lettre, où la profession de foi de Marcel était sans doute jointe en témoignage, en avisait les prélats orientaux. Ce texte capital ne s'est conservé qu'en grec dans l'*Apologia* d'Athanase, n. 20 sq. En voici la traduction latine donnée par Coustant, *Epist. RR. PP.*, p. 318. *Quod autem ad Marcellum attinet, postquam de illo ut impio erga Christum scripsistis, vobis studui significare eum, cum huc venisset, affirmasse falsa esse quæ vos de ipso scripsistis. Sed cum nihilominus postulassemus ut fidem suam exponeret, tanta fiducia per se ipse respondit, ut nobis exploratum fuerit eum nihil a veritate alienum profiteri. Namque professus est sese de Domino et Salvatore nostro Jesu Christo æque pie senti e ac sentit Ecclesia catholica neque se nunc primum sed pridem ita sensisse.... Cum ergo ille recte sentiret et rectæ fidei suæ testimonium haberet, quid, quæso, et de illo nobis faciendum fuit nisi ut eum pro episcopo haberemus, ut et habuimus, et a communione non abjiceremus.* Cf. *P. L.*, t. VIII, col. 900, 901.

Mais les théologiens romains n'avaient point, pour lire les formules habilement discrètes de Marcel, la perspicacité maligne des orientaux, plus au fait des subtilités de leur confrère et très en éveil sur quiconque n'énonçait pas nettement la trinité des hypostases. Or Marcel s'en souciait peu, tout occupé d'expliquer à sa manière originale le consubstantiel. A ce moment même, toute une série de formules, émanées du concile qui se tenait à Antioche, entre orientaux, aux alentours des fêtes de la Dédicace, en 341, signale et condamne, plus ou moins longuement et expressément, l'évêque d'Ancyre; si la première formule s'en tient encore à affirmer la subsistence éternelle du Verbe et à rejeter la doctrine particulière de la négation du règne éternel du Christ, πιστεύειν εἰς ἕνα υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ὑπάρχοντα καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν Πατρί... καὶ

διαμένοντα βασιλέα και θεὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, la troisième, la quatrième surtout, qui d'ailleurs n'est peut-être pas l'œuvre du concile lui-même, énoncent une condamnation générale, où déjà sont rapprochés les noms de Marcel et de Paul de Samosate : 3e forme : πιστεύω εἰς I. X., ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει... καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας... Καὶ Μαρκέλλου τοῦ Ἀγκύρας, ἢ Σαβελλίου, ἢ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἀνάθεμα ἔστω. La 4e formule, sans nommer personne, précise davantage encore que le règne du Christ n'aura pas de fin : ἔσται γὰρ καθεζόμενος ἐν δεξίᾳ τοῦ Πατρὸς οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. Toutes ces formules dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 153, 155, 156.

Ainsi le conflit tendait à se concentrer, et comme à se symboliser, en un désaccord très net sur cette personnalité marquante, qui par le commentaire unilatéral et la spéculation aventureuse dont il entourait l'*homoousios* nicéen, semblait légitimer l'accusation de sabellianisme portée par les Orientaux : la divinité absolue du *Logos* était sauve, mais non plus évidemment la personnalité du Christ préexistant et la trinité des hypostases.

Sur la commune instance des deux empereurs d'Occident et d'Orient, un nouvel effort d'union fut tenté au concile convoqué à Sardique, l'actuelle Sofia, en 342 ou 343. Voir l'article ARIANISME, t. I, col. 1813, 1814. Il échoua, les Orientaux refusant d'accueillir dans l'assemblée, sans enquête préalable, Athanase et Marcel, jadis déposés par eux. Siégeant à part, à Sardique d'abord, puis à Philippopoli, ils exposèrent leurs griefs et professèrent à nouveau leur foi, selon les termes de la quatrième formule d'Antioche, protestant à nouveau, en tête même de leur encyclique, contre l'hérésie de Marcel. Ce texte fort long est conservée dans les *Fragments historiques* de saint Hilaire, Fragment III, *P. L.*, t. X, col. 659 sq. ; édit. Feder du *Corpus* de Vienne, t. LX, p. 49 sq.

Les Orientaux essaient d'y préciser l'hérésie de l'évêque d'Ancyre. D'après lui le règne du Christ n'aurait commencé qu'à l'incarnation et se terminerait à la fin des temps : *(Vult) Christi Domini regnum perpetuum, æternum et sine tempore disterminare; initium regnandi accepisse Dominum dicens ante quadringentos annos, finemque ei venturam simul cum mundi occasu.* C'est quand il a pris un corps que le Christ est devenu l'image du Dieu invisible. Ces idées Marcel les a soutenues dans un livre rempli de blasphèmes, où se mêlent les faussetés de Sabellius, la malice de Paul de Samosate, les blasphèmes de Montan. Or malgré ce livre et la condamnation qui en a été faite d'abord à Constantinople, les Occidentaux n'ont pas laissé d'admettre l'évêque d'Ancyre à leur communion.

Il semble que, pour les Occidentaux, se posa alors vraiment le cas de Marcel ; et si, sans difficulté, ils refusèrent de ratifier la déposition d'Athanase, ils jugèrent opportun de reprendre soigneusement l'examen du dossier de Marcel. Une fois encore, l'indulgence l'emporta : après lecture de son livre et une souple défense de l'accusé, on estima sa foi correcte, abandonnant au domaine des réflexions personnelles les éléments suspects de sa théologie. Voir S. Hilaire, Fragment II, encyclique du concile de Sardique, n. 6, *P. L.*, t. X, col. 636, Feder, p. 117 : *Lectus est autem et liber quem conscripsit frater et coepiscopus noster Marcellus; et inventa est Eusebii et qui cum ipso fuerant exquisita malitia. Quæ enim ut proponens Marcellus posuit, hæc eadem quasi jam comprobans proferret, adsimularunt.* En relisant très exactement le contexte des passages incriminés, les Pères du concile ont vu que sa foi était orthodoxe : *neque enim a sancta virgine Maria, sicut ipsi confingebant, initium dabat Deo Verbo; neque finem habere regnum ejus, sed regnum ejus sine principio ac sine fine esse conscripsit.* Les Pères cependant se rendirent compte de la bonne part de malentendu qui chargeait la discussion ; et, tout en étant sévères pour les Orientaux, ils eurent, au point de vue doctrinal, l'heureuse sagesse d'éliminer un projet de nouveau symbole, qui, en énonçant l'unité d'hypostase, menaçait de rendre décidément inintelligible à ces derniers l'orthodoxie de Nicée.

Cette modération semble avoir dès lors gagné du terrain. En 345 une nouvelle formule, élaborée par les Orientaux et mise en avant par l'empereur Constance, connue à cause de sa longueur, sous le nom de formule macrostiche, pouvait préparer un terrain d'entente : si le terme d'*homoousios* n'y était pas encore introduit, elle ne contenait par contre aucune formule hétérodoxe. Marcel cependant, en compagnie de Paul de Samosate et de Photin, était formellement et longuement condamné. Photin, qui apparaît ici pour la première fois, était, quoique Galate d'origine, évêque de Sirmium ; disciple de Marcel, il poussait à l'extrême et sans précaution les tendances modalistes de son maître, si bien qu'il rejoignait presque le monarchianisme rigide de Paul de Samosate. Ainsi se composait un trio qu'il sera difficile de dissocier entièrement.

La formule macrostiche est extrêmement explicite quant à l'erreur reprochée à Marcel. Voir surtout n. 6 : « Les disciples de Marcel et de Photin, tous deux d'Ancyre de Galatie, repoussent la subsistence éternelle, τὴν προαιώνιον ὕπαρξιν, du Christ, sa divinité et son règne éternel, ἀτελεύτητον, semblables en cela aux Juifs, et sous prétexte de sauvegarder l'unité divine, τῇ μοναρχίᾳ. Pour nous, nous savons que le Christ n'est pas seulement une pensée exprimée ou immanente de Dieu, λόγον προφορικὸν ἢ ἐνδιάθετον τοῦ θεοῦ, mais un Verbe-Dieu, vivant et subsistant, ἀλλὰ ζῶντα θεὸν λόγον καθ'ἑαυτὸν ὑπάρχοντα, Fils de Dieu et Christ ; ce n'est pas seulement par prescience qu'il vit avec son Père avant tous les siècles, et qu'il l'a assisté dans l'œuvre de la création des êtres visibles ou invisibles. C'est lui en effet à qui le Père a dit : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance, » c'est lui qui est apparu en personne aux patriarches, qui a donné la Loi, qui a parlé par les prophètes, et qui finalement s'est incarné, a manifesté son Père à tous les hommes et qui désormais règne pour les siècles des siècles. » Hahn, *op. cit.*, § 159, n. 6, p. 194. Le texte est précieux tant par ce qu'il dit de la doctrine de Marcel que par les concepts qu'il lui oppose et qui, par contraste, font saisir la première.

La formule macrostiche fut présentée au synode que tenaient alors les orthodoxes à Milan. L'union, là encore, ne put se faire. Le concile néanmoins condamnait à son tour Photin ; quant à Marcel, Athanase renonçait à le soutenir plus longtemps. Saint Hilaire, Fragment II, 21, *P. L.*, t. X, col. 650, Feder, p. 146 ; cf. Sulpice-Sévère, *Hist. sacra*, II, XXXVII, *P. L.*, t. XX, col. 149.

Lorsque saint Athanase, l'année suivante, 21 octobre 346, rentra à Alexandrie, l'apaisement, sinon la paix dans l'unité, semblait se faire ; en tout cas, on ne parla plus de Marcel d'Ancyre. Il mourut vers 374, peu après saint Athanase lui-même ; mais on ne sait rien des trente dernières années de sa vie. Sa réputation fut loin de s'améliorer. Saint Basile, écrivant quelques années plus tard à Athanase, lui demandera instamment de faire condamner « sa doctrine pernicieuse et hors de la vraie foi », *Epist.*, LXIX, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 432 ; et saint Épiphane l'insérera dans son catalogue d'hérétiques, *Hæres.*, LXXII, 2, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 383 sq. ; il notera même qu'Athanase, quand on lui parlait de Marcel, se contentait de répondre par un sourire qui en disait long. *Ibid.*, n. 4, col. 388.

Tel est, en bref, le cadre historique dans lequel on

peut suivre dans ses fluctuations la fortune de Marcel d'Ancyre. Quelle fut en réalité sa doctrine ? Faut-il, confiant en la décision de Sardique et en l'amitié temporaire d'Athanase, défendre son orthodoxie, toute attachée à l'*homoousios* nicéen, quoique maladroite dans ses essais d'explication de la vie trinitaire ? Ou bien faut-il accepter le verdict précis et tenace des Orientaux, auquel implicitement Athanase lui-même s'est rallié après l'incident de Photin, confirmé par Basile un peu plus tard, et voir en Marcel un disciple de Paul de Samosate, qui, sous couleur d'affirmer la monarchie divine, n'a pas compris le mystère du *Logos* personnel et de son incarnation ? Une chose est certaine en tout cas, c'est que la religion d'Athanase a été éclairée, sur le compte de Marcel, par les enseignements de Photin. C'est ce que note l'auteur du *Fragment historique*, II, 21, *P. L.*, t. X, col. 650, Feder, p. 146. *Sed idem Athanasius Marcellum..., ubi quædam alia nova miscere sensit et ambiguis prædicationibus ejus, in quam Photinus erupit, doctrinæ viam quærere, a communione sua separat anteriore tempore quam Photinus arguitur, præventam judicio meditationem corruptæ voluntatis ostendens et non ex libri editione condemnans.* Cette dernière phrase est obscure; d'après les explications qui suivent, l'auteur veut dire, semble-t-il, que le livre de Marcel était en somme orthodoxe, mais qu'Athanase a eu l'esprit prévenu par les jugements fâcheux portés sur Photin.

Et, à un autre point de vue, ce nicéen farouche a-t-il bien saisi et interprété l'*homoousios ?* ou bien donne-t-il, sinon raison, du moins prétexte, aux eusébiens qui voyaient dans le mot de Nicée la formule du sabellianisme ?

La question prend toute son acuité, si on la replace dans l'interprétation que certains critiques, comme L. Loofs, dans son *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924, donnent de l'orthodoxie nicéenne. Comme jadis Eusèbe et Basile, ils rapprochent Marcel de Paul de Samosate; puis ils montrent en eux les représentants de la vieille doctrine chrétienne primitive, manière de monarchianisme adoptianiste, que les origénistes, avec leur goût hellénique pour les spéculations sur le *Logos*, avaient fait condamner en Paul de Samosate avec l'*homoousios* en 268. La revanche était venue, à Nicée, avec le triomphe de l'*homoousios;* et si Marcel, qui avait l'authentique intelligence du mot et de la chose, a été peu à peu vaincu, c'est que les nicéens purs se laissèrent peu à peu pervertir, abandonnant le champ libre à ceux qui, néo-nicéens, comme on les appelle, canonisèrent, à partir de 360, une doctrine origéniste, hellénique d'origine et non chrétienne.

Un examen rapide de la doctrine de Marcel, pour autant qu'il est possible de la reconstituer, montrera qu'on ne peut lui reconnaître une juste intelligence de l'*homoousios* de Nicée : Marcel, orthodoxe d'intention, a versé dans l'hérésie par une incompréhension réelle et obstinée de la pluralité des hypostases et de la personnalité du *Logos*; tout occupé de la consubstantialité, il néglige les autres éléments de la tradition chrétienne, et, résultat de l'exclusivisme de son point de vue unilatéral, il élabore, en une spéculation suspecte, une théologie qui met en lumière l'imperfection objective de sa foi. Athanase eut raison d'abandonner un partenaire compromettant; et, tout en insistant sur les différences qu'Eusèbe lui-même, son adversaire, marquait déjà dans son rapprochement entre Marcel, Paul et Sabellius, *De eccl. theol.*, III, 6, on ne peut nier la parenté de sa doctrine avec les formes diverses du modalisme monarchien.

Dieu est une monade, absolument une, indivisible, c'est de là qu'il faut partir, et non d'une pluralité divine, selon les opinions propres d'Origène. Ce n'est pas qu'en Dieu il n'y ait un *Logos*, mais il est ὁμοούσιος c'est-à-dire qu'il est en Dieu et Dieu en lui sans division, résidant en lui en puissance active, non seulement δυνάμει, mais ἐνεργείᾳ.

Cette énergie s'extériorise, προέρχεται, sans cependant sortir de Dieu, par une dilatation, πλατυνομένη, qui n'introduit pas de dualité ni ne compose d'hypostase distincte. Cette extension est double : dans la création d'abord, puisque le *Logos* est créateur, puis dans l'incarnation. Par cette économie, le Verbe ainsi incarné devient Fils, mais non par une génération intérieure en Dieu, car il n'est engendré que dans la chair par la Vierge; et, dans cette chair, l'ἐνεργεία divine est active, et principe de toutes les opérations du Christ. Ainsi est contractée une union très intime et permanente, d'un ordre très supérieur à celle qui animait jadis les prophètes. Cette union cependant cessera un jour, autant qu'on en peut juger, car la chair, même immortalisée, ne convient pas à Dieu. L'ἐνεργεία se reploiera alors en Dieu. D'où sans doute l'accusation portée par les Orientaux contre Marcel de ne confesser pas le *cujus regni non erit finis*.

C'est par une dilatation analogue que la monade s'épanouit en Trinité : l'Esprit est dans le Père et dans le *Logos*, mais il s'extériorise pour remplir l'âme des apôtres.

Si l'on ne doit pas retrouver ici le rationalisme radical de Paul de Samosate, il est du moins impossible de n'y pas voir une méconnaissance grave de la vie divine en son économie intérieure, telle que l'enseignait la tradition.

I. Sources. — On a depuis longtemps groupé et édité les fragments de l'écrit de Marcel d'Ancyre contre Astérios, que fournit Eusèbe dans sa double réfutation, *Contra Marcellum*, et *De ecclesiastica theologia*, *P. G.*, t. XXIV, reproduisant le texte de Nolte, Paris, 1757, et dans *Die grieschischen christlichen Schriftsteller* de Berlin, *Eusebius Werke*, t. IV, par E. Klostermann, Leipzig, 1906; Rettberg publiait ainsi des *Marcelliana*, Gœttingue, 1794, que Migne a reproduits *P. G.*, t. XVIII, col. 1299. Klostermann a rassemblé de même les textes de Marcel, à la fin de son édition des traités d'Eusèbe, *loc. cit.*, p. 183-215, avec une table lexicographique très précieuse.

Pour l'histoire de l'incident lui-même, c'est tout le dossier de l'arianisme pendant cette période qu'il faut suivre. Voir l'article Arianisme. Notons en particulier le *De synodis* de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVI, qui donne avec leurs circonstances historiques le texte des symboles successifs où mémoire est faite de Marcel; A. Hahn les a rassemblés dans *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., Breslau, 1897. Puis la notice de saint Épiphane, *Hæres.*, LXXII, *P. G.*, t. XLII, col. 380 sq.; la lettre de saint Basile à saint Athanase, *Epist.*, LXIX, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 432; les informations de l'historien Socrates, en particulier *H. E.*, I, 36, *P. G.*, t. LXVII, col. 172.

II. Travaux. — Outre les ouvrages généraux d'histoire de l'Église et d'histoire des dogmes, la monographie fondamentale de Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867; les travaux de F. Loofs, dont le premier mémoire remonte à 1902, *Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1902, t. I, p. 764-781; puis son article de la *Protest. Realencyklopadie*, 3e édit., Leipzig, 1903, t. XII, p. 259-265; son étude sur *Der Begriff des Nicænums*, dans *Festgabe von Fachgenossen und Fremden Karl Müller zum 70. Geburtstag dargebracht*, Tubingue, 1922; enfin son récent *Paulus von Samosata*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1924, t. XLIV, fasc. 5. On le contrôlera par G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain, 1923.

M.-D. Chenu.

5. MARCEL DE RIEZ, de son nom Claude Grenon, frère mineur capucin de la province de Provence, né en 1609, entra en religion le 13 janvier 1626, et mourut à Marseille le 23 août 1682, après une carrière bien remplie. Il avait été lecteur en théologie, gardien de divers couvents, définiteur de sa province religieuse, directeur des capucines de

Marseille, après s'être dévoué pendant plusieurs années à la conversion des protestants dans le Languedoc et les Cévennes. Le P. Marcel avait fait une étude approfondie des œuvres de saint Bonaventure, le docteur préféré dans son ordre. Afin d'en rendre l'enseignement plus facile, il entreprit de coordonner la doctrine du docteur Séraphique, éparse dans ses Commentaires des Livres des Sentences, et publia la *Summa seraphica in qua S. Bonaventuræ doctoris seraphici seraphica theologia per ejus in Magistrum Sententiarum libros dispersa dilucide est enodata, et accurate redacta in Scholæ methodum*, Marseille, 1669, 2 vol. in-fol. Il divise son ouvrage en trois parties : 1° *de Deo, non solum in se spectato, sed etiam ut est effector rerum creatarum;* 2° *de mediis internis per quæ ad Deum tanquam ad finem ultimum perducitur homo;* 3° *de mediis externis.* Dans cette troisième partie, qui forme la moitié de l'ouvrage, il traite successivement de l'incarnation et de la rédemption, des sacrements, puis de la résurrection dernière et de ses circonstances. Le P. Marcel, remarquant à ce propos les éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, ne commente pas la doctrine bonaventurienne, mais il se contente de l'ordonner sous forme de somme, en reproduisant la plupart du temps le texte même du saint Docteur. On a encore de lui *La vie de la révérende Mère Bonne de Paris, religieuse capucine professe du monastère de Paris et une des fondatrices du monastère de Marseille*, Marseille, 1675, in-8°.

Achard, *Dictionnaire historique des hommes illustres de Provence*, Aix, 1785-1787; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *S. Bonaventuræ opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. I, p. LXXII; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 33.

P. Édouard d'Alençon.

1. MARCELLIN (SAINT), pape (296-304). — D'après le catalogue libérien, Marcellin succéda, le 30 juin 296, au pape Caïus. De son pontificat l'on ne sait rien; les deux décrétales que lui attribue Pseudo-Isidore sont des faux évidents. Mais ce pape est au moins célèbre par les questions qu'a soulevées son attitude au moment de la grande persécution qui éclata en 303. Comment s'y est-il comporté?

Eusèbe, le témoin le plus rapproché des événements, paraît mal renseigné sur les destinées de l'Occident à cette époque. Au début de son récit de la persécution, il place une énumération des papes romains de la fin du IIIe siècle : Félix, Eutychien, Caïus, Marcellin, et il ajoute à propos de ce dernier : ὃν καὶ αὐτὸν ὁ διωγμὸς κατείληφε. *H. E.*, VII, XXXII, 1, *P. G.*, t. XX, col. 721. La phrase est obscure : « que la persécution enleva » ou « que la persécution trouva en place ». Même dans le premier cas, on ne saurait conclure qu'Eusèbe parle du martyre de Marcellin. Il s'exprime tout autrement sur les papes martyrs Télesphore et Fabien. *H. E.*, IV, X ; VI, XXXIX, 1; col. 328, 600. On doit ajouter néanmoins que Théodoret, en lisant Eusèbe, a compris que Marcellin s'était illustré pendant la persécution : τὸν ἐν διωγμῷ διαπρέψαντα. *H. E.*, I, II, *P. G.*, t. LXXXII, col. 885. Mais ce n'est là qu'une conjecture personnelle de l'évêque de Cyr; elle ne peut compter pour un témoignage.

En Occident, au cours du IVe siècle, non seulement on ne connaît pas le martyre de Marcellin, mais il circule, dans les milieux donatistes, des bruits fâcheux sur le compte de ce pape. On y prétend qu'il aurait livré les Écritures et même offert l'encens, et on accuse de la même faiblesse ses prêtres, Miltiade, Marcel, Sylvestre (qui tous trois passeront sur le siège apostolique). L'accusation contre Marcellin, est avancée dans la fameuse lettre pastorale de l'évêque donatiste Pétilien. Cf. S. Augustin, *Cont. litt. Petil.*, II, XCII, 202, *P. L.*, t. XLIII, col. 323. Saint Augustin l'exprime plus clairement encore, *De unico baptismo*, 27, *ibid.*, col. 610. Il se contente d'ailleurs de répondre que cette accusation, avancée sans preuve, doit être rejetée sans autre discussion : *Quid laborem probare defensionem meam, cum ille* (*Petilianus*) *nec tenuiter probare conatus sit accusationem suam.* Ainsi Augustin rejette l'accusation de défaillance portée contre Marcellin, mais il ne fait pas la moindre allusion au martyre du pape incriminé.

Chose plus étrange, le nom de Marcellin est omis en divers documents où l'on devrait normalement le rencontrer. Alors qu'il figurait dans le catalogue libérien, entre Caïus et Marcel, il a disparu de la plupart des catalogues pontificaux qui s'échelonnent du Ve au VIIe siècle. Voir ci-dessus art. Marcel, à la fin. Il paraît sans doute au 16 janvier dans la *Depositio episcoporum* (*romanorum*) du *Chronographe de 353*; mais on a prouvé solidement que c'est par corruption du nom de Marcel, dont le 16 janvier est la date obituaire; et le Martyrologe hiéronymien porte bien, au 16 janvier, *Marcellus* et non *Marcellinus*. Ainsi, le nom de Marcellin ne figurait pas vraiment dans la *Depositio*, et c'est une omission voulue. Cette omission se produit au même temps où circulent dans les milieux donatistes les bruits fâcheux sur la mémoire de Marcellin. N'y aurait-il pas quelque rapport entre ces deux faits?

A la fin du Ve siècle, ces bruits ont pris consistance dans une *Passio Marcellini* aujourd'hui perdue, mais dont la trace se retrouve dans le *Liber pontificalis*. La persécution de Dioclétien fait rage à Rome et dans les provinces; Marcellin est amené pour sacrifier; il le fait. Mais quelques jours après il se repent de sa faiblesse; par ordre de Dioclétien, il est décapité avec trois autres chrétiens, dont les corps restent sans sépulture pendant vingt-cinq jours. Il sont finalement ensevelis par le prêtre Marcel, dans le cimetière de Priscille sur la voie Salaria. L'auteur du *Liber* ajoute quelques précisions sur la tombe du pape, qui, de toute évidence, était bien connue à l'époque où il écrit.

Cette donnée de la défaillance de Marcellin est reprise et développée dans une pièce qui, malgré son inauthenticité flagrante, n'a pas laissé d'en imposer à la sagacité même d'un Baronius, les *Actes du concile de Sinuesse*. Ces actes, qui ont trouvé place dans les grandes collections conciliaires, appartiennent à une série de pièces fausses fabriquées au début du VIe siècle lors de la contestation entre le pape Symmaque et l'antipape Laurent. Ils ont pour but évident de montrer que le pape ne peut être jugé par personne, et que, s'il s'est rendu coupable de quelque faute très grave, c'est à lui-même à prononcer sa propre condamnation. Bref, c'est ici qu'apparaît pour la première fois en un texte écrit la formule : *Prima sedes a nemine judicatur*, qui était destinée à une si haute fortune. Texte dans *P. L.*, t. VI, col. 11-20. La narration suppose que le pape Marcellin a été amené, par un entretien avec le grand prêtre de Jupiter en présence de Dioclétien, à offrir l'encens aux idoles; aussitôt un synode de trois cents évêques se rassemble à Sinuesse, devant lequel Marcellin est contraint de se justifier. Après plusieurs détours, il finit par reconnaître sa faute et se condamne lui-même à la déposition : *Peccavi coram vobis et non possum in ordine esse sacerdotum... Et dum subscripsissent omnes, ipse omnium primus manu sua propria Marcellinus conclusit in suum anathemati subscribens. Loc. cit.*, col. 19, 20. Le récit se termine brusquement, sans que l'on dise si un successeur fut donné à Marcellin, ni ce qu'est devenu celui-ci. Il n'est pas question de son martyre.

Tillemont n'a pas de peine à montrer, contre Baronius, que ce médiocre récit est dépourvu de tout

caractère d'authenticité; en fait, l'auteur des *Annales ecclésiastiques*, qui n'est pas sans hésitation, s'est décidé à l'accepter, à cause du témoignage qu'il fournit à la célèbre maxime : *Prima sedes a nemine judicatur*. C'est une bien mauvaise raison. Comme la défaillance du pape Marcellin n'est pas davantage prouvée que son martyre, il vaut mieux avec L. Duchesne se tenir sur la réserve. Il n'y a rien d'invraisemblable à ce que Marcellin ait pu, comme les évêques de Carthage, d'Alexandrie, d'Antioche, échapper aux premières rigueurs; il a pu mourir de mort naturelle le 24 octobre 304. Il n'est pas impossible non plus qu'au cours de l'année 303 Marcellin ait autorisé les clercs de son entourage à se prêter aux inquisitions et aux exigences de l'administration romaine. A la grande conférence de Carthage en 411, les donatistes produisirent des actes par lesquels il paraissait que certains clercs romains avaient livré aux païens beaucoup de choses qui appartenaient aux églises, et que cela s'était passé « sous le pape dont Melchiade avait été le troisième successeur ». Saint Augustin, *Breviculus collationis*, 34, *P. L.*, t. XLIII, col. 645. Il ne peut s'agir que du pape Marcellin. Et l'on comprend assez, quand l'on se souvient qu'il y eut de bonne heure à Rome une petite communauté donatiste, comment la mémoire du pape a pu souffrir de la publicité donnée, par les soins de ces schismatiques, aux procès-verbaux de saisie de 303. Des accusations plus graves se sont développées sur ce premier fond qui ont amené et la suppression du nom de Marcellin dans la *Depositio episcoporum*, et la formation de la légende ci-dessus rapportée. La défaillance du pape une fois admise, il a fallu expliquer comment son tombeau était néanmoins honoré; ainsi s'est formée la tradition relative à son martyre ou à sa pénitence. Tout ceci, bien entendu, reste hypothétique; il fallait seulement rappeler ici les origines des faux actes de Sinuesse, si intimement liés au souvenir du pape Marcellin. Le martyrologe et le bréviaire romains célèbrent sa mémoire au 26 avril.

1. *Sources.* — *Le Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. I; on y trouvera : p. 6, 7, le texte du catalogue libérien; p. 10, la *Depositio episcoporum;* p. 14-33, les divers catalogues pontificaux; p. 72-73, le texte du *Liber Pontificalis*, 1re édit., et p. 162-163 celui de la 2e édition; voir aussi l'étude de Duchesne, p. LXXIII-LXXIV et p. XCIX. — Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., t. I, p. 25-26; les lettres attribuées à Marcellin, dans *P. L.*, t. VII, p. 1085-1092. Les textes d'Eusèbe, de Théodoret, de saint Augustin, et des actes de Sinuesse ont été cités au cours de l'article.

2. *Travaux.* — Baronius, *Annales*, an. 296, n. 4; an. 298, n. 12; an. 302, n. 88-103; an. 303, n. 88-107; discussion des Actes de Sinuesse, an. 304, n. 24-27; voir aussi les critiques, de Pagi, an. 304, n. 11-14; *Acta sanctorum*, avril, t. III, Anvers, 1675, p. 412-414; Noël Alexandre, *Historia eccles.*, édit. de 1699, t. VI, p. 732-733; Tillemont, *Mémoires*, t. V, p. 63, et surtout les notes, p. 612-617; I. von Döllinger, *Die Papstfabeln des M. A.*, Munich, 1863, p. 48-52; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, 1908, p. 92-95. Voir aussi Th. Mommsen, *Ordo et spatia episcoporum romanorum*, dans *Neues Archiv*, 1896, t. XXI, p. 335-337; Mommsen est d'avis que Marcellin a été martyrisé dans le second semestre de 303, sans doute au moment où Dioclétien vint à Rome (novembre 303); les faits reprochés à Marcellin par les donatistes et amplifiés par la légende, semblent exacts; il n'est pas impossible qu'une partie de la légende du pape Marcel ne doive se rapporter à Marcellin. Pour le reste de l'hypothèse, voir art. MARCEL Ier.

É. AMANN.

2. MARCELLIN DE PISE, frère mineur capucin, né à Mâcon en 1594, appartenait à une bonne et ancienne famille de cette ville, à laquelle il dit adieu pour entrer au noviciat de la province de Lyon, le 18 juillet 1613. Il mourut au couvent de sa ville natale le 5 juin 1656. On ne voit point qu'il ait rempli aucune charge dans sa province religieuse, contrairement à ce que disent les bibliographes de l'ordre, qui sont aussi inexacts pour les éditions de son principal ouvrage : *Moralis encyclopedia, id est scientiarum omnium chorus expendens moraliter sacrosancta Evangelia*, 4 in-fol., Lyon, 1656. L'auteur s'excusait de ce titre prétentieux, qu'il justifiait en disant que son but était de montrer dans la sainte Écriture une véritable encyclopédie de toutes les sciences et que, par suite, l'exégète devrait les connaître toutes pour ne pas aller à l'aveugle dans ses commentaires. Pour lui, il avait une culture aussi vaste que variée, comme en témoignent ces quatre énormes volumes, dans lesquels il fait entrer philosophie, théologie, patristique, droit canon et droit civil, mathématiques, médecine, histoire, symboles. Malheureusement un plan d'ensemble fait absolument défaut dans cette compilation, qui renferme de véritables traités, plus développés que les groupes d'homélies auxquelles ils servent d'introduction. La première édition ne comportait que deux volumes in-4°, Paris, 1637, 1638. En 1640 il les faisait suivre d'un troisième volume in-fol., Paris, 1644, et annonçait qu'il allait rééditer dans le même format les deux premiers augmentés; on en trouve aussi avec les dates de 1646, 1654. A la fin du tome III l'auteur promettait le quatrième, qui ne parut cependant qu'en 1656, et il devait être suivi d'un cinquième, *Commentaria litteralia et moralia in evangelium S. Matthæi*, que l'on dit avoir été imprimé à Lyon, 1656, mais cela nous paraît fort douteux. Les bibliographes de l'ordre, qui se recopient les uns les autres, parlent d'une édition des deux premiers volumes, Venise, 1634, 1637; elle aurait précédé les approbations. On imprima dans cette ville, 1645, un volume qui n'est qu'une réédition des homélies pour le carême, ajoutées dans le second tome de l'édition in-folio de 1644. Le retard dans la publication du tome IV vint de ce que les supérieurs du P. Marcellin l'avaient appelé à Rome, pour écrire la vie du P. Jérôme de Narni, qu'il donna en effet : *Vita R. P. F. Hieronymi Narniensis, totius ordinis capuccinorum vicarii generalis et sacri palatii concionatoris apostolici*, in-4°, Rome, 1647. Ils le chargèrent ensuite de continuer les *Annales* de l'ordre, que Bovérius avait laissées à l'année 1612. Cette continuation ne fut imprimée que vingt ans après sa mort : *Annalium seu sacr. historiarum ord. min. S. Francisci qui capuccini nuncupantur, tomus tertius*, in-fol., Rome, 1676. Il avait préparé une vie du pape Urbain VIII, que l'on dit encore faussement avoir été imprimée; elle existe en manuscrit à la bibliothèque Barberini, aujourd'hui au Vatican, *Series actorum Urbani VIII Pontificis opt. max.* (ms. Barb. *lat. 2489*). A la fin du tome IV de la *Moralis encyclopedia* le P. de Pise annonçait comme prochain, et pour y faire suite, un ouvrage sous ce titre : *Genius christianus, id est Spiritus Christi, qualiter influat in omnes homines christianos*, mais il mourut avant de l'avoir donné à l'impression.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1749; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum et supplementum*, Rome, 1906-1921.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. MARCELLIN DE PONT-DE-BEAUVOISIN, frère mineur capucin de la province de Lyon, né vers 1565, mourut à Grenoble en 1623. Ardent missionnaire et controversiste habile, il travailla avec zèle et succès à la conversion des protestants, apportant dans ses controverses une modération qui lui conciliait l'estime de ses adversaires, alors même qu'il n'arrivait pas à les convaincre. Les archives du département de l'Ain (série *H. 341*) conservent le récit de la *Controverse entre le R. P. Marcellin du Pont-de-Beauvoisin et Théophile Cassegrain, ministre de la R. P. R., à Saint-Jean-de-Losnes, touchant la réelle existence du corps et du sang de J.-C. ès espèces du pain et du vin.* Le capucin et le

ministre se rencontrèrent en plusieurs circonstances vers le commencement du siècle. Le 19 décembre 1614, sur la demande de Mme la Conseillère de Faure et de Mlle Beins, le P. Marcellin avait une conférence avec Denis de Bouteroue, ministre à Grenoble. Celui-ci publiait aussitôt après le *Véritable narré de la conférence entre Bouteroue, ministre du Christ, et Marcellin, capu in*, in-12, s. l., 1614. Peu après parut la *Response du P. Marcellin, prédicateur capucin, au narré du Sr Ministre de Grenoble sur leur conférence du 14 décembre 1614*, in-12, Grenoble, 1615, à laquelle Bouteroue opposa la *Réfutation du livre du sieur Marcellin*, in-8°, Genève, 1615. Plus important est l'ouvrage du P. Marcellin intitulé : *La piperie des ministres et fausseté de la Religion prétendue réformée; ensemble la vérité catholique, recogneues par le sieur de Pasthée, gentilhomme Dauphinois, advocat du parlement de Grenoble*, in-8°, Lyon, 1620; on en trouve des exemplaires avec la date de 1623. Le nom de Pasthée « qui signifie tout de Dieu » est un pseudonyme du P. Marcellin. Après sa mort, on réédita son ouvrage sous ce titre : *L'artifice merveilleux dont se sont servis les ministres de la R. P. R. pour piper les catholiques et les retirer du giron de l'Eglise. Manifesté à la France par le sieur de Pasthée*, in-8°, Lyon, 1636. On lui attribue encore *Huit sermons prêchés à Lyon sur l'eucharistie*, Lyon, 1620.

Allard, *La bibliothèque du Dauphiné*, Grenoble, 1680; Arnaud, *Bibliographie huguenote du Dauphiné*, Grenoble, 1894; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Rochas, *Biographie du Dauphiné*, Paris, 1856-1860; Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650.

P. Édouard d'Alençon.

MARCELLINE, femme gnostique de la secte de Carpocrates, voir t. II, col. 803; ses adhérents furent appelés *Marcellianites*.

MARCELLIUS Henri, né à Someren, diocèse de Bois-le-Duc (Pays-Bas), le 8 août 1593, entra dans la Compagnie de Jésus en 1612. Après avoir professé les mathématiques et la philosophie aux collèges de Mayence et de Wurzbourg, il enseigna la morale au séminaire de Reims. On le trouve à Molsheim en 1639, puis comme professeur de théologie à Mayence et à Bamberg, où il enseigna aussi le droit canonique. C'est là qu'il mourut le 25 avril 1664. — Sa production littéraire assez considérable comprend : 1° *Des œuvres de pédagogie : Armamentarium scientificum in quo... continentur axiomata, pronunciata, dicta philosophica imprimis et theologica, deinde etiam juridica, medica et cujusvis generis moralis*, 2 vol. in-8°, Paris, 1635. — *Ars disputandi ex optimis Academiarum legibus concinnata*, in-8°, Cologne, 1658. — 2° *Des traités didactiques :* outre une *Dissertatio theologica de sponsalibus et magno sacramento matrimonii*, qu'il fit soutenir comme thèse par un de ses élèves, Bamberg, 1653, il faut citer : *De augustissimo corporis et sanguinis dominici sacramento sex libris distincta dissertatio*, Anvers, 1656. — 3° *Des traités de controverse* avec les protestants : 1. *Protestatio christiana et æternæ salutis in sola catholica religione assecuratio*, in-12, Bamberg, 1644, qui fut réfutée par le protestant J.-Ch. Seldius. — 2. *De christiana justificatione dissertatio quadripartita*, soutenue comme thèse par un de ses élèves, Bamberg, 1647. — 3. *Canones explicandæ Scripturæ divinæ et controversiis omnibus conciliandis generales et speciales*, thèse soutenue dans les mêmes conditions, Wurzbourg, 1653. — 4. *Sapientia pacifica filiorum Dei*, 3 vol. in-4°, Cologne, 1657 (pars I) et 1659 (pars II[a] et III[a]), dont l'idée générale est d'amener la réconciliation entre les deux grandes confessions chrétiennes. — 5. *Theologia divinæ scripturæ*, in-4°, Bruxelles, 1658. Un remaniement de cet ouvrage a été publié à Naples, 1748, sous le titre de *Theologia Scripturæ divinæ*, reproduite dans le *Cursus S. S.* de Migne, t. I, col. 908-1118, et une adaptation française, Paris, Tournai, 1858 : *La voix de Dieu enseignant les hommes d'après la théologie de l'Écriture sainte, du P. H. Marcellius*. C'est un recueil de textes scripturaires groupés suivant les grandes divisions de la théologie; il va de soi que tous les textes cités ne se rapportent pas, dans leur sens littéral, à la vérité dogmatique qu'ils sont censés appuyer; mais l'ouvrage témoigne d'une connaissance approfondie de l'Écriture. — 4° *Œuvre exégétique : Commentarius in librum Josue*, Wurzbourg, 1662. — 5° Je ne sais dans quelle division placer un *Ars diu et bene beateque vivendi*, in-4°, Wurzbourg, 1762 où l'on trouvera une réponse à cette question : *qua ratione naturæ vitia corrigi ac vita humana possit annis compluribus ad priscæ ætatis tempora dilatari*.

Migne, *Scripturæ sacræ cursus completus*, t. I, col. 905, 906; O. Berger-Levrault, *Annales des professeurs des académies et universités alsaciennes (1523-1871)*, Nancy, 1892, p. 157; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 517-521; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 135.

É. Amann.

MARCHAND Clément, dont le nom latinisé est devenu *Clemens Mercator*, était religieux de l'ordre de Saint-Augustin, et vécut au XIVe siècle. On lui attribue : *Commentarium in Ium librum Sententiarum; Quæstiones de anima; Quæstiones de potentiis animæ*. Elssius loue la subtilité, la profondeur et la supériorité du commentaire sur le livre Ier des Sentences.

Gesner, *Bibliotheca*, édit. Simler, Zurich, 1574, p. 132; Gratiani, *Anastasis augustiniana*, Anvers, 1613, p. 58; Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, p. 150; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 584; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 511.

A. Palmieri.

1. MARCHANT Jacques (1585-1648), plus connu sous le nom de *Marchantius*, prêtre du diocèse de Liége. — Né à Couvin (province de Namur) vers 1585, il entra dans l'état ecclésiastique, professa la théologie aux abbayes de Floreffe et de Lobbes, devint curé de sa ville natale en 1616, doyen de Chimay en 1630, et mourut à Couvin en 1648. La théologie pastorale lui est redevable de plusieurs ouvrages qui eurent, à l'époque, le plus légitime succès. Le plus célèbre est l'*Hortus pastorum sacræ doctrinæ floribus polymitus exemplis selectis adornatus*, 3 vol. in-4°, Mons, 1626-1627, théologie à l'usage des curés, adaptée aux besoins du catéchisme, de la chaire et du confessionnal; il fut complété en1629 par le *Candelabrum mysticum* (traité des sacrements); en 1632 par la *Tuba sacerdotalis*, renversant les murs de Jéricho, c'est-à-dire l'orgueil et les autres vices capitaux; en 1632 encore par les *Resolutiones pastorales de præceptis, vitiis capitalibus et de sacramentis*. Ces derniers traités sont joints à l'*Hortus* primitif dans l'édition de Cologne de 1635. — De même inspiration est le *Rationale evangelizantium*, 2 vol. in-4°, Mons, 1637, manuel de prédication; *Vitis florigera de palmitibus electis odorem spirans suavitatis*, 2 vol. in-4°, Mons, 1639, vies des saints disposées pour tout le cours de l'année; *Opuscula pastoralia de diversis sive commixtum migma*, in-4°, Mons, 1641, t. II, 1643; 2 édit., Cologne, 1642-1643. — Beaucoup de ces ouvrages ont eu de nombreuses éditions; ils ont paru assez utiles pour être traduits en français au XIXe siècle par l'éditeur Vivès, 13 vol. in-8°, Paris, 1865-1867.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. I, p. 525; *Biographie nationale de Belgique*, t. XIII, Bruxelles, 1894, col. 447-450; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. III, col. 1204.

É. Amann.

2. MARCHANT Pierre (1585-1661), récollet, frère du précédent, était lui aussi originaire de Couvin (diocèse de Namur). Un de ses oncles, le P. Jac-

ques Marchant, avait été provincial de l'observance, et c'est son exemple, sans doute, qui l'attira dans l'ordre séraphique, en 1601, époque à laquelle la réforme des récollets venait d'être introduite dans les Pays-Bas. Le P. Marchant devait en devenir un des fermes appuis et une des gloires. Jeune encore, il débuta comme lecteur, puis arriva aux premières charges; nous le voyons successivement provincial, définiteur général et commissaire général des provinces d'Allemagne, de Belgique et de Grande-Bretagne. En 1628 il séparait la province des Flandres en deux, le pays flamand, qui devint la province de Saint-Joseph et la Wallonie, qui conserva l'ancien titre. Malgré toutes ces fonctions le P. Marchant trouva le temps d'écrire de nombreux opuscules et ouvrages, dont nous mentionnerons ceux qui rentrent dans le cadre du dictionnaire.

Très dévot au patriarche saint Joseph, il n'avait pu voir sans émotion un chanoine de Tournai, Claude d'Ausque, attaquer l'opinion émise par Gerson, reprise par Jean d'Eck et soutenue plus récemment par le franciscain Jean de Carthagène, de la sanctification de saint Joseph dans le sein de sa mère. Il publia pour la défendre un opuscule intitulé : *Sanctificatio S. Josephi sponsi Virginis, nutritii Jesu, in utero asserta, pro R. P. F. Joanne Carthagena, ord. S. Francisci... contra R. D. Claudii Dausquii... calumnias*, Bruges, s. d. (1630). Le chanoine répondit à son contradicteur par un écrit dédié à Urbain VIII, *Sancti Josephi sanctificatio extra uterum, seu binoctium adversus F. Marchantii inanias... Item aplysiarum FF. Minorum Audomarensium spongia...* in-8°, Lyon, 1631. La seconde partie était dirigée contre l'opuscule, *Institution de la sodalité du bienheureux S. Joseph érigée en l'église des frères mineurs de l'observance de Saint-Omer*. La réplique ne tarda pas sous le titre : *Fastus dies illustrans Sponsi Mariæ, nutritii Jesu, gratiosam sanctificationem in utero, ab eo quem Pater sanctificavit et misit in mundum, contra R. D. Cl. Dausquii... binoctium*, in-8°, Gand, 1632; et à la suite, l'auteur reproduisait son premier opuscule. Cette fois la réponse vint de Rome; un décret de l'Index, publié le 19 mars 1633, promulguait la condamnation de l'opuscule du P. Marchant, portée le 21 avril de l'année précédente et de celui de l'*Institution de la sodalité*. Durant cette controverse le provincial des récollets avait édité un ouvrage qui assurait à son nom une notoriété toujours actuelle dans la famille franciscaine, c'était son *Expositio litteralis in regulam S. Francisci, juxta declarationes summorum Pontificum Nicolai III et Clementis V ac sanctorum expositorum clare et distincte quæstionibus ac dubiis distributa*, in-12, Anvers, 1631, 2e édit., *ibid.*, 1648, Venise, 1715. Plus tard il faisait paraître un ouvrage plus important comme volume, mais plus oublié : *Fundamenta duodecim ordinis fratrum minorum S. Francisci fundamentis duodecim apostolorum civitatis Jerusalem superædificata, ipso summo angulari lapide Christo Jesu, accedit ad calcem brevis explicatio Testamenti S. P. Francisci et chronologia generalium ordinis*, in-fol., Bruxelles, 1657.

Pendant les quarante années de sa vie consacrées soit aux études soit à l'enseignement, le P. Pierre avait souvent regretté le manque d'une Somme de théologie morale à l'usage des confesseurs. Pour y suppléer, il composa son principal ouvrage, *Tribunal sacramentale et visibile animarum in hac vita mortali, tomis duobus explicatum : quorum primus universam materiam quæ ad tribunal sacramentale pœnitentiæ spectat... sex tractatibus comprehendit. Secundus omnia peccata omnesque casus duodecim tractatibus reducit*, 2 in-fol., Gand, 1642-1643. Plus tard il publia le *Tertius tomus tribunalis sacramentalis, complectens omnium statuum, graduum, officiorum naturam, obligationes, peccata, sive speculum totius hominis christiani*, Anvers, 1650. L'ouvrage complet : 3 in-fol., Anvers 1655, et Cologne, 1672. — Dans l'édition de 1655 l'auteur avait ajouté des *Resolutiones notabiles variorum casuum et quæstionum, a multis hactenus desideratæ*, publiées également à part. Dans cet ouvrage, écrit le P. Dirks, « le traité du probabilisme est lumineux et complet... L'opinion probable, pour devenir pratique, ne doit contredire ni le dogme de la foi, ni les vérités généralement admises dans l'Église, ni un principe évident. Il faut qu'elle s'appuie sur de bons motifs et ne contredise pas l'enseignement dominant des docteurs. » Après avoir défendu l'auteur contre tout soupçon de jansénisme, le P. Dirks termine en regrettant que le *Tribunal sacramentale* ne soit pas plus connu, car « avec ses raisonnements solides et sa casuistique fondée sur le bon sens et l'expérience, il présente un spécimen parfait de la théologie scotiste adaptée aux conditions de l'Église catholique depuis les grands bouleversements du XVIe siècle ». — Citons encore un traité canonique, *Baculus pastoralis, sive potestas episcoporum in regulares exemptos ab originibus suis explicata*, in-8°, Bruges, 1638, dans lequel le P. Marchant examine avec une parfaite modération l'origine et les limites de l'exemption des religieux.

Comme ouvrages de spiritualité nous avons de lui une *Expositio mystico-litteralis sanctissimi incruenti sacrificii Missæ*, in-12, Anvers, 1653, Gand, 1660; *L'image du vray chrestien sur le pourtrait de la règle du Tiers-Ordre de N. B. P. S. François*, in-8°, Gand, 1638; *Académie ou exercitations spirituelles, sur les trois dévotions principales pratiquées en terre par le B. V. Marie, mère de Dieu*, in-12, Gand, 1657, le même traduit en flamand par le P. Laurent Le Schepper, *ibid.*, *Des excellences de la grande et sacrée indulgence de la Portioncule*, Gand, 1660, traduit également en flamand, *ibid.*, et Bruges, 1840.

En fait d'œuvres oratoires du P. Marchant, on ne cite que l'*Oratio funebris in exequiis serenissimæ Elizabethæ, Claræ, Eugeniæ Austriacæ, Hispaniarum Infantis*, in-4°, Milan, 1634, prononcée au couvent de l'Ara Cœli, en présence d'Urbain VIII. Après sa mort, un de ses confrères, le P. Roger Van der Cruycen, édita des fragments et des souvenirs de sermons sous le titre *Cophini duodecim fragmentorum panis Verbi Dei collecti ex concionibus R. P. F. Petri Marchant*, in-4°, Gand, 1665. Le pieux et savant religieux était mort au couvent de Gand, le 11 novembre 1661. Le P. Alexis de Lannoy prononça son éloge funèbre, *Oratio de laudabili vita R. P. P. Marchant*, Gand, 1661.

Greg. Cleary, *Marchand P.*, dans *The catholic Encyclopedia*, t. IX, p. 642; Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1885; Doyen, *Bibliographie Namuroise*, Namur, 1884-1885; Feller, *Biographie universelle*, Besançon, 1844; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1202; Lamy, *Biographie nationale de Belgique*, t. XIII, p. 447; Ubald d'Alençon, *Couvin, Notice historique sur les récollets*, Couvin, 1903; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores Ord. minorum*, Rome, 1906-1921.

P. Édouard d'Alençon,

MARCHE (Louis de), né à Liége, le 29 mai 1611, entra dans la Compagnie de Jésus le 2 octobre 1630. Il fut recteur au Collège de Dinant de 1658 à 1662 et mourut à Liége le 6 février 1680. — Louis de Marche n'a laissé qu'un seul ouvrage qui mérite d'être signalé : *Apologia pro veritate Constitutionis Innocentii X adversus novissimas obtrectatorum calumnias, sive consensus damnatarum quinque propositionum cum doctrina Jansenii Iprensis episcopi et hæreticorum, ac dissensus a SS. Scripturis, Conciliis, Patribus et præ-*

sertim a sancto Augustino; una cum recensione aliarum Jansenii opinionum, in-8°, Liége, 1654. L'*Atlas Marianus* du P. Gumppenberg, 1662, n° LXI, p. 152-153, contient une *Imago beatæ Virginis miraculosa Foiensis*, qui est l'œuvre de Louis de Marche.

Biographie nationale de Belgique, t. XIII, 1894-1895, col. 454; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 524.

J. CARREYRE.

MARCHESE Dominique-Marie, dominicain sicilien, qui entra au couvent des prêcheurs de Naples en 1649. Formé à l'école du célèbre Godoy, à Salamanque, il enseigna longtemps à Naples, où il fut nommé maître en théologie en 1672. Prieur, provincial de la province de Sicile, il fut nommé en 1688 évêque de Pouzzoles. Il mourut en 1692. Son activité littéraire fut surtout d'ordre hagiographique; on en pourra voir les productions dans la notice d'Échard. Dans le domaine théologique, il publia un double traité, dont le premier, en particulier dans son appendice, présente un intérêt tout particulier pour l'histoire de la théologie de l'Église et de son pouvoir politique : *Theologia bipartita in dogmaticam et moralem. Tomus primus, in quo pro parte dogmatica agitur de supremo legislatore et capite Ecclesiæ romano pontifice, et pro parte morali de Legibus*, Naples, 1685. L'appendice du t. Ier est intitulé : *De potestate non solum spirituali, sed etiam temporali romani pontificis in toto orbe catholico.*

G. M. Cavalieri da Bergamo, O. P., *Galleria de' sommi pontefici, patriarchi, arcivescovi e vescovi dell' ordine de' Predicatori*, Bénévent, 1696 ; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 730, 731.

M.-D. CHENU.

MARCHESI François, prêtre de la congrégation de l'Oratoire de Rome, a publié *Clypeus fortium sive vindiciæ Honorii papæ*, in-4°, Rome, 1680, dans lequel il défend le pape Honorius (625-638) d'avoir favorisé les monothélites; il examine la réponse de ce pape à Sergius patriarche de Constantinople (610-638) et soutient que cette lettre ne contient rien qui ne puisse recevoir un sens catholique. Selon lui, Honorius n'avait point dit qu'il n'y eut qu'une volonté en Jésus-Christ, c'est le traducteur grec qui a altéré le sens de la lettre; si le pape affirmait que la volonté de Notre-Seigneur est une, il entendait par là qu'elle était conforme à la volonté divine. Dans l'état où étaient les choses, le ménagement dont usa Honorius n'avait rien que de sage; quand il eut compris que les monothélites se jouaient de lui, il se déclara contre eux. Il ne mérita par conséquent aucune condamnation, et ce ne fut pas le sixième concile œcuménique de Constantinople qui le condamna (680) mais un pseudo-synode tenu par les Grecs dont les actes se trouvèrent mêlés avec ceux du concile de Constantinople, de là serait venue l'opinion que ce concile l'avait condamné! Sur ces étonnants moyens de défense, voir ci-dessus l'art. HONORIUS. — Marchesi composa aussi *La vie de saint Pierre d'Alcantara*, réformateur et fondateur de quelques provinces de récollets ou religieux déchaussés de l'ordre de saint François en Espagne, écrite en italien... et traduite en français, Lyon, chez Bourgeat, 1670.

Journal des Savants, 1680, p. 108.

A. MOLIEN.

MARCHETY François (on trouve le mot orthographié de différentes façons, Marchesi, Marchetti, Marchetty; Marchety est l'orthographe de 1666, dans la vie de M. de Chasteüil), né à Marseille, fit ses études au collège des Prêtres de l'Oratoire de cette ville et entra dans leur congrégation en 1630. Il y remplit divers emplois, et bientôt s'attacha au vénérable Jean-Baptiste Gault, évêque de Marseille, qui faisait partie lui-même de cette communauté. On le voit en relation avec un certain nombre de personnages illustres de son temps, en particulier avec le fameux Balthasar de Vices, un des premiers poètes latins de son temps. Il composa plusieurs ouvrages, dont voici la liste : 1° *La vie de Messire Jean-Baptiste Gault*, évêque de Marseille, à Paris, chez Sébastien Huré, 1650, in-4°. C'est une très belle vie de saint (car J.-B. Gault est en voie d'être canonisé), dédiée au clergé de France. Après l'épître dédicatoire, il y a une *Lettre* latine avec la traduction française *de l'Assemblée générale du clergé de France* au pape Innocent X, *en recommendation de la bienheureuse mémoire de feu Mgr l'évêque de Marseille*, etc., et une autre lettre du P. François Bourgoing, supérieur général de l'Oratoire au P. Marchety pour l'exhorter à travailler à la vie du P. Gault. — 2° *Vie de François Galaup de Chasteüil, solitaire du Mont Liban*, Aix, 1658, Paris, 1666, in-12, autre histoire de saint, d'un gentilhomme d'Aix qui mena une vie très mortifiée sur le mont Liban. L'auteur soumit son manuscrit à Antoine Arnauld qui le revit avant l'impression. Cette vie, très estimée et très rare parce qu'une partie des exemplaires fut brûlée chez l'imprimeur, est écrite avec beaucoup de piété.

Deux autres ouvrages de lui nous intéressent moins : *Discours sur le négoce des gentilshommes de Marseille et sur la qualité de nobles marchands qu'ils portaient, adressé au roi*, Marseille, 1671, in-4°. A l'occasion des recherches faites sur la véritable noblesse du royaume, il demande au roi de conserver aux nobles marchands de Marseille le droit de continuer leur commerce sans déroger; *Explication des usages et coutumes des Marseillais, contenant les coutumes sacrées*, Marseille, 1685, premier volume d'un ouvrage qui devait en avoir plusieurs : il y parle de la procession du bœuf couronné qu'on promenait en grande pompe dans les rues la veille et le jour de la Fête-Dieu, comme symbole de l'eucharistie. Il écrivit aussi *Traité sur la messe en latin et en français avec l'explication de ses cérémonies;* il légua avant de mourir un manuscrit considérable sur l'*Écriture sainte* à Balthasar de Cabanes religieux de saint Victor de Marseille, et mourut dans sa ville natale en 1688.

Bougerel, *Extrait de la Bibliothèque des auteurs qui ont été de l'Oratoire*; Bourgoing, Lettre qui se trouve en tête de la *Vie de J.-B. Gault*, par Marchety. Cette vie renferme *passim* des détails sur l'auteur.

A. MOLIEN.

MARCHINI Philibert, théologien, né à Beltramo près de Verceil en 1586 et mort en 1636 à Milan. Il entra à 19 ans dans l'ordre des barnabites. On a de lui : *Belli divini, sive pestilentis temporis accurata et luculenta speculatio theologica, canonica, civilis, politica, historica, philosophica ad sereniss. Ferdinandum II M. Etruriæ Ducem*, Florence, 1633. Dans cet ouvrage, d'ailleurs très apprécié chez les contemporains, l'auteur soutient l'opinion que ceux qui meurent en assistant les pestiférés doivent être considérés comme martyrs et par conséquent sont dignes du même culte que l'on rend aux martyrs qui tombent victimes de la persécution d'un tyran à cause de leur foi. C'est pour cela que le livre fut mis à l'Index, avec la formule *donec corrigatur*, en 1646, de même que le livre de Théophile Raynaud, *De martyrio per pestem*, imprimé à Lyon en 1630, qui soutenait la même opinion. Voir ce qu'en dit Benoît XIV dans son œuvre classique *De beatif. sanctorum*, l. III, c. XI, n. 7. Un deuxième ouvrage du P. Marchini, *De sacramento ordinis*, Florence, 1634; Lyon, 1638, obtint de grands éloges, mais lui aussi fut mis à l'Index *donec corrigatur* à cause de quelques expressions qui ne paraissaient pas exactes. Autres ouvrages du P. Marchini : *Philosophica de pestilentia problemata, adjectis etiam Thuci-*

didis Græci scriptoris de Peste atheniensi, Procopii et Evagrii de simili morbo historiis, Florence, 1635; Lyon; *Gymnasticæ de Deo Trino disputationes ad mentem Angelici doctoris*, Florence, 1635.

O. Premoli.

MARCION, hérétique du IIe siècle, fondateur de la secte qui, de son nom, s'est appelée le *Marcionisme*. — I. Sources. II. Vie de Marcion (col. 2016). III. Doctrine de Marcion (col. 2018). — IV. Développement historique du marcionisme (col. 2026).

I. Les sources. — Né à Rome, vers le milieu du IIe siècle, le marcionisme par sa très rapide extension n'a pas tardé à créer pour la grande Église un immense péril. Sa propagande ne pouvait laisser insensibles ni les chefs des communautés chrétiennes ni les penseurs orthodoxes. A peine a-t-il surgi que, de tous côtés, se produisent des réfutations, et comme le marcionisme aura la vie dure, les polémiques continueront pendant plusieurs siècles. La littérature antimarcionite a dû former une masse très volumineuse, dont il subsiste encore un certain nombre de débris. C'est, à vrai dire, notre seule source directe pour la connaissance du marcionisme, aucun des ouvrages composés soit par Marcion soit par ses disciples n'ayant échappé à une destruction qui, à partir d'un certain moment, dut être systématique. Ainsi nous ne connaissons guère le grand hérétique et son école que par les réfutations que l'on en a faites, et cette circonstance peut sembler d'abord particulièrement défavorable. Toutefois la production antimarcionite permet de restituer, jusqu'à un certain point, les ouvrages fondamentaux de la secte. Nous étudierons successivement la littérature antimarcionite et les ouvrages mêmes de Marcion.

1° *La littérature antimarcionite.* — 1. *Écrits perdus.* — Une partie fort considérable de la littérature antimarcionite n'a pas échappé au naufrage où ont sombré tant d'écrits de la période anténicéenne.

La plus ancienne des réfutations du marcionisme est celle qui avait été composée par Justin, au témoignage même de celui-ci, *Apol.*, I, xxvi, 8, *P. G.*, t. vi, col. 368. Les expressions de l'auteur semblent indiquer une réfutation générale de toutes les hérésies contemporaines, où celle de Marcion était plus spécialement visée. Mais saint Jérôme distingue un *Traité contre Marcion* et un autre contre toutes les hérésies. *De vir. ill.*, 23. Quoi qu'il en soit, l'œuvre de Justin était connue d'Irénée, *Cont. hæres.*, IV, vi, 2, *P. G.*, t. vii, col. 987, et de Tertullien, *Adv. Valent.*, 5, *P. L.* (édit. de 1844), t. ii, col. 548, qui y ont sans doute puisé. Par contre nous ne pouvons rien dire, même par conjecture, des écrits antimarcionites de Denys de Corinthe, Théophile d'Antioche, Philippe, évêque de Gortyne, Modeste et Rhodon, signalés avec éloge par Eusèbe, *H. E.*, IV, xxiii, 4; xxiv; xxv; V, xiii, *P. G.*, t. xx, col. 385, 389, 460, de Méliton de Sardes, auquel se réfère Anastase le Sinaïte, *Hodeg.*, xiii, *P. G.*, t. lxxxix, col. 229, de Miltiade et de Proclus, que cite Tertullien, *Adv. Valent.*, 5. Qu'est-il passé de cette littérature abondante de la fin du IIe siècle dans les écrits postérieurs qui nous sont conservés, c'est ce qu'il est difficile de dire; mais de cette revue il reste l'impression que les polémistes des âges suivants n'étaient pas pris au dépourvu quand ils entamèrent la lutte.

2. *Les polémistes de la fin du IIe et du début du IIIe siècle.* — Trois écrivains catholiques, presque contemporains, se préoccupent à ce moment de lutter contre le marcionisme, Irénée, Tertullien, Hippolyte. C'est aux deux premiers surtout que nous devons le plus clair de nos connaissances sur cette hérésie.

Saint Irénée, fort préoccupé de la propagande des sectes gnostiques, n'a pas été sans remarquer les affinités que présentent avec les dogmes de celles-ci les enseignements de Marcion. Après avoir exposé la gnose valentinienne avec l'abondance que l'on sait, il dessine en quelques traits le portrait de Marcion et de sa doctrine. *Cont. hæres.*, I, xxvii, *P. G.*, t. vii, col. 687-689. Il déclare notamment qu'il s'est procuré les Écritures marcionites, et qu'il se propose d'entreprendre la réfutation de l'hérésie à l'aide de ces textes mêmes. *Ibid.*, n. 4 ; cf. III, xii, 12, col. 906 B. Le temps semble lui avoir manqué pour exécuter ce dessein; du moins a-t-il multiplié, au cours des livres suivants, les allusions de détail aux dogmes marcionites et les réfutations. A défaut d'un exposé d'ensemble du système, ces multiples traits permettent d'en fournir une esquisse qui a chance de répondre à la réalité. — Le relevé aussi complet que possible des textes en question est donné par A. von Harnack, dans son ouvrage, capital sur la matière, *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott*, dans *Texte und Untersuch.*, t. xlv, 2e édit., 1924, p. 320*, n. 1. Quand nous citons simplement Harnack, c'est à cet ouvrage que nous nous référons.

Tertullien, quelques années après Irénée, se préoccupe lui aussi de parer au danger marcionite. Dès le *De præscriptione*, il y songe; cf. vii, 3; xxx, 1, 2; xli-xliii, *P. L.*, t. ii, col. 19, 42, 56-60, etc.; puis il commence à publier, à partir de 207-208 une réfutation en règle, *Adversus Marcionem libri V*, *P. L.*, t. ii, col. 243-524, le plus volumineux de tous ses traités, et la plus importante des œuvres antimarcionites. C'est à elle que nous devons, pour la plus grande part, notre connaissance des Écritures marcionites. Tertullien, s'il a utilisé les données fournies par les polémistes antérieurs, Justin et Irénée, n'en a pas moins fait œuvre originale, et tous les renseignements fournis par lui méritent d'être relevés avec grande attention. On y ajoutera bon nombre d'indications éparses dans les œuvres du grand polémiste. Cf. surtout *De carne Christi*, i-viii, important pour reconstituer la christologie marcionite; *De resurrectione*, ii, iv, xiv, lvi; *De anima*, xxi, *P. L.*, t. ii, col. 754-770, 796, 799, 812, 877, 684.

Hippolyte de Rome est revenu à deux reprises sur la réfutation du marcionisme; dans le *Syntagma* et dans les *Philosophoumena;* peut-être même, au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, xxii, *P. G.*, t. xx, col. 576, a-t-il composé un traité spécial *Contre Marcion*. Ce livre est perdu; comme aussi le *Syntagma*, dont la reconstitution, facile pour certaines notices, se heurte ici à de particulières difficultés. Cf. Harnack, p. 24*, n. 1. Les *Philosophoumena* parlent de Marcion au l. VII, c. xxix-xxxi, *P. G.*, t. xvi *c*, col. 3323-3335, et dans la récapitulation générale de toutes les hérésies, l. X, c. xix, *ibid.*, col. 3435. Malheureusement ces deux notices ne peuvent être utilisées sans une sérieuse critique : d'une part elles présentent un certain nombre de contradictions; d'autre part la manie d'assimiler les hérésies chrétiennes aux erreurs des philosophies antiques a conduit Hippolyte à déformer plus ou moins consciemment l'exposé du marcionisme.

S'ils n'ont pas étudié et réfuté *ex professo* le marcionisme, les maîtres de l'école d'Alexandrie n'ont pas laissé de s'en préoccuper. *Clément* a surtout discuté les idées morales et les principes ascétiques mis en circulation par cette hérésie; cf. les références nombreuses dans Harnack, p. 322*-324*; et sa polémique semble reposer sur de bonnes informations. *Origène*, plus préoccupé des questions proprement scientifiques, a étudié de près la critique appliquée par Marcion aux Livres saints. En nombre de passages de son œuvre exégétique il a comparé soit le texte qu'il donne lui-même de l'Écriture soit les explications qu'il avance, au texte et aux commentaires présentés par

l'hérétique. Harnack p. 227* sq., et aussi *Der kirchengeschichtl. Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, dans *Texte und Unters.*, t. XLII, fasc. 3, p. 30 sq., fasc. 4, p. 54 sq. Origène fournit ainsi une contribution, qui n'est pas sans importance, à la reconstitution des livres marcionites, dont il semble bien qu'il ait eu une connaissance directe.

3. *Polémistes et hérésiologues postérieurs.* — A mesure que l'on s'éloigne des origines du marcionisme, il semble que les écrivains catholiques, tout en se préoccupant de réfuter l'hérésie, prennent de moins en moins le souci de se renseigner directement sur l'histoire et les doctrines de la secte qu'ils combattent. On se contente, bien souvent, d'emprunter aux premiers polémistes. Cela ne veut pas dire que cette littérature soit entièrement négligeable. — Il y a beaucoup à prendre dans le dialogue *De recta in Deum fide*, qu'il vaudrait mieux appeler *Libri Adamantii adversus hæreticos numero quinque* et qui date des années 270-280. *P. G.*, t. XI, col. 1711-1884. En particulier les deux premiers dialogues reproduisent une discussion entre Adamantius (c'est-à-dire Origène?) et deux représentants du marcionisme, dont les idées sont d'ailleurs assez divergentes. C'est dire que la doctrine exposée est plutôt celle des marcionites postérieurs que celle même du maître. Bien que ne puisant pas directement aux sources, les dialogues en question ne laissent pas de fournir une sérieuse contribution à la connaissance des *Antithèses* de Marcion. — Les *Acta Archelai* d'Hégémonius, édit. Beeson du *Corpus* de Berlin, si précieux pour l'étude du manichéisme, contiennent quelques traits d'origine marcionite. Harnack, p. 349*, a fait remarquer que la lettre de Diodore à Archélaus, c. 44, p. 64, met au compte de Mani un certain nombre d'*Antithèses* qui proviennent à coup sûr de Marcion. — L'on peut faire abstraction ici des nombreuses allusions aux doctrines marcionites qui ont été relevées dans les œuvres des docteurs de la fin du IVe siècle, surtout en Orient; on ne retiendra l'attention que sur les auteurs qui se sont préoccupés spécialement de réfuter la vieille hérésie.

Et d'abord un écrivain anonyme qui, un peu antérieur à saint Éphrem, a rédigé en syriaque une *Explication de l'Évangile*, nettement dirigée contre les libertés exégétiques de Marcion. L'ouvrage ne s'est conservé qu'en une traduction arménienne, publiée en 1836 par les mékhitharistes, dans les *Œuvres d'Éphrem* en arménien, t. II, p. 261-345; voir une traduction allemande, avec commentaire, de Schäfer, *Eine altsyrische, antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn*, 1917; les principaux textes dans Harnack, p. 355*. — Saint Éphrem s'est préoccupé lui aussi de réfuter le marcionisme, soit dans ses principes essentiels (voir à ce sujet C. W. Mitchell, A. A. Bevan et F. C. Burkitt, *S. Ephrem's prose refutations of Mani, Marcion and Bardesanes*, t. II, *The discourse called of Domnus*, Londres et Oxford, 1921, p. XXIII-LXV), soit dans l'application de ceux-ci à la critique biblique. Sur ce dernier point voir : Ephræm, *Evangelii concordantis expositio*, traduit de l'arménien par G. Mœsinger, Vienne, 1876, où le docteur syrien allègue et discute un certain nombre d'explications marcionites; quelques exemples sont fournis par Harnack, p. 357* sq. — Saint Épiphane se devait de faire, dans son *Panarion*, une place importante à la redoutable secte. *Hæres.* XLII, *P. G.*, t. XLI, col. 696-813. Avant de composer cette notice, l'évêque de Salamine avait eu l'occasion, il nous le dit lui-même, n. 10, col. 709, de rédiger une dissertation séparée sur le sujet. Le Nouveau Testament marcionite lui étant tombé entre les mains, il avait soigneusement relevé les modifications de divers ordre que Marcion avait apportées au texte canonique. Dans sa seconde rédaction, il ne s'est pas toujours retrouvé dans ses notes, en sorte qu'il existe un certain nombre de contradictions assez visibles dans le second exposé. D'autres incohérences proviennent aussi du fait qu'Épiphane a bloqué des renseignements provenant du *Syntagma* d'Hippolyte, du traité d'Irénée et enfin d'un troisième auteur inconnu, sans bien remarquer que ses garants n'étaient pas toujours d'accord. Telle quelle, néanmoins, et avec toutes ses imperfections, la notice du *Panarion* est d'une importance capitale pour la reconstitution des Écritures marcionites et tout spécialement de l'évangile. — Par contre la réfutation de Théodoret, *Hæretic. fabul.*, I, XXIV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 372 sq., peut être négligée sans dommage, tant elle est dépendante des polémistes antérieurs. — Au contraire, Eznik de Kolb, dans son *De sectis*, rédigé en arménien peu avant le concile de Chalcédoine (451), consacre tout son livre IV à un exposé et à une réfutation du marcionisme dont il y a lieu de faire état. Bien qu'il semble avoir emprunté à quelque prédécesseur sa première partie, il ne laisse pas de fournir de la doctrine hétérodoxe un exposé fort cohérent et bien mené. Traduction allemande dans I. M. Schmid, *Des Wartapet Eznik von Kolb wider die Sekten aus dem armenischen übersetzt*, Vienne, 1900, l. IV, p. 172-205; les principaux passages dans Harnack, p. 372*-380*. — Ainsi la littérature hérésiologique de l'Orient, peut fournir, jusqu'au milieu du Ve siècle, des renseignements précieux pour l'histoire du marcionisme et la reconstitution de ses livres canoniques. Par contre, en Occident, où le danger marcionite semble avoir disparu beaucoup plus tôt, les nombreux indices que l'on peut recueillir dans les œuvres du IVe et du Ve siècle se montrent d'une parfaite insignifiance, et ne témoignent pas que les auteurs aient eu quelque connaissance vécue de la grande hérésie du IIe siècle.

2° *Les ouvrages de Marcion.* — En toute logique il faudrait commencer par eux; on les met en second lieu parce que leur restitution (et combien approximative pour certains) n'est possible qu'à l'aide des ouvrages ci-dessus recensés. Ceux-ci nous apprennent, en effet, que Marcion avait rédigé, à l'usage de ses fidèles, d'une part un corps d'Écritures sacrées, jouant dans son Église le rôle que jouaient ailleurs les Écritures canoniques, d'autre part une composition d'un genre plus libre, à la fois exégétique et polémique, où il critiquait les doctrines de la grande Église. Nous étudierons successivement ces deux ouvrages, l'*Instrumentum* marcionite et les *Antithèses*.

1. *L'Instrumentum marcionite.* — Au moment où paraît Marcion, l'Église catholique se trouve en possession de livres qu'elle considère comme sacrés, où elle cherche la réponse aux problèmes religieux qui se posent. Cet *instrumentum doctrinæ*, comme dira bientôt Tertullien en son langage de juriste, comprend d'abord les Livres saints transmis par la Synagogue au christianisme. A ces livres de l'Ancien Testament, comme l'on commence à dire, se sont joints au cours du Ier siècle des écrits qui relatent les origines de l'Économie nouvelle, des lettres apostoliques qui en décrivent les principaux traits. De bonne heure on s'est habitué à rendre à ces écrits la même vénération qu'à ceux de l'Ancienne Alliance. Si les contours de ce Nouveau Testament restent longtemps encore indécis, il n'en demeure pas moins que l'Église catholique prend vite conscience que l'*instrumentum* de sa doctrine est essentiellement bipartite.

Tout au rebours Marcion. Il tranche d'un seul coup le lien qui rattachait le christianisme à ses origines juives. Nul rapport entre l'Économie ancienne et l'Économie nouvelle; elles n'ont ni même auteur, ni même but, ni même contenu. Le Nouveau Testament se suffit à lui-même, seuls les livres de la Nouvelle

Alliance auront autorité pour régler la doctrine. Première simplification. Et tout aussitôt une deuxième. Car les Écritures d'origine proprement chrétienne témoignent à tout instant de l'étroite dépendance du christianisme par rapport au judaïsme. Il faudra donc rejeter celles d'entre elles où s'affiche trop clairement ce rapport. En fin de compte, des Livres sacrés en circulation à son époque, Marcion ne retiendra qu'un Évangile et un *Corpus* d'épîtres pauliniennes. Même ainsi réduit, l'*instrumentum* a besoin de retouches variées pour qu'en disparaisse toute trace de la doctrine que combat partout Marcion. Troisième simplification qui aboutit à constituer définitivement l'*instrumentum* marcionite : il se composera de deux parties : un *Évangile* et un recueil de lettres apostoliques, l'*Apostolicon*.

a) *L'Évangile marcionite.* — En veine d'innovations, Marcion aurait pu rédiger de son propre chef une narration de la vie et des enseignements du Sauveur; d'autres l'ont fait avant et après lui. Plus soucieux de la tradition, il préféra prendre comme point de départ un des évangiles canoniques. Sa prédilection pour saint Paul, en qui il voit le grand adversaire de la Loi, explique qu'il ait fait choix, pour réaliser ce dessein, de l'évangile de Luc, le disciple et le compagnon de l'Apôtre. Sans doute en ce livre reste-t-il encore bien des vestiges de l'Ancien Testament; plusieurs récits également, tels ceux de la naissance de Jésus, qui contredisent certaines vues dogmatiques de Marcion. On fera disparaître le tout, et ainsi prendra naissance l'*Évangile* tout court.

L'idée maîtresse du travail exécuté par Marcion est clairement indiquée par saint Irénée. *Cont. hæres.*, I, XXVII, 2, *P. G.*, t. VII, col. 688, cf. III, XI, 7, col. 884; III, XII, 12, col. 906. Mais c'est surtout par Tertullien et par Épiphane que nous pouvons nous faire une représentation assez exacte de l'évangile marcionite. Le livre IV de l'*Adversus Marcionem* est une critique continue de cet évangile, Tertullien prétendant montrer que, même dans l'état où l'a mis l'hérésiarque, l'évangile de Luc contient l'explicite réfutation du marcionisme. *Adv. Marc.*, IV, VI, *P. L.*, t. II, col. 368. Il est ainsi amené à citer de nombreux passages de l'évangile en usage dans la secte. Épiphane a procédé de même, ayant eu l'occasion de faire un dépouillement complet du livre marcionite; cf. *Hæres.*, XLII, 10 sq., *P. G.*, t. XLI, col. 709 sq. En joignant à ces indications les quelques autres références alléguées en divers auteurs, les critiques sont arrivés à reconstruire l'ensemble de l'évangile de Marcion. Ce travail essayé d'abord par A. Hahn, en 1823, et reproduit dans Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti* Leipzig, 1822, p. 401-486, a été recommencé plus récemment par Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 455-494, et repris tout dernièrement par Harnack, *loc. cit.*, p. 183*-240*. A coup sûr, il reste encore dans cette restitution une bonne part de conjectures; il est possible néanmoins de se faire une idée assez exacte du texte évangélique élaboré par Marcion. La narration commençait brusquement par le récit de la prédication de Jésus à Capharnaüm, Luc., IV, 31, et suivait ensuite assez fidèlement le texte, jusqu'à la dernière apparition du Christ ressuscité et à la mission des apôtres, Luc., XXIV, 36-49, sans qu'on puisse dire si l'ascension était racontée. Cette fidélité n'excluait pas d'ailleurs un nombre assez considérable de suppressions tendancieuses. Ainsi Luc., VII, 29-35; VIII, 19 (mention de la mère et des frères de Jésus); IX, 31; X, 26; XI, 29-32 (le signe de Jonas); XI, 49-51; XII, 6, 7, 28 (allusions à la providence du Père céleste); XIII, 1-9, 29-35; XV, 11-32 (l'enfant prodigue); XVIII, 31-33 (annonce de la passion); XIX, 29-46 (entrée de Jésus à Jérusalem et expulsion des marchands du Temple); XX, 9-18 (parabole des vignerons homicides); XXI, 21-24 (prophétie de la destruction de Jérusalem); XXII, 16, 35-38, 49-51; XXIII, 34[b], 43 et peut-être 35-43 au complet; XXIV, 12 (Pierre au tombeau), 27 (accomplissement des prophéties en Jésus). En chacun de ces cas il est assez facile de voir les raisons qui ont amené la suppression. Outre les passages effacés, il y en avait plusieurs qui avaient été retouchés.

Cette dernière opération n'est pas toujours facile à mettre en évidence, car nous ne savons pas avec une parfaite certitude de quel texte partait Marcion. Il semble pourtant qu'il ait pris comme base de son travail le texte dit occidental, dans une recension toute voisine de celle du ms. D (*Codex Bezæ*), ce qui prouverait qu'il l'a exécuté à Rome et non dans le Pont. Quant à la question de savoir jusqu'à quel point les leçons (neutres au point de vue doctrinal) de la recension marcionique sont passées dans le texte catholique de l'Évangile, nous ne la traiterons pas ici. Voir Harnack, p. 246*-248*, et comparer M.-J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1921, p. 609-611; 1924, p. 268 et la note. — L'évangile marcionite a certainement été rédigé d'abord en grec; de bonne heure, pour les besoins de la propagande, il fut traduit en latin; il est très vraisemblable que Tertullien l'a connu et utilisé sous cette forme. De même fut-il un peu plus tard traduit en syriaque, si l'on en juge par les citations qu'en fait saint Éphrem.

b) *L'Apostolicon marcionite.* — On désigna de bonne heure sous ce nom le *Corpus* des épîtres pauliniennes reconnues par Marcion. La restitution de ce *Corpus* est un peu plus délicate que celle de l'évangile. Tertullien dans le livre V de l'*Adv. Marcionem* en fournit les éléments essentiels; Épiphane nous renseigne beaucoup moins ici que sur l'évangile; Adamantius par contre au livre II du Dialogue apporte quelques citations. Comme pour l'Évangile, la critique moderne a tenté une restitution de l'*Apostolicum* marcionite; on peut négliger tous les travaux antérieurs à celui de Th. Zahn, *Gesch. des N. T. Kanons*, t. II, p. 495-529; Harnack a donné la plus récente et aussi la plus plausible reconstruction, p. 67*-127*.

Le nombre des épîtres acceptées par Marcion est connu avec certitude; l'hérésiarque n'admettait que dix lettres rangées dans l'ordre suivant : Gal.; I et II Cor.; Rom.; I et II Thess.; Laodicéens; Coloss.; Philipp.; Philémon. Si l'on tient compte du fait que l'Épître dite aux Laodicéens n'est autre que notre Épître aux Éphésiens (Tertull., *Adv. Marc.*, V, XI, XVII; cf. Épiphane, *Hæres.* XLII, 9), on voit que Marcion rejetait les Pastorales et l'Épître aux Hébreux.

Dans les lettres pauliniennes reconnues par lui, il ne se privait pas non plus de trancher suivant les exigences de son système doctrinal. Relevons à la suite de Harnack les plus importantes de ces suppressions. Dans Gal., il manquait vraisemblablement I, 18-24 et II, 6-9[a]; certainement III, 6-9, 10-12, 14[a], 15-25 IV, 27-30, sans compter des remaniements dans IV, 21-26; toutes modifications ayant pour objet d'éliminer l'éloge des anciens apôtres et les leçons tirées par Paul de l'histoire d'Abraham. I et II Cor. avaient été à peine touchées. Dans Rom. avaient été supprimés : I, 17[b]; I, 19-II, 1 (les œuvres de la création manifestent Dieu; les païens sont inexcusables d'avoir méconnu le Créateur); III, 31-IV, 25 (la foi d'Abraham); IX, 1-33 (vocation d'Abraham; le véritable Israël); X, 5-XI, 32 (la Loi montrait Jésus-Christ; salut d'une partie d'Israël); XV et XVI (on sait par ailleurs quelles questions de critique textuelle se posent pour ces deux chapitres et spécialement pour le dernier). I et II Thess. demeuraient à peu près intactes. Laodicéens (= Eph.), peu de changements, sauf V, 28-32 (devoirs réciproques des

époux), profondément remanié, pour en modifier les sens. Coloss.; le passage I, 15b-17b, relatif au rôle créateur du Christ préexistant avait été fortement retouché; du texte apostolique il ne restait plus que ceci : « Le Christ est l'image du Dieu invisible et il est avant toutes choses. » Philipp. et Philem. n'avaient pas subi de modifications.

Comme pour l'évangile, Marcion se serait servi, pour les épîtres pauliniennes, d'une recension très voisine de celle qui est fournie par le ms. D (*Codex Claromontanus*), son texte se rapprocherait donc du texte dit occidental dont il serait la première attestation. De même encore un certain nombre de leçons marcionites (d'ailleurs neutres au point de vue doctrinal) seraient passées dans certains mss. catholiques; le cas est particulièrement intéressant pour la finale de l'Épître aux Romains. Nous n'avons pas à étudier ici ces problèmes de critique textuelle du Nouveau Testament. Nous ne prendrons pas parti non plus dans la question de l'origine des *prologues* dits *marcionites*. On désigne sous ce nom de très brèves indications sur les destinataires et le sujet de chacune des épîtres pauliniennes, qui figurent dans un très grand nombre de mss. latins. Le premier auteur qui ait attiré sur eux l'attention, dom de Bruyne, a cru discerner dans plusieurs d'entre eux des traces non équivoques de marcionisme, *Revue bénédictine*, 1907, t. XXIV, p. 1-16, cf. p. 257; cette vue a été acceptée par un grand nombre de critiques; cf. Harnack, p. 127*, n. 1; contre lesquels s'inscrit en faux le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1926, p. 161-173.

L'*Apostolicon* de Marcion a dû être composé non en latin, comme l'a pensé Lietzmann, *Der Römerbrief*, 2e édit., p. 14 sq., mais en grec. Une traduction latine a toutefois circulé de fort bonne heure; c'est par elle que Tertullien a connu l'œuvre de l'hérésiarque.

2. *Les Antithèses.* — Plusieurs des adversaires catholiques de Marcion, connaissent, à côté de la Bible marcionite, una utre ouvrage d'importance capitale, où le novateur faisait la critique de l'Ancien Testament. Tertullien est seul à nous en donner le titre : *Les Antithèses*, *Adv. Marc.*, I, XIX; II, XXIX; IV, I, IV, VI, *P. L.*, t. II, col. 267, 319, 361, 366, 368; et il le signale comme ayant chez les sectaires une valeur au moins équivalente à celle de leur Écriture sainte. Sans doute il ne faut pas prendre à la lettre les expressions du redoutable polémiste, quand il appelle les *Antithèses* le *summum instrumentum* de la nouvelle Église. *Ibid.*, I, XIX. Il veut seulement indiquer par là, qu'en somme la valeur de l'*instrumentum* marcionite repose avant tout sur la critique de l'*instrumentum* catholique, et comme cette critique est faite dans les *Antithèses*, c'est sur ce dernier ouvrage que repose, en définitive, tout l'édifice de la nouvelle doctrine.

Par ce qu'en dit Tertullien, nous pouvons conclure le contenu du livre. D'une part, on y mettait en opposition les paroles et les actes du Dieu qui paraît dans l'Ancien Testament avec les paroles et les actes du Christ; la *Loi* s'opposait ainsi à l'*Évangile* en une vigoureuse antithèse. D'autre part, on y formulait l'antagonisme entre Paul et les premiers apôtres; on y insistait sur les falsifications que l'inintelligence ou la mauvaise foi de ceux-ci avaient introduites dans le message évangélique; on y donnait enfin le commentaire doctrinal de certains passages de l'*instrumentum marcionite*, quitte à discuter et au besoin à réfuter, des passages scripturaires empruntés au Nouveau Testament catholique.

Mais les citations de Tertullien et les allusions faites en d'autres écrits, surtout dans l'*Adamantius*, ne permettent guère de se représenter la forme extérieure sous laquelle était formulée cette critique. Les *Antithèses* étaient-elles un commentaire continu incorporé à l'*instrumentum* marcionite, ou bien un ouvrage distinct de celui-ci? Cette seconde hypothèse paraît à Harnack la seule admissible; selon lui l'ouvrage aurait été formé de deux parties : la première se présentant comme une série de dissertations historico-dogmatiques où auraient été discutés les rapports de Paul aves les anciens apôtres et ceux de la Bible marcionite avec la Bible catholique; l'autre comme une collection de scolies ou remarques exégétiques sur le nouvel *instrumentum*. Tout ceci reste naturellement fort hypothétique. Plus hypothétiques encore les quelques tentatives de reconstitution qui ont été faites, à commencer par celle de Hahn, *Antitheses Marcionis gnostici*, Königsberg, 1823, et à terminer par celle de Harnack lui-même, *loc. cit.*, p. 256*-313*. Du moins le dernier critique a-t-il rassemblé avec beaucoup de diligence tous les textes cités par les écrivains antimarcionites et qui ont quelque chance d'avoir été empruntés aux *Antithèses*. Les doctrines qui y transparaissent seront étudiées plus loin; il faut auparavant faire connaître ce que nous savons de la vie même de Marcion.

II. Vie et activité de Marcion. — Les renseignements dignes de foi n'abondent pas sur la vie du grand hérétique; les polémistes catholiques avaient plus de souci de combattre ses doctrines que de faire connaître sa personne. Par ailleurs, ils ne se sont jamais privés de rapporter sur lui des traits désobligeants, même s'ils n'étaient point tout à fait assurés. En recoupant leurs divers témoignages on peut arriver cependant à une reconstitution assez cohérente de la vie de Marcion.

Il a dû naître à Sinope, dans la province du Pont, sur la côte méridionale de la mer Noire, dans les dernières années du Ier siècle. On sait que cette région de l'Anatolie avait reçu de bonne heure l'Évangile. Cf. I Petr., I, 1. La célèbre lettre de Pline le Jeune à Trajan, qui est des années 111-113, nous révèle dans ces contrées l'existence d'un nombre considérable de chrétiens. Son père était évêque de la ville; Marcion fut donc élevé dans le christianisme. Au dire d'Épiphane, qui a dû trouver le renseignement dans le *Syntagma* d'Hippolyte, le jeune homme aurait été excommunié par son père pour avoir séduit une vierge. *Hæres.* XLII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 696. On a suspecté l'exactitude du renseignement, qui n'est donné par aucun autre des anciens polémistes et que les *Philosophoumena* ne reproduisent point. Mais il n'a en soi rien d'invraisemblable; l'expliquer allégoriquement en transformant la faute charnelle du jeune Marcion en un attentat contre la pureté de l'enseignement ecclésiastique encore vierge nous semble d'une exégèse un peu raffinée. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, les démêlés du jeune homme avec son père l'ont sans doute amené à quitter la ville natale; il fit du commerce et dut amasser une fortune assez considérable; les textes postérieurs le qualifient de *nauclerus*, c'est-à-dire « armateur ou propriétaire d'un navire », et nous le verrons faire présent à la communauté romaine d'une somme importante. C'est sans doute dans la province d'Asie qu'il trafiqua d'abord. Tout en faisant le commerce, il ne se privait pas de répandre les doutes qui déjà se précisaient dans son esprit sur la vérité du christianisme, tel que l'enseignaient les Églises du pays. C'est du moins ce que l'on conclura de l'accueil que lui fit, soit à Éphèse, soit à Smyrne, l'évêque sa nt Polycarpe. Irénée, *Cont. hæres.*, III, III, 4, *P. G.*, t. VII, col. 853. Il est vrai que beaucoup de critiques situent à Rome, lors du voyage qu'y fit vers 154 le vieil évêque de Smyrne, l'entrevue de celui-ci avec Marcion. Mais ce n'est pas l'impression qui se dégage du texte d'Irénée, où l'anecdote du compliment à l'héré-

siarque est rapportée en même temps qu'une rencontre à Éphèse de Polycarpe avec l'hérétique Cérinthe. Cette première propagande, encore imprécise, doit se placer vers les années 130-140. Clément d'Alexandrie en effet nous dit que l'activité du novateur a commencé sous Hadrien, mort en 138. *Strom.*, VII, XVII, *P. G.*, t. IX, col. 548, 549. D'autre part Irénée nous montre Cerdon et Marcion s'agitant à Rome sous le pontificat du pape Hygin, vers 138-142. Ce séjour dans la capitale de l'Empire devait être pour l'armateur de Sinope l'occasion d'une évolution décisive. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXVII, 1 et 2, t. VII, col. 687, 688, et, à sa suite, Tertullien, Hippolyte dans les *Philosoph.*, Eusèbe, Épiphane le mettent à ce moment en rapport avec Cerdon. Voir les références à l'art. CERDON, t. II, col. 2138. Ils le présentent comme s'étant inspiré des doctrines de celui-ci, et lui ayant succédé dans la direction d'une école, διδασκαλεῖον. A von Harnack, qui tient beaucoup à l'originalité de Marcion, s'inscrit en faux contre cette donnée, *loc. cit.*, p. 31*-39*; elle n'a pourtant rien d'invraisemblable. Pour autant que l'on connaisse la doctrine de Cerdon, celui-ci professait un dualisme et un antinomisme qui se retrouvent chez Marcion. Irénée, III, IV, 3, col. 856 représente par ailleurs Cerdon comme un esprit hésitant et inquiet, prompt à la palinodie, essayant à plusieurs reprises de se réconcilier avec la communauté romaine. D'après Tertullien, aux premiers temps de son séjour à Rome, Marcion se serait concilié la bienveillance de l'Église par une large offrande, 200 000 sesterces. *Adv. Marc.*, IV, IV, cf. *De præscript.*, 30, *P. L.*, t. II, col. 365, 42. N'est-il pas permis d'imaginer que ce geste avait pour but de fermer un tant soit peu les yeux de l'autorité sur des agissements douteux? Pas plus que Cerdon, l'armateur de Sinope ne tenait à se brouiller définitivement avec l'Église romaine.

Un jour vint pourtant où de part et d'autre la rupture fut jugée nécessaire. C'était en juillet 144, sous le pontificat d'Anicet. Marcion se présenta devant le presbytérium. Était-ce la démarche spontanée d'un homme qui, ayant mûrement délibéré, se rend compte de l'incompatibilité de ses opinions avec celles que professe le groupement religieux dont il fait extérieurement partie, et veut se mettre hors de toute équivoque? Était-ce, au contraire, la comparution devant un tribunal d'un accusé dont les actes deviennent de plus en plus suspects et que l'autorité responsable somme de fournir des explications? L'une et l'autre hypothèse a été soutenue. Ce qui est certain, c'est que, spontané ou provoqué, l'entretien fut décisif. Le souvenir s'est conservé de plusieurs des propos qui furent alors échangés. Épiphane, XLII, 2, col. 697. Depuis quelque temps déjà Marcion s'était persuadé de l'incompatibilité absolue entre l'Ancien et le Nouveau Testament, de l'impérieuse nécessité où était le christianisme de rompre toutes les attaches qui l'unissaient à la religion juive, du devoir qui s'imposait de tirer hardiment toutes les conséquences dogmatiques et métaphysiques que supposait cette rupture. Quelques mots de l'Évangile lui avaient semblé tout particulièrement lumineux. Il en demanda l'explication au presbytérium romain; il proposa la sienne. « Il n'y a pas de bon arbre, disait Jésus, qui porte de mauvais fruits, ni de mauvais arbre qui porte de bons fruits; chaque arbre se reconnaît à son fruit. » Luc., VI, 43. A examiner la création avec toutes ses misères et ses imperfections, avec le mal qui s'y montre de toutes parts, comment conclure qu'elle est l'œuvre d'un créateur infiniment bon et infiniment puissant? Voilà pour le problème métaphysique. Et voici pour la question historique : « On ne coud pas une pièce neuve à un vieux vêtement, avait dit le Christ, sous peine de voir la pièce neuve emporter le tissu éraillé; on ne verse pas le vin nouveau en de vieilles outres, que la fermentation risque de faire éclater. » Luc., V, 36-38. C'est pourtant ce qu'avait fait, si l'on en excepte Paul, l'Église chrétienne. Le vin nouveau du message évangélique, elle l'avait versé dans les récipients usés de la vieille religion juive; elle avait cousu les enseignements solides du Sauveur aux guenilles de la synagogue. Il fallait y mettre bon ordre. — Les presbytres romains essayèrent de montrer au novateur que les textes invoqués par lui étaient susceptibles d'une interprétation plus en harmonie avec les vues traditionnelles des Églises. Marcion ne voulut rien entendre; il fut excommunié. On lui rendit l'argent qu'il avait jadis versé à la caisse, mais on garda une lettre de lui, dont Tertullien parle à plusieurs reprises. *De carne Christi*, II; *Adv. Marc.*, I, I; IV, IV, *P. L.*, t. II, col. 755, 247, 366. Les critiques ont discuté sur la nature de ce document que les archives de l'Église romaine tenaient à conserver. Ce pouvait être une profession de foi, conforme à l'orthodoxie, signée par Marcion au moment de son arrivée à Rome, quand il cherchait à se concilier la bienveillance de la communauté. Harnack veut y voir, au contraire, une pièce rédigée au moment du conflit et consignant l'exposé des motifs qui avaient amené le signataire à changer d'opinion. Cf. *loc. cit.*, p. 21* sq.

La date de la rupture de Marcion avec l'Église romaine avait été soigneusement conservée par les disciples du maître. Tertullien explique, d'une manière un peu entortillée, qu'il s'écoula entre l'apparition du Christ à Tibériade la quinzième année de Tibère (29) et la révélation définitive de Marcion, 115 ans, 6 mois et 15 jours, *Adv. Marc.*, I, XIX, col. 267, ce qui nous reporte bien en juillet 144. L'Église marcionite célébrait ce jour comme celui de sa fondation. Sur cette date voir Harnack, *loc. cit.*, p. 20*, et aussi *Die Chronologie*, t. I, p. 297 sq.; 306 sq. Aussi bien cette rupture est-elle un événement capital tant pour la vie de Marcion que pour celle de l'Église chrétienne. En face de cette dernière il n'y avait guère jusque-là, au sein du christianisme, que de petits conventicules hérétiques, ressemblant plutôt à des loges d'initiés ou à des écoles d'enseignement ésotérique qu'à des groupements religieux. C'est une véritable Église, que Marcion va dresser en face de l'établissement catholique.

On est mal renseigné, à vrai dire, sur les moyens de propagande qu'il mit en œuvre; on ne l'est pas mieux sur les relations qu'il put nouer avec les docteurs gnostiques qui pour lors séjournaient à Rome, tels Valentin et Basilide. En somme c'est par les résultats immédiats que l'on peut juger de son activité : ils furent considérables. Dès 150, Justin dénonce le péril marcionite. *Apol.*, I, 26, 58, *P. G.*, t. VI, col. 367, 416. Trente ans plus tard, Irénée le constate en termes non moins vifs; la violence des invectives de Tertullien témoigne que le danger n'est pas conjuré, tant s'en faut, au début du IIIe siècle, et les multiples réfutations du marcionisme qui s'alignent dès ce moment montrent bien qu'il est pressant aussi bien en Orient qu'en Occident. Voir ci-dessus, col. 2009. Aucun souvenir ne s'est conservé sur la date précise de la mort de Marcion; en tout cas on n'entend plus parler de lui sous le règne de Marc-Aurèle (161-180).

III. DOCTRINE DE MARCION. — Sur la doctrine de Marcion les documents ne manquent pas. Mais s'ils permettent de reconstituer en gros le système, ils ne laissent pas de présenter sur des points de détail plus d'une obscurité et d'une incohérence. Surtout ils risquent de fausser la perspective, en présentant sous un faux jour les rapports entre le marcionisme et la gnose. C'est ce point qu'il convient d'abord d'éclaircir avant d'aborder le détail de la doctrine.

1° *Marcionisme et gnosticisme.* — En reléguant à la fin de son premier livre, où il expose la « prétendue gnose », le système de Marcion, après avoir abondamment décrit ceux de Valentin, Marc, Saturnin, Basilide, Carpocrates, en sériant plusieurs de ces hétérodoxes d'après la date de leur arrivée à Rome, III, IV, 3, *P. G.*, t. VII, col. 856 C, Irénée a, sans le vouloir, grandement contribué à désorienter les hérésiologues et les écrivains postérieurs. Il a donné l'impression que l'hérésiarque du Pont était un épigone par rapport aux grands gnostiques et que ses doctrines dérivaient en quelque manière de leurs systèmes. Cette impression est tout à fait inexacte, et il n'est pas sûr qu'elle corresponde à la pensée d'Irénée. De l'ancienneté de Marcion, Clément avait une autre idée, puisqu'il écrit : Μαρκίων κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς (Basilide, Valentin) ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο. *Strom.*, VII, XVII, *P. G.*, t. IX, col. 549. On conclura que Marcion, s'il cherchait encore l'expression définitive de ses idées, avait déjà, quand il débarquait à Rome, une vue assez nette de l'essentiel de sa doctrine. Si la fréquentation d'un Cerdon, d'un Valentin peut-être, a pu influer sur le développement de sa pensée, celle-ci n'en reste pas moins originale; et d'ailleurs nous ne savons à peu près rien de Cerdon, que l'on donne comme le maître de Marcion; rien, sinon que ses idées ne s'apparentent pas avec celles de la gnose valentinienne.

Au fait la véritable gnose, c'est bien celle de Valentin, aboutissement de tout un mouvement d'idées qui dure depuis un siècle, et qui, malgré de multiples déviations, conserve néanmoins une même direction générale. C'est, en bref, un essai de solution des problèmes métaphysiques, religieux et moraux par un appel aussi large que possible aux traditions les plus diverses en même temps qu'à la spéculation rationnelle. On insistera dans la définition précédente sur le *syncrétisme* bien oriental qui fait le fond de la gnose, sur le fait que l'on s'adresse aux religions les plus hétéroclites, aussi bien qu'aux systèmes philosophiques les plus disparates. De là vient, à coup sûr, l'impression d'incohérence que donne l'exposé des grands systèmes gnostiques, le sentiment de fatigue que l'on éprouve à tenter de les restituer.

Le marcionisme frappe au contraire par sa grande simplicité. Si le problème qu'il cherche à résoudre est le même que celui auquel s'est attachée la gnose (au fond c'est le problème de toutes les religions), la méthode employée par lui diffère profondément de celle qui est en honneur dans toutes les écoles gnostiques; point d'appel au syncrétisme religieux, point d'appel aux fantaisies délirantes de l'imagination, aux spéculations désordonnées de la raison raisonnante. Ce n'est donc pas le même esprit qui circule dans les écoles gnostiques et dans l'Église marcionite. Si des solutions analogues se rencontrent de part et d'autre, elles sont obtenues par des moyens différents. Il semble donc qu'il faille trancher le lien factice que la tradition a établi entre la gnose et le marcionisme.

2° *Le système marcionite.* — Il est absolument original, que l'on considère son point de départ ou ses aboutissements dans les divers domaines.

1. *Point de départ.* — Marcion est d'abord un chrétien, c'est-à-dire un disciple du Christ, persuadé que le Sauveur est venu donner aux hommes la réponse aux grandes questions d'origine et de fin. C'est l'Évangile qu'il faut scruter *avant tout*, message tout nouveau apporté au monde, et qui constitue par rapport à tout ce qui précède un phénomène extraordinaire. Paul, le premier a eu cette intuition; il a compris que le christianisme était une religion nouvelle. Avec une extraordinaire audace, il a déclaré que la vieille loi juive, avec laquelle les premiers apôtres hésitaient à rompre, était périmée en droit comme en fait, et que Jésus était venu fonder une économie nouvelle du salut. Mais Paul s'est encore montré trop timide; il n'a pas osé couper les liens historiques qui attachaient l'économie chrétienne à la religion judaïque. Il a maintenu celle-ci comme une préparation divine de celle-là. Par une exégèse subtile, où l'allégorie joue le rôle essentiel, il a montré dans l'Ancien Testament les pierres d'attente de la construction nouvelle. Bien plus audacieux que Paul, Marcion n'hésite pas à trancher dans le vif. Entre les deux économies du salut, l'ancienne et la nouvelle, il n'est absolument aucun lien. Judaïsme et christianisme sont deux entités absolument irréductibles, qui se succèdent dans le temps, mais sans qu'il y ait aucun passage de l'une à l'autre. De ce dualisme historique, auquel il est arrivé par la méditation de l'Évangile, par la comparaison de son contenu avec celui de la Loi, Marcion arrive au dualisme métaphysique le plus absolu. Les deux religions n'ont pas le même contenu; elles n'ont pas la même fin; elles n'ont pas le même auteur. Reprenons, dans l'ordre inverse, chacun de ces points.

2. *Théologie : le Dieu juste et le Dieu bon.* — Avec le plus profond mépris pour la métaphysique, le plus absolu dédain pour la tradition ecclésiastique, Marcion donne comme fondement à son système l'existence de deux dieux : celui qui paraît dans l'Ancien Testament, celui qui se révèle dans le Nouveau. Les *Antithèses* exprimaient au mieux les différences qui les séparent.

Le plus anciennement connu est le Dieu de l'Ancienne Loi, celui que, depuis Abraham, les Juifs ont adoré, et dont les manifestations remplissent les pages de la Bible israélite. C'est le créateur ou plutôt l'organisateur de l'univers, et les multiples imperfections de son œuvre ne peuvent laisser de doute sur son caractère imparfait et limité. Et d'abord la matière préexistante dont il a formé le monde est par elle-même un principe d'imperfection et de mal. Incapable de lui imposer entièrement ses volontés, le démiurge n'a su produire qu'une œuvre manquée; cela éclate tout spécialement dans la création de l'homme. Et plus encore dans sa chute. Chargé de préceptes despotiques qu'expliquent seules la jalousie et la faiblesse du démiurge, l'homme pèche : il en est rudement puni. Tout l'Ancien Testament n'est-il pas rempli du récit des terribles vengeances exercées sur sa créature par le Dieu créateur? Ne disons pas qu'il est mauvais par essence : reconnaissons qu'il est juste, mais d'une justice qui va jusqu'à la méchanceté. Cette justice bornée, agissant par à-coups, sujette aux repentirs et aux reprises, incapable de rien prévoir ni de rien empêcher, où la saisit-on mieux que dans la longue histoire du peuple d'Israël? Eût-il même réussi à s'assurer un petit noyau d'adorateurs fidèles, que le Dieu créateur aurait pourtant échoué, puisqu'en fait il demeure ignoré de la plus grande partie des hommes.

Au delà des limites de ce monde, dans ce troisième ciel où pénétra un instant l'apôtre Paul, vit et règne un autre Dieu, le Dieu tout-puissant, le Père infiniment bon. Pour l'humanité, pour le monde, pour le Dieu créateur même, ce Dieu bon est l'inconnu par excellence, le *Dieu étranger*, puisqu'avec tout cela il n'a rien de commun. De lui nous ne saurions rien, si un jour n'était apparu sur terre, dans des conditions que nous aurons à préciser ultérieurement, Jésus qui vient le révéler. Car le joyeux message apporté par le Sauveur, c'est avant tout l'existence de ce Père qui est dans les cieux. Ce Père est infiniment bon et c'est là son essence; pour emprunter le mot de Paul, il est « le Père de miséricorde et le Dieu de toute consolation ». Tandis que le Créateur est sévère jusqu'à la dureté, lui ne juge ni ne s'irrite; tandis que le Créateur

est borné dans sa puissance comme dans son savoir, lui est tout-puissant et omniscient; il scrute en particulier tout le détail de cette création, œuvre de son collègue inférieur; il en connaît les imperfections et les misères; il connaît surtout le cœur des hommes, ce mélange de faiblesse, de corruption et aussi de bons désirs qui fait le fond de leur nature. A chacune des pages de l'Évangile où s'énoncent les attributs du Père céleste, Marcion dans les *Antithèses* opposait les passages de la Bible juive qui présentent du Dieu d'Israël un portrait tout opposé. Pour le détail et la justification, voir la reconstitution des *Antithèses* dans Harnack, p. 256*-313*, et aussi p. 87-92.

3. *Sotériologie : le Messie juif et le Christ rédempteur.* — *a*) A de multiples endroits de la Bible d'Israël se lit la promesse d'un Messie qui viendra remettre en état les affaires de Dieu, compromises par la malice ou la sottise des hommes. Malgré ses multiples infidélités, le peuple juif, maintenu sous le joug par la terreur des châtiments divins, a conservé dans le monde le souvenir, le culte, les lois du Créateur; il devra prêcher aux nations l'idéal de justice qu'il essaie de pratiquer lui-même; et son Dieu lui fait espérer qu'un jour viendra où le Messie accomplira, par force ou par amour, le grand ouvrage de la conversion de tous les peuples au Dieu des patriarches et des prophètes. Ce Messie, au dire de Marcion n'est pas encore venu, mais il viendra, à n'en pas douter, car le Dieu créateur ne semble pas se rendre compte de l'inutilité de ses efforts, et de la vanité de son plan. A vrai dire, ni ce Dieu, ni son Messie, ne peuvent assurer à personne le salut, c'est à savoir l'immortalité bienheureuse et définitive, à peine peuvent-ils procurer quelque félicité temporelle.

b) Du plus profond de son ciel, le Père omnipotent suit les pauvres efforts faits par le Créateur pour remettre quelque ordre dans le monde et donner un peu de bonheur aux créatures qui lui sont fidèles. Sans doute il aurait pu se désintéresser de cet univers qui ne lui est rien; mais son ineffable bonté le pousse à intervenir dans ce domaine inférieur. Pris de compassion à l'endroit des pauvres créatures humaines, il veut les retirer de la misérable condition où elles vivent, où elles meurent. Et Jésus vient sur la terre, manifestation humaine du Dieu souverainement bon.

Qu'est-il par rapport à ce Dieu suprême ? Son Fils ? Oui certes; mais souvent à peine distingué du Père. Tout pénétré de ce modalisme latent qui fut la pierre d'achoppement de toutes les christologies populaires, Marcion fait à peine la différence entre le Dieu bon et Jésus son Fils. Jésus c'est le Dieu bon, homme par l'apparence, comme le Dieu bon est Jésus dépouillé de son vêtement d'emprunt et revenu à son premier état. Ce modalisme ne va pas non plus sans le docétisme qui accompagne d'ordinaire toute christologie modaliste. La quinzième année du règne de Tibère, Jésus apparaît dans la synagogue de Tibériade, homme fait qui n'a connu ni les humiliations de la naissance, ni les lenteurs de la croissance humaine, et le voici qui commence ses prédications et ses miracles. Son œuvre essentielle consiste à défaire celle du Créateur, à ruiner ses institutions, à remplacer ses commandements par d'autres, à lui arracher les hommes. Il est vraiment l'ἰσχυρότερος de la parabole évangélique, Luc., XI, 21, 22, qui survient à l'improviste, ἐπελθών, ἐπερχόμενος, terrasse la sentinelle bien armée en faction dans l'atrium et met au pillage la maison. (Cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, XXIII, col. 416 C, qui a maintenu le mot grec, *Quisquis es, eperchomene*; cf. XXV, col. 422 D : *si eperchomenos ille*). Marcion se plaît à opposer, dans les *Antithèses*, ses préceptes et ses actes aux gestes et aux commandements du Créateur.

La rédemption pourtant consiste en quelque chose de plus, et la passion de Jésus en constitue, aux yeux de Marcion, comme à ceux de la tradition catholique, l'événement essentiel. Poursuivi par la haine des représentants du judaïsme, séides du Créateur, Jésus souffrs et meurt sur la croix. Marcion recule, en effet, devane le docétisme absolu, qui imaginait de supprimer let souffrances et la mort du Christ. La passion est aussi réelle, ni plus, ni moins, que les autres actions humaines du Sauveur. De même qu'il mangeait et buvait, de même il a pu endurer les supplices et finalement mourir.

Mort, il descend aux enfers, comme le voulait l'ancienne Église. C'est ici que va s'accomplir le premier acte de la rédemption, le plus important à coup sûr, car l'avènement du Sauveur sur la terre est, somme toute, proche de la fin des temps; la grande partie des hommes a déjà terminé sa carrière; elle est aux lieux souterrains où le Créateur tient enfermés, en des séjours distincts, d'une part les justes à qui il a promis un bonheur ultérieur sur la terre, d'autre part les maudits déjà torturés par lui, en attendant de plus durs châtiments. Aux enfers, Jésus se présente en libérateur. Il est reconnu comme tel par les maudits de l'Ancienne Loi, gens de Sodome et d'Égypte, païens de toute nationalité. Et cet acte de foi leur vaut le salut; à sa suite il les entraîne pour les faire pénétrer dans le royaume de son Père. Au contraire les justes du passé qui ont mis leur confiance aux promesses du Créateur ne veulent point reconnaître Jésus et se sauver par la foi en lui. Il ne reste au Christ qu'à les abandonner à leur sort, en attendant le règlement final.

Un scrupule pourtant arrête Marcion : l'acte du Christ arrachant au Créateur des êtres qui appartiennent de plein droit à celui-ci, et sur lesquels il n'a lui-même aucun pouvoir, ne constituerait-il pas un acte de violence, incompatible avec le caractère souverainement bon qui lui est attribué? Non, dit Marcion. Car ces hommes Jésus ne les arrache pas violemment à leur légitime propriétaire; tout au contraire, il les lui achète par un contrat en bonne forme; les souffrances de sa passion sont le prix dont il les paie. Le marcionisme postérieur a développé en une véritable scène mythologique l'entrevue entre Jésus victorieux et le Créateur vaincu, où se conclut le marché. Voir surtout Eznik, l. IV, c. I, n. 8, 9, et cf. J. Rivière, *Un exposé marcionite de la rédemption*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. I, 1921, p. 185-207; 297-323. L'on ne trouve pas trace de pareille mise en scène dans les premiers témoins du marcionisme. Mais l'idée d'un *achat* (Marcion ne dit pas un *rachat*) de l'humanité par le Christ, soldé par les souffrances de la croix, s'y trouve clairement indiquée, et transparaît jusque dans les modifications que l'hérésiarque a fait subir à des textes pauliniens. (Sur ce point important pour l'histoire du dogme de la rédemption, voir Tertullien, *De carne Christi*, 4; *Si* (*Christus*) *ab alio Deo est, magis adamavit* (hominem) *quando* ALIENUM *redemit*, *P. L.*, t. II, col. 759 A; Origène, *In Exod.*, hom. VI, 9 : *Hæretici dicunt de Salvatore quia non erant sui quos* ACQUISIVIT; *dato enim pretio mercatus est homines quos creator fecerat et certum est, aiunt, unumquemque illud emere, quod suum non est; apostolus enim ait : Pretio* EMPTI *estis*, *P. G.*, t. XII, col. 358; Épiphane, *Hæres.* XLII, 8, ποίημα γὰρ ἦμεν ἑτέρου, καὶ διὰ τοῦτο ἡμᾶς αὐτὸς ἠγόραζεν εἰς ἑαυτοῦ ζωήν. *P. G.*, t. XLI, col. 705. Par ailleurs, dans Gal., II, 20, au lieu de lire : Le fils de Dieu m'a aimé, etc., Marcion lit : ἐν πίστει ζῶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγοράσαντός με : le fils de Dieu m'a acheté et s'est livré pour moi.)

Ce ne sont pas seulement les hommes ayant achevé

leur carrière terrestre que le Christ a achetés; des droits lui sont acquis sur tous ceux qui passeront encore ici-bas. Mais, naturellement, ceux-là seuls auront part au salut qui accepteront le message du Christ et mettront en lui leur confiance. C'est le petit nombre, semble-t-il, car il ne paraît pas à Marcion que la révélation de Jésus ait eu un succès triomphal. Après quelques timides essais pour échapper à l'emprise de la loi juive, les premiers fidèles sont retombés sous le joug. C'est alors que le Christ ressuscité s'est adressé à Paul et, l'ayant ravi au troisième ciel, lui a révélé le véritable Évangile, c'est à savoir l'annonce de la justification par la foi sans les œuvres de la Loi. Quiconque croit vraiment au Christ sera sauvé; et la foi suffit, ce qui ne veut pas dire que l'on doive l'autoriser de cette maxime pour se livrer au désordre. Avec indignation, Marcion répudie toute conclusion immorale du principe qu'il pose à la suite de Paul. Il ne laisse pas d'insister néanmoins sur l'inutilité d'exciter dans les âmes la crainte des jugements du Dieu bon; Dieu ne juge personne.

4. *Eschatologie.* — Un jour pourtant, qui sera la consommation des siècles, le bon Dieu fera le partage de ceux qui lui appartiennent par la foi et de ceux qui n'ont pas su mettre leur espérance en la croix du Sauveur. Pour les premiers c'est le salut éternel et définitif, salut de leurs âmes seules, bien entendu, car il ne saurait y avoir résurrection des corps; celle-ci n'a pu être promise que par le Créateur, tout rivé à la matière. Sans doute la résurrection était clairement indiquée dans I Cor., xv, maintenu par Marcion; mais une exégèse énergique donnait aux paroles de Paul un sens compatible avec la doctrine; et plus tard, dans l'Église marconite, on modifiera le ℣. 38, qu'on lira : ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ πνεῦμα καθὼς ἠθέλησεν. Restent les adhérents impénitents du Créateur, avec tous ceux qui, pour des raisons diverses, n'ont pas adhéré à Jésus; ils retombent sous l'empire du Dieu juste, dont le feu les consume et les anéantit définitivement. Cette besogne terminée, il ne reste plus au Dieu créateur qu'à disparaître lui aussi. Venu l'on ne sait d'où, il replonge l'on ne sait où, au vrai il n'était Dieu qu'en apparence et non dans la réalité.

5. *Morale. La loi de justice et la loi de charité.* — Toute cette dogmatique prépare une morale qui sera aux antipodes de la morale juive. Marcion ne cherche pas à dissimuler son antinomisme; mais il faut bien s'entendre sur ce que l'on désigne par là. A l'Ancienne Loi il reproche son point de départ et son principe aussi bien que ses règles. Elle est tout entière dominée par le sentiment de la terreur; aux commandements du Créateur l'on doit se soumettre par la crainte des châtiments dont il menace les transgresseurs en cette vie et dans l'autre. L'obéissance, au contraire, garantit le bonheur ici-bas et par delà la tombe. L'Ancien Testament est tout plein de ces promesses de bonheur terrestre et de ces menaces de châtiments temporels. Par ailleurs les préceptes qu'il promulgue sont inspirés par le sentiment de la justice au sens le plus strict du mot. « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qui te soit fait à toi même. Œil pour œil; dent pour dent, » telles sont les maximes qui dominent sa loi. Quant à l'attirail compliqué des prescriptions cérémonielles et des interdits légaux, il constitue pour les âmes un insupportable fardeau.

Comme le Dieu bon dont elle émane, la Loi nouvelle est essentiellement loi d'amour. Elle se fonde avant tout, comme nous l'avons vu, sur la foi au Christ, foi qui est en même temps confiance et charité. Le vrai chrétien obéit parce qu'il aime, et non par la considération des peines ou des récompenses. La considération même des châtiments est exclue, puisque Dieu ne juge, ni ne punit. Et quant aux récompenses qu'il promet, elles ne sont point de cette terre; bien plutôt, en ce monde, les vrais fidèles doivent s'attendre aux misères et aux souffrances. Les « béatitudes » sont réservées aux pauvres, à ceux qui ont faim, qui pleurent, qui sont persécutés. Cette loi, dont l'observation se fonde sur l'amour, fait rejaillir sur le prochain une partie de l'affection que le fidèle rapporte à Dieu; la miséricorde, la compassion, la bonté, c'en est le premier et le dernier mot.

Tout ceci ne serait pas très nouveau, et l'Église catholique avait perçu dès longtemps la supériorité des préceptes de Jésus sur les prescriptions judaïques. Voir surtout en ce sens la *Lettre de Barnabé.* Elle avait préconisé également la pratique des « conseils » évangéliques; l'ascétisme était chose courante à l'époque de Marcion. Cf. Justin, *Apol.*, I, 29 : ἢ τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐγαμοῦμεν εἰ μὴ ἐπὶ παίδων ἀνατροφῇ, ἢ παραιτούμενοι τὸ γήμασθαι τέλεον ἐνεγκρατευόμεθα, voir aussi la fin de ce même chapitre. *P. G.*, t. VI, col. 373. L'originalité de l'hérésiarque consiste à imposer à tous, comme précepte, ce que le Christ avait conseillé à quelques-uns, ce que Paul avait aussi regardé comme facultatif. I Cor., VII, 25 sq. Marcion lisait en effet dans ce même chapitre, ℣. 1 : *Bonum est homini mulierem non tangere*; ℣. 7 : *Volo omnes vos esse sicut meipsum;* et surtout ℣. 29 : Quia *tempus breve est, reliquum est ut et qui habent uxores tanquam non habentes sint.* Insistant sur ces passages, sans tenir compte de tout ce qui les expliquait, il faisait de la continence absolue un devoir pour tous les fidèles. En quoi il est guidé beaucoup moins par la considération des textes évangéliques ou pauliniens que par ces considérations d'ordre métaphysique, qu'il semblait s'être appliqué à bannir de son système. La matière préexistante est, pour lui, le principe de tout mal : cf. ci-dessus, col. 2020; la chair est mauvaise et source de tout péché. Ce qui la multiplie ne saurait être bon; et l'œuvre de chair ne sert qu'à perpétuer le monde mauvais du démiurge. S'abstenir du mariage, c'est mettre celui-ci en échec. Voir l'argument expressément indiqué, dans Hippolyte, *Philos.*, X, 19, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3438; dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, III, t. VIII, col. 1113. Le mariage est un viol et une fornication, φθορὰ καὶ πορνεία, et dans l'Église marcionite on ne confère le baptême qu'aux célibataires ou aux personnes mariées séparées de leurs conjoints. Voir le détail des textes dans Harnack, p. 277*. Au point de vue alimentaire, Marcion prescrivait l'abstinence perpétuelle; la viande était interdite, mais non le poisson. Cf. Tertull., *Adv. Marc.*, I, XIV, *P. L.*, t. II, col. 262 B. *Reprobas et mare, sed usque ad copias ejus, quas sanctiorem cibum deputas.* L'on jeûnait absolument le samedi. Ainsi le marcionisme aboutit à ce que l'on est convenu d'appeler l'encratisme absolu; son influence à ce point de vue sera très considérable dans tout le monde chrétien dès la fin du IIe siècle.

6. *L'Église marcionite.* — Ce dogme, cette morale se perpétuent dans une communauté qui semble bien s'être attachée à imiter de très près la grande Église. Alors que les gnostiques de toutes nuances « n'aboutissaient, comme dit L. Duchesne, qu'à fonder des loges d'initiés, de haut ou de bas étage, il se trouva un homme qui entreprit de dégager de tout ce fatras quelques idées simples..., de fonder là-dessus une religion, et de lui donner comme expression non plus une confrérie secrète, mais une Église. » *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, 3e édit., p. 182.

Ici encore il va au plus pressé, sans s'embarrasser de relier autrement l'établissement ecclésiastique qu'il fonde avec l'institution inaugurée par Jésus, continuée par les premiers apôtres, reprise en sous-œuvre par saint Paul. Qu'est devenue ensuite cette Église

de Jésus et de Paul, jusqu'au jour où Marcion s'est avisé de retourner à la pureté primitive, le novateur ne se le demande pas; et ses contradicteurs auront le triomphe facile quand ils le sommeront d'exhiber ses titres à succéder à l'Apôtre. De ces discussions juridiques, qui tout aussitôt vont remplir l'œuvre des controversistes catholiques, Marcion se soucie peu. La légitimité de son Église il la prouve par son établissement même, par le souci d'y faire enseigner la pure doctrine de Jésus et de Paul. Nous avons vu, col. 2012, qu'il la dote d'un *Instrumentum* qui doit faire foi et constituer la règle suprême de la doctrine. Il serait bien embarrassé d'ailleurs d'établir les principes au nom desquels il choisit les Livres saints qu'il veut conserver, abrège, mutile, interprète le texte sacré. Sur quelle autorité se fonde-t-il pour entreprendre ce travail? Il ne semble pas qu'il ait fait appel comme d'autres novateurs, un Montan, un Mani, un Mahomet, à quelque révélation particulière. Il part tout simplement de la persuasion que l'Évangile remis par Jésus à Paul a été contaminé par l'usage, que les lettres de l'Apôtre ont été adultérées. Là-dessus il taille, coupe, ajuste. C'est le triomphe du libre examen et de l'interprétation privée. L'œuvre d'adaptation, d'ajustement continuera après lui, et jamais les disciples de Marcion ne considéreront le texte établi par le maître comme la leçon *ne varietur*.

Telle quelle, simplement fondée sur l'autorité de Marcion, la nouvelle communauté ne laisse pas de se présenter comme « la sainte Église, notre mère ». Le réformateur en trouve la claire mention dans un passage de l'Épître aux Galates, qu'il lit comme suit, Gal. IV, 24-26 : « (Les deux fils d'Abraham) ce sont les deux testaments : l'un parti du Sinaï aboutissant à la synagogue des Juifs, engendrant la servitude selon la loi; l'autre aboutissant à quelque chose qui est au-dessus de toute autorité, de tout pouvoir, de toute puissance, de tout nom, à ce que nous proclamons la sainte Église qui est notre mère. » (Texte grec restitué par Harnack, p. 76*, d'après Tertullien, *Adv. Marc.*, V, IV, col. 478 *a* : ἄλλη δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς γεννῶσα, καὶ δυνάμεως, καὶ ἐξουσίας, καὶ παντὸς ὀνόματος... εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶν μητὴρ ἡμῶν).

Dans cette Église on entre par les mêmes rites d'initiation que dans la grande Église; baptême dans l'eau, onction d'huile, présentation aux néophytes d'un mélange de lait et de miel, enfin célébration de l'eucharistie. Tertullien, *Adv. Marc.*, I, XIV, col. 262 A. Au début tout au moins, on ne rebaptisait pas les catholiques qui venaient au marcionisme : c'est la raison qu'invoque le pape Étienne Ier pour interdire de rebaptiser ceux des hérétiques qui viennent au catholicisme : *cum ipsi hæretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent sed communicent tantum.* *P. L.*, t. III, col. 1010. Pour l'eucharisite, il y a consécration du pain par des paroles d'action de grâces; quant au calice, il ne contenait que de l'eau. Épiphane, *Hæres.* XLII, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 700. L'évêque de Salamine déclare également que les marcionites qu'il connaît pratiquent plusieurs baptêmes successifs, le deuxième et le troisième étant réservés à l'expiation des fautes commises après le premier, et constituant en somme un rite pénitentiel. Il ajoute cette remarque que tous ces mystères se célèbrent sans aucun secret et devant les catéchumènes, ce que Tertullien avait déjà fait observer; les païens mêmes étaient admis dans l'assemblée. Cf. *De præscriptione*, 41, *P. L.*, t. II, col. 56 B. Cette grande simplicité, cette sorte de laisser-aller qui scandalisait les catholiques, accoutumés à la discipline de l'arcane, n'empêchait pas l'Église marcionite de maintenir la distinction entre clergé et laïques. Le clergé lui-même comptait des diacres, des prêtres et des évêques, et dans un texte qui vise les hérétiques en général, mais qui doit s'appliquer aux marcionites, Tertullien parle de lecteurs. Il est vrai que, d'après ce même texte, la distinction entre les divers offices n'était pas aussi clairement marquée que chez les catholiques, *De præcript.*, 41 : *Ordinationes eorum temerariæ, leves, inconstantes; nunc neophytos collocant, nunc sæculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.* M. Harnack fait observer, p. 147, qu'il ne faudrait pas prendre au pied de la lettre les paroles de Tertullien; il y avait, à coup sûr, chez les marcionites une hiérarchie véritable; elle avait néanmoins une apparence moins rigide que chez les catholiques. On notera enfin que, d'après Tertullien et Épiphane, les femmes remplissaient certaines fonctions liturgiques, y compris l'administration du baptême. Un dernier trait achèvera de caractériser les communautés marcionites, c'est la prédominance vraisemblable des catéchumènes sur les fidèles complètement initiés. Nous avons ici un phénomène analogue à celui qui se rencontrera plus tard chez les manichéens. Cf. ci-dessus, col. 1881. La profession du marcionisme intégral n'allait pas sans des renoncements particulièrement pénibles, qu'il était difficile d'exiger de la grande masse des convertis; on ne pouvait recevoir le baptême sans faire vœu de continence, Tertullien le dit expressément : *Adv. Marc.*, IV, XXXIV, col. 442 C : *Nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiæ admittens, nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum.* Bon nombre de personnes devaient donc rester dans les rangs du catéchuménat, où les prescriptions ascétiques n'avaient pas la même rigidité. Notons d'ailleurs qu'un phénomène analogue, quoique de moindre envergure, se passait dans l'Église catholique.

Telle est l'Église marcionite, présentant extérieurement une physionomie analogue à celle de sa rivale. C'est de cette Église qu'il faut étudier le développement ultérieur.

IV. Développement historique du marcionisme. — 1° *Histoire extérieure.* — Né à Rome, le marcionisme n'a pas tardé à se répandre dans les diverses régions de l'Empire. En l'absence de renseignements précis sur les moyens de propagande employés par lui et sur leur succès, on peut suivre son extension en relevant dans les écrivains catholiques les cris d'alarme que leur arrachent les progrès de la secte.

Entre le milieu et la fin du IIe siècle c'est là qu'est l'immense danger pour la grande Église. On en jugera par les nombreuses réfutations que suscite l'hérésie, depuis celle de Justin, vers 150, jusqu'aux polémiques de Tertullien dans les dernières années de la période. Voir ci-dessus, col. 2009. L'on remarquera que la lutte est menée aussi bien en Occident (Justin, Irénée, Tertullien, un peu plus tard Hippolyte) qu'en Orient, à Corinthe, Gortyne (Crète), Antioche, Sardes, un peu plus tard Alexandrie. Il est vraisemblable que, dans presque toutes les villes de quelque importance, une Église marcionite se dressait en face de la communauté catholique. Comme on l'a déjà indiqué, l'âpreté de la polémique manifeste assez la conscience qu'ont les auteurs ecclésiastiques de la grandeur du danger; ce n'est pas seulement chez Tertullien qu'on la constate, mais chez Clément, chez Origène si accueillants d'ordinaire pour toutes les formes de la spéculation. On notera d'ailleurs que cette polémique donna l'occasion aux défenseurs de la tradition catholique d'approfondir les arguments de droit et de fait sur quoi reposaient

les vérités enseignées par l'Église. S'il est paradoxal au dernier point de prétendre, avec nombre de critiques libéraux, que les principes généraux du catholicisme, autorité de l'Écriture et de la tradition, succession apostolique, dépôt de la foi, valeur de l'Église, se sont formés, par une sorte de génération spontanée, en réaction contre le marcionisme, il est clair néanmoins que de ces principes les écrivains catholiques ont été amenés à prendre une conscience de plus en plus nette en face des outrances marcionites.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs des motifs qui ont amené ce développement extraordinaire de la secte, il semble que, pour l'Occident du moins, le péril soit conjuré vers le milieu du IIIe siècle. Les gains très importants que fit alors le catholicisme dans les diverses régions finirent sans doute par lui donner la prépondérance sur le marcionisme. Les premiers polémistes avaient fait remarquer, avec beaucoup d'humeur, que la propagande marcionite, assez peu soucieuse de convertir les païens, cherchait surtout ses recrues au sein de la grande Église. Celle-ci se fortifiant, prenant plus nette conscience de sa mission et de ses devoirs, moins tracassée par l'autorité romaine, semble avoir mieux résisté aux tentatives de débauchage. En tout cas, vers 250, le danger marcionite semble, en Afrique, beaucoup moins inquiétant qu'un demi-siècle plus tôt; saint Cyprien, lors de la querelle sur le baptême des hérétiques, ne parle guère de la secte que par ouï-dire, et ne semble pas avoir de la doctrine marcionite une connaissance personnelle. A Rome, la façon dont Novatien polémique à l'occasion contre elle n'indique pas non plus une animosité particulière. Les textes sont relevés dans Harnack, p. 335* n. 5. Les allusions qu'y fait le pape Denys dans sa lettre à Denys d'Alexandrie n'impliquent pas davantage une préoccupation spéciale, *Ep. adv. Sabell.*, dans Athanase, *De decret. Nic.*, c. 26, *P. G.*, t. XXV, col. 464 A. Au milieu du IVe siècle, il n'y a plus de montanistes en Occident; si l'on en parle, c'est à l'occasion de la polémique antimanichéenne et antipriscillaniste, et parce que l'on a remarqué, en lisant les vieux hérésiologues, la parenté extérieure qui unit les sectes nouvelles à l'ancienne.

Il en est autrement en Orient, où l'Église marcionite conserva longtemps une belle vitalité. Elle avait connu, comme l'Église catholique, la persécution au temps de Valérien puis de Dioclétien, et pouvait se faire gloire de quelques martyrs; elle profita comme sa rivale de la tolérance accordée par l'édit de Milan. On sait que cet édit proclamait la liberté presqu'absolue des cultes. Les marcionites en bénéficièrent comme toutes les autres confessions religieuses; leurs lieux de culte purent se montrer au grand jour et il s'est retrouvé à Deïr-Ali, à 5 kilomètres au sud de Damas, une inscription qui figurait sur la façade de l'église marcionite du lieu : συναγωγη μακριωνιστων; elle est datée de l'an 630 des Séleucides = 318-319 de notre ère. Sur cette inscription, voir Harnack, p. 341*-344*, qui renvoie à d'autres travaux publiés par lui sur le sujet. Au fait c'est surtout dans la Syrie méridionale et en Palestine que prospérait le marcionisme. Cyrille de Jérusalem y insiste plusieurs fois dans ses catéchèses, VI, 16; XVI, 3; XVIII, 26, *P. G.*, t. XXXIII, col. 564, 921, 1048. A Laodicée de Syrie, le symbole baptismal dirige expressément son premier article contre le marcionisme : Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, τουτέστιν εἰς μίαν ἀρχήν, τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ εὐαγγελίου, δίκαιον καὶ ἀγαθόν. Cf. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1879, p. 20, cf. p. 138 sq. En Chypre, la ville de Salamine, au dire de Jean Chrysostome, était littéralement assiégée par l'hérésie marcionite. *Epist.*, CCXXI, *P. G.*, t. LII, col. 733. Antioche, à en juger par les nombreuses allusions du même saint, ne devait pas être en bien meilleure posture. Mais surtout la densité du marcionisme et son influence croissaient quand on pénétrait dans les régions de langue syriaque. A la fin du IVe siècle, il constitue, de concert avec le manichéisme, le grand rival de l'Église catholique. Saint Éphrem en est fort préoccupé et multiplie contre lui les attaques; un demi-siècle plus tard, Théodoret évêque de Cyr, dans la Syrie euphratésienne, luttait encore contre lui, et obtenait, parmi ses adeptes de nombreuses conversions. *Epist.*, LXXXI, CXIII, CXLV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1261 C, 1316 C, 1384 C. La place que fait aux marcionites dans son *De sectis* l'hérésiologue Eznik de Kolb témoigne qu'en Arménie, vers 450, il y avait encore lieu de se préoccuper du danger.

Ce n'est pas que l'autorité civile eût négligé les moyens de coercition. On sait que la tolérance religieuse universelle proclamée en 313 avait duré fort peu de temps : ayant adopté le christianisme comme religion d'État, l'Empire romain ne tarda pas à mener la vie dure à quiconque ne se conformait pas à l'orthodoxie officielle. Bien qu'ils ne soient pas spécialement visés par la législation dirigée contre les hérétiques, les marcionites, on n'en peut douter, furent atteints par elle : défense de nommer Églises leurs communautés, défense à leurs dignitaires de prendre les titres d'évêque, prêtre ou diacre; ordre de détruire leurs livres. Voir *Code théodosien*, l. XVI, tit. I, n. 2 (de 380); tit. V, n. 5 (de 379); n. 34 (de 398). On comprend dès lors que, dans les grandes villes, où l'administration tenait la main à l'exécution des lois, les marcionites aient fini par disparaître; les deux historiens Socrates et Sozomène, tous deux de Constantinople, n'en prononcent même pas le nom; à Alexandrie on n'en entend plus parler. Dans les régions mêmes où les marcionites sont plus nombreux, c'est plutôt dans les campagnes reculées qu'il faut les chercher, où ils se sentent à l'abri des investigations des évêques catholiques et des magistrats impériaux. Ils y persévérèrent longtemps, puisque, au Xe siècle, l'encyclopédiste arabe An-Nadim, voir col. 1853, fait encore une place aux marcionites dans le *Fihrist;* An-Nadim les distingue nettement des manichéens, décrit d'une manière assez exacte leurs doctrines, connaît l'Évangile rédigé par Marcion, et sait que leur culte est public. A son dire, ils seraient surtout nombreux dans le Khorassan. G. Flügel, *Mani*, p. 160. Par contre les données fournies au XIe siècle par Sharastâni, au XIIe par Barhebræus semblent purement livresques. S'il existait encore à leur époque, dans les contrées passées sous la domination de l'Islam, des îlots marcionites, ils ne les ont pas connus. Dans l'empire byzantin ils avaient disparu depuis bien plus longtemps, à moins que l'on ne veuille retrouver leurs descendants dans les mystérieux pauliciens du VIIe siècle, sur lesquels il s'en faut que le dernier mot soit dit. Faisons seulement remarquer, en terminant, que les contacts assez nombreux qui existent entre manichéisme et marcionisme ont bien pu amener, en divers endroits, des rapprochements ou même des fusions entre les sectateurs de Mani et les fidèles de Marcion, si bien qu'il n'est pas toujours facile de distinguer les deux courants.

2° *Histoire intérieure.* — La doctrine de Marcion s'était constituée à peu près exclusivement par l'étude, la méditation, la critique des données de la Bible. Mais vouloir édifier un enseignement cohérent sans faire appel à autre chose qu'à la Bible, ce ne peut être qu'une gageure; il y a un minimum de métaphysique qui s'impose à tous les exégètes et que l'on ne saurait mettre de côté sans péril; et, s'il est facile de médire de la spéculation théologique, il est plus difficile de s'en passer. Au fait, la doctrine, telle qu'elle sortait

de la pensée du novateur, était loin de présenter une parfaite cohérence et, somme toute, elle posait autant de problèmes qu'elle n'en résolvait. Nous ne pouvons dire si du vivant même de l'hérésiarque on éprouva le besoin de spéculer sur les fondements philosophiques du système; mais il est certain que, peu de temps après sa mort, les discussions commençaient et aussi les divisions.

Sans doute on resta fidèle dans l'ensemble à un certain nombre de postulats fondamentaux : fidélité à la Bible telle que le maître l'avait constituée; répudiation absolue de l'Ancien Testament et du Dieu créateur; nécessité de la foi au Dieu-rédempteur; nécessité de l'ascèse. Tous ces points se rencontrent dans les descriptions hérésiologiques, si éloignées qu'elles soient des origines. Mais, sur le fond même du système, les divergences ne manquèrent pas et la spéculation scolastique, si l'on ose dire, finit par aboutir à de véritables schismes.

Le premier se produisit dès le dernier tiers du IIe siècle; nous le savons par Rhodon, un asiate venu à Rome, qui composa un livre contre l'hérésie de Marcion. Eusèbe, qui eut le livre en main, en cite quelques extraits, *H. E.*, V, XIII, *P. G.*, t. XX, col. 460 sq. « Rhodon, nous dit-il, raconte que de son temps la secte se divisait en différentes opinions : il cite les auteurs de cette dissension et réfute avec un soin exact les allégations fausses imaginées par chacun d'eux. » Et Eusèbe de citer un texte de Rhodon, suivant lequel, en somme, trois tendances, dès ce moment, se faisaient remarquer. Apelles d'un côté, ne reconnaissait qu'un seul principe, se contentant d'attribuer les prophéties au démon : μίαν ἀρχὴν ὁμολογεῖ, τὰς δὲ προφετείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος. En d'autres termes Apelles revenait au monisme, et ne se débarrassait de l'Ancien Testament qu'en l'attribuant à un esprit créé. Sur Apelles et le schisme qu'il créa, voir t. I, col. 1455. Sur Lucain ou Lucien, voir t. IX, col. 1002, 1003.

« D'autres, continue Rhodon, à la suite de Marcion lui-même, introduisent deux principes; de ceux-ci sont Potitus et Basilicus. Eux aussi suivaient le loup du Pont, et comme ils ne trouvaient pas, non plus que lui, la division des choses, τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων, ils s'en tirèrent avec dextérité et déclarèrent leurs deux principes tout simplement et sans preuve. » On entendra que cette école posa tout simplement le dualisme du Dieu-créateur et du Dieu-rédempteur sans rechercher aucune démonstration de cette énormité métaphysique.

« D'autres, dit enfin Rhodon, se sont encore écartés d'eux pour aller à quelque chos de pis; ils établirent non seulement deux, mais trois natures, τρεῖς ὑποτίθενται φύσεις; leur chef et président est Synéros, selon que l'affirment ceux qui attaquent son école. » Quels étaient les trois principes que l'on affirmait ici? Les deux dieux d'une part et, vraisemblablement, à côté d'eux la matière incréée, dont Marcion avait postulé l'existence sans se mettre en peine de savoir s'il fallait l'équiparer aux deux autres principes qu'il met en action; à moins qu'il ne s'agisse d'un esprit mauvais assimilable, jusqu'à un certain point au Créateur et au Rédempteur.

Partisans de deux ou de trois principes, s'ils ne se séparèrent pas au point de vue ecclésiastique, ils n'en continuèrent pas moins à se chamailler. Le dialogue dit d'Adamantius, cf. ci-dessus, col. 2011, expose d'une manière fort précise l'antagonisme des deux écoles. Des deux interlocuteurs d'Adamantius, le premier, Mégéthius est pour les trois principes. Il connaît le Dieu bon, père du Christ, qui est le Dieu des chrétiens; le démiurge qui est le Dieu des Juifs; un principe mauvais enfin, qui est le Dieu des païens. *Dial.*, I, *P. G.*, t. XI, col. 1717 B. Marc au contraire reconnaît deux principes seulement, l'un bon, l'autre mauvais, indépendants, éternels, coexistant, ayant chacun leur création. Le mot de πονηρός, employé par Marc, pour caractériser le Dieu de l'Ancien Testament ne doit pas donner le change; c'est bien le même que le Dieu juste de Marcion; il est appelé ainsi par rapport au Dieu bon. Mais où Marc semble se séparer nettement de Marcion, c'est quand il découvre dans l'homme une étincelle de vie qui provient non du Créateur, mais du Dieu bon : *Creator, quando plasmavit hominem et insufflavit in eum, non potuit ad perfectum eum explicare. Videns autem desuper bonus Deus volutari figmentum creatoris et palpitare misit ex proprio spiritu et vivificavit hominem. Dial.*, II, *ibid.*, col. 1772 A. Cette donnée qui se retrouve chez de nombreux gnostiques, et en propres termes dans Satornil, et qui est aussi un des principes fondamentaux du manichéisme, constituait une déformation importante du marcionisme primitif.

Il serait difficile de dire laquelle des deux tendances, celle de Marc (deux principes), ou celle de Mégéthius (trois principes) l'emporta. Il est remarquable, en tout cas, qu'à partir du milieu du IIIe siècle les témoins catholiques parlent, le plus ordinairement, des trois *principes* (τρεῖς ἀρχαί, quelquefois τρεῖς ὑποστάσεις, quelquefois τρεῖς φύσεις) du marcionisme. Voir l'indication des textes dans Harnack, p. 166. On observera seulement que, parmi les témoins qui parlent de trois principes, les uns entendent trois principes personnels, tandis que d'autres à côté du Dieu-créateur et du Dieu-rédempteur rangent la matière. Grégoire de Nazianze est très précis dans ce dernier sens : οἱ τρεῖς φύσεις τιθέντες οὐ κινουμένας, τὴν πνεύματος, χοός τε, τὴν τ' ἀμφοῖν μέσην. *De seipso*, vers 1181, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1109. On ne s'étonnera donc pas d'entendre quelquefois parler de quatre principes, à savoir : les trois personnes du Dieu bon, du démiurge et de l'esprit mauvais, et à côté d'elles la matière. Cf. Hippolyte, *Philosoph.*, X, XIX, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3435. On aurait mauvaise grâce à reprocher aux témoins catholiques ces apparentes contradictions qui existent entre eux. C'est dans les divergences des diverses écoles qu'elles trouvent leur explication, et elles témoignent, à leur manière, de l'absence de doctrine métaphysique aux origines mêmes du système. Du jour où le manichéisme viendra s'ajouter encore, comme cause de contamination, à cette raison essentielle, il pourra devenir très délicat de faire le départ de ce qui, en certains textes, revient à la doctrine de Marcion et de ce qui est proprement la doctrine de Mani.

En dehors de ce point capital, on a relevé sur quelques points de détail des divergences appréciables L'exposition toute mythologique que donne Eznik de la création de l'homme suivant les marcionites est certainement étrangère à la pensée du marcionisme primitif. On en dira autant de la christologie que prête saint Hippolyte à un marcionite d'origine araméenne venu à Rome vers son époque et qu'il appelle Prépon. Le Christ, selon lui, est un principe intermédiaire entre le principe bon et le principe mauvais. *Philosoph.*, VII, XXXI, col. 3334. Épiphane doit penser à quelque théorie analogue quand il déclare que, d'après certains marcionites, le Christ aurait été le Fils, non du Dieu bon, mais du démiurge, mais qu'étant devenu plus miséricordieux que son père, il l'aurait abandonné pour monter dans les régions supérieures, vers le Dieu bon, d'où il serait revenu ensuite en ce bas monde pour juger son propre père et détruire ses lois et ses décrets. *Hæres.*, XLII, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 813. On signalera enfin l'allure tout anthropomorphique que prend, dans Eznik, la doctrine de la rédemption.

Mais bien que tout ceci nous écarte considérable-

ment, en apparence, du marcionisme primitif, il reste vrai que, jusqu'à sa disparition, l'Église de Marcion est restée fidèle à la pensée essentielle du maître. Elle a continué à voir dans le christianisme une religion qui se suffisait à elle-même, dans le message évangélique une révélation soudaine que rien absolument n'avait préparée dans les enseignements de Jésus une doctrine si nouvelle qu'elle était en opposition absolue avec les dogmes du passé, dans ses préceptes une morale qu'il était impossible de raccorder avec celle de l'Ancien Testament. C'était l'erreur capitale et dont toutes les autres découlaient, à commencer par le monstrueux dithéisme que nul, en dehors d'Apelles, ne s'est appliqué à corriger. — Qu'une conception religieuse si contraire à la logique ait pu séduire bon nombre d'âmes sincères, c'est un signe que, dès le IIe siècle, bien des penseurs avaient remarqué les difficultés que soulève la conservation par l'Église de la Bible juive prise dans son ensemble. De ces difficultés une exégèse vigoureusement allégorique fit, peu à peu, évanouir les principales. Du jour où celle-ci n'a plus été possible, un discernement plus exact des étapes successives de la révélation, un concept plus précis de l'insensible progrès des idées religieuses ont permis de les éliminer d'une autre manière. Le malaise néanmoins que provoque, en des esprits affranchis de toutes les autorités traditionnelles, la considération de ces problèmes explique la sympathie avec laquelle on vient de parler en certains milieux de l'offensive marcionite contre l'Ancien Testament. Les vrais chrétiens en jugeront autrement, avertis autant par la tradition ecclésiastique que par le sens de l'histoire, ils ne pourront que considérer comme vaine et inopérante une conception du christianisme qui ne le rattache pas à ses plus lointaines origines, au Dieu des patriarches et des prophètes, qui « après avoir parlé à plusieurs reprises et en diverses manières, nous a, dans ces derniers temps, parlé par son Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a aussi créé le monde. » Hebr., I, 1, 2.

I. Sources. — Elles ont été brièvement recensées dans le corps de l'article. Le récolement le plus complet est fourni par le travail capital de A. von Harnack, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 1re édit. 1921; 2e édit. 1924 = *Texte und Untersuchungen*, t. XLV. L'ouvrage est divisé en deux parties avec paginations différentes; la première simple exposé, la seconde donnant *in extenso* les documents sur lesquels se fonde la narration. C'est dans cette partie qu'il faut chercher avec la reconstitution des livres marcionites (*Apostolicon*, p. 40* sq., *Évangile*, p. 177* sq., *Antithèses*, p. 256* sq.), les témoignages relatifs d'une part à la personne de Marcion, p. 3* sq., d'autre part à la doctrine et à l'Église marcionite, p. 314*-400*. Les derniers documents, p. 401* sq., sont relatifs à Lucain, Apelles, au néo-marcionite Patricius. Ce travail magistral laisse loin derrière lui les entreprises analogues.

II. Travaux. — 1° *Travaux généraux.* — La question marcionite est au confluent de plusieurs problèmes très importants : formation du texte et du canon biblique, organisation ancienne de l'Église, valeur respective de la tradition, de l'autorité et du raisonnement, formation des dogmes. On ne s'étonnera donc pas d'y trouver des allusions plus ou moins importantes soit dans les Introductions au Nouveau Testament, soit dans les Histoires générales de l'Église, soit dans les Histoires des dogmes. Parmi les dernières il faut citer particulièrement celle de A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, qui, dès sa 1re édition, 1885, donnait une orientation toute nouvelle aux recherches en séparant nettement le marcionisme du gnosticisme; ce point de vue a été adopté par L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, par J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I (1re édit., 1905), et par de Faye. Par contre les anciennes histoires des dogmes ou des hérésies font généralement place au marcionisme dans la description du gnosticisme. Bousset, par contre, *Hauptprobleme der Gnosis...*, 1907, rattache le marcionisme au manichéisme. Voir les principaux travaux énumérés à l'art. Gnosticisme, t. VI, col. 1467.

2° *Travaux spéciaux.* — On peut négliger presque entièrement les anciennes monographies (elles sont assez nombreuses); il n'y aurait intérêt à les recenser que si l'on voulait écrire une histoire de la question marcionite. Nous en signalerons quelques-unes plus caractéristiques. — Au XVIIIe siècle : Löffler (en réalité Wegener), *Marcionem Pauli epistolas et Lucæ evangelium adulterasse addubitatur* (thèse), Trajecti ad Viadrum (Francfort-sur-l'Oder). — Au XIXe siècle quelques travaux importants de Aug. Hahn, *Dissert de gnosi Marcionis antinomi*, Königsberg, pars I, 1820, pars II, 1821; *Antitheses Marcionis gnostici liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutio*, Königsberg, 1823; *De canone Marcionis antinomi*, pars I, 1824, pars II, 1826; toutes ces minces plaquettes ont contribué à mettre sur la bonne voie. — H. Rhode, *Prolegomena ad quæstionem de evangelio apostoloque Marcionis denuo instituendam*, Vratislava, 1834; A. Ritschl, *Das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lucas*, Tubingue, 1846; fidèle aux vues de Baur, Ritschl fait de l'Évangile de Marcion la source de Luc! — D. Harting, *Quæstionem de Marcione Lucani Evangelii ut fertur adulteratore, collatis Hahnii, Ritschelii aliorumque sententiis, novo examini subjecit*, Utrecht, 1849. — A. Hilgenfeld, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcions*, Halle, 1850. — G. Volckmar, *Das Evangelium Marcion's, Text und Kritik, mit Rücksicht auf den Evangelien des Märtyrers Justin, der Clementinen und der apostolischen Väter*, Leipzig, 1852, voir p. 1-23, un copieux état de la question à la date où fut écrit le livre. — H. U. Meijboom, *Marcion en de Marcionieten*, Leyde, 1887.— Voir aussi les articles de G. Salmon, dans le *Dict. of christian Biography*, t. III, 1882, p. 816-824; de G. Krüger, dans la *Protest. Realencyclopädie*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 266-277.

La monographie de A. von Harnack dont le titre est donné ci-dessus a eu pour point de départ un travail de jeunesse rédigé en 1870, et qui est toujours resté sur le chantier jusqu'en 1920. L'apparition du livre en 1921 a suscité des critiques de divers genres auxquelles l'auteur a répondu dans : *Neue Studien zu Marcion*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XLIV, fasc. 4.

É. Amann.

MARÉCHAL Bernard (1705-1770), bénédictin; originaire de Réthel, il fit profession à Saint-Airy de Verdun, le 26 juillet 1721, fut successivement prieur de Beaulieu et de Hautvilliers, visiteur en 1761, et enfin prieur de Saint-Vanne en 1765. Il mourut à Saint-Vincent de Metz, le 19 juillet 1770. — Le seul écrit qu'on ait de lui est une *Concordance des saints Pères de l'Église, grecs et latins, où l'on se propose de montrer leurs sentiments sur le dogme, la morale et la discipline, de faciliter l'intelligence de leurs écrits par des remarques fréquentes et d'éclaircir les difficultés qui peuvent s'y rencontrer*, 2 in-4°, Paris, 1739. L'ouvrage, traduit en latin, fut imprimé à Venise et à Augsbourg en 1769. Mais, en France, la vente fut interdite, parce qu'on voulut exiger de l'auteur l'acceptation de la bulle *Unigenitus* et des explications sur quelques points de doctrine. — Dom Maréchal écrivit alors une *Lettre à l'occasion de son livre de la Concordance des saints Pères de l'Église grecs et latins des trois premiers siècles à M****, Novi, 1740, laquelle fut imprimée par ordre du cardinal ministre, et il y eut quelques corrections insérées dans l'ouvrage imprimé. — L'auteur laissa en manuscrit la *Constitution de la Concordance qui aurait formé deux autres volumes*, n'ayant trouvé aucun éditeur qui consentit à les imprimer.

Boulliot (abbé) *Bibliographie ardennaise*, 2 in-8°, Paris, 1830, t. II, p. 188; J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de la Congrégation de S. Vanne et Hydulphe*, dans *Archives de la France monastique*, t. XXIX, Ligugé, 1925; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751; François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'O. S. B.*, 4 in-4°, Bouillon, 1777-1778; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 52; Paulus (abbé), *Apport à l'histoire des études archéologiques et historiques, pendant le XVIIIe siècle* (voir *Rev. bénéd.*, t. XXI, p. 94).

J. Baudot.

MARET **Henri-Louis-Charles**, prélat français (1805-1884). — I. Vie. — II. Œuvres.

I. Vie. — Né à Meyrueis (Lozère), le 20 avril 1805, il fit ses études ecclésiastiques à Saint-Sulpice de Paris, et fut ordonné prêtre le 6 juin 1830. Sans situation officielle, il se mêla d'abord à la campagne de l'*Avenir*; en 1832, il fut nommé vicaire à la paroisse Saint-Philippe-du-Roule. Un *Essai sur le panthéisme* qu'il publia en 1839 ayant attiré sur lui l'attention, il fut nommé, en mars 1841, professeur de dogme à la Faculté de théologie de la Sorbonne, où il donna un enseignement solide et brillant. Au lendemain de la révolution de février, il fonda avec Lacordaire et Ozanam l'*Ère nouvelle*, où il défendit avec enthousiasme les principes de la conciliation entre la démocratie et l'Église. En avril 1849, il s'en retira avec toute la direction primitive, et se cantonna dans ses fonctions académiques. D'abord fort réservé à l'endroit de Napoléon III, il accepta assez vite le nouveau régime, qui le nomma en 1853 doyen de la Faculté. Peu à peu un rapprochement se fit entre le nouveau doyen et les ministres avec qui il entrait forcément en contact; à partir de 1858, Maret eut des rapports personnels assez fréquents avec le souverain lui-même. Le 25 mai 1860, il était nommé par le gouvernement impérial à l'évêché de Vannes. Mais le doyen de la Sorbonne n'était pas à Rome *persona grata*, desservi qu'il était par le parti ultra-catholique français. Rome prit prétexte de la dureté d'oreille dont il était affligé, et qui l'aurait, disait-on, rendu impropre au ministère actif; on craignait, de fait, son « libéralisme » qui s'était affirmé dans l'*Ère nouvelle*, son gallicanisme bien connu; on le soupçonnait aussi, non sans quelque raison, d'approuver la politique italienne de l'empereur. Bref, les bulles d'institution lui furent refusées. Après de laborieuses négociations, la cour romaine accepta une transaction et Maret fut nommé évêque *in partibus* de Sura le 22 juillet 1861; en même temps le gouvernement impérial, tout en le maintenant à son poste de doyen, le nommait membre du chapitre épiscopal de Saint-Denis.

Son influence semble avoir été assez grande sur les nominations épiscopales qui furent faites jusqu'en 1870; mais l'action un peu dispersée de l'évêque de Sura ne lui faisait pas oublier son rôle de doyen de la Faculté. Il essaya de donner une nouvelle vie à la Sorbonne, et l'on ne saurait qu'approuver le zèle qu'il mit à lui recruter des professeurs distingués. On y vit passer sous son décanat, Bautain, Cruice, Perreyve, Freppel, Lavigerie, Gratry, Ad. Perraud, Hugonin, d'autres encore, qui tous laissèrent un nom dans l'histoire de l'Église de France. L'institution, malheureusement, souffrait d'un vice interne qui l'empêcha toujours de recruter des élèves réguliers. Création exclusive de l'État français, les facultés de théologie, bien que les évêques eussent sur la désignation des professeurs des droits importants, n'avaient jamais été reconnues par Rome; les grades conférés par elle demeuraient sans valeur canonique et n'attiraient guère la clientèle ecclésiastique. Maret s'efforça d'obtenir cette reconnaissance canonique pour la Sorbonne et les facultés similaires; au moment où débuta à Paris l'École des Carmes, il se flatta aussi, un instant, de l'espoir qu'elle pourrait devenir le séminaire universitaire de la Sorbonne. Ses très louables efforts en ce sens n'aboutirent jamais. En 1858 une bulle de reconnaissance était prête, dont il ne restait plus qu'à discuter certains détails avec le gouvernement français; les événements de 1859 interrompirent les négociations. Reprises par le président Mac-Mahon, en 1875, elles ne devaient pas davantage aboutir. La création, à partir de 1875, des facultés libres créant un danger nouveau pour le recrutement des facultés d'État, Maret essaya de négocier un *modus vivendi* tant avec les évêques protecteurs des nouvelles « Universités » libres qu'avec Rome; ses avances furent repoussées aussi bien en France qu'au Vatican, et cet échec de 1883 ne contribua pas peu à la suppression par le gouvernement français de ces établissements; Maret, du moins n'eut pas la douleur de connaître cette destruction.

Grand partisan de la réunion d'un concile général, qui amènerait la pacification religieuse en contenant les excès du parti ultra-catholique, Maret se jeta avec beaucoup d'ardeur dans les luttes qui suivirent les premières annonces de l'indiction du concile du Vatican. Il prit nettement position contre la définition de l'infaillibilité pontificale et fut, sinon le chef, du moins le théologien le plus en vue de la minorité conciliaire; il se soumit d'ailleurs, avec la plus grande simplicité, à la définition du 18 juillet. En septembre 1873, il était élu primicier du chapitre épiscopal de Saint-Denis; dès 1879 le gouvernement français se préoccupa de lui obtenir de Rome un titre d'archevêque. Léon XIII y aurait consenti beaucoup plus vite sans les résistances du cardinal Guibert; c'est seulement le 25 septembre 1882 que Maret fut préconisé archevêque *in partibus* de Lépante; il mourut deux ans plus tard, le 16 juin 1884, laissant la réputation d'un prélat régulier et pieux, tout dévoué aux devoirs de ses multiples charges, celle aussi d'un travailleur infatigable malgré la dispersion de sa vie, d'un esprit averti et fin, très au courant des problèmes contemporains.

II. Œuvres. — Henri Maret a laissé plusieurs ouvrages de philosophie religieuse qui ne sont pas sans valeur : 1° *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, in-8°, Paris, 1839; 2e édit., 1840; 3e édit., 1845. — 2° *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, in-8°, Paris, 1845; 2e édit.. 1850, reproduction des leçons professées en Sorbonne. — 3° *Philosophie et religion, dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine*, 2 vol. in-8°, Paris, 1856, reproduction de leçons professorales; c'est une étude historique, qui ne manque pas de pénétration, du problème de la connaissance au point de vue religieux; l'auteur y combat vigoureusement le traditionalisme et défend les thèses augustiniennes sur l'origine des idées. Au concile du Vatican, il intervint le 28 mai dans la discussion du texte relatif à la façon dont l'homme s'élève à la connaissance de Dieu (Denzinger-B., n. 1806), et fit préciser que le texte présenté par la commission n'entendait pas déclarer la vérité exclusive du système péripatéticien. — 4° *La vérité catholique et la paix religieuse. Appel à la raison de la France*, in-8°, Paris, 1884. C'est une réfutation des principaux systèmes philosophiques contemporains opposés au théisme et au christianisme, suivie d'une apologie philosophico-théologique de la religion révélée. La troisième partie, d'ordre plutôt politique, tend à montrer qu'il n'y a pas incompatibilité entre l'Église et la société moderne : manifestation de l'esprit « conciliateur » dont Maret a fait preuve au cours de toute sa carrière.

Il faudrait citer aussi un nombre respectable de discours, d'articles de circonstances, etc. Signalons au moins : 5° *L'Église et la société laïque* (extrait du *Correspondant* du 25 janvier 1845), suivi d'un discours sur les attaques dirigées contre l'Église, prononcé à la Sorbonne le 19 décembre 1844, Paris, 1845. — 6° *Amélioration de la discipline ecclésiastique par Mgr l'ancien évêque de Digne, archevêque de Paris*, Paris, 1848, reproduction d'articles parus dans l'*Ère nouvelle*, sur les réformes effectuées à Paris par Mgr Sibour dès son arrivée. — 7° *L'antichristianisme*, Paris, 1864,

discours prononcé à la consécration de l'église Notre-Dame après la restauration définitive. En plus un certain nombre de mandements que Maret donna en qualité de primicier de Saint-Denis.

Plus importants sont divers *Mémoires* qui n'étaient pas destinés à la publicité, ne furent pas mis dans le commerce, mais ont été publiés, plus ou moins complètement par G. Bazin, l'historien de Mgr Maret. Plusieurs de ces *Mémoires* sont adressés à l'empereur; en mars 1864 pour inviter le souverain à intervenir à Rome contre la publication possible d'un *Syllabus;* en 1867, pour étudier les répercussions possibles que pourrait avoir le concile et parer à toute éventualité. Non moins intéressante est une longue lettre adressée par l'évêque de Sura à Pie IX au lendemain de la publication du *Syllabus*. Au lieu de recourir, comme l'avaient fait certains apologistes, à la distinction de la « thèse » et de l'« hypothèse », Maret tentait d'établir, même dans la théorie, la légitimité de ce qu'on est convenu d'appeler les libertés modernes. Dérivées de la liberté morale, ces revendications « n'excluent pas la raison, la morale, la religion qui subsistent au-dessus de la liberté pour en régler l'usage ». Des raisons fort légitimes ont conduit le législateur à accorder ces libertés. L'on conclura donc que « l'ordre nouveau de la société moderne repose sur des principes rationnels et vrais et n'est pas le produit des erreurs les plus funestes. Il peut se concilier avec la tradition, les doctrines, les droits, les intérêts de l'Église catholique... Le régime d'union légale et politique de l'Église avec l'État serait-il en effet la forme absolue, éternelle, immuable des sociétés chrétiennes ? Non. Car un État peut être chrétien à la seule condition d'une union morale avec l'Église. » Le texte dans Bazin, t. II, p. 321-344.

Mais le livre qui a surtout rendu célèbre Mgr Maret, et qui doit retenir aujourd'hui encore l'attention des historiens de la théologie, c'est l'ouvrage intitulé : *Du concile général et de la paix religieuse*, 2 vol. in-8°, Paris, 1869, qui doit être complété par *Le pape et les évêques. Défense du livre sur le concile général*, in-8°, Paris, 1869. A l'article VATICAN (*Concile du*), on reviendra sur la place qu'a prise l'évêque de Sura dans les vives discussions qui ont précédé et accompagné la tenue de l'assemblée. On veut marquer seulement ici les positions adoptées par le doyen de la Sorbonne dans ce livre, dont la simple annonce en 1868 commença à déchaîner de violentes polémiques. Le 29 juin 1868, Pie IX avait annoncé la tenue d'un concile œcuménique qui s'ouvrirait à Saint-Pierre le 8 décembre de l'année suivante. Bien que les buts proposés à l'assemblée ne fussent indiqués que d'une façon très générale, il ne faisait guère de doute que la question de l'autorité et de l'infaillibilité du pape y serait abordée. Représentant le plus en vue, par ses fonctions de doyen de la Sorbonne, des sentiments libéraux et de la doctrine gallicane, Maret crut opportun de donner de cette doctrine tant l'exposé que les preuves. Sans doute il annonçait dans son titre et dans sa préface le dessein de soulever d'autres problèmes encore : les rapports de la science avec la foi, de l'Église avec la liberté; mais cette partie ne fut jamais écrite et le livre n'est en somme qu'un exposé clair, précis et fortement construit de ce que l'on est convenu d'appeler le gallicanisme ecclésiastique. S'inspirant de la doctrine de Bossuet, pour qui l'auteur professe une admiration sans mélange, il se présente comme une réfutation de la doctrine ultramontaine, incarnée, pour la circonstance, dans l'ouvrage d'Alf. Muzzarelli, *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus*, paru en 1815. Réfutation tout irénique d'ailleurs, d'un ton généralement fort serein, sauf quand l'évêque de Sura polémique contre les laïques sans mandat et les ecclésiastiques sans théologie qu'il rend responsables du développement de l'ultramontanisme en France. Le plus ordinairement l'exposition est faite d'une façon thétique qui force et retient l'attention; l'argumentation est fortement nourrie de documents historiques. Sans qu'il y ait rien de très neuf dans les faits allégués ou les considérations qu'on en déduit, la présentation ne laisse pas que d'impressionner. L'idée capitale consiste à déclarer que l'infaillibilité n'est qu'un des attributs de la souveraineté spirituelle. Or la souveraineté dans l'Église n'est pas le fait d'une monarchie absolue, mais d'une monarchie *efficacement* (le mot est toujours souligné) tempérée d'aristocratie. Dès lors l'infaillibilité est nécessairement composée des éléments essentiels de la souveraineté; elle ne se trouve, d'une manière absolument certaine, que dans le concours et le concert du pape avec les évêques, des évêques avec le pape; il ne saurait donc être question pour le pape d'une infaillibilité absolue, séparée, illimitée. L'admettre ce serait transformer en monarchie absolue cette monarchie tempérée que reconnaît la divine constitution de l'Église. Ceci n'implique point d'ailleurs qu'on ne puisse parler de l'infaillibilité du pape. Celui-là, en effet, est infaillible à qui Dieu, par une disposition particulière et en vertu même de l'autorité qu'il lui confère, donne le *moyen certain d'être infaillible*. Or le pape, et le pape seul, a toujours le droit de consulter l'Église, de convoquer l'épiscopat à une délibération solennelle, et de communiquer ainsi aux décisions prises de concert avec cet épiscopat le caractère d'infaillibilité. Qu'on ajoute à ceci l'indéfectibilité de la chaire de Pierre, la certitude de sa perpétuelle durée, l'assurance que la *succession* pontificale restera toujours dans la vérité catholique et ne pourra être altérée par l'infidélité passagère d'un pape, et l'on aura, pour la foi des fidèles, toutes les garanties désirables.

On ne s'étonnera pas que, se produisant dans la seconde moitié du XIXe siècle, alors que le gallicanisme était en évident recul, un tel exposé ait fait scandale, et que, dès son apparition, il ait été pris vivement à partie, non seulement par les publicistes catholiques, mais par plusieurs des membres de l'épiscopat en France, en Angleterre, en Belgique. Le résultat le plus clair du livre, ce fut de convaincre les tenants de la doctrine ultramontaine qu'une définition de l'infaillibilité était absolument nécessaire et qu'il fallait à tout prix en finir avec ce gallicanisme qui relevait la tête. C'est, à n'en pas douter, contre les thèses soutenues par Maret que fut dirigée la pointe de toutes les discussions conciliaires relatives au schéma *De Ecclesia*. Quand, dans les premiers jours de janvier 1870, se fit sentir parmi les membres du concile le grand mouvement de pétitions en faveur de la définition du dogme, on mit aussi en circulation un petit écrit anonyme (l'auteur en doit être Mgr Dechamps, archevêque de Malines), où étaient relevées cinq propositions du livre de Maret dont on demandait la censure : Voici le texte de ces propositions, elles donneront le sens que bon nombre de Pères du concile attachaient à la doctrine qui y était exposée :

Prop. 1^a^ : *Suprema potestas spiritualis in Ecclesiam est essentialiter complexa atque composita, ita ut non resideat in Petro ejusque successoribus, sed in corpore Ecclesiæ pastorum, in papa scilicet et episcopis consentientibus.* — Prop. 2^a^ : *Episcopi, in concilium œcumenicum legitime congregati, in iis quæ spectant ad fidem, schismatum extirpationem ac reformationem Ecclesiæ, jus habent proprium et independens decreta romani pontificis etiam ex cathedra prolata examinandi, judicandi, acceptandi, aut rejiciendi, etiam papa contradicente, eumque sub pœna depositionis, corri-*

gendi et cogendi ad majoris concilii partis sententiam admittendam et promulgandam. — Prop. 3ª : *Singuli episcopi, etiam extra concilium generale positi, jure divino potestatem habent decreta romani pontificis etiam dogmatica examinandi et judicandi necnon et publice contradicendi, quamdiu non accesserit adhæsio expressa vel tacita majoris partis episcoporum.* — Prop. 4ª : *Per plurima Ecclesiæ sæcula veri extiterunt et legitimi episcopi, qui a romano pontifice neque directe, neque indirecte instituti fuerant, etsi ab ejus primatu non fuerint independentes : positis ponendis, eadem legislatio reviviscere posset.* — Prop. 5ª : *Doctrina tenens pontificem romanum ex cathedra docentem esse infallibilem necnon suprema et independenti gaudere potestate in Ecclesiam universalem : 1° Est opinio nova in Ecclesia, negata a sanctis, ignorata a maximis inter doctores per decem sæcula et amplius, spreta et violata ab omnibus conciliis œcumenicis; 2° Est opinio involvens* RADICALEM *et essentialem revolutionem in constitutione Ecclesiæ; 3° Est opinio contraria Scripturæ sacræ, Patribus, conciliis, historiæ testimoniis, unoque verbo, universali Ecclesiæ traditioni.* Texte des propositions et justification dans *Collecto Lacensis*, t. VII, col. 952-957. Dans leur raideur un peu brutale, ces propositions, si l'on en excepte la première et la fin de la quatrième, dépassent à peine la pensée de Maret.

L'évêque de Sura, au concile, soutint son point de vue, tant dans ses observations sur le *Schema de Ecclesia*, voir Mansi, *Concil.*, t. LI, col. 916-919, que dans la congrégation générale du 3 juin, où la véhémence de ses observations aux membres de la majorité suscita un léger incident de séance. Cf. Granderath, *Gesch. des vatikan. Konzils*, t. III, p. 192-196. Il intervint également dans la séance du 1er juillet, et vota *non placet*, avec tous les évêques de la minorité, dans le vote définitif en congrégation générale le 13 juillet; il n'assista pas à la IVe session solennelle du 18 juillet où fut promulguée la constitution *Pastor æternus*.

Mais, à l'exemple des autres évêques de France appartenant à la minorité, il se soumit sans ambages à la décision conciliaire. Dès le 15 octobre 1870, il écrivait en ce sens à Pie IX. Le 15 août 1871, il publiait, à la demande expresse du pape, une déclaration solennelle où il disait : « Je rejette absolument tout ce qui dans mon ouvrage, *Du concile général et de la paix de l'Église; Le pape et les évêques*, est contraire à cette constitution (*Pastor æternus*) et aux définitions et décrets des conciles précédents et des pontifes romains. Je déclare en outre que mon ouvrage cesse d'être en vente. ». Quand la faculté de théologie rouvrit ses portes, à l'hiver de 1871, le premier acte corporatif de l'assemblée fut d'annoncer à l'archevêque de Paris, Mgr Guibert, la soumission entière et parfaite du doyen et de ses collègues aux actes du concile du Vatican.

Outre la bibliographie qui sera indiquée à l'art. VATICAN, et les histoires générales de l'époque, voir une imposante biographie rédigée par l'abbé G. Bazin, *Vie de Mgr Maret*, 3 vol., Paris, 1891; elle tourne volontiers au panégyrique, mais contient nombre de pièces inédites du plus haut intérêt.

É. AMANN.

MARETS (Samuel Des) (1589-1673), né le 9 août 1589 à Oisemond, en Picardie, fit ses études à Paris, à Saumur et à Genève; il fut ministre de plusieurs églises protestantes, puis professeur de théologie à Sedan, Bois-le-Duc et enfin à Groningue où il mourut le 18 mars 1673.

Bayle a fait un éloge outré de Samuel des Marets dont il vante l'érudition; en fait, Des Marets multiplie les personnalités et les violences : à maintes reprises il déclare que le pape est l'antéchrist et il a composé plusieurs thèses sur ce sujet; dans quelques-uns de ses écrits, il prétend aussi que Jansénius est d'accord avec Luther et Calvin; c'est ce qu'il affirme dans *Apologia novissima pro sancto Augustino, Jansenio et jansenistis, contra Pontificem et jesuitas, seu Examen theologicum Constitutionis nuperæ Innocentii X, qua definiuntur quinque propositiones in materia fidei contra Augustini et Jansenii sequaces in gratiam jesuitarum. Præmittitur præfatio ad jansenistas et adjicitur ad calcem editio planctus augustinianæ veritatis in Belgio patientis, ante aliquot annos in Brabantia emissi*, in-4°, Groningue, 1654. Des Marets soutient la même thèse dans la *Synopsis veræ catholicæ doctrinæ de gratia et annexis quæstionibus a jansenistis anno 1650 edita et in scholiis ad illum theologicis*, in-4°, Groningue, 1654. C'est une traduction presque littérale du *Catéchisme de la grâce* composé par le célèbre Feydeau (1616-1694) et condamné par Innocent X, le 6 octobre 1660. Des Marets prétend que les jansénistes sont pleinement d'accord avec Calvin sur la question de la grâce et que l'écrit de Feydeau contient très clairement la doctrine décidée au synode de Dordrecht. Le jésuite Brisacier put donc écrire : *Les jansénistes reconnus calvinistes par Samuel des Marets*, in-12, Paris, 1652. Par contre, Arnauld avait défendu le *Catéchisme de la grâce* et Godefroi Hermant avait composé un écrit intitulé : *Fraus calvinistarum retecta, seu Catechismus de gratia ab hæreticis Samueli Maresii corruptelis vindicatus per Hieronymum Ab Angelo Forti*, in-4°, Paris, 1652. — Avec son fils aîné, Des Marets publia *La Sainte Bible française*, édition nouvelle sur la version de Genève avec les notes de la Bible flamande, in-fol., Amsterdam, 1669. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 359, juge très sévèrement cette édition qui est « entièrement gâtée par des additions peu judicieuses ».

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Desmarets*, t. X, p. 520; Höffer, *Nouvelle biographie générale*, art. *Desmarets*, t. XIII, col. 851, 852; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VII, p. 225; Feller, *Biographie universelle* édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 159, 160; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4e édit., Amsterdam et Lyon, 1730, t. III, p. 322-326; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 129, 130; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*; Baillet, *Vie de M. G. Hermant*, p. 55 sq.; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXVIII, p. 46-87; Haag, *La France protestante*, art. *Desmarets*, t. IV, p. 247-257; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), art. *Desmarets*, t. III, p. 691-693.

J. CARREYRE.

MARGON (Guillaume Plantavit de La Pauze de) (1685-1760) naquit dans le diocèse de Béziers vers 1685 et vint de bonne heure à Paris où il se fit remarquer par la vivacité de ses critiques et de ses satires. Il multiplia les lettres et les attaques contre les personnes accréditées; aussi fut-il exilé d'abord aux îles de Lérins, en 1743, puis au château d'If, en 1746, lorsque les îles de Lérins furent prises par les Autrichiens. On le rendit enfin à la liberté, à condition qu'il se retirât dans une maison religieuse où on le surveillerait. Il mourut en 1760 dans une maison de bernardins.

On a de Margon une *Lettre à M***, au sujet du livre intitulé : De l'action de Dieu sur les créatures*, in-4°, Paris, 1714; Margon montre que ce livre néfaste de Boursier veut organiser une conspiration contre l'Église catholique et qu'il attaque, en même temps, toutes les religions par le fatalisme et l'athéisme qu'il prêche (*Mémoires de Trévoux*, sept. 1714, p. 1578-1591). Dans un second écrit, Margon attaque de nouveau l'œuvre de Boursier; c'est *Le jansénisme démasqué dans une réfutation complète du livre de l'action de Dieu*, in-12, Paris, 1715 : le jansénisme n'est, dit Margon, qu'un spinosisme déguisé. Le P. de

Tournemine fit, dans le *Journal de Trévoux* de sept. 1715, p. 1575-1590, un compte rendu dans lequel il reprochait à Margon d'attaquer les jésuites, dans des parenthèses qui étaient absolument étrangères à la discussion du livre de Boursier. Cette critique du P. Tournemine fut l'origine d'une polémique violente contre les jésuites. En effet, Margon écrivit une *Réponse au P. Tournemine sur son extrait d'un livre intitulé : Le Jansénisme démasqué*, in-12, Paris, 1716, et il y déclare qu'il n'a fait que signer le livre publié sous son nom; l'ouvrage a été composé par les jésuites qui, pour n'être pas accusés d'en être les auteurs, ont dispersé à travers le livre des attaques contre eux-mêmes. On comprend que les jansénistes exploitèrent cette lettre de Margon et l'*Histoire du livre des Réflexions morales*, t. III, § 41, p. 230-243, souligne avec plaisir cet incident. Margon ne s'arrêta pas là. Une *Seconde lettre au P. Tournemine* fut publiée par laquelle Margon « désavoue une fausse édition de sa première lettre et il donne une idée de la politique et des intrigues des jésuites. » C'est une attaque violente contre la duplicité des jésuites, tout particulièrement dans un ouvrage anonyme intitulé : *Gazette des mensonges des jansénistes*. Enfin, dans une *Troisième lettre au R. P. Lallemant*, l'abbé Margon reprend ses critiques contre les jésuites qu'il accuse d'être les auteurs de la bulle *Unigenitus* et de vouloir accaparer toute l'autorité spirituelle, après avoir supprimé leurs concurrents, en particulier, l'Oratoire. Le ms. *2054* de la Bibliothèque de l'Arsenal, p. 590-595, donne un *Extrait d'une lettre de M. de Margon sur les jésuites*, 1716, qui reproduit les mêmes idées. Ces écrits de Margon contre les jésuites ont été réédités récemment sous le pseudonyme J. de Récalde, dans un pamphlet, intitulé : *Lettres sur le confessorat du P. Le Tellier* avec une introduction et des notes sur la politique des jésuites et l'Oratoire, in-12, Paris, 1922.

Les autres écrits de Margon, en dépit de leurs titres, ne sont guère que des romans, ou, au moins, des histoires romanesques qui ne sont pas de notre ressort. Ajoutons enfin que Margon s'exerça aussi à la poésie satirique, badine et parfois libertine.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 542, 543; Höffer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 553-555; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 529; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XI, p. 127, 128; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 160; Desessarts, *Les siècles littéraires de la France*, 7 vol., in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 275, 276; Ravaisson, *Archives de la Bastille*, t. XIV, p. 77-95; Poitevin-Peitavi, *Notice sur Jean de Plantavit de la Pauze, évêque de Lodève et sur l'abbé de Margon, Guillaume de Plantavit, son petit neveu*, in-8°, Béziers, 1817, p. 27-48.

J. CARREYRE.

MARGOUNIOS Maxime, théologien grec de la fin du XVIe siècle. — Né à Candie, capitale de l'île de Crète, en 1549, il reçut au baptême le nom de Manuel ou Emmanuel, qu'il changea en celui de Maxime en entrant dans le clergé. Il se rendit vers 1568 à l'Université de Padoue et s'y consacra durant huit ans à l'étude de la littérature, de la philosophie, de la théologie et de la médecine, mais sans jamais prendre le bonnet de docteur pour ne pas avoir à faire une profession de foi catholique. Ses études achevées, il fut appelé à Constantinople par le patriarche Jérémie II qui désirait s'assurer son concours pour une réforme générale du clergé; mais, au lieu de répondre à cette invitation, Margounios retourne en Crète en 1578, y reçoit la prêtrise et se fixe au métochion de Sainte-Catherine qui dépendait du monastère du Sinaï. Au bout de cinq ans, il quitte la Crète pour se rendre à Venise; c'était vers la fin de l'année 1583. Appelé une seconde fois à Constantinople par Jérémie II, il y va et est sacré évêque de Cythère ou Cérigo, le 15 avril 1584. Au mois de juillet suivant, il s'embarque pour la Crète dans l'intention de gagner son évêché; mais le gouvernement de Venise, désireux de garder à sa discrétion un prélat influent, refuse à Margounios l'autorisation de passer à Cérigo, tout en lui offrant une résidence gratuite à Venise avec une pension annuelle de cinquante ducats. Margounios accepte, et devenu ainsi évêque *in partibus* de Cérigo, il va désormais consacrer son existence et ses ressources à la recherche de manuscrits grecs et à l'édition de ses propres ouvrages. La jalousie d'un autre prélat grec de Venise, Gabriel Sévère, métropolite de Philadelphie, le dénonce bientôt comme hérétique à Constantinople, mais sans résultat. Une demi-réconciliation entre les deux rivaux a lieu en 1590, le jour de Pâques, mais elle dure peu. La publication en 1591 de l'*Enchiridion sur la procession du Saint-Esprit*, dans lequel Margounios regardait comme plausible l'addition du *Filioque* au symbole, fournit à Sévère une nouvelle occasion de reprendre la querelle, et Margounios, contraint de quitter momentanément Venise, va s'établir à Padoue. Le Saint-Synode de Constantinople, saisi de la question, délivre à Margounios un brevet d'orthodoxie, et le prévenu rentre à Venise durant l'été de 1593; mais déjà sa santé était ébranlée, et il mourut le 1er juillet 1602. Il avait, avant de mourir, envoyé sa riche bibliothèque aux moines crétois de Sainte-Catherine.

Margounios laissait un héritage littéraire considérable. Pour plus de clarté, nous le diviserons en diverses catégories :

1° *Ouvrages dogmatiques*. La plupart de ses œuvres dogmatiques sont demeurées inédites, mais pour beaucoup on en possède encore les mss. Ce sont : 1. *Trois livres sur la procession du Saint-Esprit*. Chacun de ces livres est divisé en 9 chapitres, soit un total de 27 chapitres, dont on trouvera les titres dans A. Démétracopoulos, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν νεοελληνικὴν φιλολογίαν K. Σάθα, Leipzig, 1871, p. 22-26. Composé en Crète vers 1583 ou peu de temps auparavant, l'ouvrage est dédié au patriarche Jérémie. Tout en soutenant l'opinion traditionnelle des Grecs, l'auteur se montre sur certains points assez favorable à l'enseignement de l'Église catholique. Il n'en fallut pas davantage pour le faire accuser d'hérésie. On possède de cet ouvrage les mss. suivants : *78*, *203* et *216* du patriarcat de Jérusalem; *105* et *249* du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople; *243* de Bucarest. Le n. *105* du métochion est l'autographe de Margounios. — 2. *Deux autres livres sur la procession du Saint-Esprit*. Cet ouvrage, contenu dans les manuscrits *208* et *393* de la bibliothèque synodale de Moscou, *348* du patriarcat de Jérusalem et *614* de Bucarest, a été écrit en 1584 à Constantinople; il est dédié à Jean Pierre, prince de Valachie, par une lettre qu'a éditée A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 138-140, et qu'a reproduite É. Legrand, *Bibliographie hellénique... des XVe et XVIe siècles*, t. I, p. XXXIII. Le l. I comprend 7 chapitres, et le second 4; on en trouvera les titres dans A. Démétracopoulos, Προσθῆκαι, etc., p. 27-29. Si, comme hypostase, le Saint-Esprit ne procède que du Père seul, par contre, comme auteur des dons surnaturels, il procède à la fois du Père et du Fils. — 3. *Sur la procession du Saint-Esprit, sous forme de lettre*. Écrit en 1587, cet opuscule ne vit le jour qu'en 1591, à Francfort, par les soins de David Höschel, ami et correspondant de l'auteur, sous le titre assez vague de Μαξίμου τοῦ Μαργουνίου Κυθήρων ἐπισκόπου ἐπιστολαὶ δύο, p. 24-30. Il a été réimprimé vers 1627 à Constantinople dans le rarissime recueil de Nicodème Métaxas en appendice

au *Syntagma* de Georges Scholarios, p. 1-6, mais le *Dialogue* qui fait suite à cette lettre dans l'édition de Métaxas, p. 7-75, et qui est attribué par l'éditeur à Margounios, n'est certainement pas de lui. C'est cet opuscule de quelques pages qui provoqua, comme nous l'avons dit, les acerbes critiques de Gabriel Sévère, et même celles de Mélétius Pégas, patriarche d'Alexandrie : aux yeux de ces prélats, c'est trahir la vérité que d'essayer d'expliquer favorablement la doctrine latine. Bien que le Saint-Esprit, assure Margounios, ne procède que du Père, néanmoins c'est le Père et le Fils, ou le Père par le Fils, qui le communique aux créatures. — 4. *Sur la façon dont Dieu permet le mal dans les créatures.* Imprimé par Höschel dans le même volume que le précédent, p. 1-24, cet opuscule offre un grand intérêt, car on y trouve très exactement formulée la doctrine des scolastiques latins sur la volonté divine antécédente et conséquente. — 5. *Brevis tractatus de consiliis atque præceptis evangelicis*, Venise, 1602. Composé en latin, ce petit traité fut ensuite traduit en grec par l'auteur lui-même, et le texte de cette traduction est contenu dans le manuscrit *418* du patriarcat de Jérusalem. Il est dirigé contre ceux qui estiment que le salut est impossible sans l'accomplissement non seulement des préceptes, mais encore des conseils évangéliques. C'est à peu près en ces termes que Margounios indique le but de son opuscule dans une lettre à Höschel datée du 6 juillet 1601; il s'y est évidemment inspiré du traité analogue de Bellarmin. — 6. *Scolia anasceuastica* ou réfutation des observations faites par Jacques Gretser sur la réponse du patriarche Jérémie II aux docteurs de Tubingue à propos du mystère de la Sainte-Trinité. Provoquées par la publication à Ingolstadt en 1598 de l'opuscule de Gretser, *Disputatio de sacrosanctæ Trinitatis mysterio pro more scholæ*, ces scolies de Margounios furent publiées et réfutées par le même Gretser dans une seconde édition de sa *Disputatio de sacrosanctæ Trinitatis mysterio, in quo potissimum de processione sancti Spiritus contra Græcos disseritur, ejusque defensio*, dans *Jacobi Gretseri opera omnia*, Ratisbonne, 1737, t. IX, p. 48 sq. Fidèle à la doctrine déjà exposée dans ses traités précédents sur la procession du Saint-Esprit, Margounios distingue les deux processions éternelle et temporelle en ces termes, *loc. cit.*, p. 53 E : *Illam processionem esse ad intra et originis, istam ad extra, et ut ita dicam, dispensatoriam; illam absolute intellectam, hanc, propter aliquid, ad sanctificandam scilicet creaturam.* — 7. Le ms. *1803* du *fonds Harley* au British Museum contient un opuscule de Margounios intitulé : Ἀνασκευὴ τῶν κυριωτέρων ἐπιχειρημάτων τῆς γενομένης πρὸς τὸ αὐτοῦ ἐγχειρίδιον ἀπολογίας. C. Dyobouniotès pense pouvoir l'identifier avec les Scolies, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Salonique, 1920, t. IV, p. 422. Nous croyons plutôt qu'il s'agit d'un ouvrage distinct analogue ou identique à la lettre au Saint-Synode, dont il sera question plus loin. — 8. *Examen des livres de saint Augustin sur la Trinité.* Dans ce traité, dont le ms. *63* du patriarcat de Jérusalem contient l'original, Margounios s'occupe spécialement de la procession du Saint-Esprit et essaie d'ajuster sur ce point l'enseignement des Pères grecs et latins. — 9. *Trois lettres sur la procession du Saint-Esprit.* L'une est adressée à Nicolas Stridoni, de l'ordre des Crociferi, devenu en 1583 évêque de Mylopotamo, l'autre au franciscain Pierre Davila, le futur évêque de Réthymno, la troisième à Antoine Timoni, médecin chiote; écrites en latin, elles sont toutes relatives à la procession du Saint-Esprit. La seconde a été ensuite traduite en grec par Margounios lui-même et se trouve dans l'*Athous 3790*. — 10. *Deux traités sur la Providence*, dont l'original se conserve dans le ms. *328* du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople; Margounios, selon son habitude, a dû sans doute y mettre largement à contribution le traité analogue de Georges Scholarios. — 11. *Lettre au saint-synode de Constantinople.* Écrite en 1592, cette lettre a été publiée par Jean Lami, *Deliciæ eruditorum*, Florence, 1740, en grec p. 4-23, et en latin p. 312-335. L'auteur n'a pas de peine à se laver des accusations portées contre sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit. Il prétend que la querelle séculaire entre Latins et Grecs provient d'une simple équivoque; au fond, les uns et les autres avaient à l'origne la même doctrine; ce sont les théologiens récents qui ont tout embrouillé. Quand les anciens Pères disent du Saint-Esprit *procedit ex Patre*, ils parlent de la procession éternelle; quand ils disent *procedit ex Patre Filioque*, ils entendent la procession temporelle, l'effusion sur les créatures des dons surnaturels. Malheureusement les modernes n'ont pas compris ou n'ont pas voulu comprende cette distinction, et ont ainsi créé une regrettable confusion.

2° *Discours et homélies.* — 1. Margounios avait longtemps travaillé à un *Recueil de discours* tirés des Pères et d'autres auteurs ecclésiastiques, et il en est souvent question dans sa correspondance avec Höschel durant les années 1597-1599; mais il ne réussit pas à les faire imprimer. — 2. De ses discours personnels sept ont vu le jour après sa mort dans le recueil de Cyrille Lucar, *Contre les jésuites*, publié à Constantinople en 1627; les six premiers sont destinés à chacune des six semaines du carême, et le septième, au vendredi saint. — 3. On a encore de lui *Deux oraisons funèbres de Mélétios Pégas*, patriarche d'Alexandrie, publiées d'après le ms. *449* d'Athènes par Jean A. Papadopoulos, dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, Alexandrie, t. VII, p. 407-521. — 4. Une *Homélie* prononcée le jour de Pâques 1591 à l'occasion de la réconciliation apparente de l'auteur avec Gabriel Sévère; elle a été publiée par C. Dyobouniotès, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. IV, p. 166-168 et 209, d'après le n. *1126* d'Athènes. — 5. *Oraison funèbre d'Isaïe Pisani*, conservée dans le n. *328* du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople. — 6. *Deux discours* pour la fête de l'Épiphanie publiés par le même d'après l'*Atheniensis 1126*, t. cit., p. 722-728. — 7. Un discours pour la fête de Noël est encore inédit.

3° *Lettres.* — La correspondance de Margounios est assez considérable et mériterait d'être recueillie. Une partie a été publiée par David Höschel dans ses éditions de divers opuscules patristiques, dont on trouvera les titres dans É. Legrand, *Bibliographie hellénique... des XVe et XVIe siècles*, p. 90-92, 98-100, 101-106, 135, 139, 167, 168, 227; une autre partie se trouve dans Jean Lami, *Deliciæ eruditorum*, Florence, 1740, p. 1-61; dans les éditions fort nombreuses des Τύποι ἐπιστολῶν de Théophile Corydallée; dans C. Sathas, Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β', Athènes, 1870; dans Matthieu Paranikas, Σαββατιαία ἐπιθεώρησις, Constantinople, 1878, p. 314 sq.; dans A. Papadopoulos-Kérameus, *Mémoires du Syllogue littéraire de Constantinople*, t. XVII, p. 50 sq.; dans B. Mystakidès, Εἰκοσιπενταετηρὶς τοῦ καθηγητοῦ Κωνσταντίνου Σ. Κόντου, Athènes, 1893, p. 160-177; dans D. Kambouroglou, Μνημεῖα τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηνῶν, Athènes, 1890; dans É. Legrand, *Bibliographie hellénique... des XVe et XVIe siècles* passim, et *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 175 sq. Enfin C. Dyobouniotès a donné les adresses et l'*incipit* de 178 lettres à l'aide des mss. suivants, *1126* de l'Université d'Athènes, *79* et *101* du Parlement hellénique, *652* de Bucarest, dans la revue Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. cit., p. 781-85, t. V, 1921, p. 269-280, 390-396. Sur le testament de Mar-

gounios, voir É. Legrand, *op. cit.*, t. II, p. 391, et *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, p. 203.

4° *Poésies.* — Les compositions poétiques de Margounios ont été en partie publiées, par David Höschel dans les deux volumes suivants : 1. *Maximi Margunii episcopi Cytherensis poemata aliquot sacra græce nunc primum publicata*, Augsbourg, 1592; 2. *Maximi Margunii episcopi Cytherorum hymni anacreontici cum interpretatione latina Conradi Ritthershusii*, Augsbourg, 1601. Ces dernières pièces, au nombre de neuf, ont été reproduites dans le t. II du *Corpus veterum poetarum græcorum.* — 3. Ses épigrammes sont énumérées et en partie publiées par É. Legrand, *op. cit.*, t. I, p. LXVI sq.

5° *Traductions.* — Margounios a traduit du grec en latin les ouvrages suivants : 1. *Dialogue* de Jean Damascène contre les manichéens, Padoue, 1572; 2. Métaphrase de Michel Psellus du second livre des derniers Analytiques d'Aristote, Venise, 1574; 3. Le livre *De coloribus* d'Aristote avec le commentaire sur ce traité de Michel d'Éphèse, Padoue, 1575; 4. Le commentaire sur les Psaumes de Grégoire de Nysse, Venise, 1585; 5. Opuscules du même Grégoire de Nysse sur la perfection chrétienne à Olympius, sur le nom chrétien à Harmonius, sur les remèdes aux péchés à Letoius, Venise, 1585. Nous ne parlerons pas à la suite de Fabricius de la traduction latine du panégyrique de saint Basile par Jean Cantacuzène : c'est un morceau inexistant, dont le faussaire Nicolas Comnène Papadopoli a inventé le titre, comme pour tant d'autres pièces, que le érudits ont vainement cherchées depuis plus de deux siècles.

Margounios traduisit du latin en grec : 1. le traité du P. Laurent capucin sur les nombres qui se rencontrent le plus souvent dans la sainte Écriture; cette version nous a été conservés dans le *Taurinensis 291* : elle y est précédée d'une dédicace à Gabriel Sévère datée du 16 mars 1586, que É. Legrand a publiée, t. cit., p. 72 ; 2. Les *Mirabilia* de Cicéron contenus dans l'*Athous 6257*.

Enfin il traduisit du grec ancien en grec moderne : 1. *L'Échelle* de S. Jean Climaque, Venise, 1590, précédée d'une dédicace au patriarche Jérémie II; 2. Les *Synaxaires* ou vies des saints de l'année, Venise, 1603, fréquemment réimprimés depuis.

6° *Éditions.* — Margounios a surveillé l'impression d'un certain nombre de livres liturgiques. Nous citerons : 1. Le *Psautier*, Venise, 1586; 2. l'*Anthologion*, Venise, 1587; 3. l'*Apostolos* ou livre des Épîtres, Venise, 1596; 4. une série des Ménées, Venise, 1599. En outre il donna une édition de la Φιλόθεος ἱστορία de Théodoret. Quant aux éditions des trois traités de Psellus, *De anima*, *De quinque vocibus*, *De decem categoriis*, que Margounios avait préparées, elles n'ont pas vu le jour, mais on trouve les deux dernières dans le *Parisinus 525* du Supplément grec.

Comme on le voit par l'énumération qui précède, Margounios est assurément un fécond écrivain, l'un des plus remarquables du XVIe siècle. Tout en restant profondément attaché à son Église, il fit de louables efforts pour se rapprocher, au moins théoriquement, du catholicisme, et son exposé de la procession du Saint-Esprit mérite d'autant plus d'être signalé qu'il continue à deux siècles de distance la théorie de Georges Scholarios, un des auteurs que Margounios semble avoir le plus fréquenté et imité, même dans le choix des sujets. Il y a loin pourtant de sa théorie à la vraie doctrine catholique : s'il admet, comme on l'a vu, le *Filioque* pour la procession *ad extra*, pour la mission sanctificatrice du Saint-Esprit, il le nie catégoriquement pour la procession éternelle ou *ad intra*. Et c'est pourtant un rapprochement aussi lointain qui le fit traiter d'hérétique par certains de ses coreligionnaires et lui attira les ennuis que l'on sait.

En dehors de l'ancienne littérature mentionnée par Fabricius, *Bibliotheca græca*, éd. Harles, t. XI, p. 693 sq., voir sur Margounios et son œuvre, É. Legrand, *Bibliographie hellénique... des XVe et XVIe siècles*, t. II, p. XXIII *et passim*; B. Mystakidès, Ὁ ἱερὸς κλῆρος κατὰ τὸν ιστ' αἰῶνα, dans Τὰ κατὰ τὴν ἑορτὴν τῆς εἰκοσιπενταετηρίδος τοῦ καθηγητοῦ Κωνσταντίνου Σ. Κόντου, Athènes, 1893, p. 123-177; Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 69-78 *et passim*; C. Dyobouniotès, Μάξιμος ὁ Μαργούνιος, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Salonique, 1920, t. IV, p. 155-168, 209-16, 321-24, 386-88, 418-25, 671-73, 722-30, 781-85; t. V, 1921, p. 269-80, 390-96, 481-92.

† L. Petit.

MARGUARIN DE LA BIGNE ou *de la Vigne*, l'un des plus savants prêtres de son temps, naquit vers 1546, d'une famille noble, à Bernières-le-Patry en Basse-Normandie. Il commença ses études à Caen, mais les poursuivit, à partir de 1565, en Sorbonne, où il reçut le doctorat en 1572. La communauté de Sorbonne, qui l'avait élu prieur cinq ans auparavant, l'assista dans ses immenses publications. Dans le but d'opposer aux nouveautés protestantes la doctrine traditionnelle et de combattre notamment les Centuriateurs de Magdebourg, il entreprit, le premier, de réunir en un vaste Corps l'ensemble d'écrits des Pères. Ce fut la *Bibliotheca Sanctorum Patrum supra ducentos, distincta in tomos octo*, 8 vol. in-fol., Paris, 1575-1578. Il y ajouta en 1579 un appendice ou 9e volume. Bien qu'il laissât beaucoup à faire à ses successeurs et qu'il ne donnât les ouvrages grecs que dans une version latine, on ne peut qu'admirer le zèle et la patience du savant sorbonniste, qui fut un initiateur; nombre d'écrits lui doivent leur première impression et son travail fut la base de toutes les éditions subséquentes. Il fit lui-même une nouvelle édition en 9 volumes in-fol., Paris, 1589. Entre les mains des Fronton du Duc, des Morel, des Combefis, d'édition en édition et de supplément en supplément, la collection s'élargit au point de devenir la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* de Lyon. La Bigne publia aussi : *Statuta synodalia Parisiensium episcoporum Galonis, Adonis et Willelmi; item decreta Petri et Galterii Senonensium episcoporum*, in-8°, Paris, 1578, et *S. Isidori Hispalensis Opera*, in-fol., Paris, 1580. Nommé chanoine et théologal de l'Église de Bayeux, puis à la mort de son oncle maternel, François du Parc, doyen de l'Église du Mans, il fut député par le chapitre de Bayeux aux États de Blois de 1576, et cinq ans plus tard au concile provincial de Rouen, où il soutint contre l'évêque de Bayeux les droits de ses commettants. Cité par l'évêque devant le théologal, comme le procès engagé menaçait de s'éterniser, la Bigne se démit de son canonicat et se retira à Paris; il y mourut vers 1590.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXII.

C. Verschaffel.

MARIAGE. — Ce mot peut être pris dans plusieurs sens. Il désigne soit l'état des personnes mariées, soit l'acte initial qui crée cet état et qui est simple contrat chez les non-baptisés, contrat-sacrement chez les baptisés.

La définition donnée par le *Code justinien*, reprise par Pierre Lombard, l. IV, dist. XXVII, n. 2, et par le catéchisme du concile de Trente, *De matrimonii sacramento*, c. VIII, n. 3, s'applique plutôt à l'état de mariage : *Viri et mulieris maritalis conjunctio, inter legitimas personas individuam vitæ consuetudinem retinens.* — L'acte qui constitue l'état de mariage peut se définir, pour les non-baptisés : un contrat par lequel un homme et une femme se donnent légitimement l'un

à l'autre le droit d'accomplir les actes nécessaires à la procréation et à l'éducation des enfants, et s'obligent à la vie commune. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, de sacramentis*, part. II, n. 682, Fribourg-en-B., 1920, p. 344. — Pour les baptisés, c'est ce même contrat élevé par le Christ à la dignité de sacrement et produisant la grâce.

Dans toute étude sur la mariage, la distinction entre ces trois sens, même si elle n'est pas exprimée dans les mots, doit toujours être présente à l'esprit; elle se fait d'ailleurs d'elle-même pour peu qu'on réfléchisse à la signification précise de chaque question qu'on se pose. Quand on parle du but du mariage, par exemple, il est clair qu'on se demande pourquoi un homme et une femme vivent ensemble et ont entre eux des rapports conjugaux : il s'agit de l'état; et par contre, lorsqu'on traite de l'indissolubilité du mariage, il s'agit principalement du contrat et du lien qu'il crée entre les deux époux, lien que la mort seule peut rompre.

Beaucoup de questions relatives au mariage ont été ou seront traitées dans des articles spéciaux. Il est nécessaire de se reporter aux articles Adultère, Bigamie, Dispense, Divorce, Empêchements, Propre curé, etc., ou encore aux articles qui étudient chacun des empêchements en particulier, par exemple Affinité, Crime, Disparité de culte, Parenté naturelle, ou à celui qui étudie les Devoirs des époux; etc. — On voudrait ici, suivant la méthode et l'esprit adoptés pour les autres sacrements, se placer au point de vue de l'histoire en même temps que du dogme, envisager les diverses périodes pour montrer ce que chacune a apporté de lumière nouvelle ou de précision plus grande à la doctrine du mariage. I. Le mariage d'après la sainte Écriture. — II. Le mariage d'après les Pères (col. 2077).— III. Le mariage d'après les théologiens de l'Église latine (col. 2123). — IV. Le mariage dans l'Église gréco-russe (col. 2317). — V. Le mariage dans les Églises orientales (col. 2331).

I. LE MARIAGE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE. — On l'étudiera successivement dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (col. 2056), en marquant les progrès réalisés de l'un à l'autre.

I. Ancien Testament. — Aux premières pages de la Bible se présente du mariage une définition de la plus haute valeur; mais l'idéal ainsi exposé est très loin de se montrer réalisé partout. C'est ce que l'on étudiera successivement.

1° *L'institution primitive et la loi naturelle.* — La Genèse donne deux récits de l'institution du mariage; le premier contenu dans le chapitre I que la critique attribue au document sacerdotal (P), est un résumé succinct; au contraire le récit jahviste du c. II se présente avec d'amples développements.

Gen., I, 27, 28 : « Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle. Et Dieu les bénit et il leur dit : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la. » — Gen., II, 18-24 : « Jahvé dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je lui ferai une aide semblable à lui... » Alors Jahvé fit tomber un profond sommeil sur l'homme qui s'endormit, et il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. De la côte qu'il avait prise de l'homme, Jahvé forma une femme et il l'amena à l'homme. Et l'homme dit : « Celle-ci cette fois est os de mes os et chair de ma chair; celle-ci sera appelée femme (*'isschah*) parce qu'elle a été prise de l'homme (*'isch*). » « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair. » Cette dernière phrase est attribuée à Dieu par Jésus. Matth., XIX, 4, 5. Elle peut être de l'auteur inspiré qui commente le récit et en tire une conclusion morale; c'est ainsi que quelques traducteurs la comprennent, par exemple Crampon. Plus vraisemblablement elle est mise par l'auteur dans la bouche d'Adam lui-même, et saint Augustin entend qu'Adam parlait ainsi sous l'inspiration divine. *De Genesi ad litteram*, l. IX, n. 36, *P. L.*, t. XXXIV, col. 408. Au point de vue dogmatique, cette différence de traduction n'entraîne aucune différence de sens.

Dans sa brièveté, ce double récit a un contenu dogmatique très riche, puisqu'il nous montre ce qu'est le mariage dans la pensée et le plan de Dieu; les enseignements que nous en allons tirer s'éclaireront dans la suite à la lumière de la révélation plus complète et surtout à celle de l'Évangile; mais la plupart sont déjà par eux-mêmes d'une suffisante clarté.

1. *Le mariage a Dieu pour auteur.* — Créateur du premier couple humain, Dieu est l'auteur de la famille et par conséquent du mariage qui la constitue. C'est en effet la loi naturelle qui exige le mariage, c'est-à-dire une union qui jouisse au moins d'une certaine fixité entre l'homme et la femme, et le récit de la Genèse ajoute aux exigences de la loi naturelle l'expression positive de la volonté divine.

Si l'on exclut le mariage, on n'a plus entre l'homme et la femme que l'union libre, et c'est elle en effet que prônent, au nom de la liberté et des droits de l'amour, certains écrivains qui se disent moralistes. Cette prétendue réforme serait à tous points de vue une effroyable dégradation. — Dégradation de la *dignité* humaine : les rapports entre homme et femme seraient abaissés au-dessous même des rapports entre animaux; car l'animal ne connaît le plaisir sexuel que pour la propagation de l'espèce, tandis que l'union libre n'est autre chose en somme que la liberté de la débauche; c'est le mariage qui sauvegarde la dignité de l'homme et sa vraie liberté, en le forçant à dompter ses instincts les plus brutaux et les plus tyranniques et à les soumettre à la discipline du devoir. — Dégradation de l'*amour :* car c'est singulièrement avilir l'amour que de le réduire à la satisfaction des seuls instincts sexuels; bien d'autres besoins, bien d'autres sentiments, et ceux-là vraiment humains, composent l'amour dans l'âme des époux : besoin de dévouement et de tendresse, besoin d'une affection durable et totale, besoin de se donner tout entier à un autre être qui se donne aussi sans réserve, désir surtout de se perpétuer dans des enfants, ce sont là des sentiments autrement profonds et de nature bien plus relevée que le besoin physiologique auquel on voudrait ramener l'amour.

Mais il s'agit surtout des enfants, de leur procréation et de leur éducation, le mariage étant principalement ordonné comme nous le verrons, au recrutement de la race. Et la procréation des enfants exige le mariage et exclut l'union libre. Les liaisons instables et passagères, ou bien demeureront stériles et ne seront que la recherche égoïste du plaisir; ou bien laisseront l'enfant qui naîtra par hasard à la charge de la mère seule, l'homme étant celui qui jouit sans charge et se désintéresse des conséquences les plus graves de ses actes; à moins qu'on ne prétende que l'État se chargera des enfants pour qu'ils ne soient pas une gêne à la mère elle-même, et alors que sera cette humanité nouvelle qui ne connaîtra même plus le plus doux et le plus fort des sentiments, celui qui ennoblit les animaux eux-mêmes, l'amour maternel? — Et tout autant que la naissance des enfants, leur éducation sera en péril avec l'union libre. Ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu que l'enfant fût, plus que les petits des animaux, lent à se développer assez pour se suffire à lui-même. S'il faut des années pour qu'il atteigne son développement physique et intellectuel, c'est que, dans les desseins de Dieu, il doit y avoir auprès de lui le

père et la mère, protecteurs naturels de sa faiblesse physique, éducateurs naturels de son esprit et de sa conscience morale, associés dans une union durable pour accomplir cette grande œuvre qu'est la formation d'un homme.

Ces arguments et d'autres sont développés par G. Fonsegrive, *Mariage et union libre*, Paris, 1904. On en trouvera un résumé très substantiel et convaincant dans les *Conférences* de Mgr d'Hulst, Carême 1894, 1re conf., ou du P. Coulet, *L'Église et le problème de la famille*, II, 1re conférence, Paris, 1925, p. 11-51.

2. *Le but principal du mariage est la transmission de la vie.* — La raison suffirait à le découvrir, rien qu'en constatant le plan divin visible dans la distinction des sexes et dans l'aboutissement naturel des actes propres au mariage. Mais Dieu, dans le récit de la Genèse, ne veut pas laisser de doute. A vrai dire, il ne condamne pas d'autres buts secondaires que les époux peuvent se proposer; et par exemple le mot assez vague d'*adjutorium simile sibi*, II, 18, peut comprendre les avantages et les douceurs de la vie commune. Le but premier et essentiel n'en reste pas moins la propagation de la race, et c'est le mot d'ordre que Dieu donne à nos premiers parents : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre. » Et donc tout acte conjugal où les époux ne rechercheraient que la jouissance sensuelle égoïste, et duquel ils excluraient positivement la possibilité de procréer serait un abus criminel du mariage, violant la loi de la nature et la volonté positive du Créateur. Le péché et la punition d'Onan sont racontés, Gen., XXXVIII, 9, 10.

3. *Le contrat de mariage est saint de sa nature.* — Le mariage suppose à son origine un véritable contrat par lequel les époux se donnent et s'acceptent, et s'engagent aux devoirs nouveaux qui leur sont imposés. Adam accepte ainsi la femme que Dieu lui présente : « Celle-ci est os de mes os et chair de ma chair. » Mais c'est un contrat d'une nature différente des autres contrats, tant par son objet qui est le don total de soi, que par son but qui est la propagation de l'espèce humaine. Et c'est pour souligner ce caractère transcendant et sacré du contrat matrimonial que Dieu intervient directement pour l'instituer. Voulant témoigner l'estime qu'il a de l'homme et de ses hautes destinées, il le crée autrement qu'il n'avait créé les animaux; il agit de même dans la création de la femme, la formant par une action personnelle et symbolique et non par un simple acte de volonté. Puis quand le premier couple humain est ainsi constitué, il présente lui-même Ève à Adam comme pour bénir le premier mariage. Ainsi la conduite même de Dieu telle que la décrit le livre sacré nous invite à voir dans le mariage un contrat *sua vi, sua natura, sua sponte sacrum.* Léon XIII, Encyc. *Arcanum*, 10 fév. 1880, § *Attamen naturalistæ.*

De fait, pouvait-il en être autrement, étant donné l'éminente dignité de l'enfant, en vue duquel le mariage se conclut? Il est l'homme de demain, destiné par son intelligence et sa volonté à connaître et à aimer Dieu pendant sa vie, mais surtout, par son âme immortelle et par son élévation à l'ordre surnaturel, fait pour devenir un élu du ciel. L'union de l'homme et de la femme procure la naissance et l'éducation de l'enfant; c'est par la collaboration du père et de la mère que l'enfant est mis dans la voie de rectitude morale par laquelle il atteindra sa fin; cette union, du fait même de son but, est revêtue d'une sainteté qui la place incomparablement au-dessus de tous les autres contrats par lesquels un homme peut se lier. Ce fait a été reconnu par tous les peuples. Léon XIII, *loc. cit.*; Lemaire, *Le mariage civil*, Paris, s. d. (1904), p. 3-15. Dès lors, contrat sacré, le mariage pourra échapper aux conditions des contrats ordinaires que la volonté des contractants peut défaire comme elle les a faits; car en lui sont engagés des intérêts d'une gravité telle qu'ils dépassent les variations de la volonté humaine.

4. *Le mariage est de sa nature indissoluble.* — Au témoignage de Jésus, le mariage primitif fut indissoluble. Matth., XIX, 8. Et en effet, le récit de la Genèse nous fait connaître la volonté divine : l'homme abandonnera tout, même la famille où il a été élevé, pour former une nouvelle famille; et le principe sur lequel est fondé son nouveau foyer, c'est le lien étroit qui existe entre les deux époux, lien total qui unit sans réserve leurs corps et leurs cœurs (*adhærebit*) et qui de deux êtres n'en fait plus qu'un. Gen., II, 24. « L'homme et la femme, dit saint Jean Chrysostome, ne forment qu'un seul corps. C'est pourquoi ils ne sont pas deux, mais une seule chair. Et de même qu'il est criminel de mutiler l'homme, c'est un crime de séparer de l'homme la femme qui lui est unie. » *Hom.* LXII *in Matth.*, 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 597. Cette propriété du mariage est trop importante pour que nous ne l'étudiions pas avec quelque détail pour déterminer sa nature et son extension.

a) *Sa nature.* — La loi d'indissolubilité appartient certainement au droit divin *positif*. Indépendamment même de l'Évangile qui a rétabli dans son intégrité le mariage primitif, la volonté de Dieu s'est manifestée assez clairement par les paroles rapportées dans le livre inspiré. Le divorce proprement dit est donc défendu par la volonté de Dieu, créateur du premier mariage et législateur de ses conditions; il n'a pu devenir légitime que par une dispense formelle ou équivalente de Dieu.

Elle appartient aussi à la loi *naturelle*. C'est Dieu, auteur de la famille, qui a voulu le mariage indissoluble; et il l'a voulu tel parce que l'intérêt de la famille humaine l'exige. Léon XIII énumère ainsi les funestes conséquences du divorce : « Il est à peine besoin de dire tout ce que le divorce renferme de conséquences funestes. Par le divorce, les engagements du mariage deviennent inconstants; l'affection réciproque est affaiblie; l'infidélité reçoit des encouragements pernicieux; la protection et l'éducation des enfants sont compromises. Il fournit l'occasion de dissoudre les unions domestiques; il sème des germes de discorde entre les familles; la dignité de la femme est amoindrie et abaissée, car elle court le danger d'être abandonnée après avoir servi à la passion de l'homme. Et comme rien ne contribue davantage à ruiner les familles et à affaiblir les États que la corruption des mœurs, il est facile de reconnaître que le divorce, qui est la conséquence de mœurs dépravées, ouvre le chemin, l'expérience le démontre, à une dépravation encore plus profonde des habitudes privées et publiques. » Encyc. *Arcanum*, § *At vero*. Et le pape fait appel à l'histoire pour montrer ce que devient la famille quand on y laisse pénétrer le divorce.

C'est pourquoi l'Église, tout en affirmant que l'indissolubilité a été proclamée par le Christ, surtout du mariage entre chrétiens, du mariage sacrement de la Nouvelle Loi, enseigne aussi qu'elle appartient déjà au mariage *quatenus naturæ est officium. Catech. romanus*, part. II, c. VIII, n. 11. Le *Syllabus* a condamné la proposition suivante : *Jure naturæ matrimonii vinculum non est indissolubile et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest.* Prop. 67, Denzinger-Bannwart, n. 1767.

Et cependant, quelles que soient les funestes conséquences du divorce pour les familles et les sociétés, il est impossible de faire abstraction d'un double fait qui doit conditionner tous les raisonnements : le premier, c'est la généralité des répudiations acceptées

par les religions anciennes, réglementées par les législations, considérées comme légitimes par les consciences les plus éclairées; le second, c'est la tolérance de la répudiation dans la loi mosaïque elle-même, et bien que ce soit *ad duritiam cordis* que Moïse ait donné cette permission, selon la parole de Notre-Seigneur, Matth., XIX, 8, toujours est-il qu'elle faisait partie d'une loi donnée au nom de Dieu. Certains théologiens n'ont pas hésité à déclarer coupables tous ceux, païens ou juifs, qui avaient usé de cette permission; saint Thomas, *Suppl.*, q. LXVII, a. 3, nous apprend que c'était de son temps l'opinion la plus commune. D'autres ont pensé que les permissions accordées, en particulier par la loi mosaïque, ne regardaient que les effets civils du mariage, laissant intact le lien lui-même. De telles opinions font trop manifestement violence aux faits qu'elles veulent plier de force pour les rendre conformes au principe de l'indissolubilité absolue du mariage. En réalité, et c'est l'opinion généralement admise par les théologiens et par les Pères, la loi de l'indissolubilité inscrite en tête de la Genèse, exprime plutôt l'idéal divin que la règle pratiquement suivie, et cet idéal n'a été vraiment mis en vigueur que par Jésus-Christ. On peut dire qu'une dispense divine, non pas expressément formulée, mais donnée équivalemment surtout par la loi mosaïque, l'avait suspendue. Et comme Dieu ne peut, même *ad duritiam cordis*, permettre une chose essentiellement mauvaise, on doit, de toute évidence, conclure que l'indissolubilité du mariage n'est pas tellement requise par la loi naturelle que le contraire doive toujours être mauvais. Elle n'appartient pas aux principes premiers et essentiels de la loi naturelle, mais à ses principes secondaires. Elle n'est pas absolument nécessaire pour que la famille existe et atteigne son but; elle est utile pour que la famille soit plus parfaite et que son but soit plus facilement, plus sûrement et plus complètement procuré.

Malgré le divorce, en effet, il est possible d'atteindre le but essentiel du mariage. Dans les civilisations anciennes où le divorce était permis et presque normal, il n'a empêché ni la société de vivre, ni les familles de se perpétuer et de remplir vaille que vaille, mais pourtant d'une manière suffisante, les deux fonctions essentielles du mariage, à savoir la procréation et l'éducation des enfants. Le divorce n'est donc pas absolument opposé à l'existence ou au but essentiel de la famille, mais à sa perfection; il n'est pas condamné par la loi naturelle essentielle, mais par ses exigences secondaires. Telle est la doctrine de saint Thomas. *Suppl.*, q. LXVII, a. 2; *In IVum Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 2. Ceci d'ailleurs ne légitime pas le divorce, et Jésus-Christ n'en reste pas moins un des grands bienfaiteurs de la famille, parce qu'il l'a voulue plus parfaite en rétablissant la loi de l'indissolubilité.

b) *Son extension.* — En tant qu'elle est exigée par le droit naturel, l'indissolubilité appartient à tous les mariages sans exception, c'est-à-dire qu'il n'est pas un cas dans lequel les époux, de leur seule autorité privée ou par suite d'une loi humaine, même en invoquant les plus graves inconvénients personnels, puissent rompre leur mariage légitime et reprendre la liberté de contracter une nouvelle union. C'est du moins l'opinion de la plupart des théologiens, qui se rallient à la pensée de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 1, ad 4um; *Suppl.*, q. LXVII, a. 1, ad 4um. Le saint docteur suppose le cas où un mariage ne pourrait donner naissance à des enfants : ne devrait-on pas dire alors que la loi naturelle, pour le bien même de la famille, exige le divorce, loin de l'interdire? Et saint Thomas répond : « Dans les lois du mariage, on considère davantage le bien commun que les cas particuliers. C'est pourquoi, quand bien même l'indissolubilité du mariage serait exceptionnellement contraire au bien des enfants dans un cas donné, elle demeure en général favorable au bien des enfants. » Il n'y a donc pas à tenir compte des cas exceptionnels. Quelques théologiens résolvent le doute dans un sens contraire : pour eux, à suivre la loi naturelle, les époux ne peuvent rompre leur mariage que dans les circonstances où la fin même du mariage ne pourrait être atteinte. « Si on regarde le mariage comme une fonction de nature destinée à perpétuer la race humaine, il est difficile de prétendre que, quand une femme est stérile, il n'est pas permis de la répudier pour en prendre une autre. Si on le considère comme institué pour être un frein aux passions charnelles, pourquoi le mari ne pourrait-il pas renvoyer sa femme malade sans espoir de guérison, puisque dans ce cas il ne trouve plus les satisfactions qu'il cherchait dans le mariage? » Sanchez, *De matrimonio*, l. II, disp. XIII, n. 7. Cette opinion, extrêmement large, n'a pas pour elle l'approbation de l'Église. Celle-ci déclare au contraire que l'autorité civile n'a pas le droit de prononcer les divorces, même quand il s'agit de mariages entre non-chrétiens, *Syllabus*, prop. 67; elle rappelle que cette autorité, instituée en vue du bien commun, doit éviter de compromettre ce bien en permettant au divorce de s'introduire dans les mœurs, même avec de sérieuses garanties et à l'état d'exception, car la brèche par laquelle on lui permettrait d'entrer s'élargirait sans qu'aucune force pût s'y opposer. Léon XIII, Encyc. *Arcanum*, § *Hæc certe*. L'Église croit donc qu'aucune autorité humaine n'a le droit d'introduire le divorce, ni aucune raison le pouvoir de le justifier : l'indissolubilité est une prérogative qui appartient à tout mariage, en vertu de la loi naturelle.

5. *Le mariage est un.* — Tel qu'il a été institué par Dieu, le mariage fut l'union d'un seul homme et d'une seule femme. Est-ce seulement un fait et la conséquence de ce qu'il n'existait pas d'autre homme ou d'autre femme? Les termes du récit suggèrent plutôt qu'il y avait là une volonté positive de Dieu; les paroles du texte sacré : « l'homme s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair » ne s'accordent que difficilement avec la polygamie, tandis qu'elles se réalisent parfaitement dans l'unité de mariage.

Quoi qu'il en soit de la loi divine positive, cette unité est certainement réclamée par la loi naturelle qui repousse la polygamie comme moins favorable à la perfection de la famille. De l'unité du mariage nous disons donc, comme de son indissolubilité, qu'elle est demandée, non par les préceptes essentiels de la loi naturelle, mais par ses préceptes secondaires, qu'elle est nécessaire, non à l'existence même de la famille, mais à son mieux-être.

Évidemment nous n'envisageons pas cette monstruosité morale que l'on a appelée la *polyandrie*, qui consiste en ce qu'une seule femme ait à la fois plusieurs maris. Un pareil désordre ne peut se présenter que dans des cas exceptionnels ou dans des sociétés corrompues. Il ne s'explique que par une lubricité sans retenue et n'a que de très graves inconvénients au point de vue familial; loin d'aider à la procréation des enfants, il ne peut que l'entraver. Il y a entre la polyandrie et la polygamie proprement dite une différence essentielle que saint Augustin a résumée dans cette phrase : *Plures feminæ ab uno homine fœtari possunt, una vero a pluribus non potest. De bono conjugali*, XVII, 20, *P. L.*, t. XL, col. 387.

La *polygamie*, qui consiste en ce qu'un homme ait à la fois plusieurs femmes n'est pas absolument contraire à la loi naturelle. Cette pratique a pu se

justifier dans certains cas et n'est pas absolument opposée aux exigences fondamentales de la famille. Elle peut avoir quelquefois pour origine une passion qui ne sait pas se régler ou un désir d'ostentation et de faste; mais d'autres fois elle s'expliquera par le seul désir d'avoir un plus grand nombre d'enfants. Et c'est sans doute, expliquent en général les théologiens, pour cette raison très louable que Dieu la permit aux patriarches : ne fallait-il pas que le peuple élu se fortifiât par ses familles nombreuses contre les ennemis qui l'auraient absorbé ou anéanti? C'est aussi un des motifs pour lesquels les rois ou les puissants, ayant besoin de rendre plus ferme leur situation, cherchaient à multiplier le nombre de leurs enfants en qui ils devaient trouver le plus sûr appui pour eux-mêmes et pour l'avenir de leur famille? L'historien des civilisations ferait valoir aussi des considérations d'ordre réel que nous n'avons pas à déduire ici; le moraliste enfin ne manque pas de faire remarquer que la pluralité des femmes ne va pas directement contre la procréation des enfants.

Mais si elle n'est pas contraire à l'essence même de la famille, la pluralité des femmes s'oppose à ce que la perfection de la famille soit réalisée, et par suite elle est condamnée par les préceptes secondaires de la loi naturelle. Elle est contraire à l'égalité des deux époux, le mari unique devenant pour ses femmes le maître et le tyran, et celles-ci se trouvant ravalées au rang d'esclaves dont la seule loi est le bon plaisir du maître : *apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillæ habentur*, remarque saint Thomas, *Contra gentes*, l. III, c. 124, et ce ne sont pas les constatations des modernes sociologues qui infirment cette assertion. La polygamie est contraire à la bonne éducation des enfants, le père laissant à chaque mère le soin d'élever les enfants qu'elle a mis au monde, alors que la nature a voulu que l'éducation fût l'œuvre conjuguée de la fermeté du père et de la tendresse de la mère. Elle est contraire à l'égalité qui doit exister entre les enfants du même père, celui-ci réservant toutes ses prédilections aux enfants de la femme préférée. Elle est contraire à la paix des familles : l'histoire d'Agar et de Sara, celle d'Anne et de Phenenna ne sont pas des cas isolés; la polygamie engendre inévitablement des rivalités de femmes ou des jalousies d'enfants : *ex hoc consequitur discordia in domestica familia*, disait encore saint Thomas, *loc. cit.*

Le Docteur Angélique résume et complète à la fois ces réflexions en distinguant les divers buts du mariage. *In IVum Sent.*, dist. XXXIII, q. I, a. 1. Il y en a trois principaux, dit-il : le premier est la procréation et l'éducation des enfants; un second est la communauté de vie; et chez les fidèles un troisième est la représentation de l'union du Christ avec son Église. « La pluralité des femmes n'empêche pas totalement d'atteindre le premier but et même n'en détourne pas : un seul homme peut rendre fécondes plusieurs femmes et élever les enfants qui naissent d'elles. Pour le second but, si elle n'en détourne pas absolument, elle rend au moins plus difficile d'y parvenir; car il n'est pas aisé de maintenir la paix dans une famille où plusieurs femmes appartiennent à un seul homme... Le troisième but n'est plus du tout atteint là où il y a plusieurs femmes; car il n'y a qu'un Christ et qu'une Église. Donc la pluralité des femmes est dans un certain sens contraire à la loi naturelle et dans un autre sens ne lui est pas contraire. »

2° *Les déformations et la permanence de l'idéal du mariage.* — Nous bornons notre enquête à la Bible et nous laissons donc de côté les sociétés païennes. C'est parmi elles surtout que nous constaterions l'oubli de l'institution primitive du mariage, qui, malgré de très nobles exceptions, n'échappe pas à la corruption générale. Mais chez les ancêtres du peuple juif et dans le peuple juif lui-même, l'ascension vers l'idéal à réaliser fut lente, plus lente qu'on ne s'attendrait à la trouver dans une nation spécialement choisie et gardée par Dieu; à mesurer ces délais, nous verrons combien fut bienfaisante, mais aussi combien peu préparée la restauration du mariage par Jésus-Christ.

1. *Les déformations de l'idéal.* — Elles étaient inévitables après la faute originelle. Rien qu'à lire la sentence prononcée par Dieu contre la femme coupable, on y découvrirait d'abord cette idée que l'égalité est rompue entre les deux époux : « Ton désir se portera vers ton mari et il dominera sur toi. » Gen., III, 16. L'homme sera plus qu'auparavant le maître quelquefois tyrannique, et il lui arrivera fatalement d'abuser de sa suprématie. C'est la femme qui sera le plus souvent victime dans les cas de polygamie ou de divorce. Car ce sont là les plus importantes déformations que subit le mariage primitif : il perd son unité par la polygamie et son indissolubilité par le divorce.

a) *La polygamie.* — Le premier cas de polygamie mentionné dans la Bible est celui de Lamech, Gen., IV, 19-24; le Livre sacré ne formule d'ailleurs aucun blâme contre lui.

Avant Abraham, la Bible ne mentionne plus aucun cas de polygamie : mais, de toute évidence, ce silence est uniquement dû à l'excessive sobriété des renseignements qui sont donnés sur les patriarches. *Genuit filios et filias :* c'est le refrain qui revient à propos de chacun d'eux, et de leur vie nous ne savons rien de plus. En réalité les ancêtres d'Abraham ont été polygames ou du moins ont vécu dans un milieu où la polygamie était en usage.

A vrai dire, c'était plutôt un régime intermédiaire entre la monogamie et la polygamie. L'épouse était unique en principe; mais à côté d'elle, l'homme pouvait prendre une concubine, c'est-à-dire une épouse de second rang, ou encore une esclave qui lui était donnée par l'épouse principale. Le *Code d'Hammurabi* contient à cet égard des dispositions très curieuses qui nous expliquent parfaitement la conduite d'Abraham : « § 144 : Si un homme a épousé une femme et si cette femme a donné à son mari une esclave qui a procréé des enfants, si cet homme se dispose à prendre une concubine, on n'y autorise pas cet homme et il ne prendra pas une concubine. — § 145 : Si un homme a pris une épouse et si elle ne lui a pas donné d'enfants, et s'il se dispose à prendre une concubine, il peut prendre une concubine et l'introduire dans sa maison. Il ne rendra pas cette concubine l'égale de l'épouse. » Édit. Scheil, Paris, 1904, p. 27, 28. On pense d'ailleurs que cette législation restrictive ne s'appliquait pas aux grands à qui il était permis d'entretenir des harems plus ou moins nombreux.

Abraham suivait donc les habitudes de ses ancêtres et la législation sous laquelle il avait vécu lorsque, sur les instances de Sara demeurée stérile, il prend pour femme de second rang une servante de sa femme, dont les enfants seront censés nés de l'épouse proprement dite : « Voici que Jahvé m'a rendue stérile; viens, je te prie, vers ma servante; peut-être aurai-je d'elle des fils. » Gen., XVI, 2. Le rôle d'Agar est bien déterminé : elle donnera des enfants au foyer qui sans elle menaçait de rester vide; mais elle n'est pas une épouse au même titre que Sara; et son fils Ismaël, devenu lui-même un enfant de second rang après la naissance d'Isaac, ne peut prétendre à partager avec lui l'héritage. Gen., XXI, 10. Sara demeure la seule épouse véritable et Isaac le seul vrai fils, héritier des promesses. Gen., XVII, 19-21. — Dans la suite Abraham, devenu puissant chef de clan, se conforma sans doute aux

habitudes des princes chaldéens, puisqu'il eut pour autres épouses Cétura et d'autres concubines ou femmes de second rang; mais la Bible a soin de faire remarquer que les fils qu'il en eut ne devaient pas plus qu'Ismaël partager l'héritage : « Quant aux fils de ses concubines, il leur donna des présents et il les envoya de son vivant loin de son fils Isaac, à l'orient, au pays d'Orient. » Gen., xxv, 6.

Ce n'est donc pas encore la polygamie absolue où les femmes sont officiellement sur le même rang et où tous les enfants ont des droits égaux, quelle que soit leur mère. Mais cet état intermédiaire va cesser par degrés.

D'Isaac, nous ne savons que son mariage avec Rébecca; peut-être eut-il pourtant d'autres femmes de second rang puisque la Genèse, xxvii, 29 et 37, suppose à Jacob et à Ésaü des frères assez nombreux. — Jacob eut deux femmes, Lia qui lui fut donnée par fraude, puis Rachel; et quand toutes deux ont perdu l'espoir d'avoir de nouveaux enfants, elles veulent en avoir par leurs servantes, Bala et Zelpha. La requête de Rachel est significative : « Voici ma servante Bala; va vers elle; qu'elle enfante sur mes genoux et par elle, j'aurai, moi aussi, une famille. » Gen., xxx, 3. Et de fait les douze fils de Jacob sont égaux, sans distinction de mère, dans les droits éventuels à la possession de la Terre promise.

A partir de ce moment, à suivre la narration biblique, tout principe monogamique semble disparaître; il peut y avoir encore des épouses de second rang, mais les femmes de premier rang sont elles-mêmes nombreuses, chez ceux du moins à qui leur situation de fortune permet ce luxe. Et les droits des enfants ne dépendent pas de la mère de laquelle ils sont nés : la Loi défend à un homme qui a plusieurs femmes de conférer les privilèges de l'aînesse au fils de l'épouse préférée; il doit respecter les droits du véritable aîné. Deut., xxi, 15-17.

Il serait sans intérêt de parcourir tous les exemples de polygamie consignés dans la Bible. Certains chiffres toutefois ont leur éloquence, et ce n'est pas sans raison qu'on a assimilé les chefs hébreux, juges ou rois, à ces princes orientaux qui mettent leur faste à avoir un nombre considérable de femmes. Gédéon par exemple a 70 fils, Jud., viii, 30; un autre juge, Abesan compte 30 fils et autant de filles, *ibid.*, xii, 8; Abdon, 40 fils, *ibid.*, xii, 14. De David, nous connaissons 9 femmes, sans compter les concubines et « des femmes de Jérusalem ». II Reg., ii, 2; iii, 2-5, 13 sq., v, 13-16; xi, 27; III Reg., i, 1 sq. Salomon, le plus fastueux des rois, a 700 femmes et 300 concubines, III Reg., xi, 1-8; Roboam, 18 femmes et 60 concubines, II Par., xi, 18-23; Joram, de Juda, a 42 fils sans compter Ochozias qui lui succède, IV Reg., x, 12-14; Jéhu le fait périr ainsi que les 70 fils du roi d'Israël, Achab.

Il semble que la captivité mit fin à ces extravagances de polygamie, peut-être simplement parce qu'elle ruina les grandes fortunes d'Israël. De fait on n'en trouve plus un seul cas dans la Bible. Aucune loi juive n'ordonna cependant l'unité du mariage et certains faits extra-bibliques montrent que la polygamie n'avait pas disparu complètement. Voir H. Lesêtre, art. *Polygamie*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 511-512. Mais les cas étaient assez rares pour que ni Jésus, ni les Apôtres n'aient cru à propos de la réprouver explicitement.

b) *Le divorce.* — Avec la polygamie, le divorce fut la plaie de toutes les civilisations antiques. Nous disons *divorce* : il serait plus juste de dire *répudiation*; car dans l'antiquité, la répudiation est le seul mode de rupture reconnu et pratiqué; le mari seul a le droit de répudier sa femme; il faut arriver à une conception plus égalitaire des époux pour que le droit de rompre le mariage soit accordé à la femme.

Quand la Bible consigne des cas de répudiation, ce qui est rare, ils apparaissent dès le début, comme un usage accepté, pratiqué, réglementé, dont personne ne songe à discuter la valeur. Ce que la Bible contient surtout à ce sujet, c'est une législation qui prévoit les cas, règle les formalités, essaie d'empêcher les abus.

Le seul cas certain de répudiation que contienne l'Ancien Testament est celui d'Abraham chassant Agar et son fils sur l'injonction de Sara. Gen., xxi, 9-14. C'était une application de la législation chaldéenne qui autorisait la répudiation moyennant certaines conditions. Voir *Code d'Hammurabi*, § 137-141, éd. Scheil, Paris, 1904, p. 25-27. — H. Lesêtre cite également le cas de David, art. *Divorce*, dans *Dictionn. de la Bible*, t. ii, col. 1450. David avait pris pour femme Michol, fille de Saül. I Reg., xviii, 27. Celui-ci, dans sa haine pour celui que Dieu avait choisi comme son remplaçant, enlève Michol, « femme de David », à son époux, pour la donner à Phalti ou Phaltiel, I Reg., xxv, 44; c'est seulement lorsque Saül est mort que David reprend sa femme, et la Bible nous montre Phaltiel suivant, en larmes, les gens qui emmènent celle qu'il considérait comme sienne. II Reg., iii, 16. Mais en réalité on n'aperçoit ici aucun divorce; la méchanceté et la tyrannie de Saül ont pu séparer par force David et Michol, le lien de leur mariage n'en était pas brisé et il se renoue dès que le tyran est mort. — On pourrait plus justement invoquer ce que saint Matthieu nous rapporte de saint Joseph, i, 19; car bien que le récit appartienne au Nouveau Testament, l'intention dont il nous fait la confidence semble être une application de la législation mosaïque sur le libelle de répudiation. Et pourtant ce cas aussi est douteux. Si plusieurs Pères et commentateurs ont pensé que Joseph et Marie étaient déjà unis par le mariage, la plupart des exégètes, surtout plus récents et connaissant mieux les usages juifs, supposent avec vraisemblance qu'il n'y avait encore entre eux d'autre lien que celui des fiançailles. Voir M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 9-13. Mais à défaut d'exemples, la législation donne une suffisante lumière sur la répudiation chez les juifs. Cette législation, Moïse ne l'a point créée de toutes pièces; il n'a fait que réglementer les usages en vigueur, exiger des conditions et établir des formalités pour empêcher les abus trop criants. C'est peut-être même dans la fréquence relative des divorces qu'il faut chercher la raison pour laquelle l'histoire nous en a conservé si peu d'exemples : c'était un fait trop peu important pour qu'il parût digne d'être signalé.

La législation de la répudiation est contenue dans le Deutéronome. En voici les principales dispositions. — Le mari seul a le droit de répudier sa femme. Aucun texte ne suppose que la femme ait un droit analogue. Il fallut attendre le début de notre ère pour que certains rabbins permissent à la femme de demander le divorce. Dans certains cas, la mari perd tout droit de répudiation : s'il a faussement accusé sa femme de n'être plus vierge quand il l'a épousée, Deut., xxii, 13-19, « il ne pourra la renvoyer tant qu'il vivra »; si un homme a déshonoré une jeune fille non fiancée, il devra la prendre pour femme et « il ne pourra la renvoyer tant qu'il vivra ». xxii, 28, 29. — En dehors de ces exceptions, le mari a le droit de répudier sa femme moyennant certaines conditions : — *a.* — Il faut un *motif*. Moïse l'énonce d'un mot assez vague : « quelque chose de repoussant, une *'ervâh*, » probablement une grave infirmité physique inspirant le dégoût. On sait les discussions sans issue auxquelles cette

imprécision a donné lieu entre les rabbins, particulièrement entre les écoles d'Hillel et de Schammaï. Lesêtre, art. *Divorce*, *Dictionn. de la Bible*, t. II, col. 1451. — *b.* — Une *formalité* est requise, le billet de répudiation que le mari remettait à sa femme pour attester qu'elle était désormais libre de contracter un nouveau mariage. Suivant une formule conservée par le Talmud et reproduite par Lesêtre, *loc. cit.*, col. 1449, cette remise du billet de répudiation se faisait devant des témoins qui y apposaient leur signature. — *c.* — *L'effet* de la répudiation était de rompre le mariage et de permettre à la femme de se remarier. Il n'est évidemment pas fait mention d'un droit semblable pour le mari, puisque celui-ci avait en toute hypothèse le droit d'avoir plusieurs femmes. Mais le mariage ainsi rompu l'était définitivement et sans retour, dès que la femme avait trouvé un second mari; si celui-ci vient à mourir, « le premier mari, qui l'a renvoyée ne pourra pas la reprendre pour femme après qu'elle a été souillée, car c'est une abomination devant Jahvé. » Deut., XXIV, 1-4.

Ainsi semblait endiguée la tolérance du divorce. Mais on n'arrête pas aisément les passions humaines quand on leur a donné une issue. Les extravagances exégétiques de certains rabbins qui admettaient le divorce pour les motifs les plus futiles, un plat mal préparé, un rôti brûlé, etc., ou même simplement si le mari avait trouvé une femme plus belle que la sienne, montrent que le mariage juif tendait à perdre sa dignité et à se ravaler au niveau des mariages païens. Il était temps que Jésus vînt restaurer dans sa pureté l'idéal voulu par Dieu à l'origine.

2. *La permanence de l'idéal dans la famille juive.* — Quelle que fût la corruption, et si large qu'on eût dû faire la tolérance, la plupart des familles juives semblent cependant avoir gardé du mariage une très haute idée.

Il en est, à cet égard, du mariage juif comme du mariage païen : les mœurs, dans les milieux modestes, valaient mieux que ne le feraient croire la législation et surtout les commentaires des rabbins, de même qu'on jugerait mal de la société moyenne des provinces romaines d'après divers articles de lois à partir d'une certaine époque, ou d'après les peintures des satiriques. La polygamie juive paraît avoir été restreinte aux grandes familles, sauf des cas exceptionnels; et la possibilité de divorcer avait son remède naturel dans l'amour réciproque des époux et dans leur commun amour pour les enfants. Aussi, malgré la sobriété des détails que contient la Bible sur les familles de condition moyenne, en savons-nous assez pour nous assurer que l'idéal primitif n'avait pas disparu. Quelques exemples suffiront.

D'après le livre de Ruth, Élimélech n'a qu'une femme, Noémi, et ses deux fils sont de même monogames. Et quand Élimélech et ses fils sont morts, la conduite des deux brus, surtout de Ruth, envers leur belle-mère, est un signe évident du lien d'amour très profond qui les unissait à leurs maris.

Urie, l'officier de David, n'avait pour femme que Bethsabée. Les reproches que Nathan fait au roi sur sa conduite criminelle en sont la preuve, en même temps qu'ils montrent combien le ménage était tendrement uni. On connaît la touchante allégorie dont se sert le prophète : Urie, c'est le pauvre qui « n'avait rien, si ce n'est une petite brebis qu'il avait achetée; il l'élevait et elle grandissait chez lui avec ses enfants, mangeant de son pain, buvant de sa coupe, dormant sur son sein, et elle était pour lui comme une fille ». II Reg., VII, 3. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue qu'Urie était Hittite et non Israélite.

Mais c'est surtout au livre de Tobie, ce ravissant tableau de vie familiale, que l'on trouve l'idéal du mariage chez les juifs pieux à une époque d'ailleurs assez rapprochée de nous. Cet idéal n'a pas été surpassé, au point qu'il mérite de rester comme un modèle, même pour les époux chrétiens. Tout y respire la fraîcheur et la pureté; et dans cette idyllique peinture, le mariage est considéré comme un sacerdoce, comme l'accomplissement d'un devoir sacré, sans aucun mélange de passion sensuelle. Voici d'abord la prière de la jeune Sara, avant de connaître encore celui que Dieu lui destine pour époux : «Vous savez, Seigneur, que je n'ai jamais désiré un mari et que j'ai conservé mon âme pure de toute concupiscence... C'est dans votre crainte et non pour suivre ma passion que j'ai consenti à prendre un mari. » III, 16-18. Tel est le thème que chacun des acteurs va reprendre et qui reviendra comme un *leit-motiv*. L'ange Raphaël donne à son jeune compagnon des conseils au sujet de son futur mariage; il lui recommande de passer les trois premières nuits dans la continence et la prière, afin de ne pas ressembler à ceux « qui entrent dans le mariage en bannissant Dieu de leur cœur et de leur pensée pour se livrer à leur passion, comme le cheval et le mulet qui n'ont pas de raison », VI, 17; puis il ajoute : « La troisième nuit passée, tu prendras la jeune fille dans la crainte du Seigneur, guidé bien plus par le désir d'avoir des enfants que par la passion, afin que tu obtiennes dans tes enfants la bénédiction promise à la race d'Abraham. » VI, 22. Tobie, en effet, ayant reçu Sara pour femme, lui propose de suivre le conseil de l'ange et il lui en donne ce motif qui place le mariage à une hauteur sublime : « Car nous sommes les enfants des saints et nous ne pouvons nous unir comme les païens qui ne connaissent pas Dieu. » VIII, 5. Les deux époux prient alors ensemble, et leur prière maintient leurs sentiments à la même élévation : « Vous savez, Seigneur, dit Tobie, que ce n'est point pour satisfaire ma passion que je prends ma sœur pour épouse, mais dans le seul désir d'avoir des enfants qui bénissent votre nom dans tous les siècles. » VIII, 9. — De tels accents sont absolument uniques dans toute l'antiquité et montrent quel abîme existait entre le mariage juif et le mariage païen. Quoi qu'il en soit du caractère même du livre, poésie ou vérité, le fait seul que l'auteur inspiré ait pu exprimer des sentiments aussi nobles prouve que les lecteurs étaient capables de les comprendre; il laisse supposer que certaines âmes particulièrement élevées pouvaient s'en inspirer. Le mariage se retrouve à la hauteur même où les desseins de Dieu l'avaient placé, institution religieuse et sainte, destinée à augmenter le nombre des enfants de Dieu sur terre et des élus dans le ciel.

II. Nouveau Testament. — L'œuvre de Jésus fut de restaurer dans toute son intégrité l'idéal primitif, en insistant sur l'unité et l'indissolubilité du mariage. Le Christ fit davantage : il sanctifia l'union conjugale en faisant du mariage un des sacrements de la Nouvelle Loi. C'est ce que nous verrons en étudiant l'enseignement de Jésus lui-même et celui de saint Paul qui le complète.

Jésus n'eut pas souvent à exprimer sa pensée au sujet du mariage, et les devoirs des époux ou les caractères de leur union tiennent une place très restreinte dans sa prédication. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Jésus vivait dans une société que la Loi avait garantie des excès d'immoralité qui sévissaient dans le paganisme; dans son auditoire de pauvres gens, les mœurs familiales étaient en général demeurées pures. Il suffisait donc à son but de faire remarquer les imperfections de la Loi pour les corriger, et de placer ainsi le mariage chrétien à une hauteur de sainteté que le mariage juif ne connaissait pas. Il le fait surtout à deux reprises : d'abord dans le *Discours sur la mon-*

tagne, où il oppose, sur ce point comme sur d'autres, la perfection de sa loi à l'imperfection de celle de Moïse; Matth., v, 31, 32, cf. Luc., xvi, 18; puis d'une manière plus explicite à l'occasion d'une question insidieuse des Pharisiens. Matth., xix, 1-9; Marc., x, 2-12.

Saint Paul, en raison même de la situation des fidèles auxquels il écrit, devait insister davantage. Ne fallait-il pas prémunir les nouveaux convertis contre les habitudes contractées dans le paganisme, ou au moins contre les entraînements de l'exemple et défendre la pureté de la famille chrétienne contre la corruption qui avait envahi les familles païennes? Les circonstances rendaient nécessaires des enseignements plus répétés et plus explicites.

Aussi saisit-il toutes les occasions pour rappeler aux époux chrétiens leurs devoirs mutuels, la fidélité qu'ils doivent se garder, la hiérarchie qui règle leur place respective dans la famille, par exemple, Rom., vii, 1-3; I Cor., xi, 3; Col., iii, 18, 19; I Tim., ii, 11-15; Hebr., xiii, 14. Bien plus, à deux reprises, il traite plus à fond le sujet.

C'est d'abord au c. vii de la Ire aux Corinthiens, en réponse à une question ou à une série de questions qui lui avaient été posées. Ce chapitre est extrêmement riche en enseignements; c'est tout un traité dogmatique et moral du mariage et les idées qui y sont exposées n'ont plus eu à progresser, ni au contact de la vie, ni sous l'action de l'étude des théologiens, tant le clair génie de l'Apôtre les a définies avec précision et plénitude.

Paul traite encore du mariage, mais à un autre point de vue, dans l'Épître aux Éphésiens, v, 22-33. L'idée dominante de cette épître est « l'union des fidèles avec le Christ, et dans le Christ comme membres du corps mystique ». Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1924, t. i, p. 335. Les conseils qu'il donne aux personnes mariées ne le détournent pas de son idée; au contraire elle lui sert pour présenter le mariage sous un aspect nouveau où il se revêt d'une dignité et d'une sainteté plus hautes encore. L'Apôtre, ayant développé les relations qui existent entre le Christ et l'Église, relations qui se résument dans cette formule : « [Dieu] a fait [le Christ] tête de l'Église entière, qui est son corps, » i, 22, 23, y voit l'idéal que doivent reproduire les familles chrétiennes : le mari est ce qu'est le Christ dans l'Église, il a le droit de diriger et de commander, il a le devoir d'aimer et de protéger; le rôle de la femme comme celui de l'Église, est de soumission, de respect et de reconnaissante tendresse.

Dans l'analyse doctrinale de ces textes, il est impossible de séparer l'enseignement de Jésus et celui de saint Paul, sous peine de se condamner à des redites : la doctrine de l'Apôtre n'est pas autre que celle du Maître, sauf en certains points où il y ajoute, de son propre aveu, quelques précisions et quelques compléments. Mieux vaut les étudier ensemble pour en dégager les principaux enseignements sur l'indissolubilité, l'unité, la sainteté du mariage chrétien, sur les droits et devoirs mutuels des époux chrétiens. Et comme plusieurs de ces questions trouvent dans saint Paul leur solution définitive, à laquelle la tradition patristique ou les travaux des théologiens n'ajouteront aucun élément vraiment nouveau, nous les traiterons de façon à n'y plus revenir, sinon afin de signaler la continuité de la doctrine.

I. INDISSOLUBILITÉ DU LIEN MATRIMONIAL. — 1° *La loi proclamée par Jésus et rappelée par saint Paul.* — Jésus exprime en deux circonstances sa volonté sur ce point. On la trouve une première fois dans le *Discours sur la montagne*, Matth., v, 31-32 : « Il a été dit : Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de répudiation. Et moi, je vous dis que quiconque renvoie sa femme, en dehors du motif d'impudicité, l'expose à l'adultère; et quiconque épouse une femme répudiée commet l'adultère. » La même sentence, sauf la fameuse incise sur le cas d'impudicité, se retrouve dans Luc., xvi, 18, mais le contexte l'amène moins naturellement que celui de Matthieu. — Une seconde fois, Jésus reprend la même formule, presque dans les mêmes termes, à l'occasion d'une question des pharisiens, Matth., xix, 1-9. Ceux-ci lui demandent si un homme peut renvoyer sa femme « pour n'importe quelle raison » : c'était en somme lui demander de prendre parti entre Hillel et Schammaï. Jésus se dégage de l'alternative dans laquelle ils veulent l'enfermer, et se reportant au récit biblique de l'institution primitive du mariage, il conclut en rejetant le droit de répudiation : « Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. » Et comme ses interrogateurs lui objectent l'autorisation accordée par Moïse, il reprend avec plus de netteté que cette autorisation, inconnue au début, il n'en veut plus dans la Loi nouvelle : « C'est à cause de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais au commencement il n'en fut pas ainsi. Or je vous dis que celui qui répudie sa femme, si ce n'est pour mauvaise conduite, et qui en épouse une autre, commet un adultère, » Le passage parallèle de Marc., x, 2-12, ne contient pas l'incise relative à la mauvaise conduite de la femme.

On connaît les difficultés soulevées par les textes de saint Matthieu; les textes eux-mêmes ont été discutés dans les art. ADULTÈRE (L') ET LE LIEN DU MARIAGE D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE, t. i, col. 468 sq. et DIVORCE, t. iv, col. 1460 sq. Il sera utile, même après ces articles, de consulter M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 103-106 et 366-370.

En tout cas, quelles que puissent être les difficultés d'interprétation, elles ne peuvent jeter le moindre doute sur la pensée de Jésus. — 1. Les passages parallèles affirment l'indissolubilité sans restriction; et, comme ils sont absolument formels, si par impossible les textes de saint Matthieu ne pouvaient être interprétés en harmonie avec le reste du N. T., il faudrait dire avec Cajétan, *Comm. in Evang. Matth.*, v, 32 : *Nec hinc sequitur quod lex Novi Testamenti concedat viro propter uxoris fornicationem dimittere illam totaliter, quoniam textus iste non est tota lex Novi Testamenti.* — 2. Mais, même d'après le texte de saint Matthieu, l'indissolubilité absolue s'impose. Car il ne faut pas se laisser hypnotiser par les deux passages qui font difficulté; il faut voir l'ensemble et le contexte. Que veut Jésus? placer sa loi à une hauteur que n'a pas atteinte celle de Moïse, et cela au sujet du mariage en particulier : « il a été dit... et moi, je vous dis... »; il veut supprimer la tolérance accordée par Moïse à cause de la dureté de cœur des juifs, rétablir l'idéal primitif du mariage, empêcher que l'homme sépare ce que Dieu a uni. Tout cela signifie que le mariage sera complètement indissoluble. A supposer que Jésus ait excepté le cas d'adultère de la femme, il n'aurait fait alors que renouveler la loi de Moïse en l'interprétant comme les rabbins les plus sévères; et sa solennelle réprobation du *libellus repudii*, sa promesse de donner une loi plus parfaite, sa volonté de remonter par delà les tolérances mosaïques jusqu'à l'intégrité primitive, tout cela eût abouti à cette mesquine déclaration : dans les démêlés qui séparent les deux écoles de Hillel et de Schammaï, c'est Schammaï qui a raison. N'est-ce pas faire au texte la plus invraisemblable violence? — 3. C'est d'ailleurs dans ce sens que l'on a compris la pensée de Jésus. Saint Paul, qui attribue « au Seigneur » la loi du mariage indissoluble, ne connaît pas de restriction; et la primitive Église,

si elle accordait au mari le droit de renvoyer son épouse adultère, ne lui reconnaissait pas le droit de contracter un nouveau mariage. Voir le *Pasteur* d'Hermas, Mand., IV, 6, édit. Lelong, Paris, 1912, p. 83; Tertullien, *Adv. Marcionem*, IV, 34, *P. L.*, t. II, col. 442. Il faut donc de toute nécessité, non seulement pour concilier les textes de Matthieu avec l'ensemble du Nouveau Testament, mais pour ne pas mettre d'incohérence dans ces textes eux-mêmes, soit dénier toute authenticité aux deux incises qui semblent faire une exception, procédé par trop commode, rejeté par la grande majorité des commentateurs; soit les expliquer en les pliant au sens général de l'indissolubilité absolue du mariage. C'est ce que font les auteurs des travaux que nous avons cités : il ne semble pas utile de reproduire une fois de plus leurs explications.

L'enseignement de saint Paul reproduit celui de Jésus. — Rom., VII, 1-3, il parle incidemment du mariage pour illustrer sa pensée. Il développe l'idée de la délivrance apportée par le Christ à ceux qui étaient sous la servitude de la Loi; cette servitude, il la compare au lien qui unit les époux et dont la mort seule les délivre : « C'est ainsi qu'une femme mariée est liée par la loi à son mari aussi longtemps qu'il vit. Mais si le mari meurt, elle est dégagée de la loi qui la liait à son mari. Ainsi donc, du vivant de son mari, elle sera réputée adultère, si elle s'unit à un autre. Mais son mari mort, elle est affranchie de la loi de manière à n'être point adultère si elle s'unit à un autre homme. » — Il revient *ex professo* sur la même doctrine dans la Ire Épître aux Corinthiens, VII, 10, 11, et ce n'est pas sa doctrine à lui, c'est celle du Seigneur : « Quant aux gens mariés, voici ce que je leur commande, ou plutôt ce que le Seigneur lui-même leur commande. La femme ne doit pas se séparer de son mari. Si cependant elle s'en trouve séparée, qu'elle vive dans le célibat ou bien qu'elle se réconcilie avec son mari. Le mari non plus ne doit pas répudier sa femme. » Il revient sur la même affirmation après un long développement sur le mariage et la virginité, en disant au ℣. 39 : « Pour la femme mariée, elle est liée aussi longtemps que son mari est vivant. Si le mari vient à mourir, elle est libre d'épouser qui elle veut; dans le Seigneur, bien entendu. »

Sur un point cependant, l'Apôtre met une restriction à la loi d'indissolubilité et ici il avoue expressément qu'il donne, non plus l'enseignement du maître, mais le sien propre : « Pour les autres, je leur dis ceci, non pas le Seigneur, mais moi. » I Cor., VII, 12. C'est le *casus Apostoli*, ou privilège paulin, dont nous allons parler.

2° *Extension de la loi d'indissolubilité.* — 1. *En général, d'après la loi évangélique.* — Si, d'après la loi naturelle, certains doutes pouvaient subsister, ils disparaissent devant la parfaite clarté de l'Évangile. Il s'agit évidemment du mariage tel que Notre-Seigneur l'a sanctifié, du mariage élevé à la dignité de sacrement, donc du mariage entre chrétiens : la loi de douceur de l'Évangile n'a pas chargé d'un joug nouveau les mariages des infidèles. De plus, la pratique de l'Église, interprète officielle de la volonté du Christ, oblige à ajouter une précision nouvelle : il s'agit du mariage *consommé*, c'est-à-dire complété par l'accomplissement de l'acte conjugal. Un tel mariage est absolument indissoluble; aucune raison d'intérêt ou de sentiment, si grave soit-elle, ne peut légitimer un divorce dans aucun cas; aucune autorité, pas plus celle de l'État que celle de l'Église, ne peut le prononcer.

Telle est la volonté formelle du Christ. Quand, en effet, il rétablit le mariage dans son indissolubilité primitive et défendit de briser un lien formé par Dieu lui-même, Matth., XIX, 6, les apôtres, habitués aux tolérances de la loi de Moïse, lui objectèrent les difficultés, parfois très douloureuses, auxquelles cette loi sans souplesse ne manquerait pas d'exposer les gens mariés, ces mêmes difficultés devant lesquelles Moïse avait dû permettre la répudiation : « Si telle est la condition de l'homme vis-à-vis de sa femme, lui dirent-ils, il vaut mieux ne pas se marier. » Ils songeaient à tous les inconvénients possibles, aux déceptions, aux incompatibilités d'humeur, aux infidélités, aux impasses extrêmement pénibles dans lesquelles les époux pouvaient être engagés sans issue possible; et raisonnant en disciples de Moïse, ne songeant pas assez aux secours divins qui peuvent rendre supportable le joug le plus lourd, ils concluaient : mieux vaut ne pas se marier. C'est donc qu'ils avaient bien compris que la règle posée par le Maître était absolue et ne comportait pas d'exception. Et Jésus le confirme en effet dans sa réponse; car il ne dit pas : dans des cas trop douloureux, la loi pourra céder; mais seulement : tous n'ont pas reçu de Dieu le don spécial pour rester dans le célibat. Matth., XIX, 10-12. Pour Jésus donc, pas d'exception.

2. *Le privilège paulin.* — On désigne ainsi une exception apportée par saint Paul à la loi naturelle de l'indissolubilité matrimoniale. Cette exception a pour but de protéger la foi du conjoint chrétien que pourrait menacer l'intransigeance du conjoint resté païen. D'autre part c'est une exception à la loi naturelle et non à la loi évangélique, puisque le mariage dont il s'agit a été conclu dans l'infidélité et n'est donc pas sacrement.

Voici le texte de l'Apôtre : « Pour les autres, je leur dis ceci, non pas le Seigneur, mais moi. Si quelque frère a une femme païenne, et qu'elle consente à vivre avec lui, qu'il ne la répudie pas. Si une femme a un mari païen, et qu'il consente à vivre avec elle, qu'elle ne répudie pas son mari. Le mari païen est sanctifié par sa femme et la femme païenne est sanctifiée par son mari. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, tandis qu'en réalité ils sont saints. Si la partie païenne veut se séparer, qu'elle se sépare. Dans ces sortes de cas, le frère et la sœur ne sont pas enchaînés. » I Cor., VII, 12-15.

Ce n'est donc plus le Seigneur qui a porté ce décret comme il a porté la loi de l'indissolubilité, *ibid.*, 10. C'est Paul lui-même, mais avec l'autorité qu'il possède de par Dieu comme apôtre, comme fondateur d'Églises, comme interprète autorisé de la loi du Christ, comme inspiré par l'Esprit du Seigneur. C'est pourquoi le Saint-Office, dans une déclaration du 11 juillet 1886, a pu dire que ce privilège « a été accordé par le Christ Notre-Seigneur en faveur de la foi et promulgué par l'apôtre Paul ».

Paul s'adresse « aux autres ». Il vient de proclamer le précepte du Seigneur « aux gens mariés ». Les « autres » dont il s'agit ici sont donc ceux qui, vivant dans le mariage, ne sont pas mariés au sens complet et chrétien du mot, ceux donc qui ont conclu leur mariage étant encore païens; car, comme le fait remarquer le P. Lemonnyer, l'Apôtre ne suppose pas qu'un chrétien ou une chrétienne puissent épouser un ou une infidèle. *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1906, t. I, p. 124. Le cas visé ici est donc celui du mariage conclu entre deux infidèles dont l'un s'est ensuite converti, l'autre demeurant dans son erreur. C'est ainsi que l'Église a toujours appliqué le privilège accordé par l'apôtre. Voir le texte qui fait loi en la matière, à savoir la lettre d'Innocent III à Hugues, évêque de Ferrare, 1er mai 1199, *P. L.*, t. CCXIV, col. 588, et Denzinger-Bannwart, n. 405-406.

Quel est dans ce cas le devoir absolu de l'époux devenu fidèle? Il doit avant tout respecter la loi générale de l'indissolubilité. Son mariage est valide

et de lui-même le mariage est perpétuel. Aussi Paul défend-il en principe de répudier le conjoint infidèle, et il apporte à sa défense une raison qui nous semble assez mystérieuse : « Le mari païen est sanctifié par sa femme, etc. » Quel que soit le sens de cette sanctification, l'idée est nette. Ce n'est pas un simple conseil qu'il donne ou une recommandation qu'il formule, c'est un ordre : les époux doivent demeurer ensemble, le fidèle ne doit pas répudier l'infidèle, μὴ ἀφιέτω. Des inconvénients très graves peuvent cependant résulter de la différence de religion: l'indissolubilité du mariage prime tout, sauf le péril sérieux où se trouverait en certains cas la foi de l'époux fidèle; plutôt que d'accepter que la foi se perde, l'Apôtre énonce une exception à la loi de l'indissolubilité.

Les mots par lesquels il la formule sont assez vagues : « Si la partie païenne veut se séparer, qu'elle se sépare. » Mais depuis très longtemps l'Église par sa doctrine et sa pratique en a précisé le sens. Il s'agit de tout ce qui serait une menace directe à la foi de l'époux converti, non seulement rupture de la vie commune et refus formel de cohabiter, mais encore vexations ou violences ayant pour motif la conversion, entreprises de perversion, etc., tout ce qui équivaut, au point de vue de la foi, à un refus de *pacifice cohabitare*. Saint Jean Chrysostome, par exemple, commente ainsi ce passage : « Que veut dire cette expression : si l'infidèle se sépare? par exemple, s'il veut que tu sacrifies, que tu sois la compagne de son impiété parce que tu es son épouse, ou que tu t'en ailles. Mieux vaut rompre le mariage que de perdre la vraie religion. » *In Epist. I ad Corinth.*, hom. XIX, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 155; Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, n. 1190. Voir aussi saint Augustin, *De fide et operibus*, n. 28, *P. L.*, t. XL, col. 216. Dans ces cas, si la foi du converti est réellement en péril prochain, la loi naturelle lui fait une obligation de s'en aller plutôt que de perdre son âme. Mais alors même que le danger de perversion ne serait pas aussi manifeste, l'Apôtre, sans lui donner d'ordre, lui concède la permission de quitter l'époux opiniâtre et violent. C'est donc un vrai privilège qu'il accorde et c'est le mot que cette concession a gardé dans la théologie : on l'appelle le privilège de Paul ou *privilège paulin*. « Paul permet; tout au plus conseille-t-il; il ne commande pas. Mais il ôte à la partie chrétienne tout regret et tout scrupule en lui rappelant que Dieu nous invite à la paix, et que l'espoir lointain et aléatoire de convertir un jour son conjoint resté infidèle ne saurait lui imposer le sacrifice de la paix, de la joie et de la liberté. Il faut seulement que l'époux non chrétien s'éloigne le premier, soit en refusant de cohabiter, soit en rendant la cohabitation dangereuse ou moralement impossible par des blasphèmes, des sévices ou des menaces, qui apporteraient le scandale ou la guerre au foyer conjugal. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1924, t. I, p. 134.

De quelle nature sera cette séparation? Paul répond : « Dans ces sortes de cas, le frère et la sœur ne sont pas enchaînés. » Ces paroles ont été interprétées par l'Église dans leur sens le plus favorable, comme une rupture du lien conjugal qui rend à l'époux fidèle sa complète liberté et lui donne droit de contracter un nouveau mariage. L'*Ambrosiaster* s'exprime ainsi : *Si infidelis odio Dei discedit, fidelis non erit reus dissoluti matrimonii : major enim causa Dei est quam matrimonii... Non est peccatum ei qui dimittitur propter Deum, si alii se junxerit. In Epist. I ad Corinth.*, VII, 15, *P. L.*, t. XVII, col. 219. Voir le texte d'Innocent III, *loc. cit.* L'Apôtre se mettrait-il donc en contradiction avec le Maître, et quand celui-ci a le proclamé mariage indissoluble sans restriction, se croirait-il permis de le dissoudre? Non pas; car le mariage que Jésus a déclaré absolument indissoluble, c'est celui qu'il a sanctifié en en faisant un sacrement, celui qui représente son indéfectible union avec son Église; c'est le mariage chrétien; tandis que Paul envisage le cas du mariage entre infidèles, et de celui-ci même il proclame l'indissolubilité sans que puisse prévaloir contre elle aucun intérêt, sauf celui de la foi. Cette distinction était déjà signalée par saint Ambroise : « En disant : si l'infidèle..., l'Apôtre montre d'une manière admirable, et que chez les chrétiens il n'y a aucun motif qui légitime le divorce, et qu'il y a des mariages qui ne sont pas de Dieu. » *Expositio Evangelii sec. Lucam*, VIII, 2, *P. L.*, t. XV, col. 1765.

Il faut évidemment, avant d'user de ce privilège que l'on ait la certitude de la mauvaise volonté de l'époux infidèle. C'est pourquoi l'Église exige en général certaines formalités qui permettent de s'en assurer, en particulier l'interpellation. Les détails pratiques en sont donnés par tous les moralistes, ils seront indiqués à l'art. PRIVILÈGE PAULIN.

II. UNITÉ DU MARIAGE. — Nous étudierons à la lumière des enseignements du Christ et de l'Apôtre deux cas : celui de la pluralité des femmes ou *polygamie simultanée*, et celui des secondes noces ou *polygamie successive*, quand le mari ou la femme sont affranchis par la mort du précédent mariage.

1° *Polygamie simultanée. — Elle est contraire à la loi chrétienne.* Au temps de Notre-Seigneur, la pluralité des femmes avait cessé d'être en usage dans le monde proprement juif. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que Jésus n'en ait pas parlé *ex professo;* il n'a vu aucune utilité à opposer sur ce point sa loi à une pratique abandonnée, pas plus qu'il n'a eu l'occasion de répondre à des questions la concernant. Sa pensée toutefois est nette : ce qu'il affirme de l'indissolubilité ne se comprend que dans l'hypothèse de l'unité absolue du mariage. Quand il déclare, Matth., V, 31, 32, que l'époux n'a pas le droit de répudier sa femme, que la femme renvoyée commet l'adultère si elle se remarie, sa déclaration suppose évidemment que la femme continue à appartenir à son premier mari et qu'elle ne peut en avoir deux. Et ce qu'il a dit de la femme, il le dit du mari, Matth., XIX, 9 : « Quiconque renvoie sa femme... et en prend une autre, commet un adultère »; c'est donc que l'homme continue à appartenir à sa première femme et qu'il ne peut en avoir deux à la fois sans se rendre coupable d'adultère.

C'est le raisonnement que tient le *Catéchisme du concile de Trente*, part. II, *De matrimonio*, n. 26 : s'il était permis à l'homme d'avoir plusieurs femmes, on ne voit pas pour quelle raison on regarderait comme adultère celui qui renvoie sa première femme et en prend une seconde, plutôt que celui qui épouserait une seconde femme en gardant la première.

On peut donc, si l'on veut, dire avec Cajétan, *In Marcum*, X, 11, que la loi de l'unité du mariage n'est écrite à aucun endroit des livres canoniques; Cette remarque avait été faite déjà par saint Thomas, *In IV^um Sent.*, dist. XXXIII, q. I, a. 2 : *Lex de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo aut litteris tradita.* Mais si elle n'est pas formulée en termes exprès, bien qu'elle semble assez explicite dans la parole du Créateur que le Christ reprend à son compte : *erunt duo in carne una*, elle l'est équivalemment, comme fondement nécessaire d'une loi formelle, celle de l'indissolubilité.

Le même raisonnement s'impose si l'on étudie les enseignements de saint Paul. Comme Jésus, c'est à propos de l'indissolubilité du mariage qu'il parle indirectement de son unité. Nous retrouverons donc les textes cités plus haut. Dans le passage de l'Épître aux Romains, VII, 2, 3, il ne parle que de la femme

et il déclare formellement qu'elle est adultère si, du vivant de son mari, elle vit avec un autre homme. Mais à ce point de vue, les époux sont égaux en droits et en devoirs; subordonnés l'un à l'autre dans leurs relations et dans la vie de famille, ils sont soumis l'un envers l'autre aux mêmes obligations de fidélité; ils se sont donnés l'un à l'autre et leur donation est irrévocable et exclusive; le mari ne peut pas plus que la femme se reprendre. C'est le grand principe qu'énonce l'Apôtre, I Cor., VII, 4 : « La femme n'est pas la maîtresse de son corps : il est à son mari. Le mari n'est pas davantage le maître de son corps : il est à sa femme. » Aussi quand il édicte ensuite à nouveau la loi d'indissolubilité et par suite d'unité, il dit formellement que les deux époux sont en cela sur le pied d'égalité : « Quant aux gens mariés, voici ce que je leur commande, ou plutôt ce que le Seigneur leur commande. La femme ne doit pas se séparer de son mari. Si cependant elle s'en trouve séparée, qu'elle vive dans le célibat ou bien qu'elle se réconcilie avec son mari. Le mari non plus ne doit pas répudier sa femme. » (VII, 10, 11.) La pensée de saint Paul est évidente; il laisse aux lecteurs le soin de compléter : si le mari a renvoyé sa femme, qu'il vive dans le célibat ou qu'il se réconcilie avec sa femme.

Ainsi la loi de l'unité du mariage appartient au droit divin rétabli dans son intégrité par le Christ. Voulue par Dieu quand il a fondé la première famille humaine et qu'il l'a composée d'un seul homme et d'une seule femme, elle est portée de nouveau par Jésus. *Duas tempore uno habere uxores nec ipsa origo humanæ conditionis admittit, nec lex christianorum ulla permittit.* Nicolas Ier, *Resp. ad consulta Bulgarorum*, 51, *P. L.*, t. CXIX, col. 999.

2° *Les secondes noces* — Notre Seigneur n'a pas dit sa pensée sur les secondes noces. De son silence même on peut conclure qu'il ne les condamnait pas. Dans le *Sermon sur la montagne*, énumérant les divers points de morale sur lesquels il voulait que sa loi fût plus parfaite que l'ancienne, il n'aurait pas manqué, semble-t-il, de signaler le remariage de l'époux ou de l'épouse restés veufs. Bien plus, une occasion lui a été fournie où il eût dû formuler une condamnation si elle avait été dans sa pensée : lorsqu'il est interrogé sur la loi du lévirat, et qu'on lui pose le singulier cas de conscience auquel elle donnait lieu, Matth,, XXII, 23 sq., il lui était facile de dire qu'il y avait là une imperfection qui devait disparaître : il ne le dit pas et laisse entendre par conséquent qu'il ne condamne pas les secondes noces.

Saint Paul exprime formellement cette licéité des secondes noces. Pour lui,

1. La mort d'un des époux affranchit le survivant du lien du mariage et rend légitime une nouvelle union. Rom., VII, 3; I Cor., VII, 39.

2. Évidemment il serait plus parfait de demeurer dans l'état de veuvage que de se remarier, de même que la virginité gardée pour Dieu est supérieure au mariage; mais c'est un renoncement que l'on ne saurait que conseiller, non imposer, I Cor., VII, 7, 8; la grâce de Dieu n'est pas la même pour tous et chacun doit se conformer à la vocation qu'il a reçue.

3. Bien plus, il est des cas où, pour le bien de son âme, l'époux survivant fera mieux de contracter un nouveau mariage; et les secondes noces deviennent alors, non seulement permises, mais louables : « S'ils ne peuvent garder la continence, dit Paul des veufs comme des célibataires, qu'ils se marient. Mieux vaut se marier que de brûler [de convoitise]. » I Cor., VII, 9. — Il va plus loin encore dans les directives qu'il donne à Timothée pour son ministère. Il lui recommande d'avoir pour les veuves respect et charité, mais à condition qu'il s'agisse de veuves dignes de ce nom, qui aient fait preuve de vertu et d'énergie. Des veuves trop jeunes, au contraire, il convient de se défier, car elles pourraient être une source de désagréments pour l'Église. « Je désire, ajoute-t-il, que les jeunes veuves se marient, qu'elles aient des enfants, qu'elles tiennent une maison et qu'ainsi elles ne donnent pas à l'adversaire une occasion de mal parler. » I Tim., V, 14.

Si claire que soit la doctrine de l'Apôtre pour quiconque lit son texte avec le sincère désir de voir la vérité, des rigoristes plus ou moins hétérodoxes ont prétendu représenter sa vraie pensée en condamnant les secondes noces. Les Pères ont eu à combattre ces erreurs et ces exagérations et à affirmer à nouveau la doctrine. Nous retrouverons, en étudiant leurs écrits, le prolongement de la pensée de saint Paul.

III. SAINTETÉ DU MARIAGE. — La morale de Jésus est à base de renoncement et de sacrifice; elle tend à élever l'homme au-dessus de lui-même pour le mener à Dieu. Jésus, le premier, a donné l'exemple du plus complet renoncement et en particulier du renoncement aux joies de la famille : docteur et sauveur du monde, il ne pouvait limiter son cœur au cercle étroit d'un foyer humain. Va-t-il pour cela condamner le mariage, ou au moins le représenter comme un état imparfait que Dieu tolère mais n'estime pas, comme un mal nécessaire qu'il ne laisse subsister que par impossibilité de le supprimer? Tout au contraire. Si la morale de Jésus vise à un idéal très élevé, elle n'en est pas moins très humaine; si elle offre à certaines âmes d'élite un état de perfection au-dessus de ce que peuvent porter les âmes communes, elle ne jette aucun discrédit sur la voie plus humble où marche le grand nombre; si elle propose à certains privilégiés de la grâce une fécondité d'ordre supérieur, elle ne diminue en rien la noblesse de la fécondité promise par la parole du Créateur : « Croissez et multipliez-vous. » Et, à ne prendre les choses que du simple point de vue humain, cette attitude du Christ est infiniment raisonnable, comparée à celle d'autres fondateurs de religion, Marcion par exemple ou Mani.

Un des épisodes de la vie du Christ a été interprété à juste titre par les Pères comme une marque d'honneur accordée par lui au mariage : il s'agit de sa présence aux noces de Cana et du miracle qu'il y accomplit. Joa., II, 1-11. Les Pères y ont vu d'abord une approbation de l'état commun des hommes. Jésus vient de quitter la vie de famille pour commencer son ministère; mais cette vie, il tient à montrer qu'il ne la condamne pas, et c'est pourquoi il veut sanctifier par sa présence la fondation d'une nouvelle famille. On connaît le beau texte de saint Augustin, *In Joan.*, tract. IX, n. 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 1458 : *Quod Dominus invitatus venit ad nuptias, etiam excepta mystica significatione, confirmare voluit quod ipse fecit nuptias. Futuri enim erant, de quibus dixit Apostolus, prohibentes nubere et dicentes quod malum essent nuptiæ*, etc Saint Cyrille d'Alexandrie rapproche de la malédiction prononcée contre Ève coupable la bénédiction apportée par Jésus : « Il avait été dit à la femme : tu enfanteras dans la douleur. Il semblait que l'on dût éviter ces noces qui avaient encouru une telle malédiction. Mais le Sauveur, l'ami des hommes, enlève cette crainte. Par sa présence, il a glorifié les noces; lui, la joie et le charme de toutes choses, il a voulu ôter à l'enfantement la tristesse ancienne. » *In Joan.*, II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 226. Et un traité, *De l'incarnation du Seigneur*, mis parmi les œuvres du même saint Cyrille, mais qui en réalité est de Théodoret, Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes*, I, Paris, 1901, p. 316, répète très explicitement la même pensée : « Celui qui est né d'une vierge, qui par ses paroles et par toute sa vie a exalté la virginité, voulut honorer

le mariage de sa présence et lui apporter un riche cadeau, afin que l'on ne vît plus dans le mariage une satisfaction donnée aux passions, afin que personne ne déclarât le mariage illicite. » C. XXV, *P. G.*, t. LXXV, col. 1463. — Les Pères y ont vu un gage de tout ce que Jésus voulait faire pour sanctifier la source de la vie : restauration du mariage dans sa pureté, sanctification des époux, grâces et devoirs attachés au mariage. Ainsi saint Cyrille d'Alexandrie, dans son même *Commentaire sur saint Jean*, II, *P. G.*, *loc. cit.*: « Il convenait que celui qui venait restaurer la nature humaine et la ramener à un état meilleur apportât la bénédiction non seulement à ceux qui étaient déjà nés, mais à tous ceux qui devaient naître, et qu'il sanctifiât leur naissance. » — Ils y ont vu la figure des noces spirituelles que le Christ devait célébrer avec son Église et avec chaque âme : « Les vierges, dit saint Augustin, appelées dans l'Église à un plus grand honneur et à une plus haute sainteté, sont invitées à ces noces; elles sont elles-mêmes participantes aux noces avec l'Église tout entière qui est l'épouse, tandis que Jésus-Christ est l'époux. » *In Joan.*, tract. IX, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1459.

Toutefois, si l'histoire des noces de Cana a paru aux Pères une indication de la pensée de Jésus, c'est ailleurs qu'il faut en chercher l'expression. On la trouvera dans ce que le Maître lui-même et saint Paul disent du but du mariage, de son symbolisme sacré et de la comparaison qu'ils instituent entre le mariage et la virginité.

1° *But du mariage.* — C'est avant tout la propagation de la race humaine, donc la procréation et l'éducation des enfants. But très élevé et très saint, puisqu'il assure non seulement la continuation de l'œuvre du Créateur, mais la perpétuité et l'extension de la grande famille des enfants de Dieu. Ni Jésus, ni saint Paul n'ont souligné la grandeur du mariage à ce point de vue. Un mot de l'Apôtre nous laisse toutefois entrevoir sa pensée : il rappelle aux femmes qu'elles doivent garder dans les assemblés religieuses une attitude modeste et recueillie et en particulier qu'elles ne doivent pas y prendre la parole, et ayant justifié sa loi en rappelant la faute de la première femme, il ajoute : « La femme se sauvera toutefois par la maternité, à la condition de persévérer dans la foi, la charité, la sainteté, avec modestie. » I Tim., II, 15. Saint Paul n'avait donc qu'estime et respect pour la fonction créatrice des époux chrétiens.

Le mariage a eu ce grand but dans l'intention du Créateur. Dans l'esprit de ceux qui se marient, il peut y en avoir un autre, a satisfaction du cœur ou même des sens, but évidemment très inférieur au premier. Et pourtant, même pour ceux qui envisagent surtout dans le mariage ce côté inférieur, ni Jésus ni saint Paul ne les condamnent.

Quand Jésus eut proclamé l'indissolubilité du mariage, les Apôtres expriment leur étonnement d'une pareille rigueur : mieux vaut alors ne pas se marier. Et Jésus de répondre en distinguant diverses classes d'hommes qui ne goûtent pas au plaisir des sens, d'*eunuques* selon le texte de l'Évangile. Les plus parfaits sont ceux qui y ont renoncé volontairement en vue du royaume des cieux. Mais cela n'est pas donné à tout le monde, et pour opérer ce renoncement il faut un don spécial. Matth., XIX, 11. Dans la pensée du Christ, il est donc plus parfait de demeurer dans la virginité; mais la loi commune, normale, sauf privilège et appel particulier de la grâce, c'est le mariage. Même si l'on se marie parce qu'on se sent incapable de rester vierge, parce que l'on ne peut ni ne veut se priver des satisfactions que permet le mariage, il n'y a aucune faute.

Le même raisonnement s'impose à propos des textes où saint Paul compare les mérites respectifs du mariage et de la virginité ou du veuvage, I Cor., VII, 8, 9 et 25-40; I Tim., V, 9-16. Tout en vantant les mérites et la gloire que s'acquièrent les âmes assez généreuses pour appartenir à Dieu seul, il donne avant tout un conseil de prudence : ne s'engager dans la voie plus parfaite qu'après avoir consulté ses forces. *Dico autem non nuptis et viduis : Bonum est illis si sic permaneant sicut et ego; quod si non se continent, nubant; melius est enim nubere quam uri.* I Cor., VII, 8-9.

2° *Symbolisme sacré du mariage chrétien. Le sacrement.* — 1. *Le mariage, symbole.* — Ce que nous venons de dire est vrai de tout mariage. Mais il y a une sainteté d'ordre plus élevé qui appartient au mariage chrétien; il est une représentation de l'union du Christ et de l'Église.

Ce symbolisme a été exposé par saint Paul dans un texte d'une souveraine importance, Eph., V, 22-33 : « Que les femmes se soumettent à leurs maris comme au Christ. Le mari est le chef de la femme, comme le Christ lui-même est le chef de l'Église et le Sauveur du corps. Or l'Église se tient dans la soumission au Christ; les femmes de même doivent se soumettre en tout à leurs maris. — Vous, les hommes, aimez vos femmes, de même que le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau que la parole accompagne. Il la voulait faire paraître devant lui, cette Église, glorieuse et donc nette de toute souillure, ride et autres choses semblables; il voulait qu'elle fût sainte et irréprochable. Ainsi les hommes doivent-ils aimer leurs femmes comme leur propre corps. En aimant sa femme, c'est soi-même qu'on aime. Jamais personne n'a haï sa propre chair. On la nourrit au contraire et on l'entoure de soins, comme le Christ lui-même fait pour l'Église, puisqu'aussi nous sommes les membres de son corps. *Voilà pourquoi l'homme laisse père et mère pour s'attacher à sa femme et ne plus faire à eux deux qu'une seule chair.* C'est là un grand mystère : je parle, moi, du Christ et de l'Église. Cependant chacun de vous aussi doit aimer sa femme comme soi-même; la femme, elle, doit la révérence à son mari.»

L'idée de l'Église, corps mystique du Christ, est une de celles qui reviennent le plus volontiers sous la plume de saint Paul dans les épîtres de la captivité, et de cette idée il tire les plus magnifiques conclusions soit sur la prééminence du Christ, soit sur son rôle de sauveur et de sanctificateur, soit sur les relations entre les chrétiens et leur chef ou leurs rapports entre eux. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 359-370. L'Épître aux Éphésiens se termine par une série de conseils moraux qui semblent se rattacher à l'idée générale par la seule règle de sainteté exprimée V, 1 : « Soyez donc les imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés. » Mais les conseils que donne l'Apôtre aux personnes mariées lui fournissent l'occasion d'y revenir d'une manière plus explicite.

Dans la société familiale comme dans toute autre il y a une hiérarchie. A la tête se trouve le mari : à lui le rôle du chef qui dirige et protège. Mais parce que la famille est une union des âmes plus encore que des corps, c'est au chef qu'il appartient d'assurer le grand lien des âmes qui est l'amour. Le rôle de la femme est plus modeste. Saint Paul ne parle pas de la tendresse reconnaissante par laquelle elle répondra à l'amour et à la protection qu'elle reçoit; il lui rappelle seulement son devoir d'obéir.

De semblables conseils ne seraient pas spéciaux aux mariages chrétiens. Mais l'Apôtre donne aux époux un idéal sublime qui, d'un coup, élève l'union entre fidèles infiniment au-dessus de toute autre union; ce n'est rien de moins que l'union entre le Christ et l'Église. Le mari, ce sera Jésus protégeant et sanctifiant son Église,

l'aimant jusqu'à se sacrifier afin qu'elle soit plus belle. Et la femme, ce sera l'Église recevant du Christ la vie et la direction et lui obéissant en toutes choses. « Modèle sublime pour l'un et pour l'autre des époux chrétiens! L'Ancien Testament employait volontiers l'allégorie du mariage pour rendre sensible l'union intime, unique en son genre, qui existait entre Jéhovah et la race élue; saint Paul, lui, veut que l'union encore plus étroite du Christ avec son Église serve de règle et de mesure à l'intimité du lien conjugal. » F. Prat. *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 398, 399, Paris, 1925.

Le but de saint Paul n'est pas directement d'affirmer le caractère symbolique du mariage; ce qu'il veut, c'est proposer aux époux un modèle à réaliser. Il ne part pas du mariage comme d'une chose connue qui l'élève à la contemplation d'une chose inconnue dont le mariage serait le signe; il invite les époux à fixer les yeux sur une réalité supérieure qu'ils connaissent, bien qu'elle soit mystérieuse, pour la reproduire dans leur vie. Ce n'est pas une allégorie qu'il développe; c'est une exhortation morale à réaliser, un idéal surnaturel. Les Pères se sont-ils donc trompés quand ils ont vu dans le texte de l'Épître aux Éphésiens l'affirmation du caractère symbolique du mariage? Nullement. Car la pensée de l'Apôtre y conduit. Du fait que l'union mystique du Christ avec l'Église est le modèle des mariages chrétiens, il résulte que ceux-ci doivent reproduire celle-là : et donc le mariage, compris et pratiqué comme il doit l'être par des fidèles, sera la représentation de l'union du Christ avec son Église. L'interprétation traditionnelle n'ajoute rien à la pensée de saint Paul : elle la complète; elle lui donne la conclusion à laquelle logiquement cette pensée même se termine.

On ne peut nier en tout cas que, dans tout ce passage, l'Apôtre affirme la sainteté du mariage et nous en donne la plus haute idée qui soit possible. Loin de discréditer l'union conjugale, il l'ennoblit à l'infini en lui trouvant une ressemblance avec cette union sainte et sanctifiante du Christ avec l'Église.

2. *Le mariage, sacrement.* — Le symbolisme sacré du mariage est à la base de la doctrine de l'Église qui place le mariage au nombre des sept sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ. De son institution, on ne trouve aucune trace dans l'Évangile, aucune preuve convaincante dans les Épîtres. Le concile de Trente a reconnu cette absence de preuves scripturaires quand, dans son court exposé de la doctrine du mariage, après avoir affirmé que le Christ en a rétabli l'unité et l'indissolubilité, il ajoute : *Gratiam vero, quæ naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugesque sanctificaret, ipse Christus venerabilium sacramentorum institutor atque perfector sua nobis passione promeruit. Quod Paulus Apostolus innuit, dicens : « Viri, diligite... » moxque subjungens : « Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. »* Sess. XXIV, *Doctrina de sacramento matrimonii*. Denzinger-Bannwart, n. 969. Pour le concile les preuves de l'élévation du mariage à la dignité de sacrement se trouvent donc ailleurs que dans l'Écriture : saint Paul n'a donné à ce sujet qu'une insinuation, *innuit*.

Cette pénurie des preuves scripturaires déconcerte au premier abord, surtout quand on songe aux renseignements précis et abondants qui existent sur d'autres sacrements. Elle ne saurait étonner quiconque connaît le caractère fragmentaire des Évangiles, ou se souvient que les Épîtres sont des écrits d'occasion et non un exposé complet du dogme chrétien, quiconque surtout sait le rôle de la Tradition comme source de la révélation. Par la Tradition, l'Église vivante conserve des vérités directement enseignées par Jésus ou les apôtres, développe ce qui n'était qu'implicite dans l'Écriture, explique et complète ce qui y était obscur ou incomplet, accroche, aux pierres d'attente que lui offre l'Écriture, un édifice doctrinal où se retrouve intégralement l'enseignement divin : Jésus continue à vivre dans son Église et l'assiste de son Esprit pour que, dans ce travail d'élaboration, elle demeure l'interprète fidèle et infaillible de sa pensée. Cette conception du rôle doctrinal de l'Église et de la valeur de la Tradition comme source de révélation au même titre que l'Écriture immobile est une des choses qui distinguent le catholique du protestant.

A cette raison générale s'en ajoute une autre, spéciale au sacrement de mariage. Ce sacrement a, en effet, ceci de particulier qu'extérieurement il n'est autre chose que ce qui a été accompli de tout temps, sans qu'aucun rite spécial au christianisme vienne le modifier. Les autres sacrements, au contraire, étaient nouveaux de tous points; leur réception était une marque extérieure caractérisant la vie chrétienne; et parce qu'ils étaient une nouveauté, il fallait que Jésus et les Apôtres les fissent connaître avec plus ou moins de détails. Pour le mariage, ce qui importait à la vie des fidèles, c'était l'obligation de sainteté qui s'imposait à eux, et c'étaient aussi les lois d'unité et d'indissolubilité que Jésus-Christ avait rétablies; en face de ces devoirs nouveaux et spéciaux au mariage chrétien, ils savaient que les grâces de Dieu ne leur manqueraient pas. Mais que ces grâces leur soient données par l'intermédiaire d'un sacrement qui les produisît *ex opere operato*, c'était une doctrine qui avait peu d'importance pratique, qu'ils auraient comprise difficilement, sur laquelle par conséquent il n'est pas étonnant que ni Jésus ni saint Paul n'aient attiré spécialement leur attention.

Est-ce à dire que l'Écriture ne nous donne aucune indication sur cette doctrine? Nullement. Elle ne la formule pas *ex professo;* elle ne contient aucun texte duquel nous puissions conclure avec certitude que Jésus ait institué le sacrement de mariage ou que Paul l'ait connu; mais nous y trouverons des indications, et comme des pierres d'attente; et en constatant leur présence, nous pourrons légitimement conclure que l'Église, en enseignant cette doctrine, non seulement ne dit rien qui contredise l'enseignement du Christ, mais au contraire l'achève en pleine conformité avec les données incomplètement transmises par l'Écriture.

Ces pierres d'attente, ce sont d'abord les textes où Jésus et saint Paul imposent aux époux chrétiens des obligations pénibles que d'autres n'ont pu supporter. Lorsque Jésus veut rendre au mariage son unité et son indissolubilité, il place le mariage chrétien à une hauteur où n'ont atteint ni les païens ni les juifs; et il en résulte des devoirs qui paraissent au-dessus des forces humaines. La preuve en est que les apôtres concluent : mieux vaut ne pas se marier. Matth., XIX, 10. Il faudra donc aux époux des grâces spéciales pour porter un joug humainement intolérable. Et sans doute Jésus ne dit pas que ces grâces seront données par un sacrement; mais puisqu'elles seront nécessaires dans tout mariage, et non seulement en des cas exceptionnels, puisqu'il s'agit non d'un état de choix réservé à certaines âmes, mais d'un état qui est la condition commune et normale des âmes sans vocation spéciale, on n'est pas étonné d'entendre l'Église nous apprendre que Jésus a attaché ces grâces au mariage lui-même dont il a fait un sacrement.

Mais c'est surtout le texte que nous avons cité de l'Épître aux Éphésiens, V, 22, 33, qui forme la plus évidente des pierres d'attente auxquelles l'Église accrochera le dogme du sacrement de mariage. Le concile de Trente ne cite que ce texte comme indication

scripturaire. Quelle en est la valeur démonstrative? Exactement celle que le concile a exprimée par le mot *innuit*, une indication, une insinuation; celle que nous avons indiquée par cette autre formule qui a le même sens : une pierre d'attente.

Deux choses peuvent être considérées dans ce texte : d'une part, le symbolisme sacré que saint Paul voit dans le mariage, et d'autre part le mot *sacramentum hoc*.

a) *Le symbolisme du mariage.* — L'argument que l'on en peut tirer a été singulièrement exagéré par certains théologiens qui, voulant être plus sages que l'Église, ont prétendu y trouver une vraie preuve et non pas seulement une insinuation, ou plutôt argumentent comme s'il s'agissait d'aboutir à une preuve. Il ne faut pas oublier que, si saint Paul voit dans le mariage un signe d'une chose sacrée, ce n'est pas au sens où un sacrement est signe. Il est essentiel au sacrement de signifier la grâce produite; tandis qu'à ne voir que le texte de Paul, le mariage signifie l'union du Christ avec l'Église, union qu'il ne produit pas; il signifie une chose et en produit une autre. Saint Thomas a fait expressément cette remarque : *Unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata et non contenta; et talem rem nullum sacramentum efficit. Sed habet aliam contentam ac significatam quam efficit. In IV*um *Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 1, ad 4um. — On a pensé rétablir la valeur démonstrative de la preuve en disant que le mariage, symbolisant l'union du Christ et de l'Église, symbolise par là même la grâce, puisque c'est par la grâce que Jésus sanctifie l'Église; c'est la grâce, cette vie divine qui, de la tête qui est le Christ, se répand dans tout le corps mystique qui est l'Église. C'est très vrai; mais pour peu que l'on pousse le symbole, et qu'on essaie de le réaliser, on arrivera à cette conclusion inattendue, que c'est le mari qui sanctifie la femme comme le Christ sanctifie l'Église; que le mariage n'est pas source de grâce pour le mari, mais pour la femme seulement, pas plus que l'union avec l'Église n'est source de sainteté pour le Christ.

Ce n'est pas que nous refusions toute valeur au texte; mais encore une fois ce n'est qu'une valeur d'indication. Le P. Prat, après avoir étudié le texte et passé à la critique les thèses exagérées de certains théologiens, conclut ainsi : « Quand on sait d'avance que le mariage est un sacrement, on peut bien trouver dans ce texte une allusion plus ou moins claire au rite sacramentel; autrement, on ne s'aviserait peut-être pas de l'y chercher. » *Op. cit.*, t. II, p. 330. On ne saurait mieux dire.

En définitive, sans forcer ni le sens ni la valeur du texte de saint Paul, il nous semble qu'il contient une indication et une invitation. Une indication : le mariage n'est plus seulement un état qui impose des devoirs difficiles en certains cas et qui exige des grâces spéciales; ces devoirs reçoivent par le fait seul de leur assimilation aux rapports entre le Christ et l'Église, non pas une difficulté de plus, mais une élévation qui les place en plein surnaturel; c'est un nouveau titre pour qu'au mariage soit attachée la grâce de Dieu. Une invitation aussi, qui s'adresse à l'Église et l'excite à compléter la pensée exprimée par saint Paul par la doctrine du mariage-sacrement, à voir dans le mariage sanctifié par le Christ, non plus seulement un symbole représentatif d'une chose sainte et sanctifiante, mais un symbole et une source de la grâce. De fait, c'est surtout en partant de l'idée de symbole de l'union du Christ et de son Église que les Pères aboutirent à l'idée de sacrement. Et la transition se fit assez rapidement. Il n'était pas nécessaire, comme le prétend une proposition condamnée par le décret *Lamentabili*, que la théologie de la grâce et des sacrements fût complètement édifiée, pr. 51, Denzinger-Bannwart, n. 2051; dès que l'Église avait conscience de la valeur sanctificatrice du mariage, elle le mettait par là au rang des sacrements, avant même que la notion de sacrement fût précisée ou que fût fixé le nombre des sacrements institués par Jésus-Christ. Ainsi, pour reprendre les diverses formules dont nous nous sommes servis, l'Église répondait à l'invitation implicite que lui adressait le texte de saint Paul; en achevant la pensée de l'Apôtre, elle attachait à la pierre d'attente posée par lui la construction doctrinale que cette pensée amorçait; elle remplaçait par une conception nette et complète l'indication (*innuit*) que lui fournissait l'Épître aux Éphésiens.

b) *Le mot* SACRAMENTUM. — Tout le développement de saint Paul sur la comparaison entre le mariage chrétien et l'union du Christ avec son Église se termine par cette phrase : τό μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, que la Vulgate a traduite : *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Eph., v, 32.

Pour les rédacteurs de la *Doctrina de sacramento matrimonii* au concile de Trente, il semble bien que ce passage et en particulier le mot *sacramentum* étaient la principale indication qu'ils trouvaient dans saint Paul. Avant la rédaction définitivement adoptée, en effet, une autre avait été proposée, le 5 septembre 1563, moins complète sur d'autres points, plus détaillée sur la valeur de ce texte. Elle s'exprimait ainsi : *Sanctitatem vero huic* (*matrimonio*) *lege evangelica uberius infusam, naturalis illius caritatis perfectricem, docuit in hæc verba Paulus : Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam; et mox subdidit : Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico : In Christo et Ecclesia, id sc. innuens, quod mutua viri et mulieris conjunctio non solum Christi et Ecclesiæ conjunctionem repræsentet, sed et non otiosam Christi ipsos conjuges jungentis referat gratiam, præsentemque testetur et sufficiat.* Theiner, *Acta concilii Tridentini*, t. II, p. 387; *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-B., 1924, t. IX, p. 761. Cette formule n'a pas été conservée telle quelle; mais, dans les discussions, elle n'a été l'objet d'aucune critique, et on peut donc y trouver la pensée des Pères et des théologiens du concile. Or, à la lire attentivement, elle montre dans le texte : *Viri, diligite*, etc., l'affirmation du caractère symbolique du mariage; et c'est dans les mots *sacramentum hoc*, etc., qu'elle voit l'indication de sa dignité sacramentelle, de sa valeur sanctificatrice.

En réalité, il n'y a aucune preuve ou même aucune indication nouvelle à tirer du mot *sacramentum*. Il traduit simplement le grec μυστήριον, et n'a pas du tout la signification de rite symbolisant et produisant la grâce. Le μυστήριον dont parle saint Paul dans ses épîtres de la captivité, c'est « le dessein conçu par Dieu dès l'éternité, mais révélé seulement dans l'Évangile, de sauver tous les hommes sans distinction de race, en les identifiant avec son Fils bien-aimé dans l'unité du corps mystique. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 369. Ce grand mystère, Paul en indique les principales phases dans un passage où il l'appelle, comme dans le présent texte, μυστήριον μέγα, et où la Vulgate emploie comme ici l'expression *sacramentum magnum* : « Sans contredit, il est grand, le mystère de la piété, ce mystère qui a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, révélé aux anges, prêché parmi les nations, cru dans le monde, exalté dans la gloire. » I Tim., III, 16. Le mystère dont l'Apôtre parle à propos du mariage est quelque chose d'approchant. Saint Paul voit dans les devoirs réciproques des époux une ressemblance avec les relations du Christ et de l'Église qui, unis par un

vrai mariage mystique, ne forment plus qu'un seul corps. « Ce mystère, ajoute-t-il, est grand; mais moi je dis : par rapport au Christ et à l'Église. » Le mystère, ce ne peut être le mariage de l'homme et de la femme : rien de mystérieux dans cette union. Ce qui est mystérieux, c'est le lien mystique qui unit l'Église à son Époux divin; c'est le plan par lequel Dieu veut sauver les hommes dans ce mariage invisible; c'est aussi le symbolisme profond qui permet de voir, dans l'union de l'homme et de la femme, une image diminuée du mariage parfait de Jésus-Christ avec son Église.

Et nous retrouvons ainsi, dans le *sacramentum hoc magnum est*, la même pierre d'attente que nous avons constatée plus haut, le symbolisme sacré du mariage chrétien; mais rien de plus probant, rien qui dépasse le mot *innuit* employé par le concile de Trente.

3° *Mariage et virginité.* — Si haut que le christianisme ait placé le mariage, il fait entrevoir un état supérieur auquel sont conviées certaines âmes. Le mariage, nécessaire à la propagation de la vie, but auquel est ordonné un instinct naturel puissant, sera le lot commun; mais Jésus, tout en le déclarant saint et sanctifiant, montre aux âmes privilégiées un partage plus saint encore, réservé à ceux qui ont reçu de Dieu une vocation spéciale : c'est la virginité et le célibat.

La virginité est la plus belle fleur de la morale chrétienne; elle en est la marque propre. Non pas que les civilisations étrangères au christianisme l'aient totalement ignorée; mais nulle part elle ne fut, comme dans la religion du Christ, une institution permanente et florissante; nulle part elle n'eut une pareille splendeur d'épanouissement. Ailleurs, elle ne nous apparaît que comme une exception, ordinairement temporaire, en tout cas assez rare.

En lui-même le paganisme, avec sa morale facile et ses dieux peu austères, ne pouvait être une terre où fleurissent les âmes chastes. « Le célibat (selon les opinions de l'antiquité) devait être à la fois une impiété grave et un malheur : une impiété, parce que le célibataire mettait en péril le bonheur des mânes de sa famille; un malheur, parce qu'il ne devait recevoir lui-même aucun culte après sa mort et ne devait pas connaître ce qui réjouit les mânes. C'était à la fois pour lui et pour ses ancêtres une sorte de damnation. » Fustel de Coulanges, *La cité antique*, édit. de 1924, p. 50, 51.

Et pas davantage Jésus ne pouvait trouver dans l'histoire ou la religion juive un précédent qui lui inspirât cette magnifique création. Rien dans la Loi ne prévoit une institution d'âmes vierges. Bien plus, non seulement le célibat, mais la stérilité dans le mariage passaient pour un malheur et un déshonneur. Que l'on songe seulement à la loi du lévirat, Deut., xxv, 5-10, ou encore aux regrets de Sara, femme d'Abraham, Gen., xvi, 1 sq., de Rachel, femme de Jacob, Gen., xxx, 1 sq., d'Anne, mère de Samuel, I Reg., i, 5 sq., etc.

1. *L'enseignement de Jésus.* — C'est toujours dans Matth., xix, que nous le trouvons, tant ce passage est riche de sens pour la doctrine sur le mariage. Quand les Apôtres, effrayés de la rigueur avec laquelle Jésus vient de proclamer le mariage indissoluble, s'écrient : « Mieux vaut alors ne pas se marier, » Jésus reprend : « Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela a été donné. Car il y a des eunuques qui le sont de naissance, dès le sein de leur mère. Il y a aussi des eunuques qui le sont devenus par la main des hommes. Et il y en a qui se sont faits eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre, comprenne. » ℣. 11, 12.

Cette troisième classe d'*eunuques*, « ceux qui se sont faits eunuques pour le royaume des cieux », doit s'entendre au sens métaphorique : Jésus lui-même excite ses auditeurs à s'élever au-dessus du sens littéral et grossier, lorsqu'il ajoute : « Que celui qui peut comprendre, comprenne. » C'est d'ailleurs ainsi que toute l'antiquité chrétienne a entendu ce texte, même Origène qui cependant, selon le récit d'Eusèbe, *H. E.*, VI, viii, *P. G.*, t. xx, col. 535, l'avait pratiqué à la lettre, puisqu'il s'était mutilé pour ne pas laisser prise au soupçon d'inconduite. Non seulement Origène condamne comme un crime un tel attentat contre soi-même, *Comm. sur saint Matthieu*, tom. xv, n. 3, *P. G.*, t. xiii, col. 1258; il interprète même au sens moral les deux premières espèces d'eunuques : les premiers sont ceux qui par nature ne sont pas portés aux plaisirs de la chair; les deuxièmes sont ceux qui y renoncent par suite d'exhortations purement humaines ou de doctrines hérétiques condamnant le mariage ; les troisièmes, ceux qui font profession de virginité pour le royaume des cieux. Ces derniers seuls sont les vrais vertueux, d'après Origène. *Ibid.*, n. 4, *P. G.*, t. xiii, col. 1263, 1264. Personne d'ailleurs ne songe sérieusement à interpréter autrement qu'au sens moral le conseil donné par le Christ. C'est donc la continence dans la virginité qu'il envisage comme un idéal de perfection.

Mais il s'agit d'une continence voulue *pour le royaume des cieux*. Le célibat égoïste ou hypocrite pas plus que le célibat forcé ne sont un idéal moral. Celui que prône Jésus et que l'Église a réalisé comme institution, c'est le célibat librement choisi, dans un but religieux, personnel, apostolique ou charitable. Garder la virginité pour arriver plus facilement ou plus sûrement au royaume, la garder pour se consacrer plus entièrement et sans partage à l'extension du royaume ou aux œuvres de charité, tels sont les buts que Jésus propose, les seuls qui placent la virginité et le célibat au-dessus du mariage.

Ainsi entendue, en effet, la virginité est présentée comme un idéal réservé aux âmes qui en ont reçu de Dieu le don et ont entendu l'appel spécial. Tous ne peuvent y prétendre, et le mariage reste le sort commun. Il faudra donc s'éprouver, consulter ses forces et ses attraits avant de s'engager dans cette voie privilégiée, mais pénible pour la nature. Imprudent et présomptueux serait quiconque prétendrait y entrer sans avoir été appelé de Dieu et sans compter sur les grâces de choix dont la vocation spéciale est la promesse : la déchéance serait d'autant plus lourde qu'on aurait voulu s'élever plus haut. Le conseil de prudence par lequel Jésus conclut, souligne davantage encore la beauté et la noblesse surhumaines de la vie chaste. Saint Jérôme en donne ce magnifique commentaire : *Unusquisque consideret vires suas, utrum possit virginalia et pudicitiæ implere præcepta. Per se enim castitas blanda est et quemlibet ad se alliciens. Sed considerandæ sunt vires ut qui potest capere capiat. Quasi hortantis vox Domini est et milites suos ad pudicitiæ præmium concitantis. Qui potest capere, capiat; qui potest pugnare, pugnet, superet ac triumphet. In Matth.*, l. III, in h. l., *P. L.*, t. xxvi, col. 136.

Ces paroles doucement encourageantes, pour reprendre l'expression de saint Jérôme, ont été entendues. De l'idéal proposé, le divin Maître a donné le premier l'exemple, lui qui, pour se consacrer tout entier à sa mission de docteur et de sauveur, a renoncé à tout ce qui aurait pu rétrécir son cœur ou encombrer sa vie. Aux apôtres qu'il a appelés à sa suite et dont il voulait faire les continuateurs de son œuvre, il a fait entendre la même vocation de renoncement et de détachement: eux aussi devaient se donner entièrement, sans qu'aucune affection familiale les gênât dans

l'accomplissement de leur mission. A Jésus et aux Douze s'appliquent d'abord les éloges décernés à ceux *qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum;* mais leur exemple autant que les invitations du Maître allaient être l'aimant auquel se laisserait prendre l'innombrable phalange des âmes vierges par amour de Dieu ou par amour du prochain.

2. *L'enseignement de saint Paul.* — Il est identique à celui de Jésus. L'Apôtre lui donne seulement des développements plus complets, une plus grande précision et une allure plus pratique; ce qui se comprend, puisqu'il lui faut s'occuper de l'organisation des Églises.

Dans la deuxième partie de la Ire aux Corinthiens, il répond, comme il le dit lui-même, VII, 1, à diverses questions que lui ont posées les fidèles; et la première de ces questions concerne précisément les avantages respectifs du mariage et du célibat. En exposant sa pensée à ce sujet, saint Paul ajoute à l'enseignement de Jésus une application nouvelle et intéressante : il y a des âmes qui se sont trouvées engagées dans les liens du mariage et ont recouvré leur liberté par la mort de leur époux ou épouse; l'Apôtre ne les distingue pas des âmes qui n'ont jamais perdu leur liberté. La question est, en effet, la même dans les deux cas : est-il préférable de se marier ou de demeurer dans le célibat? et pour les personnes mariées d'abord, puis redevenues libres, est-il meilleur de se remarier ou de rester dans le veuvage? C'est pourquoi saint Paul étend aux veuves les conseils qu'il donne aux non-mariés, I Cor., VII, 8; il reprendra ses conseils relatifs aux veuves, inspirés des mêmes principes dans la Ire Épître à Timothée, V, 9-16.

Il est à peine besoin de faire remarquer que, dans ces deux passages, l'enseignement de saint Paul, tout en ne s'adressant expressément qu'aux veuves, ταῖς χήραις, pour lesquelles sans doute les conseils de prudence s'imposaient davantage et qui formèrent de bonne heure une institution dans l'Église, s'applique aussi bien aux veufs. Les mêmes principes sont vrais pour les uns et pour les autres. De même donc que, lorsqu'il parle de la virginité, c'est aux jeunes hommes comme aux jeunes filles qu'il s'adresse, I Cor., VII, 8 (τοῖς ἀγάμοις), 26-28, 29, 32, 33, de même ses conseils et ses directions s'étendent à tous ceux qui ont recouvré leur liberté après le mariage, hommes ou femmes.

Aux uns comme aux autres, l'Apôtre fait briller la beauté et la splendeur de la continence; il la leur montre désirable et la propose comme idéal à tous ceux qui en sont capables. Pour exhorter les fidèles à s'élever à cette hauteur, il multiplie les arguments. Il fait appel à l'exemple qu'il donne lui-même : « Je souhaiterais que tout le monde fût comme moi, » *ibid.*, VII, 7; « il vous est bon de demeurer dans ma situation. » 8. Il invoque la brièveté du temps et l'approche du jour du Seigneur, pour y trouver une leçon de détachement des biens et des plaisirs de la terre : « Ce que je veux dire, frères, c'est que le temps est court. Alors ceux qui sont mariés doivent vivre comme s'ils ne l'étaient pas... Car elle passe, la figure de ce monde. » 29-31. Mais surtout il montre les avantages de la continence et du célibat pour la vie religieuse et le service de Dieu.

Déjà aux personnes mariées, il avait recommandé la continence passagère dans un but religieux : « Ne vous refusez pas l'un à l'autre, sauf tout au plus d'un commun accord, pour un temps et en vue de vous livrer à la prière. » 5. Rien qui sente dans ce conseil l'égoïsme où la crainte d'une famille nombreuse : de semblables préoccupations ne pouvaient effleurer l'âme de l'Apôtre. De même, quand il recommande le célibat, il s'élève bien au-dessus des visées utilitaires ou égoïstes qui ne sauraient entrer en ligne de compte pour des chrétiens; ce n'est pas pour fuir les embarras de la vie de famille ou pour se procurer une existence tranquille et exempte de soucis qu'il engage les fidèles à regarder plus haut que le mariage; « quiconque se flatte de connaître (saint Paul) ne se persuadera jamais qu'il obéisse à des préoccupations si terrestres, à des sentiments si vils. » Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 131. Ce qu'il voudrait, c'est conduire les âmes à un état où elles puissent sans partage se donner au service du Seigneur. Il le dit aussi nettement que possible : « Celui qui n'est pas marié se préoccupe de ce qui regarde le Seigneur. Il recherche de quelle manière il pourra plaire au Seigneur. Celui qui est marié a le souci des choses du monde. Il s'inquiète de plaire à sa femme. C'est dire qu'il est divisé. De même pour la femme qui n'est point mariée et la vierge. Elles sont occupées de ce qui peut plaire au Seigneur pour être saintes de corps et d'esprit... Je ne veux nullement jeter le filet sur vous. Je n'ai en vue que de promouvoir ce qui est bien et propre à vous attacher au Seigneur, sans qu'il y ait rien qui vous en vienne détourner. » 32-35. Le célibat vraiment méritoire, c'est donc celui auquel on se consacre pour mieux servir Dieu, et nous pouvons ajouter : pour mieux se dévouer au prochain. C'est en effet aux œuvres de dévouement que saint Paul demande aux veuves de s'adonner; la condition pour que l'Église accepte une femme au rang des veuves, c'est qu'elle ait « exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les malheureux, accompli tout l'ensemble des bonnes œuvres. » I Tim., V, 10.

Ainsi compris, le célibat est nettement supérieur au mariage en lui-même. Saint Paul, dont nous venons de voir les raisons, l'affirme sans hésiter et à plus d'une reprise. « Il est avantageux pour l'homme de ne pas toucher de femme. » I Cor., VII, 2. « Je dis aux non-mariés et aux veuves : il est bon de demeurer dans ma situation. » 8. « Celui qui marie sa fille fait bien; celui qui ne la marie pas fait mieux. » 38. « (La femme veuve) est plus heureuse si elle demeure comme elle est. Or je crois avoir, moi aussi, l'esprit de Dieu. » 40.

Est-ce donc que saint Paul condamne le mariage? Loin de là. Vers la fin de sa carrière, il rencontrera de ces hommes qui « interdisent le mariage ». Il les traitera d' « esprits séducteurs », d' « hypocrites imposteurs ». I Tim., IV, 1-3. Mais dès maintenant, même quand il donne les plus grands éloges à la virginité, même quand il y pousse ardemment les âmes capables de s'élever jusqu'à cette hauteur, sa pensée reste judicieuse et pratique, très éloignée des rêveries d'un ascétisme exagéré et des erreurs où tomberont plus tard les encratites des diverses écoles. Il ne condamne pas le mariage; il a pour lui la plus haute estime; il le dit toujours permis, toujours saint, quelquefois obligatoire ; mais au-dessus du mariage il place la virginité, l'état de ceux qui, par souci de perfection plus grande et pour obéir à un appel de choix, renoncent au mariage.

Cela ressort et de ses affirmations formelles, et des règles de prudence qui doivent présider à la décision par laquelle une âme s'enrôlera définitivement parmi les vierges.

a) *Les affirmations formelles.*— Saint Paul avoue qu'il n'y a sur ce point aucun précepte du Seigneur; c'est un simple conseil de perfection qu'il donne en recommandant la virginité, I Cor., VII, 25. Il dit et répète que, pour tous, le mariage est licite : « Si tu te maries, tu ne commets aucun péché. De même la vierge qui se marie ne commet aucun péché. » 28. « Si quelqu'un estime... qu'il est de son devoir de marier sa fille, qu'il fasse ce qu'il veut; il n'y a point de péché. » 36.

« Celui qui marie sa fille fait bien, » 38. Il n'y a qu'un cas où le mariage est interdit, c'est lorsqu'on s'est engagé à ne pas se marier; la veuve, qui a pris rang parmi les personnes consacrées à Dieu, n'a plus le droit de contracter mariage, sinon « elle s'attire le reproche d'avoir répudié la foi donnée. » I Tim., v, 12.

b) Règles de prudence qui s'imposent. — C'est pourquoi la plus grande prudence s'impose avant de s'engager définitivement dans un état pénible à la nature. Le lot commun, c'est que « chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari ». I Cor., VII, 2. Et on ne peut prétendre à sortir de la règle commune sans une grâce spéciale de Dieu : « chacun a reçu de Dieu son don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre. » 7. On ne s'engagera donc dans le célibat qu'après mûre réflexion, après avoir examiné l'appel de Dieu et consulté ses forces; et si on ne se sent pas assuré de persévérer dans la continence, « qu'on se marie; mieux vaut se marier que de se consumer [de convoitise]. » 9.

De tels conseils où la prudence s'allie aux appels ardents vers le renoncement et la chasteté, où l'idéal proposé à certaines âmes est déclaré impraticable au grand nombre, donnent la plus haute idée de l'esprit de mesure qui caractérise la spiritualité de saint Paul. En tout cas, c'est n'avoir rien compris à sa pensée que de vouloir faire du grand apôtre un des adversaires du mariage. Si, comme on le verra, les encratites prétendirent s'appuyer sur son enseignement pour condamner le mariage comme un péché, c'est pour n'avoir retenu qu'une partie de ses paroles et avoir volontairement fermé les yeux sur les correctifs formels qu'il y apporte. « Les textes de saint Paul sont fort clairs. Sa distinction expressive entre le καλὸν et le κρεῖττον, I Cor., VII, 8, 9, fut comprise de la plupart des interprètes et n'échappa qu'à ceux qui, comme Tertullien, s'attardaient à des préjugés rigoristes. » Moulard, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923, p. 138, note 94. Et M. Moulard cite, de saint Jean Chrysostome, celui des Pères qui a sans doute le plus aimé et le mieux compris saint Paul, le passage suivant qui résume admirablement la doctrine de l'Apôtre : « (Paul) n'interdit point le mariage, de peur de surcharger les faibles; il n'en fait point non plus une obligation, afin de ne point priver de leurs futures couronnes ceux qui préfèrent garder leur virginité; mais d'un côté il établit que le mariage est une bonne chose, et de l'autre il fait voir que la virginité est préférable. » *De libello repudii*, II, 4, *P. G.*, t. LI, col. 223.

IV. DROITS ET DEVOIRS RÉCIPROQUES DES ÉPOUX. — Il n'est pas sans intérêt, à la fin de cette étude, de déterminer, d'après les épîtres de saint Paul, la situation réciproque où le mariage place l'homme et la femme, et les devoirs qu'il impose à l'un et à l'autre. On jugera par là de l'immense progrès que la religion chrétienne a fait faire à la famille, en libérant la femme de la condition humiliée et dépendante où la tenaient souvent les civilisations païennes; on se convaincra de l'absolue vérité de l'affirmation d'un commentateur de saint Paul : « Le chef-d'œuvre moral du christianisme est d'avoir sanctifié le mariage. » Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 401.

On peut résumer la pensée de saint Paul sur ce point en deux mots : égalité des droits, hiérarchie des rôles.

1° *Egalité des droits.* — La femme n'est plus la chose de l'homme, son esclave, mais sa compagne : elle lui est égale dans tous les droits essentiels, il a envers elle les mêmes devoirs qu'elle a envers lui, et cela en vertu de la donation irrévocable qui les unit l'un à l'autre. Chacun d'eux ne s'appartient plus à lui-même, il appartient à celui à qui il s'est donné.

Ce principe est affirmé par l'Apôtre à propos des rapports conjugaux. Les deux époux ont les mêmes droits d'en user ou de les demander, les mêmes devoirs de ne pas les refuser, à tel point que l'un d'entre eux ne peut même alléguer un motif religieux pour s'en dispenser, sans le consentement de son conjoint. A ce point de vue déjà, la plus parfaite égalité règne entre les époux. « Le mari doit rendre à sa femme ce qu'il lui doit; la femme de même à son mari. La femme n'est pas la maîtresse de son corps : il est à son mari. Le mari, pas davantage, n'est le maître de son corps : il appartient à sa femme. Ne vous refusez donc pas l'un à l'autre, sauf tout au plus d'un commun accord, pour un temps et en vue de vous livrer à la prière. » I Cor., VII, 3-5.

A plus forte raison la femme est-elle l'égale de l'homme pour tout ce qui touche à l'unité et à l'indissolubilité du mariage. L'homme se contentera de sa femme, comme la femme de son mari, puisque ni l'un ni l'autre ne s'appartiennent plus, mais se sont donnés; et c'est la loi de la fidélité mutuelle qui s'impose à tous deux. Et pareillement, la donation étant irrévocable de part et d'autre, ils perdent tous deux le droit de se reprendre, et le mari n'a pas plus le droit de répudier sa femme que celle-ci ne peut rompre le lien qui l'unit à son mari : « Quant aux gens mariés, voici ce que je leur commande ou plutôt ce que le Seigneur lui-même leur commande. La femme ne doit pas se séparer de son mari. Si cependant elle s'en trouve séparée, qu'elle vive dans le célibat ou bien qu'elle se réconcilie avec son mari. Le mari non plus ne doit pas répudier sa femme. » I Cor., VII, 10, 11. Bien plus, l'égalité est telle que, quand saint Paul fait à la loi de l'indissolubilité cette unique exception que l'on appelle le privilège paulin, il la fait en faveur de l'époux chrétien sans distinction, que ce soit l'homme ou la femme. *Ibid.*, 12, 16.

2° *Hiérarchie des rôles.* — Toutefois égalité ne veut pas dire anarchie; la famille est une société où chacun a son rôle et sa place. La place de l'homme est la première et son rôle celui de chef; la femme doit lui être subordonnée comme le corps obéit à la direction de la tête, comme l'Église obéit aux impulsions du Christ. Eph., v, 22-33.

Saint Paul justifie par des arguments scripturaires cette place qu'il assigne à la femme. C'est d'abord l'histoire de la création de la femme qui la montre inférieure à l'homme puisqu'elle est faite de lui et pour lui : « L'homme... est l'image et la gloire de Dieu; la femme, c'est de l'homme qu'elle est la gloire. L'homme, en effet, n'a pas été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais bien la femme pour l'homme. » I Cor., XI, 7-9. Et c'est aussi l'histoire de la chute de nos premiers parents : la femme s'étant laissé séduire et ayant entraîné l'homme dans sa faute expie sa faiblesse par la subordination qu'elle doit accepter. I Tim., II, 13, 14.

De cette inégalité dans la famille naissent des devoirs nouveaux, différents pour l'homme et pour la femme. L'homme, en tant que chef, dirige et commande; mais ses ordres seront tempérés par l'amour et le respect. L'amour, c'est le grand devoir du mari envers sa femme; et il était d'autant plus nécessaire de le lui rappeler que, avant le christianisme, l'homme était trop uniquement le maître. C'est pourquoi dans le beau passage de l'Épître aux Éphésiens que nous avons commenté, v, 22, 23, saint Paul revient avec tant d'insistance sur ce devoir : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé son Église... Ainsi les hommes doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. En aimant sa

femme, c'est soi-même que l'on aime. Jamais personne n'a haï sa propre chair .. » Cf. Col., III, 19. La femme, de son côté, doit à son mari respect et soumission. Eph., V, 22-24, 33; Col., III, 18.

Un passage de la Ire Épître de saint Pierre montre comment les femmes chrétiennes savaient dans cette subordination garder une belle dignité et même y trouver un puissant moyen de gagner l'âme de leur mari. Rien ne saurait nous donner une image plus saisissante de ce que doit être un foyer chrétien où la femme apporte sa grâce et ses vertus, son obéissance et sa puissance de persuasion pour le bien, où le mari n'use de son pouvoir que pour protéger, aimer et respecter sa compagne : « Vous, femmes, soyez soumises à vos maris, afin que, s'il en est qui n'obéissent pas à la prédication, ils soient gagnés, sans la prédication, par la conduite de leurs femmes, rien qu'en voyant votre vie chaste et pleine de respect. Que votre parure ne soit pas celle du dehors, les cheveux tressés avec art, les ornements d'or et l'ajustement des habits; mais parez l'homme caché du cœur par la pureté incorruptible d'un esprit doux et paisible: telle est la vraie richesse devant Dieu. C'est ainsi qu'autrefois se paraient les saintes femmes qui espéraient en Dieu, étant soumises à leurs maris... Vous de votre côté, maris, conduisez-vous avec sagesse à l'égard de vos femmes, comme avec des êtres plus faibles, les traitant avec honneur, puisqu'elles sont avec vous héritières de la grâce qui donne la vie. » I Petr., III, 1-7.

L. Godefroy.

II. — LE MARIAGE AU TEMPS DES PÈRES — Il convient de distinguer : I. La période qui va jusqu'à saint Augustin. II. Celle qui va de saint Augustin à la renaissance carolingienne (col. 2115).

I. Jusqu'a saint Augustin. — Les questions morales sur le mariage sont d'ordre tellement pratique que les Pères ont dû nécessairement y revenir avec insistance. A propos de son unité et de son indissolubilité, des devoirs réciproques des époux, de la chasteté qu'ils ont à garder même dans les relations conjugales, de la vie religieuse qu'ils doivent mener pour obtenir les grâces de Dieu, etc., les fidèles avaient besoin d'être fréquemment instruits et exhortés. Mais à côté de ces idées où, en somme, les Pères n'ont rien dit de plus que Jésus et les apôtres, il y a trois sujets sur lesquels leur doctrine semble mériter une étude plus attentive : 1. la valeur morale du mariage comparé à la virginité, ou des secondes noces comparées au veuvage, une des questions qui ont le plus préoccupé les esprits aux premiers siècles; 2. la doctrine sacramentaire du mariage qui marque un progrès sensible sur les indications scripturaires; 3. les premiers éléments de la législation ecclésiastique qui aboutiront à l'affirmation du pouvoir de l'Église en matière matrimoniale.

Nous arrêtons à saint Augustin la première partie de notre enquête parce que, sur bien des points, il donne la solution la plus exacte et la plus complète, en attendant les nouveaux progrès que la théologie scolastique rendra possibles.

1. Valeur morale du mariage. Mariage et virginité. Secondes noces et veuvage. — Avant toutes les autres, cette question s'est imposée à l'attention des Pères et elle est demeurée à l'ordre du jour jusqu'à saint Augustin. Les solutions ont été diverses : c'est un des côtés du grand problème moral qui sépare les esprits selon leurs tendances à la sévérité ou à l'indulgence. Mais à travers les réponses extrêmes, l'Église a toujours gardé le juste milieu. Il est nécessaire de le prouver avec quelque détail afin de justifier les Pères du reproche de rigorisme exagéré; car trop nombreux sont ceux qui, par une généralisation hâtive, les représentent sans nuances comme les ennemis du mariage ou, au moins, des secondes noces.

L'Évangile et les épîtres de saint Paul avaient fait entrevoir, au-dessus de la condition commune, une voie plus parfaite, offerte aux âmes d'élite capables de la suivre, voie de renoncement aux divers biens terrestres que l'homme souhaite normalement. Parmi ces biens, les joies de la vie de famille, le plaisir des sens tiennent le premier rang, et c'est pourquoi le renoncement chrétien s'offre d'ordinaire sous la forme de la continence, du célibat, de la virginité. Les invitations chrétiennes à la vie parfaite devaient d'autant plus tenter les âmes nobles qu'elles contrastaient plus violemment avec la vie ou les aspirations du paganisme. Mais, d'autre part, pour que l'idéal évangélique ne fût pas effacé par la contagion païenne chez les fidèles encore insuffisamment imprégnés de christianisme et vivant au milieu des païens, il était nécessaire que les pasteurs de l'Église le présentassent dans toute sa beauté, et y revinssent avec insistance. Que, dans cet effort de réaction, il dût se produire quelques exagérations de parole ou même de pensée, qu'à force de vanter la virginité ou le veuvage acceptés pour Dieu on en vînt parfois à paraître sous-estimer le mariage et à le représenter comme un état imparfait, peu conforme à l'idéal chrétien, au-dessus duquel un vrai disciple du Christ devait s'élever, c'était inévitable. Mais par delà ces exagérations, dans les rares cas où elles se produisent, il s'agit de rechercher la vraie pensée des Pères; et on la trouve là où ils ne songent plus à la polémique, ou bien quand ils doivent eux-mêmes se défendre de l'accusation de rigorisme qu'ils avaient encourue. — Et ces exagérations mêmes, doit-on les leur reprocher sans indulgence? C'est grâce à leurs efforts que l'esprit chrétien s'est conservé dans toute son élévation, que les mœurs se sont purifiées et que s'est produite cette admirable floraison d'âmes vierges et dévouées qui ont été le plus bel ornement de l'Église. En regard de ce résultat, les quelques outrances d'expression que nous pourrons relever pèsent bien peu.

Pour bien comprendre la pensée des Pères, il faut étudier d'abord les erreurs qu'ils eurent à combattre. Elles se ramènent en somme à deux tendances excessives au sujet du mariage : la tendance *rigoriste* qui considérait l'état de mariage comme un état de péché et l'acte du mariage comme une faute, qui imposait donc aux chrétiens de ne pas se marier, de rester dans la continence s'ils étaient mariés, ou dans le veuvage quand leur mariage était rompu; la tendance *laxiste*, plus tardive que la première, qui méconnaissait au contraire la grandeur et la perfection de la continence et ne mettait aucune différence de valeur entre le mariage et la virginité.

1° *Les erreurs.* — 1. *Erreurs rigoristes, exaltant la continence au détriment du mariage.* — Elles sont le fait, en général, d'hérétiques plus ou moins qualifiés, passés en revue ailleurs, mais dont on notera ici les tendances particulières sur la question qui nous occupe.

a) *Les encratites.* — Voir t. V, col. 4 sq. On désigne du nom d'encratisme, non pas une hérésie constituée en société religieuse séparée de l'Église, mais plutôt une tendance pratique qui portait certains chrétiens à un rigorisme exagéré. D'après eux, les règles de renoncement énoncées dans l'Évangile, s'adressant à tous et non seulement à une élite, doivent être entendues comme des lois et non seulement comme des conseils. Tout chrétien est nécessairement un ascète et garde la continence, τὴν ἐγκράτειαν.

Cette tendance, déjà signalée et réprouvée par saint Paul, Col., II, 21; I Tim., IV, 3, s'exprime dans un cer-

tain nombre d'apocryphes qui ont ce trait commun qu'ils condamnent le mariage. Les *Actes de Paul* appartiennent à cette classe d'apocryphes à tendance encratite. L'auteur connaît les exhortations de l'Apôtre en faveur de la chasteté et de la continence; mais il défigure la pensée de Paul en insistant lourdement sur ces conseils jusqu'à leur donner l'apparence d'ordres, et en laissant dans l'ombre d'autres passages qui aideraient à les ramener à leur véritable valeur. L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913, p. 123, 124. Dans cet apocryphe, en effet, la prédication de Paul porte presque uniquement sur la pureté, la continence, le renoncement, par exemple n. 5 et 6, p. 155-157, et c'est bien ainsi que ses ennemis résument sa doctrine : « Ce séducteur trompe les âmes des jeunes gens et des vierges afin qu'ils ne se marient pas. » n. 11, p. 169. « Il écarte les jeunes gens des femmes et les vierges des hommes en disant : il ne peut y avoir pour vous de résurrection que si vous restez chastes et si, loin de souiller votre chair, vous la conservez pure, » n. 12, p. 171. Nous savons par Tertullien, *De baptismo*, c. XVII, *P. L.*, t. I, col. 1219, que l'Église condamna comme faussaire le prêtre reconnu coupable d'avoir composé cet ouvrage sous le nom de l'Apôtre; et sans doute, cette condamnation n'atteignait pas directement la doctrine qui y est enseignée; mais elle montre du moins que l'Église ne retrouvait pas dans cet aprocryphe la vraie pensée de saint Paul. — Les mêmes tendances encratites se retrouvent, plus accentuées encore, dans les autres *Actes* apocryphes, de Pierre, d'André, surtout de Jean et de Thomas.

On a voulu trouver une saveur d'encratisme à certains passages du *Pasteur* d'Hermas. En réalité ce sont des conseils de continence et rien de plus. Quand il dit, par exemple : « Crains Dieu et que sa crainte t'inspire la continence, » Mand. I, 2, édit. Lelong, Paris, 1912, p. 72, 73, il donne un conseil qui ne dépasse pas la pensée de Paul. Quand il ordonne de garder la fidélité à son épouse, Mand. IV, 1, p. 80, 81, c'est une loi naturelle qu'il exprime; et quand il permet expressément les secondes noces, Mand. IV, 4, p. 88, 89, il se place aussi loin que possible de l'encratisme.

La tendance encratite est plus marquée dans l'homélie du IIe siècle connue sous le nom de *IIa Clementis*. Elle se réfère à un passage de l'*Évangile selon les Égyptiens* et le commente ainsi : « Dans la rencontre de l'homme avec la femme, « ni homme ni femme » signifie qu'un frère à la vue d'une sœur ne pense point au sexe féminin à son propos, et qu'elle, à son tour, ne pense pas au masculin. Si vous agissez ainsi, veut-il dire, le royaume de mon Père viendra. » Édit. Hemmer, Paris, 1909, p. 154-155.

Mais dès lors l'encratisme pur ne se retrouve plus guère; presque toujours il se joint à quelque hérésie à laquelle il emprunte ses principes dogmatiques. Ces accointances fâcheuses de l'encratisme, selon le mot de Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, Paris, 1906, p. 514, prouvent nettement combien cette poussée était éloignée de la pensée de l'Église; si la morale du renoncement n'avait été si fortement conseillée dans l'Évangile, elles auraient pu jeter des soupçons défavorables sur l'ascétisme le plus orthodoxe.

b) Les gnostiques. — La conception gnostique de la matière, issue du principe mauvais et source de souillure pour l'âme, donnait à l'encratisme une base dogmatique trop naturelle pour qu'une alliance étroite ne s'établît pas entre ce qui n'était que tendance morale exagérée et ce qui était erreur philosophique et théologique. De fait, pendant tout le Ie siècle, les encratites sont, à peu près tous, plus ou moins entachés de gnosticisme, soit que des encratites, d'abord chrétiens, eussent voulu légitimer leurs conceptions excessives de pureté en les rattachant à une métaphysique de la matière, soit que les gnostiques aboutissent logiquement à la condamnation du mariage, œuvre de chair, condition de la propagation de la chair.

Basilide, voir t. II, col. 465 sq., conseille de s'abstenir du mariage; il le permet seulement comme un moindre mal, pour se débarrasser des tentations qui entraveraient la prière. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 1099-1102. Le même résultat pouvant être obtenu par toute satisfaction des appétits charnels, même en dehors du mariage, il n'est pas étonnant que plusieurs Pères lui aient reproché sa doctrine immorale, bien que ce reproche atteigne sans doute plus directement ses sectateurs que lui-même. Cf. Irénée, *Contra hæres.*, I, XXIV, 5, *P. G.*, t. VII, col. 678; Épiphane, *Hæres.*, XXIV, 3, t. XLI, col. 312 313; Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 37, *P. L.*, t. XXIII, col. 335.

Marcion est le plus connu des représentants de l'encratisme gnostique, sans doute parce que son influence fut profonde et durable, sans doute aussi parce qu'il eut la bonne fortune d'être réfuté par Tertullien. Pour Marcion la continence est, comme pour les divers gnostiques, une conséquence de sa doctrine. C'est bien, en effet, la pensée de Marcion, d'après Tertullien : *Non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi cœlebs, nisi divortio baptisma mercata... Sine dubio ex damnatione conjugii institutio ista constabit. Adv. Marc.*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. II, col. 280. *Nega te nunc dementissimum, Marcion... (Deus tuus) nuptias non conjungit, conjunctas non admittit, neminem tinguit nisi cœlibem aut spadonem, morti aut repudio baptisma servat. Ibid.*, l. IV, c. XI, col. 382; cf. c. XXXIV, col. 442. Voir ci-dessus col. 2024.

On connaît, par le même Tertullien, un autre gnostique, Apelle : *Marcion et Apelles ejus secutor, De præscriptionibus*, n. 33, *P. L.*, t. II, col. 46, qui aurait été l'ennemi du mariage. D'ailleurs cette position fut certainement celle de tout le gnosticisme.

Tatien, d'abord disciple de saint Justin, se sépara, dit-on, de l'Église après le martyre de son maître et s'attacha au gnosticisme. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXVIII, 1, *P. G.*, t. VII, col. 690, 691, dit que, comme Marcion et Saturnin, « il appela les noces une corruption et une débauche », et qu'à la doctrine de ses maîtres il ajouta cette idée qui lui était personnelle, qu'Adam était damné. Saint Jérôme le qualifie de *prince des encratites*, sans doute pour sa notoriété plutôt qu'en raison d'une autorité qu'il aurait eue dans l'Église gnostique, et donne comme idée générale de son erreur qu'il considérait comme une débauche tout commerce sexuel : *Neque nos Marcionis et Manichæi dogma sectantes nuptiis detrahimus. Nec Tatiani principis encratitarum errore decepti omnem coitum spurcum putamus. Adv. Jovin.*, I, 3, *P. L.*, t. XXIII, col. 213.

Saint Jérôme nous renseigne sur un autre hérétique, Jules Cassien, voir t. II, col. 1829, 1830, qui fut un des chefs du docétisme; il l'appelle *encratitarum vel acerrimus hæresiarches. Comm. in epist. ad Galatas*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XXVI, col. 431. S'appuyant sur un texte de l'Épître aux Galates dont il tronquait les mots, Cassien raisonnait ainsi : *Si quis seminat in carne, de carne metet corruptionem. In carne autem seminat qui mulieri jungitur; ergo et is qui uxore utitur et seminat in carne ejus metet corruptionem. Ibid.* C'était donc, conformément à la doctrine gnostique, la condamnation du mariage, ou plutôt de l'acte conjugal.

c) Les montanistes. Tertullien. — Une des caractéristiques du mouvement montaniste était un ascétisme

rigoureux qui portait les adeptes du Paraclet à rompre leurs mariages, à vivre dans la continence et dans le détachement des biens en attendant le dernier jour. Ce n'était plus, comme dans le gnosticisme, une idée métaphysique qui aboutissait à la réprobation de la chair et du mariage; c'était un souci de perfection, rendu plus aigu par l'attente de la prochaine fin du monde, qui portait à considérer comme des lois rigoureuses les conseils d'ascèse donnés par saint Paul. Tel est bien le montanisme, d'après Tertullien, son plus ardent défenseur, son interprète le plus éloquent et le plus autorisé.

Même pendant sa période catholique, Tertullien, avec son tempérament violent et porté aux extrêmes, laissait entrevoir des tendances à l'encratisme.

Sans doute il ne condamne pas le mariage. Lui-même était marié, et dans le IIe livre de son traité *Ad uxorem*, il fait du mariage chrétien les plus magnifiques éloges : il montre dans la protection que Dieu accorde aux époux une garantie contre l'adversité; il brosse de la félicité du mariage chrétien un tableau d'une douceur qui contraste avec l'âpreté ordinaire de sa pensée et de son style : *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renunciant, Pater rato habet?... Quale jugum duorum unius spei, unius disciplinæ, ejusdem servitutis! Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vere duo in carne una ubi una caro, unus et spiritus. Simul orant, simul volutantur et simul jejunia transigunt... In Ecclesia Dei pariter utrique, pariter in convivio Dei, pariter in angustiis, in persecutionibus, in refrigeriis; neuter alterum celat, neuter alterum vitat, neuter alteri gravis est... Talia Christus videns et audiens gaudet, his pacem suam mittit; ubi duo, ibi et ipse; ubi et ipse, ibi et malus non est. Ad uxorem*, II, 9, *P. L.*, t. I, col. 1302-1304. Ce texte est de toute première valeur; étant donné le caractère de Tertullien et les erreurs dans lesquelles il tomba dans la suite, aucun témoignage ne peut être plus formel de l'estime dans laquelle l'Église tenait le mariage; car il ne contient aucune restriction : bonheur humain, bénédictions divines, vie chrétienne et surnaturelle des deux époux sous le regard de Dieu et en union avec le Christ, rien de plus beau n'a été dit du mariage chrétien. Le mariage n'est donc pas condamnable. Béni par Dieu dès le début, *Ad uxorem*, I, 2, col. 1277, restauré par le Christ, *ibid.*, n. 2 et 3, col. 1277, 1278, on ne peut le réprouver sans se mettre en contradiction avec la doctrine chrétienne. On trouvera un exposé complet de la pensée de Tertullien sur le mariage dans A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 370-377.

Et cependant, par une véritable contradiction, quand il oppose au mariage qui est le lot des âmes communes, la virginité à laquelle sont appelées seulement les âmes plus hautes, il le fait avec tant de vigueur que certaines de ses expressions laissent voir une sorte de mépris et de défaveur pour la vie conjugale. Le mariage n'a été, dit-il, que *permis* par l'Apôtre, et seulement pour ceux qui ne peuvent autrement échapper aux tentations, *Ad uxorem*, I, 3, col. 1278; et ce mot de *permission* revient souvent sous sa plume, surtout pendant la période montaniste, avec un sens de plus en plus accentué de tolérance d'un mal qu'on ne peut empêcher. Aussi rappelle-t-il avec complaisance à sa femme l'exemple des chrétiens qui, dès leur baptême, se vouent à la chasteté, ou des gens mariés qui vivent dans la continence : *Quot enim sunt qui statim a lavacro carnem suam obsignant! Quot item qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt, voluntarii spadones pro cupiditate regni cœlestis! Ibid.*, I, 6, col. 1283. A plus forte raison lui cite-t-il l'exemple des veuves qui ne se remarient pas. Tout le premier livre du traité *Ad uxorem* tend à détourner sa femme de se remarier s'il vient à mourir avant elle. « Le veuvage accepté pour Dieu, dit-il, vaut presque la virginité; » il établit entre la veuve et Dieu une intimité semblable à celle dont jouissent les âmes vierges. De telles femmes *malunt Deo nubere, Deo speciosæ, Deo sunt puellæ; cum illo vivunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant, orationes suas velut dotes Deo assignant. Ibid.*, I, 4, col. 1280. Et insensiblement le traité devient une diatribe contre les secondes noces. Elles sont un indice de faiblesse d'âme, car on se remarie surtout sous la pression de la concupiscence. *Ibid.* On le fait quelquefois aussi pour avoir des enfants, et c'est de l'irréflexion; car comment peut-on désirer des enfants alors que le malheur des temps ferait plutôt souhaiter la mort de ceux que l'on a, alors que l'approche du jugement les devrait faire regarder comme un embarras? *Ibid.*, I, 5, col. 1282. D'ailleurs l'Église montre bien ce qu'elle pense des secondes noces, quand elle écarte du sacerdoce les bigames. Aussi, puisque la femme mariée ne peut plus être mise au rang honorable des vierges, qu'elle soit heureuse de rester veuve et de retrouver la liberté que la Providence divine lui accorde de nouveau. *Amplectenda occasio est, quæ adimit quod necessitas imperabat. Ibid.*, I, 7, col. 1285. Voir A. d'Alès, *op. cit.*, p. 293-295.

Après son passage au montanisme, Tertullien, donnera à ses idées une forme beaucoup plus véhémente et plus acerbe. Sans doute, il ne se range pas à la suite de ceux qui condamnent le mariage; au contraire il prend nettement sa défense contre Marcion et les gnostiques. Dans son ouvrage contre Marcion il exprime sa propre pensée dans une formule qui joint à la plus vigoureuse concision l'orthodoxie la plus parfaite : Nous préférons, dit-il, la virginité au mariage *non ut malo bonum, sed ut bono melius. Non enim projicimus, sed deponimus nuptias; nec præscribimus, sed suademus sanctitatem. Adv. Marc.*, I, XXIX, *P. L.*, t. II, col. 280. Dans le *De monogamia*, qui est franchement de la période montaniste, il refuse encore de condamner le mariage; il oppose aux doctrines extrêmes des hérétiques et des *psychiques* le juste milieu qui est d'accepter le mariage et de réprouver les secondes noces : *hæretici nuptias auferunt, psychici ingerunt : illi nec semel, isti non semel nubunt... Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum*, I, *P. L.*, t. II, col. 930, 931. Et pourtant, la comparaison qu'il établit entre la continence et le mariage laisserait entendre qu'il n'a pour ce dernier état que du mépris, qu'il le considère comme une faiblesse et une imperfection, bien plus, qu'il y voit une faute tolérée seulement par crainte de fautes plus graves.

C'est ce qui apparaît surtout dans sa condamnation des secondes noces; car, pour peu que l'on pousse son argumentation, elle va directement à condamner le mariage lui-même. Il aperçoit d'ailleurs cette conséquence et ne la repousse pas. Ainsi dans le *De exhortatione castitatis*, il traite expressément les secondes noces de *species stupri*, 9, *P. L.*, t. II, col. 924. Cependant, s'objecte-t-il, les lois font une différence entre le stupre et le remariage; et il répond : sans doute, il y a une différence de degré, non d'essence; dans le stupre, tout comme dans l'acte conjugal, qu'y a-t-il? *commixtio carnis, cujus concupiscentiam Dominus stupro adæquavit*, Matth., v, 28. Mais alors, dira-t-on, tu supprimes même le mariage? *Ergo jam et primas id est unas nuptias destruis?* Il ne nie pas. *Nec immerito, quoniam et ipsæ ex eo constant quo et stuprum. Ideo optimum est homini mulierem non attingere.* Dieu a néanmoins bien voulu permettre (*indulgere*) le mariage : il faut l'en remercier, non en abuser, et ce

serait en abuser que d'en user sans retenue. Ne serait-ce pas le cas si on tolérait les secondes noces? Ne serait-ce pas ouvrir la voie à une corruption semblable à celle de Sodome et de Gomorrhe? Car on ne s'arrête pas en pareil chemin; après avoir accepté les secondes noces, on se trouvera forcé d'accepter les troisièmes et davantage. *Nubamus igitur quotidie, et nubentes ab ultimo die deprehendamur tamquam Sodoma et Gomorrha... Et quando finis nubendi? credo post finem vivendi. De exhortatione castitatis*, 9, *P. L.*, t. II, col. 925. La pensée de Tertullien s'écarte donc sensiblement des déclarations orthodoxes qu'il avait proclamées : s'il réprouve absolument les secondes noces comme une preuve d'incontinence et une véritable débauche, il n'est pas loin d'englober dans la même réprobation le mariage lui-même; il n'est retenu que par la tolérance expresse de Dieu promulguée par saint Paul.

Encore faut-il bien voir en quoi consiste cette tolérance. Tertullien la réduit à fort peu de chose. Dans son *De monogamia*, tout entier consacré à argumenter contre les secondes noces, il explique quelle est, à son avis, la pensée de l'Apôtre. Avant tout, saint Paul voudrait que tous fussent comme lui. *Salvo, inquis, jure nubendi. Plane salvo, et videbimus quousque, nihilominus jam ex ea parte destructo qua continentiam præfert. Bonum, inquit, homini mulierem non contingere. Ergo malum est contingere. Nihil enim bono contrarium, nisi malum.* III, t. II, col. 932. Ce mal, pourtant, Paul le permet; c'est vrai, mais *non mere bonum est quod permittitur. Ibid.* Il le permet, ou plutôt il est forcé de le permettre; mais c'est malgré lui, sa volonté est toute différente : *si aliud quam quod voluit permittit, non voluntate sed necessitate permittens, non mere bonum ostendit quod invitus indulsit. Ibid.* — Saint Paul a dit également : il vaut mieux se marier que brûler. Tertullien interprète ce dernier mot du feu éternel de l'enfer et la pensée de l'apôtre se réduit donc à ceci : plutôt que de tomber dans la débauche et d'encourir par une vie criminelle les peines de l'enfer, mieux vaut encore se marier. Mais ce n'est pas faire un grand éloge du mariage que de le déclarer moins mauvais que le mal le plus grave qui soit. Et pour mieux faire comprendre sa pensée, Tertullien prend une comparaison : *melius est unum oculum amittere quam duos; si tamen discedas a comparatione mali utriusque, non erit melius unum oculum habere, quia nec bonum. Ibid.*, col. 933. — Il n'est pas moins sévère dans le *De pudicitia*. Il y répète à plusieurs reprises que saint Paul a simplement permis le mariage et qu'en vertu de cette tolérance, le mariage a cessé d'être un crime, mais qu'il n'en reste pas moins une tache. *De pudic.*, 16, t. II, col. 1012.

S'il est quelque peu gêné dans l'appréciation sévère qu'il porte sur le mariage, Tertullien montaniste ne garde aucune mesure et ne veut faire aucune concession quand il s'agit des secondes noces. Tout mariage est indissoluble; ni la répudiation ni la mort ne le peuvent rompre; tout époux qui se remarie commet donc un adultère. *Matrimonium est cum Deus jungit duos in unam carnem, aut junctos deprehendens in eadem carne conjunctionem signavit. Adulterium est cum, quoquo modo disjunctis duobus, alia caro, immo aliena miscetur... Adeo non interest vivo an mortuo viro nubat (mulier). De monog.*, 9, t. II, col. 941. Cette indissolubilité, même après la mort, est d'ailleurs une propriété réservée au mariage chrétien, le seul que Dieu scelle pour jamais, c'est-à-dire au mariage conclu entre chrétiens, ou, s'il a été conclu dans l'infidélité, ratifié après la conversion. Si le mariage a été rompu avant le baptême, l'époux survivant et converti est libre de se remarier : *ante fidem soluto ab uxore, non numerabitur post fidem secunda uxor quæ post fidem prima est. A fide enim ipsa vita nostra censetur. Ibid.*, 11, col. 945.

La pensée de Tertullien a donc nettement progressé dans le sens de la sévérité, conformément à l'essence même du montanisme qui prétendait inaugurer la société plus parfaite des *pneumatiques* et supprimer l'excessive indulgence dont usait la société des *psychiques*. Catholique, il mettait sa femme en garde contre un second mariage; mais c'était de sa part moins un précepte qu'un conseil; s'il se servait du mot *præcipio*, il parlait du *consilium viduitatis*, *Ad uxorem*, I, 1, t. I, col. 1275, 1276, de l'exhortation faite par saint Paul, *ibid.*, II, 1, col. 1289; montaniste, il ne fait plus de distinction entre les secondes noces et la débauche. Catholique, il considérait le mariage comme une faiblesse; montaniste, il se défend encore de le réprouver absolument, puisque l'Apôtre a jugé bon d'user d'indulgence, mais il n'a pour lui que du mépris et y voit une faute : ce n'est plus une *sordes*, mais c'est une *macula. De pudic.*, 16, t. II, col. 1012. On trouvera dans A. d'Alès, *op. cit.*, p. 460-474, un exposé plus détaillé de la pensée de Tertullien montaniste.

d) *Les novatiens.* — Le schisme de Novatien, au milieu du IIIe siècle, fut également caractérisé par une discipline rigoureuse en réaction contre l'indulgence dont usait l'Église. Cette rigueur se manifesta surtout dans le refus d'admettre au pardon les *lapsi*. Mais le même esprit, si nous en croyons des renseignements dignes de foi, porta les schismatiques à condamner les secondes noces. C'est ce que nous apprend saint Épiphane, *Hæres.*, LIX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 1021, 1022 : « Ils refusent, dit-il, de garder la communion avec les bigames. Si quelqu'un se remarie après son baptême, ils le rejettent, ce qui est absolument déraisonnable. » Le même renseignement est donné avec plus de détails par Socrates, *H. E.*, V, XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 641. Le 8e canon du concile de Nicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 671, 672, fut porté contre les novatiens, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 577-587; il exige, avant qu'on les reçoive dans l'Église, qu'ils communiquent avec ceux qui se sont mariés en secondes noces.

e) *Les ascètes.* — L'ascétisme qui trouvait sa source dans les enseignements et les exemples du Christ et des Apôtres fut de tout temps en honneur dans l'Église; mais c'est surtout à partir du IIIe siècle qu'il prit un magnifique élan avec les anachorètes des déserts d'Égypte et de Palestine, avec les monastères qui se fondaient un peu partout en Orient. Il était inévitable que des exagérations se produisissent : ces âmes qui volaient à une vie austère pour éviter la corruption du monde étaient forcément tentées de se croire dans la seule vraie voie du salut, et de penser que la masse des chrétiens demeurait dans la voie large qui conduit à la perdition. De là à conclure que la vie ascétique et continente était obligatoire, la pente était glissante.

Ce fut l'erreur d'Eustathe, probablement cet Eustathe qui fut un des chefs du semi-arianisme et devint évêque de Sébaste vers 356. Cf. EUSTATHE DE SÉBASTE, t. V, col. 1565-1571; Duchesne, *Hist. anc. de l'Egl.*, t. II, Paris, 1907, p. 381-387 et 519; Hefele-Leclercq, t. I, p. 1044. Cette identification est attestée surtout par Socrates, *H. E.*, II, XLIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 351 sq., et par Sozomène, *H. E.*, III, XIV, *ibid.*, col. 1079. Nous connaissons ses erreurs ou celles de ses disciples par le concile de Gangres qui condamna les eustathiens vers 340. Le concile rappelle dans son *Libellus synodicus* que les eustathiens réprouvaient le mariage et ne laissaient aux gens mariés aucun espoir en Dieu. Ces erreurs sont repoussées par les canons 1, 9, 10 et 14. Ainsi can. 1 : « Si quelqu'un blâme le mariage et condamne la femme fidèle et reli-

gieuse qui dort avec son mari, affirmant qu'elle ne peut entrer dans le royaume de Dieu, qu'il soit anathème. » Can. 9 : « Si quelqu'un garde la continence ou la virginité, non à cause de la beauté et de la sainteté de cette vertu, mais parce qu'il s'écarte du mariage comme d'une chose abominable, qu'il soit anathème. » Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1098-1102; Hefele-Leclercq, t. I, p. 1032. A ces erreurs, le concile oppose, dans un *Épilogue* la doctrine de l'Église : « Nous aussi, nous éprouvons de l'admiration pour la virginité unie à l'humilité; nous louons la continence jointe à la piété et à la dignité... Nous honorons aussi le chaste lien du mariage. »

Avant Eustathe, Hiéracas de Léontopolis en Égypte, voir ce mot, t. VI, col. 2359-2361; Duchesne, t. II, p. 487, note 2, avait fondé une secte dont les membres devaient renoncer au mariage et à l'usage de la viande. D'après lui, le mariage, permis dans l'Ancien Testament, avait été supprimé par le Nouveau qui, autrement, n'aurait pas été plus parfait. S. Épiphane, *Hæres.*, LXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 171 sq.

Il ne semble pas que de telles exagérations se soient produites en Occident. Nous verrons pourtant saint Jérôme, dans son admiration pour l'ascétisme et son ardeur à le vanter, se laisser aller à mépriser la vie des gens mariés, tout en se défendant bien de condamner le mariage.

f) *Les priscillianistes.* — Quoi qu'on pense du personnage assez énigmatique de Priscillien, quelques-uns de ses partisans, peut-être influencés par des doctrines gnostiques ou manichéennes, réprouvaient le mariage. C'est du moins ce qui ressort de la condamnation prononcée contre eux par un concile espagnol, réuni probablement à Tolède en 447. Le canon 16 est ainsi conçu : *Si quis dixerit vel crediderit conjugia hominum, quæ secundum legem divinam licita habentur, exsecrabilia esse, anathema sit.* Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1004; Hefele-Leclercq, t. II, p. 487.

2. *Erreurs laxistes, exaltant le mariage au détriment de la virginité.* — Vers la fin du IVe siècle se produisit un courant de laxisme qui déniait toute valeur spéciale à l'observation des conseils de perfection et mettait sur le même pied la virginité et le mariage.

On ne connaît que peu d'écrivains qui aient osé mettre en formules une doctrine qui justifiait le relâchement des mœurs, mais qui était si manifestement contraire à l'idéal évangélique. Ceux qui l'ont fait ont voulu, ou excuser leur propre conduite, ou protester contre certains abus qui jetaient du discrédit sur la vie religieuse. Duchesne, *op. cit.*, t. II, p. 559, 560. Mais c'était un mouvement de doctrine qui ne pouvait avoir de lendemain. Après les jours héroïques des persécutions, qu'une réaction de relâchement se soit fait sentir, c'est trop naturel; mais dès que de la conduite on prétendait tirer une doctrine, on aboutissait à des propositions qui froissaient tout esprit chrétien; et saint Jérôme eut beau jeu quand il prit à parti, avec sa fougue habituelle, les malheureux qui avaient osé les avancer.

Le saint docteur fut d'abord sollicité par les fidèles de Rome de répondre à Helvidius. Homme de culture médiocre, celui-ci avait enseigné que la sainte Vierge, après avoir mis au monde Jésus, son premier-né, avait eu d'autres enfants; et pour décorer d'un semblant de raison cette hypothèse historique, il affirmait que le mariage l'emportait en valeur sur la virginité. Saint Jérôme le fustige dans son livre *De perpetua virginitate beatæ Mariæ adversus Helvidium*, composé vers 380. Après avoir prouvé la perpétuelle virginité de Marie, il expose les prérogatives de la virginité en général, et avec quelque exagération, la maintient au rang auquel elle a droit, bien au-dessus du mariage. Quant à l'argument invoqué par son adversaire qui mettait en parallèle la vie peu édifiante de certaines vierges avec la vie très digne et méritoire des honnêtes mères de famille, il en fait justice en quelques mots : *Numquid virginitatis est culpa, si simulator virginitatis in crimine est?* 21, *P. L.*, t. XXIII, col. 206.

Le second adversaire de saint Jérôme fut Jovinien. Cf. Haller, *Jovinianus, die Fragmenten seiner Schriften*, dans *Texte und Untersuchungen, Neue Folge*, t. II, Leipzig, 1897. Jovinien avait longtemps été moine et vécu en moine; puis, après une vie qui paraît avoir été exemplaire, il s'était jeté dans une existence de luxe et de plaisir. Le tableau que trace de ce contraste son redoutable contradicteur est d'une vigueur qui égale les plus durs portraits de Juvénal. *Adversus Jovinianum*, I, 40, *P. L.*, t. XXIII, col. 268. Est-ce pour justifier son changement de vie que Jovinien se mit à inventer une théorie? toujours est-il que celle-ci, telle que la résume saint Jérôme, ressemble bien à une justification personnelle. Elle tient en quatre propositions dont la première seule a trait au mariage : *dicit virgines, viduas et maritatas quæ semel in Christo lotæ sunt, si non discrepent ceteris operibus, ejusdem esse meriti.* I, 3, *P. L.*, col. 214. Les arguments invoqués par Jovinien nous sont connus par leur réfutation. C'était d'abord l'exemple des patriarches de l'Ancien Testament qui se sont sanctifiés dans le mariage, celui des apôtres qui eux aussi furent mariés, celui de Jésus lui-même qui manifesta son estime pour le mariage en assistant aux noces de Cana; c'étaient ensuite les paroles de saint Paul, qui recommande le mariage en plusieurs circonstances et qui, n'ayant pas reçu par révélation divine le précepte de la virginité, n'a pas osé le porter lui-même; c'étaient aussi les indications que nous fournit la nature elle-même et Dieu son créateur, puisque la distinction des sexes n'a pu avoir pour but que la propagation de la race humaine par le moyen du mariage. — Avant la foudroyante réfutation de saint Jérôme, en 392 ou 393, Jovinien avait été condamné par le pape Sirice, en 389. *Epist.*, VII, *P. L.*, t. XIII, col. 1168 sq. A l'occasion de cette condamnation, saint Ambroise écrivit au pape, en son nom et au nom du synode réuni à Milan, pour le féliciter de sa vigilance contre les erreurs. *Epist.*, XLII, *P. L.*, t. XVI, col. 1124 sq. Une autre lettre de saint Ambroise, écrite en 396, met en garde l'église de Verceil contre deux sectateurs de Jovinien, Sarmatio et Barbatianus. *Epist.*, LXIII, col. 1189 sq.

Quelques années plus tard, saint Jérôme dut défendre le célibat des clercs et la vie monastique contre un prêtre du pays de Comminges, Vigilantius, avec qui il avait eu auparavant des démêlés à propos de la querelle origéniste. Peut-être Vigilantius n'était-il pas tout à fait aussi coupable que sa réputation le laisserait croire, Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, t. III, p. 169, 170, Paris, 1910. Il fut pris à partie avec une extrême violence. Tous les pays, dit en commençant saint Jérôme, ont produit des monstres; seule la Gaule faisait exception; elle abondait au contraire en hommes courageux et très éloquents. Mais voici que, pour faire cesser cette exception trop honorable, surgit Vigilantius, que l'on devrait plutôt appeler Dormitantius. Il énumère ensuite ses erreurs, parmi lesquelles il indique celle-ci : *continentiam dicit hæresim, pudicitiam libidinis seminarium. Contra Vigilantium*, 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 339. On jugera du ton de cette réfutation par cette phrase où saint Jérôme montre les conséquences qu'aurait l'abolition du célibat des clercs : *Hoc docuit Dormitantius, libidini frena permittens, et naturalem carnis ardorem qui in adolescentia plerumque fervescit suis hortatibus duplicans, immo extinguens coitu feminarum, ut nihil sit quo distemus a porcis.* 2, col. 341.

Dans ces trois ouvrages, le vigoureux controversiste

se laissa plus d'une fois emporter par sa fougue, au point de faire scandale, et plusieurs de ses raisonnements semblent rapprocher sa pensée de celle de Tertullien : il prend d'ailleurs à celui-ci des mots et des phrases caractéristiques, sans en avertir le lecteur. Comparer, par exemple, Tertullien, *De monogamia*, 3, *P. L.*, t. II, col. 932 et Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 7. t. XXIII, col. 218; *De monog., ibid.*, col. 933 et *Adv. Jovin.*, I, 9, col. 222. Nous verrons plus loin comment il dut revenir en arrière et adoucir certaines de ses affirmations qui sentaient l'erreur encratite.

2° *Doctrine de l'Église.* — On ne comprendra bien la pensée des Pères que si on a présentes à l'esprit les deux remarques suivantes :

La comparaison entre le mariage et la continence repose sur la distinction entre les *préceptes* et les *conseils*. La morale de l'Évangile et de l'Église est à deux degrés. Il y a les lois morales imposées à tous : ces lois laissent une grande marge à la liberté humaine, et par exemple, sauf circonstances spéciales, chacun demeure libre de se marier ou non; la décision une fois prise, la loi morale, qui s'adapte aux situations diverses, reprend ses droits : il y a des obligations de chasteté pour les personnes mariées comme il y en a pour celles qui ne se marient pas. Mais à certaines âmes, ces lois elles-mêmes se suffisent pas; elles sont capables de viser plus haut et Dieu les y invite. Elles entrevoient une vie plus élevée que celle du commun des hommes, vie de prière, de sacrifice, d'apostolat, vie dans laquelle on s'oublie davantage soi-même et ses propres intérêts afin de pouvoir sans lien terrestre se consacrer aux intérêts de Dieu et du prochain. Ce renoncement total, Dieu ne l'impose pas, il le propose, et c'est la vocation religieuse ou sacerdotale; les divers degrés de ce renoncement, Dieu les propose également, même aux âmes qui n'ont pas entendu l'appel au renoncement total ou n'ont pas eu le courage de le suivre. Ce sont les conseils évangéliques, les invitations adressées par Dieu aux âmes qui veulent bien être de l'élite. L'existence de cette morale supérieure à la morale ordinaire n'est pas la condamnation de celle-ci; il y a bien des demeures dans la maison du Père, non seulement au ciel, mais sur terre. De ce que certaines âmes ont la générosité de renoncer au mariage, qu'elles suivent une voie meilleure, il n'en résulte pas que le mariage soit condamnable, de même que le renoncement aux richesses de la terre par la pauvreté évangélique n'est nullement une condamnation de ceux qui possèdent. L'Église maintient la distinction faite par Jésus lui-même entre la voie à suivre si l'on veut se sauver, celle des préceptes communs, et la voie qui mène à la perfection, celle des conseils. Matth., XIX, 17 et 21. Cf. É. Baudin, *L'Évangile*, Paris, 1921, p. 228, note 2.

Quand l'Église compare mariage et virginité, elle compare état à état et non pas âme à âme. Elle ne prétend pas que toute âme, par le fait seul qu'elle a renoncé au mariage, est parfaite et que toute âme liée par le mariage, est vouée à la médiocrité. On se sanctifie dans le mariage, si par ailleurs on a la générosité de pratiquer d'autres actes de renoncement; et par contre on peut garder la continence et manquer à d'autres obligations très graves. C'est la réflexion qu'après saint Jérôme L. Duchesne fait très justement en parlant des ascètes du IVe siècle : « On répétait sans cesse que, toutes choses égales d'ailleurs, la virginité l'emporte sur le mariage, représente un état meilleur, plus méritoire pour l'autre vie... Nul ne songeait [cependant] à placer un mauvais moine ou une vierge frivole au-dessus d'un père ou d'une mère de famille fidèle à ses devoirs. » *Hist. anc. de l'Égl.*, t. II, p. 559.

1. *Comparaison entre le mariage et la virginité.* — La doctrine constante des Pères est admirablement exposée dans ce passage de Tertullien : *Sanctitatem* (la virginité) *sine nuptiarum damnatione novimus et sectamur et præferimus, non ut malo bonum sed ut bono melius. Adv. Marcion.*, I, XXIX, *P. L.*, t. II, col. 280. Tous les textes que nous citerons rendront le même son; car c'est en faisant appel aux affirmations des auteurs condamnés ou en donnant à certaines expressions de controversistes une importance qu'elles ne méritent pas que l'on a pu attribuer à l'Église des premiers siècles une certaine défaveur et comme un mépris pour l'état de mariage.

a) *Pères du IIe siècle.* — Le *Pasteur* d'Hermas veut sauvegarder les saintes lois de la fidélité conjugale : « Je t'ordonne de garder la chasteté. Ne laisse jamais entrer dans ton cœur la pensée d'une femme étrangère... Souviens-toi toujours de ton épouse et tu ne t'égareras jamais... » Mand., IV, I, 1, édit. Lelong, p. 80, 81. Plus loin, n. 7 et 8, p. 82, 83, il ordonne au mari de reprendre sa femme coupable et repentante, car « en ne la reprenant pas, il pécherait et se chargerait d'une lourde faute ».

Saint Ignace, † 107, vante la continence, mais veut qu'on se garde de l'excès : « Si un fidèle, pour honorer la chair du Seigneur, peut garder la continence, qu'il la garde, mais sans orgueil. S'il en conçoit de la vanité il est perdu. » *Ad Polycarp.*, V, 2, *P. G.*, t. V, col. 723, 724.

L'*Épître à Diognète*, V, 6, dit que les chrétiens se marient et ont des enfants comme tout le monde. *P. G.*, t. II, col. 1173, 1174; Funk, *Opera Patr. apostol.*, t. I, p. 318, 319, Tubingue, 1887.

Saint Justin compare les mœurs chrétiennes à la corruption païenne, et voici comme il en parle : « Nous ne contractons mariage que pour avoir des enfants; ou, si nous ne nous marions pas, nous restons dans une continence perpétuelle. » *Apolog.*, I, 29, *P. G.*, t. VI, col. 373.

Denys de Corinthe, vers 160, écrit à Pinytos, évêque de Cnossos, de ne pas imposer sur le cou des frères le lourd fardeau de la continence comme une obligation nécessaire, mais d'avoir égard à l'infirmité de la plupart des hommes. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 387, 388.

Vers la fin du IIe siècle, Minucius Félix décrit ainsi la vie des chrétiens : *Unius matrimonii vinculo libenter inhæremus,... plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur; tantum denique abest incesti cupido ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio. Octavius*, 31, *P. L.*, t. III, col. 337.

b) *Dans l'Église grecque.* — Clément d'Alexandrie revient à diverses reprises sur ce sujet dans ses *Stromates*. Dieu, dit-il, nous laisse libres de nous marier ou de garder la virginité, l. III, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 1169, 1170. Dieu est avec ceux qui vivent honnêtement dans le mariage comme avec ceux qui gardent la continence. *Ibid.*, c. X. Le mariage n'est pas péché, et ni Jésus ni saint Paul ne l'ont condamné. C. XII, col. 1177 sq.

Saint Athanase, écrivant à Amoun, supérieur de monastères en Égypte, célèbre le bonheur de celui qui, dans sa jeunesse, a contracté librement mariage et s'est servi de sa nature pour avoir des enfants; puis, comparant à ce mariage la virginité, il ajoute : « Il y a deux voies dans la vie; l'une plus facile et plus commune, celle du mariage; l'autre supérieure et digne des anges, la virginité. Si l'on choisit la voie commune, le mariage, on ne mérite pas de blâme, mais on ne reçoit pas autant de grâces. » *Epist. ad Amun. mon.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1173, 1174.

Saint Basile, ou l'auteur du IVe siècle qui a écrit le *Liber de vera virginis integritate*, expose aux vierges les devoirs à pratiquer et les précautions à prendre pour rester fidèles. Mais, loin de blâmer le mariage, il

le déclare légitime et honorable s'il est contracté, non en vue du plaisir, mais dans le but d'avoir des enfants et de trouver dans la vie conjugale l'aide dont on a besoin. 38, *P. G.*, t. XXX, col. 745, 746.

Saint Cyrille de Jérusalem exalte l'ordre des moines et des vierges qui mènent au milieu du monde une vie angélique; mais il ajoute : « Si tu accomplis parfaitement le devoir de la chasteté, tu ne dois pas t'élever contre ceux qui, liés par le mariage, suivent une voie moins parfaite. *Catech.*, IV, 24, 25, *P. G.*, t. XXXIII, col. 487, 488.

Saint Grégoire de Nysse a écrit un livre *Sur la virginité*; comme tous les autres Pères, il en vante les beautés, mais il a bien soin de faire remarquer que les éloges adressées à un genre de vie plus élevé ne doivent pas être entendus comme une désapprobation du mariage; car lui aussi, dit-il, a reçu la bénédiction de Dieu. VII, *P. G.*, t. XLVI, col. 353, 354.

Mais, de tous les Pères grecs, c'est saint Jean Chrysostome qui a le plus approfondi cette question de la valeur morale du mariage, soit dans ses commentaires sur la sainte Écriture, soit dans ses sermons et homélies, soit dans son beau livre *De la virginité*. Sa pensée a été étudiée d'une manière très précise et complète dans la thèse de M. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923; l'auteur ne se contente pas de rassembler les textes; en les rapprochant des autres textes patristiques, il montre que le saint docteur a été le fidèle interprète de la doctrine de l'Église. Les principales idées de saint Jean Chrysostome sont les suivantes : 1. Le mariage n'est pas un obstacle au salut, sans quoi Dieu ne l'aurait pas institué; il n'est pas davantage, du moins en lui-même, un obstacle insurmontable à la pratique des devoirs religieux : tout homme marié, s'il a de l'ardeur et du zèle, peut accomplir les actes de piété qui sont prescrits. *In cap. V Genes.*, hom. XXI, 4, *P. G.*, t. LIII, col. 180; *In illud : Vidi Dominum*, hom. IV, 2 et VI, 1, t. LVI, col. 122, 123 et 136; *In Matth.*, hom. XLIII, 5, *P. G.*, t. LVII, col. 464 sq., etc. — 2. Dieu avait établi le mariage en vue de la procréation des enfants, *In epist. ad Ephes.*, I, hom. II, 3, t. LXII, col. 20 ; mais le péché ayant fait perdre à la nature humaine son équilibre primitif, le mariage a pour but principal, dans l'état présent de l'humanité, de remédier à la concupiscence, et c'est dans ce but surtout que saint Paul recommande d'y recourir, *De virginitate*, 19, t. XLVIII, col. 547 et autres textes dans Moulard, *op. cit.*, p. 72 sq. Cette idée, particulière à saint Jean Chrysostome, le porte à envisager le mariage avec moins de faveur : il n'est plus, en effet, que le port où se réfugient les âmes trop tentées ou trop faibles, les âmes fortes et élevées étant seules capables de porter les charges de la virginité. C'est ce qui a permis à certains auteurs de représenter le saint évêque comme méprisant le mariage, ainsi A. Puech, *Saint Jean Chrysostome*, coll. *Les saints*, Paris, 1913, p. 21; l'expression est au moins exagérée. — 3. Le mariage, en effet, qui avait été établi par Dieu créateur, n'a pas été détruit ni abaissé par Jésus qui, au contraire, a honoré et sanctifié le mariage en assistant aux noces de Cana, *In illud : Propter fornicationes uxorem...*, I, 2, t. LI, col. 210; *In illud : Vidi Dominum*, IV, 3, t. LVI, col. 123; saint Paul lui-même, qui pourtant vante et recommande la virginité, n'a jamais blâmé ceux qui se marient, *De libello repudii*, II, 4, t. LI, col. 223; *In Iam ad Tim.*, IV, hom. XII, 3, t. LXII, col. 560; dans plusieurs cas, il déclare qu'il vaut mieux se marier, *In illud : Propter fornicationes uxorem..., loc. cit.*; et il a manifesté une bienveillance spéciale à la famille d'Aquila et de Priscille. *In illud : Salutate Priscillam*, I, 3, t. LI, col. 190, 191. — 4. Le mariage, si grand soit-il, n'est pourtant pas l'état parfait. Bien plus noble est la condition des âmes courageuses qui gardent leur virginité : semblables aux anges, elles se tiennent en présence de Dieu et se dévouent à son service. *De virginitate*, 11, t. XLVIII, col. 540. En somme la pensée de saint Jean Chrysostome sur la valeur morale comparée des deux états se résume dans ce passage de son bel opuscule sur la virginité : « Mon avis est que la virginité l'emporte de beaucoup sur le mariage. Et pourtant il n'en résulte pas que je place le mariage parmi les choses mauvaises : je le loue grandement au contraire; il est pour ceux qui veulent en user avec rectitude un port de continence qui maintient la nature dans de justes limites... Le mariage est bon; et la virginité n'en est que plus admirable, puisqu'elle est meilleure encore. » 9 et 10, col. 539, 540.

Il est sans doute inutile de pousser plus loin notre enquête chez les Pères grecs. Leur pensée est aussi éloignée que possible des erreurs qui ont condamné le mariage. Les *Canons apostoliques*, dont la rédaction peut être de la fin du IVe siècle, donnent la même note doctrinale, et cela d'une manière presque officielle, étant données la faveur dont ils jouirent et l'autorité derrière laquelle ils s'abritaient. Le can. 5 défend aux clercs de répudier leur femme sous prétexte de religion; le can. 50 punit les clercs ou les laïques qui s'abstiendraient du mariage ou pratiqueraient l'abstinence de viande ou de vin non par ascèse personnelle, mais parce qu'ils tiennent ces choses pour exécrables : penser ainsi est un blasphème contre le Créateur. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 29, 30, 39, 40.

c) Dans l'Église latine. — Nous ne revenons pas sur la pensée de Tertullien : il a des textes très nets, et même dans sa période semi-montaniste il n'est pas le fougueux adversaire du mariage qu'on a voulu voir en lui.

Saint Cyprien a composé plusieurs opuscules dans lesquels il prodigue les éloges à la virginité; il y voit une des plus pures gloires de la morale chrétienne; mais il a soin d'ajouter : *Nec hoc jubet Dominus, sed hortatur; nec jugum necessarium imponit, quando maneat voluntatis arbitrium liberum. Sed cum habitationes multas apud Patrem dicat, melioris habitaculi hospitia demonstrat. De habitu virginum*, 33, *P. L.*, t. IV, col. 463.

Saint Ambroise est un des Pères qu'on a voulu représenter comme contempteurs du mariage, par exemple, G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1894, t. II, p. 364, 365. Le fait est qu'il fut un des plus ardents à prêcher la virginité ou le veuvage dans ses traités *De virginibus*, *De viduis*, *De virginitate*, *De exhortatione virginitatis P. L.*, t. XVI. Mais des éloges qu'il donne à la vie continente, aucune défaveur ne résulte pour le mariage. Voici en effet quelques-unes des idées qu'il développe : 1. Il n'y a pas, dans l'Église ni dans le ciel, cette monotone indigence qui existerait, si seuls les continents y avaient place; le salut, comme l'Église, est ouvert à tous ceux qui veulent y entrer, aux vierges, aux veuves, mais aussi aux gens mariés : *Docemur itaque triplicem castitatis esse virtutem, unam conjugalem, aliam viduitatis, tertiam virginitatis. Non enim aliam sic prædicamus ut excludamus alias... In hoc Ecclesiæ est opulens disciplina quod quos præferat habet, quos rejiciat non habet... Ita igitur virginitatem prædicavimus, ut viduas non rejiceremus; ita viduas honoramus, ut suus honos conjugio reservetur. Non nostra hæc præcepta, sed divina testimonia docent. De viduis*, IV, col. 241; cf. *De virginitate*, VI, col. 274. — 2. Le mariage n'est pas un mal; si saint Ambroise en détourne les fidèles, c'est qu'il est, non une faute, mais une charge, un lien qui empêche de s'élever à Dieu aussi librement. *De*

viduis, c. XIII, col. 259; *De virginitate, loc. cit.* — 3. Ce serait donc aller contre la vraie doctrine que de condamner le mariage, sous prétexte d'exalter la virginité. *Non enim imperari potest virginitas, sed optari. De virginibus*, I, V, col. 195. *Nemo ergo qui conjugium elegit reprehendat integritatem, vel qui integritatem sequitur condemnet conjugium. De virginitate, loc. cit.* Saint Sirice venait de condamner les erreurs de Jovinien, et avait ainsi exposé la doctrine de l'Église : « Certainement, disait-il, nous acceptons sans les mépriser les engagements des noces, puisque nous y prenons part par la cérémonie du voile; mais nous accordons un honneur plus grand aux vierges que les noces produisent. » *Epist.*, VII, 3, *P. L.*, t. XIII, col. 1171. Saint Ambroise, en félicitant le pape, reprend les mêmes idées qui représentent bien sa doctrine : *Neque nos negamus sanctificatum a Christo essecon jugium... Jure laudatur bon auxor, sed melius pia virgo præfertur... Bonum conjugium per quod est inventa posteritas successionis humanæ, sed melior virginitas per quam regni cœlestis hæreditas acquisita... Epist.*, XLII, 3, t. XVI, col. 1124. — 4. Bien plus, d'un mot dit en passant, il fait un bel éloge de la grossesse et de la maternité. La sainte Vierge, dit-il, s'est mariée parce qu'il ne fallait pas qu'elle éprouvât quelque honte d'être mère, *cum conjugii præmium et gratia nuptiarum partus sit feminarum. Expos. evang., sec. Lucam*, II, 2, *P. L.*, t. XV, col. 1553.

Plus que tous les autres, saint Jérôme devait naturellement se montrer sévère pour la condition des personnes mariées. Non seulement il fut toujours ardent à propager l'idéal de renoncement, non seulement il fut un apôtre de la virginité et de la vie religieuse aux charmes de laquelle il se laissa prendre lui-même, mais les polémiques qu'il eut à soutenir pour défendre son idéal tendaient à exciter son ardeur et à lui faire prendre parti contre le terre à terre de la vie conjugale. Il faut bien avouer, en effet, qu'il n'est pas tendre pour les personnes mariées; et si on prenait à la lettre un grand nombre de ses expressions, quand il réfute Helvidius, Jovinien ou Vigilantius, on le cataloguerait sans hésiter parmi les plus fougueux encratites.

Contre les adversaires de la virginité, il doit défendre l'idéal proposé par Jésus et par saint Paul. C'est pourquoi il donne à la vie des âmes vierges les plus magnifiques éloges; il dit, par exemple : *Nuptiæ terram replent, virginitas paradisum. Adv. Jovin.*, I, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 235; et, parce que Jovinien alléguait l'exemple des Apôtres qui furent mariés, Jérôme trouve dans la particulière affection que Jésus eut pour Jean la récompense de sa virginité, *virgo permansit et ideo plus amatur a Domino..., ibid.*, n. 26, col. 246. La virginité suppose la consécration totale au service de Dieu dans la double pureté de l'esprit et du corps : *illa virginitas est hostia Christi cujus nec mentem cogitatio, nec carnem libido maculavit.* C'est pourquoi Dieu aime les âmes vierges, et c'est pourquoi l'Apôtre veut que tous les fidèles soient comme lui; c'est la volonté de Dieu et de saint Paul; le mariage est seulement permis, toléré, non pas voulu : *Aliud est velle quid Apostolum, aliud est ignoscere. Adv. Jovin.*, I, 7, col. 221. *Nos qui corpora nostra exhibere debemus hostiam vivam, sanctam, placentem Deo,... non quid concedat Deus, sed quid velit consideremus... Quod concedit, nec bonum, nec beneplacens est, nec perfectum. Ibid.*, n. 37, col. 262, 263. Cette idée, saint Jérôme la développe au grand dommage du mariage. Saint Paul, a dit : « Il est bon à l'homme de ne pas toucher de femme. » Jérôme reprend l'argumentation de Tertullien : *malum est ergo tangere; nihil enim bono contrarium est nisi malum. Ibid.*, n. 7, col. 218. Sans doute, saint Paul a dit aussi : « mieux vaut se marier que brûler; » comme Tertullien encore, Jérôme dit : « c'est ainsi qu'il vaut mieux ne perdre qu'un œil que de les perdre tous les deux, » et cela ne veut pas dire que ce soit un bien; puis, prenant à partie l'Apôtre lui-même, il le somme de s'expliquer : *si per se nuptiæ sunt bonæ, noli eas incendio comparare, sed dic simpliciter : bonum est nubere. Suspecta est mihi bonitas ejus rei quam magnitudo alterius mali malum esse cogit inferius. Ego autem non levius malum, sed simplex per se bonum volo. Ibid.*, n. 9, col. 222, 223. Comment en effet le mariage serait-il bon? Il écarte de la prière, *De perpet. virgin... adv. Helvid.*, n. 20, *P. L.*, t. XXIII, col. 204; *Adv. Jovin.*, I, 7, col. 220. Il ne permet pas la sainteté; car s'il y a des saints parmi les gens mariés, c'est seulement à condition que dans le mariage ils aient imité la vie des vierges, *Adv. Helvid.*, 21, col. 204; et les prêtres, parce qu'ils doivent être saints, sont obligés de s'abstenir du mariage. *Adv. Jovin.*, I, 34, col. 257.

Ces textes semblent absolument formels, et à les parcourir, on serait tenté de ranger saint Jérôme parmi les adversaires les plus déclarés du mariage. Et pourtant au milieu même de ses polémiques, il s'en défend. Dans son traité contre Helvidius, il supplie ses lecteurs de ne pas prendre pour une condamnation du mariage les éloges qu'il fait de la virginité, n. 21, col. 204. En tête de sa réfutation de Jovinien, il fait cette déclaration : *Neque nos, Marcionis et Manichæi dogma sectantes, nuptiis detrahimus; nec Tatiani principis encratitarum errore decepti omnem coitum spurcum putamus... Scimus in domo magna non solum vasa esse aurea et argentea, sed et lignea et fictilia... Non ignoramus honorabiles nuptias et torum immaculatum.* I, 3, col. 213. Il y revient encore vers la fin : *Nunc autem cum hæreticorum sit damnare conjugia... Ecclesia matrimonia non damnat, sed subjicit; nec abjicit, sed dispensat, sciens in domo magna non solum esse...*, etc., I, 40, col. 270.

Malgré ces mises au point, Jérôme avait tellement dépassé la mesure et abaissé le mariage, et dans un langage si peu chaste, que ses opuscules firent scandale à Rome, surtout son traité contre Jovinien. Deux amis, Pammachius et Domnion, l'avertirent des interprétations fâcheuses auxquelles il donnait prise. En leur répondant, le vigoureux controversiste revient en arrière et essaie d'atténuer les exagérations que la lutte lui avait fait commettre. Il se plaint, particulièrement dans sa lettre à Pammachius, *Epist.*, XLVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 493 sq., qu'on veuille le regarder comme un ennemi du mariage. Soldat combattant sur la brèche, voulant vaincre pour défendre son poste, peut-on exiger que ses coups soient tellement bien mesurés qu'ils ne portent jamais trop loin? Et comment peut-on le supposer assez peu versé dans l'Écriture sainte pour ignorer les passages qui font l'éloge du mariage. On aurait dû comprendre que son but étant de défendre la virginité, c'est vers ce but à l'exclusion de tout autre que portait son argumentation. Après ces explications, il reprend les principales de ses affirmations, soit pour en montrer l'orthodoxie, soit pour en diminuer la rigueur. Il maintient encore que l'accomplissement de l'acte conjugal doit écarter de la communion un jour ou deux, n. 15, col. 506; mais, sauf cette sévérité, il se défend bien d'avoir le moindre sentiment de blâme contre le mariage, et en effet c'est la pure doctrine de l'Église qu'il énonce : *via regia* [*est*] *ita appetere virginitatem, ne nuptiæ condemnentur*, n. 8, col. 498. *Igitur hoc extrema voce protestor me nec damnasse nuptias, nec damnare... Virginitatem autem in cœlum fero*, n. 20, col. 509.

Auparavant déjà il avait exposé la même doctrine orthodoxe dans sa fameuse lettre à Eustochium, *De*

custodia virginitatis, *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XXII, col. 394 sq. Il y disait que toute son estime pour la virginité ne doit pas être traduite en blâme pour le mariage; car c'est déjà une grande gloire pour les personnes mariées que de venir après les vierges, n. 19, col. 405. Il y expliquait pourquoi l'Apôtre a donné seulement le conseil, et non pas l'ordre, de garder la virginité; c'est que, pour la majorité des hommes, il eût été trop dur de lutter contre les tendances naturelles et de mener une vie angélique; mais le fait de n'être pas obligatoire rend plus belle la condition des vierges, n. 20, col. 407. C'est admettre sans restriction que le mariage n'est pas condamné.

Avec saint Augustin, nous allons trouver l'exposé définitif de la doctrine du mariage, au point de vue de sa valeur morale. Dans ses ouvrages *De continentia*, *De bono conjugali*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, *De nuptiis et concupiscentia*, le saint docteur a condensé tout le résultat de l'élaboration qui s'était faite au cours de l'âge patristique.

Il connaît divers hérétiques qui ont réprouvé le mariage, par exemple Tatien et ses fauteurs, *De hæres.*, 25, *P. L.*, t. XLII, col. 30, et les manichéens, *ibid.*, 46, col. 37; il sait aussi que, pour avoir trop véhémentement répondu à Jovinien, Jérôme s'est fait regarder comme un adversaire du mariage. *Retractat.*, II, 48, t. XXXII, col. 639. A l'opposé, il établit nettement la doctrine catholique : le mariage n'est pas condamnable, *Contra Julian.*, V, 66, t. XLIV, col. 820; il a été institué et béni par Dieu dès l'origine du monde, puis élevé par Jésus au rôle sublime de représenter sa propre union avec l'Église, *De nupt. et concup.*, II, XXXII, t. XLIV, col. 468; par conséquent, quand Augustin loue la virginité, il prétend bien ne pas considérer le mariage comme blâmable, *De sancta virginitate*, 18, t. XL, col. 404; et c'est même faire un plus bel éloge de l'état des vierges que de le placer au-dessus d'un autre état qui est bon de soi. *Ibid.*, 21, col. 406. Le mariage est bon parce qu'il est constitué par trois choses bonnes : *Hæc omnia bona sunt propter quæ nuptiæ bonæ sunt, proles, fides, sacramentum, De bono conjug.*, 32, t. XL, col. 394; ou encore *generandi ordinatio, fides pudicitiæ, connubii sacramentum, De pecc. origin.*, 39, t. XLIV, col. 404, c'est-à-dire la procréation des enfants par l'acte conjugal, la chasteté dans la fidélité réciproque et l'indissoluble engagement des époux.

C'est surtout à propos de la valeur morale de l'*acte conjugal* que la pensée de saint Augustin marque un progrès notable sur celle des autres Pères. Avant lui, cette question, très pratique pour des époux consciencieux, n'avait reçu que des solutions hâtives et sans nuances. Tertullien, qui semble considérer comme répugnantes les relations conjugales, *De exhortatione castitatis*, 9, *P. L.*, t. II, col. 924, 925, les accepte cependant comme nécessaires à la conservation et à la propagation de la race humaine. Les Pères qui suivent, se souvenant de la volonté de Dieu, manifestée dans la création par la distinction des sexes et d'une manière positive par l'ordre donné au premier couple humain : *Crescite et multiplicamini*, ne font pas difficulté à considérer ces relations comme normales et parfaitement légitimes. Il n'y a guère que saint Jérôme à montrer quelque sévérité : il exclut de la communion pendant quelques jours les époux qui ont usé du mariage; il exige par conséquent quelques jours de continence comme préparation obligatoire à la communion, *Epist.*, XLVIII, 15, *P. L.*, t. XXII, col. 506; pour lui, l'usage du mariage n'est pas une faute, mais plutôt, il le dit lui-même, un empêchement à la prière, conformément à l'indication qu'il prétend trouver dans saint Paul. I Cor., VII, 5.

Mais, en déclarant licite l'acte conjugal, les Pères supposent toujours que les époux auront en vue ce qui en est le but direct et la raison d'être, qu'ils se proposeront d'avoir des enfants. Les moralistes païens aux-mêmes essayaient d'élever à ce but l'esprit des époux, cf. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 52; textes dans Moulard, *op. cit.*, p. 50 sq. A plus forte raison les moralistes chrétiens étaient-ils formels. Si les chrétiens se marient, dit saint Justin, c'est dans l'intention d'avoir des enfants, et il compare ce but très chaste des chrétiens avec la conduite des païens qui cherchent surtout dans l'usage du mariage la satisfaction des sens. *Apol.*, I, 29, *P. G.*, t. VI, col. 373. Tertullien est sévère pour le mariage, parce qu'il y voit surtout une concession faite par Dieu à l'infirmité de la chair et un moyen de la satisfaire à l'usage de ceux qui ne veulent ou ne peuvent garder la continence. *Ad uxor.*, II, 3, *P. L.*, t. I, col. 1278. Il semble inutile de faire une énumération de textes qui tous seraient identiques dans leur sens. Mais presque toujours ce sont des affirmations trop rapides et tranchantes. Les Pères ne se demandent pas ce que vaudra, au point de vue moral, la conduite d'époux qui mêleraient plus ou moins abondamment d'autres buts moins nobles à ce but essentiel, qui chercheraient leur satisfaction sensuelle en même temps que l'accroissement de la famille, ou même qui ne songeraient qu'à leur satisfaction sans cependant rien faire pour empêcher la naissance des enfants.

Saint Jean Chrysostome, en vertu de sa conception particulière du mariage, est condamné à croire que le but principal des époux est la satisfaction de l'instinct sexuel. « Le mariage n'a qu'une fin, empêcher la fornication; et c'est pour cela qu'a été institué ce remède. » *In illud* : *Propter fornicationes uxorem...*, I, 33, *P. G.*, t. LI, col. 213. Il croit d'ailleurs ce but légitime et ne blâme pas pour autant l'acte conjugal. Moulard, *op. cit.*, p. 72 sq.

Saint Augustin est plus juste dans sa conception théorique et plus sévère dans ses applications pratiques. Le péché, selon lui, en ôtant à l'homme son intégrité primitive, lui a fait ressentir la concupiscence qui, depuis lors, est toujours mêlée à l'acte du mariage. Cette concupiscence désordonnée est un mal, mais non pas l'acte conjugal lui-même : *nunc ergo sine isto malo esse non potest* (*copula nuptiarum*), *sed non ideo malum est. Cont. Julian.*, III, 53, *P. L.*, t. XLIV, col. 730. Même entaché par la concupiscence, l'acte conjugal n'est pas un péché; il est mêlé à un mal, mais ce mal, le mariage le tourne à bon usage. Parce que dans cet acte il y a un désordre, l'homme en rougit; mais parce que ce désordre n'est voulu que pour une fin honnête, l'homme accomplit cet acte sans péché : *atque ita nuptiæ sinuntur exercere quod licet, ut non negligant occultare quod dedecet. De peccato originali*, 42, t. XLIV, col. 406.

Il est nécessaire cependant que les époux se proposent pour but la procréation des enfants. Alors l'acte conjugal est sans péché, *De bono conjugali*, 11, t. XL, col. 381; il est légitime, *De conjugiis adulterinis*, II, 12, *ibid.*, col. 479; il est un devoir, *Contra Secundinum manichæum*, XXII, t. XLII, col. 598; il est honorable, *Opus imperfect.*, VI, 23, t. XLV, col. 1557. Au contraire, se proposer la volupté charnelle, c'est faire ce que l'Apôtre déclare seulement tolérer, c'est donc une faute, c'est transformer un bien en mal. *Contra Julian.*, II, 20, t. XLIV, col. 687.

Ces idées, saint Augustin les développe avec une merveilleuse précision dans son opuscule *De bono conjugali*, t. XL, col. 373-396, antérieur de dix ans, il convient de le remarquer, à la controverse pélagienne; si les moralistes actuels sont moins sévères, on ne peut nier cependant que les conclusions du saint docteur sont nettement déduites, et c'est en cela

surtout qu'il a fait progresser la doctrine de la valeur morale de l'acte conjugal.

Certaines choses, dit-il, sont bonnes par elles-mêmes, par exemple la sagesse, la santé, etc., et d'autres sont bonnes en tant que moyens d'obtenir les premières, par exemple l'étude, la nourriture, le sommeil, etc. Du nombre de ces moyens est le *concubitus*, l'acte conjugal. La moralité de ces moyens dépend du but que l'on a en vue quand on les emploie. Si l'on s'en sert pour le but auquel ils sont naturellement ordonnés, on agit bien; si on se prive de leur usage alors qu'il n'est pas nécessaire, on agit mieux; si on les emploie en les détournant de leur but, on pèche plus ou moins gravement : *his bonis... qui non ad hoc utitur propter quod instituta sunt peccat, alias venialiter, alias damnabiliter*, n. 9, col. 380.

Les principes ainsi posés, il n'y a qu'à les appliquer à l'acte conjugal. Si les époux y renoncent, c'est une preuve de vertu supérieure; car l'acte conjugal n'est nullement nécessaire; rares seront toujours les continents et le genre humain ne risque pas de finir par leur abstention; d'ailleurs, ajoute saint Augustin, même si le monde devait cesser de vivre par excès de vertu, ce serait seulement l'avènement plus rapide de la cité parfaite de Dieu au ciel, n. 10, col. 381.

Si, au contraire, les époux usent du mariage, ils peuvent le faire pour avoir des enfants; ils se conforment alors aux indications de la nature et à l'ordre positif de Dieu, ils ne pèchent pas. Mais ils peuvent aussi mêler à ce but légitime une intention voluptueuse ou même oublier le vrai but pour ne chercher que la volupté : ils se trouvent alors dans le cas où l'apôtre déclare concéder le mariage *secundum veniam;* ils pèchent dans la mesure où une intention mauvaise se mêlera à l'intention légitime : *Concubitus necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est. Ille autem qui ultra istam necessitatem progreditur, jam non rationi, sed libidini obsequitur*, n. 11, col. 381. *Decus ergo conjugale est castitas procreandi et reddendi carnalis debiti fides; hoc est opus nuptiarum, hoc ab omni crimine defendit Apostolus ... Exigendi autem debiti ab alterutro sexu immoderatior progressio... conjugibus secundum veniam conceditur*, n. 12, col. 382. L'époux consciencieux pourra satisfaire aux exigences immodérées de son conjoint, *ne fornicando damnabiliter peccet;* mais si tous deux sont complices dans l'intention voluptueuse, leur dérèglement est un péché, péché véniel toutefois, pourvu que le but honnête soit voulu davantage et qu'ils n'écartent pas la miséricorde de Dieu, *vel non abstinendo quibusdam diebus ut orationibus vacent... vel immutando naturalem usum in eum usum qui est contra naturam, quod damnabilius fit in conjuge*, n. 11, col. 382. Car il y a une double différence entre les relations légitimes dans le mariage et les relations illégitimes en dehors du mariage : *ille naturalis usus, quando prolabitur ultra pacta nuptialia, id est ultra propagandi necessitatem, venialis est in uxore, in meretrice damnabilis; iste qui est contra naturam, exsecrabiliter fit in meretrice, sed exsecrabilius in uxore*, n. 12, col. 382.

Saint Augustin ne se fait d'ailleurs aucune illusion. Cette pureté de vue est rare et difficile; il y a même, dit-il, des époux qui trouvent plus aisé de garder la continence toute leur vie que de n'avoir que des intentions parfaitement pures en usant de leur mariage, n. 15, col. 384.

Il y a donc une chasteté pour les époux comme il y en a une pour les continents, cette dernière d'ailleurs plus élevée en elle-même parce qu'elle exige et suppose un renoncement plus absolu. Cette supériorité de la virginité, il la proclame contre Jovinien, tout en maintenant la bonté morale du mariage : *nullo modo dubitandum est meliorem esse castitatem continentiæ quam castitatem nuptiarum, cum tamen utrumque sit bonum*, n. 28, col. 392. Et ainsi, à la fin de cette étude morale si remarquable à plus d'un titre, saint Augustin nous ramène à l'idée qui a dominé tout l'enseignement des Pères sur la valeur comparée du mariage et de la virginité.

2. *Comparaison entre les secondes noces et le veuvage.* — Au fond, c'est toujours la même question. L'appel à la perfection qui pousse les âmes d'élite à consacrer à Dieu leur virginité peut se faire entendre seulement après un premier mariage. L'époux rendu à la liberté par la mort de son conjoint a certainement le droit de se consacrer dans le veuvage au service de Dieu ou du prochain; en a-t-il le devoir? La question se compliquait cependant pour les Pères par la doctrine de l'unité du mariage : les époux se sont donnés l'un à l'autre; leur engagement est indissoluble; celui qui se remarie ne manque-t-il pas à la fidélité due à l'époux défunt? Cette considération fut la principale raison pour laquelle les Pères se divisèrent au sujet des secondes noces plus qu'au sujet du mariage lui-même.

a) *Pères grecs.* — Athénagore dépeint ainsi les mœurs chrétiennes au sujet du mariage : « Parmi nous chacun demeure comme il est né, ou ne se marie qu'une fois. Un second mariage, en effet, est un adultère décent, εὐπρεπὴς μοιχεία... Celui qui se sépare de sa première femme, même si elle est morte, est en secret adultère; il transgresse la création de Dieu qui n'a fait qu'un homme et qu'une femme; il rompt le lien qui liait son corps à un autre corps en une unité parfaite. » *Legat.*, 34, *P. G.*, t. VI, col. 967, 968.

Cette sévérité sans ménagement est exceptionnelle. Clément d'Alexandrie ne condamne pas les secondes noces, tout en conseillant de demeurer dans le veuvage. Sa doctrine est, en somme, celle de saint Paul dont il cite les paroles sous cette forme : « Si tu brûles, marie-toi. » *Strom.*, III, I, *P. G.*, t. VIII, col. 1103, 1104; cf. XII, col. 1183, 1184.

Origène a parlé des secondes noces d'une manière qui peut être mal comprise; il semble dire que ceux qui se remarient n'appartiennent pas à l'Église de Dieu, au royaume de Dieu; mais si on recourt au contexte immédiat, il est manifeste que le sens est différent : « Celui qui est bigame, dit-il, alors même qu'il mènerait une vie digne et vertueuse, n'est pas de l'Église de Dieu, ni du nombre de ceux qui n'ont ni ride, ni tache, ni quoi que ce soit de semblable. Il est du second degré, de ceux qui invoquent le nom du Seigneur *et qui sont sauvés au nom de Jésus-Christ*, mais qui ne sont pas couronnés par lui. » *In Lucam*, hom. XVII, *P. G.*, t. XIII, col. 1847. Évidemment il oppose le salut de ceux qui se sont remariés à la couronne de gloire plus resplendissante que recevront les parfaits, ceux qui ont gardé la virginité ou au moins le veuvage; mais il ne les condamne pas, puisqu'il dit expressément qu'ils seront sauvés. Ailleurs il admet qu'on laisse croire aux veuves qu'elles pécheraient en se remariant; c'est une tromperie, mais qui leur est utile, puisque les secondes noces les feraient déchoir. *In Jeremiam*, hom. XIX, 4, *P. G.*, t. XIII, col. 507-508.

Les conciles grecs du IVe siècle se placent plus au point de vue de la discipline extérieure qu'à celui de la conscience. Ils donnent l'impression de chercher à tenir le juste milieu entre deux tendances opposées dont nous ne connaissons pas les manifestations; et c'est pourquoi, tout en soumettant à une pénitence modérée ceux qui se remarient, ils évitent de laisser entendre qu'ils sont coupables en conscience ou même ils disent formellement le contraire. Le concile de Néocésarée (un peu après 315) défend aux prêtres d'assister au repas de noces de ceux qui se marient pour la seconde fois, can. 7; et rappelle que ceux qui contractent mariage plusieurs fois sont soumis à

une pénitence, can. 3, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 539 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 328 et 330. Au concile de Nicée, 325, furent prises des mesures pour réconcilier les *cathares*, c'est-à-dire les novatiens qui condamnaient les secondes noces; on leur ordonna de renoncer à leur rigorisme et, en particulier, de communiquer avec les remariés, can. 8. Mansi, t. II, col. 671, 672; Hefele-Leclercq, t. I, p. 577. Le même droit aux secondes noces est reconnu par les canons attribués au concile de Laodicée (vers 380?); ils prescrivent d'admettre à la communion de l'Église « après un certain temps ceux qui ont contracté un second mariage *d'une manière régulière et conforme aux canons* », Mansi, t. II, col. 563, 564; Hefele-Leclercq, t. I, p. 996; on suppose donc qu'aucune loi ecclésiastique ou divine ne prohibe les secondes noces, et si on soumet les bigames à une pénitence de quelque durée, il semble plutôt que ce soit pour sauvegarder une certaine convenance extérieure ou pour donner quelque satisfaction à ceux qui auraient voulu être plus sévères.

La tendance rigoriste existait en effet, et elle eut à ce moment deux représentants particulièrement autorisés, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze.

Saint Basile se place au double point de vue de la discipline pénitentielle et de la conscience. Il proportionne la durée de la pénitence au nombre de mariages que l'on a conclus après le premier : les bigames sont soumis à une pénitence d'un an; les *trigames* ou les *polygames* à une pénitence plus longue; pour lui, la faiblesse de ces derniers est une fornication modérée, πορνεία κεκολασμένη ; il ne les exclut cependant pas de la communion de l'Église. *Epist.*, CLXXXVIII, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 673, 674. Ailleurs il les appelle des souillures de l'Église, avouant pourtant qu'il vaut encore mieux se marier plusieurs fois que de se livrer à l'inconduite. *Epist.*, CXCIX, 50, *ibid.*, col. 731, 732. C'est surtout la *polygamie* qui excite son indignation, c'est-à-dire, comme on interprète d'ordinaire ce mot, les quatrièmes noces; ce sont là, dit-il, des mœurs de bête et non d'homme, dont les Pères n'ont même pas osé parler; c'est un péché plus grand que la fornication; il place les coupables parmi les *pleurants* et les *prosternés* pour une période de trois ans. *Epist.*, CCXVII, 80, col. 805, 806.

Saint Grégoire de Nazianze n'est pas moins sévère que son ami. Il ne se place plus au point de vue de la discipline, mais seulement de la conscience. Il fait la même distinction entre les secondes noces et les mariages ultérieurs. Tout en déplorant les premières, il les déclare tolérées, mais il ne veut pas que l'on aille plus loin : « S'il y a deux Christs, qu'il y ait aussi deux hommes ou deux femmes; mais il n'y a qu'un Christ, une seule tête de l'Église, et il ne doit donc y avoir qu'une chair. Puisqu'une seconde épouse est défendue, que dire d'une troisième? Une première, c'est la loi; une seconde, c'est tolérance et indulgence; une troisième, c'est iniquité. Quant à celui qui dépasserait ce nombre, il serait χοιρώδης (*porcinus*). *Orat.*, XXXVII, 8, *P. G.*, t. XXXVI, col. 291, 292. Il rappelle ailleurs que saint Paul a permis aux jeunes veuves de se remarier. *Orat.*, XXXIX, 18, col. 357, 358.

Il convient toutefois de ne pas exagérer. Cette recrudescence de rigorisme semble particulière aux Pères cappadociens et sans doute elle ne se prolongea pas au delà du IVe siècle pour ce qui concerne les secondes noces (la trigamie et à plus forte raison la tétragamie furent par la suite regardées comme illicites). Ce serait aller au delà de ce que donnent les textes que d'attribuer à toute l'Église grecque ce qui fut au contraire très limité dans le temps et dans l'espace. Quelques années plus tard, en effet, saint Épiphane et saint Jean Chrysostome exposent une doctrine autrement large.

Saint Épiphane veut réfuter l'erreur des novatiens et particulièrement leur rigorisme. Sa pensée est intéressante surtout à propos des secondes noces; car pour la première fois en Orient se retrouve dans toute sa largeur le principe posé par saint Paul, I Cor., VII, 39, et pour la première fois il est appliqué sans restriction. Il n'y a aucune raison, dit le saint docteur, pour limiter ce que l'Apôtre ne limite pas et pour restreindre le droit qu'il reconnaît à la veuve. Quand son mari est mort, elle peut se remarier; c'est vrai chaque fois qu'elle redevient veuve, et ses mariages successifs seront *dans le Seigneur*, si elle observe dans sa conduite les préceptes du Seigneur et les vertus de son état. *Hæres.*, LIX, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 1027, 1028.

La même position est prise par saint Jean Chrysostome. De même qu'il a vanté les grandeurs de la virginité, il engage, par esprit de renoncement et de continence, les veuves à ne pas se remarier; mais il n'en fait pas une obligation. « Autre chose est exhorter, autre chose commander... Or en cette matière l'Église n'ordonne pas, elle exhorte seulement, et avec raison, puisque Paul a permis les secondes noces... Le mariage est bon, meilleure est la virginité; de même un second mariage est bon, mais meilleur est de s'en tenir à un premier. Nous ne rejetons pas le second mariage; nous exhortons quiconque peut se garder en chasteté à se contenter du premier. » Et il continue en décrivant quelques-uns des inconvénients qu'entraîne le second mariage : la veuve pleurant devant son nouveau mari quand elle se souvient du premier, la jalousie qui s'élève dans le cœur du remplaçant contre celui dont le souvenir subsiste, les divisions inévitables entre les enfants des deux pères, etc. *In illud : Vidua eligatur*, 5, 6, *P. G.*, t. LI, col. 325, 326. Il garde la même justesse de vues dans un traité qu'il adresse à une jeune veuve pour l'exhorter à ne pas se remarier. Celles qui se remarient, dit-il, peuvent avoir diverses raisons pour le faire, ne serait-ce que leur répugnance à se priver du mariage : il ne peut les condamner sans être plus sévère que saint Paul et que l'Esprit-Saint. Il supplie donc que l'on veuille bien ne pas prendre pour un blâme contre les secondes noces les éloges qu'il va donner au veuvage gardé pour Dieu. *De non iterando conjugio*, 1, t. XLVIII, col. 610, 611. De fait, dans ces éloges, il est visible que Jean n'approuve pas les veuves qui se remarient : elles font preuve de bien peu d'esprit chrétien, si elles ne peuvent porter le joug de la continence, *ibid.*, 2, col. 612; elles manquent de fidélité à la mémoire de l'époux qu'elles ont aimé et pleuré, *De virginitate*, 37, t. XLVIII, col. 559, 560; elles montrent peu de sagesse, puisque, après avoir connu par expérience les tracas et les amertumes du mariage, elles ne savent pas profiter de la liberté que Dieu leur avait rendue. *De non iterando conj.*, 1, *ibid.*, col. 609. Dans tout cela, il n'y a pas un mot contre la licéité morale des secondes noces : elles ne sont pas une faute.

Ainsi, à part quelques exceptions, l'Église grecque elle-même demeura fidèle à la doctrine de saint Paul, doctrine à la fois très élevée dans son idéal et très humaine dans ses exigences. Aux vierges, elle propose de garder leur virginité pour le Christ, sans leur en faire une obligation; aux veuves, elle demande de se garder dans la continence pour le Christ, sans cependant les condamner si elles se remarient. C'est la même conception que nous allons retrouver, avec plus de constance encore, dans l'Église latine.

b) Pères latins. — La tradition occidentale sur les secondes noces commence au *Pasteur* d'Hermas, et ses paroles rendent le même son que celles de saint Paul : « Seigneur, demande Hermas, si un homme ou une femme vient à mourir et que l'autre se remarie,

celui-ci pèche-t-il en convolant à de secondes noces ? » Le Pasteur répond : « Non, il ne pèche pas; mais en demeurant seul, il s'acquiert auprès du Seigneur plus de considération et plus de gloire; cependant il ne pèche pas en se remariant. » Mand. IV, IV, 1-2, éd. Lelong, p. 88, 89.

Cette justification des secondes noces devait déplaire à la rigueur de Tertullien; devenu montaniste, il parle de cette Écriture du Pasteur, *quæ mœchos amat*, et il la met en opposition avec l'Écriture du vrai Pasteur, de celui dont les paroles ne peuvent être révoquées, *De pudicitia*, X, *P. L.*, t. II, col. 1000; et bien que cette allusion au *Pasteur* ne soit pas directement faite à propos des secondes noces, nous savons suffisamment ce qu'il en pensait pour conclure à l'opposition irréductible qui existait entre sa doctrine et celle d'Hermas. Mais Tertullien à ce moment n'est plus de l'Église; avant sa défection, alors qu'on peut voir en lui un témoin de la croyance, il n'est certes pas tendre pour les secondes noces contre lesquelles il prémunit sa femme; pourtant il ne les regarde pas comme une faute. Sa pensée se résumerait assez justement dans le commentaire qu'il fait de deux paroles de saint Paul : *Apostolus de viduis et innuptis ut ita permaneant suadet cum dicit : cupio autem omnes meo exemplo perseverare* (I Cor., VII, 7). *De nubendo vero in Domino, cum dicit : tantum in Domino, jam non suadet, sed exserte jubet. Ad uxorem*, II, 1, t. I, col. 1289, 1290.

La sévérité de Tertullien ne se retrouvera plus que chez saint Jérôme. Car on ne saurait faire état de certains textes, parfois invoqués, qui ne vont pas *ad rem*, ni d'un passage de Minucius Félix, *Octavius*, XXIV, *P. L.*, t. III, col. 315, qui s'applique aux femmes divorcées de Rome païenne; ni d'une allusion que fait saint Irénée à la Samaritaine et à son inconduite, *Contra hæres.*, III, XVII, 2, *P. G.*, t. VII, col. 930; ni d'un texte de saint Justin qui, selon toute vraisemblance, a trait à la polygamie simultanée, *Apolog.*, I, 15, *P. G.*, t. VI, col. 349, 350.

Saint Ambroise n'aime pas les secondes noces. Dans son *Hexaemeron*, l. V, 62, 63, *P. L.*, t. XIV, col. 232, 233, il propose à la veuve chrétienne l'exemple de la tourterelle qui garde la fidélité au compagnon qu'elle a perdu et il rappelle à cette occasion le conseil de saint Paul : *Optat Paulus in mulieribus quod in turturibus perseverat.* C'est donc un désir, une exhortation, non un ordre. Il est plus net encore dans son opuscule *De viduis*, composé pour exalter la noblesse des veuves qui restent telles pour le service de Dieu; il ne fait que reproduire les paroles de l'Apôtre et les commenter : *quod tamen pro consilio dicimus, non pro præcepto imperamus, provocantes potius viduam quam ligantes; neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus... Plus dico : non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus sæpe repetitas; neque enim expedit quiquid licet.* 68, t. XVI, col. 254. De telles formules sont pleines de sens : il est plus parfait de garder la virginité, mais le mariage est cependant permis; il est plus parfait de demeurer dans le veuvage, et pourtant les secondes noces ne sont pas défendues; et des mariages ultérieurs encore, même souvent répétés à la suite de veuvages multipliés, sont toujours permis, quoiqu'ils ne soient pas à approuver. Aucun doute n'existe dans l'esprit d'Ambroise sur la licéité morale de ces mariages successifs.

Avec saint Jérôme, nous devons nous attendre à retrouver la tendance à la sévérité, étant donnée la manière dont il parle du mariage lui-même. Il sait pourtant que saint Paul a permis aux veuves de se remarier; c'est vrai, dit-il, mais ce n'est pas de son plein gré qu'il a accordé cette permission, et n'est-il pas à craindre qu'on n'en abuse pour multiplier les remariages? Et sans doute ces mariages, même nombreux, ne sont pas condamnables, Jérôme le sait bien; pourtant il emploie pour les permettre une comparaison insultante qui semble bien indiquer qu'il voudrait bien pouvoir les condamner : *Verum fac ut concesserit Paulus secunda matrimonia; eadem lege et tertia concedit, et quarta, et quotiescumque vir moritur. Multa compellitur Apostolus velle quæ non vult... Non damno digamos, imo nec trigamos et, si dici potest, octogamos; plus aliquid inferam, etiam scortatorem recipio pœnitentem. Quidquid æqualiter licet, æquali lance pensandum est. Adv. Jovin.*, I, 15, *P. L.*, t. XXIII, col. 234. Cf. *Epist.*, XLVIII, *ad Pammachium*, 9, t. XXII, col. 499. Comparer ces mariages répétés à la pire débauche, n'est-ce pas les condamner? Quand saint Jérôme dit qu'il ne les repousse pas, pas plus qu'il ne rejette le débauché repentant, à ne voir que ce texte, on se croira autorisé à conclure qu'il y trouve une faute morale. Mais avec ce terrible homme, il faut y regarder à deux fois avant de prendre à la lettre un texte, surtout quand Jérôme écrit sous l'influence de la passion; on n'est sûr de sa pensée que quand il ne bataille plus. Au moment du combat il ne mesure pas plus ses expressions qu'il ne pèse la valeur de ses arguments : peu lui importe où il frappe. Et par exemple, il prétend trouver, dans le nombre des animaux admis dans l'arche et sauvés du déluge, un blâme pour les secondes noces : *In duplici numero ostenditur aliud sacramentum, quod ne in bestiis quidem et in immundis avibus digamia comprobata sit. Adv. Jovin.*, I, 16, col. 236. Prendre à la lettre des affirmations aussi paradoxales serait se méprendre sur la pensée de Jérôme. Ce qu'il veut, c'est anéantir les objections que l'on a osé élever contre la sainte virginité; c'est relever dans les âmes l'estime de cette belle vertu et maintenir leurs aspirations vers l'idéal du renoncement évangélique; c'est convaincre les chrétiens qu'ils doivent chercher ce qui plaît à Dieu et que, dans cette recherche, il ne convient pas qu'ils mesurent avec parcimonie leur bonne volonté. Vouloir le plus parfait, telle est la disposition que Jérôme voudrait créer dans les âmes qui en sont capables. Et en somme, sa doctrine reste la même, au sujet des secondes noces, que celle de Paul. C'est le sens évident de ce passage très important du même traité contre Jovinien : *Concedit quidem Deus nuptias, concedit digamiam et, si necesse fuerit, fornicationi et adulterio præfert etiam trigamiam. Sed nos qui corpora nostra exhibere debemus hostiam vivam, sanctam, placentem Deo..., non quid concedat Deus, sed quid velit consideremus... Quod concedit, nec bonum, nec beneplacens est, nec perfectum... Aliud est voluntas Dei, aliud indulgentia*, n. 37, col. 262, 263. Il revient sur ces mêmes considérations dans une lettre qu'il écrit vers 409 à la veuve Ageruchia pour la déterminer à persévérer dans le veuvage : *Duæ sunt Apostoli voluntates, una qua præcipit,,., altera qua indulget... Primum quid velit, deinde quid cogatur velle demonstrat. Vult nos permanere post nuptias sicut seipsum... Sin autem nos viderit nolle quod ipse vult, incontinentiæ nostræ tribuit indulgentiam. Quam e duabus eligimus voluntatem? quod magis vult et quod per se bonum est? an quod mali comparatione fit levius et quodam modo nec bonum est quia præfertur malo? Ergo si eligimus quod Apostolus non vult, sed velle compellitur,... non Apostoli, sed nostram facimus voluntatem. Epist.*, CXXIII, 7, t. XXII, col. 1050.

Plus nette est la pensée de saint Augustin. Dans le *De bono viduitatis*, il félicite « la religieuse servante de Dieu Juliana » d'avoir persévéré dans le veuvage, mais pour l'éclairer sur la valeur de son état, il ajoute : *Hoc primum oportet ut noveris bono quod ele-*

gisti non damnari secundas nuptias, sed inferius honorari. Nam sicut bonum sanctæ virginitatis quod elegit filia tua non damnat unas nuptias, sic nec viduitas tua cujusquam secundas, n. 6, *P. L.*, t. XL, col. 433. Il s'appuie sur la doctrine de saint Paul; et poursuivant le raisonnement de l'Apôtre, il ne veut même pas condamner les troisièmes noces, les quatrièmes, ni les suivantes, puisque Paul a dit simplement : la femme est libre quand son mari est mort, qu'elle se marie à qui elle veut : *quis sum qui putem definiendum quod nec Apostolum video definisse?* n. 15, col. 439. C'est pourquoi, tout en respectant le sentiment de convenance qui pourra empêcher la veuve de se remarier sans limite, il n'ose pas pour cela la condamner et élever son opinion contre l'autorité de l'Écriture. Reste pourtant l'appel au plus parfait : *Quod autem dico univiræ viduæ, hoc dico omni viduæ : beatior eris si sic permanseris*, n. 15, col. 440.

Dans cette longue enquête sur une question morale qui a passionné les esprits dans les cinq premiers siècles, nous n'avons pas relevé tous les témoignages, ni cité tous les documents. La conclusion qui s'en dégage, très nette et très certaine, c'est qu'il faut se tenir en garde contre des généralisations hâtives qui attribuent à l'Église dans son ensemble des préventions défavorables au mariage, ou la condamnation formelle des secondes noces. L'Église, au contraire, en dehors des rares exceptions que nous avons relevées, est restée fidèle à la doctrine de Jésus et de saint Paul. Si elle a toujours convié les âmes à s'élever aux sommets par la continence dans la virginité ou le veuvage choisis pour Dieu, elle n'a jamais eu de sévérité pour les âmes plus humbles qui n'ont pas entendu l'appel des privilégiés ou moins courageuses qui n'ont pas osé le suivre.

II. LE SACREMENT DE MARIAGE. — Cette question a incomparablement moins préoccupé les Pères que la précédente. Ils ne pouvaient pas se demander s'il convenait de placer le mariage dans la liste des sacrements, et c'est seulement en recueillant les éléments épars dans leurs œuvres que l'on peut se rendre compte de leur pensée et des progrès de la doctrine. Et pourtant l'importance de cette question n'échappe à personne, puisqu'il s'agit de retracer, autant que possible, la marche qu'a suivie l'Église pour faire sortir de la simple indication de l'Écriture la formule très nette du dogme, telle que l'ont élaborée les scolastiques et définie les conciles.

Dans ce travail de recherche, il y a deux écueils également à craindre : le premier est de laisser perdre les moindres parcelles de vérité, parcelles d'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares; le second serait de prêter aux Pères nos pensées et d'interpréter leurs expressions forcément imprécises d'après ce que nous apprennent les définitions de l'Église. Ce qui importe, c'est de savoir ce qu'ils ont pensé afin de noter les progrès qu'ils ont fait faire à la connaissance du dogme.

Or, sur le point dont il s'agit, l'Évangile et saint Paul fournissaient les données suivantes : 1. Institué par Dieu pour conserver et propager la race humaine, le mariage a été relevé de la déchéance qu'il avait subie par Jésus-Christ qui l'a sanctifié et restauré, en lui rendant son unité et son indissolubilité primitives. — 2. Cette restauration impose aux époux chrétiens des devoirs que l'expérience des siècles passés a montrés trop lourds pour la nature humaine laissée à ses propres forces. Elle suppose donc que Dieu donnera aux époux les grâces sans lesquelles le mariage serait un joug insupportable. — 3. Le mariage chrétien trouve son idéal dans l'union mystique de Jésus avec son Église; ce symbolisme porte au divin la sublime dignité du mariage et fait pressentir son efficacité sanctifiante.

Les Pères vont développer ces trois idées. Nous trouverons une lumière de plus dans le fait que l'Église veut intervenir pour bénir le mariage de ses enfants; et il sera intéressant de voir si le sens de plus en plus complexe du mot *sacramentum* appliqué au mariage ne peut pas nous fournir un renseignement.

1° *Le mariage sanctifié par Jésus-Christ.* — Les Pères en trouvent une preuve surtout dans le fait que Jésus a voulu, dès le début de sa vie publique, assister aux noces de Cana et y accomplir son premier miracle.

Ce fait prend, aux yeux des Pères, une importance de premier ordre; car ils voient dans la démarche du Christ non pas seulement l'intention de manifester sa sympathie aux deux époux de Cana, mais celle de montrer aux époux de tous les siècles la haute estime dans laquelle il tenait le mariage, de leur enseigner avec quelle élévation d'âme ils devaient le célébrer et de sanctifier avec le mariage lui-même la naissance des enfants. Ainsi, parmi de nombreux textes, saint Épiphane, *Hæres.*, LI, 30, *P. G.*, t. XLI, col. 942 : « Il me semble que Jésus fut invité pour deux raisons : d'abord afin d'entourer de chasteté et d'honnêteté les noces dans lesquelles la passion des hommes débordait comme une eau furieuse, et aussi pour en adoucir les peines futures par la suavité du vin qui enlève les chagrins et par la grâce. » Saint Augustin, *In Joan.*, tr. IX, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1459 : *Ad hoc ergo Dominus venit ad nuptias ut conjugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum.* Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, II, I, 2, *P. G.*, t. LXXIII, col. 223, 224 : « Comme on célébrait les noces en toute chasteté et honneur, la mère du Sauveur était présente. Il vint lui aussi avec ses disciples, non pas tant pour prendre part au festin, que pour faire un miracle et sanctifier le principe de la génération charnelle de l'homme. Il convenait en effet que celui qui devait renouveler la nature humaine et l'élever à un état plus parfait, non seulement accordât sa bénédiction à ceux qui étaient déjà au monde, mais préparât sa grâce à ceux-là mêmes qui devaient naître dans la suite et sanctifiât d'avance leur naissance. »

Les Pères voient une autre preuve de la volonté de Jésus dans la restauration par laquelle il rendit au mariage ses deux propriétés primitives. Cette idée, sur laquelle ils ont moins insisté, a été parfois affirmée, par exemple dans la lettre écrite au pape Sirice par saint Ambroise et le concile de Milan, vers 389; le concile remercie le pape d'avoir défendu les prérogatives de la virginité, tout en ne condamnant pas le mariage : *Neque nos negamus sanctificatum a Christo esse conjugium, divina voce dicente : Erunt ambo in carne una et in uno spiritu.* S. Ambroise, *Epist.*, XLII, 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1124.

2° *Le mariage chrétien, garantie de la grâce divine pour les époux.* — On serait heureux de trouver sous la plume des Pères une de ces formules très nettes auxquelles la théologie nous a habitués. Ce qui, pour nous, caractérise un sacrement, c'est qu'il produit la grâce qu'il signifie. Les Pères ne pouvaient avoir une pareille précision de langage et on ne peut sans anachronisme s'attendre à la trouver chez eux. Du moins ils ont cru et enseigné que la grâce est donnée aux époux, qu'elle fonde leur union et en assure la fermeté, qu'elle est la réponse de Dieu à la confiance de ceux qui se marient en lui. Au fond, qu'avaient-ils à dire de plus? N'est-ce pas ce qui importe aux époux chrétiens? Dieu présidant à leur union, Dieu la bénissant pour la rendre indissoluble, Dieu assurant aux conjoints pour l'avenir les grâces dont ils auront besoin pour rester fidèles, cette conception du mariage chrétien représente peut-être le progrès le plus notable

sur les données scripturaires où l'idée de grâce n'était qu'implicitement contenue. De la pensée des Pères à la doctrine des théologiens, il n'y a qu'un pas à faire, important pour nous, mais sans portée pratique pour les époux qu'ils voulaient surtout instruire de leurs devoirs, à savoir l'affirmation que la grâce de Dieu est produite par le mariage lui-même et non seulement donnée à son occasion.

Ici encore les textes seraient nombreux et concordants. Qu'il suffise de citer les suivants comme particulièrement intéressants. Tertullien voit dans la grâce divine une garantie contre les malheurs qui menaceraient les époux : *Si ratum est apud Deum matrimonium hujusmodi, cur non prospere cedat, ut et a pressuris et angustiis et impedimentis et inquinamentis non ita lacessatur, jam habens ex parte divinæ gratiæ patrocinium. Ad uxorem*, II, 7, *P. L.*, t. I, col. 1299. Il revient sur la même idée avec plus de détails encore : *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renunciant, Pater rato habet?* Puis, après avoir décrit la vie pieuse et unie des deux époux, il continue en montrant ce qui en est la raison et le couronnement, la présence du Christ, c'est-à-dire en réalité sa grâce : *talia Christus videns et audiens gaudet, his pacem suam mittit; ubi duo, ibi et ipse; ubi et ipse, ibi et malus non est.* 9, col. 1302 sq. — Origène enseigne que c'est Dieu lui-même qui unit les deux époux et qu'à cause de cela « la grâce est en eux ». *Comm. in Matth.*, XIV, 16, *P. G.*, t. XIII, col. 1230. — Saint Athanase, dans sa lettre au moine Amoun, compare mariage et virginité; celui qui se marie, dit-il, « ne recevra pas autant de grâces; il en recevra pourtant; c'est le grain qui rapporte trente pour un. » *P. G.*, t. XXVI, col. 1173, 1174. — Saint Ambroise rappelle aux chrétiens mariés qu'ils doivent rester fidèles à leurs épouses; et il en donne cette raison : *Cognoscimus velut præsulem custodemque conjugii esse Deum qui non patiatur alienum torum pollui; et si quis fecerit, peccare eum in Deum cujus legem violet, gratiam solvat. Et ideo, quia in Deum peccat, sacramenti cœlestis amittit consortium. De Abraham*, I, VII, *P. L.*, t. XIV, col. 442.

Malgré l'imprécision des formules, il y a donc un fait dont les Pères ne doutent pas, c'est que le mariage chrétien assure aux époux des grâces afin qu'ils restent fidèles à leur devoir.

3° *Le mariage chrétien, symbole de l'union du Christ avec son Église.* — Ce symbolisme mystérieux a été très souvent rappelé par les Pères; mais ils n'en ont pas tiré les conséquences auxquelles on aurait pu s'attendre. D'ordinaire ils ne creusent pas cette idée plus que ne l'avait fait saint Paul; ils se contentent de faire une allusion au texte de l'Apôtre ou tout au plus de citer ses expressions, sans en déduire autre chose que la sublimité du mariage chrétien. Cette remarque a déjà été faite par P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 20. Elle est exacte tout spécialement pour Tertullien, un des Pères qui se réfère le plus fréquemment au texte de l'Épître aux Éphésiens : des passages qu'a relevés chez lui le P. de Backer, dans le bel ouvrage qu'a publié le P. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot sacramentum, I, Les anténicéens*, Louvain, 1924, p. 125 sq., il n'en est pas un qui essaie de creuser l'affirmation de saint Paul dans le sens qui nous intéresse. Le très beau commentaire de saint Jean Chrysostome, *In epist. ad Ephes.*, c. V, hom. XX, *P. G.*, t. LXII, col. 135 sq., commentaire un peu prolixe, selon l'habitude du grand orateur, aboutit simplement à des conséquences morales, aux vertus que doivent pratiquer les époux, aux devoirs qui leur incombent, à la place respective qui leur revient au foyer. Aucune préoccupation dogmatique ne transparaît non plus, du moins relativement au mariage, dans l'*Ambrosiaster. P. L.*, t. XVI, col. 398, 399. Saint Jérôme insiste à plusieurs reprises sur la sainteté du mariage qui a pu être comparé à cette divine union; saintes doivent être les relations entre époux, puisque sainte est l'union du Christ avec son Église; la passion ne doit pas les dominer; la prière doit les purifier, cf. *Comm. in epist. ad Ephes.*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XXVI, col. 530-537. De tous les Pères, c'est sans doute saint Augustin qui a davantage développé le caractère symbolique du mariage, et ses aperçus furent très féconds pour le progrès de la doctrine de ce sacrement; il en est le principal artisan à l'époque patristique; l'étude de sa pensée viendra mieux à sa place quand nous exposerons l'emploi qu'il a fait du mot *sacramentum* appliqué au mariage.

4° *Le mariage célébré devant l'Église.* — Si évident était le caractère sacré du mariage, que, de très bonne heure, l'Église voulut intervenir et intervint de fait dans sa célébration. La bénédiction qu'elle accordait aux époux, les cérémonies dont elle accompagnait leur union était un gage des grâces accordées par Dieu. Il n'est sans doute pas besoin de souligner que la question du ministre du mariage était en dehors des préoccupations : le prêtre bénissait les époux, il appelait sur eux la grâce de Dieu et la grâce leur était donnée : c'est ce qu'affirmaient les Pères, ce que signifiaient les formules rituelles, ce que les fidèles croyaient et espéraient.

Le premier témoignage de l'intervention de l'Église dans le mariage est celui de saint Ignace : « Il serait bon, dit-il, que ceux qui se marient, tant hommes que femmes, ne contractassent leur union qu'avec l'approbation de l'évêque; car c'est la pensée de Dieu qui doit présider aux mariages et non la passion. Tout pour la gloire de Dieu. » *Ad Polycarp.*, V, 2, édit. Lelong, Paris, 1910, p. 102, 103. Le saint évêque exprime un désir; la pratique qu'il recommande était sans doute déjà en usage chez les chrétiens fervents; il voudrait qu'elle devînt générale. De fait elle ne tarda pas à se répandre. — Tertullien, en effet, s'exprime comme s'il était de règle que les mariages chrétiens fussent conclus devant le prêtre et bénits par lui. Ce qui, pour lui, caractérise le mariage que Dieu protège, c'est que l'Église le noue, et que la bénédiction sacerdotale le scelle sur la terre en même temps que le Père le ratifie au ciel : *Ecclesia conciliat,... obsignat benedictio. Ad uxor.*, II, 9, *P. L.*, t. I, col. 1302. Dans son traité *De monogamia*, un des arguments par lesquels il veut persuader à sa femme de ne pas se remarier est celui-ci : comment pourrait-elle demander ce mariage, quand ceux à qui elle le demanderait (*a quibus postulas*) ne peuvent, d'après saint Paul, avoir été mariés qu'une fois? C'est donc que les époux vont *demander le mariage* aux prêtres; et ceux-ci le *donnent* : « Les ministres donneront donc des hommes et des femmes comme on donne des bouchées de pain? Ils vous marieront, vous, dans l'Église vierge, unique épouse du Christ unique? » C. XI, *P. L.*, t. II, col. 943.

En quoi consistait cette intervention de l'Église et quelles étaient les cérémonies dont elle entourait le mariage? Le rituel en fut assez vite fixé, du moins dans ses parties essentielles. Saint Ambroise parle de la *velatio* et de la *benedictio*; écrivant à Vigilius pour lui indiquer les devoirs qu'il devra remplir comme évêque, il lui recommande de veiller à ce que les chrétiens ne se marient pas avec des païennes, ou inversement, et il donne cette raison : *nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oportet, quomodo potest conjugium dici ubi non est fidei concordia? Epist.*, XIX, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 984.

C'est donc une règle désormais fixée (*oportet*); le mariage est *sanctifié* par l'Église au moyen de deux cérémonies, l'imposition du voile et la bénédiction, toutes deux accomplies par le prêtre. De ce *velamen* il donne ailleurs une interprétation symbolique : faisant venir le mot *nuptiæ* de *nubes*, il dit que le voile nuptial indique les nuages quelquefois très lourds qui viendront obscurcir le foyer. *Exhortatio virginitatis*, 34, t. XVI, col. 346. — A la même époque, le pape saint Sirice mentionne les deux mêmes cérémonies, et conclut que celui qui viole l'engagement du mariage ainsi sanctifié se rend coupable de sacrilège. *Epist.*, I, *ad Himerium*, *P. L.*, t. XIII, col. 1136. — Les *Statuta Ecclesiæ antiqua*-qui semblent avoir été rédigés à Arles, peut-être par saint Césaire, mais reproduisent une législation plus ancienne, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 103 sq., veulent que les fiancés soient conduits à la bénédiction du prêtre par leurs parents ou par les paranymphes, can. 13, *ibid.*, p. 113. — Dans l'Église grecque, saint Grégoire de Nazianze mentionne la jonction des mains des époux par le prêtre ; ne pouvant assister au mariage d'Olympias, il écrit au tuteur de la jeune fille, Procopios : « Par le désir je suis présent; je célèbre la fête avec vous; je joins l'une à l'autre la main droite des deux jeunes gens et toutes deux à celle de Dieu. » *Epist.*, CXCIII, *P. G.*, t. XXXVII, col. 315, 316. — Saint Jean Chrysostome suppose que le prêtre pourra assister à toute la fête nuptiale, même aux réjouissances qui suivent la cérémonie. Il met en garde les fidèles contre les joies immodérées, les danses, les chansons immodestes qui trop souvent accompagnent les mariages. Ne vaut-il pas mieux faire comme les époux de Cana « qui eurent le Christ assis au milieu d'eux? Comment cela se fera-t-il? demandera-t-on... Par les prêtres eux-mêmes... Si tu fais entrer les serviteurs du Christ, le Christ par eux sera présent avec sa mère et ses frères. » *In illud : Propter fornicationes uxorem* etc., hom. I, 2, *P. G.*, t. LI, col. 210.

Aucun document ne nous renseigne sur l'ensemble des cérémonies du mariage. Le sacramentaire léonien contient les prières de la messe et de la bénédiction nuptiale, *P. L.*, t. LV, col. 130, 131. C'est seulement le pape Nicolas Ier, en 866, qui donne une description complète des rits suivis dans l'Église latine, *Responsa ad consulta Bulgarorum*, c. III, *P. L.*, t. CXIX, col. 980; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925, p. 449 sq.

5° *Le mot sacramentum appliqué au mariage.* — Cette partie de notre étude se restreint évidemment aux Pères latins : le mot μυστήριον n'ayant pas suivi la même évolution qui a modifié et précisé le sens du mot *sacramentum*.

La traduction latine qui a rendu par *sacramentum hoc magnum est* le μυστήριον μέγα du texte grec est certainement très ancienne, puisque Tertullien en fait un usage relativement fréquent. Les Pères postérieurs continuent à citer le texte latin, ou au moins à y faire allusion. Puis il arrive que le mot *sacramentum* est appliqué au mariage sans qu'il y ait une relation certaine avec le texte de l'Épître aux Éphésiens. Il faut essayer de préciser le sens de ce mot dans les diverses circonstances où il est employé.

Il n'est sans doute plus nécessaire de rappeler que, dans la langue des Pères, le terme *sacramentum* n'a pas le sens précis que lui a donné la théologie. Sa signification était au contraire très élastique à cause des liens qui l'unissaient à la langue juridique ou militaire d'une part, à la langue des mystères de l'autre. Et en raison de sa signification imprécise, chaque auteur peut en l'employant avoir en vue un sens plutôt qu'un autre, chaque passage peut présenter un sens différent des autres. « Parmi les mots qu'affectionne la littérature chrétienne antique, dit le P. de Ghellinck, surtout chez les Africains et chez saint Hilaire, il n'en est peut-être pas qui doive davantage à l'étude minutieuse du contexte la détermination du sens qu'il affecte, particularisé ou étendu, simplifié, enrichi ou transformé, au point qu'à lire certaines pages de ces auteurs, on serait tenté de croire qu'il n'est pas de limites assignables à la variété des notions susceptibles d'entrer dans un seul mot. L'élasticité de la signification occasionnelle de *sacramentum* rend cette détermination extrêmement délicate et malaisée en certains cas, et il faut humblement reconnaître qu'il échappe plus d'une fois à tout essai de précision. » *Pour l'histoire du mot sacramentum*, Introd., p. 11. C'est pour essayer de mettre un peu de lumière dans cette complexité que le P. de Ghellinck, avec ses confrères les PP. de Backer, Poukens et Lebacqz, ont recensé chez les Pères anténicéens tous les passages où se retrouve ce mot en essayant de déterminer pour chacun le sens précis. Déjà le P. d'Alès avait fait cette même étude plus brièvement pour les textes de Tertullien, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 321-323, et de saint Cyprien, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 84-89. Antérieurement avaient paru des études analogues dont plusieurs sont appréciées par le P. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 43 sq. Et, avant tous, Vasquez en 1588 avait étudié en détail les divers textes où saint Augustin applique au mariage le mot de *sacramentum*, pour essayer d'en préciser le sens. *Comment. ac disputat. in III^am^ part. S. Thomæ*, *De matrimonii sacramento*, disp. II, c. V, n. 30.

Ce n'est pas sans raison que Vasquez s'était limité à approfondir les textes de saint Augustin. Les Pères antérieurs, en effet, ne fournissent à peu près rien qui puisse être de quelque utilité.

Dans la période anténicéenne, la seule qui ait été encore étudiée par le P. de Ghellinck et ses collaborateurs, il n'y a que Tertullien et Lactance qui aient appliqué au mariage le mot *sacramentum*. Tertullien le fait en six endroits, et toujours il cite ou utilise le texte de saint Paul aux Éphésiens : *Adv. Marc.*, V, XVIII, *P. L.*, t. II, col. 518; *Exhortatio castitatis*, 5, *ibid.*, col. 920; *De monogamia*, 5, *ibid.*, col. 936; *De jejunio*, 3, col. 958; *De anima*, 11 et 21, *ibid.*, col. 665 et 684. Or, dans tous ces passages, la pensée de Tertullien ne dépasse pas celle de saint Paul; il voit dans le mariage primitif d'Adam et d'Ève ou dans le mariage actuel, un symbole, une allégorie, une figure, annonçant ou rappelant l'union mystique du Christ et de l'Église. Cf. de Backer, dans l'ouvrage cité, p. 125 sq.; d'Alès, *op. cit.*, p. 322, 323; et sans doute cette pensée a pu mener dans la suite à la doctrine théologique du sacrement de mariage, mais elle ne marque aucun progrès sur les paroles de saint Paul. — Le sens du mot *sacramentum* est tout différent chez Lactance, *Epitome*, 61, *P. L.*, t. VI, col. 1080. Il dit que celui qui est marié doit se contenter de sa femme et garder *casti et inviolabilis cubiculi sacramenta;* autrement il serait adultère devant Dieu. Le sens est évident : *sacramentum* désigne l'engagement sacré qui unit les époux et les oblige à se garder une inviolable fidélité; et ainsi Lactance se rapproche du sens primitif du mot, le *sacramentum* était le serment et en particulier le serment militaire. Lebacqz, dans l'ouvrage cité, p. 264. — De Lactance à saint Augustin, les Pères ne font que citer le texte de saint Paul, comme avait fait Tertullien, sans y rien ajouter qui précise le sens du mot; ainsi, par exemple, saint Ambroise et saint Jérôme.

Pour saint Augustin, il n'en est plus de même. Sans doute quand il parle de *sacramentum* à propos du mariage, il fait quelquefois allusion à l'Épître aux Éphésiens; mais le sens du mot se précise et prend des

nuances nouvelles. Pour plus de clarté, nous diviserons en trois classes les passages où nous trouvons ce mot : d'abord ceux où il se contente d'énumérer les *bona nuptialia*, parmi lesquels il place le *sacramentum;* puis ceux où il expose avec quelque détail ces *bona nuptialia;* enfin ceux où il parle de *sacramentum* sans rapport avec les *bona nuptialia*. Nous ne prétendons d'ailleurs pas relever tous les passages; mais du moins signaler les principaux.

1. Les *bona nuptialia* sont au nombre de trois, selon saint Augustin, et leur énumération, sous des termes différents, reste toujours identique; par exemple, *generandi ordinatio, fides pudicitiæ, connubii sacramentum, De pecc. origin.*, 39, *P. L.*, t. XLIV, col. 404; *proles, pudicitia, sacramentum, ibid.*, 42, col. 406; *in castitatis fide, in conjunctionis fœdere, in propaginis germine, Contra Julian.*, III, 57, col. 732. Si on compare ces trois passages, on est frappé de la concordance qui existe entre les trois *bona nuptialia;* ce sont bien les mêmes; or, celui qui en deux endroits, est appelé *sacramentum* ou *connubii sacramentum* est désigné dans le troisième par *in conjunctionis fœdere*. Il s'agit donc du lien sacré et inviolable qui unit les époux.

2. Dans d'autres passages, les mêmes *bona nuptialia* sont exposés avec plus de détails. — *De nuptiis et concupiscentia*, I, 11, t. XLIV, col. 420. Pour prouver l'existence du *sacramentum*, saint Augustin fait appel au texte de saint Paul; et ce même texte l'aide à expliquer ce qu'il entend par là : le *sacramentum*, c'est encore l'indissoluble engagement qui unit les époux : *hujus procul dubio sacramenti res est ut mas et femina connubio copulati, quamdiu vivunt, inseparabiliter perseverent;* mais la raison profonde de cette indissolubilité, c'est précisément le rapport de symbole qui existe entre le mariage et l'union du Christ avec l'Église; cette dernière ne pouvant être rompue par le divorce, le mariage non plus ne doit pas être rompu. Si pourtant les époux prétendaient se séparer, le lien, extérieurement brisé, subsisterait toujours pour leur condamnation, comme subsiste dans l'apostat le caractère du baptême, *sicut apostatæ anima, velut de conjugio Christi recedens, etiam fide perdita, sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit.* Deux idées nouvelles complètent donc le sens premier du mot *sacramentum* : c'est un engagement sacré, d'autant plus inviolable qu'il est l'image du lien éternel entre le Christ et l'Église; un engagement dont la perpétuité rappelle le caractère ineffaçable produit par un autre *sacramentum*, par le baptême. — *Ibid.*, n. 13, col. 421. Saint Augustin trouve un vrai mariage dans l'union de la Vierge avec Joseph; et dans ce mariage existent les trois *bona nuptialia : proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium.* Il s'agit d'un engagement indissoluble. — *Ibid.*, n. 19, col. 424. La pensée est la même : le *sacramentum* est l'engagement que l'on ne peut rompre et qui subsiste même quand on y manque : *sacramentum, quod nec separati nec adulterati amittunt, conjuges concorditer casteque custodiant.* — *Ibid.*, n. 23, col. 427. Il explique le *sacramentum* en faisant appel au texte de la Genèse : *relinquet homo... et adhærebit...* et à l'union du Christ avec l'Église : entre l'homme et la femme, comme entre le Christ et l'Église, il y a *conjunctionis inseparabilis sacramentum.* — *De bono conjugali*, 32, t. XL, col. 394. Dans tous les mariages, même païens, il y a deux des *bona nuptialia;* mais la *sanctitas sacramenti* est spéciale aux mariages chrétiens. En quoi consiste-t-elle? *per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit.* On ne se marie que pour avoir des enfants; cependant, même si le mariage est stérile, on ne peut le rompre, le *sacramentum* demeure. Saint Augustin l'explique par une comparaison qui intéresse vivement la question : *Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel impositio non carebit, quamvis ad judicium permanente.* Quelques lignes plus loin, il explique le *sacramentum* du mariage par le texte de saint Paul : *Uxorem a viro non discedere..*, I Cor., VII, 10, 11. La comparaison employée ici est analogue à celle que nous avons rencontrée plus haut : le *sacramentum* du mariage, déjà comparé au *sacramentum fidei* du baptême, est maintenant comparé au *sacramentum ordinationis;* mais c'est toujours au même point de vue, celui de sa fermeté et de son inviolabilité : comme on est chrétien pour toujours, comme on est prêtre pour toujours, on est marié pour toujours.

3. Dans un passage, saint Augustin parle du *sacramentum nuptiarum* sans le faire entrer dans une liste de *bona nuptialia. De bono conjugali*, 21, t. XL, col. 387, 388. Il compare le *sacramentum nuptiarum singularum*, le mariage monogame des chrétiens, au *sacramentum pluralium nuptiarum*, au mariage polygame des patriarches. Dans un cas comme dans l'autre, il y a un symbolisme mystérieux : les anciens mariages préfiguraient l'Église, où toutes les nations se soumettraient à Dieu; le mariage unique est une figure du ciel où l'Église elle-même sera consommée dans l'unité. Qu'il ne s'agisse pas dans ce texte de sacrement au sens actuel du mot, le P. de Smedt le démontre facilement par le seul fait que les mariages juifs sont dits *sacramentum* au même titre que les mariages chrétiens. *Principes de la critique historique*, Paris, 1883, p. 112-114. Mais la pensée du saint docteur semble plus complexe que dans les autres passages. Son attention se porte surtout sur l'unité du mariage chrétien, tellement nécessaire au *sacramentum temporis nostri* que l'Église n'ordonne pas ceux qui ont été mariés deux fois, non qu'ils aient commis une faute, mais parce qu'ils n'ont plus l'intégrité du sacrement. Et en même temps l'idée du lien indissoluble reste également présente à l'esprit de saint Augustin, et ce lien indissoluble est toujours essentiel au *sacramentum :* apostasier et violer l'engagement du baptême ou violer l'engagement du mariage sont des péchés semblables; les anciens ne pouvaient sans péché rompre leurs mariages; à plus forte raison ne le peut-on pas maintenant, pas même pour remédier à la stérilité du foyer : *in nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri.*

On ne peut donc se ranger complètement à l'opinion de Vasquez, d'après laquelle le mot *sacramentum*, pour saint Augustin, signifie seulement que le mariage chrétien est une image de l'union du Christ avec son Église, opinion adoptée également par le P. de Smedt, *op. cit.*, p. 112. Encore moins peut-on admettre l'affirmation d'autres théologiens, qui veulent y trouver le sens précis que la théologie et l'Église ont ensuite donné au mot *sacrement*, par exemple, pour ne pas citer de théologiens plus récents, Perrone, *De matrimonio christiano*, Liége, 1861, t. I, p. 17, 18 et p. 45, n. 121. La vérité est autrement nuancée. Le mariage est *sacramentum*, d'après saint Augustin, en ce sens qu'il est un engagement indissoluble entre les deux époux; mais aussi parce que l'indissoluble fermeté de cet engagement a pour raison, fondement et idéal l'indissoluble union du Christ avec son Église; parce que l'unité essentielle à cet engagement dans le mariage chrétien est un symbole de l'unité de l'Église

qui se consommera dans le ciel; parce que, malgré toutes les violations extérieures que l'on peut tenter, on ne rompt pas davantange cet engagement que l'on ne perd son caractère de chrétien, si l'on est baptisé, ou de prêtre, si l'on est ordonné; et cette assimilation du *sacramentum nuptiarum* au *sacramentum fidei* et au *sacramentum ordinationis* indique peut-être autre chose de plus, mais que le saint docteur n'exprime pas. Aller plus loin serait dépasser les paroles de saint Augustin. Elle seront dépassées : c'est naturel, car les progrès qu'il a imprimés à la doctrine du mariage-sacrement sont de telle sorte qu'ils doivent se continuer et aboutir à la formule très nette qui sera trouvée plus tard. C'est pourquoi nous avons pu dire que saint Augustin a été un des principaux artisans de cette doctrine; mais il ne l'a pas exprimée lui-même.

6° *Conclusion.* — D'ailleurs sommes-nous encore bien loin de l'idée théologique de sacrement? Il ne faut pas isoler saint Augustin des autres Pères : il a connu leurs doctrines et accepté leurs enseignements; et il ne faut pas davantage borner notre vue aux textes où apparaît le mot *sacramentum* : ils font partie de tout un ensemble et c'est l'ensemble qu'il faut regarder pour savoir où en est la connaissance explicite de la doctrine sacramentaire du mariage. Les points suivants sont d'ores et déjà connus : 1. le mariage a été vraiment institué par Jésus-Christ, puisque l'institution primitive avait été corrompue par les mœurs païennes ou par les tolérances consenties aux Juifs, et c'est Jésus qui a restauré le mariage dans sa pureté. — 2. Le mariage assure aux époux des grâces qui leur permettront d'en remplir les devoirs et d'en respecter les exigences. — 3. De ces grâces la vraie source est la sanctification que Jésus a donnée au mariage et dont la première manifestation fut sa présence et son premier miracle aux noces de Cana. Cette sanctification se renouvelle à chaque mariage et le signe sensible en est la bénédiction et les autres cérémonies dont l'Église l'accompagne. — 4. Le mariage chrétien s'élève infiniment au-dessus des unions des païens parce qu'il est l'image et le symbole de l'union du Christ avec son Église; c'est pour en être une représentation plus parfaite qu'il doit être saint, un, indissoluble; dans ce symbolisme mystérieux, les Pères aiment à trouver la raison et le fondement de tout ce qu'il y a de grand dans le mariage chrétien. — 5. L'engagement contracté par les époux chrétiens a quelque chose de sacré et de permanent qui rappelle l'engagement du chrétien au service de Dieu, l'engagement du prêtre au service des autels; de là une assimilation entre le mariage d'une part et, de l'autre, le baptême et l'ordination.

Un grand progrès a donc été parcouru; il ne reste que peu d'éléments à conquérir pour que la notion du mariage-sacrement soit complètement formée. L'Église achèvera ce dernier pas, avec l'assistance de l'Esprit-Saint qui garantit contre l'erreur les conquêtes qu'elle accomplit dans la connaissance plus parfaite du dogme révélé. Quant aux Pères, répétons-le, ils ont connu et exposé cette doctrine autant qu'il était utile à leurs fidèles de la connaître; car ils étaient, non des théologiens, soucieux principalement de creuser et d'approfondir la vérité révélée, mais des pasteurs, désireux de la garder sans corruption et surtout d'y trouver pour leur troupeau des directions de vie et des leçons de perfection.

III. LA LÉGISLATION ECCLÉSIASTIQUE DU MARIAGE. — Le mariage chrétien étant une chose sainte, il appartient à l'Église d'en faire respecter la sainteté; et puisque Jésus-Christ a rétabli les lois primitives de l'indissolubilité et de l'unité, c'est encore à l'Église qu'il incombe de les faire respecter, même à l'encontre des tolérances de la loi civile.

L'Église n'a jamais pu ignorer ses droits et ses devoirs en pareille matière; mais il y a loin des premières et très timides interventions qui ont inauguré sa législation matrimoniale au code complet de lois qui la composent actuellement; c'est surtout en pareille matière que se vérifie la loi du progrès lent et insensible par lequel passent les sociétés comme les individus.

Saint Ignace posait un premier principe d'intervention quand il recommandait de ne point conclure de mariage sans l'avis de l'évêque. *Ad Polycarp.*, v, 2, éd. Lelong, p. 102, 103. Le rôle de l'évêque ne pouvait être que de contrôler si le mariage projeté était conforme aux lois de l'Évangile et aux règles de la prudence. Tel fut, semble-t-il, le domaine auquel se limita d'abord l'Église dans ses interventions. L'Évangile ne permettait pas le remariage des divorcés; et d'autre part la prudence défendait aux chrétiens d'exposer leur foi ou celle de leurs enfants par des mariages avec des païens.

Pour l'observation des lois évangéliques, l'Église n'avait pas à légiférer elle-même, mais seulement à instruire les fidèles. Qu'elle l'ait fait, on n'en peut douter; les commentaires des Pères sur les prescriptions très claires de Jésus ou de saint Paul en sont la preuve. L'Église affirmait ainsi la valeur absolue de la loi chrétienne, même quand celle-ci contredit la loi civile; elle revendiquait en matière matrimoniale une véritable autonomie. C'est ce qui ressort avec évidence de l'attitude du pape Calliste dans la question des mariages clandestins des patriciennes. Avec son acrimonieuse injustice, Hippolyte en fait grand reproche au pape : « Aux femmes non mariées, écrit-il, que l'ardeur de l'âge porte vers un homme de condition inférieure qu'elles ne peuvent épouser sans déroger, il permit de vivre avec qui bon leur semblerait, esclave ou libre, et de considérer ces unions comme légales. » *Philosophoum.*, l. IX, n. 12, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3386. Sous les accusations du pamphlétaire, il est aisé de discerner la mesure prise par Calliste. Elle est en somme à son honneur. Aux femmes de rang sénatorial qui ne pouvaient trouver à épouser un clarissime, la loi civile ne laissait le choix qu'entre la dérogation et le concubinage secret. Calliste déclare que l'union d'une patricienne avec un homme de condition inférieure peut être considérée par l'Église comme un mariage véritable, quoi qu'en ordonnât la loi civile. Comme le fait remarquer fort justement L. Duchesne, « la conduite du pape est la preuve de la conscience où était le pouvoir ecclésiastique chrétien de son autorité sur le mariage, autorité indépendante de celle de l'État ». *Les origines chrétiennes*, cours lithographié, p. 329. — Plus tard saint Jérôme, en face de certaines tolérances de la législation romaine, proclamera le même principe en rappelant le devoir de fidélité mutuelle qui s'impose aux époux chrétiens : *Aliæ sunt leges Cæsarum, aliæ Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster præcipit. Epist.*, LXXVII, *ad Oceanum*, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 691.

Quant à la loi de prudence qui interdisait aux chrétiens les mariages avec les païens, nous n'avons aucun texte législatif de la primitive Église. Mais Tertullien témoigne que c'était la discipline générale : *Coronant et nuptiæ sponsos, et ideo non nubimus ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiæ incipiunt. De corona militis*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 96. Et ailleurs, en reprenant avec véhémence les chrétiens qui se permettaient de pareilles alliances, il semble faire allusion à une sanction qui les atteignait : *Fideles gentilium matrimonia subeuntes, stupri reos esse constat et arcendos*

ab omni communicatione fraternitatis. Ad uxorem, II, 3, *P. L.*, t. I, col. 1202.

Il n'y a aucune preuve que la législation ecclésiastique du mariage ait contenu d'autres dispositions tant que dura l'époque des persécutions. Et cependant nous avons le droit de croire à l'existence d'un rudiment de code matrimonial. En effet, dès que la paix fut rendue à l'Église, diverses mesures furent prises pour réglementer les mariages des fidèles; et en les voyant assez semblables dans des régions très différentes, on a l'impression qu'elles ne faisaient que traduire en textes de lois des usages universellement adoptés.

C'est le concile d'Elvire qui édicte le premier code du mariage, et tout de suite il apparaît déjà assez complet. Les canons 8 et 9 prononcent des peines contre les femmes qui abandonnent leur mari, même pour cause d'adultère, et en prennent un autre; les canons 10 et 11, contre la femme qui se marie avec un homme qui a répudié sa première femme; le canon 15 blâme les mariages entre les femmes chrétiennes et les païens, *ne ætas in flore tumens in adulterium animæ resolvatur;* les canons 16 et 17 sont plus sévères encore pour les chrétiennes qui se marient à un hérétique, à un juif, à un prêtre païen; l'adultère de l'homme ou de la femme est sévèrement puni, surtout si le coupable est retombé dans son péché et ne s'amende pas malgré ses promesses, can. 47 et 69; les parents ne doivent pas rompre les fiançailles de leurs enfants, sauf le cas de faute très grave, can. 54; un chrétien n'a pas le droit d'épouser sa belle-sœur, sous peine d'une pénitence de cinq ans; moins encore peut-il épouser sa belle-fille : c'est un inceste qui entraîne l'excommunication dont on ne peut le relever, même à la mort, can. 61 et 66. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 8 sq.; Hefele-Leclercq, t. I, p. 226 sq.

Tel est le premier essai de législation ecclésiastique en matière matrimoniale. Il est certainement antérieur à l'édit de Milan; peut-être même doit-on le faire remonter avant 300; en tout cas, il correspondrait à une période de paix assez prolongée pour l'Église d'Espagne. Or, dès que Constantin eut assuré la liberté au christianisme, les conciles d'Orient et d'Occident ou les évêques organisent officiellement la législation; parmi les canons qu'ils promulguent, quelques-uns concernent le mariage; et partout se retrouvent, au moins partiellement, certaines des règles édictées par le concile d'Elvire, ce qui laisse penser que les uns et les autres ne font que codifier des lois vécues avant d'être écrites. Il y aura cependant quelques éléments nouveaux, en particulier l'interdiction du mariage à tous ceux qui ont consacré leur vie à Dieu.

Le concile d'Arles, 314, rappelle aux hommes qui ont dû se séparer de leur femme coupable d'adultère, qu'ils ne peuvent se remarier, can. 10, cf. can. 9 du concile d'Elvire. Il défend aux jeunes chrétiennes d'épouser des païens, sous peine d'être séparées de la communion pendant quelque temps, can. 11, cf. can. 15 du concile d'Elvire. Hefele-Leclercq, t. I, p. 287 sq.

Le concile d'Ancyre, 314, ordonne à celui qui a enlevé une jeune fille déjà fiancée de la rendre à son fiancé, can. 11. Il condamne à la pénitence l'homme ou la femme qui se rendraient coupables d'adultère, can. 20. Hefele-Leclercq, t. I, p. 313 et 322.

Au concile de Néocésarée, entre 314 et 325, can. 2, une excommunication est prononcée contre la femme qui épouserait son beau-frère; on ne lui laisse pas d'espoir de réconciliation, sinon au moment de la mort, à condition qu'elle promette, en cas de guérison, de rompre cette union illégitime. Hefele-Leclercq, t. I, p. 328.

Il y avait aussi une excommunication portée contre les veuves consacrées au Seigneur qui oseraient se remarier, ainsi qu'en témoignent les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 104. *Ibid.*, t. II, p. 120.

Saint Basile, dans ses *Épîtres canoniques*, nous a laissé le recueil complet des lois ecclésiastiques qui régissaient le mariage en Orient, ou plutôt dans toute l'Église, puisque les documents qui nous renseignent sur l'Occident sont absolument concordants. La Ire épître canonique, *Epist.*, CLXXXVIII, à Amphiloque, contient un canon contre les personnes consacrées à Dieu (τῶν κανονικῶν) infidèles à leurs promesses; le sens n'en est pas évident; il semble viser le cas où ces personnes prétendraient se marier, déclare que ces mariages ne sont que débauche et qu'il faut prendre tous les moyens de les rompre. *P. G.*, t. XXXII, col. 673, 674. Dans la IIe canonique, *Epist.*, CXCIX, à Amphiloque, plusieurs canons concernent le mariage. Le can. 18 semble être la justification du règlement porté dans la première contre les personnes consacrées à Dieu qui viendraient à être infidèles. Il convient, dit saint Basile, maintenant que l'Église en se fortifiant devient plus capable de sainteté, d'être plus sévère qu'on ne l'était. Jusqu'ici on condamnait seulement ces personnes à la pénitence. Il faut désormais les traiter comme des adultères et exiger qu'elles cessent de pécher avant de les admettre à la communion; et de fait ne sont-elles pas infidèles à Jésus-Christ dont elles étaient les épouses? *ibid.*, col. 717 sq. Le canon 22 ordonne à celui qui a enlevé une jeune fille fiancée à un autre de la rendre à son fiancé, col. 721; le canon 23 exclut de la communion celui qui a épousé sa belle-sœur, jusqu'à ce qu'il s'en soit séparé, col. 723; le canon 32 prescrit de considérer comme adultère une femme dont le mari est disparu et qui se remarie, tant qu'on n'est pas certain de la mort du premier, col. 727.

Si nous comprenons bien la pensée de saint Basile, il innove dans le sens de la sévérité à propos du mariage des vierges ou des veuves consacrées à Dieu : il exige qu'on les sépare de leur prétendu mari avant de les admettre à la communion; nous dirions aujourd'hui qu'il déclare leur mariage, non seulement illicite, mais invalide. Sur les autres points, il ne fait que se conformer à la discipline générale déjà ancienne. Il le déclare particulièrement au sujet du mariage d'une femme avec son beau-frère. Un certain Diodore, ou peut-être, comme il le suppose lui-même, un anonyme qui se cachait sous ce nom, invoquait contre lui la fameuse loi mosaïque du *lévirat*, Levit., XVIII, 18. Basile lui répond en s'appuyant sur la coutume, coutume qui a force de loi parce qu'elle vient des saints qui nous l'ont transmise; cette coutume est qu'une semblable union n'est pas considérée comme mariage, et qu'on n'admet pas les époux à la communion tant qu'ils ne se sont pas séparés. *Epist.*, CLX, *P. G.*, t. XXXII, col. 623, 624.

En dehors de saint Basile et après lui, nous ne trouvons de législation qu'à l'état fragmentaire.

Dans l'Église latine, c'est le pape Sirice qui ordonne de respecter l'engagement des fiançailles et condamne le mariage des prêtres et des diacres, *Epist.*, I, *ad Himerium*, n. 5 et 8, *P. L.*, t. XIII, col. 1136 sq.; c'est saint Ambroise, ou plutôt l'auteur anonyme du *De lapsu virginis consecratae*, inséré parmi ses œuvres, voir AMBROISE (*Saint*), t. I, col. 945, qui condamne comme un adultère le mariage d'une vierge consacrée, déjà épouse du Christ, n. 21, *P. L.*, t. XVI, col. 373; c'est le pape Innocent Ier, qui, pour la même raison, défend d'admettre ces personnes à la communion, tant qu'elles n'ont pas rompu leur union illégitime, comme on le fait pour les adultères. *Epist.*, II, *ad Victricium*, n. 15, *P. L.*, t. XX, col. 478, 479.

Dans l'Église grecque, c'est le concile de Chalcé-

doine (451), qui interdit les mariages entre chrétiens et hérétiques, juifs ou païens, à moins que ceux-ci ne promettent de se convertir, can. 14; qui prononce l'excommunication contre une diaconesse, can. 15, contre une vierge consacrée ou contre un moine qui contracteraient mariage, can. 16. Hefele-Leclercq, t. II, p. 802 sq.

De ce rapide coup d'œil sur les textes législatifs se dégagent les conclusions suivantes :

1. L'Église, au temps des Pères, n'a pas revendiqué par une formule abstraite son pouvoir de porter des lois en matière matrimoniale; elle a affirmé son droit en l'exerçant.

2. C'est un véritable pouvoir législatif. L'Église ne se contente pas de maintenir et d'appliquer les lois du Christ sur l'unité et l'indissolubilité; elle y ajoute diverses autres dispositions selon que les circonstances l'exigent.

3. Ce pouvoir lui appartient en propre. Elle ne le demande pas aux empereurs devenus chrétiens; elle ne s'occupe pas de ce que prescrivent les lois civiles, ni pour s'y conformer, ni pour y contredire; à côté de ces lois, elle prétend avoir les siennes, comme une société indépendante qui veut poursuivre sa fin propre. Mais ici encore, elle fait, elle ne dit pas, et l'on chercherait en vain une déclaration d'allure générale sur le pouvoir qu'elle possède indépendamment de l'État.

4. Ce pouvoir s'étend sur le mariage tout entier et va, non seulement jusqu'à le défendre, mais jusqu'à le rendre nul et inexistant. Évidemment nous ne trouvons pas dans les textes les distinctions, maintenant classiques, entre mariage illicite et mariage invalide, entre empêchement prohibant et empêchement dirimant. Mais la distinction s'établit peu à peu dans la pratique. Il y a des mariages que l'Église punit d'excommunication et qu'elle laisse cependant subsister; il y en a d'autres qu'elle ne tolère pas et qui entraînent pour les époux une excommunication illimitée jusqu'à ce qu'ils se séparent. De ce genre étaient avant tout les mariages conclus contrairement aux lois d'unité et d'indissolubilité; mais il y en eut d'autres à partir surtout du IVe siècle. Ainsi le mariage d'un homme avec sa belle-fille (concile d'Elvire) et avec sa belle-sœur (concile de Néocésarée, saint Basile); le mariage du ravisseur avec la jeune fille qu'il a enlevée (concile d'Ancyre, Basile); le mariage des vierges ou des veuves consacrées à Dieu (Basile, Innocent Ier). Telle était, à l'époque de saint Augustin, la liste des empêchements dirimants, de droit ecclésiastique, que les textes de lois nous font connaître. Voir aussi EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE, t. IV, col. 2445.

IV. CONCLUSION. POINT DE VUE AUQUEL SE PLACENT LES PÈRES POUR CONSIDÉRER LE MARIAGE. — A la fin de cette longue enquête sur la doctrine des Pères, il est impossible de n'être pas frappé, d'une part de l'abondance de leurs renseignements et de leurs affirmations sur des points qui ne nous paraissent pas de première importance, et par contre des lacunes de leur exposé sur des doctrines que nous avons l'habitude de considérer comme essentielles. C'est qu'ils se plaçaient à un point de vue spécial, très différent de celui des théologiens et du nôtre.

1° *Les Pères ne s'occupent pas du mariage selon le droit naturel, mais seulement du mariage chrétien.* — Ils voyaient pourtant autour d'eux toute la masse des foyers païens dans lesquels ne se trouvait aucun des éléments sacrés sur quoi ils aimaient appeler l'attention de leurs fidèles. Ils en parlaient même quelquefois, soit exceptionnellement pour trouver dans l'un ou l'autre une leçon de dignité morale, soit beaucoup plus souvent pour stigmatiser les vices qui les déshonoraient. Mais ils ne se sont pas demandé pourquoi de tels mariages, si différents du mariage chrétien, étaient malgré tout de vrais mariages : le contrat matrimonial, le consentement et ses conditions, sa valeur, etc., autant de questions qui sont restées en dehors de la perspective des Pères. Ils n'ont voulu considérer le mariage que dans sa dignité surnaturelle, celui qui, ayant été institué et sanctifié par Dieu créateur, a été rétabli et sanctifié plus abondamment par Jésus et par l'Église.

2° *Ils envisagent le mariage chrétien moins du point de vue théorique que du point de vue pratique.* — Ils sont en effet plus pasteurs que théologiens : ce qu'ils cherchent, c'est à instruire leurs fidèles des vérités qui seront utiles pour diriger leur conduite. En présence des erreurs qui aboutissent à blâmer l'union des époux comme si elle était une faute, ils tiennent à rassurer les chrétiens; et c'est pourquoi, tout en gardant les yeux levés vers une perspective plus haute, celle du renoncement et de la continence, ils établissent que le mariage, créé par Dieu, sanctifié par Jésus, bénit par l'Église, ne peut être que moralement bon et honnête. — En face des foyers païens dont la stabilité était toujours menacée par le divorce, ils rappellent avec insistance que le mariage, d'après la volonté de Jésus, doit être un et indissoluble, et que les époux, s'étant donnés l'un à l'autre sans partage et pour toute la vie, se doivent garder la plus entière fidélité jusqu'à la mort. — Et parce que de telles exigences, si fort au-dessus des mœurs et des habitudes, pouvaient paraître trop dures et effrayer les âmes, les Pères, après saint Paul, élèvent les yeux des fidèles vers ce magnifique idéal, le mariage mystique du Christ avec son Église; des chrétiens, qui appartiennent à l'Église, épouse vierge et féconde, épouse sans tache du Christ son époux et son chef, n'ont pas le droit de déchoir à la façon des païens. Puis, ayant ainsi haussé les âmes à la plus belle et à la plus vraie conception de la famille chrétienne, ils font entrevoir les grâces que Dieu promet aux époux : Dieu sera le gardien de leur fidélité réciproque, comme il a été le témoin de leurs engagements; Jésus sera au milieu d'eux comme il fut à Cana, les bénissant par sa présence et les protégeant par sa bonté.

3° *C'est à ce même point de vue pratique qu'ils s'occupent de ce que nous appelons le sacrement de mariage.* — Cette conception pastorale de leur devoir d'enseigner est, nous l'avons déjà dit, la vraie raison pour laquelle ils n'ont pas songé à élaborer une doctrine du sacrement de mariage. Au fond cette doctrine se trouve dans leurs écrits autant qu'il était utile aux chrétiens de la connaître. Par exemple, il fallait que les fidèles pussent compter sur la grâce de Dieu pour remplir les obligations du mariage chrétien; mais en quoi leur importait-il de savoir que ces grâces sont produites par le mariage lui-même? c'est pourquoi la question de l'efficacité du sacrement demeure en dehors de leurs préoccupations. De même, les pasteurs rappelaient que le prêtre doit bénir le mariage et ils montraient dans cette intervention officielle de l'Église une reproduction de ce qui s'était passé aux noces de Cana : le prêtre représentait Jésus-Christ sanctifiant l'union de l'homme et de la femme; mais ils n'ont pas songé à se demander quel était exactement le rôle du prêtre, s'il était ou non le ministre du sacrement; cette question, elle aussi, restait en dehors de leur perspective. En somme ils disaient aux fidèles ce qu'il leur importait de savoir; le reste est pure théorie.

Sous le bénéfice de cette observation, nous ne craignons pas de dire que leur exposé du dogme sacramentaire du mariage ne présente pas de grave lacune. Le P. de Smedt, après avoir discuté le sens du mot *sacramentum* dans un texte de saint Augustin, élargit

la question et fait cette observation très juste : « Pour nous, catholiques, dont la règle de foi principale se trouve dans une autorité infaillible et toujours vivante, pour nous qui nous glorifions à bon droit de posséder dans les définitions de cette autorité un fondement solide de nos croyances, auquel ne peut suppléer aucun des secours qu'ont à leur disposition les sectes dissidentes, il y aurait inconséquence et danger à vouloir montrer que nous pouvons prouver péremptoirement tous nos dogmes en dehors de ces définitions. » *Principes de la critique historique*, Liége, 1883, p. 114, 115. Il faut se souvenir de cette remarque chaque fois que l'on veut remonter à l'origine de nos dogmes. Et pourtant il convient de ne pas minimiser à l'excès les renseignements doctrinaux des Pères. On les eût étonnés en leur posant certaines questions de théologie sacramentaire qui nous sont maintenant familières. Mais nous qui connaissons cette théologie et qui l'appliquons au mariage, nous retrouvons sans peine dans leurs écrits les principaux éléments de la doctrine, à savoir : mariage institué par J.-C., sanctifié par lui, bénit par l'Église, assurant aux époux les secours divins, les portant à vivre saintement, à l'imitation des rapports très saints qui unissent le Christ et l'Église, source de sanctification et de grâces. Il ne reste pas un grand pas à faire pour que ce contenu, doctrinalement très riche, s'achève et se couronne par la doctrine sacramentaire : ce sera, mais après bien du temps, l'œuvre des théologiens.

II. Après saint Augustin. — *I. Les derniers Pères.* — La dernière période de l'âge patristique nous fournira une moisson moins abondante. Ce n'est plus le temps des grandes hérésies qui obligeaient à creuser les dogmes, ni des grands génies capables de ce travail; les circonstances d'ailleurs étaient peu favorables à la recherche sereine de la vérité; car les invasions qui commençaient forçaient l'Église à reprendre sur les barbares le travail d'enseignement et d'adaptation des âmes aux doctrines et aux préceptes évangéliques; il ne s'agissait pas d'approfondir la vérité révélée, mais de l'apprendre aux peuples nouveaux qui se pressaient pour envahir l'Empire romain.

Aussi trouverons-nous plutôt des solutions de cas de conscience, des applications nouvelles de la morale chrétienne du mariage, qu'un véritable progrès dans la connaissance du dogme.

1° *Saint Léon le Grand.* — Il eut à résoudre deux fois des difficultés pratiques au sujet de l'indissolubilité du mariage. Ses réponses présentent un certain intérêt, l'une parce qu'elle montre la fidélité scrupuleuse avec laquelle l'Église voulait maintenir la loi de l'Évangile, l'autre parce qu'elle nous fait connaître un point de discipline assez curieux.

La campagne d'Attila en Italie, 452, avait été funeste pour les armes romaines; un grand nombre de villes avaient été prises, pillées et ruinées, et des captifs avaient été emmenés par les Barbares. Nicétas, évêque d'Aquilée, expose au pape la difficulté qu'entraîne cet état de choses. Les femmes de ces prisonniers sont sans nouvelles de leurs maris; elles peuvent les croire tués; elles ont pensé en tout cas qu'ils ne reviendraient jamais de captivité; et il en est qui, trouvant la solitude trop pesante, se sont remariées. Maintenant que la situation s'est améliorée, plusieurs de ceux que l'on croyait perdus sont revenus. L'évêque est embarrassé et recourt au pape pour savoir comment résoudre ce cas. Déjà saint Basile avait posé une règle pour une difficulté semblable, et il concluait à l'indissoluble valeur du premier mariage. *Epist.*, cxcix, can. 31, *P. G.*, t. xxxii, col. 727. Saint Léon maintient la même solution, seule conforme à la loi évangélique : *necesse est ut legitimarum fœdera nuptiarum redintegranda credamus..., omnique studio procurandum est ut recipiat unusquisque quod proprium est. Epist.*, clix, 1, *P. L.*, t. liv, col. 1136.

La lettre à Nicétas est de 458. Vers la même époque, le pape eut à répondre à une série de questions que lui avait posées Rusticus, évêque de Narbonne. Plusieurs ont trait au mariage. Une première série comprend les questions 4, 5 et 6. Il s'agit dans toutes trois d'une situation semblable : un homme qui a pris pour concubine une de ses esclaves peut-il encore se marier? Cette union n'est-elle pas un vrai mariage qui lui interdit tout mariage subséquent du vivant de sa concubine? Le pape est formel. Une concubine n'est pas une épouse : *aliud est uxor, aliud concubina, Epist.*, clxvii, inquis. iv, *P. L.*, t. liv, col. 1204; cf. inquis. vi, *ibid.*, col. 1205. Bien plus, l'esclave ne peut devenir l'épouse légitime d'un homme libre; il n'y a mariage légitime qu'entre personnes libres de condition égale : c'est une loi établie par la volonté de Dieu avant que le droit romain n'eût commencé d'exister. Aucun mariage par conséquent entre cet homme et sa concubine. Saint Léon énonce cette conclusion dans une phrase admirable par sa plénitude de sens comme elle l'est par son élégance littéraire : *Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut præter sexuum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiæ sacramentum, dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium. Ibid.*, inquis. iv, col. 1204. En pratique, il faut donc que l'union illégitime soit dissoute pour faire place à l'union légitime, que la concubine s'en aille pour laisser entrer l'épouse : *ancillam a toro abjicere et uxorem certæ ingenuitatis accipere, non duplicatio conjugii, sed projectus est honestatis. Ibid.*, inquis. vi, col. 1205. Les questions xiv et xv avaient rapport au mariage des moines ou des vierges qui ont reçu l'habit religieux. Saint Léon ne semble pas considérer de tels mariages comme invalides; il blâme et soumet à la pénitence les moines infidèles, *quia etsi... honestum potest esse conjugium, electionem meliorum deseruisse transgressio est*, inquis. xiv, col. 1207; pour les vierges, il ne parle pas de pénitence, il dit seulement : *prævaricantur, etiamsi consecratio non accessit.* Inquis. xv, col. 1208.

2° *Saint Grégoire le Grand.* — C'est encore de questions pratiques qu'il s'occupe principalement à propos du mariage. Nous citerons comme plus importantes une solution d'un cas particulier dans le sens de l'indissolubilité, et sa doctrine sur la licéité de l'acte conjugal.

1. *Indissolubilité.* — La loi civile, voulant maladroitement favoriser les vocations à l'état religieux, déclarait que, si un des époux voulait entrer dans un monastère, alors même que l'autre préférait rester dans le monde, le mariage était rompu, cf. Justinien, *Novelles*, cxxiii, *P. L.*, t. lxxii, col. 1057. A deux reprises, au moins, saint Grégoire revendique, contre la loi civile, les droits du mariage indissoluble. C'est d'abord dans une lettre à la *patricia* Théoctiste, *Epist.*, l. XI, xlv, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1161. Il n'admet pas que l'entrée en religion d'un époux soit une cause de rupture du mariage. La loi humaine peut le permettre, la loi divine le défend. Ceux qui soutiendraient une pareille erreur ne sont plus chrétiens : *quia christiani non sunt, dubium non est. Eosque et ego, et omnes catholici episcopi atque universa Ecclesia, anathematizamus, quia veritati contraria sentiunt, contraria loquuntur.* Si les deux époux veulent, chacun de son côté, mener une vie de continence, soit par désir de perfection, soit pour expier leurs fautes, on ne doit pas les en empêcher; mais si l'un d'eux refuse d'embrasser la vie religieuse, le mariage

garde sa force et il n'est pas permis de le rompre.

Ce que saint Grégoire avait répondu en principe, il l'applique en pratique dans une autre lettre. *Epist.*, l. XI, LI, col. 1169. Une femme, Agathosa, était venue se plaindre à lui de ce que son mari l'avait quittée malgré elle pour se faire religieux. Le pape ordonne de faire une enquête pour connaître la vérité des faits; et s'il n'y a pas eu, de la part de la femme, une faute grave qui légitime la séparation, il veut qu'on lui rende son mari, même s'il a déjà reçu la tonsure monastique, *quia, etsi mundana lex præcipit, conversionis gratia, utrolibet invito, posse solvi conjugium, divina hoc tamen lex fieri non permittit.*

2. *Licéité de l'acte conjugal.* — Cette question, si délicate, des rapports conjugaux est résolue par saint Grégoire dans le même sens que par saint Augustin, mais avec une netteté plus grande.

Il pose comme principe que l'acte du mariage est en lui-même licite et chaste : c'est Dieu qui l'a voulu et ce que Dieu veut ne saurait être péché. Ainsi *In septem psalmos pœnit. expositio*, ps. IV, 7, *P. L.*, t. LXXIX, col. 586 : *Non ideo homines in peccatis concipiuntur quia peccatum sit conjugibus commisceri; hoc enim opus castum non habet culpam in conjuge. Deus enim copulam maritalem instituit quando masculum et feminam in principio creavit.* Cf. *Homil. in Evangelia*, l. II, XXXVI, 5, t. LXXVI, col. 1269.

Mais il s'en faut que, dans la pratique, les époux respectent complètement la sereine beauté de cet acte. Ils n'en respectent pas le but très élevé, puisqu'ils y mêlent trop souvent la concupiscence et le désir d'assouvir leur volupté; ils en usent sans modération, ne se bornant pas à ce que réclame la volonté divine. C'est pourquoi l'acte conjugal est toujours souillé d'une faute, non parce que *illicitum quid agitur*, mais parce que *hoc quod est licitum sub moderamine non tenetur. Reg. past.*, III, XXVII, t. LXXVII, col. 102. C'est une faute légère sans doute, *ibid.*, et *Moralia in Job.*, l. XXXII, 39, t. LXXVI, col. 659; mais enfin c'est une faute, et David a pu dire avec raison que nous sommes tous conçus dans le péché. *In septem psalm. pœnit., loc. cit.* De cette faute, les époux doivent souvent demander pardon à Dieu : *unde necesse est ut crebris exorationibus deleant quod pulchram copulæ speciem admistis voluptatibus fœdant, Regula pastoralis, loc. cit.* — Dans sa réponse aux interrogations de saint Augustin de Cantorbéry, il tire une conséquence sévère de ses principes. Il veut que l'homme qui a eu commerce avec sa femme, s'abstienne quelque temps d'entrer à l'église : cette abstention est une preuve de respect pour le lieu saint; elle est, depuis une haute antiquité, en usage dans l'Église romaine et s'explique par la souillure morale contractée par cet homme : *Romanorum semper ab antiquioribus usus fuit, post admistionem propriæ conjugis, et lavacri purificationem quærere et ab ingressu ecclesiæ paululum reverenter abstinere. Nec hæc dicentes putamus culpam esse conjugium. Sed quia ipsa licita commistio conjugum sine voluptate carnis fieri non potest, a sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas ipsa sine culpa esse nullatenus potest. Epist.*, l. XI, LXIV, t. LXXVII, col. 1196.

II. RITES ET PRIÈRES LITURGIQUES. — 1° *Les rites.* — Nicolas Ier les expose avec détail dans sa réponse aux consultations des Bulgares, en 866, n. 3, *P. L.*, t. CXIX, col. 879-880; et c'est, dit-il, la coutume depuis longtemps usitée à Rome. Avant le mariage, il y a divers actes préliminaires, de caractère civil ou religieux. Ce sont d'abord les fiançailles, *sponsalia*, ou promesses de mariage exprimées par les futurs époux et par ceux de qui ils dépendent; puis la *subarrhatio*, où le fiancé s'attache sa fiancée au moyen de l'anneau qu'il lui passe au doigt; et enfin la tradition de la dot par un contrat écrit et devant les témoins invités. Quand ces préliminaires sont accomplis et que le temps du mariage est venu, on conduit les deux fiancés *ad nuptialia fœdera.* Ils sont d'abord amenés à l'église « avec les offrandes qu'ils doivent offrir à Dieu par la main du prêtre. (L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 10e édit., Paris, 1925, p. 450, croit pouvoir traduire : « la célébration de la messe devant les époux qui prennent part à l'offrande et à la communion »); ils reçoivent ensuite la bénédiction avec le *velamen cœleste*, du moins ceux qui se marient pour la première fois, car ceux qui convolent en secondes noces n'ont pas cet honneur du *velamen;* enfin, quand ils sortent de l'église, « ils portent sur leurs têtes les couronnes que l'on a coutume de conserver (pour cet usage) dans l'église même ». Le pape ajoute d'ailleurs que ce cérémonial n'oblige pas sous peine de péché, surtout quand il s'agit de pauvres, et il en donne une raison qui nous paraît exprimer, pour la première fois avec cette netteté, ce qui est essentiel au mariage : *sufficit secundum leges solus eorum consensus, de quorum conjunctionibus agitur.*

2° *Les prières.* — Les sacramentaires romains contiennent des prières spéciales que le prêtre devait réciter à la messe de mariage et la bénédiction qui accompagnait la *velatio nuptialis*, par exemple le sacramentaire léonien, *P. L.*, t. LV, col. 130, 131, et le sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1213-1215. Les formules liturgiques, souvent très semblables à celles de notre messe *pro sponsis*, contiennent des affirmations doctrinales qui, à vrai dire, ne sont pas neuves, mais qu'il semble intéressant de souligner. C'est Dieu qui a institué le mariage : *Pater mundi conditor, noscentium genitor, multiplicandæ originis institutor...*; c'est à lui qu'on demande d'assister au mariage qui se célèbre présentement, pour le bénir et donner aux époux la grâce d'en remplir les devoirs : *tua benedictione potius impleatur...*; *ut quod, te auctore jungitur, te auxiliante servetur.* Le mariage crée entre les époux un lien plus étroit qu'aucun autre, *ut unum efficeret ex duobus*, un lien indissoluble de paix et de concorde, *qui fœdera nuptiarum blando concordiæ jugo et insolubili pacis vinculo nexuisti;* aussi parmi les vertus que l'on demande à Dieu pour la jeune épouse, c'est la fidélité qui tient le premier rang, toutes les autres lui servant de garantie : *uni toro juncta, contactus illicitos fugiat.* Le mariage a été établi en vue des enfants, et c'est le seul but que les prières de l'Église proposent aux époux; elles rappellent en particulier à l'épouse qu'elle ne doit pas chercher dans le mariage la *licentia nuptialis*, mais se proposer l'observation de la loi de Dieu. En somme, c'est un court résumé de la doctrine du mariage et des obligations des gens mariés que nous offrent ces belles prières liturgiques.

III. L'AFFAIRE DU DIVORCE DE LOTHAIRE II. — Nous devons nous arrêter quelque temps à cette triste affaire à cause des affirmations doctrinales ou canoniques qu'elle provoqua, soit de la part du pape Nicolas Ier, soit de la part de l'archevêque Hincmar de Reims.

Triste affaire, elle l'est vraiment : un roi complètement dominé par ses passions, au point de jeter dans les esprits de ses sujets le trouble et de braver les lois de l'Église comme celles de la justice; des évêques courtisans qui n'osent affirmer les droits de la morale et, par complaisance pour le roi, rendent une sentence notoirement injuste; des légats du pape qui se laissent acheter ou intimider et prennent le parti du fort contre le faible, malgré la consigne qu'ils ont reçue; nous ne voyons, en somme, que deux hommes qui ne courbent pas l'échine devant le pouvoir, le pape et l'archevêque de Reims, Hincmar.

Les faits sont connus, dans leur ensemble sinon dans tous les détails. Lothaire II, roi de Lotharingie, second fils de l'empereur Lothaire Ier, avait épousé, en 855 ou 856, Theutberge ou Thietberge, fille du comte de Bourgogne, Boson. Jusqu'à quel point son consentement à ce mariage fut parfaitement libre, on ne peut le déterminer : il avait alors une maîtresse, Waldrade, et c'est elle qu'il aurait voulu prendre pour femme. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV, p. 238, note 1. En 857, il répudie Theutberge pour épouser sa concubine; et, pour faire casser son mariage, il invoque un motif particulièrement déshonorant : Theutberge aurait eu des relations incestueuses avec son frère, Hubert, abbé de Saint-Maurice en Valais. Une réunion des grands du royaume se tient en 858 ou 859 pour instruire la cause; Theutberge, qui affirme son innocence, est soumise à l'épreuve de l'eau bouillante qu'un de ses serviteurs subit en son nom avec succès. Le roi, une première fois battu, reprend l'affaire devant un concile réuni à Aix-la-Chapelle en 860; vaincue par les mauvais traitements et abattue par un long emprisonnement, Theutberge avoue ses prétendues fautes, soit en particulier à l'évêque de Cologne, Gunther, soit plus tard par écrit; en 862, un nouveau concile d'Aix-la-Chapelle déclare nul son mariage, et le jour de Noël 862, le roi épouse solennellement Waldrade. Mais Theutberge, ayant recouvré sa liberté, en appelle au pape Nicolas Ier, de cette décision qui la lèse et la déshonore. Le pape envoie deux légats, Rodoald de Porto et Jean de Ficoclae, avec mission d'instruire à nouveau le procès et de le juger dans un concile tenu à Metz; il leur fait parvenir un monitoire très ferme pour leur indiquer la marche à suivre et leur recommander la fermeté; mais les légats se laissent gagner par des présents et le concile de Metz confirme la décision d'Aix-la-Chapelle. C'est alors que le pape prend lui-même l'affaire en mains. Il est pleinement convaincu et de l'innocence de Theutberge, et de l'irrégularité des procédures qu'on a suivies pour la condamner. Il dépose les évêques les plus coupables et casse la sentence de ses légats et du concile. Malgré les menaces de l'empereur Louis II, frère de Lothaire, qui vient même assiéger Rome, il excommunie Waldrade, menace d'excommunier Lothaire, obtient que celui-ci reprenne sa femme et toujours refuse d'autoriser le divorce, même quand la malheureuse reine, maltraitée par son époux, demande la permission de se retirer dans un monastère, pour laisser la place libre à Waldrade. Lothaire était tellement dominé par sa passion que Nicolas Ier mourut sans avoir eu la joie de terminer l'affaire. Son successeur Adrien II allait sans doute la terminer dans un synode romain quand Lothaire mourut le 8 août 869. Cf. R. Parisot, *Histoire du royaume de Lorraine sous les Carolingiens (843-923)*, Paris, 1898, p. 146 sq., Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. IV, p. 237 sq., 287 sq., 313 sq., 360 sq.

1° *Le pape Nicolas Ier et le divorce de Lothaire.* — Quand on parcourt la liste des pièces que Jaffé cite de ce pape, on est immédiatement frappé du nombre considérable de lettres qui ont été écrites pour régler cette affaire. Pour la première fois, l'Église se sentait assez forte pour intervenir et réprimer fermement chez les princes ce qu'elle ne permettait pas aux fidèles, et pouvant le faire, elle comprenait que c'était son devoir. Il s'agissait de savoir si les rois étaient ou non soumis aux lois de l'Évangile comme les sujets, si devant les passions des rois l'Église se tairait, au risque de scandaliser les petits, ou protesterait, au risque de déchaîner contre elle des orages. Aussi dans une affaire d'une telle importance, le pape ne se ménage pas; dès qu'il a pris la chose en mains, en 862, c'est au moins quarante pièces qu'il lui consacre : lettres à Lothaire ou aux rois ses parents, qui peuvent avoir quelque influence sur lui, aux archevêques et évêques des divers royaumes ou à tel d'entre eux sur qui il compte, discours dans le synode réuni au Latran. Jaffé, *Regesta*, t. I, n. 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2707, 2723, 2725, 2726, 2729, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, etc. Dans ce seul fait, se trouve une double affirmation : que l'indissolubilité du mariage est une loi assez importante pour que l'Église soit prête à tout sacrifier plutôt que de la laisser violer, et que devant une telle loi, les rois comme les sujets sont tenus à l'obéissance.

Quant aux motifs allégués par Lothaire pour obtenir l'annulation de son mariage, le pape ne les accepte pas :

1. Un premier était l'inceste imputé à Theutberge avant son mariage. Il semble en effet que ce crime ait été, au IXe siècle et au moins en Gaule, considéré comme un empêchement de mariage : Hincmar, nous le verrons, le regarde comme tel. Cf. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 238, note. Nicolas Ier ne croit certainement pas que Theutberge soit coupable; mais nulle part il ne dit que le mariage serait nul si elle l'était; au contraire il semble, à sa manière de parler, que même en ce cas le mariage serait valide. Il n'est donc pas exact de dire simplement que c'était un des points de la législation ecclésiastique matrimoniale. Dans la lettre que le pape adressait à Adon, archevêque de Vienne, et qui est sa première intervention personnelle dans l'affaire du divorce royal, il répond ainsi aux questions que l'archevêque lui avait posées : *a)* Un homme, légitimement marié, n'a pas le droit de prendre une autre épouse du vivant de la première, même s'il l'a renvoyée, et il n'a pas davantage le droit d'avoir une concubine. — *b)* Si une femme avait été déflorée, et qu'ensuite, ne le sachant pas, quelqu'un l'épouse et ait commerce conjugal avec elle, il ne peut dans la suite la renvoyer sous prétexte qu'elle avait été déflorée par un autre, ni prendre une autre femme, comme si la première n'était pas légitime épouse, ni avoir une concubine. Jaffé, n. 2697; *P. L.*, t. CXIX, col. 797.

Dans la suite, divers autres prétextes furent invoqués, et Theutberge elle-même, lassée de la vie commune, qui était pour elle une cause de mauvais traitements continuels, les avait proposés au pape pour qu'il lui permît de reprendre sa liberté.

2. Elle disait que Waldrade avait été avant elle mariée à Lothaire. Le pape lui montre qu'il n'est pas dupe de son affirmation; il lui reproche de se faire, par crainte et lassitude, l'écho des réclamations du roi; et en tout cas, il lui dit à elle puis à Lothaire, que jamais il ne lui permettra d'épouser Waldrade : « Même si Theutberge mourait, dit-il au roi, jamais, par aucune loi, par aucune règle, tu ne pourras ni tu n'auras la permission d'épouser Waldrade. Que Waldrade ait été ton épouse légitime, l'Église n'a pas besoin du témoignage de Theutberge (pour savoir la vérité). Nous savons une chose : c'est que ni nous, ni la sainte Église ayant l'autorité de Dieu qui jugera les adultères, nous ne te laisserons impuni si jamais tu reprends Waldrade, même Theutberge étant morte. » Jaffé, n. 2873; *P. L.*, t. CXIX, col. 1148; cf. Jaffé, n. 2870; *P. L.*, col. 1137.

3. Theutberge proposait d'entrer en religion pour laisser Lothaire libre de suivre sa passion. Le pape le lui interdit, *P. L.*, col. 1138, et il le redit au roi : elle ne peut se retirer dans un monastère à moins que le roi lui-même ne promette de garder la continence. Et avec un peu d'ironie, le pape insiste : *Si ergo hoc modo vis, nos grato permittimus animo celeremque præbemus assensum... Si utrisque conveniat continentem*

vitam ducere, hoc quis audeat accusare? P. L., t. CXIX, col. 1149.

4. Quant aux accusations de détail que Lothaire formulait contre la reine, elles ne font rien à la validité du mariage. — Theutberge est stérile? Il y a eu bien des épouses stériles, par exemple Anne et Élisabeth. — Elle a des vices nombreux? peu importe; « serait-elle portée à l'ivrognerie ou à la violence, de mauvaises mœurs, débauchée, gourmande, coureuse, médisante, ou querelleuse, bon gré, mal gré, il faudrait encore la supporter. » *Ibid.*

Le pape concluait sa lettre à Lothaire en faisant appel à ses sentiments de chrétien, qui doit reconnaître l'autorité du pape, et de fils, qui doit se soumettre aux remontrances affectueuses de son père; il le suppliait d'avoir plus d'énergie pour réfréner ses passions et d'oublier à jamais Waldrade; sinon, il pourrait comme elle être frappé d'excommunication et, pour une satisfaction d'un temps, être condamné *ad sulfureos fœtores* et à la perte éternelle.

2° *Hincmar de Reims et le divorce de Lothaire.* — Sans avoir été aussi actif que celui du pape, le rôle de l'archevêque de Reims ne laissa pas d'avoir son importance. Hincmar ne fut pas seulement le canoniste dont on demandait les avis, il fut l'évêque influent que les partisans de Lothaire auraient voulu avoir dans leur camp et qui, rien qu'en prenant parti pour Theutberge, fit pencher la balance en sa faveur.

Dès avant le IIe concile d'Aix-la-Chapelle, 860, Hincmar fut sollicité de se déclarer pour Lothaire. L'évêque Adventius de Metz alla lui demander d'être un des deux évêques du royaume de Charles le Chauve qui devaient y prendre part. Hincmar refusa, prétextant l'état de sa santé, mais aussi parce qu'une affaire de cette importance était du ressort d'un concile général. Ce refus jeta les partisans de Lothaire dans une grande perplexité; on s'en tira en laissant croire que Hincmar avait déclaré approuver le concile et s'y était même fait représenter par deux autres évêques français. *De divortio Lotharii et Tetbergæ*, interrog. I, *P. L.*, t. CXXV, col. 630. — C'était déjà assez pour justifier une protestation d'Hincmar. Une démarche directe fut faite auprès de lui par des sujets de Lothaire pour provoquer une déclaration publique de sa pensée. On lui posait un certain nombre de questions, il y répondit par son traité *De divortio Lotharii regis et Tetbergæ reginæ*, *P. L.*, t. CXXV, col. 619-772.

Dans ce traité mal composé, où se suivent presque sans ordre les réponses à vingt-trois interrogations, puis à sept questions, où chacune des idées énoncées est accompagnée de ses justifications, textes de Pères ou de conciles cités *in extenso*, les discussions juridiques tiennent la plus grande place : quelle était la procédure à suivre? quelle était la valeur de telle preuve, par exemple de l'épreuve de l'eau bouillante? que fallait-il penser du monstrueux inceste dont on accusait la reine et des suites invraisemblables qu'on lui attribuait? telles sont surtout les idées vers lesquelles se portent les préoccupations d'Hincmar.— Toutefois les affirmations d'ordre théologique ne manquent pas, et il convient de relever surtout les suivantes :

1. *L'indissolubilité du mariage.* — Hincmar affirme à maintes reprises l'indissolubilité du mariage : il le devait en face des évêques courtisans qui ne semblaient pas croire à la rigueur de la loi évangélique. On alléguait, par exemple, le cas de l'évêque Ébon qui avait été déposé sur l'aveu secret qu'il fit d'une faute par lui commise (document fort intéressant, pour le dire en passant, à verser au dossier de l'histoire de la discipline pénitentielle). Mais autre est la loi qui attache l'un à l'autre les deux époux, autre la loi qui unit l'évêque à son siège. L'homme et la femme sont liés l'un à l'autre jusqu'à la mort de l'un ou de l'autre. Interrog. II, col. 642. La loi d'indissolubilité repose avant tout sur les affirmations de la sainte Écriture, et Hincmar aime à en répéter les textes; il résume la doctrine en cette phrase : *uxorem a viro discedere posse neque auctoritas sacra permittit.* Interr. I, col. 639.

2. *Les causes possibles de séparation.* — Il n'en connaît que deux : *Disjunctio inter fideles post initum conjugium fieri non potest nisi causa fornicationis et amore continentiæ.* Interrog, XXI, col. 733; cf. interrog. II, col. 642; interrog. V, col. 651, 652. En cas d'adultère de l'un des époux, l'autre est libre de renoncer à la vie commune; même alors, la loi de Dieu subsiste qui défend de séparer ce que Dieu a uni; aussi les époux ainsi séparés ne peuvent se remarier tant que la mort ne les a pas libérés du premier mariage. *Ibid.* Ce lien créé par Dieu, Dieu lui-même le dénoue quand les deux époux, d'un commun accord et par amour pour la vertu supérieure de continence, renoncent à leurs droits l'un sur l'autre et se vouent à la vie religieuse; mais il faut pour cela que tous deux s'engagent à garder la chasteté : l'entrée en religion de l'un des époux, l'autre demeurant dans le monde sans promettre la continence, ne romprait pas le mariage. *Ibid.* et interrog. X, col. 686. Aucune autre cause de rupture n'est légitime. Les dissentiments qui peuvent éclater entre époux ne sauraient être pris en considération; autrement, une foule de mariages seraient brisés au mépris de la loi de Dieu et on aboutirait à la séparation par consentement mutuel. Interrog. II, col. 644. La stérilité du mariage et le désir d'avoir des enfants n'est pas davantage une cause qui permette ou de rompre le lien conjugal ou de prendre une concubine; et Hincmar, à cette occasion, commente en quelques lignes les trois *bona nuptialia* dont parlait saint Augustin, *fides, proles, sacramentum.* Interrog. XXI, col. 736.

3. *Les conséquences de la séparation.* — Quand les époux se sont séparés pour cause d'inconduite de l'un d'eux, le lien formé par Dieu subsiste, de sorte qu'ils ne peuvent se remarier, du vivant de leur conjoint, sans être adultères; la tradition et les lois de l'Église, que cite abondamment Hincmar, sont tout à fait formelles sur ce point, déjà affirmé par saint Paul. Interrog. V, col. 651 sq. Mais si la séparation a lieu par désir de continence, la pensée d'Hincmar n'est plus aussi nette : quelquefois il considère le mariage comme rompu, Dieu ayant lui-même séparé ce qu'il avait uni. Interrog. II, col. 642; ailleurs il suppose que le mariage subsiste et il cite un texte de saint Augustin à propos du mariage de la sainte Vierge; le mariage, dit-il, est plutôt ennobli et spiritualisé que dissocié. Interrog. V, col. 651. La question d'ailleurs est purement théorique puisque, dans l'hypothèse, on ne saurait envisager un mariage subséquent de la part des époux qui ont fait vœu de continence.

4. *Les devoirs mutuels des deux époux.* — En face de la haine dont Lothaire poursuivait Theutberge, des calomnies atroces qu'il lançait contre elle, des mauvais traitements qu'il lui faisait subir, Hincmar trace, en commentant saint Paul, le tableau idéal de ce que doit être l'homme pour son épouse, à l'imitation de ce qu'est le Christ pour son Église. Les deux tableaux qui se suivent, celui de l'idéal que propose l'Apôtre, celui de la réalité que présente la conduite du roi, forment un contraste violent qui met en plus vive lumière les beautés du mariage chrétien. Interrog, V, col. 657-658.

5. *L'empêchement d'inceste.* — Hincmar admet son existence et la prouve par des textes de Pères ou de conciles qu'il interprète d'une manière fantaisiste. Pour lui, si Theutberge était convaincue de ce crime

par un tribunal qui la jugerait avec impartialité, son mariage serait nul, l'incestueux s'interdisant par son crime tout mariage ultérieur. Interrog. XII, col. 705-707; interrog. XIX, col. 730. Nous avons vu que le pape Nicolas Ier ne semble pas connaître l'existence d'un semblable empêchement; mais qu'on y ait cru en France, ce n'est pas douteux, étant données les calomnies contre Theutberge, et la sentence portée contre elle, et la façon de parler d'Hincmar. Celui-ci pense donc que, si la reine a été coupable de ce crime, son mariage est nul et Lothaire se retrouve libre. Il devrait d'abord faire pénitence, puisque légalement il est coupable d'adultère, ayant eu des rapports avec Waldrade alors qu'officiellement il était marié; mais sa pénitence faite, il pourrait contracter un nouveau mariage. Interrog. XX, col. 731; cf. interrog. XXI, col. 736-738. Rien ne s'opposerait à ce qu'il prît pour femme sa concubine Waldrade, comme David, après son châtiment, prit pour femme légitime Bethsabée. Interrog. XXI, col. 738. Ici encore, Hincmar est en désaccord avec le pape Nicolas Ier, qui déclare que jamais, même si Theutberge vient à mourir, il ne consentira au mariage entre Lothaire et Waldrade.

Le traité d'Hincmar et les lettres de Nicolas Ier sont les derniers écrits de quelque importance qui nous renseignent sur le mariage. Avant les études systématiques que rendra possibles la fondation des grandes écoles, et qui feront faire à la doctrine du mariage des progrès plus considérables que pendant toute la période des Pères, c'est plus d'un siècle qui va s'écouler, « siècle de fer », a-t-on dit; on pourrait dire aussi : siècle de ténèbres.

L. Godefroy.

III. LA DOCTRINE DU MARIAGE CHEZ LES THÉOLOGIENS ET LES CANONISTES DEPUIS L'AN MILLE.

— *Introduction.* — 1. *Acceptation universelle de la compétence exclusive de l'Église sur le mariage.* — Depuis la fin de la période patristique jusqu'à l'an mille, la doctrine du mariage ne s'est guère développée, à cause de l'état médiocre des sciences religieuses et des limites assez étroites que la coutume ou les princes posaient à la compétence législative et judiciaire de l'Église. L'affaiblissement des États occidentaux, dans le cours du Xe siècle, et les progrès de la puissance ecclésiastique devaient supprimer le second de ces obstacles.

Dans ce Xe siècle désordonné, par l'effet même des désordres qui troublaient la société civile, les droits de l'Église se sont singulièrement accrus en bien des domaines jusqu'alors réservés au prince. — C'est aux environs de l'an mille que la compétence exclusive du législateur et des juridictions ecclésiastiques en matière de mariage a été reconnue dans presque toute la chrétienté. Jusqu'alors, il y avait en partage — collaboration plutôt que concurrence — entre l'Église et les États chrétiens. Le rôle de ceux-ci s'arrête dans le cours du Xe siècle en France et en Italie. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. I, p. 25 sq.; Salvioli, *La giurisdizione patrimoniale e la giurisdizione della Chiesa in Italia prima del mille*, Modène, 1884, p. 141; I. Fahrner, *Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der volkommenen Scheidung der Ehe im kanonischen Recht*, Fribourg-en-B., 1903, p. 117 sq.

Le triomphe des juridictions ecclésiastiques ne fut point accompli du même coup dans toutes les régions de France ou d'Italie. Encore au XIe siècle, le *Liber Papiensis* et l'*Expositio* nous sont témoins qu'en certains lieux, les affaires matrimoniales étaient jugées par les tribunaux laïques. F. Brandileone, *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milan, 1906, p. 562 sq.

Les causes de cette transformation ont été diversement appréciées. « Conséquence naturelle de la généralisation de la foi chrétienne dans la société civile », pense Salvioli, suivi par E. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1922, p. 74, 75, et *Histoire générale du droit français*, Paris, 1926, t. I. p. 393. Esmein, Brandileone soulignent, avec raison, la cause politique. En France, l'affaiblissement du pouvoir royal permit aux juridictions ecclésiastiques de se substituer coutumièrement à la justice publique; et il semble qu'en Italie, la concession faite par l'Empereur à de nombreux évêques de la dignité et des fonctions de comte ait préparé la compétence exclusive des évêques en matière matrimoniale.

En Angleterre, où l'évolution politique ne présente pas exactement les mêmes caractères que celle des États continentaux, la compétence exclusive des tribunaux ecclésiastiques paraît avoir été un peu plus tardivement admise : elle est incontestée au début du XIIe siècle. Pollock et Maitland, *The history of english law before the time of Edward I*, Cambridge, 1895, t. I, p. 106 sq.; t. II, p. 364 sq.

Si les étapes de la substitution de l'Église aux pouvoirs séculiers ne sont pas encore connues avec assez de précision, les conséquences en sont immédiatement faciles à prévoir. L'Église s'était bornée pendant le premier millénaire à défendre les principes du mariage chrétien; il lui appartient désormais d'organiser toute la réglementation et toute la police du lien du mariage, de définir et de coordonner un régime dont elle a tout le soin, car, en même temps que la compétence judiciaire, l'Église avait acquis, naturellement, le pouvoir législatif, c'est-à-dire le pouvoir de n'appliquer que son droit et les lois séculières qu'elle aurait canonisées. Force lui était donc d'arrêter tous les principes d'un droit complet relatif au *vinculum* (des effets civils, elle ne s'est qu'incidemment occupée).

2. *Difficulté de l'unification législative.* — Besogne délicate : le monde chrétien, en effet, est partagé entre des législations, des coutumes fort différentes dont les deux principales sont le droit romain et le droit germanique. — Le droit romain règne dans une grande partie de l'Italie péninsulaire et dans la France méridionale, où le *Bréviaire* d'Alaric a conservé le *Code théodosien* et quelques fragments des jurisconsultes classiques, où la pratique surtout a maintenu les anciens usages. Le mariage romain, dont nous aurons bientôt à exposer plus longuement la théorie, se réalise par le simple accord des volontés des époux, sans aucune solennité légale. Sur l'histoire de ce mariage en Occident jusqu'au Xe siècle, cf. Chénon, *Histoire générale du droit français*, t. I, p. 62-67 ; Ch. Lefebvre, *Introduction générale à l'histoire du droit matrimonial français*, Paris, 1900; G. Salvioli, *Storia del diritto italiano*, 8e édit., Turin, 1921; A. Solmi, *Storia del diritto italiano*, 3e édit., Milan, 1922; F. Brandileone, *op. cit.* — Dans les pays occupés par les peuples germaniques, une autre conception du mariage s'était imposée, dont les historiens d'aujourd'hui discutent certains traits. D'après l'opinion classique, le mariage germanique se réaliserait par la transmission du *mundium* : celui qui a puissance sur la femme vend son *mundium* au mari — primitivement, c'est la femme même que le mari achète — par un contrat (*desponsatio*, *Verlobung*), généralement suivi d'une dotation et, toujours, de la livraison (*traditio*, *Trauung*) : tous ces actes s'accomplissent avec un cérémonial archaïque et compliqué, variable selon les lieux et auquel un orateur prête son concours. Cette doctrine a été exposée dans de nombreux ouvrages et récemment par Fr. Rodeck, *Beiträge zur Geschichte des Eherechts deutscher Fürsten bis zur Durchführung des Tridentinums*, dans *Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung*, *N. F.*, t. XXVI, p. 20 sq. L'importance des actes successifs est diver-

sement appréciée : certains auteurs (Sohm) voient dans la *desponsatio* l'acte constitutif du mariage, que certains autres (Lœning, Scheurl) croient reconnaître dans la *traditio*. Cf. l'exposé de Fr. Frensdorff, *Verlöbnis und Eheschliessung nach hansischen Rechts und Geschichtsquellen*, dans *Hansische Geschichtsblätter*, t. XXIV, 1918, p. 7. Pour Sohm, la *desponsatio* a remplacé la vente primitive, dont elle est l'exact équivalent. De même que le mariage par achat était parfait dès le paiement du prix de la femme, de même le paiement du prix du *mundium* lors de la *desponsatio* suffit à rendre parfait le mariage, avant toute tradition, et quand le paiement fut devenu symbolique, la promesse de l'homme de prendre la femme pour son épouse passa au premier plan et constitua le contrat de mariage. Lœning, Scheurl et bien d'autres objectent que la promesse à laquelle Sohm attribue tant d'importance ne fonde que des obligations négatives, et ne suffit point à réaliser le mariage qui ne devient effectif que par la livraison de la femme. Ces deux opinions contradictoires paraissent également vaines à Freisen qui sépare comme choses bien distinctes l'acquisition du *mundium* et le mariage où les Germains n'auraient reconnu qu'un rapport naturel, non point un rapport juridique. Enfin le schéma classique a été vivement attaqué par J. Ficker, *Untersuchungen zur germanischen Rechtsgeschichte*, 1891, qui soutient que le mariage ne s'est jamais accompli chez les peuples germaniques sans l'accord exprès de volonté des deux parties, sans un contrat entre les époux, opinion que les sources littéraires semblent renforcer. O. Zallinger, *Die Eheschliessung im Nibelungenlied und in der Gudrun*, dans *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*, Philos. hist. Kl., t. CXCIX, fasc. 1, 1923.

Ces indications brèves laissent pressentir quelles difficultés rencontre l'historien du droit, dans la recherche des sources positives du droit matrimonial de l'Église. Les formes germaniques et aussi les formes romaines sont diversement interprétées par les savants. Et plus graves encore sont entre eux les divergences quand il s'agit de fixer la part de chaque influence : le droit matrimonial de l'Église est, tour à tour, représenté comme d'origine germanique (Sohm), romaine (Friedberg, Sehling, etc.), hébraïque (Freisen). Il nous semble que ces trois facteurs dont seule une étude minutieuse des usages et rites locaux révélerait l'importance respective se peuvent reconnaître associés dans le mariage canonique. Le problème qui se posa pour l'Église au XIe siècle (problème immense et dont nous n'avons à étudier *que les rapports incidents avec la théologie*), c'est précisément de faire à chacun sa part.

Ces législations et coutumes, d'origine romaine et germanique, où la théorie des empêchements, les formes de la célébration — on verra combien fut puissante l'influence du formalisme germanique — les causes de rupture du lien ont leurs particularités, il les faudra respecter dans la mesure où les intérêts civils des époux l'exigent, en attendant que les principes essentiels soient unifiés : c'est l'un des chapitres et non le moins curieux du conflit entre les usages locaux et le droit universel que Rome, pour la seconde fois, va imposer à l'Occident.

3. *Insuffisances de la doctrine théologique.* — Mais la difficulté primordiale ne sera point de contraindre la chrétienté à ce merveilleux accord : il s'agit d'abord de réaliser dans l'Église même l'unité de la doctrine. Si les principes fondamentaux du mariage chrétien sont bien assurés, sur beaucoup de points qui semblent intéresser la discipline plutôt que le dogme, il y a entre théologiens, entre canonistes, des opinions divergentes.

Les principes fondamentaux se rapportent aux caractères et à la valeur morale du mariage. L'Ancien Testament, l'enseignement de Jésus-Christ et de saint Paul les ont posés. Les conciles et les décrétales les ont interprétés. Les Pères les ont mis en relief, soit en commentant les Écritures, soit en combattant les hérésies : et, comme sur tant d'autres sujets, l'œuvre où se résume leur doctrine et qui domine le Moyen Age — presque sans partage dans le temps où nous sommes placés et jusqu'au milieu du XIIIe siècle — est celle de saint Augustin. Toutes ces sources, qu'ils connaissent surtout par l'intermédiaire des florilèges et des collections canoniques, communiquent aux hommes du Xe siècle quelques vérités essentielles, surtout d'ordre moral, car la réglementation juridique est fragmentaire (l'État vient de s'en dessaisir) et la systématisation théologique n'est pas encore commencée.

La grande affaire a été de fixer, aux premiers siècles, la valeur morale du mariage : contre le rigorisme ou le laxisme des sectes, les Pères ont justifié, en les hiérarchisant, les divers états accessibles aux chrétiens. Si la virginité est supérieure au mariage, *ut bono melius*, et le veuvage aux secondes noces — les Pères le remarquent avec un accent variable et souvent très appuyé — le mariage est, lui aussi, un état honnête que recommandent l'institution divine et les trois biens énumérés dans des textes fameux de saint Augustin : *fides*, *proles*, *sacramentum*. C'est aussi bien entre les individus et selon leur pureté, leur soumission aux lois de leur état que s'établit devant Dieu la hiérarchie. La continence est au sommet ; puis la chasteté dans les relations conjugales, c'est-à-dire leur limitation aux fins licites : procréer, plaire à Dieu par l'acceptation d'un devoir ; enfin, si la volupté l'emporte sur la charité, il y a péché, péché véniel. Telle était la doctrine dominante, celle, en particulier, de saint Augustin, en quelques passages célèbres. Il ne faut point, toutefois, oublier que dans le sein même de l'Église subsistait une tendance plus sévère, inspirée par l'horreur de la concupiscence, la méfiance à l'égard de la chair et qui se manifeste notamment, à partir du Xe siècle, par l'extraordinaire croissance de l'ordre monastique. Ainsi, quelques nuances distinguent les Pères dans le jugement qu'ils portent sur l'état de mariage et sur l'acte conjugal.

La notion de sacrement n'a point donné lieu à tant d'analyses. Mais il en résulte une infirmité de la doctrine : l'imprécision. Il n'en faut point conclure que, pour un homme du XIe siècle, le mariage n'est pas un signe et que Dieu n'accorde point aux époux la grâce requise pour l'accomplissement de leur tâche. Saint Paul a défini le symbole et Tertullien, par exemple, nous est témoin de la croyance à la grâce. Mais pendant les dix premiers siècles, la grande œuvre, et combien nécessaire, de l'Église, a été d'introduire la moralité dans le mariage, de préciser des règles, de résoudre des cas de conscience, non point d'approfondir le dogme. Les conséquences pratiques de la doctrine importaient plus que les formules savantes.

Pourtant, sur quelques points, l'absence d'une systématisation causait quelque trouble. De la notion de sacrement et des enseignements mêmes de Jésus-Christ, on ne tirait pas encore toutes les conclusions imposées par la logique. Ce conflit entre la logique et la pratique, la vérité et la coutume, se manifeste surtout dans l'appréciation du principe de l'indissolubilité.

Un peu flottante sur ce point essentiel de la dissolution du lien, la doctrine est encore plus hésitante sur la question de sa formation même. Le consentement fait-il le mariage, comme l'admet le droit romain? Ou bien certaines solennités sont-elles requises comme l'exige le droit coutumier, comme l'insinuent

certains textes canoniques? Surtout y a t-il véritablement mariage avant la *commixtio sexuum*?

La réponse négative à cette dernière question pouvait se fonder sur un texte célèbre de saint Léon et elle avait été professée par Hincmar. I. Fahrner, *op. cit.*, p. 87 sq.; voir l'interprétation un peu différente de Schrörs, *Hinckmar Erzbischof von Reims*, Fribourg-en-B., 1884, p. 216 sq. Elle trouvait un appui dans certaines coutumes populaires et dans la tradition juive. « Pour les Juifs, l'alliance de Dieu et de son peuple, alliance qui doit toujours durer, se perpétue par le mariage. D'où la nécessité du mariage qui assure la perpétuité de la race élue et lui permet de continuer à jouir de la bénédiction de Dieu. D'où la réprobation de l'adultère qui dissout cette alliance. D'où le soin attentif de la préservation de la race. L'alliance étant une alliance de race et de sang entre Dieu et son peuple, le fait matériel de la propagation de l'espèce prend une importance capitale. » *Cours inédit d'Histoire du droit*, de M. Champeaux, Strasbourg, 1926-1927. Sur le mariage chez les Juifs postérieurement à la fondation de l'Église, cf. J. Neubauer, *Beiträge zur Geschichte des biblischtalmudischen Eheschliessungrechts*, Leipzig, 1920. Toutes ces raisons n'avaient plus grande valeur dans la société chrétienne dont la perpétuation est assurée contre tout risque et où l'on met l'accent sur le symbolisme de l'alliance toute spirituelle entre le Christ et l'âme. Mais la tradition juive gardait un certain crédit. Déterminer l'instant où se forme le mariage : tel sera l'un des plus graves soucis de l'Église, au XIIe siècle.

4. *Objet de cet article.* — Nous exposerons non point l'histoire si attrayante et instructive des cérémonies du mariage, non point même toute la doctrine du mariage depuis l'an mille, mais seulement l'histoire du dogme et de la doctrine théologique. C'est dire que les questions de pure discipline, la réglementation complète des conditions de fond et de forme requises pour la validité du mariage, ne seront point traitées : elles trouveront leur place dans le *Dictionnaire de droit canonique*, et déjà la plus considérable, celle des empêchements, qui occupe dans tous les traités du mariage la plus grande place, a été étudiée ici même dans la mesure où il convenait qu'on l'étudiât. Voir t. IV, col. 2440 sq. De même, les formalités de la célébration ne nous retiendront guère. On trouvera quelques explications au mot PROPRE CURÉ (puisque ce mot a été annoncé déjà, avant la publication du *Codex*). Sur la liturgie, l'article *Mariage* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, nous donnera certainement des renseignements complets. Enfin, nous n'avons point à étudier en détail le divorce. Voir DIVORCE, t. IV, col. 1455 sq.; ADULTÈRE, t. I, col. 468 sq.

Nous ne traiterons donc ici que les questions (dont beaucoup, nous l'avons dit, sont fort apparentées au droit) qui intéressent la théologie. Elles ont une extraordinaire ampleur. On peut les grouper sous trois chefs : valeur morale de l'état de mariage; formation du contrat-sacrement, analyse du sacrement. Seule, la seconde série de problèmes — son titre même l'indique — intéresse à la fois canonistes et théologiens. C'est aussi le chapitre le mieux étudié et nous aurons pour l'exposer de très bons guides : outre I. Fahrner, déjà cité, et Esmein (dont R. Génestal nous donnera bientôt une nouvelle édition), plusieurs livres anciens, mais toujours recommandables : E. Friedberg, *Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1865, où l'on trouve d'abondants renseignements sur l'histoire du mariage dans les divers pays d'Europe (et aux États-Unis) et l'effet législatif des révolutions religieuses : naissance du christianisme, Réforme, Concile de Trente, laïcisme des temps modernes; A. von Scheurl, *Die Entwicklung des kirchl. Eheschliessungsrechtes*, Erlangen, 1877; R. Sohm, *Das Recht der Eheschliessung aus dem deutschen und canonischen Recht geschichtlich entwickelt*, Weimar, 1875; J. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts, bis zum Verfall der Glossenlitteratur*, 2e éd., Paderborn, 1893, ouvrage considérable où toutes les questions relatives à l'histoire du mariage et surtout aux empêchements sont approfondies. Les monographies sont très nombreuses. Nous citerons seulement, à cause de leur rapport au sujet qui nous occupe et de leur valeur celles de E. Sehling, *Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht*, Leipzig, 1887; *Die Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe*, Leipzig, 1883 et de W. von Hörmann, *Quasiaffinität*, Inspruck, 1906 (qui s'occupe, avec beaucoup de finesse, de bien d'autres sujets que la quasi-affinité).

La première des trois séries de problèmes que nous avons distinguées intéresse la philosophie et le droit, mais surtout la théologie morale. L'un des plus délicats chapitres en a déjà été traité dans ce Dictionnaire, t. V, col. 374 sq. (DEVOIRS DES ÉPOUX). Il nous reste à envisager bien d'autres aspects de l'état de mariage : son honnêteté et sa place dans la hiérarchie des états, s'il est de droit naturel, facultatif ou obligatoire, ses caractères.

Enfin, l'histoire du sacrement nous mettra en présence de questions exclusivement théologiques : signe, efficacité, ministre, matière et forme, institution divine. Bien que cette histoire présente un intérêt considérable, elle n'a jamais fait l'objet d'une étude suivie. Les historiens du dogme ou de la théologie, dont nous n'aurons guère à citer les travaux, si intéressants sur tant d'autres points, consacrent au mariage quelques alinéas, tout au plus quelques paragraphes (ainsi Schwane) sans grande précision. Et ils sont parfaitement excusables; ils n'ont point, dans des ouvrages généraux à composer toute une histoire qui serait nouvelle. De très utiles indications se trouvent, en somme, dans G. L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient*, Breslau, 1864, et P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910. Innombrables sont les livres à consulter sur chaque point particulier : ce qui manque, c'est une histoire du sacrement de mariage.

Nous n'avons certes point l'ambition injustifiée ni, présentement, la charge de l'écrire : nous voudrions seulement en proposer l'esquisse ou même le schéma. L'un après l'autre, nous avons consulté les commentaires, édités ou manuscrits, que les théologiens ont, depuis l'an mille, consacrés au mariage et sur lesquels nous avons pu mettre la main. Il n'était peut-être pas utile — les canonistes du Moyen Age nous l'avaient déjà insinué et fait éprouver par la méthode directe — de consulter tant d'hommes qui se ressemblent au point que l'on pourrait souvent les confondre, quand ils sont d'une même famille : nous entendons qu'un thomiste ou un scotiste du XVe siècle quand il commente le mariage, répète la leçon des thomistes et des scotistes du XIVe siècle. A d'autres nous épargnerons les confrontations inutiles. Surtout, nous suggérerons des confrontations fructueuses. Tout notre dessein est de tracer pour l'usage des historiens quelques avenues, d'ouvrir quelques vues sur de beaux horizons. La nouveauté de notre entreprise, la brièveté des délais qui nous étaient impartis, seront l'explication et, nous l'espérons, l'excuse de nos carences.

5. *Plan général.* — La constitution d'une doctrine homogène et complète du mariage s'est faite en deux grandes périodes, dont la première que nous appellerons la période classique, finit avec le

Moyen Age et la seconde, la période moderne, se déroule depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours. Il est facile de les caractériser l'une et l'autre. — Au XIe siècle, le droit canonique contient sur le mariage fort peu de décisions et les vérités de foi n'ont pas été l'objet de minutieuses analyses. Il fallut compléter les collections, les florilèges, et la première Renaissance fournit des méthodes d'interprétation. Deux siècles de libre recherche et de controverse ont préparé les solutions, les conclusions d'Innocent III, de Grégoire IX et celles de saint Bonaventure, de saint Thomas. C'est au XIIIe siècle seulement que le droit est pleinement défini, encore la célébration du mariage reste-t-elle hors du champ de la réglementation : contrat purement consensuel. Quant aux vérités dogmatiques, jusqu'au concile de Florence, les discussions des théologiens ne connaîtront guère de limite, étant bien entendu que sur les points essentiels, il n'y eut pas de division irréductible.

Les protestants, les régaliens, les philosophes et les savants incrédules donnèrent aux facultés dialectiques des théologiens un nouvel emploi. La révolte contre l'Église qui commence au XVIe siècle a d'abord provoqué la Réforme catholique dont l'un des résultats fut la transformation du mariage en contrat solennel; puis, comme toutes les affirmations traditionnelles étaient l'une après l'autre contestées, des définitions pontificales, précisant les vérités de foi ou proches de la foi arrêtèrent les controverses des théologiens : l'unité se rétablissait sur tous les points de la doctrine.

Cinq siècles de formation, où l'accord profond de la chrétienté permettait les tournois des écoles, où l'état même des sciences religieuses rendait inévitables, indispensables les débats, et puis des siècles de coordination, de concentration nécessaire où le contrôle juridique devient plus strict, le dogme plus rigoureusement précis, la dispute moins arbitraire : telles sont les deux ères brillantes qu'il nous faut successivement étudier. — Notre exposé sera donc divisé en deux parties : I. La période classique : de la Réforme du XIe siècle à la fin du Moyen Age. — II. La période moderne : du XVIe siècle à nos jours (col 2224).

I. La période classique : De la Réforme du XIe siècle a la fin du Moyen Age. — Nous l'avons déjà suggéré, l'époque du droit et de la théologie classique (XIe-XVe s.) se partage tout naturellement en deux actions successives : préparation, d'abord hésitante au XIe siècle, vigoureuse au XIIe; puis, synthèse des grands scolastiques depuis Albert le Grand jusqu'au milieu du XIVe siècle et transmission de ces richesses presque intactes jusqu'à la génération de Luther. — D'où les deux sections de notre étude sur la période médiévale : I. La préparation de la doctrine classique. — II. La formation de la doctrine classique (col. 2162).

I. LA PRÉPARATION DE LA DOCTRINE CLASSIQUE. — La période que nous appelons préparatoire est pleine d'une merveilleuse activité, providentiellement rythmée.

Au XIe siècle, la réforme provoque un inventaire complet des règles canoniques; leur discordance attire l'attention des papes et des savants. La renaissance du droit romain et celle de la dialectique fournissent, à la fin du siècle, les textes et les méthodes indispensables pour une systématisation complète et cohérente : les canonistes, avec un zèle accru, commencent à ordonner leur science; les théologiens appliquent aux florilèges scripturaires et patristiques les nouveaux procédés et ainsi s'ébauche la théologie du mariage. — Jusqu'au jour où, vers le milieu du XIIe siècle, deux grandes synthèses, celles de Gratien et de Pierre Lombard, couronnant l'œuvre des premiers canonistes logiciens et des préscolastiques posent les fondements de la doctrine classique. Les *Sentences* sont au centre d'une floraison d'écrits théologiques, précurseurs de la synthèse magistrale du XIIIe siècle. — Les problèmes posés par le *Décret* reçoivent, dans les conciles et dans les *Décrétales*, dont c'est l'âge d'or, toutes les solutions utiles. L'affermissement de la législation, le progrès des controverses permettront, au milieu du XIIIe siècle, l'achèvement d'une doctrine classique, presque unanimement acceptée.

L'action de la réforme grégorienne; la renaissance du droit romain et la création d'une science canonique; la renaissance de la philosophie et les débuts de la scolastique; les premières synthèses; les conflits de doctrine entre 1150 et 1170; le développement de la législation jusqu'à la parution des *Décrétales* de Grégoire IX : tel est le cycle de questions qu'il nous faut, à présent, parcourir.

1° *Le siècle de la Réforme religieuse.* — Dès la fin du Xe siècle, se produit dans les divers pays de la chrétienté, comme un mouvement de préréforme qui se traduit dans les collections canoniques françaises, allemandes et italiennes. Quelle est la place faite au mariage dans ces diverses collections, qui sont à peu près nos seuls témoins pour les toutes dernières années du Xe et la première moitié du XIe siècle?

1. *Les collections canoniques de la préréforme.* — En France, Abbon de Fleury († 1004), bien qu'il eût éprouvé par une intervention fameuse la gravité des affaires matrimoniales, ne s'en occupe point dans sa *Collectio canonum*, presque exclusivement consacrée au clergé, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 473-508; cf. Amanieu, art. *Abbon*, dans *Dict. de dr. canonique*, fasc. 1, Paris, 1924, col. 73-75. Dans son *Apologeticus*, il mentionne le mariage comme un des trois états (*ordines*) entre lesquels se partagent les chrétiens, le moins parfait, concédé par indulgence, encore que permis à tous ceux qu'un engagement spécial n'en tient pas éloignés. *P. L.*, t. CXXXIX, col. 463. Les secondes noces sont autorisées par saint Paul. Quant aux troisièmes et quatrièmes mariages, *non me legisse memini utrum a catholicis debeant celebrari; sed hoc absque ullo scrupulo occurrit; quod si hoc facinus grave est in feminis, multo gravius est si contingat in viris. Ibid.*, col. 464.

Les collections allemandes sont moins indifférentes à la discipline du mariage. Plusieurs livres du *Décret* de Burchard de Worms, composé entre 1008 et 1012 et qui fut la collection canonique la plus répandue au XIe siècle, contiennent des textes relatifs au mariage. Le l. IX, *de feminis non consecratis*, *P. L.*, t. CXL, col. 815, recueille les textes de saint Léon sur la distinction entre l'épouse et la concubine, sur l'épouse légitime, plusieurs textes sur la nécessité de la bénédiction nuptiale, le rapt, le remariage, les causes de rupture du lien matrimonial. On ne trouve point dans le *Décret* de doctrine sur la formation du lien et, bien que l'évêque de Worms soit favorable à l'indissolubilité, il admet, peu logiquement, plusieurs cas de divorce. P. Fournier, *Études critiques sur le Décret de Burchard de Worms*, dans *Nouvelle revue historique...*, 1910 ,p. 579 et *Le Décret de Burchard de Worms*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1911, p. 682 sq. Même incohérence dans la *Collectio XII Partium* (entre 1020 et 1050). P. Fournier, *La Collection canonique dite Collectio XII Partium*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1921, p. 257.

Plus intéressantes encore sont les collections italiennes de la préréforme. *La Collection en Cinq Livres*, contenue intégralement dans le *Vattiannus 1339* et le *Vallicellanus B 11*, composée entre 1014 et 1023 et qui semble inspirée par les mêmes préoccupations que celles de Burchard, a exercé, au cours du XIe siècle,

une influence considérable sur le clergé de l'Italie centrale et méridionale : douze recueils, au moins, en sont dérivés. P. Fournier, *Un groupe de recueils canoniques italiens des Xe et XIe siècles*, dans *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, t. XL, 1915, p. 95-212. Le l. V, qui, dans le ms. du Vatican, a 231 chapitres, est consacré au mariage. M. P. Fournier en a donné le sommaire, *loc. cit.*, p. 166, et la préface en a été publiée par Theiner, *Disquisitiones*, p. 274 sq. L'auteur de la *Collection en cinq livres* semble avoir mis en circulation un certain nombre de textes patristiques importants, relatifs au mariage. Il fait à saint Augustin des emprunts probablement directs. Le *De adulterinis conjugiis* et le *De bono conjugali* ont fourni chacun une trentaine de fragments. Une série importante a pour titre : *Expositio Hieronymi presbyteri*, l. V, c. 153, 159, 162, etc. : les premiers textes, au moins, paraissent provenir des *Commentaires* de saint Jérôme sur Matth., XIX, 5 et Eph., V, 31. Bon nombre de textes déjà utilisés par les canonistes ont, en outre, été déformés par l'auteur de notre collection. P. Fournier, *loc. cit.*, p. 175-182. L'origine, enfin, de certains fragments, est douteuse : partisan de l'indissolubilité de l'union conjugale, le compilateur insère, à partir du c. 149, des décisions placées sous le nom de *Johannes Constantinopolitanus episcopus*, qui pourraient être apocryphes. Très défavorable aux secondes noces, il place sous le titre de canon de Laodicée une décision sévère à l'égard des conjoints binubes ou trinubes, l. V, c. 31, § 2, moins sévère, cependant, que la décision qu'il pouvait lire dans sa principale source, la *Collection en neuf livres* du *Vaticanus 1349*, l. IX, c. 29, qui dirime les secondes noces, *stupra et adulteria*. Cette réaction italienne contre les seconds mariages s'explique sans doute par une influence byzantine et par le principe de l'*unitas carnis*. P. Fournier, *loc. cit.*, p. 153. Dans la plupart des douze recueils issus de la *Collection en cinq livres*, des emprunts importants au l. V, ont été relevés.

Si menus que soient, en apparence, les renseignements fournis par les collections canoniques de la première moitié du XIe siècle, ils ne manquent cependant point de portée. Ils témoignent d'abord de l'insécurité des règles sur la formation et la dissolution du lien matrimonial, d'une tendance à l'ascétisme qui se manifeste en France dans l'œuvre du moine Abbon et en Italie par la réaction contre les secondes noces, enfin d'un premier effort pour l'enrichissement du dossier patristique, en vue, précisément, d'assurer l'honnêteté, l'indissolubilité du mariage.

2. *La renaissance de l'hérésie.* — Tandis que l'attention des canonistes italiens s'arrêtait sur le mariage, il se produisait en France un événement dont on ne put immédiatement apprécier l'importance, précurseur, lui aussi, de grandes actions : le réveil de l'hérésie. Le manichéisme reparaissait, avec sa conception méprisante du mariage, état inférieur qui rabaisse l'homme, que les hérétiques autorisent dans certains cas, sans jamais permettre au prêtre de le bénir, et dont est interdite, absolument, la réitération.

La lutte contre l'hérésie fut inaugurée en 1025, au concile d'Arras, où Gerhard, évêque de Cambrai condamne les opinions des nouveaux hérétiques sur le mariage dans le canon 10 qui est une longue justification du mariage chrétien, appuyée sur une série de textes de saint Paul. Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 449 sq. ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV *b*, p. 940 et sq.

Pourtant, au milieu du XIe siècle, la doctrine du mariage n'est point de celles qui occupent particulièrement les esprits. La centralisation de l'Église, la répression de la simonie et du nicolaïsme sollicitent, avant tout, les grégoriens. A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, t. I, 1924, et t. II, 1925. Le mariage ne tiendra qu'une place restreinte dans les œuvres de la Réforme. Nous relèverons successivement les textes qui le concernent dans les collections grégoriennes, chez les théologiens, enfin dans les lettres des papes.

3. *Les canonistes réformateurs.* — Les canonistes grégoriens se sont principalement occupés de la réforme de l'Église et des clercs : enteprise fort vaste et la plus urgente. P. Fournier, *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XLI, Paris, 1918.

La *Collection en 74 Titres* ne contient sur la formation du lien matrimonial qu'un texte du pseudo-Évariste (c. 2, Hinschius, p. 87). Cf. P. Fournier, *Le premier manuel canonique de la Réforme du XIe siècle*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. XIV, 1894, p. 183. — Anselme de Lucques indique dans les deux premiers sommaires de son livre X, consacré au mariage et que nous connaissons seulement par la transcription de Migne, son opinion sur la formation du lien : c'est le pacte conjugal qui fait le mariage et pour qu'il y ait mariage légitime, il faut que la femme ait été demandée, puis qu'il y ait eu *desponsatio* et bénédiction nuptiale. *P. L.*, t. CXLIX, col. 523. Anselme paraît favorable à l'indissolubilité absolue, peu favorable aux troisièmes mariages. *Quod tertia uxor superflua est*, écrit-il en son c. 4. Des quatre collections grégoriennes, celle d'Anselme est la plus riche de textes relatifs au mariage. — Le plan du *Capitulare* d'Atton et celui de la Collection de Deusdedit excluent les développements sur le mariage. On ne trouvera dans le *Capitulare* que de rares textes sur ce sujet, parmi les fragments de saint Grégoire le Grand.

4. *Les théologiens.* — Sur le chapitre du mariage, la seule question qui préoccupe les canonistes de la Réforme, c'est le rétablissement du célibat ecclésiastique. Il faut faire la même remarque pour les publicistes, C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, p. 239-371 et pour les théologiens. Dans l'œuvre du cardinal Humbert, le mariage des laïques n'est l'objet d'aucun développement. Et c'est en marge des traités réformateurs qu'il faut placer un précieux opuscule qui nous fera connaître la pensée de Pierre Damien sur la formation du lien matrimonial.

Cet opuscule a été écrit au cours de la controverse sur la validité des mariages contractés en temps prohibé. Certains canonistes considéraient comme valides ces mariages, pourvu que la consommation fût différée jusqu'au terme du *tempus clausum*. C'était insinuer que le sacrement se forme par la *copula*. Pour combattre cette opinion, Pierre Damien rédigea son traité *De tempore celebrandi nuptias*. *P. L.*, t. CXLV, col. 659-665. Ses arguments, il les cherche d'abord dans une interprétation raisonnable et non dépourvue d'ironie des textes canoniques. Par exemple, si les *nuptiæ* consistent dans le *concubitus*, la publicité qu'exigent les canons n'irait point sans quelque scandale. Conséquence plus inattendue encore : tout péché de la chair emporterait mariage. (On se rappelle que, pour Hincmar, il emporte parenté.) C'est démontrer par l'absurde que *concubitus... non nuptiæ sed res est potius nuptiarum*, col. 661. —L'objection fondamentale à la théorie d'après laquelle le mariage aurait son principe dans l'union charnelle, Pierre Damien la tire de l'exemple offert par Joseph et Marie : *(Maria) non nupsit et tamen juxta Scripturæ sententiam absque dubio nuptias celebravit; quomodo dicitur, ubi concubitus defuit, nuptias dici non posse? Nos autem e diverso libere profitemur, et concubitum posse sine nuptiis fieri et sine concubitu recte nuptias appellari*. Col. 662 Il y a des *nuptiæ virginales, cœlibes*, comme celles de saint Jean. Et elles sont recommandées par l'Apôtre. — Mais si

Pierre Damien s'élève fortement contre la théorie du mariage par *copula*, il ne dégage pas avec autant de vigueur la notion du mariage consensuel : *...et huic intentioni propagandæ videlicet sobolis adduntur et alia, cum propter conjugalis matrimonii sacramentum, tum propter speciem honestatis, conventus videlicet pronuborum, convivii celebris apparatus, dona sponsalia, tabularum dotalium instrumenta, et si qua sunt alia. Quæ videlicet omnia simul juncta nuptiæ vocantur.* Col. 663. On reconnaît dans tout ce développement l'influence de saint Augustin, avec, en outre, un vif souci de la publicité. Souci bien naturel : Pierre Damien est surtout préoccupé de défendre les règles formelles si importantes dans les périodes où la coutume règne presque sans partage — et particulièrement les prescriptions relatives au temps du mariage. Voilà pourquoi il insiste sur les solennités plutôt que sur la volonté, sur les signes plutôt que sur le rôle du consentement. Que le mariage fût, à ses yeux, un sacrement, cela résulte du texte même que nous venons de reproduire. Quant au sermon LXIX mis sous son nom, *P. L.*, t. CXLIV, col. 897 sq., et qui fait du mariage le dernier de douze sacrements, il est d'un cistercien (de Ghellinck).

Il convient enfin de noter que, sur la question des secondes noces, Pierre Damien n'adopte pas le point de vue rigoriste des canonistes italiens de la préréforme. Dans le *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, c. XII, il se demande pourquoi le bigame n'est pas admis aux ordres : c'est que le prêtre doit se conformer à l'exemple de Jésus-Christ, *vir unius sponsæ... quæ, procul dubio virgo est*, et il ne faudrait point penser que les seconds mariages sont proscrits, la condamnation des novatiens le prouve. *P. L.*, t. CXLV, col. 241. Le souci de Pierre Damien de maintenir la tradition de l'Église au sujet du mariage se manifeste encore dans son opuscule *De parentelæ gradibus*, *ibid.*, col. 191-208, que nous nous bornons à signaler car, relatif à un empêchement, il ne rentre point dans le cadre de cet article.

En somme, Pierre Damien a surtout contribué au discrédit de la théorie qui attribue une importance essentielle à la *copula carnalis*, et il a mis l'accent sur le rôle du consentement, mais sans réduire celui des solennités ; il respecte la plastique coutumière.

5. *Décisions pontificales.* — La doctrine consensuelle a été plus nettement défendue par les papes réformateurs. La papauté, dès le temps de Nicolas Ier, a canonisé le principe romain que le consentement des époux fait le mariage. Mais, à la différence des Romains, les papes du XIe siècle n'ont pas toujours bien distingué la volonté actuelle de la promesse de contracter mariage. La promesse jurée équivaut à mariage, au jugement d'Alexandre II. Un habitant d'Arezzo ayant épousé une femme à qui un autre homme avait juré qu'il la prendrait pour femme (*juraverat enim... in matrimonium prius ducere sponsus*), le second époux est considéré comme adultère, *quoniam alterius sponsam vivente proximo concupivit et seduxit.* Lettre à Constantin, évêque d'Arezzo, a. 1066-1067. Jaffé, n. 4617. La distinction entre fiançailles et mariage ne nous paraît pas mieux établie dans la lettre adressée par Grégoire VII à l'archevêque de Trèves, le 16 octobre 1074. Jaffé, n. 4883 ; *Greg. VII Registrum*, II, 10 dans *Monum. Germ. hist.*, *Epistolæ selectæ*, Berlin, 1920, p. 140-142. Il y est question d'un clerc marié à la manière des laïques *sacramento et desponsatione* : rien n'indique qu'il s'agisse de deux actes successifs. W. von Hörmann, *Quasiaffinität*, II, 1 (1906), p. 110, note 2, et p. 217-223.

Que la papauté entendît bien garder intactes les règles traditionnelles et interdire aux laïques toute nouveauté dans la réglementation du mariage, la preuve en est fournie par un concile romain, tenu aux environs de l'année 1065 où Alexandre II maintient la computation canonique des degrés de parenté que les légistes cherchaient à modifier. H. Fitting, *Les commencements de l'École de Droit de Bologne*, trad. Leseur, Paris, 1888, p. 36 sq. *Nam si quis perversa et obstinata mente a recto tramite apostolicæ Sedis deviare voluerit, et aliter quam nos in nuptiis celebrandis gradus parentelæ numerare contenderit, primum pro sua temeritate cœlesti pœna plectetur, postmodum vero gladio perpetui anathematis noverit se jugulandum.* Jaffé, n. 3476. Voir ci-dessus l'art. INCESTUEUX, t. VII, col. 1555.

Au XIe siècle, les textes qui concernent le mariage sont donc assez rares et sans lien. On peut relever seulement la tendance de la papauté à intervenir dans les affaires matrimoniales comme en tout domaine, et un commencement de réaction contre la théorie brutale du *concubitus*, en faveur du *consensus*, spécialement des fiançailles jurées.

La réforme grégorienne n'a point exercé une influence directe sur la doctrine du mariage. Elle a seulement rendu possible, en permettant la centralisation romaine, le plein exercice par l'Église du pouvoir exclusif qui lui appartient en matière matrimoniale, l'œuvre législative de la papauté. Cette œuvre législative était, nous l'avons dit, particulièrement délicate, à cause des conceptions différentes du mariage qui partageaient les peuples chrétiens et de l'état précaire des sciences religieuses. Deux grands événements, sur lesquels la réforme grégorienne eut peut-être une influence décisive ont facilité la tâche de la papauté : la renaissance du droit romain à Bologne et la formation des méthodes scientifiques.

2° *La renaissance du droit romain et de la dialectique* (1090-1140). — 1. *La théorie romaine du mariage.* — Tandis que s'accomplissait la réforme religieuse, dans le dernier quart du XIe siècle, la renaissance scientifique était inaugurée à Bologne par les maîtres de droit romain.

Le droit des derniers siècles de l'Empire contenu, notamment, dans le *Code Théodosien*, et aussi dans les reliques des jurisconsultes, était, nous l'avons vu, applicable en Italie et dans le Midi de la France, et l'Église qui vivait *sub lege romana* contribua sans doute à le préserver contre l'envahissement du droit coutumier. Chénon, *op. cit.*, p. 502. C'est peut-être encore aux canonistes qui recherchaient dans les bibliothèques des textes anciens pour autoriser, pour développer la réforme de l'Église, que l'on doit la découverte des compilations, partiellement oubliées, de Justinien : le *Code*, les *Institutes* et surtout le *Digeste*. P. Fournier, *Un tournant de l'histoire du droit*, dans *Nouv. revue histor.*, 1917, p. 129-169 ; E. Meynial, *Roman Law*, dans *The Legacy of the Middle Ages*, Oxford, 1926, p. 363 sq.

Ces monuments du droit romano-byzantin, dont l'ampleur dépassait infiniment celle des recueils occidentaux contenaient des textes nombreux relatifs au mariage. Les glossateurs n'en ont certes point compris toute la valeur historique, mais ils énonçaient quelques principes fort clairs que nous résumerons ici, car ils devaient fournir aux papes de très riches éléments pour la systématisation de la doctrine canonique du mariage.

Les *Institutes* (I, 9, 1) définissent le mariage : *Nuptiæ sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuam consuetudinem vitæ continens.* L'association d'existence, voilà ce qui caractérise le mariage. *Consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio*, dit la définition de Modestin, *Dig.*, XXII, 2, 1. L'intention de se comporter comme mari et femme, *maritalis affectio, uxoris affectio*, est nécessaire pour qu'il y ait mariage. Cette *affectio* distingue le mariage

du concubinat. Elle suffit pour la création du lien : la volonté des époux fait le mariage : *Consensus facit nuptias*, répètent plusieurs textes célèbres et notamment *Dig.*, L, 17, 30 (Ulpien) et *Cod. Just.*, V, 17, 8. Les historiens modernes se demandent si cette maxime a le même sens en droit romain et en droit canonique. Selon A. von Scheurl, *op. cit.*, p. 11, elle exprime, à Rome, que la constitution d'un ménage, avec l'intention manifeste de réaliser une union matrimoniale est nécessaire et suffisante pour qu'il y ait mariage. Selon Sehling, *Die Unterscheidung...*, le simple accord des volontés, suffirait, sans aucun signe de vie commune.

La plupart des romanistes conviennent en un point ; l'accord des volontés qui fait le mariage ne constitue pas un contrat, car il n'a pas pour but immédiat de produire des obligations, mais de réaliser le *consortium*, la vie commune. La loi, et non la volonté des parties, fixe les conséquences de ce *consortium*. Le mariage romain n'est donc pas un contrat consensuel. On ne peut davantage le considérer comme un contrat réel dont la femme serait l'objet. Il est un *état* réalisé par l'accord des parties et réglementé par la loi. L. Desforges, *Étude historique sur la formation du mariage en droit romain et en droit français*, Paris, 1887, p. 54-59. « C'est une institution morale et sociale d'où dérivent de notables conséquences juridiques et sous ce rapport, et aussi parce que pour sa subsistance un *animus* constant est nécessaire, on peut comparer le mariage à la possession. Dans la doctrine classique du *postliminium*, il figure encore parmi les *res facti*, non parmi les *res juris*. » Ainsi s'exprime Ferrini, *Pandette*, 3e édit., 1917, p. 869 sq. La nécessité de cette disposition permanente de l'esprit des époux donnerait au mariage consensuel du droit romain une figure bien différente de celle du mariage consensuel qui sera reconnu et consacré par l'Église. Peut-être y a-t-il dans cette interprétation de la permanence du consentement requis en droit romain une pointe de subtilité.

Du consentement actuel qui fait le mariage, les Romains distinguent l'engagement de conclure ultérieurement le mariage c'est-à-dire les fiançailles : distinction de grande importance pour l'histoire du droit canonique, mais qui ne se conserva point avec sa pureté primitive dans les usages médiévaux.

Pour la validité du mariage, outre le consentement des époux, est requis le consentement des personnes sous la puissance de qui ils sont placés et qui, dans le très ancien droit, étaient les seuls auteurs du mariage. Un texte dont la forme et l'âge sont discutés, *Dig.*, XXIII, 2, 19, autorise la personne en puissance à en appeler au magistrat quand les parents s'opposent au mariage et à requérir de lui l'autorisation nécessaire. Dans certains cas où le père de famille est hors d'état de donner son consentement, le mariage peut cependant avoir lieu. Le fondement de l'autorisation du père, c'est la puissance ; l'idée de protection n'apparaît que dans le mariage de la femme *sui juris*. Girard, *Manuel de droit romain*, 7e édit., 1924, p. 163 sq.

Aucune solennité ne semble requise : ni cérémonie religieuse, ni formalité légale. L'usage des cérémonies religieuses s'était maintenu, en dépit de l'affaiblissement des croyances, mais elles ne constituent pas un élément juridique nécessaire à la perfection du mariage. *Si... pompa... aliaque nuptiarum celebritas omittatur, nullus æstimet ob id deesse recte alias inito matrimonio firmitatem...*, dit une constitution célèbre de Théodose et Valentinien (a. 428). *Cod. Just.*, V, 4, 22. Des *tabulæ nuptiales* sont souvent rédigées, mais elles ne sont point indispensables. *Cod. Just.*, V, 4, 9 (Probus) et *Dig.*, XX, 1, 4 (Gaius). Elles sont parfois rédigées après le mariage. *Dig.*, XXIV, 1, 66 (Scævola). L'écrit ne fait point le mariage, dit Papinien, *Dig.*, XXXIX, 5, 31, pr. Et il n'exclut point la preuve contraire. *Cod. Just.*, V, 4, 13. Disposition pratique : car les mariages simulés n'étaient point rares, notamment entre personnes qui voulaient tourner les lois caducaires. La rédaction d'un *instrumentum dotale* est exigée dans certains cas par le droit de Justinien ; mais ce sont des cas exceptionnels. La règle générale (caractère facultatif de l'*instrumentum dotale*) est affirmée dans plusieurs textes qui maintiennent, en face du droit gréco-égyptien, la tradition romaine. E. Costa, *Storia del diritto romano privato*, 2e édit., 1925, p. 31 sq.

Un long débat s'est engagé sur l'importance de la *deductio uxoris in domum mariti*, qui est une des trois cérémonies, peut-être la plus importante, de l'ancien mariage sacré et qui s'est maintenue à l'époque classique. On a relevé que le mariage d'un absent n'est valide que si la femme a été conduite dans sa maison. *Dig.*, XXIII, 2, 5 (Pomponius) et qu'une constitution des empereurs Valentinien et Valens, *Cod. Theod.*, VII, 13, *De tironibus*, 6, qui exempte de la capitation les femmes des soldats ayant accompli cinq ans de service, précise qu'il ne s'agit que des femmes *deductæ*. Il est permis de penser que, dans ce dernier cas, on a voulu éviter des fraudes, dans le premier, des doutes sur la formation du lien. Dans les deux cas, on conçoit que la preuve du mariage a une importance singulière : peut-être la *deductio in domum mariti* constitue-t-elle la publicité indispensable. Desforges, *op. cit.*, p. 46-48. D'autres textes, cependant, semblent plus catégoriques, et considérer le mariage comme accompli au moment précis de la *deductio*. *Cod. Just.*, V, 3, 6 (Aurélien) ; *Dig.*, XXXV, 1, 15 (Ulpien) ; cf. A. von Scheurl, *Consensus facit nuptias*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, t. XXII, p. 269 sq.

On se demande encore si la cohabitation était nécessaire pour la permanence du mariage romain. Certains auteurs considèrent que les Romains ne pouvaient concevoir le mariage sans vie commune ; cf. A. von Scheurl, *op. cit.* L'opinion contraire s'appuie principalement sur *Dig.*, XXIV, 1, 32, 13. En tout cas, et ceci est capital, le mariage peut fort bien exister et subsister sans que des relations sexuelles s'établissent entre les époux. *Nuptias non concubitus, sed consensus facit.* Cette règle a des conséquences importantes : la possibilité du mariage malgré l'absence du mari, et qu'une femme dont le mari meurt avant de l'avoir connue, a cependant la condition de veuve. *Dig.*, XXIII, 2, 7.

Toutefois, l'un des buts principaux du mariage est la procréation. On le conclut généralement *liberorum quærendorum causa*. En plusieurs passages de ses œuvres, saint Augustin mentionne que ces expressions se rencontrent dans les *tabulæ nuptiales*. Le nom d'*uxor procreandorum liberorum causa* était spécialement donné à la femme mariée sans *manus*. Labbé, *Du mariage romain et de la manus*, dans *Nouv. revue hist. de droit...*, 1887, p. 19. Mais ce but n'a plus la même fonction morale sous l'Empire que dans la famille primitive dont l'objet était d'assurer la perpétuité du culte. Fustel de Coulanges, *La cité antique*. A l'époque classique et à Byzance, le but principal du mariage est de réaliser le *consortium*. — L'absence de cérémonies pouvait rendre difficile la preuve du mariage. Plusieurs constitutions ont eu pour objet d'assurer la publicité. Nous avons dit qu'un écrit est souvent rédigé. A défaut d'écrit, la preuve testimoniale peut être invoquée et aussi la possession d'état. *Cod. Just.*, V, 4, 9. — Les textes romains contenaient, enfin, toute une théorie des empêchements et des vices du consentement que les canonistes ont utilisée. Sur un point essentiel ils étaient en opposition flagrante avec les principes du mariage chrétien : ils énumèrent un

certain nombre de causes de divorce que le droit canonique latin devait complètement rejeter (et qui ne signifient point, d'ailleurs, que les Romains aient conçu, en principe, le mariage comme une association non perpétuelle; voir sur ce point les controverses récentes dans Cicu, *Matrimonium seminarium reipublicæ*, dans *Archivio giuridico*, t. LXXXV, 1921, p. 119, note 1).

Sur ces règles du mariage à Rome, consulter, outre les excellents manuels de Girard, Cuq, Cornil, Buckland, etc., et les histoires de Costa, Karlowa, le livre ancien, mais encore utile de A. Rossbach, *Untersuchungen über die röm. Ehe*, Stuttgart, 1853, qui contient beaucoup de précisions sur les formes; une partie (p. 254-394) a pour sujet la consécration religieuse du mariage. En outre presque tous les ouvrages généraux sur l'histoire du mariage en droit canonique contiennent un chapitre sur le droit romain. Voir encore Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne, 1864.

La théorie romaine du mariage consensuel se heurte à la conception coutumière qui ne donne de valeur au consentement que s'il a été confirmé par un acte particulier que l'on nomme tantôt fiance, tantôt serment, tantôt remise d'arrhes ou de denier à Dieu, et qui marque en quelque sorte un commencement d'exécution ou le remplacement de l'exécution par la mise en gage d'une personne ou d'une chose sur qui se fera l'exécution; c'est alors seulement que le consentement devient obligatoire. Les textes sont très précis, l'on est obligé non par sa volonté seule, mais *mediante fide, mediante juramento.*

C'est cette fiance, ce serment lequel, en attendant le véritable accomplissement du mariage, le *concubitus*, donne déjà à la volonté une certaine portée obligatoire qui va fournir aux canonistes le biais par lequel du mariage contrat réel, achevé par la *commixtio sexuum* ils feront un contrat consensuel. E. Champeaux, *Cours inédit d'histoire du droit*, 1927.

La renaissance du droit romain eut pour conséquence presque immédiate un enrichissement du contenu des collections. Les textes romains renforçaient sensiblement la notion du mariage consensuel. Mais comme les textes canoniques qui semblent établir le rôle essentiel de la *copula* gardaient toute leur autorité et que la coutume germanique subsistait, des divergences étaient inévitables dans la théorie et dans la pratique. La détermination du moment où le lien de mariage est créé fut l'un des problèmes qui retinrent l'attention des canonistes quand, à la fin du XIe siècle, le souci d'expliquer et de résoudre ces divergences les occupa et les conduisit à créer une méthode d'interprétation. Cf. P. Fournier, *Un tournant, loc. cit.*

2. *Les collections préclassiques. La papauté.* — Ce progrès commença de s'accomplir dans les dix dernières années du XIe siècle.

L'impression que donne le *Liber de vita christiana*, composé par Bonizo de Sutri probablement entre 1089 et 1095 (cf. P. Fournier, *Bonizo de Sutri, Urbain II et la comtesse Mathilde...*, dans *Bibl. de l'Éc. des Chartes*, 1915, t. LXXVI, p. 6-11 du tirage à part), c'est que les diverses conceptions du mariage se mêlent sans se fondre, que, par crainte d'omettre quelque élément requis par l'un ou l'autre des droits en vigueur dans la chrétienté, spécialement en Italie, Bonizo additionne toutes leurs exigences. Un texte peu connu du l. VIII autorise cette impression : *In omni ergo conjugio legitimo, hoc in primis considerandum est, si ille asciscitur in virum qui a muliere eligitur, et si illa eligitur a viro quæ diligitur. Deinde si hæ quæ superius diximus leges non contradicunt, oportet ut sit tradita a parentibus vel a mundoaldis et dotata tabulis et a sacerdote benedicta et a paranymphis custodita. Et post nuptialia jura his diebus quibus oportet, quibus interdictum non est, a pronubis viro conjuncta. Ex libris Decreti Bonizonis episcopi excerpta*, dans Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VII *c*, Rome, 1854, p. 63 sq.

Les premiers efforts en vue de fixer la valeur des divers éléments énumérés par Bonizo, Yves de Chartres les accomplit dans ses lettres et dans ses trois collections : le *Décret* (1093-95), la *Panormie* (vers 1095) et la *Tripartita*; cf. P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans *Bibl. de l'Éc. des Chartes*, 1896, t. LVII, p. 645 sq., et *Yves de Chartres et le droit canonique*, dans *Revue des questions hist.*, 1898, t. LXIII, p. 51 sq.

Ainsi, dans la *Panormie* collection très répandue au XIIe siècle, l'évêque de Chartres adjoint aux fragments des *Institutes*, de saint Ambroise, d'Isidore de Séville, qui déposent en faveur de la notion du mariage purement consensuel, le fragment célèbre de saint Léon, avec cette rubrique (où le mot *ministerium* se trouve, comme dans Réginon) : *Illa mulier non pertinet ad matrimonium cum qua non celebratur nuptiale ministerium. Panormie*, VI, 23, *P. L.*, t. CLXI, col. 1248. En réalité, Yves de Chartres annonce, dans la *Panormie*, une théorie intermédiaire dont la terminologie est empruntée aux Pères et qui aura bientôt un grand succès : le consentement inaugure, commence le mariage. *In desponsatione conjugium initiatur*, rubr. de *Pan.*, VI, 14; *A prima fide desponsationis conjuges verius appellantur, ibid.*, 15. La consommation n'est donc point nécessaire pour qu'il y ait mariage. *Ibid.*, 16 et 29. Et pourtant, il n'y a vrai mariage qu'après la *copula. Ibid.*, 23. A la différence de Pierre Damien. Yves de Chartres reconnaît l'importance du *concubitus.*

La pensée d'Yves de Chartres, sa terminologie même sont loin de présenter une parfaite cohérence. Dans ses Lettres, il montre quelque hésitation. La Genèse lui semble insinuer que *tunc primum initur legitimum matrimonium, cum conjuges per commixtionem carnis reddere sibi invicem possunt conjugii debitum. Ep.*, XCIX, *P. L.*, t. CLXII, col. 118-119. Et cependant, il admet, se fondant sur les textes, l'efficacité de fiançailles jurées entre impubères, et que, par ces fiançailles, *ex majori parte fuerit conjugium ex utrorumque voluntate compactum. Ibid.* Les fiançailles jurées donnent donc déjà au lien matrimonial — Yves ne fait que suivre la doctrine émise par Fulbert de Chartres, *Ep.*, XLI, *P. L.*, t. CXLI, col. 223 — son plus vigoureux élément. Elles sont irrévocables, *Ep.*, CLXVII. De même, le mariage est, avant toute œuvre de chair, indissoluble. *Ep.*, CXLVII, CLXI, CCXLVI. *Quod si objicitis non fuisse conjugium, ubi constat non subsecutum fuisse carnale commercium, ex auctoritate Patrum respondeo, quia conjugium ex eo insolubile est, ex quo pactum conjugale firmatum est. Ep.*, CCXLVI. L'indissolubilité est donc liée au pacte conjugal, à la *desponsatio :* mais ces mots ont-ils sous la plume d'Yves une valeur constante et bien arrêtée?

Bien qu'Yves de Chartres semble séparer fiançailles et mariage dans certains textes généraux, ainsi au début de sa lettre XCIX, en pratique, on ne voit pas bien quelle différence il met entre les fiançailles — au moins les fiançailles jurées — et le mariage non consommé. *Desponsatio* signifie l'un et l'autre (*Ep.*, XCIX et CCXLVI) et aussi *pactum conjugale* (*Ep.*, CXXXIV, CXLVIII, CLXI, CLXVII, CCXLVI) qui sert à désigner le mariage de Joseph et Marie comme le pacte juré entre deux pères de famille en vue du mariage de leurs enfants. Toute *desponsatio*, c'est-à-dire toute promesse jurée aussi bien que tout consentement conjugal constitue la partie principale du mariage.

C'est que, dès l'échange des consentements, il y a union des volontés, des âmes, aussi importante que celle des corps, « car ceux dont les corps doivent être unis par l'acte conjugal, sont tenus d'accorder également leurs âmes. » *Ep.*, CXXXIV. La figure de l'union du Christ et de l'Église ne peut se réaliser par la seule *copula carnalis*, il y faut la charité, « ...nous ne reconnaissons point le mariage là où ne se trouve point le sacrement du Christ et de l'Église. Or, elle ne semble point inclure ce sacrement, la conjonction de l'homme et de la femme dans laquelle n'est pas observé le précepte de la charité. » *Ep.*, CCXLII. L'affirmation de l'union du Christ et de l'Église par la charité est appelée à une grande fortune. En somme, Yves de Chartres considère que la figure de cette union est indispensable (tandis que la *copula* ne l'est point), qu'elle se réalise dès le pacte conjugal et que, déjà, les fiançailles accompagnées d'un serment sont la plus grande partie du mariage. Seulement, la *copula* ajoute au consentement un complément sur la nature duquel Yves ne s'explique point avec clarté.

Ainsi, de grands doutes subsistent, les canonistes sont hésitants sur la valeur relative des éléments qui semblent concourir à la formation du lien matrimonial. Dans toutes les collections post-grégoriennes, cependant, on peut suivre l'introduction progressive de fragments du droit romain relatifs au mariage. Plusieurs d'entre eux avaient pénétré dans les recueils canoniques dès avant l'an 1000. On en trouve notamment dans l'*Anselmo dedicata;* mais l'insertion de tous les textes importants des compilations de Justinien commence à la fin du XIe siècle. La *Britannica* (*Neues Archiv.*, t. v, p. 570) et les collections chartraines en accueillent un bon nombre. E. Sehling, *Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht*, Leipzig, 1887, p. 50 sq. La maxime fameuse d'Ulpien n'entra dans les collections que vers l'année 1110, où on la voit figurer au *Polycarpus* (P. Fournier, *Les deux recensions de la Collection canonique romaine dite le Polycarpus*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, t. XXXVII, 1918-19, p. 73, 84), et, sous une forme singulière, dans la *Cæsaraugustana : Nuptias non concubitus sed affectus facit.* P. Fournier, *La collection canonique dite Cæsaraugustana*, dans *Nouv. revue hist. de droit...*, 1921, p. 70.

Ce n'est pas seulement dans les collections qu'elle s'inscrivit. La papauté lui donne une confirmation nouvelle dans un texte d'autant plus intéressant qu'il marque bien de quel consentement il s'agit : *Dico, quod legitimo consensu interveniente ex eo statim conjux sit, quo spontanea concessione sese conjugem esse asserit. Non enim futurum promittebatur, sed præsens firmabatur.* Innocent II (1130-1143) distingue ainsi mariage et fiançailles, consentement actuel et promesse et il affirme que le consentement actuel fait le mariage. *Compil. I^a^*, IV, I, 10, dans Friedberg, *Quinque Compilationes antiquæ*, p. 44.

3. *La défense du mariage dans la première moitié du XIIe siècle.* — Plus urgente encore que la théorie du droit, la défense de l'état de mariage sollicite, en cette première moitié du XIIe siècle, l'activité des conciles et des théologiens.

La condamnation du mariage est une des parties communes à presque toutes les hérésies qui prospèrent en ce temps-là : probablement, elle est inscrite au programme des pétrobrusiens, et l'on sait avec quelles expressions sévères, elle figure dans celui d'Henri de Cluny. Ci-dessus, t. VI, col. 2180.

Les conciles ne tardèrent point à réprimer ces attaques. Le concile de Toulouse, en 1119, c. 3, vise vraisemblablement Pierre de Bruys. Cependant, les propositions que Pierre le Vénérable attribue à cet hérétique laissent subsister un doute sur ses sentiments. Hefele-Leclercq, t. V *a*, p. 570 sq.

Le même texte devint la loi de l'Église universelle au Xe concile œcuménique, second du Latran, en 1139. Le c. 23 est ainsi conçu : « Ceux qui, sous le prétexte d'ardeur religieuse, condamnent l'eucharistie, le baptême des enfants, le sacerdoce et les divers ordres et le lien du mariage, nous les chassons, comme hérétiques, de l'Église de Dieu, nous les condamnons et les livrons au bras séculier. Leurs partisans sont frappés des mêmes peines. » Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 532; Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 731 sq.

La sainteté du mariage est affirmée contre les hérétiques avec une vigueur admirable par saint Bernard dans son sermon LXVI, n. 3-5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1094 : « Il faut être bestial pour ne pas s'apercevoir que condamner les justes noces, c'est lâcher les rênes à toutes sortes d'impudicités. Otez de l'Église le mariage honoré et le lit sans tache, et vous la remplirez de concubinaires, d'incestueux, d'êtres immondes. Choisissez donc, ou de remplir le ciel de tous ces monstres ou de réduire le nombre des élus aux seuls continents... » E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1920, p. 214 et sq. (nous lui empruntons le fragment traduit de ce sermon dont la véhémence est, jusqu'au bout, soutenue).

On trouverait dans tous les premiers scolastiques qui ont eu à s'occuper du mariage des déclarations fermes sur l'honnêteté du lien conjugal. Saint Anselme qui dans son *De contemptu mundi*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 698 sq., n'a point manqué de décrire les charges du ménage, est aussi empressé à reconnaître, dans le *De nuptiis consanguineorum*, *ibid.*, col. 555, la sainteté du mariage légitime.

Mais le plus fructueux travail des premiers scolastiques, ce fut la coordination des *auctoritates* sur lesquelles s'exerce déjà la dialectique, coordination qui prépare les voies au premier traité de grand style, celui d'Hugues de Saint-Victor.

4. *Les collections de Sentences.* — Cette période de 1090 à 1140 est l'âge d'or des collections de *Sententiæ*. G. Robert, *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, p. 125-131; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1re période, c. III; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 131 sq.; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 80 sq. Sur les diverses classes entre lesquelles se répartiront, désormais, les écrits théologiques, cf. G. Théry, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1923, p. 237. Presque toutes ces collections contiennent des sentences sur le mariage dont l'intérêt ne réside pas seulement dans le choix, mais encore dans les sommaires ou les commentaires qui les relient. Nous examinerons ici quelques-uns de ces *Sententiaires*.

Les *Sententiæ Magistri A.*, attribuées à Alger de Liège, par Hüffer, *Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts*, Munster, 1862, p. 28 sq. (attribution contestée, cf. de Ghellinck), font au mariage une place importante, Bibl. nat., ms. latin *3881*, fol. 198 sq. Le c. 60 est ainsi conçu : *Non est perfectum conjugium ubi non sequitur commixtio sexuum.* L'importance de ce texte a été mise en relief par Hüffer, *op. cit.*, p. 14 sq.; Sehling, *op. cit.*, p. 54. Son histoire nous paraît sujette à revision. — Les *Sententiæ* contenues dans le ms. *Y 43 Sup.* de la Bibliothèque ambrosienne à Milan, que Grabmann attribue à Irnerius, sans rallier tous les suffrages (cf. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 84, n. 5), ont quatre titres relatifs au mariage. Grabmann, *op. cit.*, p. 133, note 1.

On sait quel développement Anselme de Laon († 1117) et Guillaume de Champeaux († 1121) don-

nèrent à cette littérature des *Sentences*. Grabmann, *op. cit.*, p. 136 sq. Ils inaugurent, avec le *Liber de misericordia* que nous avons étudié dans un article récent, le *Liber Pancrisis* et quelques autres ouvrages conservés en manuscrits, « un mode de commentaires où s'entremêlent définitivement le texte et le raisonnement dialectique ». De Ghellinck, *op. cit.*, p. 86.

Le recueil attribué à Anselme traite du mariage à deux reprises. *Anselms von Laon, Systematische Sentenzen*, éd. Fr. Pl. Bliemetzrieder, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters*, t. XVIII, fasc 3, Munster, 1919, p. 112-113 et p. 129-150. Le premier fragment a pour objet de montrer dans le mariage la figure de la Sainte Trinité. On y reconnaît en effet, d'abord trois « institutions » : au paradis, dans la première épître aux Corinthiens, dans les règles des *sancti Patres* modernes qui interdisent le mariage entre consanguins (ces institutions ne sont point diverses *quantum ad naturam conjugii sed quantum ad diversitatem temporis et diversos status hominis*); puis trois buts : procréer, éviter la fornication, multiplier l'amour; trois biens : *proles fecunditatis, fides vinculum pudicitiæ, sacramentum signum et figura conjunctionis Christi et Ecclesiæ*; trois empêchements : vœu, ordre, parenté; trois causes : consentement de personnes légitimes et présentes (il faut noter ce trait), amour des enfants *ne malo vel voto vel opere evitetur etsi non quæratur*, intention d'être fidèle; trois causes de dissolution : *fides consensus quæ est de præsenti, pactionis, quæ de futuro*, fornication, impuissance, qui, elle-même, peut avoir trois causes : *infirmitas, defectus membrorum, frigiditas*.

Le *Traité du mariage*, p. 129-151, s'ouvre par l'observation que le mariage, à la différence des autres sacrements, a été institué avant le péché, *ad officium*. Il envisage successivement l'origine, les biens, les rites, les causes de dissolution, le remariage. Dieu a institué le mariage en créant la femme et en inspirant à Adam ces paroles : *Hoc nunc os...* Jésus-Christ l'a consacré par sa présence et son miracle aux noces de Cana. La première institution fut faite *ad officium* et eut pour cause la multiplication de l'espèce, la seconde, *ad remedium*, eut pour but d'éluder la fornication, ce but ne pouvant être raisonnablement séparé de l'intention de procréer. Le mariage contracté par l'un des époux en vue d'une autre fin : richesse, volupté, est extérieurement un mariage mais, en vérité, l'époux coupable de tels propos est adultère. — Avant le péché, l'homme était maître de tous les mouvements de sa chair et l'union des sexes s'accomplissait sans concupiscence. Aujourd'hui, elle entraîne, sauf cependant lorsque le but en est la procréation, faute vénielle dans le mariage et si la faute n'est que vénielle, c'est à cause des trois biens mentionnés par saint Augustin. Au sujet de ces trois biens, Anselme développe (et ici encore, Augustin l'inspire) la distinction entre *sacramentum* et *res sacramenti*. Seuls les bons obtiennent la *res sacramenti*, deviennent membres du Christ; tous, bons et mauvais, peuvent recevoir le sacrement, ainsi appelé *quod aliquid sacrum occultat*, parce qu'il signifie le mariage indissoluble de Jésus-Christ et de l'Église. Les trois biens ne sont donc pas causes efficientes ou finales du mariage, mais causes de son excellence. Après avoir justifié les caractères du mariage dans la Loi nouvelle, Anselme traite longuement la question du mariage des infidèles, pour conclure à leur validité et qu'ils sont des sacrements; ce qui leur manque, c'est la *res sacramenti*. Le mariage même ne peut leur être refusé, puisque le consentement fait le mariage. Dans un paragraphe très important, Anselme présente les textes apparemment contradictoires : d'une part, Isidore, saint Ambroise, saint Augustin affirment le principe romain, de l'autre saint Augustin (c'est l'apocryphe récemment forgé) déclare: *Illa mulier non potest pertinere ad matrimonium, cum qua perhibetur non fuisse commixtio sexuum*. La solution est aisée : le mariage existe dès l'accord des volontés, qui en est la cause efficiente. Sans cet accord, point de mariage, par cet accord, le mariage est accompli. Mais il y a des compléments qui ajoutent à la perfection du mariage, il y a des degrés de perfection dans le mariage. Et il est vrai que, seul, le mariage consommé réalise l'union du Christ et de l'Église. Dans une autre de ses œuvres, les *Enarrationes in Matthæum*, Anselme avait mis l'accent sur cette idée que le mariage n'est parfait qu'après consommation : *Si frigidæ naturæ est vir, non perfectum est conjugium, dimittat ipsa eum et nubat alteri. Loc. cit.*, c. V, *P. L.*, t. CLXII, col. 1298. Le mariage n'est indissoluble qu'après la consommation. *Ibid.*, c. XIX, col. 1412.

Vers la fin de son *Traité du mariage*, dans les *Sententiæ*, Anselme revient sur la formation du mariage et il fait entre *fides pactionis* et *fides consensus* une distinction dont Guillaume de Champeaux nous indiquera toute la portée. Quant aux formes du mariage, elles sont variables selon les lieux : *in aliqua terra, conjugia fiunt per sacerdotum consecrationem, in illa vero terra sine eorum benedictione*. La définition qu'Anselme propose du mariage est intéressante : *conjugium est consensus masculi et feminæ, individualem vitæ consuetudinem retinens, id est individualiter commanendi et carnaliter commiscendi absque prolis vitatione, legitimus, id est inter legitimas personas legitime factus*. Anselme énumère les empêchements et les causes de dissolution du mariage, que nous n'avons pas à envisager ici. La variation des règles est expliquée dans le paragraphe final conformément au *Prologue* du *Décret* d'Yves de Chartres.

Les *Sentences* de Guillaume de Champeaux († 1122), que G. Lefèvre a publiées dans les *Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, t. VI, 1898, Mémoire n° 20, contiennent un titre *De conjugiis*, p. 68-74, qui ne manque pas d'intérêt. Guillaume, après avoir énuméré d'après saint Augustin les trois biens du mariage, en étudie les vicissitudes depuis la première institution, au Paradis, jusqu'à nos jours. Il applique assez ingénieusement la méthode recommandée par Yves et Bernold et montre les changements que le temps a introduits dans la loi du mariage (empêchements, séparation). Contrairement à l'opinion commune, il pense que le mariage n'a jamais été obligatoire, mais que, déjà chez les premiers hommes, il était simplement permis. Guillaume admet de nombreuses causes de séparation et, dans plusieurs cas, le remariage : parenté spirituelle, *frigiditas*, découverte de la *cognatio* à un degré prohibé : toute cette partie est assez médiocrement traitée. — Le dernier paragraphe du *De conjugiis* est consacré à cette question : celui qui a engagé sa foi peut-il conclure un mariage avec une autre personne? Le mot *fides*, répond Guillaume, s'entend de deux façons : *fides pactionis* et *fides conjugii;* la première, *fides qua promittit quod eam recipiet in suam*, est une promesse; par la seconde, l'époux reçoit comme sienne l'épouse, soit solennellement, soit avant l'accomplissement des solennités, *cum assensu accepit eam in suam, sive in solemnibus sive ante*. Celui qui, oubliant une simple promesse, prend une autre femme, doit la garder et faire pénitence pour manquement à sa parole. Mais la foi conjugale ne peut être abolie : l'époux qui prendrait une seconde femme devrait la renvoyer et reprendre la première. Ce texte important contient en germe la distinction entre les *sponsalia de præsenti* et les *sponsalia de futuro*, comme l'observe P. Fournier, qui l'a publié vers le temps où paraissait l'édition de Lefèvre, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, 1898, p. 115.

On pourrait s'attendre à trouver dans l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun des renseignements sur le mariage. Nous n'y avons relevé qu'un texte digne de mention, sur le symbolisme : *per carnale connubium significatur Christi et Ecclesiæ sacramentum*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1147. Le fragment *Ad conjugatos* du *Speculum Ecclesiæ* ne renferme rien d'important, *ibid.*, col. 867.

Dans son traité *Contra hæreticos*, qui est comme un sentenciaire apologétique, Hugues d'Amiens présente le mariage comme l'un des trois états permis aux chrétiens, l. III, c. IV, *P. L.*, t. CXCII, col. 1288-1291. — Deux idées sont dignes de remarque dans son bref exposé. D'abord, il semble attribuer une grande importance à la bénédiction nuptiale. S'adressant aux hérétiques pour les inviter à régulariser leurs unions : *sint sponsæ vestræ*, écrit-il, *sub sacerdotali benedictione, loc. cit.*, col. 1290. Et dès le début de ses explications, il insinue que la bénédiction nuptiale garantit la vertu du remède que constitue le mariage contre la concupiscence : *conjugalis quippe castitas sub benedictione sacerdotis remedium est contra incentiva carnis, contra libidinem fornicationis, loc. cit.*, col. 1288. Une autre idée qui, elle, a attiré depuis longtemps l'attention des historiens, est mise en relief par Hugues : il s'agit du caractère non sacramentel des secondes noces. « Le mariage du Christ et de l'Église fut un et singulier; il commença dans le temps, mais il dure dans l'éternité, *loc. cit.*, col. 1288. Les secondes noces ne représentent donc point cette union durable. Elles sont bonnes, honnêtes, mais non sacramentelles. *Sed pro iteratione jam non est singulare, nec habet sacramentum cœlestis conjugii unius et singularis, quo Christus junctus est Ecclesiæ perpetua stabilitate. Quisquis itaque iterando conjugium de unitate transit ad numerum, de singulari ad plurimum, jam non in se repræsentat sacrosanctum Christi et Ecclesiæ conjugium, quod singulare permanet in æternum.* » *Ibid.*, col. 1289.

Hors de l'École française, des développements intéressants sur le mariage ont été présentés par le cardinal Robert Pull (†1146), *Sententiarum*, l. VII, c. XXVIII-XXXIX, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 945-960. Ce petit traité a surtout un caractère moral et pratique. Après un tableau des grandes époques du mariage (c. XXVIII-XXX), Robert Pull étudie les devoirs des époux et la valeur de l'acte conjugal, qui est naturel, mais corrompu par la faute d'Adam et appartient à la catégorie des actes *qui nullatenus absque culpa fiunt* (c. XXXI); mais la faute n'est pas imputée quand les fins du mariage sont recherchées (c. XXX). Les époux ne peuvent se refuser l'un à l'autre le *debitum*. Mais il leur est loisible de conclure un pacte de continence, dont Pull examine les conséquences avec sagesse (c. XXXII). Les causes de séparation (c. XXXIII-XXXIV), les empêchements (c. XXXV, XXXVI, XXXVIII), les fiançailles jurées (c. XXXVII), enfin les biens du mariage (c. XXXIX) sont étudiés en de petites dissertations précises, dont la plus intéressante pour notre étude est celle consacrée à la formation du lien conjugal (c. XXXVII). « D'après certains auteurs, écrit Robert Pull, la promesse de mariage appuyée sur la fiance *(media fide)* est irrévocable; selon d'autres, le consentement qui fait le mariage, prévaut sur la promesse, même confirmée par un serment. » Pull ne prend point parti, bien qu'il semble enclin à admettre la seconde opinion et montre à l'égard du serment une certaine méfiance, qui, partagée par beaucoup de docteurs, contribuera au discrédit des promesses jurées et de la fiance.

5. *Abélard.* — Tous ces sentenciaires du début du XIIe siècle ont, en vérité, mieux contribué au progrès de la doctrine du mariage que l'œuvre, cependant d'une toute autre ampleur, d'Abélard.

Ce n'est point dans le *Sic et non* qu'il faut chercher, comme on l'a fait parfois, la pensée d'Abélard sur le mariage. Les c. CXXII à CXXXV constituent des dossiers sans conclusion. Mais dans l'*Epitome theologiæ christianæ*, qui reproduit sa doctrine, bien que la rédaction soit d'un de ses disciples, Abélard traite du mariage sous ce titre significatif : *De conjugii sacramento et quod non confert aliquod donum, sicut cætera faciunt*, c. XXXI, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1745. Dans le c. XXVIII, il avait déjà expliqué : le mariage est classé parmi les *sacramenta spiritualia*, bien qu'il ne concoure pas au salut, *sed propter inconvenientiam ad salutem est concessum;* et il est le signe d'une grande chose. Dans le c. XXXI, il développe cette idée : le mariage ne confère aucun don, mais il est un remède à la concupiscence et permet d'accomplir sans péché l'union charnelle. Comme son maître, Guillaume de Champeaux, Abélard distingue : *fœderationem de conjugio contrahendo, fœderationem conjugii.* La première consiste en une promesse, *quando promittit quod eam accipiat sibi uxorem*, la seconde, en des paroles qui expriment la tradition actuelle, *Trado me tibi ad usum carnis meæ, ita ut, quandiu vixeris, non me alii conjungam.* Cette seconde *fœderatio* fait le mariage. Nouvelle ébauche de la distinction que proposera Pierre Lombard. On remarquera quelle force Abélard reconnaît à la promesse : c'est déjà une union, *fœderatio.* Comme son maître, encore, Abélard montre les vicissitudes du mariage. Puis, il étudie les empêchements, les biens du mariage, le mariage des infidèles.

Dans son *Sermon sur l'Annonciation*, il examine assez longuement le contenu du consentement matrimonial de Marie et de Joseph. Ce ne fut certes point un *consensus commistionis carnalis*, on ne peut supposer chez la vierge Marie un renoncement à sa virginité. Les deux conjoints s'étaient simplement promis *ut castimoniæ virtutem pari custodirent consensu.* Serm. I, *In Annuntiatione B. V. Mariæ*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 381 sq. Ainsi se maintenait, se fortifiait le grand argument théologique en faveur du mariage consensuel.

6. *Hugues de Saint-Victor.*— Le premier exposé général et très ample de la doctrine du mariage, il le faut chercher dans l'œuvre de Hugues de Saint-Victor († 1141). Hugues a traité du mariage dans la deuxième partie de son principal ouvrage, le *De sacramentis christianæ fidei*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 479-520. Cette partie a été probablement composée sous le pontificat et par ordre d'Innocent II (1130-1143). Hugues a esquissé encore sa doctrine dans le *De B. Mariæ virginitate*, *ibid.*, col. 857-876. Sur l'œuvre et la bibliographie de Hugues de Saint-Victor, cf. ci-dessus, t. VII, col. 240-308 : la doctrine du mariage est résumée col. 282-283. Le chapitre consacré par Mignon à cette doctrine dans les *Origines de la Scolastique*, t. II, p. 235-262, est un peu diffus et légèrement faussé par des emprunts nombreux à la *Summa sententiarum* qui, on le sait aujourd'hui, n'est point l'œuvre de Hugues de Saint-Victor.

Le mariage, fait observer Hugues, est une société. L'homme et la femme, qui est une associée, non point une esclave, bien que légèrement inférieure à l'homme, s'engagent par le pacte conjugal à vivre pour toujours en commun. « Le consentement spontané et légitime par lequel l'homme et la femme se constituent débiteurs l'un de l'autre : voilà ce qui fait le mariage. Le mariage est la société même formée par cet accord des volontés et qui lie les deux époux, débiteurs mutuels, leur vie durant. » *De B. Mariæ virginitate*, c. I, col. 859, cf. 864, et *De sacramentis*, l. II, part. XI, c. IV, *ibid.*, col. 485. Cette conception, Hugues la justifie par les textes classiques où elle est exprimée. Et il insiste sur les caractères que doit présenter le con-

sentement. Il sera spontané, libre. Il devra exprimer une intention actuelle et non une simple promesse. La cause efficiente du mariage est le consentement mutuel exprimé par des paroles de présent. *In Epist. Iam ad Cor.*, q. LVI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 524. Hugues sépare bien nettement le consentement actuel et la *desponsatio*, qui est, pour lui, la promesse : *Nomen autem desponsationis non ipsum conjugii consensum quo matrimonium firmatur, sed pactionem et promissionem futuri consensus significare in ipsa vocis expressione conjicimus quia et spondere non dare est aut facere sed promittere. De sacramentis*, l. II, part. XI, c. V, t. CLXXVI, col. 487. « Promettre et agir sont deux choses différentes. Ne pas tenir une promesse, c'est mentir. Mais le fait est irrévocable et survit au regret de l'avoir accompli. » *Ibid.*, col. 486. Hugues n'admet donc point l'assimilation des fiançailles jurées au mariage. Qui n'accomplit point son serment est parjure; mais la promesse antérieure n'invalide pas le consentement actuel. Et, comme dans le texte classique de saint Ambroise, le mot *desponsata* sert à désigner la femme déjà mariée, Hugues déclare qu'il se rapporte tantôt à une promesse, et alors, ce sont les fiançailles, la *desponsatio* romaine, tantôt au *consensus maritalis* lui-même. *Ibid.* Cf. sur cette distinction, Sehling, *op. cit.*, p. 66-72. Enfin, Hugues insiste sur ce point, le consentement doit être légitime, c'est-à-dire non paralysé par des empêchements. *Legitime et inter personas legitimas factus, personæ legitimæ* signifiant ces personnes *in quibus illa rationabilis causa demonstrari non potest quare conjugii pactum mutuo firmare non possint. De sacram.*, l. II, part. XI, c. IV, col. 483.

Le consentement libre, actuel, légitime fait donc le mariage. Est-ce à dire que la dot, la *sponsio* des parents, la bénédiction du prêtre ne jouent ici aucun rôle? En vérité, non : ce sont là des conditions *légales*. *Id.*, *ibid.*, c. V, col. 486 sq. Et Hugues montre bien leur importance pour la preuve du mariage, en exposant le conflit qui peut se produire entre la vérité cachée et la vérité légale. Voici le cas : un mariage a été contracté de manière occulte; cette circonstance n'empêche point qu'il soit valide. L'époux qui, oublieux de ses engagements, contracterait un nouveau mariage, publiquement, commettrait un sacrilège. Si la femme abandonnée le traduit devant les tribunaux ecclésiastiques, quelle sera la sentence? La preuve du mariage occulte étant presque impossible, la femme sera probablement déboutée. L'Église ne peut « faire prévaloir ce qui est occulte sur ce qui est manifeste. » Même l'aveu du mari ne saurait servir de preuve : la sécurité des unions serait fort menacée si l'on s'en rapportait à de tels aveux, un époux désireux de rompre le lien invoquerait trop volontiers un ancien mariage secret avec la femme qu'il désire. Si la preuve du mariage occulte (et valide) n'est point faite, l'homme infidèle sera donc condamné à demeurer dans le péché. Pour éviter le scandale, il se soumettra à la sentence. Dieu qui, seul, juge les choses cachées, lui sera peut-être miséricordieux. Mais sa véritable épouse ne pourrait se remarier sans sacrilège. Et lui-même n'a en conscience aucun droit sur le corps de la femme à qui l'Église reconnaît qu'il est tenu de rendre le devoir conjugal. *Ibid.*, c. VI, col. 488 sq. Cette analyse met en relief le péril de la clandestinité. Nulle part, il n'a été mieux aperçu et mieux décrit. Mais la théorie consensuelle l'accepte comme inévitable.

Pas plus que les formalités légales, la consommation n'est requise pour la validité du mariage. D'abord, le consentement qui ne serait qu'un *consensus coitus* resterait sans effet. *Ibid.*, c. IV, col. 484. Hugues va beaucoup plus loin encore : le consentement au mariage n'implique nullement, à son avis, le *consensus coitus*. De l'accord passé en vue de la vie commune et qui constate l'union des cœurs, il faut même séparer nettement le *consensus carnalis commercii*, l'engagement que chaque époux peut faire à l'autre de son corps, la promesse de l'union sexuelle. *Est adhuc alius consensus, scilicet carnalis commercii ad invicem exigendi atque reddendi, similem inter virum et mulierem pactionem constituens. De B. Mariæ virgin.*, c. I, col. 859; cf. *De sacram., loc. cit.* Cet engagement est licite. Dieu l'a permis « non pour qu'il fût l'essence du mariage, mais pour qu'il en augmentât les mérites et la fécondité. » *De B. M. virgin.*, c. I, col. 864. Cet engagement n'est pas inclus dans le pacte matrimonial : il n'est point la cause du mariage, simplement il peut accompagner le pacte conjugal, *comes et non effector conjugii, officium et non vinculum. Ibid.* Hugues abandonne le point de vue du juriste pour juger d'un point de vue moral, surnaturel, le rôle de la *copula*. Non seulement, elle n'est point la cause du mariage, mais elle en diminue la vérité, la sainteté. « Cet office cessant, il ne faudrait point croire que la vérité ou la vertu du mariage cesse; au contraire, le mariage est d'autant plus vrai et plus saint qu'il est formé par le seul lien de la charité et non par la concupiscence charnelle et l'amour de la volupté. » *De B. Mariæ virgin.*, c. I, col. 860. C'était reprendre le thème traditionnel, auquel Hugues donne plus de précision en distinguant le *vinculum caritatis*, l'union des cœurs et la *concupiscentia carnis*, l'union charnelle qui n'est que l'*officium conjugii*.

La conclusion logique de tous ces développements eût été que le sacrement de mariage se forme à l'instant où le pacte de vie commune est passé et que les mérites des époux grandissent dans la mesure où ils observent la continence. Mais Hugues couronne ses jugements moraux d'une distinction théologique, entre deux sacrements : *sacramentum conjugii, sacramentum conjugalis officii.*

In conjugio siquidem duo sunt : sacramentum conjugii et sacramentum carnalis officii. Hoc est conjugium et conjugii officium, utrumque sacramentum. Conjugium est in fœdere dilectionis, conjugii officium est in generatione prolis. Igitur amor conjugalis sacramentum est et sacramentum in conjugibus est commistio carnis. De B. M. virgin., c. IV, col. 874. Consentement et *copula*, en effet, sont le symbole de deux réalités spirituelles fort différentes. L'accord des volontés signifie l'intimité entre Dieu et l'âme, *majus sacramentum*, l'union charnelle signifie l'union du Christ et de l'Église. « L'amour conjugal est le sacrement de l'amour spirituel entre Dieu et l'âme. L'union charnelle entre les époux est le sacrement de l'association réalisée entre le Christ et l'Église par l'effet de l'Incarnation. » *Erunt duo in carne una, sacramentum hoc magnum est in Christo et Ecclesia. Erunt duo in corde uno : sacramentum hoc majus est in Deo et anima. Ibid.*, c. I, col. 860. La même distinction se trouve, avec de plus amples développements, col. 864. Ailleurs, col. 875, Hugues explique la seconde figure, l'analogie parfaite entre l'amour réciproque des époux et celui de Dieu et de l'âme.

De la distinction entre *majus* et *magnum sacramentum*, Hugues ne tire point de grandes conséquences. En fait, il lui est impossible de méconnaître que le but normal, ordinaire bien que non nécessaire, du mariage, c'est la procréation. *Fides, proles, sacramentum* : il énumère, après saint Augustin, les trois biens du mariage. Et, de façon fort singulière, il cherche à les diviser : *Sacramentum*, c'est le mariage proprement dit; *fides, proles*, appartiennent plutôt à l'*officium conjugii*. Ce qui n'empêche point Hugues, tant sa terminologie est indécise, de rappeler un peu plus loin, dans une nouvelle distinction assez étrange, la

double figure qu'il a plusieurs fois proposée : *In quo videlicet conjugio, sacramentum foris est indivisa societas; res sacramenti intus ad invicem flagrans perseveranter animorum charitas. Sacramentum foris ad Christum et Ecclesiam, res sacramenti intus ad Deum et animam. Ut sicut in copula carnis Christi et Ecclesiæ sacramentum diximus, ita etiam in fœdere societatis ejusdem sacramentum ostendamus. De sacram.*, c. VIII, col. 495.

Le mariage appartient à tous les peuples, même infidèles. « Si un infidèle prend femme pour avoir une postérité, garde la foi conjugale, aime et protège sa compagne, lui demeure associé jusqu'à la mort bien que, par ailleurs, il soit infidèle, puisqu'il n'est point croyant, sur le point du mariage, cependant, il ne va ni contre la loi ni contre l'institution divine. » *De sacram.*, l. II, part. XI, c. XIII, col. 505. C'est que le mariage existait déjà dans le plan de la création, dans la loi de nature. Dieu l'a institué quand, ayant créé la première femme, il inspira ces paroles à Adam : *Nunc os ex ossibus...* Avant la chute, les relations conjugales étaient autorisées *ad officium*, ayant pour but seulement la multiplication de l'espèce. Depuis la chute, elles sont autorisées *ad remedium. De B. M. virgin.*, c. I, col. 865; *De sacram.*, l. II, part. XI, c. III, col. 481.

Cette fonction médicinale était la seule que reconnût Abélard. *Epit. theol. christ.*, c. XXXI, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1745. Hugues développe en outre des vues sur la fonction sociale et aussi la fonction surnaturelle du mariage. Le mariage des chrétiens, et lui seul, sanctifie ceux qui le contractent dignement. *De sacram.*, l. II, part. XI, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 496. La vérité des sacrements est double : *aliam scilicet in sanctificatione sacramenti, aliam in effectu spirituali. Dicitur enim veritas sacramentorum virtus et gratia spiritualis quæ in ipsis et per ipsa sacramenta percipitur, quam veritatem accipere non possunt qui sacramenta Dei indigne percipiunt*, c. XIII, col. 505. Le mariage des infidèles peut être vrai, mais il ne sanctifie point, il ne confère point la grâce.

Mais sur la vérité du sacrement, Hugues professe une doctrine singulière, faute d'avoir compris la notion des empêchements dirimants. Le sacrement est vrai dès lors que les époux se sont, de bonne foi, promis de toujours vivre ensemble. S'ils ont ignoré un empêchement grave, cela ne met point obstacle à la vérité du sacrement. Quand leur erreur sera découverte, l'Église défera le lien. C. XI, col. 498. Et c'est, pour Hugues, la preuve que l'indissolubilité n'est pas essentielle au mariage. Voir sur ce point Mignon, *op. cit.*, t. II, p. 250 sq. L'unité est, par contre, un trait essentiel du mariage chrétien. La justification que propose Hugues de la polygamie pratiquée par le peuple d'Israël, c. X, reproduit les expressions traditionnelles, celles, notamment dont s'est servi Abélard. *Epit. theol. christ.*, c. XXXI. L'une des conséquences logiques de la théorie d'Hugues serait la possibilité du mariage unisexuel. Pour se défendre contre cette déduction et maintenir la règle de la différence des sexes, il lui faut invoquer la Genèse qui envisage la seule association de l'homme et de la femme. *De B. M. virgin.*, c. IV, col. 873 sq.

7. *Conclusion.* — Il nous est maintenant possible de tracer une esquisse du développement des idées pendant le siècle qui précède les synthèses classiques.

Le point qui a le plus constamment occupé canonistes et théologiens, entre l'an mille et l'année 1140, c'est la formation du lien, l'importance relative des divers éléments qui concourent à cette formation. Des solennités, on ne s'occupe guère : cependant, Pierre Damien leur assigne un rôle. La grande affaire, c'est de déterminer la part de la volonté et celle de la *copula carnalis*. Certains regardent la *copula* comme indispensable pour la *perfection* du mariage : l'expression se rencontre notamment dans Alger de Liége et Anselme de Laon. D'autres réservent à la *copula* une fonction mal définie (Yves de Chartres). Et quant au rôle de la volonté, il n'est pas toujours bien précisé. Dans la seconde moitié du XIe siècle, certains papes et Yves de Chartres le considèrent comme déjà rempli au moment de la promesse jurée. Mais la distinction entre fiançailles et mariage est déjà bien marquée dans la première moitié du XIIe siècle, par Guillaume de Champeaux, par Innocent II, par Hugues de Saint-Victor. Avec ce dernier, la réaction contre la théorie du *concubitus* est au paroxysme. Et déjà la notion du mariage purement consensuel et distinct des fiançailles atteint sa perfection. La confusion qui subsistera encore quelque temps, le vocabulaire en est dans une certaine mesure responsable. *Pactum conjugale, desponsatio*, nous avons vu quel emploi libéral est fait de ces mots. Et l'on joue sur le sens de *fides* : fiance, bonne foi, fidélité comme on jouera sur le mot *sacramentum*.

Tous considèrent le mariage comme un sacrement; mais dans le sacrement, ils reconnaissent, avant tout, le signe d'une chose sacrée. Et l'union de Jésus-Christ et de l'Église n'apparaît à beaucoup symbolisée que par l'association charnelle. Cependant, le rôle de la volonté, de la charité, dans cette union, a déjà été remarqué par Yves de Chartres et Hugues de Saint-Victor qui aperçoivent un second sacrement dans l'accord des volontés des époux. L'ancienne notion, trop matérielle, du signe, est donc à demi écartée. Elle passera bientôt au second plan.

Moins claire est dans l'esprit des premiers scolastiques la notion de l'efficacité du signe. Ils s'arrêtent à l'énumération des biens du mariage, et ces biens ne sont pas médiocres. Mais la collation de la grâce, ils ne font plus que l'entrevoir, arrêtés par de secrets scrupules qui se dévoileront mieux un peu plus tard. Une négation résolue, Abélard est seul à l'exprimer : Anselme de Laon et Hugues de Saint-Victor en revanche, enseignent l'efficacité du sacrement.

De ces difficultés que rencontrent les théologiens, l'origine du mariage rend bien compte. Il est antérieur à la Loi Nouvelle; la part respective de la nature et celle de la grâce, de l'état et du sacrement, nos docteurs ne la savent point discriminer. L'institution divine, au Paradis, leur inspire des illusions, car ils ne voient point les changements introduits dans la nature même du mariage, si attentifs qu'ils soient, depuis la fin du XIe siècle, aux variations du droit.

Telles sont les conclusions principales qu'autorise notre enquête. Si l'allure que nous avons dû lui donner paraît quelque peu lente, c'est que le progrès de la théologie et du droit s'est accompli sans révolution. Les noms de Gratien et de Pierre Lombard couvrent tout un ensemble d'idées dont la publication des œuvres du XIe siècle et du début du XIIe dévoile les inventeurs ou, plus souvent, les transmetteurs. La série des textes s'accroît de façon continue à partir du XIe siècle et de même le trésor des idées. Peu de grands noms illustrent la série : Yves de Chartres, Anselme de Laon, Hugues de Saint-Victor : encore Hugues ne fait-il, sur bien des points, qu'amplifier les idées d'Anselme de Laon, qui lui-même doit aux florilèges sa science patristique et n'applique pas une autre méthode que celle proposée par Yves de Chartres et Bernold de Constance.

Le progrès consiste donc dans la perception assez claire du problème primordial : comment se forme le mariage? Les divers actes de la volonté (fiançailles, serment, consentement actuel), sont distingués avec plus de soin et leur valeur est soumise à examen. La notion du signe s'affine. Le sentiment des variations historiques devient plus vif.

En revanche, la doctrine reste fragmentaire et parfois peu sûre. Les théologiens n'ont pas assez résolument dépassé les frontières du droit. Ils recherchent surtout les conditions de la collation du sacrement. Sur l'institution du mariage par Jésus-Christ, l'efficacité, la composition du rite sacramentel, voire sur l'indissolubilité, ils n'ont que des vues assez courtes. Mais le problème de la formation du lien qui les préoccupe principalement, ils en préparent la solution définitive. Tandis que les canonistes, embarrassés par quelques textes, sont enclins tout naturellement à attribuer à la *copula* un rôle soit essentiel soit complémentaire dans la formation du mariage, les théologiens, moins attentifs à l'acte et à des textes isolés qu'à l'intention et au symbole, mus par des considérations morales, inspirés par l'exemple de Joseph et de Marie, sont des partisans résolus de la notion du *mariage purement consensuel*. Les deux conceptions, celle des canonistes et celle des théologiens, vont, dans le même temps, être pleinement et systématiquement formulées par Gratien et par Pierre Lombard.

3° *Les premières synthèses, au milieu du XIIe siècle.* — Deux grands ouvrages, l'un canonique, l'autre théologique, vont exercer sur le développement de la doctrine, au milieu du XIIe siècle une influence sans précédent : le *Décret* de Gratien et les *Sentences* de Pierre Lombard

1. *Le Décret de Gratien.* — Composé peu après 1140, le *Décret* a pour but de rétablir l'harmonie entre les textes canoniques. Aucun sujet ne justifie mieux que le mariage cette entreprise ; sur aucun, Gratien ne put présenter deux séries de textes d'apparence plus contraires, dans les causes XXVII-XXXVI de la seconde partie.

« Une femme *desponsata* peut-elle rompre son lien et choisir un autre homme? » Telle est la q. II de la cause XXVII. Quel sens Gratien donne-t-il au mot *desponsatio?* Esmein traduit par fiançailles. A tort. Il s'agit aussi bien d'un mariage non consommé : cela résulte de la qualité des personnes à qui Gratien applique le nom de *sponsi* et de toute son argumentation. Le sujet de la discussion est donc : faut-il considérer comme époux ceux qui ont déclaré leur volonté de vivre comme tels — Gratien ne précise point s'il s'agit de fiançailles ou de consentement matrimonial — avant que l'*unitas carnis* ait été réalisée? La définition du mariage semble s'appliquer à la simple *desponsatio* et on en peut dire autant de certains textes (pseudo-Chrysostome, Nicolas Ier aux Bulgares). De quel consentement s'agit-il? *An consensus cohabitationis, an carnalis copulæ, an uterque? Dictum post* c. 2. Dans le premier cas, le frère et la sœur pourraient se marier ; dans le second, il n'y a pas eu mariage entre Joseph et Marie, puisqu'ils se sont épousés avec l'intention de ne point consommer le mariage. En somme, Gratien reprend ici l'argumentation d'Hugues de Saint-Victor. Et il allègue des textes qui exigent la simple volonté de mener la vie commune. Que les *sponsi* soient déjà considérés comme époux, la preuve en est fournie par les Pères, par la loi juive, le droit romain et par les canons. Saint Ambroise reconnaît que la *pactio conjugalis* et non point la *defloratio* fait le mariage, que le mariage, dès son début, *cum initiatur*, peut être appelé *conjugium*. C. 5. Saint Augustin et Isidore de Séville précisent : *a prima fide desponsationis conjuges appellantur*, c. 6 et 9, et saint Augustin montre les trois biens du mariage réalisés dans l'union de Joseph et de Marie. Dans le Lévitique, Dieu regarde comme synonyme *uxor* et *sponsa*. Le droit romain ordonne à la femme de porter le deuil *sponsi tanquam viri*. Les canons, enfin, font naître l'affinité de la *desponsatio*. C. 11-15.

Dans une seconde partie, Gratien va opposer les preuves directes et indirectes avancées par l'opinion adverse. D'abord, saint Augustin (le texte est apocryphe) et saint Léon ne reconnaissent le mariage qu'après la *commixtio sexus*. *Ibid.*, c. 16, 17. Puis, de nombreux textes établissent des différences profondes entre l'état de *sponsus* et l'état d'époux. Un époux ne peut entrer en religion ni faire vœu de chasteté sans le consentement de l'autre époux, c. 19-26 : au contraire, qu'un *sponsus* puisse librement opter pour la vie solitaire ou monastique, des exemples illustres et des textes le prouvent. *Ibid.*, c. 27, 28. L'impuissance antérieure à l'union charnelle met obstacle à la formation du lien ; survenant après consommation, elle n'est pas une cause de dissolution. *Dictum post* c. 28 et c. 29. A celui qui a épousé une femme dont le *sponsus* est mort, on ne refusera point les ordres sacrés, tandis que le bigame est exclu, *ibid.* La séparation de deux *sponsi* n'est pas un *divortium*, *ibid.* Les canons traitent différemment celui qui a eu des relations avec la sœur de sa femme et avec la sœur de sa *sponsa*, *ibid.*, c. 30 sq. La femme adultère qui a été séparée de son mari ne peut se remarier ; tandis que la *sponsa rapta* que son fiancé ne veut point reprendre peut choisir un autre époux, *ibid.*, c. 33 sq.

Deux séries de textes apparemment contradictoires soutiennent donc les théories que, pour rendre plus simples nos explications, nous appellerons théorie consensuelle et théorie de la *copula* (cette terminologie commode n'appartient pas aux commentateurs du Moyen Age). Comment Gratien essaie-t-il de faire la conciliation? En empruntant à la doctrine française la distinction du *matrimonium initiatum* et du *matrimonium ratum. Sed sciendum est, quod conjugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam conjugium est, sed initiatum; inter copulatos est conjugium ratum. Dictum post* c. 34. Cette distinction est autorisée par certains textes. *Ibid.*, c. 35-39.

Seul, le *matrimonium ratum* est indissoluble. Seul, il représente l'union de Jésus-Christ et de l'Église. Les textes relatifs à l'indissolubilité visent tous le mariage parfait, le mariage consommé. *Dict. post* c. 39, § 1. Comment donc expliquer le mariage de Joseph et de Marie? Gratien le considère comme parfait en se fondant sur le critère et sur l'autorité de saint Augustin : *perfectum intelligitur non ex officio, sed ex his quæ comitantur conjugium, ex fide videlicet, prole et sacramento. Quæ omnia inter parentes Christi fuisse auctoritate Augustini probantur, eod. loco.* Enfin, que les *sponsi* soient appelés *conjuges*, Gratien l'explique encore par l'espérance, née de la *desponsatio*, de tous les biens du mariage. *Dict. post* c. 39, § 2. Par plusieurs canons, Gratien justifie cette interprétation, qu'un *dictum post* c. 45 expose amplement.

La *desponsatio* ne fait pas le mariage, mais « la volonté antérieure de contracter mariage et le pacte conjugal ont pour effet que la copulation réalise le mariage. » Les comparaisons dont se sert Gratien, la médiocrité de son vocabulaire prêtent à équivoque. La conclusion est ferme : la *sponsa* n'est point *conjux*. Cependant, elle n'est pas toujours libre de renoncer à son état : il y a des textes qui ordonnent au ravisseur de restituer au *sponsus* la *sponsa rapta*, et un fragment plus général de la lettre du pape Sirice à Himère interdit à une *desponsata* de contracter mariage avec un autre homme que le *sponsus*. Mais Gratien observe que, dans le cas dont s'occupe Sirice, il y a eu *deductio in domum* et bénédiction. Et les textes qui énoncent le même principe, il faut supposer qu'ils s'appliquent à des *sponsæ benedictæ*. Le *sponsus* qui abandonne la *sponsa* et contracte un autre mariage que celui qu'il avait promis commet une sorte de sacrilège : *illa benedictio quam nupturæ sacerdos imponit, apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione*

violetur, avait écrit le pape Sirice. Et Gratien de reprendre : *Talium discessione violatur benedictio, quam nupturæ sacerdos imponit. Dict. in* c. 50.

La clandestinité n'est point considérée par Gratien comme une cause d'invalidité. Dans la cause XXX, q. v, il présente les textes qui l'interdisent, c. 1-6, et en déduit que les mariages conclus au mépris de ces prescriptions *pro infectis haberi debent. Dictum post* c. 6. Il arrive un peu plus loin à une conclusion toute différente : les mariages clandestins sont contraires aux lois, mais indissolubles, dès lors qu'ils sont prouvés. Le motif de leur prohibition, c'est la difficulté de la preuve et le risque déjà signalé par Hugues de Saint-Victor. *Dicta post* c. 8, *post* c. 9 et *post* c. 11. Le mariage est *non legitimum*, mais il est *ratum*. C. XXVIII, q. I, *dict. in* c. 17.

Nous n'avons pas à exposer ici la théorie des empêchements ni celle de la dissolution du mariage, mais deux questions doivent retenir notre attention : quelle est la valeur du mariage contracté entre personnes qui ne sont point catholiques ou libres? Le mariage entre infidèles peut être valide, caus. XXVIII, q. I, car aucun précepte divin n'interdit le mariage aux gentils. Si un infidèle se convertit, Gratien ne lui reconnaît le droit de contracter un nouveau mariage que si l'époux demeuré infidèle l'abandonne ou lui rend insupportable la vie commune, *contumelia Creatoris*. Caus. XXVIII, q. II, c. 2, et le *dictum* de Gratien. Le mariage d'un chrétien et d'une infidèle est nul. Caus. XXVIII, q. I, *dict. Grat. in* c. 14, parce que cette union est contraire aux lois de Dieu et de l'Église; et certains textes interdisent le mariage entre chrétiens et hérétiques. *Ibid.*, c. 16. Entre esclaves ou entre serfs, il peut y avoir mariage légitime et de même entre un serf et une femme libre. Caus. XXIX, q. II.

Il ne faut point chercher dans le *Décret* une théorie complète du consentement mais des indications fragmentaires. D'abord, Gratien considère comme indispensable le consentement des deux parties, celui de la femme comme celui de l'homme. Caus. XXXI, q. II. Mais les enfants ne peuvent se marier sans le consentement des parents. Caus. XXXII, q. II, *dict. Grat. in* c. 12 : Gratien renforce donc sur ce point l'autorité paternelle, comme le note justement Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 157.

Le mariage parfait peut-il être dissous par le divorce? Le cas le plus grave auquel on puisse penser, c'est l'adultère. Dans la caus. XXXII, q. VII, Gratien se demande si celui qui a renvoyé sa femme *causa fornicationis* peut se remarier. Après avoir allégué les textes fameux qui semblent admettre l'affirmative, il conclut résolument que le *matrimonium ratum et consummatum* est indissoluble. La captivité ou la longue absence d'un époux n'autorisent pas l'autre à se remarier. Caus. XXXIV, q. I et II.

La notion du sacrement est imparfaitement dégagée. Le mot sacrement désigne tantôt l'indissolubilité du lien, caus. XXXII, q. I, *dict. in* c. 10, tantôt ce lien lui-même, ou encore le signe sacré de l'union du Christ et de l'Église. Caus. XXVII, q. II, *dict. in* c. 39. Ce dernier sens est commun chez les théologiens.

2. *Les Sentences de Pierre Lombard.* — Quelques années après le *Décret*, et postérieurement à l'année 1151 (cf. J. Pelster, dans *Gregorianum*, 1921, t. II, p. 387-392 et 445), Pierre Lombard présenta l'exposé complet de la théologie du mariage. Ses sources sont faciles à déterminer : il a emprunté à Hugues de Saint-Victor et à Gratien presque toute sa matière. O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, Leipzig, 1902, p. 151-159. La preuve, en ce qui concerne Gratien, avait déjà été faite par P. Fournier, *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 97 sq., 253 sq.

Le plan que suit Pierre Lombard, l. IV, dist. XXVI-XLII — moins imparfait que dans bien d'autres parties de son œuvre — est important à connaître, puisque la théologie du mariage sera principalement développée dans les commentaires sur les *Sentences*. Nous le résumerons ainsi : Double institution, caractère facultatif, valeur morale, symbolisme du mariage, dist. XXVI. Définition; rôle du consentement et de la copulation, dist. XXVII. Fiançailles jurées; contenu du consentement matrimonial, dist. XXVIII. Liberté du consentement, dist. XXIX. L'erreur; le mariage de Marie et de Joseph; les causes finales, dist. XXX. Les trois biens; la valeur de l'acte conjugal, dist. XXXI. Le devoir conjugal, dist. XXXII. Règles du mariage; de la polygamie dans l'Ancienne Loi, dist. XXXIII. Empêchements d'ordre physiologique, dist. XXXIV. Rupture du lien, dist. XXXV. Empêchement de condition sociale, d'âge, dist. XXXVI. Empêchement qui résulte des ordres sacrés; uxoricide, dist. XXXVII. Empêchement de vœu; longue captivité, dist. XXXVIII. Disparité de culte; mariage des infidèles, dist. XXXIX. Consanguinité, dist. XL. Affinité; définition des péchés charnels, dist. XLI. Parenté spirituelle; secondes noces, dist. XLII.

On peut reconnaître dans ce tableau quelques grandes divisions : formation du lien, dist. XXVII et XXVIII; vices du consentement, dist. XXIX, et XXX; rapports conjugaux, dist. XXXI-XXXIII; empêchements, dist. XXXIV-XLII. La place assignée aux divers sujets n'est pas toujours justifiable et les développements ne brillent point non plus par l'ordre et la clarté. Enfin, les matières juridiques tiennent dans ce cadre beaucoup plus de place que la théologie. Laissant de côté les distinctions relatives aux empêchements, dont nous ne retiendrons que quelques fragments qui se rapportent à l'objet de cet article, nous résumerons successivement la doctrine de Pierre Lombard sur la formation du lien, le sacrement, la moralité et les caractères du mariage.

a) Pierre Lombard, ayant adopté la définition, déjà devenue classique, de Hugues de Saint-Victor, précisé, avec l'aide de Gratien, le sens de l'*individua consuetudo*, servitude mutuelle, fidélité, communion, dist. XXVII, c. 2, pose le principe fondamental : la cause efficiente du mariage, c'est le consentement exprimé par des paroles ou par certains signes, *nec de futuro sed de præsenti*. Sans expression du consentement, pas de mariage; toute expression libre du consentement des époux crée immédiatement le lien : Isidore de Séville, Nicolas Ier, (pseudo) Chrysostome, saint Ambroise s'accordent sur ce point. Le pacte conjugal fait le mariage, avant même la copulation, c. 3, et le nom de *conjux* est applicable dès la *desponsatio*, comme l'affirment saint Ambroise, saint Augustin et Isidore. C. 4. Les sept textes et plusieurs des expressions de Pierre Lombard sont empruntés à Gratien, dont la théorie est présentée dans les c. 5 à 8. Le Lombard fait observer que, entre *consensus* et *copula*, la séparation n'est point radicale dans le *Décret*, mais *consensus facit matrimonium in coitu*.

A cette doctrine, Pierre Lombard oppose sa propre distinction : le mot *desponsatio* est appliqué tantôt à la promesse de contracter mariage, tantôt au consentement actuel, *de præsenti*, c'est-à-dire au pacte conjugal. Dans le premier cas il y a fiançailles et les parties doivent être appelées *sponsus* et *sponsa*, dans le second : mariage et les parties sont *conjuges*. Plusieurs des textes allégués par Gratien appliquent le terme *sponsus* à des personnes qui ont formé la *pactio conjugalis de præsenti*, et c'est donc avec raison qu'on les appelle *conjuges;* d'autres réservent au mot son sens

propre. Les premiers appliquent les règles du mariage, les seconds, celles des fiançailles, et ainsi s'explique leur contradiction apparente. Ils ne distinguent point entre le mariage non consommé et le mariage consommé, mais entre le mariage contracté *per verba de præsenti* et la promesse de mariage *per verba de futuro*, c'est-à-dire, les fiançailles. C. 8-10. Même confirmées par un serment, les fiançailles ne font point le mariage : Pierre Lombard copie sur ce point l'argumentation de Hugues de Saint-Victor. Dist. XXVIII, c. 1. En revanche, le *consensus de præsenti* régulier est toujours irrévocable. En un seul cas Lombard, admet la séparation après l'échange des *verba de præsenti :* quand le mari est impuissant et que la femme ne l'a point su au moment du contrat. Mais le motif de la séparation, c'est que l'impuissant n'est point une personne pleinement autorisée par la loi à contracter mariage. Dist. XXXIV, c. 1.

Pour caractériser le consentement, Pierre Lombard reprend les termes de Hugues de Saint-Victor : *Consensus cohabitationis, vel carnalis copulæ non facit conjugium, sed consensus conjugalis societatis.* Dist. XXVIII, c. 4. Quant à son expression, elle sera, en principe, verbale, mais tout signe qui établit avec certitude la volonté des contractants suffira. « Si les paroles expriment ce que le cœur ne veut point, cette obligation née des paroles : Je te prends pour mari, je te prends pour femme, fait le mariage, pourvu qu'elles n'aient point été prononcées sous l'empire de la violence ou du dol. » Dist. XXVII, c. 3-4. La théorie des vices du consentement est exposée par Pierre Lombard, dist. XXIX, dist. XXX, c. 1, en termes identiques à ceux que nous avons relevés chez Gratien.

L'originalité du Lombard est, en revanche, très remarquable au chapitre des consentements requis. Puisque seul, le consentement des époux fait le mariage, l'intervention des parents n'est point indispensable. La *traditio parentum* fait partie de cet ensemble d'éléments coutumiers qui donnent au mariage décence et solennité. Et dans cette catégorie, Pierre Lombard place aussi la bénédiction nuptiale : *Quædam (sunt) pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio et hujusmodi; sine quibus legitime fit conjugium, quantum ad virtutem, non quantum ad honestatem sacramenti.* Dist. XXVIII, c. 2. Ce n'est point que Pierre Lombard approuve le mariage clandestin : *Sine his ergo non quasi legitimi conjuges, sed quasi adulteri vel fornicatores conveniunt, ut illi qui clanculo nubunt,* ajoute-t-il au passage que nous venons de citer. La difficulté sera de prouver ce mariage : mais au for interne, il existe, indubitablement.

b) Le mariage est donc un sacrement dès l'échange des *verba de præsenti.* Il répond, en effet, à la définition : *signum sacræ rei.* Avec Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard expose la double union de Jésus-Christ et de l'Église. Les époux sont unis par la volonté avant de l'être par la nature, symbole de la *copula spiritualis per caritatem* de Jésus-Christ et de l'Église. Dist. XXVI, c. 6. Ainsi est justifié le mariage de Marie et de Joseph. Dist. XXX, c. 2.

Ce que signifient les textes de saint Augustin et de saint Léon qui semblent exiger le *nuptiale mysterium,* c'est que la seconde figure n'est point réalisée avant la *copula.* Si elle se réalise, il y aura non point comme un second sacrement — Pierre Lombard évite ici le langage de son modèle — mais une image plus parfaite de l'union de Jésus-Christ et de son Église. Dist. XXVI, c. 6.

Du caractère sacramentel, Pierre Lombard s'occupe dans une sorte de préambule dont la source est Hugues de Saint-Victor et où il unit les deux questions de l'origine et de la cause finale. Dist. XXVI, c. 1-5. Le mariage à la différence des autres sacrements fut d'abord institué au Paradis avant le péché, lorsque Adam prononça ces paroles inspirées : *Hoc nunc os...* Le but, c'était la multiplication du genre humain et tout homme avait le devoir d'y contribuer, *prima institutio habuit præceptum.* Après la chute, le mariage reçut une nouvelle destination : il avait été institué *ad officium,* il le fut, désormais, *ad remedium, ut natura exciperetur,* et cette seconde institution *habuit indulgentiam,* c'est-à-dire que le mariage est simplement permis.

c) Que le mariage fût simplement toléré, qu'il eût pour but les relations charnelles, cela posait un double problème : celui de la valeur de l'état de mariage et plus spécialement de l'acte conjugal. *Quod nuptiæ bonæ sint :* telle est la rubrique du c. 5 de la dist. XXVI. Et les textes classiques sur ce sujet sont allégués. Dans la dist. XXXI, c. 1 et 2, Pierre Lombard expose, d'après saint Augustin, la notion des trois biens du mariage et que l'*affectus conjugalis* suffit, sans intention formelle d'avoir des enfants. Le mariage, en effet, peut être contracté pour des causes variées, dont la principale est la procréation, la seconde, d'éviter la fornication, mais d'autres buts sont concevables : les uns, honnêtes, comme la paix, les autres moins louables : l'amour de la beauté ou des richesses. Et le mariage est valide, même si la fin en est médiocre, *quia vita mala vel intentio perversa alicujus sacramentum non contaminat.* Dist. XXX, c. 3 et 4. L'union des sexes aurait été bonne et profitable et sans aucun emportement charnel, si Adam n'avait péché. Depuis la chute, cette union suit la concupiscence et elle est coupable si la recherche des biens du mariage ne l'excuse. Mais la copulation en vue de la procréation est sans péché; pratiquée *causa incontinentiæ,* sans intention de procréer, mais *fide servata,* elle entraîne faute vénielle. Dist. XXXI, c. 5. C'est l'enseignement de saint Augustin. Dans le premier cas, ajoute Pierre Lombard, il y a concession, dans le deuxième, permission et c'est ainsi qu'il faut entendre l'indulgence dont parle l'Apôtre, I Cor., VII, 6. *Ibid.,* c. 6. Pierre Lombard adopte les remarques de saint Augustin sur la mesure à observer dans les relations conjugales et sur l'excuse du conjoint qui rend le devoir, c. 7, et il considère comme licite, si elle est modérée, la délectation charnelle que les trois biens inspirent.

d) Les caractères du mariage chrétien occupent assez longuement Pierre Lombard : la dist. XXXIII est consacrée à la polygamie des Hébreux. Dans un fragment assez curieux de la dist. XXXVIII, c. 3, Pierre Lombard admet que si un homme marié contracte un second mariage en pays lointain, bien qu'il soit adultère, il devra rendre le devoir conjugal à la seconde femme, quand elle le réclamera. Le mariage ne peut se dissoudre que par la mort de l'un des époux, auquel cas un second, un troisième et même un quatrième mariage est licite. Dist. XLII, c. 7. Le divorce n'est jamais permis, même pour cause d'adultère. Dist. XXXVIII, c. 3.

Du mariage des infidèles, le Lombard s'occupe brièvement, dist. XXXIX, c. 6-7, et pour combattre, avec Gratien, l'opinion qui leur déniait toute valeur aux yeux de l'Église. C'est un *conjugium legitimum, non ratum. Legitimum est quod legali institutione vel provinciæ moribus, non contra jussionem Domini contrahitur.*

4° *La controverse doctrinale.* — L'œuvre de Gratien confrontait, en quelque sorte, tous les textes, toutes les opinions qui avaient trouvé place avant lui dans les collections canoniques. Celle de Pierre Lombard absorbait la moelle des théologiens et notamment de Hugues de Saint-Victor. Tout ce qui a précédé les deux grandes synthèses est désormais périmé. Quand

ils combattront la théorie qui assimile au mariage les fiançailles jurées, les hommes du Moyen Age ne sauront point qu'elle fut professée par Yves de Chartres, et, dans les *Sentences*, ils ne chercheront point la trace de Hugues de Saint-Victor.

Cependant, les deux ouvrages qui inauguraient la synthèse du droit canon et de la théologie étaient loin de la perfection; ils ne présentaient qu'un exposé fragmentaire et assez mal coordonné de la théorie du mariage. Sur la formation même du lien, les solutions que proposent Gratien et Pierre Lombard ne manquent point d'artifice, car les textes qu'il s'agit de concilier sont antérieurs aux critères qu'on leur veut imposer; enfin elles sont divergentes. Or, le *Décret* et les *Sentences* vont servir de base à l'enseignement, aux commentaires des canonistes et des théologiens pendant toute la période de formation des doctrines classiques.

Au milieu du XIIe siècle, la doctrine de Gratien fut assez généralement acceptée en Italie, tandis que celle de Pierre Lombard régnait en France : plusieurs contemporains relèvent cette antinomie. Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 124 sq. Elle se manifeste dans toute sa force jusqu'en 1170, et il nous faut l'étudier dans l'œuvre des canonistes et des théologiens de cette brève période.

1. *Les disciples de Gratien.* — Peu de temps après la publication du *Décret* paraissent (vers 1150), les *Sommes* de Paucapalea et de Roland Bandinelli (le futur Alexandre III), l'*Abbreviatio* d'Omnibene (vers 1156), les gloses de Cardinalis (vers 1160), la *Summa coloniensis* et la *Summa parisiensis* (vers 1170), et plusieurs traités sur le mariage : Schulte en a signalé quatre dans son troisième *Beitrag zur Geschichte der Literatur des Dekrets*, p. 34 sq. Cf. J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts...*, t. I. Les décrétistes suivirent assez fidèlement les opinions de Gratien; sur plusieurs points, ils les précisèrent. Le point essentiel de la doctrine de Gratien, c'est la distinction entre *matrimonium initiatum* et *matrimonium ratum*. Cette distinction, les canonistes la reproduisent, et on la trouverait aussi dans certains ouvrages de théologie, ainsi dans les *Sentences* de Roland Bandinelli, édit. Gietl, p. 270 (ces fameuses *Sentences* renferment presque exclusivement au titre du mariage un traité des empêchements).

Le principal intérêt de cette distinction, c'est que le mariage simplement commencé peut être dissous dans certains cas. Gratien n'a point arrêté la liste de ces cas, mais ses commentateurs les énumèrent. Un *Tractatus de matrimonio* anonyme, publié par Schulte, *Decretistarum jurisprudentiæ specimen*, 1868, p. 18, en compte huit : nouvelle *desponsatio* suivie de consommation, fornication volontaire du conjoint, rapt, maléfice, entrée en religion, perpétration d'un crime énorme, maladie chronique, longue captivité. Même liste dans la *Summa coloniensis*. Roland, dans sa *Somme*, compose une série quelque peu différente : le *matrimonium initiatum* peut être dissous pour impuissance, maladie de la femme, longue captivité du mari, affinité survenante, folie, parenté spirituelle, rapt à la suite duquel le *sponsus* ne voudrait plus recevoir sa femme. *Summa*, édit. Thaner, p. 130, 144, 181, 186, 187, 189, 200.

Un autre progrès de l'analyse juridique conduisit à formuler une théorie nouvelle de la formation du lien, différente de celle de Gratien, bien que l'auteur de la *Summa coloniensis* pense, en la produisant, interpréter sainement le *Décret :* comparant le mariage à la vente, il considère que le mariage est réalisé au moment de la tradition corporelle. Édit. Scheurl, *Die Entwicklung des kirchlichen Eheschliessungsrechts*, 1877, § 22, p. 168; cf. Freisen, *op. cit.*, p. 189. Cette opinion est aussi professée dans la *Summa de matrimonio* de Vacarius, composée peu après 1156, cf. *Magistri Vacarii Summa de matrimonio*, dans *Law quarterly Review*, t. XIII, p. 270-287, et l'article de Maitland, *ibid.*, p. 133-143, reproduit dans ses *Collected Papers*, t. III, p. 87-105. Sur la pratique, cette opinion n'eut guère d'influence. La notion de sacrement n'est point développée par les décrétistes. A la suite de Gratien, ils distinguent le mariage consommé qui, représentant l'union de Jésus-Christ et de l'Église, est sacramentel et le mariage non consommé. *Matrimonium aliud est, quod continet in se Christi et Ecclesiæ sacramentum, aliud non. Matrimonium enim, carnali conjunctione perfectum, Christi et Ecclesiæ sacramentum continere dicitur. Utriusque siquidem copula conjunctionem Christi et Ecclesiæ significat, unde sponsa dicitur non pertinere ad matrimonium, quod continet Christi et Ecclesiæ sacramentum.* Roland, *Summa...*, édit. Thaner, p. 130. ... *primæ nuptiæ Christi et Ecclesiæ in se continent sacramentum, ibid.*, p. 156. En d'autres endroits, Roland emploie le mot *sacramentum* pour signifier l'indissolubilité. On trouverait cette même diversité de sens chez tous les décrétistes : pas un seul ne donne encore au sacrement son sens plein, celui de signe *efficace*. Freisen, *op. cit.*, p. 34 sq., 173 sq.

2. *Les disciples de Pierre Lombard.* — La doctrine du mariage exposée par Pierre Lombard eut une diffusion rapide et très étendue.

Parmi les décrétistes mêmes, il semble que le glossateur Cardinalis l'accepte, puisqu'il considère comme parfait et indissoluble le mariage purement consensuel et entend par *nuptiale mysterium* le *maritalis affectus*. Maassen, dans *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*, t. XXIV, p. 23. Cf. Freisen, *op. cit.*, p. 35 sq.

Les résumés des *Sentences* reproduisent les thèses du Lombard. Bandinus, *Sententiarum libri IV*, dist. XXVI-XXXV, *P. L.*, t. CXCII, col. 1105-1110.

Quel que soit l'auteur de la *Summa Sententiarum*, on sait que le *Tract. VII, De sacramento conjugii*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 153-174, appartient à Gautier de Mortagne. M. Chossat, *La Somme des sentences, œuvre de Hugues de Mortagne*, p. 78 sq. Ses chapitres se rapportent aux empêchements, à la moralité du mariage : un seul, le c. VII traite de la formation du lien : *quod juramentum de futuro non faciat in præsenti conjugium*. La distinction entre la promesse et le consentement actuel y est clairement établie. Même netteté dans deux intéressantes lettres écrites par Gautier de Mortagne en 1155 et dont certains passages pourraient être tirés du c. VII, *De sacramento conjugii :* la doctrine d'après laquelle les fiançailles jurées constituent le mariage, y est vigoureusement combattue. La séparation entre *verba de præsenti* et *verba de futuro* fermement marquée. Martène, *Veterum scriptorum collectio*, t. I, col. 834-837; cf. W. von Hörmann, *op. cit.*, p. 209, note 1.

A cause de l'unité de mariage entre le Christ et l'Église, la doctrine commune admet que les secondes noces, bien que licites et honnêtes, ne contiennent point le sacrement de cette union. *Summa Sententiarum, P. L.*, t. CLXXVI, col. 172.

3. *Les éclectiques.* — Si l'antinomie est bien marquée entre la plupart des auteurs qui ont exprimé leur opinion sur le mariage au milieu du XIIe siècle, il est pourtant des auteurs qui empruntent à la fois au maître de Paris et au maître de Bologne.

Les *Sentences* de Gandulphe, composées entre 1160 et 1170, marquent un essai d'harmonisation, pas toujours très heureux, comme le note avec raison von Walter, des doctrines de Gratien et de Pierre Lombard. *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*, Vienne, 1924, p. CXIII. La définition

même du mariage proposée par Gandulphe montre que cet auteur ne s'est pas complètement séparé de l'École de Bologne : *Matrimonium est conjunctio inter eos quorum uterque alteri debitum reddere tenebatur vel tenetur, ita ut neutri illorum dividuam vitam sine communi consensu fas sit servare, scilicet continenter vivere.* § 225. L'affinité ne résulte, selon Gandulphe, que de la *copula carnalis*. § 236. Celui dont le conjoint meurt avant la consommation du mariage n'est point considéré comme veuf. § 240. L'union charnelle parfait le mariage. § 244. Mais, avec Pierre Lombard, Gandulphe distingue *consensus de præsenti* et *consensus de futuro*. § 238 et 242. Le premier fait le mariage. § 235, 238, 241. La femme qui abandonne son mari impuissant et a des relations avec un autre homme ne contracte pas un second mariage valide. Les explications de Gandulphe sur le symbolisme sacramentaire sont proches de la leçon des Bolonais. § 239. La *commixtio sexuum* ne représente, à son avis, l'union du Christ et de l'Église que si elle a pour but la procréation ou encore la *redditio debiti carnalis*, qui signifie l'obéissance due à Dieu par l'Église. Et seule l'union des sexes est symbolique, dans le mariage. La combinaison des doctrines bolonaise et française nous paraît être le principal intérêt des *Sentences* de Gandulphe. Ses opinions sont éclectiques plutôt qu'originales, et non seulement sur la formation du lien matrimonial mais sur toutes les questions classiques : il traite avec ampleur de la valeur de l'acte conjugal, de la chasteté et surtout des empêchements, qui occupent les deux tiers de son *Traité du mariage*, § 264-357.

Les disputes philosophiques, aussi, s'annonçaient. Eudes d'Ourscamp († 1171), dans ses *Quæstiones*, édit. Pitra, *Analecta*, t. II, p. 97, cherche à accorder la pluralité de sujets et l'*unitas carnis*. Puisque les époux ne font qu'un seul corps, leurs péchés seront-ils communs? Et puisqu'il faut répondre négativement, en quoi consiste l'unité? Et cette unité est-elle plus forte entre les époux qu'entre les amants? Se réalise-t-elle entre l'époux, l'épouse et le complice du conjoint adultère? Ordre de problèmes dont les conséquences pratiques ne furent pas négligeables et dont nous aurions tort de méconnaître la place qu'il tenait dans la spéculation médiévale. Sur Eudes d'Ourscamp, cf. Grabmann, *op. cit.*, p. 25 sq.

5° *Les solutions législatives.* — La principale difficulté qu'il importait de résoudre, c'était donc la *fixation du moment précis* où se forme le lien matrimonial. Il s'agissait là d'une question pratique, susceptible d'une solution générale et qui devait attirer l'attention des grands papes législateurs qui occupent la chaire pontificale à partir du milieu du XIIe siècle, spécialement Alexandre III et Innocent III : ils la réglèrent avec un remarquable sens de la mesure. Cf. A. L. Smith, *Church and State in the Middle Ages*, Oxford, 1913, p. 72 sq. Quelques-unes de leurs décisions ont été diversement interprétées par les modernes. Il semble que l'on doive distinguer — et nous distinguerons ici — deux étapes dans le triomphe de la doctrine consensuelle. Alexandre III prépare ce triomphe, mais non point sans hésitation ni tergiversation. Après une courte période de quasi-immobilité du droit, Innocent III développe les conséquences du principe romain, auquel Grégoire IX donnera des confirmations nouvelles avant de l'imposer à la chrétienté en publiant son recueil de *Décrétales*. Les textes législatifs que nous devons résumer sont dispersés dans le *Quinque compilationes antiquæ* rédigées entre 1191 et 1227, dans les *Décrétales* de Grégoire IX (1234), que nous désignerons par le sigle *X*, selon l'usage. Cf. *Dictionnaire*, t. IV, col. 207, 209 sq.; tout le quatrième livre de ces diverses collections est consacré au mariage. — Il nous paraît utile, pour que l'on connaisse le cadre proposé aux *Commentaires* des canonistes, d'en indiquer le plan. Le premier titre du livre IV des *Décrétales* de Grégoire IX, le plus important pour notre sujet, contient trente-deux fragments sur la formation du mariage et des fiançailles. Saint Raymond de Pennafort a rassemblé ensuite les textes les plus notables sur le mariage des impubères, tit. II, la clandestinité, tit. III, le double mariage, t. IV *(de sponsa duorum)*, les conditions, tit. V, les empêchements et incapacités, tit. VI-XVI, la légitimité, tit. XVII, l'accusation dans les causes matrimoniales, tit. XVIII, la séparation, tit. XIX, les donations entre époux, tit. XX, le remariage, tit. XXI.

1. *La formation du lien d'après les* DÉCRÉTALES *dans la seconde moitié du XIIe siècle.* — La doctrine consensuelle était reçue avec faveur par l'Église romaine (et c'est donc improprement qu'on l'a appelée parfois, au Moyen Age et de nos jours : théorie gallicane). Nous l'avons déjà rencontrée dans plusieurs décrétales. Mais ce mariage formé par le seul consentement est-il parfait, indissoluble, avant d'avoir été consommé? Ou bien la *copula* doit-elle intervenir pour la perfection du lien? Les papes ont dû trancher cette question lorsque s'est présenté, dans la pratique, l'un ou l'autre des cas envisagés par les commentateurs du *Décret*.

La plus simple et la plus importante des difficultés que les papes ont eu à résoudre, c'est le cas de la *sponsa duorum :* si une femme qui a contracté mariage *per verba de præsenti* contracte et consomme un second mariage avant de connaître son premier mari, lequel des deux mariages doit être maintenu? Innocent II avait déclaré valide le premier mariage, *Compil. I^a^*, IV, I, 10 : dès qu'un consentement légitime est intervenu, le mariage est accompli. Les relations charnelles qui s'établiraient par la suite avec une autre personne seraient donc gravement coupables.

Alexandre III est presque aussi net, au moins dans une décrétale. *Compil. I^a^*, IV, IV, c. 6 (8); un mariage a été célébré sans l'assistance d'un prêtre, sans l'accomplissement d'aucune des solennités d'usage en Angleterre; après quoi, la femme a épousé solennellement un autre homme et a consommé l'union. Si le premier mariage a été réalisé par le consentement réciproque et actuel, exprimé par ces paroles : *Ego te recipio in meum et ego te recipio in meam*, malgré le manque de solennité et bien que la *copula carnalis* n'ait pas été réalisée, ni l'homme ne pourra contracter un nouveau mariage, ni la femme : *cum nec potuerit nec debuerit post talem consensum alii nubere.* La solution serait parfaitement nette si Alexandre III ne semblait exiger, à défaut de solennités, un certain formalisme dans l'expression du consentement, puisqu'il veut que les paroles mêmes qu'il cite aient été prononcées. Dans d'autres décrétales qui visent la même hypothèse, il semble ne donner la préférence au premier mariage que s'il a été contracté en présence du prêtre ou d'un notaire, *X*, IV, IV, 3, ou avec les solennités coutumières, *X*, IV, XVI, 2. Et ailleurs, il ne présente cette même solution que comme la plus sûre, l'opinion des docteurs étant divisée et la coutume ecclésiastique flottante. *Compil. I^a^*, IV, IV, 4, (6) et 5 (7). L'idée que seul le mariage consommé est parfait et indissoluble inspire plusieurs autres décisions d'Alexandre III. Ainsi, il applique au mariage simplement consenti la théorie de l'*affinitas superveniens :* après avoir contracté mariage, un homme s'est abstenu des relations conjugales, mais il a connu sa belle-mère. Si la faute est publique, une pénitence sera imposée au coupable qui pourra ensuite, avec dispense, se remarier, la femme, de son côté, recouvrant toute sa liberté. *X*, IV, XIII, 2. Enfin, Alexandre III, confirmant la coutume ecclésiastique autorise chaque époux, avant la copulation,

à se retirer dans un monastère sans assentiment de son conjoint. *X*, III, xxxii, c. 2 et 7.

En somme, Alexandre III reste, dans une certaine mesure, fidèle à la doctrine de Gratien, d'après laquelle le mariage n'est parfait que par l'*unitas carnis : Non sunt una caro vir et mulier nisi cohæserint copula maritali. Compil. I*ª, IV, i, 2. Pour justifier l'entrée en religion d'un époux avant la *copula*, il écrit : *quum non fuissent una caro simul effecti, X*, III, xxxii, 2 et, plus explicitement encore, dans le c. 7, *eod. tit.;* l'interdiction faite par Dieu à l'époux de renvoyer son épouse se rapporte au mariage consommé. Mais il adopte la distinction de la *desponsatio de præsenti* et de la *desponsatio de futuro*, avec une terminologie moins nette que le Lombard et quand les paroles de présent ont été prononcées, il soumet au jugement de l'Église le sort d'un mariage non consommé qui, jadis, était abandonné à l'arbitraire des époux et qui ne l'est plus que dans le cas où l'un d'entre eux veut se faire religieux. *Compil. I*ª, IV, iv, 5 (7).

Les décrétales de la fin du xiiᵉ siècle ne contiennent rien d'important sur le sujet qui nous occupe si l'on excepte une lettre d'Urbain III à l'évêque de Florence, par laquelle il rend la liberté aux *sponsi* quand l'un d'entre eux devient lépreux avant consommation du mariage. *X*, IV, viii, 3. Voir Jaffé, n. 15176 (Lucius III).

A la fin du xiiᵉ siècle, on peut donc dire que le droit canonique, tout en affirmant le principe que le consentement fait le mariage, continue de ne considérer comme indissoluble que le mariage consommé, d'admettre plusieurs exceptions au principe général du mariage consensuel.

2. *D'Innocent III à Grégoire IX.* — Ces exceptions furent presque toutes effacées entre l'avènement d'Innocent III (1198) et la publication des *Décrétales* de Grégoire IX (1234).

D'abord, l'adjudication de la *sponsa duorum* au premier et seul véritable époux, à celui qui, le premier, a engagé sa foi par paroles de présent, est prononcée sans réserve par Innocent III dans plusieurs décrétales : *Si dictus vir eam per verba de præsenti desponsavit, ad eam cogendus est de jure redire. Compil. III*ª, IV, i, 2 (1198). Même netteté dans deux autres décrétales du même pape, *X*, IV, iv, 5 (1200), IV, ii, 14 (1206) et dans une lettre de Grégoire IX (1227-1234) à l'évêque du Mans. *X*, IV, i, 31. Raymond de Pennafort inséra ces trois décisions dans son recueil et découpa de telle façon deux des décrétales d'Alexandre III que toute réserve y était levée. *X*, IV, iv, 3 et IV, xvi, 2.

C'est encore Innocent III qui abolit l'application des conséquences de l'*affinitas superveniens* au mariage non consommé. *X*, IV, xiii, 6 (1200). La raison qu'il donne est, d'ailleurs, étrangère à la distinction du mariage consommé et du mariage simplement contracté, et limite sensiblement l'ancienne théorie de l'affinité survenante. La décrétale d'Alexandre III que nous avons citée fut corrigée par Raymond de Pennafort, *X*, IV, xiii, 2, pour n'être plus applicable qu'au cas de fiançailles.

Une retouche analogue permit à Raymond de Pennafort de modifier le sens de la décrétale d'Urbain III relative aux lépreux : il l'appliqua aux *sponsalia de futuro*. *X*, IV, viii, 3.

Sur plusieurs points notables, l'importance de la *copula* continue d'être reconnue. D'abord, celui qui épouse une veuve dont le premier mariage a été consommé est irrégulier *quantum ad gradus ecclesiasticos*. C'est un des aspects de la théorie de la bigamie interprétative. Au contraire, si le premier mariage de la femme n'a pas été consommé, il n'y aurait pas bigamie. *X*, I, xxi, 5. Cette distinction, apparemment subtile, avait au Moyen Age une certaine importance pratique. Génestal, *Le privilegium fori en France*, 1921, t. i, p. 73.

La conséquence la plus grave que l'on ait retenue de la doctrine de la *copula*, c'est la possibilité pour l'époux d'entrer librement en religion avant la *copula carnalis*. La plupart des premiers décrétistes avaient adopté sur ce point l'opinion contraire, énoncée par Pierre Lombard. Mais les *Décrétales* d'Alexandre III que nous avons indiquées, confirmées par Célestin III, dans *X*, III, xxxii, 14, changèrent leur position. Sur tout ce développement législatif, cf. Esmein, *op. cit.*, t. i, p. 126 sq.; Freisen, *op. cit.*, p. 190-205; I. Fahrner, *op. cit.*, spécialement p. 169-214.

3. *La législation relative au consentement.* — Puisque le consentement fait le mariage, les papes ont eu à déterminer les conditions requises pour que le consentement fût valable.

Quant au fond, ils exigent que le consentement soit actuel et sans vices. Exiger que le consentement soit actuel, c'est écarter définitivement la doctrine d'après laquelle les fiançailles jurées valent mariage. La coutume de promettre avec serment le mariage était si bien établie que le mot *jurare* est parfois employé dans les *Décrétales* pour signifier les fiançailles. *Compil. I*ª, IV, i, 15. Celui qui épousait une autre personne que celle à qui il avait juré sa foi contractait un mariage valide et subissait seulement la peine du parjure. *Compil. I*ª, *loc. cit.* et IV, iv, 6. Cependant, Alexandre III invite l'évêque de Poitiers à contraindre le jureur à exécuter son engagement, s'il n'a pas d'excuse légitime. *X*, IV, i, 10. Dans une autre décrétale, il décide qu'un fiancé qui, depuis son serment, a eu la vocation religieuse, doit d'abord contracter mariage; avant la consommation, il pourra se faire religieux. Mais déjà Lucius III rappelle le principe que les mariages sont libres. *X*, IV, i, 17.

Que le consentement doive être actuel, cela n'exclut point la possibilité d'y apposer des conditions. Cf. *X*, IV, v, *De conditionibus adpositis in desponsationibus et in aliis contractibus*. Il ne peut s'agir, en matière matrimoniale, d'une condition résolutoire qui serait contraire à la loi de l'indissolubilité. Seules, sont admises les conditions suspensives. L'idée qui inspire le droit canonique étant de favoriser le mariage, toute condition immorale ou illicite, pourvu qu'elle ne soit pas contraire à l'essence du mariage et délibérée par les deux époux, est simplement réputée nulle, *X*, IV, v, 7; et l'on entendait assez largement le moral et le licite, puisque l'on peut stipuler que l'un des époux donnera à l'autre une somme d'argent, *X*, IV, v, 3 et subordonner le mariage au consentement d'un tiers, *ibid.*, c. 5 et 6. Cf. Esmein, *op. cit.*, t. i, p. 171-178. Mais le mariage est nul qui est contracté sous une condition contraire à son essence, comme d'éviter la procréation, de se livrer à la prostitution en vue de gagner de l'argent, *ibid.*, c. 7. Le mariage conditionnel devient pur et simple par l'événement de la condition, par un *consensus de præsenti* ou par la *copula carnalis*. *X*, IV, v, c. 5 et 6.

Le consentement n'a de valeur qu'autant qu'il est lucide. Donné sous l'empire de la folie, il est tenu pour inexistant. *X*, IV, i, 24. La notion de l'erreur fut maintenue par la pratique telle que l'avaient dégagée Gratien et Pierre Lombard. Sur le point controversé de l'*error conditionis*, les papes déclarèrent annulable le mariage contracté par une personne libre avec un esclave dont elle ignorait l'état. *X*, IV, ix, c. 2, 3, 4. Toute violence ne vicie pas le consentement. Le mariage contracté sous l'empire de la violence ou de l'erreur était susceptible de confirmation par l'établissement libre de rapports conjugaux ou par leur continuation. *X*, IV, i, 28; ix, 2.

Les formes de la célébration du mariage ne pouvaient être rigoureusement déterminées, puisque le consentement crée, à lui seul, le lien. Cependant, les

traditions romaines et canoniques n'étaient point favorables à une liberté sans règle dans la formation des mariages. Les papes eurent le souci de maintenir toutes les conséquences du principe : *Consensus facit nuptias* et d'assurer à l'expression du consentement une clarté, une publicité suffisantes. Le principe consensuel exclut les formules solennelles : toute expression claire de la volonté des parties doit être tenue pour valable. Nous avons cru relever dans une décrétale d'Alexandre III une tendance au formalisme. Mais l'exigence de certaines paroles n'a jamais pu avoir d'autre but que de rendre impossible toute ambiguïté, la force obligatoire n'a jamais résidé dans les termes.

Non seulement les paroles, mais encore des signes parfaitement clairs peuvent exprimer le consentement. Innocent III explique ainsi l'expression *per verba de præsenti :* ce ne sont point les paroles qui font le mariage, puisque les enfants qui les prononceraient avant l'âge de raison ne seraient point liés, et les sourds, les muets peuvent contracter mariage. *X*, IV, I, c. 23 et 24.

La présence même des contractants n'est pas requise. Innocent III, qui est l'auteur des deux décrétales relatives aux sourds et muets, a déclaré dans une autre décrétale, *X*, III, XXXII, 14, la validité du mariage contracté par l'intermédiaire d'un *nuncius* qui transmet la volonté de l'une des parties. Cf. J. Bancarel, *Le mariage entre absents en droit canonique*, thèse, Toulouse, 1919. Les paroles sont, naturellement, tenues pour l'expression sincère de la volonté des parties. On les interprétera selon le sens commun, *X*, IV, I, 7 : *Ad communem verbi intelligentiam recurratur et cogatur uterque verba probata in eo sensu retinere, quem solent recte intelligentibus generare.* Mais les paroles peuvent être mensongères, et il s'agit alors de savoir si le mariage que n'ont point voulu les parties, malgré les apparences, est cependant réalisé. Il ne l'est certes point devant Dieu. Au for externe, Innocent III admet que si l'absence de consentement est prouvée, le mariage n'a pas eu lieu. *X*, IV, I, 26.

La difficulté n'était point tant d'interpréter les paroles des contractants que de prouver l'échange des consentements, aucune formalité n'étant requise à peine de nullité. Les mariages clandestins sont fréquents. Alexandre III le remarque, dans une lettre à l'évêque de Padoue, où il enjoint d'excommunier les coupables. *Compil. I^a*, IV, IV, 4. Nous avons relevé plus haut des lettres où il met l'accent sur l'importance de la solennité. Mais le mariage clandestin est parfaitement valide. *Compil. I^a*, IV, IV, 6, 8. *Compil. II^a*, IV, III, 1; *X*, IV, III, 2. Nous aurons relevé dans les *Décrétales* tout ce qui a quelque intérêt pour la théologie en signalant que les secondes noces sont permises avant même l'expiration d'une année de deuil. *X*, IV, XXI, c. 4 et 5. Mais elles ne sont pas bénites. *Ibid.*, c. 1 et 3.

La part faite aux théories de Gratien et de Pierre Lombard dans les *Décrétales* de Grégoire IX peut donc être fort simplement déterminée. La maxime : *Consensus facit nuptias* domine tout le IVe livre. Et comme l'expression *contractus matrimonialis* est couramment employée (voir, par exemple, tit. I, c. 26, 27, 32), on peut dire que le mariage apparaît dans le droit des *Décrétales* comme un contrat consensuel, dont les effets sont même plus énergiques, plus immédiats que ceux des contrats consensuels des Romains, puisque, dès l'échange des consentements, sans aucune tradition, chaque époux acquiert sur son conjoint la plénitude de ses droits. Le consentement actuel fait le mariage. Mais le rôle de la *copula carnalis* n'est point complètement exclu. Elle peut avoir un effet confirmatoire ou supplétoire : elle annule la condition qui tenait en suspens un mariage, *X*, IV, V, 6; elle confirme un consentement vicié par l'erreur ou la crainte, *X*, IV, XVIII, 4; *X*, IV, IX, 2; elle transforme les fiançailles en mariage pourvu qu'il y ait vraiment réalisation de l'*unitas carnis* et non point simple tentative. *X*, IV, I, c. 30 et 32; IV, V, c. 3 et 6. Ces hypothèses sont pratiques, comme on peut le voir aux *Registres* des officialités. Et pour offrir un tableau complet, il faudrait ajouter que l'impuissant est un incapable et que toute la théorie de la dispense de mariage non consommé a pour point de départ la décrétale d'Alexandre III sur l'entrée en religion des époux avant copulation. Cf. Brys, *De dispensatione in jure canonico*, Bruges, 1925, p. 204.

Il ne faut point chercher dans les *Décrétales* une doctrine complète du sacrement, ni même une terminologie très sûre. Ici nous avons voulu seulement relever dans le *Corpus* les textes qui servent de conclusion définitive aux controverses sur la formation du lien, le couronnement d'un effort qui, depuis le XIe siècle, s'est accompli surtout dans le domaine du droit. Nous en avons poursuivi l'étude jusqu'à l'année 1234, parce qu'il eût été arbitraire d'arrêter l'esquisse du conflit entre Gratien et Pierre Lombard au moment où la législation commence de le dirimer et que cette partie consacrée à la préparation de la doctrine classique serait incomplète, mutilée, si nous n'y faisions place aux fondements législatifs. Mais les rares éléments théologiques contenus dans les *Décrétales*, c'est dans l'exposé de la doctrine classique elle-même que nous les devons incorporer, car ils sont, au milieu de dispositifs juridiques, l'écho de l'enseignement des *Commentaires* et des *Sommes* dont l'âge d'or commence à la fin du XIIe siècle et qu'il nous faut, maintenant, étudier.

II. LA FORMATION DE LA DOCTRINE CLASSIQUE. — *Préambule : Les sources.* — La renaissance du droit avait donc abouti à une législation assez ferme sur le seul point qui eût été jusqu'alors objet de controverse et qui pût être réglementé : la formation du lien. Dès le pontificat d'Innocent III, la théorie consensuelle inspire, malgré quelques réserves, toutes les décrétales. Alors commence la période brillante de la scolastique où les anciens problèmes sont approfondis avec un souci plus vif de justifier par le raisonnement les autorités, où se découvre toute l'ampleur des questions proprement théologiques. Soumettre à un examen minutieux les textes et la pratique en vue de reconnaître les divers aspects du mariage, puis insérer en quelque sorte le mariage dans la doctrine générale des sacrements : tel fut, au XIIIe siècle, le double souci des docteurs.

Telle est aussi la double série de problèmes que nous examinerons successivement : dans une première série, nous distinguerons, avec les théologiens et canonistes du Moyen Age l'état, le contrat et le sacrement de mariage, et nous étudierons leur cause commune, le consentement des époux. La seconde série nous fera connaître les divers traits du sacrement. — Avant d'aborder ces sujets, une présentation rapide des sources s'impose.

1. *Concurrence de la théologie et du droit.* — Dans l'élaboration de la doctrine du mariage, le partage ne fut jamais nettement établi entre le domaine des théologiens et celui des canonistes. Et il ne pouvait l'être, puisque le mariage est à la fois, par le même acte, contrat et sacrement. Pierre de Poitiers définit ainsi dans une liste trop concise ce qui est du ressort des théologiens : *Quid sit sacramentum conjugii, et quid res sacramenti, quæ institutio et quæ causa efficiens, et causa finalis et causæ divortiis animadvertendæ. Sententiarum libri quinque*, l. V, c. XIV, *P. L.*, t. CCXI, col. 1257. En fait, les commentateurs des *Sentences*

reprenaient après Pierre Lombard, outre la définition, sujette à controverse, outre les débats sur le droit naturel, toute la théorie du consentement et la théorie du divorce, qui appartiennent au droit comme à la théologie; à celle des empêchements, qui est proprement canonique, est consacrée, presque toujours, la plus grande partie de leurs développements. Rares sont les ouvrages où les théologiens, exposant la doctrine du mariage, renoncent de propos délibéré à traiter les matières canoniques. Albert le Grand, dans un fragment demeuré inédit de la *Summa de creaturis*, donne un exemple qui ne fut point suivi. En revanche, certains commentaires sur les *Sentences* sont principalement juridiques, même dans les parties qui ne se rapportent pas au droit : ainsi Jean Bacon († 1346), qui est d'ailleurs canoniste autant que théologien et qui fut mêlé à la pratique des causes matrimoniales, soulève à peine dans ses *Questions* les difficultés théologiques et les canonistes classiques lui fournissent presque toute la matière de son traité.

Les canonistes, de leur côté, commentant le *Décret* de Gratien ou les *Décrétales*, touchaient à certains problèmes incontestablement théologiques : unité ou dualité du sacrement, efficacité, institution. Tantôt, les termes du *Décret* les invitaient à ces explications, tantôt la solution d'un problème disciplinaire dépendait d'une solution théologique; enfin, ils n'apercevaient pas toujours leurs frontières ou les franchissaient de propos délibéré. Nous trouverons des exemples de toutes ces démarches. Et nous aurons à apprécier les effets heureux et les conséquences fâcheuses de la concurrence des canonistes et des théologiens.

2. *Les sources canoniques.* — Après la publication des *Décrétales* de Grégoire IX, le droit classique ne s'enrichira plus guère de textes législatifs sur le mariage. Le livre IV du *Sexte* composé par ordre de Boniface VIII (1298) ne contient que cinq fragments répartis en trois titres. Dans les *Clémentines*, il a un seul texte. Il manque aux *Extravagantes communes*. La période de la législation est close. Sans doute, de nombreux conciles provinciaux, de nombreuses constitutions synodales s'occuperont du mariage, mais sans rien innover.

Le premier rôle appartient, désormais, aux docteurs, qui composent des gloses, des sommes, des monographies. Tous les *Commentaires*, *Gloses* ou *Sommes*, sur les causes XXVII-XXXVI du *Décret*, sur le l. IV des diverses collections de *Décrétales*, sur quelques autres textes encore, dispersés dans le *Corpus* et que nous aurons à signaler incidemment, méritent examen, non parce que ces commentaires présentent, en général, une forte originalité, mais pour la connaissance des courants de doctrine. Parmi les décrétistes, Huguccio mérite, comme en toute matière, une attention spéciale à cause de sa personnalité et de son influence. Une partie de sa *Somme* sur le *Décret* de Gratien (cause XXVII, q. II), a été publiée par Roman dans la *Nouvelle revue historique de droit*, 1903, p. 745-805. Il serait vain d'énumérer les autres commentateurs du *Décret* que nous utiliserons : de savants articles de Fr. Gillmann, dans *Der Katholik* et dans l'*Archiv für kathol. Kirchenrecht*, ont mis en lumière quelques aspects de leur doctrine sacramentaire.

Vers le moment où Barthélemy de Brescia complète la *Glose* ordinaire de Johannes Teutonicus (environ 1240), commence l'œuvre des décrétalistes. Comme en toute lignée, les plus intéressants sont les premiers en date, Vincent d'Espagne, Geoffroy de Trani, à cause de la fraîcheur de leur témoignage et ceux dont la richesse ou l'ampleur ont assuré le succès : vers le milieu du XIIIe siècle, Innocent IV, Hostiensis, Bernard de Parme, auteur de la *Glose* ordinaire; Johannes Andreæ, au début du XIVe siècle; enfin Panormitanus à la fin du Moyen Age.

Les monographies sont peu nombreuses et, malgré leur réputation, aucune d'entre elles n'offre un intérêt de premier ordre : Bernard de Pavie, *Summula de matrimonio*, édit. Laspeyres, 1860; Robert de Flammesbury, *Summa de matrimonio* (vers 1207), édit. Schulte, 1868; Tancrède, *Summa de matrimonio* (1210-13), édit. Wunderlich, 1841; Raymond de Pennafort, *Summa de pœnitentia et matrimonio*, Rome, 1603; Johannes Andreæ, († 1348), *Summa de sponsalibus et matrimonio*; Joh. Lupus († 1496), *De matrimonio et legitimatione*, dans *Tractatus univ. juris*, t. IX, fol. 39 sq. Enfin, d'innombrables documents d'ordre pratique, comme les *Regesta* des papes, publiés par les membres de l'École française de Rome et les *Registres* des officialités, dont trop peu ont été édités, nous renseignent sur l'application du droit.

3. *Les œuvres théologiques et morales. La liturgie.* — Mais la grande période du droit est close avec le débat sur la formation du mariage. Le rôle principal, au XIIIe siècle, appartient aux théologiens.

Les scolastiques vont analyser les éléments du rite sacramentel; sur le point capital de l'efficacité du sacrement, ils redresseront l'opinion erronée de nombreux canonistes, l'opinion vague de leurs prédécesseurs; la doctrine incomplète de Pierre Lombard sur l'institution divine du mariage sera par eux achevée. Même la théorie du consentement prendra dans leurs commentaires une forme logique, que les canonistes ne lui ont pas donnée. Et comme les matières sont mieux groupées dans les *Sentences* que dans le *Décret* et les *Décrétales*, il en résultera que les sujets juridiques seront exposés avec plus de cohérence et de plénitude par les théologiens que par les canonistes.

Les *Commentaires des Sentences* sont notre principale source, encore que nombre d'entre eux ne contiennent point la matière du l. IV ou n'en présentent qu'un exposé incomplet, peu médité. Les *Sommes théologiques* et les *Traités des sacrements* sont aussi des témoins précieux. Il sera impossible de déterminer avec certitude l'apport de chaque théologien ou de chaque école, jusqu'au jour où l'étude minutieuse des manuscrits et aussi celle des *Commentaires* déjà édités aura permis l'établissement d'une chronologie et d'une généalogie des œuvres. Tel développement de Godefroy de Poitiers sur le mariage se trouve textuellement dans Guillaume d'Auxerre, lequel emprunte à Prévostin : et l'on sait (l'exemple même de Prévostin le montre) combien sont sensibles les différences entre manuscrits d'une même œuvre. Il est donc actuellement impossible de fixer la date rigoureusement exacte de l'apparition des diverses doctrines et leur origine précise. Mais beaucoup d'approximations peuvent être licitement proposées. Et d'abord un premier schéma peut être dessiné du développement des traités du mariage.— Nous ne ferons pas ici une énumération de tous les *Commentaires sur les Sentences* : Ripalda, dans sa *Brevis expositio literæ Magistri Sententiarum*, Venise, 1737, p. 598 sq., s'en est chargé : mais il nous paraît utile d'indiquer les œuvres les plus importantes pour l'histoire de la théologie du mariage, depuis la fin du XIIe jusqu'à la fin du XVe siècle; pour celles qui n'ont pas été imprimées, nous citons le manuscrit que nous avons utilisé. La justification des dates communément admises et tous les compléments nécessaires sur chaque auteur, on les trouvera, avec la bibliographie dans les articles de ce *Dictionnaire* et dans d'autres ouvrages encyclopédiques, *Nomenclator* de Hurter, *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, *Encycl. Britannica*, etc. Pour ne point compliquer notre esquisse, nous n'avons cité que des travaux tout récents ou spécialement utiles.

La doctrine de l'état de mariage est déjà bien développée dans les grandes œuvres de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècle : la *Somme* de Simon de Tournai, composée vers 1190 (d'après M. le chanoine Warichez), Bibl. Nat., ms. lat. *3203;* celle de Magister Martinus antérieure à l'année 1200, Bibl. Nat., ms. lat. *14 526;* celle d'Étienne Langton qui vécut à Paris entre 1180 et 1206, Bibl. Nat., ms. lat. *14 556;* celle de Prévostin (1206-1209, d'après M. l'abbé Lacombe qui en prépare une édition critique); la *Summa de sacramentis* de Pierre le Chantre († 1197), Bibl. Nat., ms. lat. *3258*, dont dépend le *De matrimonio* de Robert de Courson (entre 1204 et 1210 selon M. l'abbé Malherbe dont nous utilisons la transcription polycopiée) et qui est inspirée par un esprit pratique, moral, reconnaissable encore dans le *De sacramentis Ecclesiæ* de Guy d'Orchelles, Bibl. Nat., ms. lat. *17 501* et, selon Grabmann, *Geschichte*, t. II, p. 488 sq., dans une *Summa de sacramentis*, de Munich, *Clm 22 233*.

La *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, vers 1220, Paris (Pigouchet), 1500, n'élargit pas sensiblement les problèmes relatifs au mariage; elle mérite, cependant, à cause de son influence, beaucoup d'attention; et l'exposé de Guillaume d'Auvergne dans son *De sacramentis*, *Opera omnia*, Venise, 1591, p. 484-500 (rédigé entre 1223 et 1228, sauf les c. I et II, *De sacramentis in genere*, postérieurs à 1228), de caractère avant tout moral, n'offre un intérêt spécial que par le rôle qu'il semble assigner à la bénédiction nuptiale. Nous avons relevé quelques progrès dans les *Commentaires sur les Sentences* vraisemblablement composés entre 1230 et 1240 par Roland de Crémone, Bibl. Mazarine, ms. lat. *795*, fol. 132-138; cf. Ehrle, dans *Miscellanea dominicana*, 1923, p. 85-134; Godefroy de Poitiers, Bibl. Nat., ms. lat. *3143*, fol. 103 sq.; et Hugues de Saint-Cher, ms. de la Bibl. de Bâle, *B. II. 20*, fol. 139-150. Philippe de Grève († 1238) traite de la continence, sans grande originalité, Bibl. Nat., ms. lat. *15 749*, fol. 129 sq. (M. Maylan nous donnera sans doute une édition de cette *Somme*).

La grande époque, pour la théologie du mariage, comme pour toute la théologie scolastique, c'est le milieu du XIIIe siècle. Entre 1245 et 1258 sont composés, outre la *Somme* d'Alexandre de Halès, dont il est difficile, actuellement, de faire usage autant qu'on le voudrait, encore que les travaux du P. Minges nous rendent compte de bien des parentés, les quatre *Commentaires* fondamentaux sur les *Sentences* d'Albert le Grand (1245-1249), de saint Bonaventure (1248-1254), de saint Thomas d'Aquin (1254-56) et de Pierre de Tarentaise (1256-58). Les deux premiers présentent avec une ampleur nouvelle toute la doctrine du mariage. Celui de saint Thomas, qui eut une très grande diffusion, emprunte beaucoup à Albert le Grand qui occupe une place de tout premier ordre dans ce chapitre d'histoire littéraire. Nous sommes loin de connaître toutes les sources de saint Thomas, dont l'originalité, ici comme en bien d'autres lieux, réside surtout dans la méthode et la technique; cf. Grabmann, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, trad. Vansteenberghe, p. 116 sq., 145 sq. Voir sur chaque point la *Bibliographie thomiste* du P. Mandonnet, 1921. Pierre de Tarentaise suit de fort près saint Thomas. Les *Commentaires* d'Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin posent à peu près tous les problèmes qui ont occupé le Moyen Age : ministre, matière et forme, efficacité; ils ouvrent ces rubriques à peine entrevues par leurs prédécesseurs sous lesquelles, parfois, leur pensée est encore mal assurée et qui susciteront de si vives querelles. Sur bien des points déjà traités, ils résument et terminent, ou à peu près, l'effort des scolastiques.

Cette merveilleuse période des *Commentaires clas siques sur les Sentences*, est aussi celle des grands traités de théologie. A la vérité, ils ne contiennent que peu de fragments originaux sur la doctrine du mariage. La *Summa contra gentiles* n'offre qu'un exposé bref et peu instructif, l. III, c. CXXII-CXXVI; l. IV, c. LXXVIII. La *Somme*, plus tardive, de Célestin V n'a rien de notable. Quant à la *Somme théologique*, on sait que saint Thomas ne l'a point achevée. Le *Supplementum*, ajouté par Raynald de Piperno, contient le traité du mariage emprunté au *Commentaire sur les Sentences*. Les q. XLI-LXVIII du *Supplementum* sont composées d'éléments fournis par les *Commentaires* de saint Thomas sur les dist. XXVI-XLII du IVe livre des *Sentences*, regroupés, adaptés au mode d'exposition de la *Somme*. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit., 1910, p. 153 sq.; Grabmann, *La Somme théologique*, trad. Vansteenberghe, p. 33 sq. Il faut déplorer aussi qu'aucun des manuscrits de la *Somme* d'Ulrich de Strasbourg (que doit publier une élève de l'École des Chartes) ne contienne le *De sacramentis*. Jusqu'à ces dernières années, on pouvait ajouter à la litanie des regrets un nom encore, celui d'Albert le Grand, dont une partie de la *Summa de creaturis* était perdue, encore le *De sacramentis*. Mgr Grabmann a découvert récemment cette partie précieuse dans un manuscrit de la Bibliothèque Marciana, à Venise, que nous avons pu étudier. Cod. *Class. IV*, n. *10*, fol. 210-218. On trouvera la série des questions de ce traité exclusivement théologique dans M. Grabmann, *Drei ungedrückte Teile der Summa de creaturis Alberts des Grossen*, dans *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, fasc. 13, Leipzig, 1919, p. 63. Le fragment *De sacramentis* semble antérieur au *Commentaire sur les Sentences (ibid.*, p. 74) : on y pourrait donc voir une première ébauche de la pensée d'Albert le Grand sur le mariage.

Les grands docteurs que nous venons de citer avaient abordé et résolu sans divergences graves presque tous les problèmes théologiques relatifs au mariage. Richard de Mediavilla, à la fin du XIIIe siècle, enrichit et affermit sur plusieurs points la tradition (les livres de Hocedez et de Lechner, parus en 1925, nous aideront à le montrer). Mais déjà s'est ouverte une ère de disputes et de criticisme. C. Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, extrait du *Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres*, année 1925, Cracovie, 1926. Plusieurs théologiens de grande envergure proposèrent sur quelques points des opinions nouvelles qui eurent de longues répercussions. Pierre Olive, vers l'année 1280, faisait du mariage un sacrement de nature spéciale (voir les études du P. Denifle et le ms. Vat. lat. *4986*, dont nous avons pris connaissance), et c'est, en définitive, son opinion qui a été reprise avec éclat par Durand de Saint-Pourçain († 1334), dont un livre de Koch nous permettra bientôt de mieux mesurer l'importance.

Dans les toutes premières années du XIVe siècle, de très originaux *Commentaires sur les Sentences* étaient proposés à Oxford et à Paris par Duns Scot. La question de la date et de la forme de ces œuvres est actuellement en litige : l'étude très minutieuse que l'on fait des mss. nous donnera, sans doute, de nouvelles certitudes. Cf. Ch. Balic, *Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les œuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, p. 551-566; Fr. Pelster, *Duns Scotus nach englischen Handschriften*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1927, t. LI, p. 65-80 (voir notamment, p. 79 sq., l'état actuel de la question).

L'assimilation du mariage aux autres sacrements,

particulièrement quant à son efficacité, était si généralement admise au XIVe siècle, que la réaction contre les opinions de P. Olive et de Durand fut énergiquement entreprise, notamment par Pierre Auriol († 1322) et par Pierre de la Pallu († 1342) dont les *Commentaires sur les Sentences* ont joui d'un grand crédit. Au contraire, les hésitations de Duns Scot sur la forme du sacrement ont été recueillies par bon nombre de ses disciples, dans la période qui nous occupe, depuis Jean de Bassoles († 1347) jusqu'à Guy de Briançon († 1485); nous aurons à étudier cette tradition et les curieuses conséquences qu'elle a entraînées pour la détermination du ministre du mariage. En cette matière, comme en tant d'autres, saint Thomas et Duns Scot sont les deux grands inspirateurs des scolastiques de la dernière période.

A partir du milieu du XIVe siècle, les théologiens ne professent guère d'opinions nouvelles sur le mariage, mais il serait injuste de dénier toute valeur à leurs exposés. Si beaucoup d'entre eux n'ont d'autre titre à notre attention que le témoignage qu'ils portent de l'opinion commune, il en est plusieurs qui ont eu le mérite d'approfondir divers points de la doctrine : les analyses d'un Guillaume de Vaurouillon († 1464) ou d'un Tataretus († 1494), par exemple, ne sont pas sans force. Le premier, dont le Commentaire est de 1429-30, bien qu'il n'ait point le génie de saint Thomas ou de Duns Scot, suit une méthode et montre une pénétration qui en font l'un des auteurs représentatifs et intéressants de la fin du Moyen Age; cf. F. Pelster, *Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des XV Jahrhunderts*, dans *Franziskanische Studien*, 1921, p. 48-66.

Mais combien rares sont, entre 1350, et 1500, les exposés du mariage qui offrent quelque véritable nouveauté! On se borne à transcrire des opinions, parfois pour les juger, comme fait Capræolus, souvent sans l'originalité qu'il faut pour choisir. Denys le Chartreux n'est point sur ce chapitre plus personnel que saint Antonin de Florence, ni Pierre d'Ailly que Gerson. Le Traité du mariage est provisoirement arrêté.

Il prend dans certaines œuvres un caractère avant tout pratique : ainsi dans la *Somme théologique* de saint Antonin de Florence, pars IIIa, tit. I, et dans le *Tractatus sacerdotalis* de Nicolas de Blony (de Plowe) qui eut un si grand succès : onze fois, au moins, il fut édité à Strasbourg, dans les premiers temps de l'imprimerie.

Le tableau que nous avons dressé ne comprend pas tous les grands noms du Moyen Age, ni la majorité de ceux que nous avons dû consulter. Cela tient, mis à part les oublis involontaires, au fait que plusieurs théologiens remarquables n'ont point étudié le mariage avec l'ampleur ou la profondeur que l'on trouve en d'autres parties de leur œuvre, ou même ne s'en sont point occupés. La première raison vaut par exemple pour Pierre de Poitiers et Alain de Lille, Richard Fitsacre et Robert Kilwardby, François de Meyronnes et Henri de Gorcum, que nous aurons cependant l'occasion de citer; la deuxième, au moins pour les éditions que nous avons pu consulter, est vraie de R. Holcot et de G. Occam. On sait que Biel n'a point achevé son *Commentaire sur les Sentences* et que le *Traité du mariage* est dans le *Supplementum* de son disciple Wendelin Steinbach. Combien d'observations importantes ne conviendrait-il pas de faire, dans une étude complète des sources, sur la part des maîtres dans les *Commentaires* qui nous sont parvenus et les diverses formes de ces *Commentaires*. Voir, par exemple, les récents travaux de Michalski.

Les deux ordres qui ont le plus contribué au développement de la doctrine du mariage sont les prêcheurs et les mineurs. Les autres ordres ont fourni aussi leur contribution, avec, nous semble-t-il, une tradition moins originale et moins suivie : mais il nous reste encore beaucoup à apprendre sur leurs travaux, et notamment sur leurs *Commentaires des Sentences*. Voir pour les carmes les belles études, toutes récentes, de Xiberta, et sur l'augustin Thomas de Strasbourg, que nous aurons à citer, l'article de N. Paulus, *Der Augustinergeneral Thomas von Strassburg*, dans *Archiv für elsässische Kirchengeschichte*, 1re année, 1926, p. 49-66.

Les monographies consacrées au mariage par des théologiens sont rares, d'un intérêt secondaire et presque exclusivement juridiques. On peut citer celles de Robert de Sorbon, *De matrimonio*, dans les *Notices...* de Hauréau, Paris, 1890, p. 180 sq.; Jean de Capistran († 1456), *De quodam matrimonio*, dans *Tract. univ. juris*, t. IX, fol. 77 sq.; Jacques Almain († 1515), *De pœnitentia et matrimonio*, Paris, 1526.

L'histoire de l'exégèse des textes scripturaires relatifs au mariage n'a point tout l'intérêt que l'on pourrait supposer. Les sondages que nous avons faits, notamment dans les *Commentaires* de la Première aux Corinthiens, n'ont point donné de résultats appréciables. Cependant, il y a là une source qu'un historien de la doctrine du mariage ne saurait négliger.

Les moralistes ont, naturellement, consacré au mariage une bonne part de leur activité. Trois catégories d'ouvrages, surtout, méritent examen : les ouvrages de morale et d'ascétique, les ouvrages de théologie et de casuistique à l'usage des confesseurs, les sermons. Chacune de ces catégories appelle de brèves observations.

Les *Sommes* ou *Livres des Vertus et des Vices*, les *Traités de la conduite de la Vie* sont nombreux dans notre période : Jean de la Rochelle, Guillaume Pérauld, Jean de Galles... La liste serait longue des auteurs à consulter et dont nous n'avons feuilleté que de rares chapitres.

E. Jordan faisait remarquer, dans un article paru voici quelques années, combien serait intéressante l'étude des ouvrages destinés aux confesseurs. Ils nous apprendraient sur quelles questions était attirée la réflexion des époux, au tribunal de la pénitence, dans quelle mesure s'exerçait le contrôle de l'Église en ce domaine aujourd'hui réservé. Sans doute, il resterait à savoir comment les confesseurs usaient de leurs *Questionnaires*. Il y a lieu de croire que tant de *Manuels pratiques* n'ont point été composés sans but et sans effet. Et nous savons que les prédicateurs invitaient les confesseurs à faire aux époux des recommandations très précises qu'eux-mêmes ne pouvaient adresser à un grand auditoire. L'étude des ouvrages de casuistique nous apprendrait quelles difficultés se présentaient ou étaient imaginées, quelle application ont reçu les principes généraux de la théologie. Notre enquête, sur ces points, a été trop limitée pour que nous puissions écrire le chapitre d'histoire religieuse et morale dont nous signalons l'intérêt, et auquel introduiraient déjà bien des ouvrages sur la pénitence, que l'on trouvera cités, par exemple, dans les notes du P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, des chapitres de R. Stintzing et de E. Michaël, des articles spéciaux comme celui de J. Dieterlé, *Die Summæ confessorum (sive de casibus conscientiæ) von ihren Anfängen bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1903, t. XXIV, p. 520 sq.

Les sermons pour le second dimanche après l'Épiphanie, où on lit l'Évangile des noces de Cana, sont remplis de considérations sur la dignité et la sainteté du mariage : quelques-uns comme ceux de Nider, de Biel, sont justement appréciés. Beaucoup d'autres ont été imprimés et les inédits sont nombreux. Sur la

prédication en France, cf. A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age, spécialement au XIIIe siècle*, Paris, 1868 (sur le mariage : p. 397-404), et, secondairement, L. Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879; sur la prédication en Allemagne au Moyen Age, E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, Fribourg, 1899, t. II, c. III, avec bonnes indications bibliographiques, notamment p. 144, n. 3. Un sermon était prononcé à l'occasion de la cérémonie du mariage; Lecoy de la Marche parle, en outre, d'un sermon à l'occasion du contrat (p. 398) sans donner les précisions désirables.

Les dernières sources que nous avons mentionnées offrent, on le voit, un double intérêt : elles montrent d'abord, l'adaptation de la théologie savante à la vie populaire. C'est à ce titre que nous les avons présentées. Il serait intéressant de préciser les modes de cette adaptation et quelles tendances s'y manifestent et quel esprit y préside : ainsi, la part respective faite dans les sermons aux clichés scolaires ou traditionnels et aux besoins pratiques des fidèles. Cette seconde part laisse voir le second intérêt de nos sources : elles nous éclairent sur le monde pour lequel étaient faites les nuances de la théologie classique.

Or ce monde doit être étudié. L'histoire des vérités dogmatiques et des doctrines théologiques ne peut être tout à fait intelligible à qui s'enferme dans le domaine des idées sans prendre vue sur le monde vivant pour lequel sont définies ces vérités et proposées ces doctrines. Ce n'est pas seulement à l'exégèse désintéressée, aux hasards de la recherche que sont dus l'explicitation, l'éclaircissement des vérités chrétiennes. L'état des mœurs rend nécessaires bien des progrès de législation et de doctrine. La sévérité plus ou moins grande des règles sur l'état et sur le contrat de mariage s'explique en quelque mesure par les besoins moraux des fidèles; il est donc intéressant de savoir quelle idée les hommes du Moyen Age se faisaient du mariage et de l'amour, quels relâchements l'Église eut à prévenir ou à combattre. Les ouvrages de Ch. V. Langlois, sur *La vie en France au Moyen Age d'après quelques moralistes du temps*, Paris, 1908; *La vie en France au Moyen Age*, Paris, 1924, contiennent maint détail utile; on ne lira pas sans profit Flamenca ou les lamentations de Mahieu. Voir encore A. Méray, *La vie au temps des cours d'Amour*, Paris, 1876; A. Lecoy de la Marche, *La société au XIIIe siècle*, Paris, 1880. On a déjà tiré beaucoup de renseignements des sources littéraires; voir, par exemple, E. Spirgatis, *Verlobung und Vermählung im altfranzösischen volkstümlichen Epos*, Berlin, 1894, spécialement p. 20 sq.; L. Gautier, *La chevalerie*, Paris, 1884; B. Barth, *Liebe und Ehe im altfranzösischen Fabel und in der mittellhochdeutschen Novelle*, Berlin, 1910; F. von Reitzenstein, *Liebe und Ehe im Mittelalter*, Stuttgart, 1912. Nous pensons qu'il y aurait beaucoup de renseignements à recueillir dans certains textes comme la *Vie de saint Alexis*.

L'iconographie du mariage, dont on a fait bon usage pour l'étude des premiers siècles chrétiens, pourrait préciser sur divers points notre connaissance des idées et des usages médiévaux, puisque les textes scripturaires relatifs à l'institution divine, aux noces de Cana, aux vierges sages et aux vierges folles, ont inspiré les sculpteurs, les peintres et les maîtres-verriers, et qu'il y a, dans les manuscrits, des représentations de la cérémonie du mariage; voir par exemple Bédier et Hazard, *Histoire de la littérature française*, t. I, p. 39. L'ouvrage de Méry sur la théologie des peintres, l'article de J. Sagette, dans *Annales archéologiques*, t. XXVII, p. 385 sq., les études générales sur l'iconographie chrétienne ne contiennent rien d'utile sur notre sujet. La représentation des scènes bibliques ou évangéliques que nous avons indiquées est étudiée dans les beaux ouvrages d'É. Mâle.

Comment l'Église a christianisé certaines coutumes très anciennes et composé les cérémonies religieuses du mariage, les liturgistes nous l'apprendront. Les théologiens ont presque unanimement regardé la bénédiction nuptiale comme un « ornement », un « décor » du sacrement, et nous dépasserions les bornes naturelles de cet article si nous entreprenions une histoire de la bénédiction nuptiale. Cependant, il nous en faudra dire quelques mots, à propos des formes du mariage et nous utiliserons en cet endroit les rares textes publiés dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. IX, Venise, 1788, t. II, p. 120 sq., et les travaux de V. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Fribourg-en-B., 1912, t. II, p. 446; Th. Kliefoth, *Liturgische Abhandlungen*, t. I, *Die Einsegnung der Ehe...*, Schwerin, 1854; ceux de H. Cremer et A. W. Dieckhoff, que nous citerons plus loin; A. Eveling, *Ehescheidung, Eheschliessung und kirchliche Trauung*, Gütersloh, 1904; W. von Hörmann, *Die tridentinische Trauungsform in rechtshistorischer Beurtheilung*, discours rectoral, Czernowitz, 1904. Toute l'histoire des rites nuptiaux mérite l'attention du théologien. Ces rites traduisent la foi de l'Église et aussi des croyances populaires dont beaucoup sont antérieures au christianisme. Voir les études déjà anciennes de F. Hofmann, *Uber den Verlobungs-und den Trauring*, dans *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*, 1870, t. LXV, p. 825 sq.; de J. Hoffmann, sur l'*Histoire des formes du mariage*, dans *Theol. prakt. Monatsschrift*, 1891, t. I, p. 745 sq., et surtout les travaux récents et très remarquables de E. Chénon, *Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux* (extrait de la *Nouvelle revue historique de droit...*, 1912); J. Freisen, *Das Eheschliessungsrecht Spaniens in Westgotischer, mozarabischer und neuerer Zeit*, et *Das Eheschliessungsrecht Grossbritaniens und Irlands*, Paderborn, 1918 et 1919; W. Abraham, *La manière de contracter mariage dans l'ancien droit polonais*, Lwow, 1925 (compte rendu dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung*, kan. Abtheil., 1926, p. 557-569; les conclusions de cet ouvrage important seront bientôt utilisables pour les historiens français, grâce au *Mémoire* que prépare sur le même sujet un étudiant strasbourgeois). Dans un article de la *Revue d'histoire du droit*, 1926, p. 38, note 2, dom L. Gougaud annonce une étude prochaine sur *Le rituel nuptial dans le passé*.

On le voit, les sources d'information sont extrêmement variées. La plus importante, et de beaucoup, pour l'histoire de la théologie, ce sont les *Commentaires sur les Sentences*. — Pour simplifier les citations il nous arrivera souvent de n'indiquer que la distinction et la question des Commentaires sur le livre IV, auxquelles nous renvoyons. Ex. : saint Bonaventure, dist. XXVI, q. III = saint Bonaventure, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, l. IV, dist. XXVI, q. III.

4. *Causes du développement de la doctrine.* — La cause principale de l'amplification de la doctrine du mariage au XIIIe siècle, il la faut évidemment chercher dans le développement général des sciences religieuses et plus précisément de la doctrine des sept sacrements. Plusieurs circonstances ont spécialement hâté ou favorisé l'œuvre de la théologie sur le point qui nous occupe.

C'est d'abord l'hérésie qui a incité les théologiens, dès le XIIe siècle, à expliquer et à justifier l'état de mariage. On sait, principalement par l'histoire des premiers siècles, que les vérités tacitement admises par tous les chrétiens ne sont, très souvent, fixées dans des formules que pour répondre aux négations des sectes. Les préoccupations de Pierre le Chantre et de Robert de Courson ne sont peut-être pas sans rap-

ports avec l'expansion du catharisme. En tout cas, une abondante littérature témoigne de l'effort considérable accompli par les apologistes pour défendre contre les hérétiques la sainteté du mariage.

La philosophie antique vint consolider leurs raisons en leur donnant tout le fondement du droit naturel. En outre, les catégories d'Aristote renforçaient les cadres de la doctrine et l'hylémorphisme offrit des suggestions pour une analyse du sacrement qui, d'ailleurs, n'était pas tout à fait nouvelle.

Enfin, depuis le début du XIIIe siècle, les problèmes juridiques relatifs au lien étaient tranchés par voie législative : la théorie du contrat ne présentait plus de difficulté grave.

5. *Plan suivi par les théologiens du Moyen Age.* — Dès la fin du XIIe siècle, les théologiens, notamment les commentateurs des *Sentences* ont pris l'habitude d'insérer l'exposé du mariage dans les cadres si flexibles des quatre causes aristotéliciennes. Ainsi, Guy d'Orchelles, Bibl. nat., ms. lat. *17 501*, fol. 87 : les causes matérielles sont les personnes légitimes qui contractent; les causes efficientes sont le consentement mutuel *(causa per se)* et la copulation charnelle *(causa per accidens)*; il y a des causes finales nécessaires : procréation, fuite de la fornication, d'autres utiles : paix, beauté, richesses; les causes formelles, *ad decorationem et ornatum matrimonii* sont les solennités religieuses et civiles. Au cours du XIIIe siècle, les quatre causes serviront de titre aux quatre parties du traité du mariage. Ainsi Albert le Grand, saint Bonaventure étudient successivement le mariage *secundum causam formalem* (institution : dist. XXVI), *secundum causam efficientem* (consentement : dist. XXVII-XXX), *secundum causam finalem (bona* : dist. XXXI-XXXIII), *secundum causam formalem* (empêchements : dist. XXXIV-XLII). Bien d'autres divisions ont, d'ailleurs, été proposées, qui ne sont pas toujours sans intérêt.

L'ordre que nous suivrons dans l'exposé des doctrines différera de celui que leur modèle imposait aux commentateurs des *Sentences* et que nous avons déjà fait connaître en indiquant le plan du Lombard : du moins tâcherons-nous de traduire fidèlement la double préoccupation qui les anime. D'abord, avec l'aide de la philosophie et du droit, ils ont distingué les divers aspects du mariage : état, contrat, sacrement, dont la confusion avait embarrassé les anciens canonistes, analysé le consentement qui est leur cause commune. Puis, partant de la notion générale du sacrement, ils l'ont appliquée au mariage pour en reconnaître la matière et la forme, l'efficacité, l'institution. Nous étudierons successivement ces deux ordres de problèmes, qui, certes, ne se présentaient point à l'esprit des docteurs du Moyen Age avec ces cadres didactiques, mais qu'il est commode aujourd'hui d'envisager l'un après l'autre. Les analyses ou les controverses que nous rapporterons, si subtiles ou périmées qu'elles puissent parfois nous paraître, sont celles qui ont préoccupé, passionné tous les théologiens classiques et qui ont préparé les définitions universellement admises aujourd'hui.

1° *Première série de problèmes : les divers aspects du mariage.* — Le mariage est à la fois un état, un contrat et un sacrement. Chez les chrétiens, l'état de mariage résulte du contrat-sacrement et les trois termes sont inséparables. Mais ils ne sont pas réunis chez les infidèles qui ne reçoivent point le sacrement, dont le mariage n'a point nécessairement pour base un contrat civil ni la reconnaissance du contrat naturel. Et dans tout mariage entre chrétiens il est possible et il paraît en général licite de dissocier, pour les analyser successivement, l'état, le contrat et le sacrement, au sujet desquels se posent des problèmes distincts. Cette division tripartite n'est pas encore rigoureusement établie chez les théologiens du XIIIe siècle, dont la terminologie est parfois hésitante, mais elle sera présentée avec vigueur dès le début du XIVe siècle, spécialement par Duns Scot et ses disciples.

« Le mot de mariage peut prêter à équivoque, car tantôt il désigne le contrat, tantôt l'obligation qui en naît, tantôt le signe sensible de la grâce conférée aux contractants. » *Report. paris.*, dist. XXVIII, q. un., n. 20. Et Duns Scot présente les trois définitions, exclut l'équivoque et aboutit au corollaire de la séparation du contrat et du sacrement. Mêmes distinctions dans l'*Opus oxoniense*, dist. XXVI, n. 16 sq. Les scotistes accuseront vigoureusement les divisions : *Aliud est matrimonium, aliud est contractus matrimonii et aliud est sacramentum matrimonii*, dit Pierre d'Aquila († 1370), dans son *Commentaire sur les Sentences*, où il reproduit fidèlement les idées, la lettre même de Duns Scot, dist. XXVI et XXVII, ad 1am. Et il définit ainsi les relations entre les trois termes : *Matrimonium est relatio realis extrinsecus adveniens vel ad minus est relatio rationis permanens in animabus conjugum. Contractus autem matrimonii est in fieri et est actio vel passio interior vel exterior. Sacramentum autem matrimonii quia est signum signans contractum matrimonii simpliciter est in fieri.* Même netteté dans les *Commentaires* de Guillaume de Vaurouillon, *op. cit.*, fol. 392 et de Guy de Briançon, *op. cit.*, Lyon, 1512, fol. 198.

La distinction n'était pas encore aussi marquée au XIIIe siècle. Nous verrons qu'à ce moment la notion de contrat n'est pas bien assise. On se bornera à observer que le mariage intéresse l'ordre naturel *(officium naturæ)* et l'ordre surnaturel *(sacramentum)*, à quoi l'on ajoute parfois : l'ordre social. « Le mariage en tant qu'il est de l'ordre naturel est régi par le droit naturel; en tant qu'il est une société, il est régi par le droit civil; en tant qu'il est un sacrement, il est régi par le droit divin. » Saint Thomas, *Summa contra gentiles*, l. IV, c. 78.

Même ceux qui, plus tard, définissent successivement l'état, le contrat et le sacrement, ne font point trois chapitres sous ces titres généraux. Cependant, une grande part de leurs explications nous paraissent rentrer tout naturellement dans ces trois cadres : chacun peut recevoir une série bien liée, bien distincte de questions importantes. Nous les adoptons pour cette raison pratique, étant bien entendu que, dans le mariage chrétien, dont s'occupent presque constamment les scolastiques, les trois termes sont, en fait, inséparables. Simplement trois ordres de questions se présentent.

Celles que soulève l'état de mariage, ou plus précisément la dignité de l'état de mariage, sont résolues par le concours de toutes les sciences philosophiques. Les théologiens se demandent : ce qu'est l'état de mariage, quelle est sa valeur morale et naturelle et la valeur de chacun des actes qu'il autorise, sa place, enfin, dans la hiérarchie des états entre lesquels peuvent choisir les chrétiens.

1. *La dignité de l'état de mariage.* — *a*) *Honnêteté du mariage.* — La valeur de l'état de mariage a été, dans les derniers siècles du Moyen Age, le sujet de vives disputes. C'est un fait bien connu que l'hostilité d'un bon nombre d'écrivains de ce temps à l'égard des femmes et du mariage. Il nous suffit de rappeler l'esprit satirique de bien des fabliaux (cf. Bédier, *Les fabliaux*, Paris, 1893, c. x), les dures critiques de la seconde partie du *Roman de la Rose*, les violentes attaques du clerc Mattheolus de Boulogne-sur-Mer dans ses *Lamentations*, édit. Van Hamel, dans *Bibl. des Hautes Études*, fasc. 95, Paris, 1892, le pessimisme d'Eustache Deschamps. Toute cette tradition litté-

raire témoigne d'un état d'esprit qui n'eût pas été sans danger, s'il se fût librement développé. Car l'institution du mariage était alors menacée par des contempteurs infiniment plus dangereux que les poètes : les prédicateurs d'hérésies. Presque toutes les sectes hérétiques du XIIe et du XIIIe siècle ont résolument attaqué le mariage. F. Tocco, *L'eresia nel Medio Evo*, Florence, 1884, p. 90, 148 sq., 216. On sait avec quel mépris l'hérésiarque Henri l'a traité, quelle est sur la génération et sur les sacrements la doctrine d'Amaury de Bène, ci-dessus, t. I, col. 938 et celle des Vaudois. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten*, Breslau, 1864, p. 120. La plus dangereuse de toutes les erreurs relatives au mariage fut celle des Albigeois, dont les griefs peuvent se réduire à ces deux points : — *a.* — Tout plaisir de la chair est coupable : le mariage, formant un lien charnel durable, est l'organisation permanente de la débauche, *meretricium, lupanar*. Ce qui explique ces paroles de Jésus : « Ceux qui seront jugés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection des morts ne se marieront pas. » Luc., XX, 33 et 35, et le mot de Paul recommandant d'éviter le contact des femmes. I Cor., VII, 1. Les textes invoqués par l'Église en faveur du mariage, les cathares les appliquent au mariage spirituel qui réunit au ciel l'âme réhabilitée et le corps immatériel qu'elle y a laissé au jour de sa chute. — *b.* — La génération est l'œuvre du diable. Elle fait descendre dans un corps misérable une âme qui vivait heureuse en Dieu. En conséquence, celui qui reçoit l'initiation du *consolamentum* promet de ne jamais se marier et les hérétiques préfèrent le libertinage au mariage. Sur ces doctrines albigeoises du mariage, cf. Döllinger, *Geschichte der gnostischmanichäischen Sekten im früheren Mittelalter*, Munich, 1890, p. 174-178; J. Guiraud, *L'Albigéisme languedocien aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Cartulaire de N.-D. de Prouille*, t. I, p. LXXIV-LXXIX et p. XCII; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 63-68. Cette condamnation du mariage est une des doctrines primitives des cathares, C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, 1849, t. II, p. 273, et il n'y a pas de raison sérieuse de croire, avec Schmidt, *ibid.*, p. 87 que les dualistes absolus la rejetaient. Sur les raisons, intéressantes, mais douteuses de condamner le mariage qu'Alain attribue aux cathares, cf. Alphandéry, *op. cit.*, p. 65 sq.

Les doctrines cathares constituaient un très grave péril pour la société. Des millions d'hommes les ont professées et peut-être appliquées. Ce qui explique la réaction vive des conciles et de la doctrine.

Lucius III, au concile de Vérone (1184), prend des mesures contre ceux qui n'acceptent point sur le mariage les enseignements de l'Église romaine : *Décrétales*, V, VII, 9, c. *Ad abolendam*. Le premier canon du quatrième concile du Latran (1216) qui a été inséré dans les *Décrétales*, I, I, 1, justifie le mariage : *Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati per fidem rectam et operationem bonam placentes Deo ad æternam merentur beatitudinem pervenire*. La papauté a défendu avec constance la dignité du mariage. En 1459 encore, Pie II sévit contre les hérétiques bretons. Raynaldi, *Annales*, a. 1459, n. 30; d'Argentré, *Collect. judiciorum*, t. I *b*, p. 253.

La propagande albigeoise fut l'occasion pour les prédicateurs et polémistes orthodoxes de réunir tous les textes et tous les arguments qui, dans la tradition catholique, justifient le mariage. Dès la seconde moitié du XIIe siècle, sont composés des florilèges scripturaires : l'*Antihæresis* d'Ébrard, dont le c. VII a pour sujet le mariage, édit. Gretser, *Opera omnia*, t. XII *b*, p. 142-145; le sermon de Bonacurse, dont nous avons un texte si incertain dans *P. L.*, t. CCIV, col. 780 sq.; le traité d'Ermengaud, *ibid.*, col. 1339-1342. D'autres ouvrages, comme le *Sermon contre les cathares* d'Eckert, abbé de Schönau († 1185), dans *P. L.*, t. CXCV, col. 26 à 36, et le *Contra hæreticos* d'Alain de Lille († 1185), l. I, c. LXIV, *P. L.*, t. CCX, col. 365-369, relient les textes relatifs au mariage par un commentaire. La plus ample réfutation des erreurs albigeoises sur le mariage est celle du dominicain Moneta de Crémone († 1235), *Adversus valdenses et catharos libri quinque*, l. IV, c. VII, Rome, 1743, p. 315-346, qui, en trois paragraphes, réunit successivement les textes scripturaires, les arguments opposables aux hérétiques, les preuves que le mariage est licite, bon et saint; la *Disputatio inter catholicum et paterinum hæreticum* de Grégoire de Florence († 1244), dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdot.*, t. V, col. 1711-1715 et Rainier Sacchoni, *ibid.*, col. 1779, présentent des arguments brefs.

Cette réhabilitation du mariage, bien qu'elle soit l'œuvre de polémistes distingués, ne présente pas tout l'intérêt que l'on pourrait attendre : la méthode d'autorité y joue le rôle principal et il pourrait être seulement curieux d'étudier le choix qui fut fait parmi les textes scripturaires.

La discussion devait prendre beaucoup plus d'ampleur dans les ouvrages des grands scolastiques : ils se demandèrent si le mariage est de droit naturel, quelle est la valeur de l'acte conjugal, comment il convient d'apprécier les biens du mariage.

b) Mariage et droit naturel. — De bonne heure, les scolastiques se sont préoccupés d'assurer au mariage le fondement du droit naturel. La discussion est déjà avancée dans la *Somme* de Roland de Crémone, *ms. cit.*, fol. 132 sq. Elle prend toute son ampleur dans les grands commentaires du milieu du XIIIe siècle. Sur le droit naturel dans la doctrine des scolastiques, voir l'ouvrage de Stockums, et M. Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, dans *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, 1922, p. 12-53. On ne trouvera guère de renseignements spéciaux sur notre sujet dans Fr. Wagner, *Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, Fribourg, 1911, qui cependant souligne l'importance de la définition du droit naturel donnée à propos du mariage, dist. XXXIII, q. I, a. 1; voir aussi L. Baur, *Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura*, (Mélanges Bäumker), 1913, p. 231.

Les raisons de douter si le mariage est de droit naturel sont exposées en termes identiques par Albert le Grand et saint Thomas. Toutes les espèces animales ne le pratiquent point : la nature incline seulement à la copulation, laquelle ne fait point le mariage. Les hommes eux-mêmes, à l'état de nature, vivaient dans les forêts sans constituer des familles. Encore aujourd'hui, le contrat de mariage a des formes diverses chez les divers peuples : variété contraire à la nature. En revanche, le *Digeste* et les *Institutes* présentent le mariage comme de droit naturel et Cicéron aussi et Aristote, qui voit dans l'homme *animale naturale conjugale magis quam politicum*, « un animal destiné à la vie conjugale plutôt qu'à la vie civile », qualité commune à tous les êtres animés : ainsi, chaque couple d'oiseaux a son nid. Et l'organisation des hommes, la répartition des travaux ne se conçoivent pas sans le mariage.

Ces arguments, les scolastiques les adoptent. La réception de l'aristotélisme est sur ce point si complète, qu'Albert le Grand se borne à transcrire un fragment du *Commentaire* d'Aspasius sur le l. IX de l'*Éthique* : l'union des sexes ne réalise la fin parfaite dont la raison de l'homme est avide que si elle aboutit à la procréation et à l'éducation des enfants. Avec plus de force, saint Thomas distingue une double

action de la nature : la nature impose certaines choses, elle incline à certaines autres choses. Le mariage n'appartient pas à la première catégorie, mais bien à la seconde. La raison naturelle y incline de deux manières : en disposant les pères à élever leurs enfants, les époux à s'entr'aider dans une association durable. Car la génération n'est pas le seul but assigné par la nature au père ; il y faut ajouter l'entretien de l'enfant, son éducation complète, *esse, nutrimentum, disciplinam*, sa promotion à l'état parfait, celui où il est capable de vertu. Et l'association passagère de l'homme et de la femme ne répond point à leur besoin constant de secours mutuel. Ainsi, la raison incline à reconnaître l'indiscutable nécessité de l'union permanente de l'homme et de la femme, des enfants et des parents, c'est-à-dire le mariage. Il n'est donc point vrai que la nature incline seulement à la copulation. La loi commune, c'est la procréation dans le mariage. C'est un caractère spécifique et l'une des supériorités de l'homme que son inclination au mariage. Si les animaux ne pratiquent point le mariage aussi parfaitement que les hommes, cela tient à la mesure de leurs instincts et facultés. Chez les uns, le mâle nourrit sa progéniture, chez les autres, il n'a aucun soin de celle-ci. Il est normal que l'homme ait une conception plus élevée du mariage que les autres êtres. Et les besoins de l'enfant sont naturellement tels et si durables qu'ils requièrent une application durable du père, tandis que chez les autres animaux, il arrive que les petits puissent immédiatement pourvoir à leur sustentation, seuls ou avec le secours de leur mère. Ce que dit Cicéron de l'anarchie des primitifs ne peut être vrai que de quelques clans, mais les Écritures attestent l'existence du mariage dès l'origine du monde. S'il y a, enfin, des différences entre les usages matrimoniaux, c'est que la nature humaine est mobile ; d'ailleurs, ces différences ne portent que sur les accidents.

De toutes ces raisons, où l'on reconnaît la part très large d'Aristote, il est permis de conclure que le mariage est de droit naturel. Et déjà, la question plus précise des *caractères* que lui assigne la nature est partiellement résolue par les arguments que nous avons résumés : la nature prescrit l'indissolubilité. De droit naturel, le mariage est indissoluble, puisque la nature exige que les parents surveillent toute leur vie l'éducation des enfants. Duns Scot rattache directement l'indissolubilité à la loi divine. *Report. paris.*, dist. XXXI, q. un., n. 11.

Les raisons de douter si la *monogamie* est de droit naturel étaient multiples : l'exemple de nombreuses espèces animales, l'absence d'une coutume et d'un précepte universels, la pratique des patriarches, le but même du mariage, qui se réalise mieux dans la polygamie et jusqu'aux raisonnements subtils d'Aristote. A quoi l'on oppose la Genèse, II, 24 *(Erunt duo)*, qu'un homme ne peut, juridiquement, engager son corps à plusieurs femmes, que la pluralité d'épouses va contre l'exclusivité naturelle de l'amour. Saint Thomas résoud la difficulté par sa distinction des préceptes premiers et des préceptes seconds ; cf. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit., p. 146 sq. Le mariage a pour fin principale la procréation et l'éducation : la polygamie n'y fait point obstacle (il en va autrement de la polyandrie) ; mais elle s'oppose aux préceptes seconds, à la fin secondaire qui est l'association, la collaboration des époux. Duns Scot exclut la monogamie de la catégorie des *prima principia practica* qui forment au sens strict la loi de nature : elle appartient à la catégorie des principes *legi naturæ multum consona*, dont Dieu peut dispenser. *Opus oxon.*, dist. XXXIII, q. I, n. 7 ; *Report. paris.*, dist. XXXIII, q. II, n. 7. Pierre Auriol, dist. XXXIII, q. I, a 1, cherche à prouver que la polygamie est contre le *primarium jus naturæ* et ne peut être tolérée par dispense. Sur ces point encore, Pierre de la Pallu est d'un autre avis. Dist. XXXIII, q. I, a. 1.

La plus grave des difficultés, ou plutôt celle qui semble préoccuper le plus les scolastiques quand ils défendent les caractères du mariage en droit naturel, c'est dans la coutume d'Israël qu'ils la trouvent. Si l'indissolubilité et la monogamie sont de droit naturel, comment expliquer le libelle de répudiation et la polygamie des patriarches ? Quant au libelle de répudiation, saint Thomas expose les deux opinions que l'on professait en son temps ; la plus commune est que la répudiation était, chez les Israélites, un péché sans peine, la seconde, et la plus probable, selon saint Thomas, c'est que la répudiation est en soi un mal, mais que la permission de Dieu l'a rendue licite. Dist. XXXIII, q. II, a. 2, sol. 2. Cf. ci-dessus DIVORCE, t. IV, col. 1458 sq.

La polygamie des patriarches ne cause pas moins de surprise. Le progrès des inquiétudes avouées sur ce sujet par les théologiens est assez curieux à suivre. Pierre Lombard s'était placé au point de vue purement spirituel : les patriarches ont-ils péché en prenant plusieurs femmes ? La préoccupation des canonistes et théologiens de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècle va plus avant : elle est plus juridique. Ils se demandent comment, dans la polygamie, se réalise l'*individua consuetudo vitæ ?* Y eut-il un mariage entre Jacob et Rachel, un autre entre Jacob et Lia ou un seul mariage de Jacob avec Rachel et Lia ou un seul mariage, celui qui fut conclu lors de l'échange, avec Rachel, des *verba de præsenti ?* Cette dernière opinion est celle de Robert de Courson, qui consacre une bonne partie de son premier chapitre (édit. Malherbe, p. 2-4), à discuter le problème et les opinions de ses contemporains.

C'est une des questions auxquelles s'arrêtera Hugues de Saint-Cher, *ms. cité*, fol. 144 v°. Albert le Grand lui consacre une des quatre parties de son petit traité inédit, *Du mariage*, *ms. cité*, fol. 215 r° sq. En somme, il réunit les préoccupations de ses prédécesseurs. Il se demande d'abord si les *antiqui patres* ont pu licitement avoir plusieurs femmes. Réponse affirmative : *dicimus quod licuit habere plures dispensatorie.* — Toutes ces femmes étaient-elles *uxores ? Dicimus quod non fuerunt plures uxores sed uxorio affectu cognitæ. Si autem quæritur quid sit uxorarius affectus, dico quod mulieris affectus spe pietatis in prole et non intentione libidinis dicitur uxorarius affectus*, fol. 216.

Jusqu'alors, les préceptes du droit naturel n'ont guère joué de rôle dans le débat. C'est qu'ils n'ont point encore attiré fortement, non plus que la notion de dispense à la loi naturelle, l'attention des théologiens. Brys, *op. cit.*, p. 256 sq. Cette indifférence ne devait point durer. Albert le Grand insère le problème de la polygamie des patriarches dans un très ample exposé des caractères du mariage en droit naturel. Dist. XXXIII. Et il montre les raisons pour lesquelles Dieu accorda aux patriarches une dispense qui, d'ailleurs, n'est point tout à fait contraire au droit naturel. L'explication de la polygamie des patriarches est concise et définitive dans les *Commentaires* de saint Thomas. Dist. XXXIII, q. I, a. 2, sol. Cf. O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, dans *Ephemerides theol. Lovan.*, 1926, p. 163-167. L'interprétation de la dispense donna lieu à des considérations profondes sur le gouvernement divin, notamment dans Duns Scot, *Report. paris.*, dist. XXXIII, q. II, n. 5 sq. ; l'interprétation même de ces textes de Scot tient une place dans les controverses récentes ; cf. B. Landry, *Duns Scot*, Paris, 1922, p. 255 sq. et la solide réponse de É. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, p. 83 sq.

c) Valeur de l'acte conjugal. — Si le mariage est un état naturel, n'y faut-il point reconnaître aujourd'hui la marque de la nature déchue? L'acte conjugal n'est-il pas un relâchement coupable de la chair?

Les scolastiques rencontraient sur ce point la critique des hérésiarques et celle de ces philosophes qui condamnent en toute union charnelle une délectation superflue et le trouble de la raison. On leur objectait encore que Pierre Lombard cherche à cet acte des excuses, et qu'il est accompli dans le secret : preuves qu'il ne va point sans honte et sans péché.

D'assez nombreux canonistes et théologiens soutiennent que l'acte conjugal ne peut jamais s'accomplir sans péché : *Est enim quidam fervor, quædam voluptas, quæ semper peccatum est, ut XXXIII, q. IV, Vir (c. 4) ... Ecce hic expresse habetur quod opus conjugale nunquam potest exerceri sine peccato.* Huguccio, in c. 4, caus. XXXII, q. II, *ad verbum non datur*, cité par F. Gillmann, dans *Der Katholik*, 1909, t. II, p. 214, n. 5, Huguccio ajoute que, si les hérétiques ont tort de dire *quod concubitus non potest fieri sine peccato*, c'est qu'ils entendent par là : péché mortel, alors que l'union accomplie en vue de fins licites n'a pour conséquence qu'un péché véniel. On trouvera la même opinion dans Rufin (édit. Singer, p. 481) et dans un manuscrit d'Erlangen, cité par Gillmann : *Sed melior et celebrior est opinio ut dicatur quod (carnale commercium) non possit sine culpa compleri.* Plusieurs théologiens du XIIe siècle et du début du XIIIe professent une opinion sévère : R. Pull, *Sent.*, l. VII, c. XXX, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 948; Pierre de Poitiers, *P. L.*, t. CCXI, col. 1258 et 1263; Innocent III, *De contemptu mundi*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CCXVII, col. 703, et *Commentaria in ps. IV pœnit.* (?), *ibid.*, col. 1058.

Aussi se trouve-t-il des auteurs, dans cette période, pour interdire les relations conjugales presque tous les jours de la semaine : le jeudi, en souvenir de l'arrestation de Notre-Seigneur, le vendredi en commémoration de sa mort, le samedi en l'honneur de la sainte Vierge, le dimanche, jour de la Résurrection, le lundi, jour consacré aux défunts et encore certains jours de fête. Cf. Pierre le Chantre, *op. cit.*, Bibl. Nat., ms. lat. *3258*, fol. 211 et Robert de Courson, *op. cit.*, fol. 105. Cette disposition à la rigueur, qu'il serait intéressant de confronter avec les prescriptions et doctrines relatives au jeûne et à l'abstinence, s'explique par la force de la tradition pessimiste, par la répugnance que cause aux moralistes toute volupté charnelle, et si l'acte générateur accompli en vue de sa fin légitime n'est point excepté, c'est que, pour la plupart des théologiens antérieurs à saint Thomas, le péché d'origine se propage par la concupiscence de l'acte conjugal. La concupiscence dans l'acte conjugal « souille le germe vital ». J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Ire partie, *Les sources*, p. 38, 42, 49, 54, 58, 76.

Une sorte de réaction contre le rigorisme fut entreprise par Pierre le Chantre et ses disciples. D'abord, ils classent parmi les semi-hérétiques ceux qui, prohibant les relations conjugales cinq jours par semaine, « s'efforcent par des moyens obliques de détruire le mariage ». Pierre le Chantre et Robert de Courson, *loc. cit.* Pratique et bienveillant, Robert de Courson observe que ces relations ne sont pas toujours inspirées par la recherche d'une fin précise et qu'on ne saurait déclarer mortellement coupable celui qui use en toute simplicité, sans cause définie, de son droit. Mieux, ces actes que tant de docteurs réprouvent ne peuvent-ils être méritoires? Cette question donna lieu vers la fin du XIIe siècle à des débats, où Pierre le Chantre prit une grande part, et qui furent particulièrement vifs en l'année de sa mort (1197), au dire de Robert de Courson, dont nous suivons les développements, *op. cit.*, fol. 101-106. Que l'acte conjugal accompli *ex caritate*, en vue de la procréation, ou par devoir, ou pour éviter l'incontinence soit méritoire, cela résulte de l'intention même, et de la prudence qui l'anime : *omne opus cujuscumque virtutis meritorium est.* On objecte : *in aliqua parte ejus efficitur homo totus caro.* Mais il faudrait donc dire que les actes pieux ou héroïques perdent leur mérite parce que l'esprit est momentanément détourné par quelque circonstance extérieure de la pensée de Dieu. En réalité, il convient de décomposer l'acte comme le fait Pierre le Chantre et d'y reconnaître les moments du mérite et ceux du péché véniel : l'intention est méritoire, la délectation charnelle véniellement coupable.

La dispute s'était encore compliquée dans le premier tiers du XIIIe siècle, si l'on s'en rapporte aux explications de Hugues de Saint-Cher qui, après avoir posé la question : l'acte conjugal peut-il être accompli sans péché? expose tous les arguments *pro* et *contra*, et conclut : *Solutio hujus dependet ab illa quæstione qua quæritur utrum primi motus sint peccata. Illi qui dicunt quod primi motus sint peccata dicunt quod opus conjugale non potest fieri sine peccato ad minus veniali. Alii qui dicunt quod primi motus non sint peccata dicunt quod non omne opus conjugale sit peccatum... Ms. cité*, fol. 139. Hugues de Saint-Cher appartient à cette dernière catégorie : *asserimus secure quod non omne opus conjugale est peccatum, immo quandoque meritorium vitæ æternæ.* Et il se rallie à la distinction augustinienne des quatre causes de l'*opus conjugale*.

Ces débats s'apaisèrent, comme bien d'autres, au milieu du XIIIe siècle. Les textes allégués à la charge de l'acte conjugal, Albert le Grand et saint Thomas les expliquent et ils invoquent, en sens contraire, plusieurs autres textes. Ne leur suffisait-il point, d'ailleurs, d'avoir prouvé que la *virtus generativa* est une vertu naturelle, que, donc, l'acte conjugal est nécessaire. On ne sera pas surpris que nul n'ait mieux affirmé que saint Thomas, avec un optimisme plus ferme et plus lucide, la bonté des inclinations naturelles. « Si la nature corporelle a été instituée par un Dieu bon, il est impossible de dire que ce qui concerne la conservation de la nature corporelle et à quoi la nature incline soit universellement mauvais. » Donc, il est impossible que l'acte de la procréation *sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit.* Dist. XXVI, q. I, a. 3, sol.

L'acte conjugal est-il simplement utile ou vraiment honnête, se demandent les théologiens. Que signifient ces excuses dont parle le Lombard? L'honnêteté, l'utilité, la délectation ont leur part dans le mariage, répond saint Bonaventure, mêlées cependant de leurs contraires, dist. XXXI, a. 1, q. I, ce qui explique la nécessité des excuses fournies par les trois biens du mariage. La définition même de ces trois biens donna lieu à une controverse entre canonistes et théologiens, vers la fin du XIIe siècle. Bazianus († 1197), l'inaugura et ses disciples le suivirent; Robert de Courson les combat (c. 5, *De bonis matrimonii*, copie Malherbe, fol. 19): *Bazianus et sui sequaces exponebant hæc negative, dicentes quod in matrimonio debet esse proles, id est animus non contrarius proli et fides, ut neuter ad alienum thorum transeat et sacramentum ut nunquam divortium fiat. Sed sic non exponitur quid unumquodque istorum sit, et ideo nobis videtur aliter solvendum, ut dicamus quod proles hic dicitur spes prolis procreandæ ad cultum Dei et fides observantia mutuæ servitutis et conjugalis castitatis et sacramentum matrimonii sanctitas sive firmitas, vel si mavis dicere, inseparabilitas.* Les scolastiques écartent avec soin les malentendus que pourrait suggérer cette notion des *bona excusantia*. L'excuse, observe Albert le Grand, s'applique à la *pœna ex culpa patris procedens*. Et saint Thomas note

bien qu'il ne s'agit pas d'une excuse extérieure, mais que ces biens qui assurent l'honnêteté du mariage sont *de ratione matrimonii*.

Duns Scot, *Report. paris.*, dist. XXXI, q. I, ne veut même point que l'on parle d'excuse, puisque le mariage, par son objet et par sa fin, est un acte honnête, que les biens du mariage existaient déjà dans l'état d'innocence, alors qu'il ne pouvait être question d'excuse. Et Pierre Auriol, dist. XXXI, q. I, a. 1, déclare : aucun acte de vertu n'a besoin d'excuse.

La doctrine tend donc à juger l'acte conjugal d'après ses causes. Albert le Grand distingue quatre causes : *spes prolis, fides reddendi debiti, rememoratio boni sacramenti, sanatio infirmitatis*, et trois mobiles : *amor cultus Dei propagandi in prole, amor justitiæ in redditione debiti, fides unionis futuræ in uno spiritu ad Deum.* Dist. XXVI, a. 12. Les trois premières causes et les deux premiers mobiles rendent l'acte méritoire, la quatrième cause en fait un péché véniel si la nature précède la concupiscence, mortel si la volupté est la fin ultime. Saint Thomas reconnaît le mérite de l'acte conjugal s'il a pour cause la justice, *redditio debiti*, ou la religion, procréation d'enfants de Dieu; s'il a pour cause la volupté, la fidélité restant sauve, il y a faute vénielle; si cette volupté est prête à s'exercer hors du mariage, péché mortel.

Les scolastiques s'accordent désormais sauf de très rares exceptions, à considérer comme licite, honnête et sans péché, l'acte conjugal qui a pour fin la *procreatio*, la *redditio debiti*, la *rememoratio boni sacramenti*. Encore exigent-ils la modération *etiam in licitis*. Le *vehemens amator*, l'*ardentior amator*, celui qui use sans retenue du mariage pèche mortellement. Cf. H. Lauer, *Die Moraltheologie Alberts des Grossen*, Fribourg-en-B., 1911, p. 351.

Les divergences n'ont été sensibles que sur l'interprétation du *remedium concupiscentiæ*, et elles ont porté quelques théologiens aux extrémités de la rigueur ou de l'indulgence. Que le mariage fût un remède à la concupiscence, les cathares le niaient et probablement aussi certains logiciens, car les objections présentées par Albert le Grand ont un caractère d'école. Comment, se demande-t-on, le mariage qui excite, satisfait, entretient la concupiscence, serait-il un remède, alors que le remède est toujours contraire au mal. S'il le limite, c'est pour en accroître l'intensité. Le remède, répond Albert le Grand n'est pas toujours contraire au mal : il ne peut l'être dans ces maladies invétérées et chroniques où la nature ne supporterait pas une cure radicale. Mais il est faux de dire que le mariage ait tous les effets que l'on prétend sur la concupiscence : les lois divines et humaines lui donnent cette vertu d'empêcher la turpitude du vice; si la copulation y est permise, elle n'en est point la fin essentielle et ce qu'elle laisse après elle, ce n'est point l'appétit mais l'*infirmitas pœnæ*, d'ailleurs diminuée; enfin, celui qui mettrait dans le mariage la même passion que dans les relations illicites serait adultère, comme dit Pythagore, allégué par saint Jérôme. Cf. Albert le Grand, dist. XXVI, a. 8.

La dispute se poursuivit sur la valeur de l'acte conjugal accompli en vue d'éviter la fornication; il est sans péché, au jugement de Durand de Saint-Pourçain, dist. XXXI, q. IV, mais non point selon Pierre de la Pallu, dist. XXXI, q. II. Il n'est pas impossible que l'inclination à l'indulgence s'explique, dans une certaine mesure, par la nécessité de justifier le mariage et son usage normal au temps de l' « amour courtois ». Cf. G. Paris, dans *Romania*, t. XII, p. 518 sq.; E. Schiött, *L'amour et les amoureux dans les lais de Marie de France*, Lund, 1889, p. 26 sq. Les rapports entre époux sont jugés si peu désirables par les auteurs littéraires qui reflètent et flattent sans doute l'opinion, que certains théologiens ont pu hésiter à appeler coupables des plaisirs que l'on avait tant de peine à contenir dans les bornes du sacrement

d) Mariage et virginité. — Le mariage est un bien, il peut être méritoire, la nature nous y incline. N'est-il pas un devoir? Quand les théologiens le classent parmi les *non communia* (cf. J. de Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XIIe siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 493 sq.), parmi les non nécessaires (Otton de Bamberg? dans *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1359), ils constatent seulement un fait. Pour résoudre le problème de la liberté du mariage, ils considèrent le plan divin. A l'origine, le mariage fut *sub præcepto*, parce qu'il importait de peupler la terre, de multiplier le nombre des adorateurs de Dieu. Le mariage était alors un devoir en tant qu'il assure la conservation de l'espèce; il ne l'a jamais été en tant que remède; il y a des remèdes préférables, la contemplation et la pénitence. Cf. Nicolas des Orbeaux († 1465); *Super Sententias compendium singulare*, Paris, 1511, n. f., dist. XXVI. Denys le Chartreux allègue sur ce point divers théologiens du XIIIe siècle. Dans la suite des temps, la liberté fut laissée à chaque homme de choisir entre le mariage et le célibat. Cf. par exemple, saint Bonaventure, dist. XXVI, a. 1, q. III. Car si la vie collective requiert le mariage, comme elle requiert des laboureurs et des soldats, le mariage n'est pas une condition nécessaire de la perfection individuelle; la virginité peut être plus favorable à la croissance spirituelle. Saint Thomas II^a-II^æ, q. CLII, a. 2, ad 1um; *In IV^um Sent.*, dist. XXXIII, q. III, a. 2, ad 2um et 5um ; *In II^um Ethic.*, lect. II. Cf. Sertillanges, *op. cit.*, p. 466 sq.

Que la virginité soit supérieure au mariage, c'est une vérité reconnue par les canonistes (Freisen, *op. cit.*, p. 26, sq.) et dont la démonstration tient fort à cœur aux théologiens. Tel commentateur des *Sentences*, comme Robert Cowton, ms. *XCII*, fol. 227, de Merton College (Oxford), consacrera tous ses développements sur le mariage à l'établir. Et tels autres, comme Nicolas des Orbeaux, *loc. cit.*, rappelleront une sentence fameuse : *virginitati attribuitur fructus centesimus, viduitati... sexagesimus, matrimonio... tricesimus.* Cette solution n'allait point sans difficultés théoriques. On objectait : le mariage est de droit naturel, le précepte originel n'a jamais été révoqué, le bien de l'espèce est supérieur à celui des individus, et l'existence même de l'espèce requiert le mariage. Mais saint Thomas montre comment la diversité des vocations est condition de l'harmonie du monde : il faut, pour que la société vive, des hommes mariés et des contemplatifs.

e) La place du mariage dans la société chrétienne. — Les théologiens n'ont pas manqué d'assigner aux gens mariés leur place précise dans la société chrétienne. C'est un lieu commun, à la fin du Moyen Age, de les considérer comme formant un *ordre*. Abbon l'appelait déjà *ordinem*, un état. Dans son *Histoire de l'Occident*, Jacques de Vitry écrit encore, vers 1225, que les gens mariés forment un ordre; dans un sermon sur les noces de Cana, il élève le sens du mot : Dieu même a institué cet ordre, tandis que les autres ordres, il a laissé aux hommes le soin de les instituer. *Sermones in epistolas et evangelia dominicalia*, Anvers, 1575, p. 156. Au cours du XIIIe siècle, le thème fut popularisé en France par le dominicain Guillaume Pérauld, dans son *De eruditione principum*, l. V, c. XXVI et XXVII (que l'on a souvent attribué à saint Thomas) et dans sa *Summa virtutum ac vitiorum*, ouvrage très répandu, très exploité jusqu'au XVIe siècle, où il énumère les douze fondements de la dignité et sainteté de l'ordre des époux, l. I, part. III, tract. III, c. 15; en Alle-

magne, par le franciscain bavarois Berthold de Ratisbonne, dans son célèbre sermon sur les sept sacrements : « Dieu a sanctifié le mariage plus qu'aucun ordre au monde, plus que les frères déchaux, les frères prêcheurs ou les moines gris qui, sur un point, ne peuvent se comparer au saint mariage. On ne peut se passer de cet ordre. Dieu l'a donc commandé. Les autres ordres, il les a seulement conseillés... Comment le ciel serait-il peuplé sans le mariage? » *Bertholds Predigten*, édit. Göbel, 1905, p. 282 sq. Robert de Sorbon appelle le mariage : *sacer ordo*. Et le dominicain Pérégrin, vers 1300, précise encore : l'ordre des époux a Dieu pour abbé. Il n'y a guère de lieu commun plus répandu en France et en Allemagne à la fin du Moyen Age. On le trouve non seulement dans de nombreux sermons, mais dans la littérature religieuse de tous les pays chrétiens : toute une série de traités imprimés ou manuscrits, composés en Allemagne, à la fin du xve siècle, le développent et le *Speculum humanæ vitæ* de Rodrigo Sanchez de Arevalo, Rome, 1468, l. I, c. xi, l'accueille. Les douze chefs d'honneur relevés par Guillaume Pérauld ont eu un tel succès jusque dans les premiers livres de la prose allemande et ils groupent si bien toutes les raisons de la faveur de l'Église pour le mariage que nous les énumérons brièvement : c'est le plus ancien des ordres, fondé par Dieu, dans le plus saint des lieux, au temps de l'innocence; conservé lors du déluge; la mère de Dieu a voulu en faire partie, le Christ l'a honoré par sa présence aux noces de Cana, où il fit son premier miracle; l'Église le bénit; il est la source des générations fidèles, le septième sacrement, et il autorise des actes qui, hors mariage, sont des péchés mortels.

Les prédicateurs et les écrivains ne s'en tiennent pas à assigner au mariage ce rang très élevé. S'il est un ordre, il n'y faut entrer qu'avec décence et pour des motifs honorables. Jacques de Vitry tonne contre les « mariages d'argent ». « Le jour des noces, ce n'est pas la fiancée que l'on devrait conduire à l'église, mais bien son argent et ses vaches. » Et le dominicain Jean Herolt, dans la seconde moitié du xve siècle, recommande aux jeunes gens d'apprendre les règles de l'ordre conjugal, car il n'y a pas de noviciat, avant d'y entrer, ni de dispense, une fois qu'on s'y est engagé. Or, les règles de l'ordre doivent être bien observées, répète, vers le même temps, le franciscain Jean Gritsch, de Bâle, dont les sermons eurent un si grand succès. La plus douce, rappelée par Guillaume Pérauld et Pérégrin, est celle de l'amour mutuel. Il y a d'autres obligations plus mêlées de peine, tout un statut de l'ordre des gens mariés que présentent des ouvrages généraux, comme le *Doctrinale* du chartreux Erhard Gross ou bien des ouvrages spéciaux, comme le *Miroir de l'ordre des gens mariés* du dominicain saxon Marc de Weida (1487). Les devoirs d'éducation forment l'objet d'un chapitre.

Toute cette conception de l'*ordo* a été signalée à plusieurs reprises, notamment par Michael, *op. cit.* Denifle a attiré l'attention sur son importance, trad. Paquier, t. II, p. 72 sq. Elle fait l'objet d'un article substantiel, que nous avons largement utilisé, de N. Paulus, *Mittelalterliche Stimmen über den Eheorden*, dans *Historisch-politische Blätter*, 1908, t. CXLI, p. 1008-1024 et de quelques pages de F. Falk, *Die Ehe am Ausgange des Mittelalters*, Fribourg-en-B., 1908.

Il ne s'agit point là d'une fantaisie verbale sans portée. Rien ne montre mieux la tendance des prédicateurs populaires, des moralistes, à exalter et, en somme, à majorer la valeur de l'état de mariage, puisque, à la lettre, ils le placent avant la profession religieuse, ni le souci général de l'Église de soumettre les gens mariés à une discipline stricte, à l'observation de leurs devoirs. Il convient d'ajouter que le droit canonique secondait efficacement les vues des prédicateurs et des moralistes. « Par un élan naturel et un parti pris puissant », il favorise la conclusion des mariages. « Il pousse au mariage tous ceux qui ne se sentent pas capables de porter l'état supérieur de virginité ou de continence. » Il leur a « tendu des pièges ». Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 85 sq. La formation du lien, il la rend facile, en n'exigeant aucune forme, en supprimant des incapacités, des conditions gênantes, en créant la théorie des mariages présumés. Et il a posé cette règle qu'il faut toujours « juger en faveur du mariage ».

La disposition générale de l'Église à l'égard de l'état de mariage est donc très nettement marquée : elle le considère comme naturel, honnête et saint. La lutte contre l'hérésie, dont l'un des traits généraux, au XIIIe siècle, est d'être hostile au mariage, l'incite à donner tout leur relief à ces caractères essentiels. Une tendance austère, ascétique, continue de se manifester chez certains docteurs, mais elle n'aboutit pratiquement qu'à des conflits très limités sur la casuistique. Et la méfiance de l'Église à l'égard de la chair, que la croyance au péché originel impose, n'aboutit qu'à poser des règles d'une haute moralité. L'une des séductions de la doctrine que nous avons exposée n'est-elle point la recherche constante d'un accord entre la nature et la raison, les besoins de l'homme et sa vocation supérieure?

2. *La théorie du contrat.*. — L'état de mariage dépend chez tous les peuples soit de l'accomplissement de rites définis, soit d'une manifestation de volonté, faute de quoi n'existe entre l'homme et la femme associés qu'une liaison de fait ou une condition inférieure à celle de l'union légitime.

Selon les temps et les lieux, le droit a exigé des cérémonies solennelles, comme chez les Germains, ou la simple preuve de l'*affectus maritalis*, comme chez les Romains. Aucune de ces conceptions n'exclut, aucune n'impose la notion explicite du contrat, d'un accord de volontés en vue de produire des effets juridiques. En fait, les peuples anciens ont traité plutôt le mariage comme une institution, sans doute parce que l'intérêt religieux ou social, le caractère impérieux de la coutume leur cachaient le jeu des volontés individuelles, des engagements personnels dans le mariage. Au contraire, la doctrine classique qui nous occupe a reconnu dans le mariage un contrat. Elle en a déterminé la nature, le mode de formation, les effets. Nous examinerons méthodiquement ces divers sujets, en nous plaçant surtout, même dans ce domaine juridique, au point de vue des théologiens.

a) *Le mariage est un contrat.* — Les Romains n'ont jamais appelé le mariage un contrat, ni cherché à lui appliquer les règles des contrats. Cependant, l'expression *contrahere matrimonium* se rencontre chez les jurisconsultes de l'époque impériale et ils avaient bien remarqué que, comme les contrats consensuels, le mariage est parfait *nudo consensu*. Dig. XX, 1, 4, et XXII, 4, 4.

Les commentateurs des lois romaines, dès avant la renaissance bolonaise, appelaient le mariage un contrat et l'assimilaient, dans leurs exemples, aux contrats consensuels, la vente, la société. Ainsi *Petri Exceptiones legum romanarum*, App. I, c. 20 : *Contractus id est ex utraque parte simul consensu tractus, sicut nuptiæ et emptio.* Mêmes expressions dans le *Libellus de verbis legalibus*, c. 6. Les glossateurs, bien qu'il leur arrive de déclarer que le mariage n'est pas un contrat, le traitent comme un contrat de société où, simplement, l'union des personnes joue un plus grand rôle que l'esprit de lucre. Irnerius, *Summa Codicis*, édit. Fitting, p. 136, V, 1, et Rogerius, *Summa Codicis*,

éd. Gaudenzi, dans *Bibliotheca juridica Medii Ævi*, t. I, p. 89 sq. Sur une concordance partielle entre Rogerius et la *Summa coloniensis*, cf. W. von Hörmann, *Desponsatio impuberum*, p. 96.

La notion de contrat avait donc été appliquée par le droit séculier et elle était reconnue par les romanistes au moment où se forma le droit des *Décrétales*. Le triomphe de la doctrine de Pierre Lombard devait en favoriser le développement. D'abord, par une sorte de contagion. Les *sponsalia de futuro* sont un contrat : la force des *verba de præsenti* serait-elle moindre? Quand les premiers scolastiques parlent de la *pactio conjugalis* — terme qu'adopte Pierre Lombard, l. IV, dist. XXVII, c. IV — ils n'entendent certes point lui donner une armature moins robuste qu'aux fiançailles. C'était même le premier avantage de cette notion de contrat qu'elle facilitait la réglementation du mariage, en le plaçant dans un cadre solidement établi — pour d'autres figures — par le droit romain : elle avait donc une efficacité juridique et sociale. Cf. Détrez, *Mariage et contrat. Étude historique sur la nature sociale du droit*, Paris, 1907, p. 134 sq. En outre, elle facilitait l'explication du rôle exceptionnel de la volonté humaine dans un acte spirituel. C'est à ce titre que les théologiens l'ont spécialement invoquée.

Non, cependant, sans quelque hésitation. Albert le Grand nous en est témoin. Dans la distinction XXVII, a. 6, *In IV^um Sent.*, il se demande : pourquoi le consentement est-il requis, par exception, dans ce sacrement de mariage? *Responsio ad hoc est, quod istud sacramentum, ut prius dictum est, consistit in quadam commutatione sive contractu ipsius personæ contrahentis : talis autem commutatio non potest fieri sine consensu commutantis, sive contrahentis : et ideo in isto et non in aliis requiritur consensus.* Tel est l'un des très rares textes d'Albert le Grand où il soit question du contrat; et l'on voit qu'il ne tient pas fort à ce terme. Saint Thomas l'emploie presque toujours avec des réserves ou des tours embarrassés. Tantôt il signale une analogie : *Conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. In IV^um Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 2, quæst. 4, sol. 2; tantôt il admet vaguement que *in matrimonio fit contractus, ibid.*, quæst. 2; tantôt il voit dans le mariage une sorte de contrat : *in matrimonio, cum sit* QUIDAM *contractus, est quædam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur. IV^um Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 2, ad 2um.

La dénomination de contrat ne s'acclimate donc point sans peine. Et nous écrivons à dessein : la dénomination. Quant au fond, les scolastiques n'ont aucune répugnance à traiter le mariage comme une sorte de contrat. Tous s'accordent à reconnaître que le consentement crée à la fois et des obligations entre les époux et le sacrement. La légère réserve que semble indiquer le langage d'Albert le Grand et de saint Thomas ne porte que sur la catégorie de l'obligation, le nom qu'il convient de lui appliquer.

Chez les franciscains, le nom de contrat ne semble pas avoir rencontré les mêmes résistances. Saint Bonaventure l'emploie à plusieurs reprises sans l'ombre d'une hésitation : ainsi, dans la théorie des conditions, *In IV^um Sent.*, dist. XXVIII, a. un., q. III et à propos du mariage clandestin (*cum non potest primus contractus probari...*) *ibid.*, q. V, et dans sa conclusion sur le rôle de l'autorité paternelle : *Contractus matrimonii debet esse liber nec ordinarie subjicitur præcepto parentum obligatorio.* Dist. XXIX, a. un., q. III.

Le langage de Duns Scot est bien résolu. Pour lui, nous l'avons vu, le mariage est incontestablement un contrat. *Opus oxon.*, dist. XXVI, q. un., n. 8 : *dicitur enim contractus, quasi simul tractus duarum voluntatum.* Et il le définit : *Contractus matrimonii est maris et feminæ mutua translatio corporum suorum, pro usu perpetuo ad procreandam prolem, debite educandam. Ibid.*, n. 17. L'opinion commune, à partir de la fin du XIIIe siècle, adhère à cette conception très nette du contrat.

b) Le mariage est un contrat consensuel. — Parfois, pour préciser davantage, les théologiens proposent une assimilation arbitraire et quelque peu dangereuse à tel ou tel contrat.

Ainsi, Duns Scot interprète le contrat de mariage comme une donation mutuelle ou un échange : *contractus ille non potest esse nisi mutuæ donationis vel permutationis, quod idem est, potestatis corporum pro usu perpetuo ad istum finem. Opus oxon.*, dist. XXVI, q. un.; *Report paris.*, l. IV, dist. XXVIII, n. 14. *Contractus sive commutatio*, dit déjà Albert le Grand.

Beaucoup de théologiens et de canonistes, professant une toute autre opinion, inclinent à considérer le mariage comme un contrat verbal. *Obligatio verborum*, avait dit Pierre Lombard. Et bien d'autres le répètent : Geoffroy de Trani, Innocent IV, Guillaume Durant... Peut-être faut-il voir dans cette conception l'influence de la pratique séculière : l'usage de la stipulation, c'est-à-dire du contrat verbal, solennel, pour la conclusion des mariages est constaté par les *Exceptiones Petri* et le *Livre de Tubingue*. Bonaguida, édit. Wunderlich, p. 189, II, 7, semble bien indiquer que la stipulation est d'usage courant dans sa région d'Arezzo. Si l'on accepte la conjecture très plausible de Brandileone, la stipulation se serait introduite dans le droit populaire de l'Italie; elle permettait à ces populations, qui ne connaissent point l'usage germanique du mariage conclu devant un officier public, d'assurer à leur mariage une publicité suffisante. En tout cas, les canonistes jusqu'au milieu du XIIIe siècle, insistent sur la nécessité des paroles quand les parties peuvent parler.

Il est probable cependant que seul le souci de la preuve les inspire. Car l'opinion générale est que le mariage se forme *solo consensu* et appartient donc à la catégorie des contrats consensuels. Hostiensis l'affirme énergiquement : *...sufficit quod de consensu appareat qualitercumque sicut dicit lex in consimili contractu... locationis et emptionis qui solo consensu contrahitur...* Tantôt on le rapproche de la vente, tantôt de la société : assimilations maladroites, mais qui montrent du moins, que l'on ne se méprend point sur la nature du contrat.

Le mariage est donc un contrat consensuel, non point un contrat solennel. Romanistes et canonistes sont d'accord sur ce point. « Dans le mariage, ni l'écrit ni la solennité ni la dot ne sont nécessaires : ce n'est pas la dot mais l'*affectus matrimonialis* qui fait le mariage, le reste est appendice, » écrit Irnerius, *loc. cit.*, p. 141. Placentin († 1192), dont la *Summa Codicis* est le recueil juridique le plus complet du XIIe siècle, cf. P. de Tourtoulon, *Placentin*, 1896, p. 240, met en relief le même principe, tout en considérant comme légale la *deductio in domum. In Librum V^um codicis*, tit. IV, *De nuptiis*, Mayence, 1536, p. 197. Mêmes expressions dans Rogerius, *op. cit.*, t. I, p. 92. Au Moyen Age, aucune cérémonie n'est requise par l'Église pour la validité du mariage. Les formalités qu'elle prescrit n'ont d'autre but que de permettre le contrôle des empêchements et de fournir la preuve du contrat.

On ne pourrait être, davantage, tenté de comparer le mariage aux contrats réels. La *copula carnalis* ne contribue en aucune mesure à la formation du lien. Son rôle a été précisé par la doctrine. Saint Thomas l'explique ainsi :... *duplex est integritas. Una quæ attenditur secundum perfectionem primam, quæ consistit in ipso esse rei; alia quæ attenditur secundum perfectio*

*nem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur, ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii, et non de prima. In IV*um *Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 4, sol. L'acte conjugal ne concourt donc qu'à la perfection accidentelle du mariage. Sur deux points, cependant, le droit classique continue d'accorder une importance décisive à la *commixtio sexus* : en admettant les mariages présumés, en permettant à un époux d'entrer en religion avant consommation du mariage. Mais si la notion du mariage présumé est adoptée par les théologiens, c'est parce que la consommation postérieure aux fiançailles n'est autre chose que la réalisation d'une promesse, la manifestation d'une volonté actuelle. Albert le Grand, dist. XXVIII, a. 2; saint Thomas, dist. XXVIII, q. I, a. 2. La preuve de cette consommation est fort difficile à faire. Les docteurs admettent généralement que la partie qui affirme qu'elle a eu lieu doit être crue, sauf preuve contraire résultant de l'inspection corporelle de la femme, de la constatation de sa virginité. Cf. Esmein, t. I, p. 201 sq. Le plus souvent, semble-t-il, c'est la preuve des fiançailles qui ne peut être fournie. Dans le *Registre des causes civiles de l'officialité de Paris*, édit. Petit, 1919, il arrive souvent qu'une femme invoque l'application de la théorie du mariage présumé. L'homme ne nie point l'avoir connue, mais il nie les fiançailles et il est absous, cf. p. 1, 117, 145, 253, 465, 515, etc. De cette théorie des mariages présumés, il convient de rapprocher deux autres cas où la copulation réalise le mariage : la copulation libre purifie un consentement vicié par l'erreur ou la crainte et actualise un consentement conditionnel.

Quant à la seconde exception aux principes généraux, l'une des plus amples justifications s'en trouve dans le *Sacramentale* de Guillaume de Montlauzun, Bibl. Nat., ms. lat *3205*, fol. 59 : le simple accord des volontés, peut être détruit, mais aucun acte contraire ne saurait annuler l'effet de la *copula carnalis*. Et puis, la charité, cause et fruit du mariage, n'est-elle point renforcée par l'entrée en religion? ...*nec videtur violator caritatis qui hanc in melius fortificat.*

Le pouvoir du pape de dispenser du mariage non consommé a donné lieu à une longue et intéressante controverse entre canonistes. Cf. J. Brys, *De dispensatione...*, Bruges, 1925, p. 204 sq.; Fahrner, *op. cit.*, p. 180 sq.; F. Gillmann, *Von Privilegium Paulinum*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, 1924, t. CIV, p. 254. Commentant la décrétale d'Alexandre III sur l'entrée en religion des époux avant consommation du mariage (*Compil.*, *I*a, III, XXVIII, c. 7), le glossateur Alain explique : « Le mariage non consommé tire son efficacité de la constitution ecclésiastique; le pape a donc sur ce mariage les plus larges pouvoirs. » Opinion qui fut acceptée par tous les canonistes du Moyen Age, avec, parfois, quelques réserves, comme on peut le remarquer chez Hostiensis et Johanne Andreæ.

Les usages attribuent à la *copula carnalis* plus d'importance que ne leur en reconnaît la doctrine. Ainsi les mariages par procuration comportent un simulacre de consommation : Maximilien fit ainsi occuper successivement par procureur le lit de deux princesses : lorsqu'il épousa en 1477 Marie de Bourgogne (cf. Hanauer, *Coutumes matrimoniales au Moyen Age* dans *Mémoires de l'Ac. de Stanislas*, Ve série, t. X, 1892, Nancy, 1893, p. 253 sq., tirage à part, Nancy, 1893, p. 12 sq.) et en 1490, Anne de Bretagne. Tel fut aussi le cérémonial du mariage de l'archiduchesse Marguerite avec Philippe le Beau, duc de Savoie en 1501. E. Blum, *Le mariage par procuration dans l'Ancien Droit*, dans *Nouvelle revue historique de droit*, 1917, p. 199. Et tel était, semble-t-il, le cérémonial de tout mariage princier dans les pays occidentaux, comme on le voit dans la description du mariage de Frédéric III avec Éléonore de Portugal (1452), dont Æneas Sylvius dit, pour conclure, qu'il s'accomplit selon « la coutume des Allemands, quand il s'agit du mariage des princes », et dans les ordonnances faites par Henri VII d'Angleterre pour sa maison. E. Chénon, *Recherches historiques*, p. 86 sq. Cette coutume des princes trouvait aussi son application chez les particuliers, voire dans les prisons, comme en témoigne un *Registre criminel du Châtelet de Paris*, cité par Chénon, *ibid.*, p. 28, note 1. L'importance du fait de la consommation est encore soulignée par la *benedictio thalami*, *ibid.*, p. 81 sq. Et les coutumes décident généralement que la femme mariée ne gagne son douaire que par la consommation du mariage. Ainsi Beaumanoir, *Coutumes de Beauvoisis*, édit. Salmon, n° 460 : « Douaires est aquis à la fame si tost comme loiaus mariages et compaignie charnelle est fete entre li et son mari, et autrement non. » Dans certaines coutumes des Flandres, la femme n'est soumise à la puissance de son mari qu'après la première nuit de cohabitation. La coutume d'Eecloo, comme celle de Courtrai, subordonne la confusion des patrimoines à la consommation du mariage. Eecloo, rub. 12, a. 1; Courtrai, rub. 12, a. 4 : « Le mari et la femme après la consommation du mariage sont communs tant de tous leurs biens que de leurs corps. » L. Lotthé, *Le droit des gens mariés dans les Coutumes de Flandre*, Paris, 1909, p. 26, p. 64 sq. L'importance civile de ce « premier coucher » a été bien mise en lumière par Hanauer dans le mémoire précité, p. 16-28, où des textes nombreux sont rassemblés, empruntés au *Miroir de Saxe* aussi bien qu'aux coutumes du Nord et du Centre de la France.

Tous ces textes et ces faits montrent bien que, dans les usages et dans les croyances populaires, la consommation garde une très grande importance, pour la formation du lien matrimonial. Mais l'Église, malgré ces dispositions coutumières et la force des traditions juives ou germaniques, a maintenu très rigoureusement et sans tergiverser à partir du XIIIe siècle, la théorie consensuelle.

Le principe général est donc que le consentement fait le mariage. La théorie du consentement est l'œuvre des théologiens autant que des canonistes. Certains chapitres de cette théorie : contenu, caractères essentiels, fonction précise du consentement, sont dus presque uniquement aux commentateurs des *Sentences*; à d'autres : qualités, expression du consentement, ils ont donné une ampleur remarquable.

c) Contenu du consentement. — Le consentement est la cause de l'*ordinatio ad unum* qui fait le mariage. Seulement, il s'agit de définir l'objet de cette *ordinatio*. En quoi consiste le consentement, quelle volonté expriment les époux?

Avec Hugues de Sainte-Victor et Pierre Lombard, les théologiens répondent : la volonté de réaliser l'association conjugale. Mais quelles sont les conséquence simplicites de cette association? Suppose-t-elle la volonté de réaliser l'union charnelle? On se rappelle la réserve des premiers scolastiques sur ce point. Au XIIIe siècle, la réponse de tous les docteurs est fort nette : « ...Ce n'est pas la volonté d'habiter ensemble, ni d'avoir des relations charnelles, qui est cause efficiente du mariage, écrit Guillaume d'Auxerre, c'est la volonté plus générale d'établir l'association conjugale et cette association comprend bien des choses : cohabitation, relations charnelles, services mutuels et pouvoir de chaque époux sur le corps de l'autre. » *Summa aurea...*, Paris (Pigouchet), 1500, fol. 286; cf. J. Strake, *Die Sakramentenlehre des W. von Auxerre*,

Paderborn, 1917, p. 201. Il y a là encore un peu de désordre, qui sera corrigé vers le milieu du XIIIe siècle. Saint Thomas, après avoir fait observer que le mariage n'est pas essentiellement la *copula carnalis* mais une association en vue de cette *copula*, ajoute qu'il est juste de dire que le *consensus in copula carnali* est seulement implicite, *quia potestas carnalis copulæ in quam consentitur est causa carnalis copulæ, sicut potestas utendi re sua est causa usus*. Dist. XXVIII, a. 4, sol. Mêmes expressions dans Richard de Mediavilla, dist. XXVIII, a. 2, q. IV, et dist. XXX, a. 2, q. II. Mais l'opinion d'après laquelle les époux s'engagent simplement à ne point avoir de relations avec une autre personne que celle à qui ils ont donné leur foi garde des partisans. Elle est encore professée par Jacques Almain. D'autres docteurs, en revanche, enseignent que le consentement absolu et exprès *in copulam carnalem* est requis.

La distinction entre la *potestas* et l'*usus*, le pouvoir de réaliser l'union charnelle et l'exercice de ce pouvoir, est donc clairement enseignée. *Consensus qui matrimonium facit est consensus in mutuam suorum corporum potestatem*, écrit saint Bonaventure. *In IVum Sent.*, dist. XXVIII, art. un., q. VI. Les époux se concèdent l'un à l'autre un droit absolu mais rien ne les oblige à en user. Toutes les raisons que l'on invoque pour prouver que les époux consentent *in carnalem copulam* doivent être bien entendues en ce sens qu'ils se reconnaissent un pouvoir, non qu'ils s'engagent à l'exercer. Ainsi la formule : *consentio in te ut non cognoscas me*, est contre la substance du consentement matrimonial, comme contraire à la *potestas*. Et c'est aussi la *potestas*, non point l'exercice de cette *potestas*, qui distingue l'association conjugale de toute autre association. Et si la *copula* est le terme normal du mariage, on n'en peut induire que l'intention de la réaliser en est l'*initium*, car *matrimonium initiatum* et *matrimonium consummatum* ne sont point logiquement enchaînés; il n'y a entre eux qu'un rapport, le rapport de la puissance à l'acte. La consommation procure, sans doute, le principal bien du mariage, *prolem*, mais la procréation est une conséquence immédiate non point du mariage mais de l'acte conjugal auquel elle donne sa perfection; elle n'est pas, d'ailleurs, indispensable au mariage. Enfin, les paroles d'Adam : *Erunt duo in carne una*, s'expliquent par la nécessité pour le premier couple humain d'assurer la multiplication de l'espèce.

Ainsi s'expriment les commentateurs de la distinction XXVIII de Pierre Lombard et spécialement Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot, de qui nous avons résumé les arguments. La conclusion de saint Bonaventure est particulièrement expressive : *aliter datur potestas corporis in contractione matrimonii, aliter in consummatione*. La *potestas carnalis copulæ* est incluse dans le consentement matrimonial, mais l'exercice du droit peut être lié.

Il faut donc admettre que Marie accorda à Joseph la *potestas*. L'explication de cette apparente singularité est l'objet des *Commentaires* sur la distinction XXX des *Sentences*, dont l'histoire appartient à la mariologie. Notons seulement que l'explication de saint Augustin, à savoir que le vœu de Marie était conditionnel, *nisi Deus aliter ordinaret*, est demeurée la plus commune. Les scolastiques admettent que le mariage de Marie ne fut point en tous les sens du mot, parfait : il l'est *quantum ad esse*, non point *quantum ad operationem*. Quant à la haute convenance de ce mariage, saint Thomas l'explique ainsi : il fallait que la sainte Vierge représentât l'Église, qui est vierge et épouse; que la généalogie du Christ fût régulièrement constitutée, or elle ne s'établit point par les femmes, en Israël; que le Christ donnât par sa nativité une approbation au mariage; que la perfection de Marie apparût dans tout son éclat puisqu'elle est demeurée vierge dans le mariage. Saint Thomas, dist. XXX.

d) *Qualités du consentement.* — Le consentement qui fait le mariage, c'est le consentement *actuel*. Les commentateurs des *Sentences* l'établissent sur la distinction XXVIII de Pierre Lombard, où ils définissent la valeur des fiançailles jurées : le serment ne change point la signification de la promesse, simplement, il la confirme. Mais le futur ne devient pas le présent, parce que l'on a fortifié le pacte. Saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 1. La valeur du serment était fort mal appréciée par certains docteurs, si l'on s'en rapporte aux objections présentées et répétées par les grands scolastiques. *Implere juramentum est de jure divino :* le serment engage l'homme envers Dieu, et rien ne peut abolir cette obligation qui est plus forte que toute obligation purement humaine. Celui qui a juré d'épouser une personne certaine ne saurait donc, par de simples *verba de præsenti*, effacer la garantie divine. Saint Thomas répond que le mariage subséquent avec une autre personne rend illicite le serment primitif, *ibid.*, ad 1um.

Si le consentement doit être actuel, cela n'implique pas qu'il doive être pur et simple. La notion de contrat consensuel permit aux canonistes de justifier l'emploi de la condition dans le mariage. C'est dans leurs commentaires sur le c. 16, caus. XXVIII, q. I (Laodicée 31), qui traite du mariage conclu entre un chrétien et un infidèle et où l'on voulut voir un contrat sous condition de conversion, que les canonistes formèrent la théorie des conditions. Hussarek von Heinlein, *Die bedingte Eheschliessung*, Vienne, 1892, p. 26 sq. Ce n'est qu'à partir d'Huguccio que la validité des conditions est communément admise. Mais à cause de la nature spéciale du mariage (soulignée par Huguccio, cf. Hussarek, p. 74 sq.), il fallut modifier sensiblement la théorie romaine : les canonistes n'admirent point, en général, la rétroactivité des effets du contrat, quand la condition se réalise.

La théorie des conditions reçut dans la doctrine de très amples développements. Les critères posés par les *Décrétales* furent interprétés avec une faveur évidente pour le mariage. Innocent IV admet que les conditions contraires à la substance du mariage, les seules qui le rendent nul, ne peuvent produire leur effet que si les deux parties y consentent expressément. *Apparatus*, in c. 7, *X*, IV, XV. Parmi les clauses contraires à la substance du mariage, les docteurs se demandent s'il faut placer la condition d'observer la continence. Panormitanus répond affirmativement pour le cas où il y a pacte exprès; mais il ajoute que la volonté tacite de ne point consommer le mariage n'est pas un obstacle à sa validité, comme le montre l'exemple de Marie et Joseph. Panormitanus in c. 16, *X*, IV, I.

Sur la condition, voir, outre l'ouvrage de Hussarek von Heinlein et les fines critiques de F. Brandileone, *Saggi...*, p. 383-392 : Manenti, *Della inapponibilità del condizioni...*, Sienne, 1889, p. 47 sq.

Le consentement doit, évidemment, être intérieur. S'il manque chez l'un des époux, il n'y a point mariage au for interne. Ce qui fournissait aux sophismes un beau sujet : l'impossibilité de connaître la pensée ferait que les relations conjugales ne peuvent jamais s'établir sans risque de fornication. Albert le Grand répond avec raison que ce risque n'est point général, le déguisement de la pensée restant exceptionnel, que l'Église ne peut juger que selon les apparences et le conjoint aussi, que, donc, le signe du

consentement, même mensonger, permet à l'époux de bonne foi d'exercer les droits qui résultent de son contrat. Dist. XXVII, a. 4, ad 5um et 6um. La distinction des deux fors, la nécessité d'une présomption légale sont nettement établies par saint Bonaventure. Dist. XXVII, a. 2, q. II.

L'hésitation, chose curieuse, était plus grande chez les canonistes. Une décrétale fameuse d'Innocent III, relative à un consentement feint, *X*, IV, I, 26, faisait « prédominer la vérité absolue même dans le *forum externum* ». Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 305. Et la *Glose* ordinaire de Bernard de Parme dit expressément sur ce texte : « Le mariage simulé n'est point un mariage. » Mais elle s'écarte immédiatement de cette maxime. Et les décrétalistes voulurent entendre la décrétale d'Innocent III comme applicable seulement au for interne. Cette question du consentement feint n'eut jamais dans leurs ouvrages ni dans la législation ecclésiastique du Moyen Age une solution parfaitement claire.

e) Vices du consentement. — La théorie des vices du consentement, la crainte et l'erreur, est presque toute entière l'œuvre de la doctrine.

Les menaces de nature à impressionner *constantem virum vel constantem feminam* sont une cause de nullité, et les canonistes disent, en général, de nullité absolue. Panormitanus ajoute que la *copula carnalis* volontaire purgera la *metus* et validera le mariage, sans effet rétroactif. In c. 28, *X*, IV, I. Mais la théorie de la violence, c'est encore les théologiens qui l'ont développée, dans leurs *Commentaires* sur la distinction XXIX de Pierre Lombard. Avec Aristote ils distinguent la violence simple, *quæ facit necessitatem absolutam*, qui est irrésistible, brutale, et la violence mixte, *quæ facit conditionatam necessitatem*, celle, par exemple, que subit le capitaine qui, pour éviter le pire, jette ses marchandises à la mer. Seule, cette seconde violence qui se confond avec la *metus* peut affecter la volonté. Pour être cause de nullité, il faut, avons-nous dit, qu'elle soit de nature à impressionner un homme bien équilibré. Très finement, les théologiens font la psychologie du *constans vir*. Albert le Grand le caractérise *ex virtute, statu, tempore et loco*; saint Thomas, d'après la qualité du danger qu'il redoute normalement et son appréciation de l'urgence.

L'erreur est un des empêchements que les classiques étudient avec le plus d'attention. Robert de Courson, par exemple, lui consacre son plus long chapitre. A la suite de Gratien et de Pierre Lombard, la doctrine envisage successivement l'erreur sur la personne, sur les qualités, sur la fortune, sur la condition.

Chez les canonistes, l'erreur sur la personne fut le sujet de *Gloses* fameuses et pittoresques sur la cause XXIX, q. I, § *Quod autem*, et l'on aboutit à cette conclusion que le mariage est nul quand l'un des conjoints s'est trompé sur l'individualité civile et sociale de l'autre partie, le croyant, par exemple, fils de tel roi, non s'il s'est trompé sur ses qualités, le croyant à tort fils de roi. L'erreur sur la qualité, en effet, n'entraîne point nullité, sauf s'il s'agit d'*error conditionis :* si un homme libre épouse une esclave — non point une serve — la croyant libre ou si une femme libre épouse un esclave, le mariage est nul; cf. Thaner. L'erreur sur la fortune est sans conséquence juridique. Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 311-335.

Dans leurs *Commentaires* sur la distinction XXX des *Sentences*, les théologiens approfondissent la notion de l'erreur. Le consentement est un acte de la volonté qui présuppose un acte de l'intelligence. Si la connaissance intellectuelle est empêchée par l'erreur — Albert le Grand montre fort bien de quelle connaissance il s'agit — comment l'acte volontaire aurait-il quelque valeur? Cependant pour que toute valeur lui soit déniée, il faut que l'erreur porte sur un élément essentiel : sujet ou contenu du consentement. Donc l'erreur sur la personne est (de droit naturel) dirimante et l'*error conditionis* aussi, puisque le *servus* ne peut donner à son conjoint la *potestas* sur son corps sans consentement du maître. Toute autre erreur, par exemple sur l'orthodoxie du conjoint, est sans effet. Les objections discutées par les scolastiques, et que nous ne pouvons exposer ici, ne sont point sans intérêt pour la connaissance des idées sociales au Moyen Age.

f) L'autorisation divine. — La volonté des époux n'est pas autonome et souveraine. Elle ne produit son effet qu'avec l'autorisation de Dieu qui s'est manifestée, d'une manière générale, lors de l'institution primitive du mariage et qui, dans chaque contrat, ratifie en quelque sorte le consentement intérieur des époux. Ce consentement est l'occasion, la condition indispensable de l'opération divine qui lie les époux; la conjonction, la relation même qui est le mariage a toujours Dieu pour auteur. *Consensus utriusque personæ est causa proxima matrimonii, sed simul cum institutione divina*, conclut saint Bonaventure, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. I. Le consentement est bien la cause efficiente du mariage, mais non point la cause de sa conservation : le soleil est *causa efficiens et conservans luminis*, le couteau *causa efficiens vulneris*, non point *causa conservans*, et de même le consentement suffit *ut matrimonium fiat, non ut permaneat*, *ibid.*, ad 3um. *Conjunctio sive ipsa relatio quæ est matrimonium semper est a Deo*, dit saint Thomas.

Cette intervention divine explique l'inexistence du mariage quand le consentement des époux n'est pas intérieur ou définitif. Saint Bonaventure, dist. XXVIII, art. un., q. II. Que le consentement ne puisse être donné qu'avec l'autorisation de Dieu, maître de tous les corps, Pierre de Tarentaise l'affirme énergiquement : *In IV*um *Sent.*, dist. XXVII, q. II : *Respondeo quod ad hoc ut vere contrahatur in foro conscientiæ et Dei qui cordium novit occulta requiritur verus consensus interior quamvis non sufficeret sine institutione divina, quia cum vir et mulier plenarie subsint dominio Dei, non liceret uni transferre corpus suum in potestatem alterius nisi concurrente ad hoc Domini voluntate et auctoritate.* Et Richard de Mediavilla est tout pénétré de l'importance de cette doctrine. Dist. XXVII, a. 2, q. I et a. 10, q. II. Cf. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich, 1925, p. 367, 377, 413. Mais Duns Scot proteste, en faveur de la liberté humaine, dans un passage dont on notera l'importance : Dieu a donné la liberté à l'homme, se bornant à exiger de lui l'observation des préceptes du Décalogue. Ainsi, rien n'empêche un homme de se vendre comme esclave, encore que cette opération ne soit point spécialement approuvée par les Écritures : dans cette vente, il transfère à autrui la *potestas* sur son corps, ainsi que dans le contrat de mariage. De même, l'homme peut disposer de tous ses biens : et la raison en est que, dans la mesure où Dieu n'a point soumis à des obligations spéciales envers lui l'homme et ses biens, il a laissé champ libre à la volonté humaine. *Op. oxon.*, dist. XXVI, q. un., n. 10.

On le voit, le débat s'est élevé à de grandes hauteurs. C'est le problème de la liberté de l'homme qui est en jeu. Mais quelle que soit l'opinion des théologiens sur le rôle de la volonté divine dans la formation de chaque mariage, et sur ce point encore on pourrait suivre la double tradition thomiste et scotiste, ils sont d'accord pour reconnaître que l'institution divine du mariage suffit à en faire un contrat d'une catégorie toute spéciale. Elle suffit, notamment,

à en faire un contrat indissoluble. Cette permanence du contrat est un des points essentiels de la différence entre le droit romain et le droit chrétien. Les théologiens y insistent volontiers : *illa autem conjunctio quæ respicit totum conjunctum et est matrimonium essentialiter, non est affectio animorum, vel approximatio corporum, sed quoddam vinculum obligatorium, quod non perimitur, sive affectu sive corpore separentur*, dit saint Bonaventure, *In IV^um^, Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. I, ad 4um et 5um.

g) *La formation du contrat.* — En principe, le mariage est contracté par les époux eux-mêmes. Mais il peut aussi se former entre absents, être contracté par lettre, cf. *Glose* in c. 8, caus. XXX, q. v, ou par un procureur qui doit être pourvu de mandat spécial, ne peut déléguer, et dont la révocation entraîne nullité des engagements pris par lui, alors même qu'il l'aurait ignorée. *Sexte*, I, XIX, c. 9; cf. J. Bancarel, *Le mariage entre absents en droit canonique*, thèse, Toulouse, 1919, spécialement p. 24 sq. ; E. Blum, *art. cit.*

Le consentement doit être exprimé *in facie Ecclesiæ*. Les époux se présentent devant la porte de l'église. C'est là que le prêtre les interroge sur les divers empêchements et, d'après Étienne de Bourbon († 1262), que se fait l'échange des *verba de præsenti*. C'est là que, dans les pays soumis aux usages germaniques, se font, dès le XIe siècle, la *desponsatio*, la *dotatio*. *Postquam fuerit mulier viro desponsata et legaliter dotata, introeat cum marito ecclesiam* (Cologne, XIe siècle, dans Hittorp, col. 177). Beaucoup de grandes églises du Moyen Age ont ainsi une « porte du mariage », qui est souvent ornée de sculptures symboliques : Dieu bénissant Adam et Ève, le Mariage du Christ et de l'Église, les vierges sages et les vierges folles. Falk, *op. cit.*, p. 3 sq., signale plusieurs de ces portes en Allemagne, et notamment celle de Saint-Sebald à Nuremberg (fin XIVe siècle).

La forme même du consentement donna lieu à controverse. D'abord, le consentement peut-il être tacite? Les casuistes ne manquaient point de mauvais arguments pour le prouver. On peut le voir dans la discussion que consacrent les commentateurs des *Sentences* au consentement tacite, v. g. saint Bonaventure, l. IV, dist. XXVIII, a. un., q. IV. Mais déjà Huguccio explique bien la nécessité de paroles ou de signes *per quæ Ecclesiæ fiat fides de matrimonio contracto*, *op. cit.*, p. 804. Il se contente, à la vérité, de signes très modestes. *Pone quod puella verecundia erubescit loqui, et tamen patitur subarrari et dotari. Nonne ipsa patientia et taciturnitate consensus exprimitur, quamvis lingua nichil dicat? Op. cit.*, p. 805. Jusqu'au milieu du XIIIe siècle, cependant, l'opinion commune exigeait des paroles de ceux qui pouvaient parler. Hostiensis le constate avant de défendre l'opinion contraire qui, à la fin du Moyen Age, est dominante.

Les *verba* varient d'une Église à l'autre. La coutume locale les arrête ou permet de les interpréter. Ce qui fut le sujet de toute une littérature exégétique au Moyen Age. Voir les textes du *Liber practicus de consuetudine Remensi*, n° 157, p. 151 et n° 256, p. 204, cités par Esmein, t. I, p. 169.

Mais il ne faudrait pas imaginer que la pratique du contrat consensuel s'établit d'un seul coup avec toute sa simplicité dans la chrétienté pénétrée d'usages germaniques. Le chapitre le plus intéressant et le plus délicat d'une histoire du contrat de mariage pendant la période du XIe au XVe siècle aurait pour sujet la transformation de ces anciens usages et le rôle qu'y joua l'Église. En voici les données essentielles.

La doctrine canonique du mariage *per verba de præsenti* confirmait simplement la pratique courante dans les pays où s'était maintenue l'application du droit romain. Dans les régions de l'Italie où régnait le droit lombard, elle contribua très fortement à la dégradation des formes anciennes : d'après Brandileone, la femme, devenue sujet de droit, se substitue à son mundoald, dont la *desponsatio* devient une simple promesse du fait d'autrui; la transmission du *mundium* finit par ne plus être un élément essentiel dans la formation du mariage. Brandileone, *op. cit.*, p. 246 sq.; Calisse, *Diritto ecclesiastico e diritto longobardo*, Rome, 1888. A partir du XIIe siècle, la *datio parentum* est en voie de disparition, non seulement en Italie, mais dans toute la chrétienté. Les rituels d'Auxerre (XIVe s.), de Paris (XVe s.) ne la mentionnent plus. Martène, *op. cit.*, p. 131 sq., 134 sq.

Le fait qui nous intéresse spécialement ici, c'est qu'au moment où s'effacent les antiques solennités, grandit le rôle du prêtre dans la cérémonie. Les historiens ne s'accordent point pour l'attribution de ce rôle. Selon Friedberg, *op. cit.*, p. 93 sq., le prêtre aurait remplacé l'orateur de la *datio* germanique, cet orateur qui constate la réunion des conditions nécessaires et règle les formalités; selon Sohm, *op. cit.*, p. 164, il remplacerait le tuteur. Des ouvrages, qui ne s'accordent guère, ont été consacrés partiellement à ce sujet : H. Cremer, *Die kirchliche Trauung historisch, ethisch und liturgisch, ein Versuch zur Orientierung*, Berlin, 1875; voir un art. de Dieckhoff sur ce livre, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1876, p. 801-829; A. W. Dieckhoff, *Die kirchliche Trauung...*, Rostock, 1878. Notre collègue, M. Champeaux, qui étudie la question et à qui nous avons emprunté les conclusions et la plupart des exemples qui vont suivre, est enclin à admettre qu'à partir du XIe siècle la tradition de la *sponsa* fut généralement faite au prêtre en vue de la translation à l'époux.

Des textes nous montrent la substitution du prêtre aux parents pour le transfert du *mundium*. Ainsi, le *Liber ordinum* publié par dom Férotin, d'après quatre mss. du XIe siècle, et qui était en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe, contient un *ordo ad benedicendum eos qui noviter nubunt* qui montre la *traditio* faite par les parents au prêtre lequel transfère lui-même la femme à l'époux. *Quum venerint hii qui conjungendi sunt, expliciter secundum morem missa antequam absolvat diaconus, accedunt ad sacerdotem juxta cancellas. Et venientes parentes puellæ aut aliquis ex propinquis, si parentes non habuerit,* TRADIT PUELLAM SACERDOTI. A la fin de la cérémonie TRADIT SACERDOS PUELLAM VIRO. *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris 1904; cf. Freisen, *Eheschliessung in Spanien*, 1918. Le rituel d'Arles (XIIIe siècle), prescrit la même *traditio*. Les parents *antequam dicatur Pax Domini... tradant eam sacerdoti.* Martène, *op. cit.*, p. 130. A Rouen, au XIVe siècle, le prêtre renouvelle les bans devant la porte de l'église : *Et si tunc aliquod impedimentum non intervenerit, det eam marito.* Il demande à l'homme : *N. veux-tu avoir N. à femme et épouse, et la garder saine et inferme, et lui faire loyale partie de ton corps et de tes biens, ne pour pire ne pour meilleure tu ne la changeras tout le temps de sa vie. Tunc vir respondeat : Volo, aut Ouyl. Postea dicat viro : Que lui baillestu? Vir respondeat : Ma foy.* Même interrogatoire de la femme. *Tunc sacerdos det eam viro, dicens verbis latinis : Et ego conjungo vos*, etc. Martène, *op. cit.*, p. 132.

D'autres textes montrent le prêtre donnant les époux l'un à l'autre : c'est le cas des rituels d'Amiens, de Limoges, de Liége. Martène, p. 134, 136, 138.

Le rôle du prêtre est, parfois, celui d'un instigateur : *faciat parentes sicuti mos est dare eam*, dit un rituel de Rennes (XIe s.). A Lyre (XIIe s.), la dation n'est faite par les parents qu'après que le prêtre a requis le consentement des deux époux. Ailleurs, le prêtre est collaborateur et garant. En même temps que le *sponsus*, il passe l'anneau au doigt de la *sponsa*,

ou bien il récite avec l'époux la formule du consentement, ou bien il tient les mains des deux époux pendant la promesse. Un relevé complet, puis un classement chronologique et géographique de tous les textes connus serait indispensable pour permettre peut-être des conclusions. Dès à présent, la participation du prêtre, au contrat de mariage, à des titres divers, qui ont pu changer à mesure que s'affaiblissait le *mundium*, est un fait bien établi et non sans importance pour l'histoire de l'action et de la juridiction de l'Église en matière matrimoniale.

Celui qui contracte mariage sans les solennités coutumières, et à plus forte raison sans témoins, accomplit un acte incontestablement valide, mais illicite. La clandestinité constitue une violation de la coutume générale de l'Église. Ceux qui s'en rendent coupables commettent un péché et sont passibles de peines canoniques. Voir les Commentaires des canonistes sur *X*, IV, III, *De cland. desp.* Et si l'on découvre, après coup, quelque empêchement ignoré des époux lors du contrat, les avantages du mariage putatif seront refusés aux enfants, *ibid.*, et IV, XVII, 14.

Les canonistes de la fin du Moyen Age ne sont point d'accord sur la notion même de clandestinité. Certains, comme Panormitanus, admettent qu'*Ecclesia* peut signifier un groupe de fidèles. Panorm., in c. 3, *X*, IV, III, n. 9, et que l'on ne peut appeler clandestin un mariage publiquement contracté, alors même que l'Église n'y aurait aucune part. Voir les diverses opinions dans le *De matrimonio* de Joh. Lupus, *Tract. univ. juris*, t. IX, fol. 44 sq. Un mariage clandestin pouvait être régularisé par une célébration postérieur *in facie Ecclesiæ X*, IV, III, 3. Le grave inconvénient de la clandestinité, c'est l'extrême difficulté de la preuve. L'accord s'était fait, malgré quelques difficultés, sur l'application aux causes matrimoniales de la règle ordinaire : *Actori incumbit probatio.* Mais quels moyens de preuve étaient recevables? Quand le mariage était célébré *in facie Ecclesiæ*, il suffisait que deux témoins vinssent en déposer. Ce concours était d'ailleurs nécessaire, car aucun registre ne contenait mention des mariages. A défaut de solennités, il fallait que deux témoins eussent entendu prononcer les paroles de présent, rencontre qui semble peu commune, ou qu'un acte authentique eût été rédigé devant notaire, ce qui était rare. On tenait généralement que l'acte de constitution de dot ne prouve point le mariage, parce qu'il ne le vise qu'accessoirement et qu'il est souvent rédigé avant l'échange des *verba de præsenti*. Enfin, l'aveu des parties est sans force. Il fallait donc souvent se contenter de présomptions, dont les plus importantes sont celles qui résultent du port de l'anneau et de la possession d'état. Le port de l'anneau fait présumer le mariage dans les pays où seules les femmes mariées sont autorisées par la coutume à porter l'anneau. Quant à la possession d'état, les docteurs exposaient sur le c. 11, *X*, II, XXIII, une théorie compliquée d'où il résulte que la cohabitation de deux personnes qui se comportent extérieurement comme des époux (*tractatus*) faisait présumer le mariage, et quand la commune renommée (*fama*) y ajoute son appui, certains admettent, avec Innocent IV et Panormitanus, que la preuve est complète : mais c'est là un sujet de grandes controverses. Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 189-201. La clandestinité, on le voit, laissait subsister une dangereuse incertitude sur l'état des personnes. Aussi, dès le Moyen Age, elle a donné lieu, nous le verrons, à des protestations nombreuses.

h) *Effets du contrat.* — Le contrat de mariage établit entre les époux un état permanent : toutefois, les théologiens classiques ne s'accordent point à reconnaître ce lien de causalité : *Matrimonium non est aliquid causatum ab illo contractu matrimoniali, sed derelictum; unde et quando dicitur contractus matrimonialis.., debet accipi causa pro dispositione prævia, sicut apertio fenestræ dicitur causa illuminationis domus.* Guillaume de Vaurouillon, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVII, *op. cit.*, fol. 397. C'est la leçon de Scot, *Opus oxon.*, dist. XXVII, q. II, n. 2 : *Non est dicendum quod (consensus) sit proprie causa efficiens illius vinculi : sed est dispositio prævia, sicut baptizari et ordinari est prævia dispositio ad characterem.* Mais la plupart des docteurs font dépendre directement le *vinculum conjugale* de l'échange des consentements qui est le contrat. Pour définir ce résultat, *matrimonium, vinculum conjugale*, théologiens et canonistes pouvaient choisir entre plusieurs textes classiques : le *Digeste* et les *Institutes*, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard leur proposaient des formules diverses, que saint Thomas caractérise, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 1, quæst. 3. Certains auteurs se contenteront des termes les plus généraux : *conjunctio maris et feminæ*. Notion trop large, qui assimile la famille de l'homme « au ménage des cigognes et des colombes », comme dit Pierre de la Pallu, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVI, q. I, Venise, 1493, fol. 138. La définition que proposait Pierre Lombard a été adoptée par tous les théologiens classiques, non sans discussion et minutieuse analyse. Chacun des termes en a été soumis au contrôle de l'étymologie, de la tradition, de la logique.

Pourquoi le nom de *matrimonium*, puisque la dignité du père l'emporte sur celle de la mère? *Vel nuptiæ*, alors que les *nuptiæ* ne sont point de l'essence du mariage? Et quant à la *conjunctio*, elle diffère du lien matrimonial comme l'effet de la cause. On demandait encore pourquoi il n'est question que de *conjunctio maritalis*, comment on peut admettre l'*individua consuetudo vitæ* entre des époux dont le caractère, les usages sont parfois différents, dont les mérites sont toujours distincts?

Cette exégèse pointilleuse était déjà pleinement développée à la fin du XIIe siècle, comme on peut le voir dans la *Somme* de Simon de Tournai, Bibl. Nat., ms. lat. *3203*, fol. 215 et sq. Albert le Grand et saint Thomas exposent et résolvent toutes les difficultés. Se conformant aux explications des *Décrétales*, ils justifient par le rôle de la mère le nom et les diverses étymologies qui peuvent être proposées de *matrimonium, matris munium, matrem muniens, matrem monens*; les étymologies d'Augustin et d'Isidore de Séville sont également rappelées. Ce mot sert à caractériser les effets du mariage. *Nuptiæ* signifie la cause, qui est la *desponsatio; conjunctio*, l'essence. Cette *conjunctio* existe bien dans le mariage, puisque *ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio*. Elle ne diffère point du mariage, *vinculum quo ligantur formaliter non effective*. Et si l'on dit · *conjunctio maritalis*, le *mulier propter virum* de saint Paul l'explique. Enfin, les diversités qui se rencontrent dans les époux n'empêchent pas plus la *conversatio ad conjunctionem* que les diversités des hommes n'empêchent la vie de la cité, la *communicatio civilis*. Albert le Grand, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVII, a. 2; saint Thomas, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 1.

La notion générale que saint Thomas avait proposée de l'état de mariage, *quædam relatio de genere conjunctionis*, a donné lieu à des controverses. Pierre Auriol, *op. cit.*, dist. XXVI, q. I, a. 1, fait observer que le mariage n'entraîne aucun changement *in fundamento vel ratione fundamenti;* et Pierre de la Pallu, *op. cit.*, dist. XXXI, q. I, voit dans le lien de mariage *aliquid absolutum in corpore*. Capræolus maintient contre ces opposants la doctrine thomiste, *op. cit.*, p. 503 sq. Dès le XIIIe siècle, les expressions *conjunctio*

maris et feminæ rencontraient bien des résistances. Toutes les fois que s'établissent les relations conjugales, un nouveau mariage ne serait-il pas formé, si l'on s'en tient à la lettre de la définition? Et le mariage ne survit-il point quand ces relations sont interrompues? Saint Bonaventure consacre toute une question à ces débats, dont la conclusion n'est point vaine, puisqu'elle sépare très nettement la formation et l'exercice des droits du mariage : *quædam conjunctio dicitur vinculum, quædam facit vinculum, quædam est usus vinculi*, et cette dernière, seule, est réitérée; ce qui n'aboutit point à multiplier le mariage, *quoniam non est genus in essendo, sed actus in utendo sive usus in agendo. In IV^um Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. 1, ad 1um.

Ces droits que le mariage crée entre les époux, les théologiens les exposent sans une terminologie bien ferme : *relatio dominii... non... relatio servitutis, sed... relatio possessionis*, dit, par exemple, Pierre Auriol, dist. XXVI, *loc. cit.*, p. 170. La difficulté, c'était surtout d'expliquer comment, à la différence des autres contrats consensuels qui font naître un droit personnel, le mariage créait immédiatement un droit réel. C'est, dit Hostiensis, que le mariage crée un rapport spirituel : *Nec eget consensus iste traditionis adminiculo corporalis; nam spiritualia magis consistunt in bona voluntate et intellectu animi quam in facto seu apprehensione corporali.*

Les droits et devoirs des époux, en ce qui concerne les relations conjugales sont égaux. Albert le Grand, *In IV^um Sent.*, dist. XXXII, a. 1; saint Thomas, *In IV^um Sent.*, dist. XXXII, q. 1, a. 3. Canonistes et théologiens les dissuadent d'établir immédiatement ces relations, et leur accordent un délai d'un mois, pour des raisons qu'expose bien Albert le Grand, *loc. cit.*, dist. XXVII, a. 8. Certains rituels, comme celui de Saint-Florian (XIIe siècle), édit. Ad. Franz, Fribourg-en-B., 1904, p. 46, recommandent une abstention de 2 ou 3 jours, *ut filios non spurios sed hæreditarios Deo et sæculo generent.* Cf. Livre de Tobie, VIII, et comparer avec la *sessio triduana* exigée lors du transfert des biens. La doctrine prévoit minutieusement les temps et les circonstances où la continence devra être observée, pendant toute la durée du mariage.

Dans le gouvernement de la famille, le mari est le chef. Albert le Grand, *loc. cit.*

Les enfants issus du mariage sont légitimes; ceux qui sont nés antérieurement au mariage peuvent être légitimés; cf. R. Génestal, *Histoire de la légitimation des enfants naturels en droit canonique*, Paris, 1905. Voir bibliographie dans Sägmüller, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts*, 3e édit., Fribourg-en-B., 1914, t. II, p. 223 sq.; ajouter : L. Gougaud, *La légitimation des enfants sub pallio d'après les anciens Rituels*, dans *Revue d'histoire du droit*, t. VII, 1926, p. 38-46.

i) Conclusion. — La notion contractuelle du mariage a donc été fixée au cours de la période classique. D'abord, le mariage qui avait longtemps été une alliance entre familles devient vraiment une alliance conclue entre les époux. Les volontés individuelles sont libérées de l'emprise des volontés familiales, et donnent naissance au contrat. A l'ancienne théorie de la *copulatio* — naturelle dans les droits qui considèrent la femme comme *objet* plutôt que comme sujet du contrat — s'est substitué le concept d'une obligation née de l'échange des consentements, d'un contrat qui fonde le *jus ad corpus*, mais qui est parfait avant la *commixtio sexuum*. Le mariage n'a plus son point de départ dans l'union charnelle, le *debitum conjugale* est l'effet du contrat. Toutefois, certains grands scolastiques regardent le contrat de mariage comme un échange d'objets, une double tradition symbolique et volontaire; ils n'ont pas entièrement dégagé la notion de contrat purement consensuel, faute d'avoir bien compris la fonction de la *cause* dans les obligations. Il leur a manqué de reconnaître explicitement que le mariage, s'il s'apparente à l'échange ou à la société, a cependant une cause propre, qui lui donne sa physionomie et le sépare profondément de tous les autres contrats. Il ne faudrait point exagérer cette lacune dans la construction des théologiens et des canonistes. En reconnaissant aux *verba de præsenti* la force obligatoire, ils avaient dégagé le mariage de tout formalisme, de tout « réalisme », ils l'avaient donc implicitement agrégé à la catégorie des actes consensuels. Les rapprochements qu'ils ont proposés avec d'autres figures très différentes sont imputables à une confusion des nuances du droit : le progrès de l'analyse juridique nous préserve aujourd'hui de ces illusions.

3. *La justification du sacrement.* — Ce contrat, dont les canonistes et les théologiens ont fixé la nature, les conditions et les effets, est un sacrement. C'est à ce titre que les théologiens l'ont toujours étudié.

a) Le mariage est un sacrement. — Quelques textes d'une autorité universelle ont, à partir de la fin du XIIe siècle, affirmé, en face de l'hérésie, ce caractère sacramentel du mariage. Au concile de Vérone (1184), Lucius III publia un long décret contre les hérétiques de son temps. Ce décret passa dans la *Compilatio prima*, V, VI, 11 et dans les *Décrétales* de Grégoire IX, V, VII, 9 (*Ad abolendam*) et fut ainsi l'une des bases de la doctrine sacramentaire des canonistes.

Universos, qui de sacramento corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, vel de baptismate, seu de peccatorum confessione, matrimonio vel reliquis ecclesiasticis sacramentis aliter sentire aut docere non metuunt quam sacrosancta Romana Ecclesia prædicat et observat... vinculo perpetui anathematis innodamus.

Tous ceux, qui, sur le sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sur le baptême, la confession des péchés, le mariage et les autres sacrements de l'Église, ne craignent pas de penser et d'enseigner autrement que ne prêche et pratique la sacrosainte Église romaine, nous les enchaînons du lien de l'anathème perpétuel.

Deux célèbres professions de foi, celle adressée en 1210 par Innocent III aux évêques des provinces où résidaient les vaudois, et celle des Églises grecque et latine au deuxième concile de Lyon (1274) comptent le mariage parmi les sept sacrements. Denzinger-Bannwart n. 424 et 465. Ces deux professions de foi insistent sur les caractères du mariage : indissolubilité, monogamie qui n'exclut d'ailleurs point la possibilité des seconde noces.

Il figure dans les énumérations septénaires du milieu du XIIe siècle, Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 243 sq., et à partir du début du XIIIe siècle, il n'est plus de canoniste ou de théologien qui ne le mette dans la liste des sept sacrements. G. L. Hahn, *Doctrinæ romanæ de numero sacramentorum septenario rationes historicæ*, Vratislava, 1859, p. 24 (pour les théologiens); l'article si substantiel de F. Gilimann, *Die Siebenzahl der Sakramente*, dans *Der Katholik*, 1909, p. 182 sq., déjà cité, et Geyer, *Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*, dans *Theologie und Glaube*, 1918, p. 325 sq.

b) Problème des causes efficientes et des causes finales. — Pourquoi, se demandent les théologiens, le consentement est-il nécessaire dans ce sacrement? Albert le Grand répond dans un texte que nous avons déjà cité : *Istud sacramentum... consistit in... contractu. In IV^um Sent.*, dist. XXVII, a. 6. L'identité du contrat et du sacrement autorise le rôle de la volonté humaine. Mais elle ne le justifie pas pleinement.

a. — D'abord, le consentement peut-il être *cause efficiente* à la fois du contrat et du sacrement? *Direc-*

sorum specie sunt diversæ causæ efficientes : sed sacramentum et contractus justitiæ sunt diversa specie : ergo diversæ sunt causæ efficientes : sed consensus est contractus causa : ergo non est causa matrimonii. Albert le Grand, *In IV^um Sent.*, dist. XXVII, art. 4. — La difficulté était encore d'expliquer comment un acte purement humain peut être cause efficiente d'un signe de sainteté, engendrer, en fin de compte, un effet transcendant, la grâce. Le consentement manifeste la volonté de l'homme. N'est-ce point la volonté divine qui fait le sacrement? *Matrimonium est sacramentum : sed in omni sacramento efficiens est divina virtus, ut dicit Augustinus ; ergo in matrimonio causa efficiens est divina virtus : ergo consensus mutuus non est efficiens causa matrimonii.* Albert le Grand, *ibid.*

Albert le Grand résoud la question, selon le procédé qu'il affectionne, par une distinction : des sacrements purement divins, il sépare ceux qui sont en rapports directs avec l'activité de l'homme : la pénitence, le mariage : *Istud sacramentum, ut prius determinatum est, non est tantum divinum; et dictum Augustini intelligitur de sacramentis tantum divinis : istud autem cum sit circa actus hominum, ab actibus hominum dependet, sicut et pænitentia in quibusdam actibus suis. Ibid.*

Saint Thomas répond plus directement à la question en distinguant la cause première et les causes secondes instrumentales : *Sacramentorum prima causa est divina virtus, quæ in eis operatur salutem, sed causæ secundæ instrumentales sunt materiales operationes ex divina institutione efficaciam habentes; et sic consensus in matrimonio est causa. In IV^um Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 2, sol. 1, ad 1um. L'opinion commune vers la fin du Moyen Age est exprimée par Thomas de Strasbourg († 1357), dist. XXVI : *Matrimonium non solum causaliter dependet ab humana voluntate, sed principaliter dependet ex divina institutione.* Le mariage n'est pas un contrat purement humain, déclare saint Bonaventure, mais, à cause de son indissolubilité, *tenet rationem sacramenti.*

On ne s'étonnera point de retrouver appliquées au sacrement les expressions mêmes dont les théologiens ont usé pour caractériser le rôle assigné dans le contrat à la *commixtio carnalis.* Ainsi, saint Bonaventure : *Si loquamur quantum ad esse necessitatis, verum est quod sacramentum matrimonii esse habet sine commixtione carnis, si autem quantum ad esse plenitudinis, sic est de ejus integritate. In IV^um Sem.*, dist. XXVI, a. 2, q. III. Et la logique leur commande également de ne point imposer pour l'existence du sacrement des solennités non requises pour l'existence du contrat. Il faut considérer comme tout à fait fantaisiste, par exemple, cette *Glose* du XIVe siècle que Thaner a signalée dans les *Comptes rendus* de l'Académie de Vienne, t. LXXIX, p. 231, et qui, se fondant sur la décrétale du pseudo-Évariste, exige la dot pour la formation du sacrement. La seule difficulté sérieuse sur le point qui nous occupe sera de déterminer le rôle de la bénédiction nuptiale. Comme elle suppose une analyse approfondie du sacrement (forme, ministre, efficacité), nous l'examinerons dans la seconde série de problèmes.

Les conséquences de l'identité du contrat et du sacrement, en ce qui concerne la formation du lien, sont multiples Nous avons déjà signalé que, si le consentement fait produire immédiatement au contrat tous les effets sans aucune *traditio*, c'est par faveur pour le sacrement. De la même idée, les canonistes tirèrent un correctif assez curieux à la théorie générale des vices. Dans les contrats consensuels, le *dolus dans causam contractui*, la manœuvre frauduleuse qui provoque la formation du contrat, est une cause de nullité. Mais comme elle procure, en fin de compte, un bien spirituel, on ne l'appellera point dol. Panormitanus, in c. 3, *X*, III, XVII. En fait, cependant le dol aura souvent pour résultat d'occasionner une erreur qui, dans les cas les plus graves, sera cause de nullité.

b. — Le problème de la causalité efficiente étant résolu, la difficulté renaissait, plus grave, quand on considérait le problème des *causes finales.*

Peut-on admettre que le sacrement se forme quand les époux ont en vue une fin peu honorable, la richesse ou le plaisir? Incontestablement : *Nec tamen malus finis sacramentum contaminat, sicut in Jacob qui duxit Rachelem ob pulchritudinem.* Pierre de Poitiers, *Sententiarum libri V*, l. V, c. XVII. Cette solution empruntée à Pierre Lombard n'est pas seulement en harmonie avec la tendance objective de Pierre de Poitiers (que l'on se rappelle son application au baptême de la notion d'*opus operatum*). Elle s'accorde avec la notion canonique de la cause dont on connaît le développement au XIIIe siècle. Capitant, *De la cause des obligations*, 3e édit., Paris, 1926. La richesse, la volupté sont-elles autre chose que le motif, et celui qui se marie n'accepte-t-il point nécessairement, avec l'unité et l'indissolubilité, toutes les charges du mariage ? *Consensus etiam iste, etsi amore libidinis fit, tamen matrimonialis est, non fornicatorius, aut amatorius; non enim in solam libidinem consentit, sed in omnia onera matrimonii.* Le sacrement existe donc, quelles que soient les dispositions de ceux qui le reçoivent : si ces dispositions sont coupables, ils commettent un péché. Guillaume d'Auvergne, *op. cit.*, t. I, p. 519. Les grands scolastiques ont confirme cette doctrine. *Intentio Ecclesiæ quæ intendit utilitatem ex sacramento provenientem est de bene esse sacramenti et non de necessitate ejus*, déclare saint Thomas, *In IV^um Sent.*, dist. XXX, q. I, a. 3, ad 3um. Celui qui ne tient pas compte des fins proposées par Dieu et par l'Église pèche, mais reçoit validement le sacrement : *Iste consensus, licet sit peccatum mortale, tamen proprie est causa efficiens matrimonii non in quantum malus sed in quantum bonus et in quantum a Deo est : dicimus enim quod omnis actio, in quantum actio, bona est et est a Deo.* Le mal n'est point facteur de bien en tant que mal, mais par le bien qui y est annexé. Ainsi, la cupidité qui est un mal a beaucoup de conséquences louables, notamment l'activité commerciale.

c) Unité du sacrement. — La conclusion qui resulte implicitement de tous ces débats sur la causalité, c'est que le contrat de mariage ne peut exister entre chrétiens sans le sacrement : le consentement est, dans le même instant, la cause efficiente du contrat et du sacrement. Mais pouvait-on parler *du* sacrement et n'y a-t-il pas, en réalité, dans le mariage plusieurs sacrements?

Le vocabulaire même suggérait une première difficulté, que Prévostin expose et résoud ainsi : « On élève couramment cette objection : le mariage est appelé sacrement et le troisième bien du mariage est également appelé sacrement. S'agit-il du même sacrement ou de deux sacrements? Il semble qu'il y a pluralité, puisque le second sacrement est désigné comme bien du premier. En revanche, la signification de l'un est exactement identique à celle de l'autre, ce qui conduirait à conclure : un seul signe, un seul sacrement. » *Solutio : Magister Petrus dicebat, quod est aliud, et illud, quod dicitur bonum conjugii, appellat inseparabilitatem. Videtur tamen esse dicendum aliter, etiam quod nec connumeratio est recipienda. Nec est dicendum, quod sit idem sacramentum vel aliud, sed dicitur homo imago Dei propter rationem et ipsa ratio dicitur imago Dei, non tamen eadem vel alia imago, ita matrimonium dicitur sacramentum propter bonum conjugii, quod sic vocatur, scilicet inseparabilitas, et*

ipsum bonum dicitur sacramentum sed nec idem nec aliud. Cité par F. Gillmann, *Zur Sakramentenlehre des W. von Auxerre*, Wurzbourg, 1918, p. 39.

On trouvera des expressions analogues dans Guy d'Orchelles, *ms. cit.*, fol. 90, dans Roland de Crémone, *ms. cit.*, fol. 134. Cette distinction des deux sens de *sacramentum* est une difficulté courante que l'on voit déjà exposée dans la *Somme* de Roland et dans celle d'Huguccio, *loc. cit.*, p. 758.

Le mot *sacramentum*, dans l'énumération augustinienne des biens du mariage, *fides, proles, sacramentum*, signifie donc l'indissolubilité, et c'est à raison de cette indissolubilité que le mariage est appelé sacrement. Cette première discussion a pour principal avantage de souligner le caractère par où le mariage diffère profondément des autres contrats. Le consentement peut assurer la formation mais non la permanence du lien conjugal : *Matrimonium habet causam efficientem consensum, sed non conservantem. Est ergo consensus causa ut matrimonium fiat, non ut permaneat.* S. Bonaventure, dist. XXVII, a. 2, q. I, ad 2um et 3um. Il crée la *mutua obligatio*, non point l'*obligationis mutuæ indissolubilitas... et quamvis primum sit hominis, secundum est instituentis; et ratione illius indissolubilitatis, præcipue matrimonium tenet sacramenti et signi sacri.* S. Bonaventure, dist. XXVI, a. 1, q. II, ad 4um. Le premier trait du sacrement, c'est qu'il est le signe d'une réalité spirituelle. Décrétistes et théologiens, jusqu'au début du XIIIe siècle, insistent avant tout sur ce trait fondamental : *sacramentum quia sacræ rei signum*, ainsi caractérisent-ils le mariage. Raoul l'Ardent, Paucapalea, R. de Courson, bien d'autres encore transcrivent pour l'appliquer au mariage la définition augustinienne du sacrement popularisée par Hugues de Saint-Victor et P. Lombard. Or dans le mariage, deux réalités sont signifiées. C'est pourquoi Hugues de Saint-Victor admettait deux sacrements. La même opinion est exprimée par des canonistes, par exemple Étienne de Tournai, in c. 17, Caus. XXVII, q. II, *ad verbum Christi et Ecclesiæ sacramentum : Alterum ergo sacramentum est in desponsatione, alterum carnis in commixtione.* La *Glose* ordinaire du *Décret* sur le c. 2, dist. XXVI, au mot *De sacramento*, reconnaît un triple sacrement : la conjonction des âmes *per verba de præsenti* signifie la conjonction du Christ et de l'âme fidèle, la *commixtio carnis*, l'union du Christ avec l'Église, la *conjunctio corporum*, l'union de Dieu et de l'humanité. Même explication dans la *Glose* ordinaire sur le c. 5, *X*, I, XXI. Prévostin reconnaît aussi un *triplex sacramentum*. Cf. Lechner, *op. cit.*, p. 378, n. 4, qui cite le ms. latin *6985* de Munich, fol. 131 v°.

Cette interprétation était la conséquence logique d'une définition du sacrement qui tient trop exclusivement compte du symbole et qui conduisait aussi certains auteurs, comme Simon de Bisiniano, à admettre la dualité du sacrement dans le baptême.

Dès la fin du XIIe siècle, l'attention des commentateurs se fixe, plutôt que sur la *res sacra*, sur le *signum*. Huguccio observe que si, dans le mariage, deux choses sont signifiées, il y a unité de signe : *Nec sunt ibi duo sacramenta, ut dixit Mag. Jo., sed unum sacramentum, id est unum significans, scilicet matrimonium et duo significata, scilicet conjunctio animæ ad Deum per caritatem et conjunctio Christi et Ecclesiæ per naturam. Summa..., loc. cit.*, p. 764.

Les théologiens de la même époque diront aussi clairement que l'unité du sacrement n'est point contrariée par la double union, spirituelle et corporelle, des époux : *Sacramentum est hic consensus animarum et carnalis copula, nec sunt duo sacramenta, sed unum sacramentum unionis Christi ad Ecclesiam, quæ fit per charitatem et corporalis quæ fit per naturæ conformitatem. Cujus etiam signum est carnalis copula, sicut consensus animarum spiritualis unionis.* Pierre de Poitiers, *op. cit.*, l. V, c. XIV, *P. L.*, t. CCXI, col. 1257. — Telle est encore l'idée d'Étienne Langton. *Non tamen sunt duo matrimonia sed unum.* Avant la *commixtio sexus*, le mariage représente l'union du Christ et de l'Église militante, après la *commixtio sexus*, l'union du Christ et de l'Église triomphante. *Summa*, Bibl. Nat., ms. lat. *14 556*, fol. 166.

Au XIIIe siècle, certains canonistes continueront d'enseigner la théorie du *duplex sacramentum :* ainsi G. de Trano, *Summa in titulos decretalium*, Venise, 1570, *in tit. De bigamis*, n. 2, fol. 36. Mais la théorie unitaire semble unanimement admise par les théologiens. L'explication du signe est amplement développée par plusieurs d'entre eux, ainsi par Robert de Courson, dans sa *Summa* au début de la *Quæstio de matrimonio : Sicut inter contrahentes usualiter, primo, fit desponsatio per verba de futuro, secundo, per verba de præsenti fit contractus matrimonialis in facie Ecclesiæ, tertio, sponsa traducitur in amplexus sponsi, ita inter Christum et Ecclesiam factum est. Nam Christus, qui est sponsus et caput Ecclesiæ, primo, despondit Ecclesiam in primo Abel justo, quasi per verba de præsenti, ubi divinitas, tamquam os osculans, sibi conjunxit humanitatem, quasi os osculatum, ex quibus confectum est illud verum osculum, de quo dicitur : Osculetur me osculo oris sui. Et per illum consensum in osculo illo significatum matrimonium, prius initiatum, tunc est consummatum, sed non erit ratum nisi in fine, quando traducetur sponsa in amplexus sponsi. Est autem matrimonium copulationis divinitatis et humanitatis, et copulationis Christi et Ecclesiæ significatum. Ideo, dicitur sacramentum quia est utriusque tam sacræ rei signaculum.* On trouvera des expressions analogues dans la *Somme* du maître de Robert de Courson, Pierre le Chantre, Bibl. Nat., ms lat. *3258*, fol. 182, dans Simon de Tournai, Bibl. Nat., ms. lat. *3114* A, fol. 215. Sur l'union du Christ et de l'Église, cf. M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, 1903, p. 249-266. Bien des théologiens remarquent la dissolubilité de l'union du Christ et de l'âme fidèle : le péché détruit cette union. Robert de Crémone, le note, *ms. cit.*, fol. 132 et c'est aussi ce qui explique la possibilité d'entrer en religion avant la consommation du mariage. Tandis que l'union du Fils de Dieu et de la nature humaine est indissoluble et donc le mariage consommé qui la symbolise. Cf. Guillaume d'Auxerre, *op. cit.*, l. IV, tr. IX, c. II, q. 2; Saint Antonin de Florence, part. III, tit. XIV, c. 9, col. 677.

La considération de l'unité du signe levait une dernière objection : celle tirée de la dualité de sujet, dont l'exposé est très clairement fait par Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea in IV libros Sent.*, Paris, (Pigouchet), 1500, fol. CCLXXXV : *Cum enim matrimonium sit conjunctio maris et feminæ et ibi sunt duæ dictiones quæ sunt relatio et correlatio, maritus enim dicitur uxoris maritus et uxor mariti uxor, quæritur an utraque illarum conjunctio per se sit matrimonium an ille duæ simul acceptæ ita quod neutra sit utraque per se : ergo ibi sunt duo matrimonia; ergo duo sacramenta.* — La réponse est facile : Il y a deux sujets, mais unité d'effet et de signe : d'effet, car les deux conjonctions réalisent l'unité de chair; de signe, car elles signifient l'union du Christ et de l'Église, au dire de l'Apôtre... double principe d'unité, comme dans l'eucharistie. Cf. Strake, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn, 1917, p. 201. Il s'agit là d'une difficulté exposée par presque tous les scolastiques. Nous l'avons relevée dans Eudes d'Ourscamp. On la trouverait dans Roland de Cré-

mone, fol. 131, et Duns Scot l'énonce avec netteté, *Report. paris.*, dist. XXVII, q. II.

Toutes ces difficultés, on le sait, ne sont pas propres au mariage. La multiplicité de sacrement, certains, nous l'avons vu, croyaient l'apercevoir dans le baptême, et d'une façon générale, les scolastiques ont une certaine tendance à appeler sacrement les actes successifs d'un sacrement. Ainsi pour la pénitence, cf. Schmoll, *op. cit.*, p. 143, pour l'extrême-onction, A. J. Kilker, *Extreme-onction*, Washington, 1926, p. 42.

d) *Le mariage des infidèles est-il un sacrement?* — Peut-on dire, enfin, que tout contrat de mariage valable soit un sacrement ou bien faut-il réserver le sacrement aux chrétiens ?

Plusieurs décrétales appellent *sacramentum* le mariage des infidèles. En l'année 1201, Innocent III écrit à l'évêque de Tibériade : le baptême ne dissout pas le mariage, *quum sacramentum conjugii apud fideles et infideles existat*, Potthast, n. 1325; *X*, IV, XIX, 8. Et en 1206, il expose, à l'évêque de Ferrare... qu'il pourrait sembler, *videri posset*, que *et sacramentum conjugii et sacramentum etiam eucharistiæ a non baptizatis recipi potest.* Potthast, n. 2749; *X*, III, XLIII, 3. Honorius III énonce, parmi les cas qui n'admettent point transaction : *Conjugii sacramentum, quod, quum non solum apud Latinos et Græcos, sed etiam apud fideles et infideles existat, a severitate canonica circa illud recedere non licebit.* Potthast, n. 5834; *X*, I, XXXVI, 11 (a. 1218). L'un de ces textes (*X*, III, XLIII, 3) énonce, comme simplement concevable, *videri posset*, l'idée que la croyance en Jésus-Christ permet aux non-baptisés de recevoir le sacrement. Les deux autres emploient le mot *sacramentum* dans un sens très large, pour exprimer que le mariage a son fondement dans le droit naturel, que Dieu, en l'instituant, lui a donné certains caractères universels. C'est en ce sens que Boniface VIII écrit : *Matrimonii vero vinculum ab ipso Ecclesiæ capite rerum omnium conditore, ipso in paradiso et in statu innocentiæ instituente, unionem et indissolubilitatem acceperit. Sext.*, II, XV, c. un. Innocent III, dans une décrétale de l'année 1199 marque bien la séparation traditionnelle entre le mariage des fidèles et celui des infidèles : le premier est *verum et ratum*, le second n'est que *verum : Nam etsi matrimonium verum quidem inter infideles existat, non tamen est ratum. Inter fideles autem verum quidem et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur; sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret.* Potthast, n. 684. *X*, IV, XIX, 7.

Les scolastiques, vers le milieu du XIIIe siècle, réunissent les arguments *pro* et *contra* dans leurs commentaires sur la distinction XXXIX des *Sentences*. Le mariage des infidèles, déclare saint Bonaventure, *habet tantum semiplene rationem officii, remedii, sacramenti. — Matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiæ*, dit saint Thomas. *In IV^um^ Sent.*, dist. XXXIX, q. I, a. 2, ad 1um. Le mariage des infidèles ne peut être un sacrement comme celui des chrétiens, puisque le baptême est la porte d'entrée des sacrements : *Secundum quod est sacramentum, non habet perfectam indissolubilitatem nisi secundum quod fundatur in baptismo et fide.* Albert le Grand, *In IV^um^ Sent.*, dist. VI, a. 6.

L'opinion commune est donc que le mariage des infidèles est simplement *verum*. Encore plusieurs contestent-ils cette qualité. On trouvera leurs arguments dans les *Commentaires* précités sur la distinction XXXIX. Richard de Mediavilla professe cette opinion sévère, dist. XXXIX, q. III, a. 1. Duns Scot le reprend sur ce point. *Opus oxon.*, dist. XXXIX, q. un.

2° *Deuxième série de problèmes : l'analyse du sacrement.* — 1. *La composition du rite sacramentel.* — Un seul contrat, un seul sacrement, un seul contrat-sacrement de mariage : telle est la conclusion à laquelle se rallient presque tous les auteurs classiques. Dans le mariage doivent donc se trouver tous les traits auxquels la doctrine commune au XIIIe siècle reconnaît un sacrement : matière et forme, grâce, institution divine. C'est à dégager ces traits que vont s'employer les théologiens, surtout à partir d'Albert le Grand.

a) *Position du problème.* — L'analyse du rite sacramentel qu'imposa la généralisation de la conception hylémorphiste, dans la première moitié du XIIIe siècle, pouvait troubler la doctrine du contrat-sacrement au moment où elle atteignait la perfection.

Tandis, en effet, que le contrat est réalisé par le simple consentement mutuel, le sacrement requiert, d'après l'interprétation hylémorphiste, un double élément : la matière et la forme, qui paraissent introduire quelque part de réalité et de solennité dans le contrat-sacrement.

Les origines de la théorie hylémorphiste du sacrement ne sont pas bien élucidées. On lui donne généralement pour introducteur Guillaume d'Auxerre. Cf. P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, Fribourg-en-B., 1893, p. 103. Certains auteurs proposent de remonter plus haut. En tout cas, l'application à chacun des sacrements ne semble pas antérieure à l'année 1230. Aisée pour le baptême et l'eucharistie, elle était plus délicate pour la pénitence, cf. Schmoll, *op. cit.*, pour l'extrême-onction, cf. Kilker, *op. cit.*, p. 24 sq., et surtout pour le mariage.

Certains docteurs renonçaient à l'analyse. Alexandre de Halès rapporte une opinion d'après laquelle il n'est pas besoin de matière dans les sacrements de la Loi de nature. *Summa*, part. IV, q. V, membr. 1, a. 1, Cologne, 1622, fol. 90. Et le cardinal Jean Le Moine enseigne encore : *In matrimonio carnali non est proprie materia vel forma.* Gl. *in c. Si infantes, De despons. impub., n*, 5, dans *In Sextum Commentaria*, Venise, 1585, fol. 312. Scot, lui aussi, déclare que le sacrement de mariage n'a point de matière. *Report. paris.*, dist. XXVIII, n. 23. Mais bien peu de théologiens ont reculé devant la difficulté du sujet. L'un des plus anciens témoins, sans doute, de l'application au mariage de l'hylémorphisme aristotélicien est Hugues de Saint-Cher qui, sur plus d'un point, a fait avancer la doctrine (N. Paulus l'a montré, par exemple, pour les Indulgences). *Melius potest dici, scilicet quod consensus in copulam maritalem per verba de præsenti expressus est sacramentum et ipse est quasi materia sacramenti; forma verborum est quasi forma sacramenti ejusdem.* Ms. de Bâle, fol. 139.

b) *La matière.* — Presque tous les théologiens, désormais, vont essayer de définir la matière et la forme du mariage.

Seulement le mot *matière* a, selon les auteurs, une signification plus ou moins concrète et sensible. Il en est qui croient discerner la matière dans le corps même des contractants : *Sicut in contractibus rerum res quæ transferuntur per conventionem ipsam sunt materia : sic corpus quod transfertur quoad potestatem est materia in matrimonio*, écrit Pierre de la Pallu, *In IV^um^ Sent.*, dist. XXVI, q. IV, Venise, 1493, fol. 141. Opinion qui sera enseignée par saint Antonin de Florence, au XVe siècle. — D'autres regardent comme matière les paroles prononcées par le premier des époux qui engage sa foi. *Verbum primo prolatum ab altero (suscipientium sacramentum) habet rationem materiæ*, écrit Richard de Mediavilla, *Sup. IV^um^ Sent.*, dist. XXVI, q. II, ad 1um. Certains canonistes appuyaient cette interprétation sur le canon *Detrahe*,

Caus. I, q. 1, c. 54, comme le rapporte G. de Montlauzun, dans son *Sacramentale*, Bibl. Nat., ms. lat. *3205*, fol. 57. Et Capræolus considère cette interprétation comme conforme à l'esprit de saint Thomas ou encore cette autre : *Consensus interior expressus aliquo modo et sensibilis factus. Defensiones...* éd. Paban et Pègues, Tours, 1906, t. VI, p. 501. — Tel autre, joignant des opinions extrêmes, reconnaît la matière à la fois dans le consentement et dans la *conjunctio corporum* : c'est le cas de Rob. Fitsacre, ms. *XLIII* d'Oriel College (Oxford), fol. 207.

L'opinion appelée à la plus grande fortune est celle, nuancée, d'Albert le Grand et saint Thomas : il faut reconnaître la matière dans les dispositions et les actions des époux : *...quia talis materia non est nisi in illis sacramentis quæ totam rationem efficiendi trahunt a passione Christi, et sacramentis quæ sunt in Christo, sicut est baptismus Christi, passio Christi, resurrectio Christi, et hujusmodi. In his autem quæ sunt circa opera nostra, sunt materia aliqua nostra, vel nos sub aliqua dispositione : sicut in pœnitentia dolor est materia, et in matrimonio nos sub potentia commixtionis sexuum existentes.* Albert le Grand, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVI, a. 14, ad q. 1, ad 2um. Et saint Thomas : *Sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut pœnitentia; et ideo, sicut pœnitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio. In IV*um, dist. XXVI, q. II, a. 1, ad 2um.

c) *La forme.* — Bien plus grave était le problème de la détermination de la forme. Le contrat de mariage, purement consensuel, se réalise par le simple accord des volontés. L'identité du contrat et du sacrement sera-t-elle sauve si l'on exige pour la formation du sacrement que cet accord se manifeste selon une certaine forme?

La difficulté ne fut pas immédiatement aperçue. Albert le Grand se borne à reconnaître la forme dans le *consensus per verba de præsenti*, et saint Thomas dans les *verba. In IV*um *Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 1, ad 1um. Mais Duns Scot précisa toute la portée du problème. Dans ses commentaires d'Oxford, il pose nettement la question de la forme du sacrement. Dist. XXVI, q. un., n. 14 sq. Dieu a-t-il imposé une formule ou bien faut-il considérer tout contrat comme un sacrement? *Vel enim Deus instituit ita indeterminatum signum, ut sit signum efficax gratiæ, sicut indeterminatum signum requisitum ad contractum : vel magis determinavit illud, quod debet esse efficax gratiæ, quam ex impositione humana determinetur signum sufficiens ad contractum; et si sic, vel determinavit aliqua verba præcise, puta, accipio te in meam, vel in meum; vel determinavit indifferenter quæcumque verba exprimentia talem consensum.* Si Dieu a strictement déterminé la forme, arrêté les paroles précises que les époux doivent prononcer pour recevoir la grâce, il s'ensuit que, bien souvent, un contrat de mariage est passé sans que le sacrement y soit joint, puisque les formes du contrat sont libres et, pratiquement, diverses comme la coutume. Si la seule prononciation de paroles est requise, certains mariages encore ne seront que des contrats : ainsi le mariage des muets. Scot ne se décide point à proposer une solution ferme. Il définit le sacrement : *expressio certorum verborum*, mais avec cette réserve que, si les *verba* ne sont point nécessaires, on se contentera de signes équivalents. *Ibid.*, n. 17. Dans son *Commentaire* de la dist. XXVII, il laisse encore pendante la question de savoir si le mariage par lettres est un sacrement.

Dans les *Reportata parisiensia*, la pensée de Scot est plus clairement exprimée. Après avoir montré que le contrat peut se former sans paroles, que n'importe quel signe sensible suffit pour que les parties soient liées, il ajoute que le sacrement, au contraire, ne peut être conféré sans un signe sensible déterminé et des *verba certa. Ad sacramentum autem matrimonii requiritur signum sensibile determinatum, ut audibile et certa verba, quia sine certis verbis non est sacramentum matrimonii, licet possit esse contractus ad matrimonium sine certis verbis... Istud autem signum audibile, quod est necessarium ad matrimonii sacramentum, vel ipsa certa verba, sunt forma ipsius sacramenti.* L'Église, en effet, n'admet point n'importe quel signe sensible, elle exige les *verba de præsenti : Nisi enim hoc sacramentum haberet pro forma totali signum sensibile determinatum, ut certa verba, non esset unum sacramentum forte... et tunc forma ipsius sacramenti esset latissima, quia quæcumque signa sensibilia essent forma, quod non tenet Ecclesia catholica; sed quod tantum fiat determinate per verba de præsenti. Ibid.*, n. 23. Les personnes qui ne peuvent échanger les paroles contracteront mariage mais ne recevront point le sacrement : c'est le cas des absents qui peuvent contracter par lettre ou par procureur (n. 22), des muets (n. 23), de ceux que leurs parents ont conjoints. Dist. XLII, n. 24. Dans tous ces cas exceptionnels, il y a séparation, disjonction du contrat et du sacrement. A ceux qui passeraient le contrat sans recevoir le sacrement, Dieu ne refusera point une certaine grâce, *quia Deus assistit ibi propter difficultatem contractus honesti;* mais cette grâce sera moindre que celle qui est attachée au sacrement. *Opus oxon.*, dist. XXVI, q. un., n. 15.

Cette opinion de Scot était appelée à une grande fortune. Déjà, au XIVe et au XVe siècle, beaucoup de disciples du docteur subtil la professèrent. Jean de Bassoles fait remarquer à plusieurs reprises que l'Église tient pour constant *quod sacramentum quodlibet in verbis consistit.* Si des paroles ne sont point nécessaires, d'autres signes suffiront, *quod tamen non videtur mihi. In IV*um *Sent.*, dist. XXVI; voir encore dist. XXVII-XXIX. Vers le même temps, Hugues de Newcastle († 1321) semble avoir soutenu l'opinion de Duns Scot avec un certain éclat. Et la définition scotiste du sacrement de mariage, *expressio certorum verborum maris et feminæ*, sera reprise et discutée par toute la lignée des commentateurs de Scot, par Pierre d'Aquila, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVI-XXVII, ad 1um, comme par Fr. de Marchia, Bibl. Nat., ms. lat. *3071*, fol. 161 sq., par Guy de Briançon, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVI, Lyon, 1512, fol. CXCVIII, comme par Jean de Cologne, *Quæstiones*, Venise, 1472, fol. 222. On pourrait citer plusieurs dizaines d'auteurs et, si nous le notons, c'est pour que l'issue de cette opinion scotiste devienne plus intelligible : il ne s'agit pas d'un vague propos perdu dans l'œuvre de Duns Scot, comme on semble, en général, le croire. Les propos de Duns Scot sont rarement dépourvus de finesse, et ils n'ont presque jamais été voués à l'oubli. A la fin du Moyen Age, nombre de théologiens étaient enclins à admettre, après les *Reportata parisiensia* et l'*Opus oxoniense*, que sans *verba*, point de sacrement, ou tout au moins, comme Jean de Cologne, à exprimer un doute embarrassé.

Cependant Ange de Clavasio († 1495), dans sa *Summa angelica*, Paris, 1506, fol. CCLXXVIII, déclare que les théologiens et presque tous les canonistes n'exigent pour l'expression du consentement qu'un signe, et que l'existence du sacrement ne requiert qu'un signe sensible. Des commentateurs de Scot, comme Guillaume de Vaurouillon, défendront cette dernière doctrine, avec, il est vrai, des arguments inégalement sûrs, comme on peut le voir fol. 396 sq. Le fond de sa doctrine, Guillaume pouvait l'appuyer

sur l'autorité de grands scolastiques et notamment de l'un de ses modèles, saint Bonaventure : *In aliquibus autem [sacramentis] non venit vis a verbo exteriori, sed ab intrinseco, ut in pœnitentia quantum ad confessionem et in matrimonio; et in talibus sufficit qualiscumque fiat expressio, sive verbo, sive scripto, sive etiam quocumque nutu alio.* S. Bonaventure, dist. XXVIII, a. un., q. IV; voir encore Durand, dist. I, q. III.

d) *Le ministre.* — Puisque le consentement est la cause efficiente du contrat et du sacrement de mariage et que son expression constitue la forme du sacrement, il semble que les époux doivent être considérés comme les ministres.

Les textes où cette affirmation logique est posée directement et sans restrictions ne sont cependant pas très nombreux; les textes qui représentent expressément le prêtre comme le ministre du mariage, on aurait également quelque peine à les découvrir. Mais il y a un grand nombre de textes qui paraissent insinuer l'une ou l'autre de ces conclusions et qu'il nous faut classer. La fonction du prêtre au contrat, nous l'avons déjà indiquée, col. 2192. Il s'agit, à présent, d'apprécier la portée de la bénédiction nuptiale. En termes précis : le sacrement est-il formé par les époux en même temps que le contrat, comme toute l'analyse générale du mariage nous l'a laissé supposer, ou bien le prêtre, bénissant les époux, en est-il le ministre?

Écartons provisoirement les textes qui attachent la grâce à la bénédiction nuptiale. Sans autre ambition que de grouper quelques éléments de décision — le sujet que nous allons effleurer appelle une longue étude — nous relèverons quelques idées importantes dans les conciles, les ouvrages des théologiens et plusieurs rituels.

Les IIIe et IVe conciles du Latran qui interdisent au prêtre d'exiger une somme d'argent pour la bénédiction nuptiale ont en vue la gratuité du sacrement. La vénalité est telle, en certaines Églises, dit le canon 7 du IIIe concile du Latran, que *pro sepulturis et exsequiis mortuorum, et benedictionibus nubentium, seu aliis sacramentis aliquid requiratur. ...Ne igitur hæc de cetero fiant, vel pro personis ecclesiasticis deducendis in sedem, vel sacerdotibus instituendis, aut sepeliendis mortuis, seu benedicendis nubentibus, seu aliis sacramentis conferendis seu collatis aliquid exigatur, districtius prohibemus. X*, V, III, c. 9. — Mêmes expressions dans le canon 66 du IVe concile du Latran (1215), *X*, V, III, c. 42 : *Quidam clerici pro exsequiis mortuorum et benedictionibus nubentium et similibus pecuniam exigunt.* Et le concile ordonne *ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta.*

Des décrétalistes, nous le verrons, ont tiré de ces textes la conclusion que la bénédiction nuptiale confère le sacrement. Mais ici, le mot *sacramentum* doit être pris au sens large de chose sacrée. On applique le même nom à la bénédiction et aux sépultures. Aucun texte de concile général ne dit que le sacrement dépend de la bénédiction nuptiale. Et le style officiel distingue fort bien, comme le note Gibert, la *solennisation* du mariage, l'*administration* des autres sacrements. Sans doute, de nombreux conciles provinciaux, du XIIIe au XVe siècle, emploient pour caractériser les fonctions du prêtre qui bénit le mariage les mots : *conjungere, copulare*, mais il n'en faut point tirer des conclusions trop précises. Ces mots n'impliquent pas que le prêtre confère le sacrement; ils marquent seulement sa participation active à la tradition mutuelle des époux, et l'analyse du contrat nous en a déjà révélé la signification.

La doctrine fournit-elle une réponse plus claire? Il y a dans bon nombre d'auteurs des expressions ambiguës. Ainsi, Albert le Grand, *In IV*[um] *Sent.*, dist. I, a. 14 : « Le mariage peut être envisagé sous plusieurs aspects, soit comme office naturel, soit comme bien de l'Église, *et quoad hoc potest sufficienter effici per consensum in maritalem copulam. Sed tertio modo est in remedium, et sic ponitur sub clavibus Ecclesiæ et est in dispensatione ministrorum, et quoad hoc habet formam in facie Ecclesiæ expressam, et accipit benedictionem Ecclesiæ et efficitur Ecclesiæ, non quidem sacramentum secundum se, sed sacramentum Ecclesiæ, ut sit medicina ex vi clavium ipsius Ecclesiæ.* » Saint Thomas reprend plusieurs fois cette idée, ce vocabulaire même, d'abord en termes presque identiques, *In IV*[um] *Sent.*, dist. I, q. I, a. 3, puis dist. XXV, a. 2, quæst. 1, ad 2[um]. Et encore *Contra gentes*, l. IV, c. 78 : *Matrimonium igitur, secundum quod consistit in conjunctione maris et feminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare est Ecclesiæ sacramentum; unde et quædam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiæ adhibetur.* Dans la *Somme théologique*, II[a]-II[æ], q. C, a. 2, in fine : *...dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est : inquantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum; et ideo secundum jura prohibetur, ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.*

Saint Bonaventure ne fait pas une moindre part à la bénédiction nuptiale : *Matrimonium accipit rationem spiritualitatis et gratiæ, quando consensus jungitur benedictioni, ubi explicatur significatio, et obtinetur per benedictionem sanctificatio, et ideo in benedictione sacerdotali consistit ratio spiritualis præcipue.* Dist. XXVI, a. 2, q. II, ad 4[um].

Il n'est pas utile de multiplier les citations de théologiens scolastiques : aucune ne rendrait l'idée plus claire. Et quant aux canonistes, nous nous bornerons à transcrire la *Glose* ordinaire sur le c. 1, *X*, IV, XXI qui interdit de bénir les seconds mariages : *quia sacramentum iterari non debet*, dit Bernard de Parme.

Les théologiens marquent donc une certaine répugnance à abandonner aux laïques l'administration d'un sacrement, et ils considèrent que la bénédiction appartiendrait dans la division précédemment analysée au cycle du sacrement; ils condamnent pour ce motif tout trafic pécuniaire dont la bénédiction serait le prétexte ou l'objet. Peut-on dire pour autant qu'ils font dépendre de la bénédiction la validité du sacrement? Il serait imprudent de l'affirmer : car ceux-là mêmes qui paraissent exiger la bénédiction exposent avec force, en d'autres passages, qu'elle n'est requise que *quantum ad honestatem*, non point *quantum ad virtutem matrimonii.* Quoi de plus net que l'enseignement de saint Thomas, *In IV*[um] *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 3, ad 2[um]? Après avoir expliqué que l'absolution du prêtre est indispensable pour la rémission des péchés, il ajoute : *Sed in matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio : quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare : et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti.* Et encore, dist. XXVI, q. II, a. 1, ad 1[um] : *Verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis quæ est quoddam sacramentale.* Le refus de bénédiction nuptiale aux secondes noces, saint Thomas l'explique par le *defectus sacramenti. Ibid*, dist. XLII, q. III, a. 2, ad 2[um]. Albert le Grand expose que les prêtres administrent les seuls sacrements divins; quant aux sacrements humains, ils enseignent simplement *qualiter honeste et secundum Deum fiant.* Et ainsi il réfute l'objection : *Omne sacramentum Ecclesiæ consistit in operatione ministrorum Ecclesiæ In IV*[um] *Sent.*, dist. XXVII, a. 4, ad 3[um]. A la fin

du Moyen Age, le thème n'a point varié : *Benedictio vero sacerdotis non pertinet ad essentiam hujus sacramenti : sed est quid sacramentale ad ejus solemnitatem pertinens*, écrit, par exemple, Nicolas des Orbeaux, dans son *Compendium singulare* déjà cité. Et le continuateur de Biel, *In IV^um Sent.*, dist. XXV, q. II, a. 2, p. 8 : *Non est propria locutio, quod sacerdos conferat hoc sacramentum sicut cætera, sed conjuges sibi mutuo conferunt et accipiunt.*

Non est propria locutio : ces mots éclairent tout le débat. Au vrai, on ne s'est point mis d'accord sur le sens du mot : ministre. Dès lors, quiconque joue un rôle actif dans la cérémonie est appelé ministre. La preuve, nous la demanderons à ceux-là mêmes qui, nettement, déclarent que les contractants sont les ministres. Aucune formule n'est, en apparence, plus limpide que celle dont use Duns Scot : *Ministri sunt dispensantes sibi hoc sacramentum. Report. paris.*, l. IV, dist. XXVIII, n. 23 et 24. Mais Scot observe : si les contractants sont les ministres, les parents qui marient leurs enfants sont donc les ministres du sacrement comme du contrat. *Opus oxon.*, l. IV, dist. XXVI, q. un., n. 15 : *...aliquando patres contrahunt pro filiis vel filiabus, præsentibus eis, non exprimentibus signa propria : si ergo ibi est sacramentum, oportet dicere quod minister hujus sacramenti potest esse indifferenter quicumque potest esse minister in contractu matrimonii.* Dans les *Reportata parisiensia*, dist. XLII, n. 24, Scot semble renier cette opinion étrange, *quia parentes non conferunt eis gratiam*, dit-il avec raison.

Mais ses disciples reproduisirent souvent les termes de l'*Opus oxoniense*. Jean de Bassoles note très correctement que les contractants sont ministres du sacrement : *Unde sacerdos non requiritur in hoc sicut minister sed sicut solennisans factum, quod patet quia per seipsos ipsi contrahentes possunt nubere et nubunt, et sortiuntur sacramentum et vinculum et contrahunt. In IV^um Sent.*, dist. XXVI. Mais il ajoute : « Si quelque autre peut être ministre, il semble que celui-là est ministre du sacrement qui est ministre du contrat de mariage; donc les parents qui contractent pour leurs enfants sont peut-être ministres du sacrement. » Et Guy de Briançon, à la fin du XVe siècle : « On dit que le ministre de ce sacrement peut être, indifféremment, quiconque peut être ministre au contrat de mariage. Tantôt, en effet, le ministre c'est le prêtre; tantôt l'homme et la femme, comme dans le mariage clandestin; tantôt un laïque et tantôt un clerc. Mais dans un mariage bien réglé, seul le prêtre est ministre, car un mariage bien réglé ne doit se faire que *in facie Ecclesiæ*. »

Les rituels ne fournissent point les éléments d'une conclusion générale. Au contraire, ils montrent la diversité des formules et combien il serait imprudent de prendre à la lettre certaines expressions. Ainsi, le prêtre est appelé ministre du sacrement dans un ancien rituel de Liége. Martène, *op. cit.*, p. 138. Or, il ne dit pas un mot qui ait l'air de forme; ce sont les époux qui se conjoignent et le texte ajoute que la bénédiction suit le contrat. On trouvera d'autres exemples de cette terminologie incertaine dans Gibert, *Tradition ou Histoire de l'Église sur le sacrement du mariage*, Paris, 1725, où sont classés chronologiquement de nombreux fragmente canoniques et liturgiques. La formule la plus commune est, semble-t-il, *Ego accipio te in meum, Ego accipio te in meam.*

2. *La collation de la grâce.* — Tandis que les scolastiques s'ingéniaient à distinguer les éléments du rite sacramentel, un autre problème, capital et qui exigeait une solution péremptoire, sollicitait leurs soins. Le sacrement n'est pas eulement un signe : il est un signe *efficace de la grâce :* les définitions classiques soulignent ce trait essentiel. Cf. Pourrat, *op. cit.*, p. 34 sq.

Il paraît donc vain de se demander si le mariage produit la grâce. Cependant, ni les canonistes tout remplis de préjugés juridiques et moraux, que nous allons envisager, ni, en général, les premiers scolastiques n'ont clairement aperçu la conclusion que leur imposait la logique.

a) La négation des canonistes. — Au temps où la plupart des théologiens se bornaient à indiquer le rôle médicinal du mariage, entre 1150 et 1250, de nombreux canonistes niaient formellement que le mariage conférât la grâce. Cette conclusion leur était imposée d'abord par une conception singulière de la simonie. Le rôle de l'argent dans la conclusion des mariages les étonne : le prêtre qui bénit reçoit son denier et le règlement des rapports pécuniaires est un des soins des époux ou de leurs familles, soin légitime ainsi que le montre l'exemple de Rébecca. Comment expliquer ces marchandages et ce trafic des choses saintes? C'est que, font observer la plupart des décrétistes dans leurs commentaires sur le c. 13, *Honorantur*, caus. XXXII, q. II, le mariage ne confère point la grâce. Ainsi raisonnent l'auteur de la *Summa parisiensis*, Jean de Faenza, Simon de Bisiniano, Sicard de Crémone. Et si Huguccio fait des réserves sur le raisonnement de ses contemporains, en notant que la simonie peut être commise hors du champ de la grâce, il admet, lui aussi, que le mariage ne produit point la grâce. Cf. F. Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramente*, p. 192. « Pourquoi, demande-t-on, l'argent intervient-il dans ce sacrement alors qu'il n'intervient pas dans les autres sacrements? Certains disent : à cause des charges du mariage... Mais la vraie raison, c'est que dans ce sacrement, la grâce de l'Esprit-Saint n'est pas conférée comme dans les autres... » *Glose* ordinaire sur le c. *Honorantur*. « Le mariage n'est point de ces sacrements qui donnent la consolation de la grâce céleste. » *Glose* ordinaire sur le c. *Quidquid invisibilis gratiæ*, Caus. I, q. I, c. 101. Les décrétalistes n'ont pas été moins nets sur ce point. Par exemple, G. de Trano et Hostiensis, dans leurs *Sommes*, au titre *De sacramentis non iterandis*, Bernard de Parme, in c. 9, *Cum in Ecclesiæ corpore*, *X*, V, III, *De simonia*, au mot *Benedictionibus*, reproduisent l'opinion des décrétistes : le mariage ne peut conférer la grâce, puisque le contrat comporte, sans encourir grief de simonie, des conditions pécuniaires.

Alors même que le mariage s'accomplirait sans concours d'argent, n'a-t-il pas, du moins, pour effet, d'éloigner de Dieu? *Qui enim duxit uxorem cogitur ad quæ mundi sunt, quomodo placeat uxori et divisus est*, dit Étienne de Tournai, p. 261. Pis encore, n'est-il pas cause de volupté? Comment les actes entachés de turpitude qu'il autorise et comporte seraient-ils considérés comme productifs de grâce par leur analogie avec la passion du Christ, source de toute grâce? Rufin exprime clairement ce qu'est le mariage pour les partisans de cette opinion : un signe purement figuratif. *Solum autem matrimonium... ita rem sacram in sexuum commixtione significat, quod eam lege turpitudinis impediente minime operatur; signum enim est [conjunctionis] Christi et Ecclesiæ non effectivum, sed dumtaxat repræsentativum, sicut sacrificia pro peccato in Veteri Testamento justificationem impii figurabant, quam tamen nequaquam efficiebant.* Rufin, *Summa...*, p. 481. Le mariage est un sacrement *propter significantiam*, écrit l'auteur de la *Summa monacensis*.

Cette conception n'est point propre aux canonistes, comme on l'affirmera souvent à partir du XIVe siècle. Les théologiens et les moralistes du XIIe siècle ne se sont pas en général prononcés. Quelques-uns ont

nié la collation de la grâce : Abélard, Gandulphe; il faut ajouter Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. XXXVII, *P. L.*, t. CCV, col. 126 : *Sunt etiam spiritualia per quæ confertur vel collata augetur Spiritus Sancti gratia in aliquo, ut ecclesiastica sacramenta, præter matrimonium, ordines, officia etiam ecclesiastica.* Encore au XIIIe siècle, l'opinion que le mariage n'est pas un « sacrement spirituel » est exprimée par le manuscrit théologique d'Erlangen cité par Gillmann, *loc. cit.* Jacques de Vitry († 1240) écrit dans son *Historia occidentalis*, c. 36, Douai, 1596, p. 388 : « Les sacrements ont été institués pour être des signes et des moyens de sanctification. Mais le sacrement de mariage n'a point la vertu de produire ou d'augmenter la grâce, car sa fonction est purement médicinale : on le permet comme remède à la fornication, de même que l'on permet au moine l'usage de la viande et au malade de prendre des bains. » Guillaume Pérauld († 1250) dans sa *Summa virtutum ac vitiorum*, Anvers, 1588, t. I, fol. 128, énumérant les douze biens du mariage et les quatre fruits du douzième, ne parle point de la grâce.

Et Hugues de Saint-Cher dans l'une de ses œuvres, confirme, en somme, l'opinion de Rufin : *Hoc quod dicitur, sacramentum efficit quod figurat, intelligitur tantum de sacramentis institutis in Evangelio ; hoc autem institutum est ante Legem. In Epist. I ad Cor.*, c. VII, éd. Venise, 1703, t. VII, p. 88, col. 2. Ainsi, jusqu'aux premières décades du XIIIe siècle, l'opinion commune semble ne voir dans le mariage qu'un signe et les théologiens ne lui assignent généralement qu'une fonction médicinale, encore que l'efficacité du sacrement soit reconnue par plusieurs d'entre eux en termes résolus : Anselme de Laon, Hugues de Saint-Victor nous l'ont montré.

b) Solutions intermédiaires. — Quand les théologiens, se mirent à enseigner explicitement, au début du XIIIe siècle, le rôle de la grâce dans le mariage, ce ne fut point sans tergiversation.

a. — Les uns considèrent le mariage comme ayant simplement pour effet de conserver la grâce. Ainsi s'exprime Guillaume d'Auxerre. « Nous avons exposé la doctrine des sacrements qui *confèrent* la grâce. Il nous faut maintenant nous occuper des sacrements qui *conservent* la grâce, c'est-à-dire du mariage, conservateur de la grâce, qui est une sorte de médecine préventive puisqu'il préserve de la fornication. » *Summa...*, fol. CCLXXV.

Il semble que l'on peut considérer encore comme représentant de cette opinion Alain de Lille, *Theologicæ regulæ*, reg. CXIV, *P. L.*, t. CCX, col. 681. Elle est jugée suffisante par la *Summa de fide catholica*, l. I, c. LXV, *P. L.*, t. CCX, col. 367.

b. — D'autres semblent voir dans la bénédiction nuptiale la source de la grâce : c'est peut-être l'avis de Guillaume d'Auvergne, cf. Ziesché, *Die Sakramentenlehre des W. von Auvergne*, dans *Weidenauer Studien*, Vienne, 1911, t. IV, p. 149-226. Les époux qui, contractant, ont en vue les causes finales que l'honnêteté assigne au mariage font un acte très saint. *De sacr. matrim.*, c. VI, *loc. cit.*, p. 519. Dieu leur accorde son aide pour atteindre les fins qu'ils se proposent, *ibid.*, c. IX, p. 520. Mais la *virtus sacramenti* appartient-elle au simple contrat passé entre deux fidèles, ou bien est-elle le fruit de la bénédiction nuptiale? La réponse de Guillaume d'Auvergne n'est pas d'une clarté parfaite. Il ne reconnaît la *virtus sacramenti* qu'au *sacramentum veri nominis*, celui qui a été accompagné de la bénédiction. C'est le texte sur lequel J. de Guibert met l'accent dans un savant article : *Le texte de Guillaume de Paris sur l'essence du sacrement de mariage*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 422 sq. Mais il fait observer aussi que Guillaume, en un autre endroit (p. 520 de l'édition que nous avons pu utiliser) mentionne la bénédiction comme une *nouvelle* source de sainteté. Et Guillaume ne paraît-il point attacher au mariage contracté sans bénédiction du prêtre (pourvu que les époux n'aient point refusé ce rite malicieusement) la *virtus sacramenti? ...digne pieque suscipientibus sacramentum istud, reverenterque servare volentibus, ipsa virtute sacramenti præstatur multum refrigerium contra ardorem concupiscentiæ carnalis;* et il ajoute quelques observations curieuses, tirées des confidences qu'on lui a faites.

Nous hésitons à reconnaître dans les deux textes de saint Thomas que cite J. de Guibert un écho de Guillaume d'Auvergne. En revanche, nous avons relevé chez certains canonistes l'affirmation que la bénédiction nuptiale confère la grâce. Voir la *Glose* ordinaire, in c. 9, *Cum in ecclesiæ*, *X*, V, III. Peut-être même était-ce là une opinion populaire. *Aliquis nupsit in occulto,.. credit quod sollempnitas illa si adderetur aliquam gratiam conferret...* Ainsi commence une question du ms. latin. *3477* de la Bibl. Nat. (XIIIe s.), fol. 79.

Les *Commentaires* de Hugues de Saint-Cher et ceux de saint Bonaventure marquent le moment où l'hésitation fut le plus vivement exprimée : *In aliis sacramentis virtute sacramenti confertur gratia vel augmentum gratiæ sed non in matrimonio virtute matrimonii confertur gratia. Aliquando tamen datur vel virtute sacerdotalis benedictionis vel propter intentionem contrahentium. In Sent.*, ms. de Bâle, fol. 139. Parti de la négation, Hugues s'achemine vers la solution raisonnable, celle qui s'accorde avec la notion intégrale du sacrement. Saint Bonaventure tient pour certain que le mariage confère un certain don de grâce, *aliquid gratiæ donum*, à ceux qui le reçoivent dignement, *his qui ex caritatis consensu uniuntur ad procreandam prolem ad divinum cultum.* A raison du consentement et de la bénédiction de l'Église, *cujus est sacramenta debite tractare*, l'âme est *sublevata* de la corruption de la concupiscence, et la grâce est donnée *ad copulam singularem, utilem, inseparabilem.* Cette grâce constitue un remède contre le triple désordre de la concupiscence : l'inconstance ou manque de *fides*, la luxure qui exclut la procréation, l'instabilité qui exclut le sacrement. Dist. XXVI, a. 2, q. II, conclus. Cependant, le mariage ne confère point la grâce comme les autres sacrements : *Non datur gratia per eum modum, per quem in aliis sacramentis, sed solum auxilium gratiæ, sicut supra in principio visum est* (dist. XXVI, a. 2, q.II), *nisi forte ratione benedictionis adjunctæ, quæ vendentem faceret simoniacum.* Dist. XXX, a. un., *in fine. Licet in quantum est sacramentum Ecclesiæ, ratione benedictionis annexæ det etiam gratiam digne accedentibus*, dit encore saint Bonaventure, dist. XXXIX, a. 1, q. III, ad 3um. En plusieurs autres endroits, il exprime cette même idée. En somme, la cause et la portée de la grâce ne sont pas clairement reconnues par saint Bonaventure qui semble attacher une force excessive à la bénédiction nuptiale, et apprécier sans une suffisante largesse les fruits du sacrement. Mais, déjà, son contemporain Albert le Grand avait préparé la solution définitive.

c) L'affirmation de la grâce. — Avant de combattre les opinions contraires à la production de la grâce, Albert s'efforce de les ramener à l'unité. Il n'y a peut-être qu'un désaccord verbal entre ceux qui nient la grâce et ceux qui professent que le mariage a pour effet : *recessum a peccato, non autem ordinem ad bonum.* Cette grâce empêche le règne de la concupiscence, elle la contient dans les bornes prescrites par les fins et l'honnêteté du mariage. *Et dicunt probabiliter isti, quod hæc est causa quare quidam Patres videntur*

*dicere, quod non confert gratiam, quia non confert eam in ordine ad bonum, sed a malo tantum : ad bonum autem habet quoddam impedimentum non ex se, sed ex consequentibus oneribus. In IV*um *Sent.*, dist. XXVI, a. 14, q. II, ad 1um.

A l'argument des canonistes, la réponse était particulièrement aisée. Le mariage est à la fois contrat et sacrement. Le contrat naturel ou civil peut s'accompagner de clauses pécuniaires. Ce qu'il est interdit de vendre, c'est le sacrement ou les cérémonies qui l'accompagnent. S. Thomas, IIa-IIæ, q. c, a. 2, ad 6um. Cf. S. Bonaventure, *op. cit.*, dist. XXVI, a. 2, q. II, ad 4um.

Aux objections d'ordre moral, Albert le Grand et saint Thomas répondent, nous l'avons vu dans leurs *Commentaires* sur la dist. XXVI : Le mariage est consommé *per actum honestum a Domino benedictum, cui in pœnam adjuncta est turpitudo concupiscentiæ.* Loin d'exciter l'appétit charnel, il le réprime, le dérive aux fins du mariage, empêche ses déviations. S. Thomas, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 3, ad 4um. Enfin, l'amour mutuel des époux ne les conforme-t-il pas à la charité du Christ qui fut cause de sa passion? Comme les autres sacrements, le mariage nous conforme donc à la passion du Christ (Richard de Mediavilla ajoutera la réflexion malicieuse que l'on devine. Dist. XXVI, a. 2, q. III, ad 2um).

Tous ces éclaircissements devaient préparer la voie au triomphe de la doctrine définitive. Que le mariage confère la grâce, Albert le Grand considère cette opinion comme très probable : ... *non quodcumque bonum, sed hoc bonum quod facere debet conjugatus : et hoc est quod fideliter conjugi assistat et opera sua illi communicet, et prolem susceptam religiose nutriat, et hujusmodi. Et hæc etiam probabilis est multum. Loc. cit.* Dès le premier article de la question *De matrimonio secundum quod est sacramentum*, saint Thomas prend parti contre ceux qui font du mariage un simple signe : c'est parce que le mariage applique à l'homme, au moyen de signes sensibles, un remède sanctifiant opposé au péché, qu'il est un sacrement. *In IV*um *Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 1. Si le mariage n'était point cause de grâce, il ne différerait point des sacrements de l'Ancienne Loi, où il était déjà un signe et un remède, où, déjà, il autorisait les rapports sexuels. Et comment soutenir que le mariage préserve du mal sans incliner au bien? La même grâce qui prévient le péché dispose au bien, tout comme le même calorique chasse le froid et donne de la chaleur. Saint Thomas juge donc avec faveur l'opinion de ces théologiens qui enseignent la collation de la grâce : « Que le mariage chrétien est propre à conférer la grâce qui aide les époux à remplir les devoirs de leur état, ce sentiment est le plus probable, car quelque faculté que l'homme reçoive de Dieu, il reçoit aussi les secours dont il a besoin pour en faire l'usage convenable... Puis donc que le mariage donne à l'homme, en vertu de l'institution divine, la faculté d'avoir avec son épouse les rapports nécessaires pour la génération, il lui donne aussi une grâce sans laquelle il ne pourrait pas accomplir cet acte comme il convient, *et sic ista gratia data est ultima res contenta in hoc sacramento. Ibid.*, a. 3. Saint Thomas ne pense point, d'ailleurs, que la doctrine qu'il adopte ajoute rien d'essentiel à la leçon du Maître des Sentences : lui aussi professait que le mariage confère la grâce : *Gratia autem quæ in matrimonio confertur, secundum quod est sacramentum Ecclesiæ in fide Christi celebratum, ordinatur directe ad reprimendam concupiscentiam, quæ concurrit ad actum matrimonii; et ideo magister dicit, quod matrimonium est tantum in remedium; sed hoc est per gratiam quæ in eo confertur.* Dist. II, q. I, a. 1, quæst. 3, ad 3um. Saint Thomas semble donc classer Pierre Lombard parmi les tenants de la seconde opinion. Quant à lui, on ne peut douter qu'il soit disposé à admettre la troisième opinion : que le mariage confère aux époux toutes les grâces dont ils peuvent avoir besoin.

d) Les résistances. — Tandis que se dégageaient ces conclusions, les opinions anciennes gardaient un certain crédit. Humbert de Romans († 1277) écrit : *Benedictio sacerdotalis... cui annexae st divina gratia. De eruditione prædicatorum*, l. II, tract. II, c. 51, Barcelone, 1607, p. 396. Hugues de Strasbourg († 1281) se borne encore à appeler le mariage : médecine préservative. *Compendium theologiæ*, l. VI, c. v. Même réserve dans le *De matrimonio* de Robert de Sorbon († 1274); cf. Hauréau, *Notices de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. I, p. 189 sq.

Le problème prit une ampleur nouvelle au cours d'un épisode dont on n'a point remarqué l'importance pour le sujet qui nous occupe : l'affaire de Pierre-Jean Olive.

En l'année 1283, le ministre général des franciscains, Bonagratia, qui avait entendu au chapitre de Strasbourg de vives plaintes contre la doctrine de Pierre-Jean Olive, chef des spirituels, institua une commission de sept théologiens pour examiner une liste de propositions tirées des écrits de l'accusé. Fr. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. III, p. 409-552; E. Hocedez, *op. cit.*, p. 79 sq.

Parmi les trente-six propositions censurées à Paris, il en est une qui concerne le mariage. Dans la sixième de ses *Quæstiones*, *Cod. Vat. 4986*, fol. 16-21, Olive se demande si la virginité ou l'abstinence de toute copulation est préférable au mariage. Cf. Ehrle, *loc. cit.*, p. 504 sq. Voici comment Olive présente sa thèse dans la défense qu'il composa en 1285. Le sacrement de mariage n'est pas un sacrement au même sens, *univoce*, que les autres sacrements de grâce; il ne semble pas avoir d'autre titre au nom de sacrement que le serpent d'airain ou le tabernacle, ou le berceau de Moïse. Voir d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. I *a*, p. 228 sq. Olive avait accepté la rétractation qui lui était imposée. Au chapitre d'Avignon, en octobre 1283, il reconnut que le mariage est un sacrement de la Loi nouvelle et confère la grâce, qu'affirmer le contraire est une erreur, le soutenir, une hérésie, en douter, illégitime, qu'il croit avoir toujours admis le caractère sacramentel du mariage et n'avoir nié qu'en passant son équivalence aux autres sacrements, notamment la production de la grâce, *ibid.*, p. 230. Dans sa *Défense*, composée après que le provincial lui eut refusé la permission d'aller se justifier à Paris, il renouvelle ses réserves sur la *plena univocatio* : tandis que les prêtres sont ministres des autres sacrements, ce sont les époux qui procèdent eux-mêmes au mariage.

Le débat s'assoupit après la soumission d'Olive, mais il se ranima au concile de Vienne, où les conventuels rappelèrent, le 1er mars 1311, dans leur acte d'accusation contre les spirituels l'opinion de P. J. Olive sur le mariage : les termes sont à peu près ceux dont se sert Olive dans son *Mémoire justificatif*. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv. f. Litter...*, t. II, p. 368 sq. A cette accusation, Ubertin de Casal répond dans son *Apologie de P. Olive et des Spirituels*, rédigée probablement avant le 4 juillet 1311 : Olive affirme que le mariage est un sacrement de la Loi Nouvelle et il montre dans son traité *De sacramentis*, cf. Ehrle, *Archiv...*, t. III, p. 476, qu'il confère la grâce. Mais il n'a pas de peine à établir que le sacrement de mariage diffère en bien des points des autres sacrements de la Loi nouvelle : il existait avant le péché, et dans l'Ancienne Loi;

les époux en sont les ministres; il peut être contracté entre absents et avec des clauses pécuniaires; il ne réalise point ce qu'il figure; il est simplement toléré; l'Église n'a point défini comme un article de foi l'uniformité du mariage et des autres sacrements, ni même que la collation de la grâce se produisit de la même manière que dans les autres sacrements de la Loi nouvelle. Et bien des auteurs ont professé que le mariage ne confère point la grâce : Pierre Lombard, et, parmi les canonistes, Huguccio, Geoffroy de Trani, Hostiensis, Innocent IV, Monaldus : il est invraisemblable que tous ces docteurs en droit canon dogmatisent contre les saints canons. Cf. Ehrle, *Archiv*, t. II, p. 389 sq.; p. 393 sq. Sur la doctrine et les tribulations de P. J. Olive, cf. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin, 1915, p. 161, 458 sq.; M. de Wulf, *op. cit.*, 4e édit., 1924, p. 364 sq.; Belmond, *Deux penseurs franciscains*, dans *Études franciscaines*, 1923, t. XXXV, p. 188 sq., et les travaux de B. Jansen.

Duns Scot de son côté hésite : le mariage est-il vraiment un signe efficace, alors que la virginité ne l'est point, qui pourrait cependant être considérée comme *signum conjunctionis Ecclesiæ virginis ad Christum?* Comme en toute chose, il se soumet à l'enseignement de l'Église romaine. Même si l'on admet que le contrat existe parfois sans le sacrement, il observe qu'une certaine grâce peut accompagner le contrat *ex opere operantis*. On a déjà remarqué que Scot ne tire point de saint Paul, *(magnum sacramentum)*, la preuve de la grâce. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, 4e édit., p. 468-473. Le doute exprimé par Duns Scot ne doit point nous faire illusion. Peu de théologiens ont aussi bien marqué la nécessité ou, pour le moins, la convenance de la grâce dans le sacrement de mariage, à cause des lourdes charges et des graves difficultés qu'il impose, et que Scot énumère avec soin. *Report. paris.*, dist. XXVIII, q. un,, n. 17 sq.

L'opinion des canonistes devait se maintenir jusqu'à la fin du Moyen Age. Au début du XIVe siècle, elle a rallié le suffrage d'un grand théologien, Durand de Saint-Pourçain. Celui-ci fait observer que les canonistes, quand ils nient la collation de la grâce, se bornent à commenter des textes où s'expriment les vues de l'Église romaine, que, loin d'avoir été desavoués par la papauté, ils ont obtenu des honneurs, voire la pourpre. *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. III, n. 6, Venise, 1571, fol. 367. Il s'agit là d'une opinion isolée chez les théologiens et que Capræolus rétorque avec beaucoup de mauvaise humeur dans ses *Defensiones*, dist. XXVI, q. IV, tandis que certains canonistes s'obstineront à nier la grâce, ainsi que l'atteste Panormitanus, in c. un., X, I, XV, *De extrema unctione*.

e) Triomphe de l'opinion affirmative. — Dès la seconde moitié du XIIIe siècle, en effet, l'opinion que le mariage confère la grâce est généralement considérée comme sûre. Richard de Mediavilla (dont les *Commentaires* sur le l. IV sont postérieurs à 1287; cf. Hocedez, *Richard de Middletown*, Louvain, 1925, p. 51 sq.) ne mentionne même plus dans son commentaire les opinions anciennes et pose avec fermeté son affirmation. Dist. XXVI, a. 2, q. III, p. 405. Même résolution dans le *Libelle* des conventuels au concile de Vienne, qui considère le mariage comme efficace au même titre que les autres sacrements. Ehrle, *Zur Vorgeschichte...*, *loc. cit.* Mais on hésite encore sur la qualification des grâces du mariage, et certains admettent qu'il ne s'agit que de la grâce actuelle, *gratia gratis data;* cf. Hocedez, *op. cit.*, p. 376. C'est le seul point litigieux, à la fin du Moyen Age; Guy de Briançon, le signale, *op. cit.*, fol. CXCIX, en un temps où les théologiens s'accordent à admettre la collation de la grâce : voir, par exemple, Denys le Chartreux, *op. cit.*, dist. XXVI, q. II; saint Antonin de Florence, *Summa*, part. IIIa, tr. XIV, c. 9, Vérone, 1740, col. 678. La collation de la grâce passe même au premier plan et, par un renversement très expressif des anciennes formules, Thomas de Strasbourg écrit : « Non seulement le mariage est signe de grâce, comme les autres sacrements, mais il est signe de la conjonction du Christ et de l'Église. » Dist. XXVI.

f) Le caractère. — L'effet du sacrement de mariage est donc de conférer la grâce. Faut-il y ajouter un second résultat, le caractère?

On sait quelle importance prit dans la théologie du XIIIe siècle la doctrine du caractère. Trois sacrements impriment incontestablement un caractère : le baptême, la confirmation, l'ordre. Certains docteurs proposaient d'ajouter : l'extrême-onction. D'autres, enfin, le mariage. Une interprétation littérale de Pierre Lombard (dist. XXXI, va *sicut aposta'a anima)* pouvait les inspirer. Surtout, ils cherchaient un élément qui conservât le lien et assurât l'éternelle conjonction de l'âme fidèle avec Dieu : ce ne peut être, pensent-ils, que le caractère, qui est indélébile. Sans lui comment pourrait-on séparer dans l'autre monde les gens mariés de ceux qui ont gardé le célibat?

Albert le Grand n'a pas de peine à montrer que la permanence du lien s'explique sans recours à la notion de caractère, par la force du consentement initial et que le mariage n'imprime point de caractère. *In IVum Sent.*, dist. XXXI, a. 14. La notion générale de la condition du caractère, que les commentateurs des *Sentences* développaient principalement sur les premières distinctions du livre IV, montre assez que le mariage n'y est point intéressé : *deputatio, mancipatio ad aliquod sacrum*, on n'y trouve rien de tel.

Toutefois, saint Thomas est disposé à admettre une certaine analogie — rien de plus — entre la *potestas ad actus corporales*, que confère le mariage et la *potestas ad actus spirituales* que procurent les sacrements qui confèrent un caractère. *In IVum Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 3, ad 5um.

Cependant, l'opinion que le mariage imprime un caractère se maintient chez certains canonistes : ainsi, Antoine de Butrio, *Lectura... in c. Quanto, De divortiis*, n. 4, Venise, 1578, t. VI, fol. 58. C'est la pensée de ces auteurs assez nombreux qui n'admettent point la réitération du mariage. La *Glose* ordinaire, nous l'avons vu, déclare : *quia iterari non debet* et l'auteur du *Traité anonyme des sacrements* contenu dans le ms. lat. *3534* de la Bibliothèque Nationale compte le mariage, fol. 21, parmi les sacrements qui ne doivent point être réitérés. Nous retrouverons ce problème à propos des secondes noces.

3. *L'institution divine.* — L'attention des théologiens avait donc été successivement retenue par l'examen de l'état de mariage, du signe, de la grâce. Et chacune de ces méditations leur avait révélé des changements profonds depuis le sixième jour de la création. Loin d'y trouver un sujet de scandale ou d'étonnement, ils expliquèrent par les circonstances historiques la polygamie des patriarches et le libelle de répudiation. Les transformations de la nature même du mariage, ils ne les aperçurent que le jour où l'analyse du sacrement eût été à peu près complète, et c'est alors qu'ils achevèrent cette analyse en précisant les diverses interventions de Dieu.

a) L'institution primitive. — Comme tous les sacrements, le mariage a été institué par Dieu. La réfutation des hérésies fut l'occasion d'insister sur ce point. Cf. Bonacursus, *Libellus contra catharos*, c. 5, *P. L.*, t. CCIV, col. 780. Tandis que le consentement des époux est la *causa proxima* du mariage, l'institution divine en est la *causa prima*. S. Bonaventure, dist. XXVII, a. 2, q. I, sol.

L'utilité même de l'institution divine était contestée par certains docteurs qui observent : ce qui est de droit naturel a-t-il besoin d'être positivement institué? — Au moins d'être déterminé, répond saint Thomas, car ce bien du mariage à quoi la nature incline répond à des besoins variables. *In I V^um Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 2, ad 1um.

L'instant, les circonstances, le caractère primitif de l'institution préoccupent les auteurs du XIIIe siècle. Comme les paroles : *Nunc os ex ossibus...* ont été prononcées par Adam, certains reconnaissent l'institution divine dans le *Crescite et multiplicamini*. Il était facile de répondre, comme fait Hugues de Saint-Cher, que ces paroles s'adressent aussi aux animaux. *Illa verba*, déclare Geoffroy de Trani, *fuerunt potius benedictionis quam institutionis*. Et l'on adopta généralement l'explication de Pierre Lombard, qui voit l'origine du mariage dans le discours *inspiré* d'Adam.

Albert le Grand s'étend, avec de curieux détails, sur les circonstances de la création d'Ève. *An Adam doluerit in ablatione costæ? An Heva de osse vel de carne debuit formari?* Tels sont les deux sujets dont il s'occupe longuement, aussitôt après avoir défini le mariage. *In I V^um Sent.*, dist. XXVI, a. 2 et 3. Le point délicat, c'était la détermination de la nature du mariage, au Paradis. Beaucoup enseignent que déjà il était un sacrement. Gillmann, *Spender und äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*, Beilage II, *Zur Lehre vom Verlöbnis und Eherecht*, Wurzbourg, 1922, p. 36 sq.

Le mariage est le plus ancien des sacrements, déclare Pierre de Poitiers, car il fut institué au Paradis. *Sent. lib. V*, l. IV, c. XIV, *P. L.*, t. CCXI, col. 1257. Alexandre de Halès dit expressément qu'il fut institué *in sacramentum et non tantum in officium in paradiso. Summa*, IV^a pars, q. II, membrum 2, a. 1. C'était aussi l'enseignement de Roland : *Hujus sacramenti institutio a Deo facta est in paradyso*, éd. Gietl, p. 270. On la trouve encore au XVe siècle, sous la plume de J. Lupus, *De matrim. et legitimatione*, dans *Tract. univ. juris*, t. IX, fol. 40. Et si l'on objectait qu'au paradis le mariage, comme sacrement, ne pouvait avoir aucune utilité, aucun sens mystique, que *manente statu innocentiæ, non fuisset necessaria assumptio carnis passibilis in Christo*, Alexandre de Halès répondait que la médecine est utile, même quand il n'y a point de malade, puisqu'elle sert à prévenir, éventuellement à guérir les maladies, et que l'union d'Adam et d'Ève préfigurait celle du Christ et de l'Église, *loc. cit.*

Cette question intéresse en quelque mesure l'anthropologie, le débat sur la justice originelle qui a son siège principal dans le second livre des *Sentences*, mais dont il faut chercher ici le prolongement. Quel pouvait être, au Paradis, le rôle de la copulation et du mariage, puisque l'homme était immortel et n'aurait point cherché dans les êtres engendrés par lui la perpétuité qui était sa perfection propre ? L'homme, répond Albert le Grand, n'était point immortel par nature *sed per gratiam innocentiæ habuit immortalitatem. In I V^um Sent.*, dist. XXVI, a. 6. Si l'homme n'avait point péché, l'espèce se serait, cependant, multipliée par copulation, mais sans la douleur de l'enfantement ni les ardeurs de la concupiscence que la raison eût contenues. *Ibid.*, a. 7.

Alexandre de Halès place le mariage parmi les sacrements de la Loi naturelle. Saint Thomas l'y met avec le baptême, la pénitence, et il est le plus ancien de tous, puisque les deux autres supposent le péché. *Ante legem scriptam erant quædam sacramenta necessitatis, sicut illud fidei sacramentum, quod ordinabatur ad deletionem originalis peccati et similiter pœnitentia, quæ ordinabatur ad deletionem actualis et similiter matrimonium, quod ordinabatur ad multiplicationem humani generis. In I V^um Sent.*, dist. I, q. 1, a. 2, quæst. 2, ad 2um Pierre de la Pallu, *In I V^um. Sent.*, dist. II, q. 1, a. 3.

b) *Le tableau du développement.* — Ce terme de sacrement de la Loi naturelle n'est d'ailleurs point très riche de sens. La question devient plus claire quand, au lieu de considérer comme un acte simple et d'un seul coup accompli l'institution divine, on distingue les fins diverses que Dieu a successivement assignées au mariage.

Avant la chute, le mariage avait pour but la multiplication de l'espèce, *ad officium;* après la chute, il fut en outre un remède à la concupiscence, *ad remedium*. Les premiers scolastiques l'ont répété, les grands commentateurs des *Sentences* ont approfondi la distinction. Voir notamment saint Bonaventure, *In I V^um Sent.*, dist XXVI, a. 1, q. 1. Quand le rôle de la grâce eut été mis en plein relief, à la double institution ancienne, les théologiens ajoutèrent un troisième terme, le plus important : le mariage a été institué par Jésus Christ comme sacrement de la Loi nouvelle.

Comment, alors, tracer le tableau du développement ou plutôt, définir la fonction du mariage au Paradis, dans l'Ancienne Loi et dans la Loi Nouvelle? Albert le Grand, dans la *Summa de creaturis*, ms. de Venise, fol. 212, pose nettement le problème, et le résoud avec soin : *Matrimonium quoad utrumque quod est in ipso scilicet officium et sacramentum institutum fuit in paradiso. Quoad officium*, il a été réglementé dans l'Ancienne Loi et dans l'Évangile, mais non pas institué de nouveau; *secundum autem quod est sacramentum potest considerari duobus modis, scilicet, in ratione signi tantum vel causæ tantum*. Le signe de la double conjonction du Christ et de l'Église existe dès le Paradis, mais non point la causalité, à moins que l'on ne parle avec certains (Alexandre de Halès?) de *causa preservativa*. On ne peut parler de cause qu'après le péché : non point cause de grâce intérieure, mais seulement de justification des rapports sexuels, *non erit causa alicujus gratiæ interioris sed ratione honesti fecit non malum quod erat malum*. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, déjà, le mariage figurait la grâce future et en un certain sens la conférait, puisqu'il délivrait du mal de la concupiscence. Mais la grâce intérieure qui dispose aux devoirs d'état et adoucit la concupiscence, on ne la trouvera que dans le sacrement de la Loi Nouvelle : *In veteri lege... figurabat gratiam dandam in nova lege et causabat sicut autem in conferendo gratiam aliquam, sic excipiendo lapsum concupiscentiæ*. Comme sacrement de la Loi Nouvelle, *signat et causat gratiam interiorem; ex unione enim actuali naturarum in Christo gratia causatur in sacramento matrimonii promovens ad bona matrimonii et ad mitigationem concupiscentiæ...* Tous les textes que nous venons de citer sont tirés du manuscrit de Venise, fol. 212. En raccourci, Albert le Grand propose encore dans son *Commentaire sur les Sentences* cette conclusion : *Nihil prohibet matrimonium sic habere duas vel tres etiam institutiones divinas : unam quoad naturam secundum se, aliam quoad naturam corruptam et tertiam secundum statum naturæ reparatæ per Christum : et sic matrimonium est sacramentum innocentiæ, veteris legis et legis novæ. In I V^um Sent.*, dist. XXVI, a. 5, sol.

Et saint Thomas, regroupant les explications d'Albert le Grand : pour assurer la multiplication de l'espèce, le mariage fut institué avant le péché : pour remédier à la concupiscence, après la chute; la réglementation des empêchements est d'institution mosaïque; le signe date de la Loi Nouvelle. *In I V^um Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 2. Dans une phrase qui fit impression,

François de Meyronnes déclare : « Le mariage a été institué dans l'état d'innocence, confirmé dans la Loi de nature, diminué dans la Loi écrite (par les dispenses du droit naturel). »

La multiplicité des institutions soulevait quelques difficultés : les lois humaines, demandait-on, sont-elles deux fois publiées? et les autres sacrements, qui ont cependant plus d'efficacité que le mariage, ont-ils été deux fois institués; la première institution aurait-elle été inefficace? Il était facile de répondre que la pluralité d'institutions n'a point pour cause l'impuissance du Créateur mais la diversité des fins successivement assignées au mariage. Albert le Grand, *In Sent., loc cit.*

Du moment de l'institution, les scolastiques ne se sont guère occupés. L'opinion la plus répandue est que les Noces de Cana ont été l'occasion de l'institution chrétienne. Certains pensent que Jésus-Christ ne fit que confirmer le sacrement qui existait déjà dans l'Ancienne Loi; d'autres, qu'il l'institua vraiment. Ainsi Duns Scot, *Op. oxon.*, dist. XXVI, q. un., n. 13, et surtout Biel, *In IV^um Sent.*, dist. I, q. II, a. 2, concl. 1; dist. II, q. I, a. 1.

c) Les pouvoirs de l'Église. — Une dernière question, de grande importance pratique, sollicita l'attention des théologiens : L'institution du sacrement par Jésus-Christ n'a-t-elle point rendu définitives toutes les règles du mariage? Quel pouvoir appartient à l'Église? Les traits essentiels sont immuables, répondent les théologiens, mais un large pouvoir réglementaire appartient à l'Église... *Dominus instituit sacramentum quoad formam et quoad materiam, quantum illi tempori congruebat*, mais c'est à l'Église de déterminer quelles personnes seront aptes à contracter mariage. Saint Bonaventure, *In IV^um Sent.*, dist. XXVI, a. 1, q. II, ad 2um et dist. XL, a. un., q. III. *Ecclesia circa materiam habilem vel inhabilem aliquid immutat, sed non circa illud quod est essentiale contractui matrimonii præsupposita materia idonea.* Duns Scot, *Opus oxon.*, dist. XXVII, q. un., n. 20. Voir *Report. paris.*, dist. XXVI, q. un.

L'Église, dit Jean de Bassoles, ne peut rien changer au sacrement, *sed circa personas susceptivas bene legitimando vel illegitimando eas ad contrahendum. Et dico quod hoc relinquit Christus in dispositione Ecclesiæ quantum ad aliquos casus et gradus. In IV^um Sent.*, dist. XXVI. — Et un autre théologien : *Dicendum quod circa materiam habilem vel inhabilem aliquid immutat, non circa essentiam matrimonii.* Guillaume de Vaurouillon, *op. cit.*, fol 395. On sait quel avenir était réservé à ces formules.

Conclusions de la première partie. — 1. *Résultats et couronnement de la doctrine classique.* — *a) Tout mariage valide entre chrétiens est un sacrement : les secondes noces.* — L'opinion commune, à partir du XIIIe siècle est donc que tout mariage valide entre chrétiens est un signe et une cause de la grâce.

Cette conclusion a donné lieu à deux controverses : l'une, ouverte par Duns Scot et qui subordonne la validité du sacrement à l'emploi des *verba*, l'autre, entretenue surtout par les canonistes, et qui refuse aux secondes noces le caractère sacramentel. Les partisans de cette opinion contestaient que dans les secondes noces se retrouvât aucun des traits du sacrement. Elles ne sauraient signifier l'union de Jésus-Christ et de l'Église, puisqu'elles constituent une bigamie successive (argument qu'avait développé Hugues d'Amiens). Elles ne sont point bénites (et ceci impressionne particulièrement ceux qui font dépendre le sacrement de la bénédiction). Elles n'ont pas été instituées par Dieu. Elles sont passibles de peines.

Tous les grands commentateurs des *Sentences* réfutent ces objections en expliquant la distinction XLII du livre IVe. Le mariage n'imprime pas un caractère : on ne voit donc point pour quelle raison il ne pourrait être réitéré. La bénédiction solennelle est refusée aux secondes noces, mais non pas la bénédiction *in facie Ecclesiæ* : d'ailleurs ce point n'intéresse pas la validité du sacrement. Dieu a institué le mariage en général et il n'était pas nécessaire qu'il fît une institution spéciale des premières et des secondes noces. Tout ce que l'on doit concéder, c'est que le symbolisme est moins parfait dans les seconds mariages, et qu'ils impliquent une certaine concupiscence. La peine qui les frappe est simplement l'irrégularité *ex defectu sacramenti :* leurs imperfections évidentes suffisent à justifier cette conséquence, sans que l'on ait à invoquer d'autres causes. Ainsi raisonnent Albert le Grand, *In IV^um Sent.*, dist. XLII, a. 17, saint Thomas, *ibid.*, q. III a. 2, où l'on trouvera, ad 2um, une ample explication du refus de bénédiction.

b) Place du mariage dans la doctrine sacramentaire.— Toute la théorie générale des sacrements trouve donc sa vérification dans le mariage. Cependant, certains théologiens, embarrassés par la nature de l'acte matrimonial, ou par la fonction médicinale du mariage, ou plus simplement par son élément naturel, humain, hésitent à le mettre sur le plan des autres sacrements.

Durand de Saint-Pourçain poussant à l'extrême ce scrupule se demande *utrum matrimonium habeat plenam univocationem cum aliis sacramentis, op. cit.*, dist. XXVI, q. III, n. 9-15. A la différence des autres sacrements, le mariage est *de dictamine rationis naturalis*, sauf le signe surnaturel, il n'y a rien qui le distingue d'un acte purement naturel et humain, et il ne s'agit pas d'un *signum sensibile extrinsecus appositum*, car le mariage est l'œuvre des époux. Autres singularités : il peut se former entre absents, il ne confère pas la grâce à ceux qui en sont privés. Ouvert aux infidèles, réglementé par l'Église, il appartient à l'ordre naturel et du droit positif plutôt qu'à la série des moyens de sanctification offerts par Dieu à l'homme.

Pierre de la Pallu répond avec à propos, *In IV^um Sent.*, dist. XXVI, q. IV : *Quia non est aliquod sacramentum, quod non habeat aliquid sibi proprium, in quo differt ab omni alio; unde, si de illo sumatur major secundum quod convenit aliis, affirmative vel negative, et minor proportionaliter, concludetur non esse sacramentum : verbi gratia, ex parte ministri, susceptivi, materiæ vel formæ.* Ayant appliqué sa remarque à chacun des sacrements, il conclut, avec raison, que chaque sacrement a ses particularités, qu'il est un signe et une cause de grâce, et que cela suffit pour qu'il soit un sacrement. Et il réfute les divers arguments de Durand de Saint-Pourçain, *eod. loc.*

Nous avons reproduit l'argumentation de Durand de Saint-Pourçain parce qu'elle est ample et résolue. Mais c'est à tort qu'on la croit exceptionnelle dans l'histoire de la théologie. Jean Pierre Olive, nous l'avons vu, a servi de modèle à Guillaume Durand. Et tous les commentateurs des *Sentences*, ont fort à faire pour réfuter les objections par lesquelles on essaie ou l'on serait tenté d'écarter le mariage de la liste des sept sacrements : nous avons montré à travers quelles difficultés et quelles embûches s'était développée, fortifiée, imposée la doctrine relative à l'unité de signe, à la forme, à la grâce. Olive, Durand, ne font que rassembler en un faisceau les oppositions antérieures.

Ils contrariaient le progrès de la doctrine qui depuis Pierre Lombard n'a cessé, malgré des hésitations partielles, de tendre à l'unification. Au lieu de mettre l'accent sur les traits particuliers du mariage, qu'ils aperçoivent fort bien, les théologiens aiment, en général, à souligner ses ressemblances sur tel ou tel point

avec chacun des autres sacrements. Par exemple, saint Bonaventure fait observer : « de même que le baptême, le mariage présente *aliquid permanens* (le lien) *aliquid transiens*, (la *conjunctio*) ». Et ailleurs il note l'analogie de la forme, dans le mariage et dans la pénitence. La fausse théorie relative à la grâce est suggérée aux canonistes par la notion de la simonie dans l'ordre, et pour ruiner la notion du *duplex sacramentum*, les classiques relèvent que, dans l'eucharistie, la dualité des espèces ne double pas le sacrement. Une histoire de la théologie du mariage devrait, assurément, faire une large place à l'étude de ces rapprochements et des rapports entre le développement de la doctrine du mariage et des autres sacrements.

Le mariage est un sacrement aussi parfait que les six autres sacrements. Si, dans les énumérations, il tient souvent la dernière place, ce n'est point pour motif d'infériorité. Les canonistes, surtout, se préoccupent de son rang. Gandulfus l'appelle : *maximum sacramentum* et Rufin : *præcipuum*, édit. Singer, p. 56 et 481. Hostiensis énumère, en termes singuliers, ses marques de prééminence. *In IV*um *Decret. libr. comment., in c.* 7 (*Litteræ*) *De frigidis.* L'auteur de la *Summa Monacensis*, in c. 6, dist. XCV, est, sans doute, plus raisonnable, en reconnaissant que chacun des sacrements, par quelque côté, l'emporte sur les autres, encore que les exemples qu'il en donne soient contestables. En réalité, les termes de faveur sont une amplification du *magnum sacramentum* et une affirmation de la haute dignité du mariage. Il est juste de noter que les canonistes, qui avaient tant à se faire pardonner, et les prédicateurs dont l'éloquence exagère certains éloges ne sont point seuls dans ce concert en l'honneur des noces : presque tous les théologiens scolastiques s'accordent avec eux. Dans un passage inédit de la *Summa de creaturis*, ms. de Venise, fol. 213, Albert le Grand exprime une opinion qui semble celle de beaucoup de ses contemporains : *Si comparentur sacramenta ad gratiam quam efficiunt in suscipientibus matrimonium mitioris gratiæ erit effectivum quam cetera. Si autem comparentur ad quod efficiunt extrinsecus secundum utilitatem communem tunc matrimonium majoris boni erit effectivum, et in ista ratione ponuntur hæc bona; est enim communis utilitas Ecclesiæ in prole sumpta, similiter communis utilitas est in bonum sacramenti quia omnes instruuntur per signum illud quam indissolubilis erit conjunctio fidelis animæ cum Deo, similiter per bonum fidei mutua caritas conservatur.* Il y a des sources de sanctification plus riches que le mariage, mais il n'y a point de sacrement plus utile à la société chrétienne, puisqu'il lui assure la durée. La signification du mariage est, aussi, de l'ordre le plus élevé, *sic matrimonium dicitur majus, quia significat unitatem naturarum in Christo*, fait observer saint Bonaventure, *In IV*um *Sent.*, dist. VII, dub. 3.

Que, sur certains points, le mariage soit moins digne de la prééminence, les théologiens le remarquent ordinairement. Mais c'est un sacrement qui n'admet point un rang médiocre. Le plus grand par son symbolisme et son utilité naturelle, il est le dernier, si l'on considère sa correspondance à la doctrine générale des sacrements : *Inter cetera minus habet de proprietate sacramentorum novæ legis et minus de perfectione, cum nunc temporis sit indulgentia.* Saint Bonaventure, *loc. cit.*, dist. XXVI, dub. 1.

c) *La consécration de la doctrine classique. Le Décret aux Arméniens.* — L'accord qui s'était réalisé entre les docteurs reçut, au milieu du XVe siècle, une consécration officielle : La grande controverse entre l'Orient et l'Occident donna au concile de Florence l'occasion de définir la conception orthodoxe du mariage, dans le *Décret aux Arméniens*. Voir ci-dessus, t. VI, col. 46.

Les dernières lignes du *Décret* visent le mariage : *Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, secundum Apostolum dicentem : « Sacramentum hoc magnum est : ego autem dico in Christo et in Ecclesia. » Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus. Assignatur autem triplex bonum matrimonii...* Denzinger, n. 702.

Tous ces termes sont empruntés à saint Thomas. Le mot *regulariter* a été ajouté, pour faire entendre, semble-t-il, que le consentement peut être exprimé par un signe quelconque sans qu'une formule spéciale soit exigible. Cf. J. de Guibert, *Le Décret du Concile de Florence pour les Arméniens, sa valeur dogmatique*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juillet-octobre 1919, p. 208.

Dans la théorie générale des sacrements, le *Décret* rappelle que tous les sacrements contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement. Et il adopte l'hylémorphisme. « Tous les sacrements se composent de trois éléments : les choses qui en sont la matière, les paroles qui fournissent la forme et la personne du ministre qui confère le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Église : si l'un de ces éléments fait défaut, il n'y a point de sacrement. »

2. *Périls qui menacent la doctrine classique.* — La doctrine classique, cependant, n'était point si fortement établie qu'elle pût longtemps se maintenir sans éclaircissements ni retouches. Elle subissait des attaques intermittentes des hérésies, des États, des publicistes; sa force de résistance était amoindrie par des infirmités séculaires. Menaces venues du dehors, faiblesses internes : il nous faut relever et décrire sommairement ces annonces et ces causes lointaines de la grande crise du XVIe siècle.

a) *Menaces extérieures.* — *a.* — Les *hérésies* de la fin du Moyen Age sont, presque toujours, résolument hostiles au mariage. Leur morale et parfois leur métaphysique (dualisme manichéen) ravalent les rapports conjugaux. Le catharisme, sous des formes diverses, n'a point cessé de travailler et d'inquiéter la société chrétienne au Moyen Age. Et d'innombrables autres sectes secondent sa critique du mariage. Sur ce premier point, la résistance de l'Église a été continue. Elle n'a cessé de défendre l'honneur du mariage et son caractère sacramentel. Encore en 1459, par exemple, le pape Pie II condamne les hérétiques bretons. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. I *b*, p. 253.

b. — En condamnant l'hérésie, l'Église défend la société civile tout entière. Et cependant, certains chefs de cette société civile figurent aussi parmi ses adversaires déclarés ou secrets. C'est un fait de grande conséquence pour la pratique et pour la théologie même du mariage que la renaissance de l'État qui, en toute matière et spécialement en ce qui concerne le mariage, reconstitue d'anciennes attributions législatives et judiciaires. Les communes italiennes — du moins celles qui eurent un gouvernement hostile à l'Église — portèrent les premiers coups aux juridictions ecclésiastiques comme elles avaient porté les premiers coups aux immunités cléricales. Il arrive que les statuts contiennent des dispositions sur les empêchements réservant aux tribunaux civils la connaissance des causes matrimoniales, voire de celles qui regardent le lien. Les *Statuts* de Pistoie (XIIe siècle) s'inspirant du droit lombard, défendent qu'aucune orpheline (de père) soit mariée avant douze ans accomplis, *et si qua persona contra hoc fecerit, cassum sit et inutile et ipsa puella ad mundualdum suum revertatur*, c. XXI, éd. Berlan, p. 27. Les exemples pourraient être multipliés. Cf. F. Brandileone, *op. cit.*, p. 3-113 et spécialement p. 39-52 et p. 88, n. 1. En fait, les conflits entre les communes et l'Église — par exemple,

Milan, 1226, Florence dans tout le cours du XIIIe siècle — montrent que les prétentions des villes n'étaient point purement théoriques.

En France, la législation royale n'a point, avant le XVIe siècle, réglementé le mariage. Et les coutumes respectent le droit canonique au point de ne contenir aucune disposition sur le lien de mariage. Olivier Martin, *Histoire de la coutume de la prévôté et vicomté de Paris*, t. I, Paris, 1922, p. 120 ; M. Lacombe, *Essai sur la Coutume poitevine du mariage au début du XVe siècle, d'après le vieux Coustumier de Poictou*, Paris, 1910, p. 43. Même remarque dans les nombreuses thèses publiées depuis 1900 sur le mariage en droit coutumier (cf. Grandin, *Bibliographie générale des Sciences juridiques*, t. I, Paris, 1926, p. 109 sq.). Beaumanoir reconnaît explicitement la compétence des cours d'Église. E. Plivard, *Le régime matrimonial dans la coutume de Clermont-en-Beauvoisis au XIIIe siècle, d'après Philippe de Beaumanoir*, Paris, 1901, p. 23 sq.

Cette compétence jusqu'au XVe siècle, n'a pas été contestée. Elle était fort étendue, comme on peut le voir au *Registre des causes civiles de l'officialité épiscopale de Paris (1384-1387)*, où les affaires se rattachant au mariage « tiennent de beaucoup la plus grande place ». Le tribunal de l'évêque sanctionne ou, le cas échéant, rompt les fiançailles, prononce l'annulation du mariage, la séparation de corps et même la séparation de biens, juge parfois les affaires de douaire, les relations illicites pendant la durée du mariage, *op. cit.*, p. XXIII-XXVII. Mais à partir du XIVe siècle, « on ramène peu à peu devant les tribunaux séculiers les procès où ne se pose point principalement et directement la question de validité ou de nullité du mariage: tout ce qui concerne le régime des biens, entre les époux, les séparations de biens, la légitimité des enfants, le délit d'adultère. » Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 35. C'est le prélude de la grande dépossession de l'Église. Mais, en France, les causes matrimoniales proprement dites ne furent enlevées que plus tard aux officialités. Dans les pays latins, les seuls pouvoirs qui aient empiété parfois sur les droits de l'Église sont les communes.

L'attitude de l'Église était commandée par les circonstances. Aux usurpations violentes, elle ne pouvait répondre que par l'affirmation de son droit et la fulmination des censures canoniques. Ces conflits locaux ne furent point l'occasion de grands conflits de doctrine.

c. — Dans l'Empire, en revanche, la lutte entre Louis de Bavière et Jean XXII donna aux publicistes l'occasion de présenter en quelque sorte les prolégomènes de la théorie du mariage civil. On se rappelle les faits : Louis de Bavière, voulant marier son fils à Marguerite Maultasch dont il convoite les riches espérances, prétend que l'union de cette héritière avec Jean Henri de Bohême n'a point été consommée et demande au pape de la rompre. Sur refus du pape, Louis de Bavière se déclara compétent (1342) pour juger cette affaire qui se termina conformément à ses vœux. L'Église protesta. Mais deux publicistes Guillaume Occam, dans son *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, et Marsile de Padoue, dans une *Consultation* dont l'authenticité est aujourd'hui hors de doute, entreprirent de démontrer la compétence de l'empereur en matière matrimoniale. Les deux œuvres ont été publiées par Goldast, *Monarchia*, t. I, p. 21, 29; t. II, p. 1383 sq.

Guillaume Occam appuie sa conclusion sur deux faits : les empereurs romains ont exercé le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire en matière matrimoniale, le Saint-Empire romain-germanique continue l'Empire romain. La fonction de l'Empire, ajoute-t-il, est de sauvegarder le bien public : toutes les fois que l'observation des prescriptions ecclésiastiques aurait pour conséquence le dommage de l'État, l'empereur peut s'en libérer, sans prendre l'avis du pape. Le cas particulier de Marguerite de Carinthie a été correctement jugé, car l'inexistence de son mariage a été prouvée : donc, de droit divin, Marguerite est libre et son nouveau mariage peut être autorisé par l'empereur qui, si l'intérêt public l'exige, passerait outre aux empêchements positifs établis par les lois impériales ou pontificales. Comme l'observe Brandileone, le principe développé par Occam, c'est que l'empereur n'est lié que par la loi divine et que, cette loi sauve, il peut exercer son pouvoir législatif et judiciaire en matière matrimoniale toutes les fois que l'utilité publique l'exige. Si l'Église revendique pour elle seule l'administration des sacrements et le jugement des causes qui s'y rattachent, on lui répondra : le baptême ne peut-il être administré par des laïques? Et les *Décrétales* ne reconnaissent-elles point que le sacrement de mariage existe chez les infidèles, qui ne relèvent que du pouvoir séculier? Aux fidèles eux-mêmes, l'Église ne peut appliquer que les dispositions de la loi divine.

Ces dispositions mêmes, Marsile de Padoue lui reconnaît seulement le droit de les définir. Tout pouvoir coercitif appartient à l'empereur. L'Église fixera donc les règles du droit divin et la juridiction impériale qui, seule, connaît des faits, les appliquera à tous les cas particuliers. Les transgressions de la loi divine, c'est Dieu qui les punira dans l'autre monde. Pour la bibliographie récente sur Marsile de Padoue, cf. Felice Battaglia, *Marsilio da Padova e il Defensor Pacis (1324)*, dans *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1924, p. 398 sq.

La doctrine classique opposait à toutes les entreprises des communes et des monarchies un enseignement ferme qui peut se résumer en peu de mots. L'État est fondé à s'occuper du mariage : *In quantum est in officium communitatis, statuitur lege civili*, dit saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXXIV, q. I, a. 1, ad 4um et *Contra Gentes*, l. IV, c. 78. Albert le Grand, en termes généraux, a reconnu aussi cette compétence de la loi civile. *In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 14, ad q.I. A la raison d'ordre politique saint Thomas ajoute une raison proprement juridique : *Matrimonium, cum fiat per modum contractus cujusdam, ordinationi legis positivæ subjacet, sicut et alii contractus. In IVum Sent.*, dist. XXXVI, q. I, a. 5, sol. Mais l'exercice du droit de l'État est subordonné à l'observation de la loi évangélique et à la décision de l'Église! Les scolastiques ne reconnaissent valeur aux lois séculières qu'après leur canonisation. L'État n'a une certaine indépendance que dans la réglementation du régime pécuniaire. Pierre de la Pallu, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 3, concl. 3; Thomas de Strasbourg, *In IVum Sent.*, dist. XLII, a. 4; saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLII, q. II.

b) Faiblesses internes : divergences de doctrine; fléau de la clandestinité. — Les attaques des hérétiques, des États, des publicistes étaient, à la vérité, peu redoutables pour la doctrine, à cause de leur brutalité. Des critiques plus nuancées eussent été plus efficaces : sur tant de points, la dispute régna entre théologiens, faute de définitions rigoureuses! Et puis, la notion même du mariage purement consensuel était pleine de risques, à cause du fléau de la clandestinité. Double péril interne qui mérite quelque attention.

a. — La rançon de la remarquable liberté qu'au Moyen Age l'Église laisse à ses docteurs, c'est l'incertitude de la doctrine sur des points nombreux. Toutes les opinions ont pu être soutenues sur la

matière et la forme, le ministre, le signe et même la grâce sans qu'une définition fût imposée. Sans doute l'accord, peu à peu, se fait sur la notion fondamentale : signe sacré, productif de grâce. Mais ce vote unanime, cet accord spontané, ou mieux, providentiel, des esprits, résultats d'une libre controverse où l'autorité suprême, universellement respectée n'eut pas à intervenir, il est acquis seulement après de longs débats, et il ne porte que sur l'essentiel. Bientôt, les hésitations, les disputes deviendront périlleuses. Une définition insuffisante des rapports entre le contrat et le sacrement fera le jeu des adversaires de la puissance ecclésiastique. Et, par ailleurs, les exagérations poétiques des panégyristes de l'ordre conjugal n'ouvrent-elles point souvent la voie aux contempteurs du célibat?

b. — Le mal qui atteint le plus gravement la doctrine classique, c'est la clandestinité. On peut s'en rendre compte en étudiant ces sources précieuses et trop peu étudiées que sont les *Consilia*, recueils de consultations données par les jurisconsultes sur des cas pratiques. Voir, par exemple, André de Barbatia, *Consilia*, t. IV, cons. XXVI, Venise 1516, fol. 56-58; t. III, cons. XL, fol. 72 sq. *Consiliorum seu Responsorum* Alexandri Tartagni, l. V, cons. CXLIX, CL, CLI, Venise, 1597, fol. 127-131. L'activité de ces deux canonistes se place dans le second tiers du XVe siècle. Dans les causes matrimoniales qu'ils plaident, apparaît l'extrême difficulté de la preuve du mariage, soit que les témoins fassent défaut ou qu'ils soient récusables ou, enfin, que leurs dépositions se contredisent de manière flagrante et souvent burlesque.

Peut-être les inconvénients de la clandestinité étaient-ils moins sensibles qu'en bien d'autres lieux à Rome, à cause de l'importance qu'y avaient gardée les solennités. Cf. *Li Nuptiali* de M. A. Altieri, publiés par E. Narducci Rome, 1873. Mais, dans toute la chrétienté, la protestation est incessante contre la violation des règles canoniques sur la publicité du mariage. Les conciles provinciaux multiplient les sanctions. Cf. L. Desforges, *op. cit.*, p. 111, n. 2. Nous avons vu de quelles peines sont frappés les époux. Il faut ajouter que les censures n'épargnent aucun de ceux qui assistent à la cérémonie : ainsi le concile de Saumur, de 1253, c. 27, les *Statuts inédits* du concile de Montluçon en 1266 infligent au prêtre coupable une suspense *ab officio, ipso facto*, pour trois ans. Les assistants sont excommuniés. L. de Lagger, *Statuts inedits d'un concile de la province de Bourges au XIIIe siècle*, dans *Revue historique de droit*, 1926, p. 69 sq. La lutte contre la clandestinité au Moyen Age forme l'un des chapitres les plus curieux (et qu'il conviendrait d'étudier) de l'histoire du mariage. Cette lutte se serait prolongée sans effet pendant des siècles si la révolution n'avait ébranlé la discipline de l'Église : la clandestinité ne pouvait être exclue que par une réforme profonde du mariage, car elle était dans la logique d'une doctrine qui spiritualise au plus haut point l'union conjugale. *Conjunctio animarum*, rencontre, accord des âmes : le for interne s'accommode de cette définition mieux que le for externe et, si elle laisse aux prétentions de l'État peu de prise, elle embarrasse souvent, aussi, les officialités, qui ne peuvent point lire dans les consciences.

Tel est le bilan de la doctrine classique, telles sont les conclusions auxquelles aboutissent des siècles de réflexion et d'épreuves. Elles vont être soumises à la critique de l'esprit nouveau qui s'annonce à la fin du XVe siècle, et règnera bientôt jusque dans les sciences religieuses. Que deviendront dans le monde moderne le dogme du mariage et les explications que les scolastiques en ont proposé?

II. LA PÉRIODE MODERNE (DU XVIe SIÈCLE A NOS JOURS). — Depuis la fin du XIIIe siècle, la théologie du mariage était en quelque sorte fixée. Au cours de la période moderne, elle devait se modifier et s'enrichir, sous la pression de nécessités pratiques

L'histoire de ces transformations peut être divisée en deux périodes : la première, de critique, de réforme et de controverses, où la doctrine se renouvela; la seconde (col. 2272), de définition, de coordination en vue de faire face aux entreprises de l'État sécularisateur et des théologiens hostiles à la conception chrétienne du mariage. Le pontificat de Pie VI marque la séparation de ces deux périodes.

I. LE RENOUVELLEMENT DES DOCTRINES, DU XVIe AU MILIEU DU XVIIIe SIÈCLE. — Les temps modernes s'ouvrent par le procès des conceptions classiques : la Réforme porta les premiers coups, les plus directs; l'humanisme créait un état d'esprit peu favorable aux démonstrations scolastiques; enfin les inconvénients de la clandestinité inspirèrent de tous côtés des protestations. Ces critiques ne furent pas sans fruit. Pour y répondre, le concile de Trente promulgua des définitions, opéra des réformes. Les réformes imposèrent à leur tour, une reconstruction partielle des doctrines, et les débats dont elles furent l'occasion provoquèrent d'une part la revision de toutes les parties de la synthèse scolastique, puis, des divergences entre théologiens, des analyses insidieuses, œuvres des légistes toujours habiles à mettre le droit canonique au service du prince. Nous examinerons successivement ces divers aspects de l'histoire du mariage : les critiques de la conception traditionnelle au XVIe siècle, l'œuvre du concile de Trente, ses conséquences pratiques et doctrinales, les premières phases de la lutte engagée par les juristes régaliens et les philosophes contre l'Église.

1° *La critique de la théorie du mariage au XVIe siècle*, — 1. *Les premiers humanistes.* — Les premiers humanistes et les préréformateurs adoptèrent vis-à-vis du mariage une attitude assez indépendante. Cf. W. Kawerau, *Die Reformation und die Ehe*, Halle, 1892; F. Falk, *op. cit*, spécialement le c. IX; A. Böhmer, *Die deutschen Humanisten und das weibliche Geschlecht*, dans *Zeitschr. fur Kulturgeschichte*, 1896, t. IV, p. 94, 197. « On peut dire, écrit M. Abel Lefranc, que de 1450 ou environ aux années qui virent le commencement de la Réforme le mariage apparaît comme une institution fortement battue en brèche. Les attaques ou satires dirigées contre lui se révèlent comme infiniment plus nombreuses que les panégyriques. Il fournit un thème facile et joyeux à quantité de complaintes quasi-populaires. » *Revue des études rabelaisiennes*, 1904, p. 6.

Toute une école dont les premiers essais remontent au début du XVe siècle prend pour sujet le mariage, qu'elle traite sans impiété, mais avec un certain détachement profane. On sait quelle influence a exercée le *De re uxoria* de Francesco Barbaro (1415), en qui s'unissent, comme le remarque Pastor, l'esprit humaniste et l'esprit de l'Église. Cette influence est dès le XVe siècle sensible en Italie et peut-être jusqu'en Allemagne, où paraissait, en 1472, l'ouvrage, important pour l'histoire de la prose allemande, d'Albrecht von Eyb, *Ob einem manne sey zu nemen ein eeliches weib oder nit* (Faut-il se marier?), éd. Hermann, dans *Schriften zur germanischen Philologie*, fasc. 4, 1890. La première nouveauté digne de remarque, à la fin du Moyen Age, c'est donc que le traité du mariage cesse d'appartenir aux théologiens : des ouvrages pratiques ou poétiques, à la manière des Anciens, renouvellent le thème des noces heureuses. Il y eut, dans ce premier âge de l'humanisme, comme un avant-propos de la *Querelle des femmes*, que les noms de Christ

tine de Pisan et de Martin Le Franc, les *Quinze joies de Mariage* et les *Arrêts d'Amour* suffiraient à illustrer. La hiérarchie conjugale, les offices de la femme, que le christianisme a définiss, ont sujets de dispute et très diversement appréciés. Premier procès de la doctrine traditionnelle des rapports entre les époux dont nous suivrons les graves conséquences. A. Campaux, *La Querelle des femmes au XVe siècle*, 1865; A. Lefranc, *loc. cit.*, p. 3-8.

2. *Les théologiens réformateurs.* — Les gracieux exercices des lettrés auxquels l'imprimerie donna une grande publicité préparaient les esprits à une réaction contre la scolastique. La Réforme profita donc en quelque mesure des dispositions créées par l'humanisme : mais elle fit entendre un langage tout à fait nouveau, dont le premier son fut donné par Luther en l'année 1520. Voir ci-dessus, t. IX, col. 1276 sq.

Encore en 1519, dans son *Sermon sur l'état de mariage*, Luther enseigne la doctrine traditionnelle; mais, en 1520, dans le *De captivitate*, il la combat de front : « Dans tout sacrement se trouve la parole de promission divine, à laquelle doit croire celui qui reçoit le signe : le signe, à lui seul, ne saurait constituer un sacrement. Or, nulle part, il n'est écrit que celui qui prend femme recevra la grâce de Dieu. Mieux : aucun signe n'a été lié par Dieu au mariage. On ne lit en aucun endroit que le mariage ait été institué par Dieu pour signifier quoi que ce soit, bien que toute chose visible puisse être entendue comme figure et allégorie des invisibles. Mais figure et allégorie ne sont point des sacrements, au sens où nous prenons ce mot. » Poussant plus loin la négation, Luther en vient à ne considérer le mariage que comme une affaire civile, *ein weltlich Geschäft, ein weltlich Ding* : ces expressions reviennent à mainte reprise sous sa plume. Elles signifient avant tout que la réglementation et la juridiction en matière matrimoniale appartiennent à l'État. Préface au *Catéchisme* de 1529, *Von ehelichen Sachen* (1530), Explication de Matthieu, c. V, VI, et VII (1532); *Von den Conciliis...* (1539). Cf. E. Friedberg, *op. cit.*, p. 159 sq., 169 sq.

Les idées de Luther sur le mariage peuvent être ainsi résumées : le mariage est une nécessité imposée par la nature, une nécessité physique. *A la noblesse chrétienne* (1520), Weimar, t. VI, p. 442: *Sermon sur le mariage* (1522), W., t. X *b*, p. 276, 17. Pratiquement, il faut donc reconnaître, sans tergiverser, que le mariage est indispensable à tout homme et que les vœux de chasteté sont contraires à la nature. Mais l'état de mariage, s'il est nécessaire et donc honorable, voire hautement spirituel, induit en péché, car l'acte conjugal est de la même nature que l'acte de fornication, et c'est seulement par miséricorde que Dieu le pardonne. *Sur les vœux monastiques* (1521), W., t. VIII, p. 654; *Sermon sur le mariage* (1522), W., t. X *b*, p. 304, 6. Cette opinion de Luther s'explique, comme toutes les opinions rigoristes sur l'acte conjugal, par une doctrine inexacte de la concupiscence. Luther professe la subsistance du péché originel après le baptême et que la concupiscence en est la plus éclatante manifestation : or, la concupiscence est le mobile de l'acte conjugal. Cette opinion de Luther trouvait-elle dans la tradition catholique un appui, comme l'a soutenu A. V. Müller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen, 1912, p. 56-69? Nous avons indiqué les diverses tendances qui se partageaient les théologiens du Moyen Age et il nous a semblé que, si le pessimisme règne chez plusieurs des premiers scolastiques, il est moins accentué, cependant, que chez Luther, et moins enclin aux condamnations excessives. Et l'opinion commune, surtout à partir du milieu du XIIIe siècle, jugera les rapports conjugaux d'après leur but.

Si l'acte conjugal est une nécessité physique, il serait contraire à la nature de retenir dans les liens du mariage des époux qui ne peuvent se procurer l'un à l'autre l'apaisement de leurs désirs charnels. Le mariage doit donc être résiliable dans un grand nombre de cas. W., t. VI, p. 558; t. X *b*, p. 278, etc. L'indissolubilité du mariage avait perdu sa justification essentielle le jour où Luther avait cessé de le considérer comme un sacrement, c'est-à-dire dès le *De captivitate*. L'autre caractère fondamental du mariage chrétien devait être aussi résolument sacrifié : on sait comment Luther admit et justifia par les Écritures la polygamie, et quelle fut son attitude dans l'affaire Carlstadt (1524) et surtout dans les affaires de Henri VI et du landgrave de Hesse.

Sur cette doctrine de Luther, cf. Friedberg, *op. cit.*, p. 157-175, 203-210; Denifle-Paquier, *Luther et le luthéranisme*, t. II, Paris, 1914, p. 40-146, 391-407, 461-469 (Paquier); Strampf, *M. Luther über die Ehe*, 1857; E. Salfeld, *Luthers Lehre von der Ehe*, Leipzig, 1882; Cristiani, *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1909, 7e étude, p. 207-258; H. Grisar, *Luther*, spécialement t. II, Fribourg-en-B., 1911, p. 491-516.

Calvin a consacré au mariage plusieurs dissertations dont la plus connue est dans l'*Institution de la Religion chrétienne*, l. IV, c. XIX, 34 sq., dans *Corpus Reformatorum*, t. XXXII, col. 1121-1125. «... nul n'avoit apperceu que ce fust un Sacrement, jusqu'au temps du pape Grégoire. » Car si le mariage est une ordonnance de Dieu, où voit-on qu'il soit « une cérémonie extérieure ordonnée de Dieu, pour confirmer quelque promesse. » L'Église y voit un signe sacré; mais toutes les comparaisons des Écritures seraient selon ce critère, un sacrement, ainsi, le larcin, puisqu'il est écrit : « Le jour du Seigneur sera comme un larron. » (I Thess., 5, 2). Dans le texte de saint Paul (Eph., V, 28-32), il n'est point question de sacrement, mais de mystère, qui signifie secret, de même qu'en d'autres passages de l'Apôtre. « Et afin que nul ne s'abusast à l'ambiguité, expressement il met qu'il n'entend pas de la compagnie charnelle de l'homme et de la femme, mais du mariage spirituel de Christ et de son Église. » Dans son *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, Calvin propose une explication analogue et conclut : *Quis autem inde sacramentum excuderet? Videmus ergo quam crassæ ignorantiæ fuerit ista hallucinatio. Corpus...*, t. LXXIX, col. 227. Pourquoi l'Église a-t-elle fait du mariage un sacrement? Pour se réserver la législation et la juridiction en matière matrimoniale : elle en a usé avec beaucoup d'arbitraire et de méchanceté. *Instit. chrét., loc. cit.* Elle est tombée dans la contradiction en interdisant à ses prêtres un sacrement, et en regardant la conjonction charnelle à la fois comme une immondice et comme le signe de l'union du Christ et de son Église. Calvin tient le mariage pour un état très honorable et il combat avec la même ardeur les libertins et les « papistes » qui, les premiers pratiquant la débauche, les seconds exaltant la continence, abaissent la dignité du mariage. Cf. P. Lobstein, *Die Ethik Calvins*, Strasbourg, 1877, p. 95 sq. « Le lien le plus sacré que Dieu ait mis entre nous est du mari avec la femme. » Serm. XLI, *Corpus*, t. LXXIX, p. 761-764. Contrairement à Luther, Calvin condamne la polygamie au nom des Écritures et il explique le cas des patriarches par une concession de Dieu à leur avidité, *Commentaire sur la Genèse*, IV, 19, *Corpus*, t. XXIII, p. 99. Cf. E. Doumergue, *Jean Calvin*, Lausanne, 1902, t. II, p. 445 sq.

Aucun des autres chefs de la Réforme ne semble avoir professé sur le mariage une opinion particulière. Mélanchton a surtout mis l'accent sur la sainteté du mariage : le célibat est, selon lui, contre l'ordre divin. *De conjugio piæ commonefactiones collectæ*, 1551 Bucer, dont on sait la grande faveur pour le mariage

mériterait une place éminente dans un tableau des doctrines des réformateurs.

3. *Les canonistes de la Réforme.* — Les canonistes partisans de la Réforme publièrent entre 1530 et 1563 plusieurs traités du mariage, parmi lesquels il faut citer ceux de Melchior Kling, *Matrimonialium causarum tractatus methodico ordine scriptus*, Francfort, 1553, ouvrage qui ne s'écarte guère de la tradition médiévale qu'en niant l'empêchement de l'ordre, d'Érasme Sarcerius, *Ein Buch vom h. Ehestande und von Ehesachen mit allen umbstendigkeiten zu diesen Dingen gehörig*, 1553, ouvrage mi-juridique, mi-théologique, favorable à la juridiction séculière, et les divers traités de Basile Monner, qui contiennent un ample exposé, principalement juridique, des doctrines de la Réforme. Sur ces auteurs, cf. Schulte, *op. cit.*, t. III, p. 22 sq. Il nous paraît utile de présenter ici un tableau méthodique des positions auxquelles se sont arrêtés les réformateurs à la veille des débats du concile de Trente (1563), d'après les ouvrages de Monner († 1566) dont le premier seul fut publié avant sa mort : *De matrimonio* (paru en 1561) Iéna, 1604; *De clandestinis, conjugiis, ibid.*

La mariage, selon Monner, est un état honorable et saint. *De matrimonio*, p. 9. En l'interdisant aux clercs, l'Église romaine va contre le droit naturel et contre le droit divin. *Ibid.*, p. 11-14. Mais si le mariage a une fonction très élevée, il n'est point, pour autant, un sacrement ni une chose spirituelle : il ne confère point la grâce, il est commun à tous les hommes, *res plane politica*, et si Dieu l'a institué, c'est au même titre que les magistratures. *Ibid.*, p. 44, 54, 83. Il en résulte que les causes matrimoniales n'appartiennent point aux juridictions ecclésiastiques et que le pape n'a point le droit, par ses constitutions, de réglementer le mariage ou d'accorder des dispenses, *Ibid.*, p. 87, 102, 112. — Le consentement fait le mariage, mais non point le seul consentement des parties : il faut, en outre, le consentement des parents. Le droit naturel l'exige et le droit des gens, et aussi le droit divin et le droit civil, et l'ancien droit canonique et la coutume, la raison enfin, à quoi les *Constitutions pontificales* sont contraires. *Ibid.*, p. 45-69. Le traité *De clandestinis conjugiis* est principalement consacré à cette question: l'un des grands avantages du consentement des parents, c'est d'empêcher les mariages clandestins, dont les inconvénients sont longuement exposés. — Des chapitres très minutieux du *De matrimonio*, p. 14-40, sont dirigés contre la polygamie (les réformés ne suivirent pas Luther dans son erreur sur ce point). Mais le divorce est admis dans cinq cas principaux (outre quelques cas secondaires) : adultère, *desertio malitiosa*, impuissance, apostasie ou hérésie, sévices, inconduite de la femme antérieure au mariage. Dans tous ces cas — et il convient de noter que certains réformés n'admettent que les deux premiers; cf. Richter-Dove-Kahl, *Lehrbuch...*, 8e édit., p. 1175 sq. — il y a véritablement divorce et non point simple séparation de corps : la partie qui obtient la rupture du lien peut se remarier. L'abandon malicieux — Melchior Kling le remarque aussi dans la préface de son traité — est un des cas sur lesquels insistent volontiers les réformateurs et ils s'appuient notamment sur I Cor., VII, 15, *Si infidelis discesserit...* La définition de l'hérésie, p. 172-174, englobe tous ceux qui ne pratiquent point la vraie doctrine de Jésus-Christ, c'est-à-dire nombre de « papistes ». Sur chaque point, l'auteur marque, avec parfois beaucoup d'aigreur, en quoi il s'oppose au droit de l'Église romaine.

En somme, les réformateurs attaquent sur *tous les points* la doctrine catholique du mariage. Ils se moquent du signe; ils nient la collation de la grâce, l'institution divine et, à plus forte raison, la distinction de la matière et de la forme. Tous, plus ou moins radicalement, rejettent le principe d'indissolubilité ; plusieurs, et non des moindres, autorisent la polygamie. L'acte conjugal est jugé par Luther avec une sévérité telle que l'état de mariage apparaît, malgré ses éloges, comme quasi-délictueux; et pourtant le vœu de continence lui semble un défi à la loi naturelle. Enfin, toute compétence est, logiquement, refusée à l'Église, spécialement au pape, dans les causes relatives à la formation ou à la dissolution du lien matrimonial. La réforme même du contrat (pour exclure la clandestinité), c'est en brisant la tradition canonique de la liberté des enfants, en exigeant l'intervention de la famille, que l'on entend la réaliser.

4. *Érasme et l'apogée de l'humanisme.* — Quelles répercussions pouvaient avoir les influences mêlées de l'humanisme et de la Réforme sur un puissant esprit, Érasme nous le révèle en plusieurs de ses écrits. Élégance et largeur des vues, liberté extrême de la critique : les signes de l'esprit nouveau sont réunis dans ses ouvrages; et nous ajouterons, sans intention de paradoxe, que les procédés scolastiques n'en sont point si sévèrement bannis que l'on paraît le croire. La philosophie antique a sa part dans la *Christiani matrimonii institutio*, mais aussi le symbolisme, plus raffiné encore qu'au XIIIe siècle. *Opera*, Leyde, 1704, t. V, col. 615 sq. Par exemple, Érasme ne se contentera point de voir dans le mariage la figure de l'union du Christ et de l'Église : *Nec impiæ, mea sententia, fuerit imaginationis, hic ponere Deum Patrem sponsum, sanctissimam Virginem sponsam, paranymphum Angelum, conceptus opificem Spiritum Sanctum, fœtum Deum et hominem...* Les vérités chrétiennes, exposées avec correction, sont ainsi pourvues de tous les ornements que suggèrent l'imagination et les souvenirs littéraires. Cette alliance de la tradition et de la fantaisie n'était pas d'une régularité incontestable : les poètes anciens fournissaient aux vérités chrétiennes un appui quelque peu compromettant. Bien plus périlleuse que cette liberté dans le choix des preuves était la liberté des raisonnements inspirée par la préréforme autant que par l'humanisme et qui se manifeste notamment dans le *Commentaire* de la première Épître aux Corinthiens, *Opera*, t. VI, col. 692 sq., où Érasme entreprend de montrer les variations de l'Église et que le mariage n'a point été considéré par les Pères comme l'un des sept sacrements. Sans doute, le mariage est chose sainte et sacrée *et tamen typus esse potest rei sacræ, quod per se sanctum non sit, velut Bethsabee erepta Uriæ et David juncta, et Oseæ prophetæ stuprum, Samsonisque ac Dalilæ fabula, quod palam testatur Hieronymus, ibid.*, col. 699 sq. Toutes les fois qu'il s'occupe du mariage, Érasme en souligne le caractère à la fois humain et sacré (voir encore *Exemplum epistolæ suasoriæ*, dans *Opera*, t. I, p. 414-424) ; il concède à la nature et à l'histoire un rôle exagéré, cherchant les notions générales dans toutes les littératures classiques, et dans la théologie, de graves variations. Cette infiltration de l'esprit humaniste et réformateur n'aurait pas été sans danger pour l'Église si elle se fût produite dans les écoles : la force de la tradition lui opposa un obstacle infranchissable.

Mais, dans le monde des lettres, Érasme n'occupe une place particulière qu'à cause de son génie. Le sujet qu'il traite est des plus communs. En 1513, vers le même temps où il éditait chez Josse le *De re uxoria* de Barbaro, le jurisconsulte Tiraqueau publiait un traité fameux *De legibus connubialibus*, dont la seconde édition est de 1524 et qui fut probablement l'une des sources d'Érasme; en 1521, pa-

raissaient les *Sylvæ nuptialis libri sex* de Jean Nevizan, et en 1522, Amaury Bouchard prenait contre Tiraqueau, beaucoup moins vif d'ailleurs que Nevizan, la défense des femmes. L'*Institution du mariage chrétien* (1526) est donc au centre d'un grand mouvement littéraire qui prit une nouvelle forme entre 1530 et 1542 pour aboutir, après une véritable révolution de sentiment, à la grande controverse dont la *Parfaicte Amye* (1542) donna le signal, et où la critique du mariage fut présentée avec une prodigieuse verve par Rabelais, au tiers livre de Pantagruel (1546). A. Lefranc, *Le tiers livre du Pantagruel et la querelle des femmes*, dans *Revue des études rabelaisiennes*, t. II, 1904, p. 1-10 et 78-109; J. Barat, *L'influence de Tiraqueau sur Rabelais*, même *Revue*, p. 138-155 et 253-275. Tandis que les réformateurs nient le caractère sacramentel du mariage, les plus habiles écrivains soumettent donc à une critique impitoyable et souvent sans respect l'institution même. Et ceux qui montrent pour le mariage la plus haute estime s'expriment avec sévérité sur le célibat. Déjà, Érasme plaçait résolument le mariage avant le célibat religieux. Cornelius Agrippa, dans son ouvrage *Sur la noblesse et excellence du sexe féminin, de sa prééminence sur l'autre sexe et du sacrement de mariage*, qui parut en latin à Anvers en 1529 et que l'on regarde comme le premier manifeste du féminisme moderne, emploie des termes assez vifs à l'égard des prêtres et des religieux, trad. Gueudeville, p. 184 sq., p. 204 sq. Ce petit traité du *Sacrement de mariage* n'est orthodoxe que par l'éloge qu'il contient de l'état conjugal : il ne mentionne point la grâce, il admet la rupture du lien pour cause d'adultère et n'emprunte rien à la tradition scolastique. Quand nous aurons ajouté qu'Agrippa vécut et mourut catholique, si étrange que soit sa carrière, voir ci-dessus, t. I, col. 635 sq., et qu'il eut de nombreux admirateurs et disciples, il nous sera permis de conclure que le mariage est traité par les humanistes de tout bord avec une remarquable élégance, mais aussi avec une liberté comparable à celle des réformateurs et non moins insidieuse.

5. *La doctrine catholique.* — En face du péril, les théologiens ne songèrent pas à faire des concessions ou des jeux d'esprit.

La doctrine catholique du mariage fut amplement exposée et défendue par leurs soins. Les ouvrages où elle est contenue offrent une grande variété de formes. Parmi les *Commentaires sur les Sentences*, le plus célèbre est celui de Dominique de Soto, *In IV Sent. comment.*, Salamanque, 1557-60, dont les distinctions sur le mariage ont été souvent alléguées. L'autorité de Martin de Ledesma, dont les *Commentaires* parurent à Coïmbre, en 1555, ne fut pas négligeable. De nombreux traités des sacrements maintiennent les vérités et opinions traditionnelles, notamment ceux de Cajétan, *De sacramentis*, Rome, 1531 et de François de Victoria, *Summa sacramentorum Ecclesiæ*, 1561; en seconde ligne, ceux d'Adrien VI, Fr. Titelmans, Phil. Archintus, Jean Eck, Tilmann Smeling, Gaspard Contarini. Voir les notices de Hurter. Des ouvrages spéciaux sont consacrés au mariage, dont les plus connus sont ceux de Catharin, *De matrimonio* et de J. A. Delphinus, *De matrimonio et cœlibatu*, Camerino, 1553. Cf. F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg, 1912, p. 526 sq. En 1545, Covarrubias publiait son *De sponsalibus et matrimoniis*. Quelques ouvrages traitent de questions plus étroites : l'affaire de Henri VIII suscita des monographies et de même les mariages entre catholiques et hérétiques, le mariage des fils de familles, le célibat ecclésiastique. Les réfutations générales de l'hérésie font une part au mariage. L'une des plus souvent citées, bien qu'elle soit fort élémentaire, est celle d'Alph. de Castro, *Adversus omnes hæreses libri XIIII* (dont la première édition est de 1534) au mot *Nuptiæ*, édit. d'Anvers, 1565, fol. 305. Il y a un peu plus d'ampleur dans la *Tewtsche Theologey* de Berthold Pirstinger (1528), éd. de Munich, 1852, p. 677-687; les *Loci communes* de Hoffmeister (1546), qui eurent une si grande fortune, ne s'occupent qu'incidemment du mariage, à propos du vœu de chasteté et du célibat, c. XVII, Ingolstadt, 1582, p. 427-458. L'*Enchiridion* de Gropper, les *Explicationes* de Ruard Tapper (1555), l'*Assertio catholicæ fidei* de Pierre de Soto, Anvers, 1552, eurent beaucoup de lecteurs. La plus piquante réfutation des erreurs nouvelles est sans doute l'*Assertio septem sacramentorum*, parue dès 1521 sous le nom de Henri VIII, et dont une partie est consacrée au mariage, éd. Pottier, p. 186-217. (H. Laemmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858, p. 325-329, ne s'occupe, à propos du mariage que de ce dernier traité.) Ces ouvrages n'ont point pour but exclusif la discussion méthodique des erreurs protestantes. Ils exposent les vérités catholiques. Ce qu'il nous y faut chercher, c'est l'état de la doctrine orthodoxe à la veille des débats du concile de Trente. Leur fidélité aux grands scolastiques est parfaite. Que l'on prenne l'un des meilleurs d'entre eux, le *Commentaire sur les Sentences* de Dom. de Soto, on n'y trouvera guère d'autres additions aux *Commentaires* de saint Thomas et de Pierre de la Pallu que la mention brève des erreurs luthériennes. Contre Luther, Dom. de Soto maintient les preuves classiques du signe et de la grâce. Au texte fondamental de saint Paul, Luther refuse le sens qui lui est traditionnellement accordé. Le mot *sacramentum* y devrait être, selon lui, remplacé par *mysterium*. Chicane frivole, répond Soto, car les deux mots sont synonymes. Dist. XXVI, q. II, a. 1; dist. I, q. I, a. 1. Luther ajoute : ce n'est point dans le mariage, mais dans la conjonction du Christ et de l'Église que saint Paul aperçoit le *mysterium*. En réalité, répond Soto, la comparaison faite par saint Paul dans l'Épître aux Éphésiens entre le mariage et l'union du Christ avec l'Église est une affirmation très claire du symbolisme. Ainsi l'ont entendue les Pères et les docteurs, depuis saint Ambroise jusqu'à Pierre Lombard. Cajétan s'est trompé, quand il a renoncé à cette interprétation. Elle s'impose d'autant mieux que l'indispensable continuité du genre humain, dont le but est la multiplication des saints, ne pouvant être assurée que par un acte entaché de plaisir charnel, il était convenable qu'un sacrement la rendît régulière, excusât de toute faute les époux Voilà pourquoi l'enseignement des papes et des conciles renforce la tradition primitive : à Vérone, à Constance, à Florence, le mariage a été compté parmi les sacrements. L'exégèse et l'histoire s'accordent donc à établir le caractère sacramentel du mariage. Dom. de Soto, *In IV^um Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 1; cf. dist. I, q. I, a. 1.

Que le mariage confère la grâce, aucun théologien catholique du XVIe siècle n'en doute. Dom. de Soto fait un exposé historique assez détaillé des opinions émises sur cette question capitale, qui lui paraît tranchée par le concile de Florence, *nam negare illud concilium non fuisse legitime congregatum, non esset tutum.* Une définition était cependant nécessaire; on en peut juger par les expressions de Soto, qui ajoute (1557) : *Si œcumenica Synodus Tridentini fuisset progressa, id ipsum definisset : nam sic erat Patribus in animo.* Les conciles de Cologne et de Paris, et divers auteurs, notamment Jean Eck, ont combattu déjà la négation protestante. Dom. de Soto, *op. cit.*, dist. XXVI, q. II, a. 3.

Érasme lui-même nous est témoin de la croyance générale à l'efficacité du signe. *Sed vicit plausibilior recentiorum sententia quæ tradit in matrimonio rite suscepto, quemadmodum in cœteris sacramentis, infundi peculiarem donum Spiritus, quo simul et firmiores redduntur ad perpetuam concordiam et robustiores ad pariter toleranda hujus vitæ incommoda et instructiores ad sobolem piis moribus educandam. Opera*, t. v, p. 623.

La doctrine catholique est donc bien arrêtée sur les points essentiels : nature sacramentelle et effets du mariage. Mais des divergences subsistent sur le moment de l'institution divine, sur les rapports du contrat et du sacrement, sur la détermination du ministre.

Au XVIe siècle encore, des théologiens de grande valeur, tels Catharin, Pierre de Soto, considèrent le mariage comme un sacrement de l'Ancienne Loi, se fondant sur la bénédiction divine dont parle la Genèse, sur l'effet médicinal qui fut reconnu au mariage aussitôt après la chute, sur la généralité des termes dont use saint Paul dans son Épître aux Éphésiens. La doctrine de l'institution du sacrement par Jésus-Christ est très clairement exposée par Dom. de Soto, dist. XXVI, q. II, a. 2.

Sur les rapports du contrat et du sacrement deux opinions continuaient de partager les interprètes. Cajétan, par exemple, nie que le mariage contracté par procureur soit un sacrement · la représentation n'étant point admise pour la réception de la grâce, ni l'absence qui pourrait autoriser les plus singuliers effets (ainsi qu'un homme, soit marié pendant qu'il dort). Dominique de Soto, si scrupuleusement orthodoxe, ne « rejette point tout à fait cette opinion qui est en quelque manière probable, car elle s'appuie sur des arguments que l'on ne saurait mépriser ». Cependant, il regarde comme plus probable et comme très recommandable l'opinion contraire. Jésus-Christ a simplement et sans exception, fait du mariage un sacrement : peut-on, dès lors, sans témérité, séparer le mariage du sacrement? *id quod sit vere matrimonium a ratione sacramenti accipere, potissimum cum illud ratione et virtute novæ legis sit indissolubile.* La grâce est-elle moins nécessaire au mariage contracté entre absents? Et l'Église devrait-elle autoriser ce mariage s'il n'est pas un sacrement? Aux objections de Cajétan, il faut répondre que le mariage a ses particularités, parce qu'il est un contrat naturel et civil en même temps qu'un sacrement : or, les contrats sont permis entre absents. Et qu'un homme puisse pendant son sommeil recevoir le sacrement de mariage, faut-il s'en étonner, puisque la grâce du baptême est conférée à l'enfant, au fou, et que beaucoup admettent que la couronne du martyre peut être gagnée par un chrétien que les infidèles auraient exterminé tandis qu'il dormait? *Op. cit.*, dist. XXVII, q. I, a. 3.

Nous avons signalé les progrès de l'arbitraire dans la désignation du ministre, au XVe siècle. Au XVIe siècle, d'intéressants efforts sont accomplis pour préciser le sens du mot ministre. Ainsi, Étienne de Poncher, évêque de Paris, dans l'*Opusculum septem ecclesiæ sacramenta et artem audiendi confessiones breviter declarans* qu'il joint à l'*Opus tripartitum* de Gerson, Paris, 1507, explique : *Forma hujus sacramenti est expressio exterior mutui consensus partium quæ fit his verbis vel signis æquivalentibus.* « *Ego accipio te in meum virum. Ego accipio te in meam conjugem.* » *Nec illa verba quæ dicuntur a sacerdote* : « *Ego conjungo vos* » *sunt forma; sunt tamen a sacerdote dicenda ad declarandum matrimonium esse inter partes contractum.* Et cependant, Étienne de Poncher admet que le prêtre peut, en un certain sens, être appelé ministre. *Ministri hujus sacramenti proprie sunt contrahentes vir et mulier qui exprimunt consensum interiorem per verba prædicta scilicet* : « *Accipio te in meum* », *et* : « *Accipio te in meam* ». *Sacerdos tamen* ALIQUO MODO *potest dici minister inquantum inquirit ab eis expressionem illorum verborum et inquantum declarat per expressionem verborum matrimonium esse contractum.* Des explications analogues se trouvent dans les *Ordonnances synodales* de Soissons de 1561.

Parfois, les diverses fonctions du prêtre sont séparées avec soin. Les *Statuts synodaux* du diocèse d'Augsbourg, en 1548, distinguent : 1. *admittere* : recevoir le consentement des parties (*admissatio*, dans les *Ordonnances synodales* de l'Église de Sens en 1524). — 2. *conjungere* : prononcer les paroles : *Ego vos conjungo.* — 3. *benedicere* : réciter les prières qui implorent la bénédiction de Dieu. Malheureusement, la portée de ces divers actes n'est nulle part définie avec clarté. Les théologiens expriment des opinions, les rituels et les *Statuts synodaux* établissent la pratique : l'explication officielle des formules n'a guère occasion de se produire. Quand, par exception, le rôle du prêtre est défini, ce n'est point pour le minimiser. Le catéchisme rédigé par ordre du concile de Mayence, en 1549, fol. 267, fait de la bénédiction nuptiale la matière du sacrement: Cf. Gibert, *Tradition de l'Église*, t. I, où l'on trouvera un bon recueil de textes du XVIe siècle.

Ainsi l'incertitude règne, au XVIe siècle, sur la nature de l'intervention du prêtre dans l'administration du mariage. Les uns le traitent comme ministre, les autres comme témoin autorisé de la déclaration des époux-ministres. Il semble que la pensée assez commune des auteurs et des gens d'Église peut être ainsi interprétée : le consentement des époux est indispensable pour la formation du mariage, mais Dieu autorise, confirme et bénit l'union, le prêtre est son vicaire et ses paroles ne font que constater, homologuer les déclarations des époux, demander à Dieu de ratifier leur dessein et de les combler de grâces. Son intervention est non seulement celle d'un ministre de Dieu, mais encore celle d'un témoin qui, devant les hommes, assurera la publicité du mariage. Que ces diverses idées, lutte contre la clandestinité, représentation de Dieu, pouvoirs exclusifs du sacerdoce dans l'administration des sacrements, aient eu, selon les auteurs et selon les pays, une importance variable, on n'en peut douter. Une étude approfondie de cette question nous ferait mieux connaître la valeur relative de ces diverses considérations et non point une opinion commune.

Ou plutôt, l'unanimité ne serait obtenue que sur un point · l'une des missions du prêtre est incontestablement d'assurer la publicité du mariage. Le droit canonique lui donnait ce rôle et beaucoup de catholiques y insistaient, émus par les ravages de la clandestinité. Non seulement Érasme, mais les théologiens comme Delphinus, Berthold: « Il faudrait que les mariages clandestins fussent déclarés invalides » Beaucoup de personnes simples ont été induites en erreur par le droit actuellement appliqué, déclare Berthold, *op. cit.*, p. 685; *Die winckel heyrat (waer) gar für unpündig zuoerkennen.* » La clandestinité n'est pas sans inconvénients, observe Pierre de Soto, *op. cit.*, p. 70, et il rappelle que l'Église a admis autrefois des règles plus rigoureuses. Dominique de Soto est intéressant sur ce point encore. « Les périls des mariages clandestins sont si fréquents et si graves que l'Église agirait avec beaucoup de sagesse en considérant comme vains et nuls les mariages qui ne peuvent être prouvés au moins par deux ou trois témoins. » « Les Pères réunis à Trente, ajoute-t-il, ont échangé bien des propos sur ce point, que le concile œcuménique ou le pape peut et doit régler. » Dist. XXVIII, q. I, a. 1.

Il est donc juste de conclure qu'au XVIe siècle, un fort mouvement d'opinion s'était dessiné dans l'Église pour la réforme du mariage, à cause des inconvénients graves de la clandestinité.

Ces inconvénients de la clandestinité avaient inquiété les États, surtout à raison du désordre qu'ils mettaient dans les familles. Cf. Détrez, *op. cit.*, p. 154. Ce qui occasionna en France l'une des premières interventions de la puissance civile dans la réglementation du mariage : le célèbre édit de Henri II en 1556 donne aux parents la faculté d'exhéréder leurs enfants mineurs qui se seraient mariés sans leur consentement et confère aux juges le droit de prononcer telles peines « avisées par eux suivant l'exigence des cas ». Lefebvre, *op. cit.*, p. 131 sq. Sur l'occasion de cet édit (mariage de Jeanne de Pienne et de François de Montmorency, à qui Henri II destinait et accorda, par la suite, sa fille naturelle, Diane de France); cf. Vantroys, *Étude historique et juridique sur le consentement des parents au mariage de leurs enfants*, Paris, 1899.

2° *Le Concile de Trente.* — Définir les dogmes attaqués par les protestants, opérer les réformes nécessaires : tels étaient les buts du concile de Trente. Les problèmes relatifs au mariage furent, à ce double titre, inscrits au programme de ses travaux.

1. *Ouverture des débats sur le mariage.* — Dans sa VIIe session (3 mars 1547), le concile avait défini la doctrine générale des sacrements et, dès lors, les principes fondamentaux du mariage. Le mariage est un des sept sacrements institués par Jésus-Christ (c. 1) et ces sept sacrements diffèrent profondément de ceux de l'Ancienne Loi (c. 2); ils contiennent la grâce (c. 6), ils la confèrent *ex opere operato* (c. 8); celui qui les administre doit avoir l'intention de faire ce que veut l'Église (c. 11). Par ces définitions qui renouvellent les précisions du *Décret aux Arméniens*, les débats des scolastiques étaient clos, spécialement le débat sur la grâce et sur l'*univocatio* du mariage et des autres sacrements.

L'examen des difficultés propres au mariage fut décidé en 1552; mais il fut arrêté net par l'intervention des protestants qui se plaignaient que l'on ouvrît sans eux des discussions nouvelles. Sarpi, l. IV, c. XLV; Pallavicini, l. XIII, c. II.

Le 11 mars 1562, dans une congrégation générale, le cardinal de Mantoue, Hercule Gonzague, faisait lire par le secrétaire du concile, Angelo Massarelli, douze *capitula reformationis.* Les c. XI et XII étaient ainsi conçus : c. XI. *Matrimonia clandestina an in futuro debeant declarari irrita esse et nulla?* c. XII. *Quæ conditiones sint declarandæ ad hoc ut matrimonium non dicatur clandestinum sed in facie Ecclesiæ contractum?* Voir le *Diaire* de G. B. Fickler, dans Le Plat, *Monumentorum ad historiam conc. Trident... spectantium collectio*, t. VII *b*, p. 288. C'était proposer la difficulté qui préoccupait avant tout les Pères du Concile et reproduire presque littéralement les *Postulata episcoporum Italiæ circa reformationem generalem. Ibid.*, t. V, p. 618. En cette année 1562, rien d'utile ne fut fait en ce qui concerne la réforme du mariage.

Le débat ne devait être repris qu'en 1563 et, pendant presque toute cette année, il préoccupa vivement l'assemblée. Nous en connaissons assez précisément toutes les phases, et les plus intéressants détails sur chaque point par diverses sources. D'abord, par les *Acta* que rédigea Massarelli, secrétaire-notaire du concile, publiés en 1874 par Aug. Theiner, *Acta genuina SS. œcumenici concilii Tridentini*, Zaghreb, 1874, et plus complètement par S. Ehses, *Concilii Tridentini Actorum pars sexta* (Coll. de la *Societas Gœrresiana*, t. IX), Fribourg-en-B., 1924; c'est de ces *Acta*, avant tout, que nous ferons usage. Des compléments utiles sont fournis par le *Diaire* de G. Paleotti, auditeur de Rote et « canoniste du Saint-Siège », rédacteur des décrets. Ce *Diaire* a été réédité par Theiner, dans les *Acta genuina...* Les correspondances particulières offrent aussi de l'intérêt, notamment celle des légats avec le cardinal Borromée, que nous citerons d'après J. Sŭsta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, t. III et IV, Vienne, 1911-1914. Les autres recueils de textes relatifs au concile de Trente, sauf celui de Le Plat, déjà cité, ne fournissent qu'un très petit nombre de renseignements utiles.

Quant aux historiens du concile, P. Sarpi, séduisant, à coup sûr, est plein d'inexactitudes sur le sujet du mariage, tandis que Pallavicini, cité ici d'après l'édition de Gigli, suit de près les sources.

2. *Les débats sur le contrat-sacrement. Attitude des theologi minores.* — Le 3 février 1563, le cardinal de Mantoue, premier président et légat, dans l'allocution par laquelle il annonçait la prorogation de la session, suggérait notamment... *ut theologi disputarent de his articulis, qui pertinent ad sacramentum matrimonii.* Ehses, p. 376.

L'assemblée ayant approuvé ce dessein, huit articles furent proposés le 4 février aux *theologi minores*, qui se partagèrent entre quatre sections, dont chacune eut à examiner deux articles. La fixation du tour de parole donna lieu à un conflit très vif entre les Français et les Espagnols qui allèrent jusqu'à affirmer que, si leur point de vue n'était pas accepté, leur roi pourrait demander aux armes sa vengeance. Voir deux lettres des légats à Borromée dans Sŭsta, *op. cit.*, t. III, p. 204 sq, et 209 sq; Theiner, t. II, p. 643; Baluze-Mansi, *Miscellanéa* t. III,*a* p. 438.

Du 9 février au 22 mars, trente-six réunions furent tenues, Pallavicini, p. 269 sq., Ehses, p. 382-470, dont les plus intéressantes pour notre sujet sont celles des théologiens de la première section : six Espagnols, quatre Français, trois Italiens, deux Portugais. Ehses, p. 382-408. Les deux articles suivants leur étaient soumis :

1. *Matrimonium non esse sacramentum a Deo institutum, sed ab hominibus in Ecclesiam invectum, nec habere promissionem gratiæ.*

2. *Parentes posse irritare matrimonia clandestina, nec esse vera matrimonia, quæ sic contrahuntur, expedireque, ut in Ecclesia hujusmodi in futurum irritentur.*

De ces théologiens de la première classe et de tous ceux qui interviendront dans les débats ultérieurs, il nous est assez facile de reconstituer le dossier : ils étaient nourris de doctrine classique. P. Sarpi se moque de leur « grand étalage d'érudition scolastique ». Assurément, ils connaissaient fort bien les opinions de saint Thomas, de Duns Scot, de Durand de Saint-Pourçain. Ils subissaient, en outre, l'influence des auteurs récents, comme Gropper qui, dans son *Enchiridion*, Paris, 1545, nie le caractère sacramentel du mariage clandestin, ou, en sens contraire, Tapper, *Explicationis articulorum ven. facultatis Lovaniensis, Libri II*, Louvain, 1555-1557, t. II, p. 503, et Delphinus, *op. cit.*, p. 60-69.

La discussion du premier article fut l'occasion pour les *theologi minores* d'exposer toute la doctrine du sacrement. L'intérêt des débats, c'est qu'ils nous montrent de façon précise l'opinion des plus éminents théologiens de la chrétienté sur les preuves du sacrement, la matière et la forme, la collation de la grâce, l'institution divine.

Plusieurs catégories de textes établissent le caractère sacramentel du mariage. Les uns sont tirés des Écritures et parmi eux, le plus souvent cité est celui de saint Paul, Eph., V, 32, *Sacramentum hoc magnum est*, avec, parfois, cette observation, à l'usage des protestants, que *mysterium* équivaut à *sacramentum*. Salmeron et Simon Vigor dans Ehses, p. 383 et 395.

En revanche, Antoine de Gragnano rejette l'interprétation courante : *Non colligitur ex illis verbis Pauli matrimonium esse sacramentum.* Et il se contente de Matth., XIX, 6, *Quod Deus conjunxit...* D'autres textes scripturaires sont écartés par Alph. Salmeron, *ibid.*, p. 382 sq. Les anciens Pères fournissent un lot assez important de preuves et notamment saint Ambroise et saint Augustin. L'autorité des scolastiques est souvent invoquée. Enfin, on allègue les *Décrétales* et surtout les conciles de Constance, de Florence et de Trente même (sess. VII).

Les preuves de la collation de la grâce sont, elles aussi, variées. Les textes le plus souvent invoqués sont Hebr., XIII, 4, *thorus immaculatus*, et I Tim., II, 15, *salvabitur mulier...* Le mariage, puisqu'il est un sacrement, Ehses, p. 386, et puisque Dieu l'a tour à tour ordonné, puis autorisé, *ibid.*, p. 387, confère nécessairement la grâce. Sans la grâce, la *dilectio* dont parle saint Paul serait impossible. *Ibid.*, p. 398.

Où est la matière, où est la forme de ce sacrement? La matière, certains la voient dans la *datio dexteræ et annuli*, alléguant saint Thomas, *Suppl.*, q. XLI, a. 1, ad 2um. Quant à la forme, plusieurs répondent : c'est la bénédiction du prêtre. Ainsi Côme-Damien Ortolanus, cf. Ehses, p. 388, Simon Vigor, *ibid.*, p. 396, P. Fernandez qui présente cette thèse avec ampleur dans deux réunions du 15 février : pour que le mariage soit un sacrement, il y faut la bénédiction du prêtre, qui est ministre, et dont les paroles invariables sont la forme. Cette cérémonie mise à part, quelle serait la différence entre le mariage des chrétiens et celui des païens? *Ibid.*, p. 405. La dispensation des sacrements appartient aux ministres de l'Église : *in ministris enim sacramentorum potestas supernaturalis requiritur uti in causa efficienti.* Les choses sacrées ne doivent pas être abandonnées aux mains des laïques. Et il est inadmissible que le mariage contracté en présence du prêtre soit sacrement par la seule volonté des époux. — A la vérité, cette thèse ne rallia pas beaucoup de suffrages. Et plusieurs théologiens soutinrent que les époux eux-mêmes sont ministres du sacrement, notamment Salmeron, Ehses, p. 384, Didace de Paiva, *ibid.*, p. 401, qui fait observer que si l'Église juge les mariages clandestins, c'est qu'elle les considère comme des sacrements.

L'une des preuves de la sacramentalité du mariage, c'est son institution divine. Sur le moment de cette institution, il n'y a point accord entre les théologiens. Nicolas Maillard invoque encore le *Crescite et multiplicamini*, Gen., I, 28. Salmeron montre bien que le mariage est un sacrement de la Loi nouvelle. Ehses, p. 382 sq.

De tous ces avis que les Pères du concile expriment avec la plus entière liberté, il est aisé de reconnaître les sources ou, pour le moins, la tradition. Fernandez est un dominicain espagnol, et l'opinion qu'il propose est celle même que le dominicain Melchior Cano avait probablement déjà proférée. Qu'Antoine de Gragnano, frère mineur, renonce à l'argument tiré de saint Paul en faveur du sacrement, cela fait penser à Duns Scot.

Le second article donna lieu à des réserves nombreuses. Les inconvénients des mariages clandestins étaient reconnus et vivement ressentis par tous les théologiens. Ils s'accordèrent à en déplorer les scandales : *dissensiones, odia, inimicitiæ* comme s'exprime Ant. Leitanus. Ehses, p. 398. *Sunt enim contra bonum prolis, contra bonum fidei, et contra bonum sacramenti*, ajoute Thaddée de Pérouse. *Ibid.*, p. 408. On refusait, en général, aux parents le pouvoir de les invalider. La question grave c'était de décider si ce pouvoir appartenait à l'Église. Cf. Chr. Meurer, *Die rechtliche Natur des Tridentiner Matrimonial-Decrets*, dans *Zeitschr. für Kirchenrecht*, 1889, t. XXII, p. 97-126, où cette question de compétence est étudiée dogmatiquement sans toute la documentation désirable. « L'Église ne peut annuler un sacrement véritable comme peut l'être un mariage clandestin, où rien n'empêche la réunion de tous les éléments nécessaires au sacrement : le consentement et les paroles qui constituent la forme, les corps des époux qui sont la matière, les contractants qui sont les ministres, » dit Antoine de Gragnano. Ehses, p. 407. S'il faut en croire Sarpi, Nicolas Maillard aurait été du même sentiment (Pallavicini lui prête l'opinion contraire). Salmeron invoque aussi en faveur de la validité des mariages clandestins de nombreux textes. Ehses, p. 385. Même opinion dans les discours de Simon Vigor, p. 397, d'Ant. Cochier, p. 398. En revanche, Nicolas de Bris soutient que les mariages clandestins sont nuls. Et il invoque des textes, notamment celui du pape Évariste, pour conclure énergiquement : « Ni le droit naturel, ni le droit des gens, ni le droit civil. Ni le droit divin n'autorisent la clandestinité : le mariage doit être publiquement contracté *adhibitis adhibendis*, faute de quoi il n'est point *ratum, validum, firmum*, il n'est point de Dieu mais du diable. » Ehses, p. 387.

Même les partisans de la validité des mariages clandestins antérieurs au Concile — et c'était la grande majorité — reconnaissaient à l'Église le pouvoir d'invalider à l'avenir ces mariages : il s'agissait de justifier ce droit et l'exercice qui en était proposé.

L'explication qui obtint la plus grande faveur, reposait sur la distinction entre le contrat et le sacrement. Jésus-Christ, disait-on, n'a institué que la grâce, qu'il a ajoutée au contrat ancien, sans le modifier. L'Église, en invalidant les mariages clandestins, ne touche pas au sacrement : elle détermine le mode de contracter. Ainsi parlèrent Fernand de Bellosillo, P. Fernandez, Thaddée de Pérouse. Ehses, p. 404, 405, 408. La distinction du contrat et du sacrement est encore faite par Salmeron, p. 382, Didace de Paiva, p. 401. Aloysius de Burgo Novo, abordant plus directement la question, rappelle que l'Église peut *illegitimare personas* : idée de grand avenir. Quant à l'opportunité de la réforme, Salmeron et Simon Vigor demandèrent que l'on fît réflexion sur ce point. Ehses, p. 385, 397.

3. *Discussion du premier projet.* — Le 20 juillet 1563, les présidents et légats soumirent à l'examen des Pères onze canons sur le sacrement de mariage et un décret *De clandestinis matrimoniis*. Ehses, p. 639, 640. Voici les canons qui nous intéressent spécialement :

Can. 1. Si quis dixerit matrimonium non esse verum sacramentum legis evangelicæ divinitus institutum, sed ab hominibus in Ecclesiam invectum, a. s.	Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas un véritable sacrement de la loi évangélique, divinement institué, mais (un rite) introduit par les hommes dans l'Église, qu'il soit anathème.
Can. 3. Si quis dixerit clandestina matrimonia quæ libero contrahentium consensu fiunt non esse vera et rata matrimonia, ac proinde esse in potestate parentum ea rata vel irrita facere, a. s.	Si quelqu'un dit que les mariages clandestins librement contractés ne sont pas des mariages véritables et valides, que, dès lors, les parents ont le pouvoir de les valider ou de les invalider, qu'il soit anathème.

Les autres canons visent la polygamie, le divorce, les empêchements, la compétence des juridictions ecclésiastiques.

Le décret constate les inconvénients de la clandestinité et statue :

...ea matrimonia, quæ in posterum clam, non adhibitis tribus testibus, contrahentur, irrita fore ac nulla...	...les mariages, qui, à l'avenir, seraient contractés en secret, sans l'assistance de trois témoins, seront invalides et nuls...

Du 24 au 31 juillet, quatorze assemblées générales

furent tenues pour discuter ce premier projet. Ehses, p. 642-680.

Le premier canon, *De sacramento*, fut jugé par nombre d'orateurs de rédaction trop brève. Contre la fausse doctrine de Durand de Saint-Pourçain, plusieurs fois rappelée, n'était-il pas utile de dire : *matrimonium est vere et proprie sacramentum*, et de mentionner la collation de la grâce; plusieurs formules étaient proposées dont la plus nette est de l'évêque d'Alès et Terralba, Ehses, p. 677 : *conferre gratiam ex opere operato non ponentibus obicem*. Au lieu de *divinitus*, ne convenait-il pas de dire : institué par Jésus-Christ? L'archevêque de Prague voulait même ajouter un renvoi à Matth., XIX, 6. Ehses, p. 651.

L'évêque de Tortosa souhaite que l'on indique quelles sont la matière et la forme. Ehses, p. 671. Enfin, quelques Pères auraient voulu restreindre la définition au mariage des chrétiens, tandis que le général des dominicains trouvait trop large une définition qui ne distingue pas le contrat et le sacrement. Ehses, p. 678.

Le grand débat se poursuivit autour du problème des mariages clandestins. Ils eurent quelques défenseurs. L'évêque de Terni déclare : *Matrimonia etiam clandestina sunt medicinæ ad multa mala*. Et l'évêque d'Ypres précise : ils empêchent bien des débauches. Ehses, p. 656, 669. Quelques-uns, répétaient le *Necesse est ut scandala veniant :* tels, les évêques de Milopotamos et de Lucera. Ehses, p. 652 et 660. En revanche, les inconvénients de la clandestinité furent énumérés avec beaucoup de soin dans un discours du cardinal de Lorraine : mépris des empêchements, discorde, fragilité du lien, absence de dot, débauche, adultère, infanticides. Ehses, p. 642. Il défendait ainsi la thèse chère aux orateurs français. Ce même jour, 24 juillet 1563, les ambassadeurs du roi de France, Arnaud du Ferrier et Dufaur de Pibrac présentaient au concile cette requête : « Le Roi très chrétien demande que les antiques solennités du mariage soient rétablies aujourd'hui, et que les mariages soient célébrés ouvertement et publiquement à l'église; et si dans certains cas on juge à propos de permettre le contraire, que du moins un mariage ne puisse être réputé légitime avant d'avoir été célébré par le curé ou par un prêtre, en présence de trois témoins ou plus. » Le Plat, *op. cit.*, t. VI, p. 166; Pallavicini, *op. cit.*, l. XXII, t. XI, p. 249. L'impression causée par cette requête, Fickler l'indique dans son *Diaire*, *loc. cit.*, p. 382 sq.

Mais comment déclarer ces mariages invalides? L'archevêque de Rossano exprime la difficulté avec sa précision ordinaire : « J'ai peine à admettre l'annulation de ces mariages pour défaut de solennité ou de preuve, ce qui changerait en quelque manière la substance des choses, puisque ce qui n'a servi jusqu'à ce jour qu'à la preuve et solennité deviendrait substance, essence et cause intrinsèque d'un sacrement de l'Église. » Ehses, p. 647. Il ajoutait encore : « Est-il opportun de fournir aux hérétiques, par des innovations en matière de sacrement, quelque argument propre à frapper le populaire? » La crainte des nouveautés arrêtait tout de même le cardinal Madruzzo. Pallavicini, t. XI, p. 291 sq. L'archevêque de Venise énonçait plus crûment son troisième motif d'opposition : *quia hæretici matrimonia clandestina damnant*. Ehses, p. 643. La contrariété entre le c. 3 et le *Décret* causait aussi quelque inquiétude.

En fin de compte, beaucoup de Pères se bornaient à proposer que l'on aggravât les peines portées contre ceux qui se marient clandestinement : privation d'héritage, excommunication, infamie, voire que l'on enjoignît à l'épousée de renoncer pour toujours à sa chevelure. Ehses, p. 644 (Otrante), 652 (Sens), 653 Philadelphie), 656 (Terni), etc.

Les partisans de la réforme n'avaient pas de peine à établir le droit de l'Église de créer des empêchements dirimants et à offrir des exemples de l'exercice de ce droit. Voir notamment le discours de l'archevêque de Grenade. Ehses, p. 644.

Il restait à justifier par l'analyse juridique l'application actuelle du droit d'invalider. Jamais la théorie de la distinction du contrat et du sacrement ne fut défendue avec plus d'insistance que par les archevêques de Zara, Braga, Lanciano, les évêques de Séez, Chioggia, Brugnato, Leiria, Metz, Montefiascone, Orense, Genève, Cotrone, Léon, Almeria, Ugento, Ciudad Rodrigo, Namur, Cadix, Coïmbre, Lucques, Monopoli, le général des Dominicains. Ehses, p. 645, 650, 651, 654, 655, 656, 661, 662, 662, 663, 663, 665, 665, 665, 667, 668, 669, 672, 673, 674, 675, 678 (deux ou trois de ces textes pourraient signifier une simple distinction rationnelle). Et pourtant, que l'on ne pût toucher au contrat sans toucher au sacrement, c'était la doctrine traditionnelle, et elle fut rappelée notamment par les évêques de Tortosa, Calvi, Alès. Ehses, p. 671, 671, 677. Il fallait donc rechercher une autre explication. Plusieurs pensèrent la trouver dans la théorie des vices du consentement : la clandestinité ne suppose-t-elle point l'un ou l'autre de ces vices? L'évêque de Capaccio suggéra que la clandestinité emporte présomption de violence. Ehses, p. 644, 690. C'était une présomption arbitraire, qui obligeait à regarder comme nuls les mariages antérieurs au concile, et qui, proposée à regret, ne fut point retenue.

Enfin, dès le début de la discussion, une explication fut offerte, qui devait l'emporter. Le patriarche d'Aquilée souhaitait *ut forma decreti potius sit contra personas quam contra matrimonia jam facta, scilicet ut personæ fiant inhabiles*. Ehses, p. 643. Cette idée que la prohibition des mariages clandestins constitue une *inhabilitas personarum* fut favorablement accueillie par les archevêques de Braga, de Tarente, les évêques de Hierapetra, Volturara, Nio, Pesaro, et l'abbé Eutychius. Ehses, p. 650, 651, 654, 660, 671, 673, 678. Elle ne fut point acceptée sans des réserves. L'archevêque de Rossano intervint à deux reprises. Ehses p. 644, 647 : « On peut parler d'*inhabilitatio*, déclare-t-il, quand il s'agit de causes inhérentes et inséparablement conjointes à la personne, comme l'ordre, la consanguinité, la cognation spirituelle et légale, le vœu; mais non pour ce qui se peut séparer de la personne comme la clandestinité, l'ignorance des parents, etc. » L'évêque de Coïmbre fit observer : *... nec inhabilitantur tantum personæ cum inhabilitatio sit contractus et ex consequenti Sacramenti matrimonii. Ibid.*, p. 655.

Au cours des délibérations, une idée importante se dégagea, qui avait été émise d'abord par le cardinal de Lorraine, Ehses, p. 642 : *ut unus ex tribus testibus sit sacerdos*. En ce sens se prononcèrent les archevêques de Zara, p. 654, de Naxos, p. 652, les évêques de Paris, p. 658, Modène, p. 659, au total plus de 20 prélats. L'évêque de Brugnato fut particulièrement net : *Dicatur ergo quod contractus matrimonii fiat coram parocho, alioquin sit nullum*. L'évêque de Ciudad-Rodrigo fut d'avis contraire : *Augeatur numerus testium, inter quos non sit sacerdos, quia prohibitum est ex canone*. Ehses, p. 668. Beaucoup ne voyaient dans le prêtre qu'un témoin particulièrement respectable ; plusieurs même, comme l'évêque de Tortona, p. 656, laissaient le choix entre un prêtre et un notaire. Brandileone, *op. cit.*, p. 335 sq., fait observer que cette pratique du mariage devant notaire était ancienne en Toscane, où le synode provincial de Florence de 1517 la reconnaît, et que les orateurs qui assignent un rôle aux officiers publics s'inspirent des usages de la région d'Italie où ils ont vécu.

Nombreux étaient ceux qui regardaient comme essentielle la bénédiction nuptiale. Ainsi les évêques d'Évreux, Ehses, p. 653, de Ségovie, p. 657, d'Orléans, p. 660, de Lérida, p. 666, bien d'autres encore. Plusieurs demandèrent que l'on ajoutât expressément que le prêtre est ministre du sacrement. Ehses, p. 675 (Alife).

4. *Le deuxième projet.* — Le projet fut remanié conformément à certains vœux des Pères. On le divisa en trois parties : douze canons *De sacramento matrimonii*, un décret *De clandestinis matrimoniis*, douze canons *Super abusibus circa sacramentum matrimonii*. Ehses, p. 682-684. Le c. 1 amplifié reçut sa forme définitive. Voir ci-dessous, col. 2246. L'affirmation de la validité des anciens mariages clandestins n'est plus énoncée isolément comme dans le c. 3 du premier projet, mais placée dans le préambule du décret. Tout ce qui concerne la clandestinité se trouve donc dans le décret : première nouveauté qui sera durable. La seconde, c'est l'adoption du motif d'*inhabilitatio personarum* pour invalider désormais tout mariage contracté sans la présence de trois témoins, au minimum. Les fils de famille sont déclarés inhabiles jusqu'à 20 ans, les filles jusqu'à 18, sans le consentement de leurs parents, ou, à leur défaut, de l'évêque.

Du 11 au 23 août, ce projet fut discuté en vingt assemblées générales. Ehses, p. 685-747. La discussion porta principalement sur l'opportunité de la réforme et sur la valeur du fondement proposé. La peur d'être d'accord avec les hérétiques ne fut jamais si grande. L'analogie entre les termes du décret et certaines expressions d'Érasme, de Luther, de Calvin causait de l'inquiétude. Voir Ehses, p. 688 (Otrante), p. 691 (Rossano), p. 741 (général des jésuites). A quoi l'évêque de Modène répondait que rien ne pourrait mieux satisfaire les luthériens qu'un aveu d'impuissance de l'Église. *Ibid.*, p. 711.

Les partisans, très nombreux, d'une réforme ne se mettaient point d'accord sur le fondement. Les uns tenaient la bénédiction nuptiale pour essentielle. Ehses, p. 734 (Alife). D'autres restaient fidèles à la distinction du contrat et du sacrement : tels l'archevêque de Naxos, les évêques de Capo d'Istria, Ségovie, Coria, Montemarano, Ostuni, Namur, Lucques, Orvieto. Ehses, p. 700, 706, 708, 712, 714, 723, 730, 733, 735 ; et ils se heurtaient aux réponses classiques, opposées par les évêques de Cava, de Terni, de Chiusi. Ehses, p. 701, 707, 725 : *Et quod ratio contractus et matrimonii sunt ita conjuncta sicut calor et ignis.* D'autres encore considéraient comme déraisonnable le consentement clandestin, *ibid.*, p. 688 (Aquilée), p. 721 (Léon), ou comme pouvant être entaché de dol. *Ibid.*, p. 732 (Lecce). La critique du motif proposé par le *Décret : Inhabilitatio personarum*, était répétée sans variations notables. Ehses, p. 687 (Jérusalem), p. 690 sq. (Rossano), etc. En revanche la justification en était poursuivie avec une certaine vigueur : les uns discutant la notion d'*inhærentia personæ* qu'objectait l'archevêque de Rossano : *Hoc enim est falsum in cognatione spirituali, in qua adest qualitas personæ non a natura, sed ex institutione Ecclesiæ. Item in cognatione legali non adest qualitas perpetuo inhærens personæ*, dit l'archevêque de Lanciano. Ehses, p. 699. D'autres soutiennent que le crime de clandestinité *inhæret personæ*. Ehses, p. 711 (Modène), 725 (Ugento). Et ces raisons étaient adoptées par un bon nombre de Pères. Cependant, toutes ces divergences n'étaient point sans causer quelque trouble dans les esprits : tels insistaient pour que l'on ne fît pas un dogme d'une réglementation disciplinaire. Ehses, p. 721 (Léon), 730 (Namur), tandis que le général des ermites de Saint-Augustin réclame pour les théologiens, à l'exclusion des canonistes, l'examen du décret. *Ibid.*, p. 740.

Au cours de ces débats fut très nettement posée la question : la transformation du mariage est-elle sujet dogmatique ou disciplinaire? L'évêque de Coïmbre répondait *quod controversia est in dogmate.* Ehses, p. 705. Les évêques de Sulmone, Ségovie, Modène, soutinrent l'opinion contraire. Ehses, p. 707, 708, 711. Visconti, *Mémoire du 16 août*, Amsterdam, 1719, p. 270 sq. « Le principe des dogmes est la foi et la parole de Dieu, tandis que celui de la réforme est la charité. Or, les Pères sont mus par la charité à demander la nullité des mariages clandestins. » Ainsi s'exprime l'évêque de Modène, et, après l'évêque de Ségovie, il montre que, si l'on veut traiter cet article comme le sujet d'un dogme, c'est pour ajourner indéfiniment la conclusion. Le sentiment des légats, c'est que, pour le moins, une définition dogmatique ne serait obtenue qu'après de très longs débats. Voir une lettre des légats au cardinal Borromée, Sŭsta, *op. cit.*, t. IV, p. 151.

5. *Le troisième projet.* — Le 5 septembre, un troisième projet fut présenté : douze canons *De sacramento matrimonii*, avec une nouvelle préface, un canon *Super irritandis matrimoniis clandestinis* et douze canons *Super abusibus*, dont le premier exige pour la validité du mariage qu'il soit contracté en présence du curé de la paroisse ou d'un autre prêtre muni de l'autorisation du curé ou de l'évêque, et de deux ou trois témoins. Ehses, p. 760-765.

La discussion se poursuivit du 7 au 10 septembre, dans sept congrégations générales. Ehses, p. 779-795. Le rapport qui nous en est parvenu est concis, mais sur deux points, fort intéressant. Le progrès de la formule énoncée par l'évêque de Coïmbre est manifeste : *Hujusmodi irritatio est contra jus divinum*, dit le patriarche de Jérusalem, Ehses, p. 780 ; il s'agit d'une matière dogmatique, affirment le patriarche de Venise, les évêques de Przemysl et d'Orvieto. *Ibid.*, p. 780, 793. Et comme l'opposition de 60 Pères semble empêcher en telle matière une décision, les patriarches d'Aquilée et de Venise proposent que l'on remette au pape le soin de décider. A quoi l'archevêque de Grenade répond : Renvoi au pape, signifie abandon de la cause. Pourquoi réunir un concile, sinon pour trancher les difficultés? Ehses, p. 780. L'évêque de Ségovie ajoute : « Le pape est présent au concile, représenté par les légats ; demander qu'on lui renvoie l'affaire, c'est dire : *Remittatur aliquid a Pontifice cum Concilio ad Pontificem solum.* » *Ibid.*, p. 786 sq. ; Pallavicini, p. 361-365. Le 10 septembre, les débats furent clos. Pallavicini caractérise ainsi les quatre opinions entre lesquelles étaient partagés les Pères : affirmation de la possibilité et de l'urgence d'une réforme, négation de cette urgence, assertion du caractère dogmatique du problème, opposition radicale pour incompétence de l'Église. 133 voix approuvèrent le décret, 56 lui furent opposées.

Les légats craignirent alors que la minorité, appliquant la méthode qu'elle avait préconisée, ne fît appel au pape et que la controverse sur les rapports du pape et du concile ne fût ainsi rouverte. Ils songèrent à une prorogation. Voir lettre des légats au cardinal Borromée, Sŭsta, t. IV, p. 242. Mais auparavant, ils provoquèrent, en vue d'apaiser la controverse, une conférence solennelle et publique, qui eut lieu le 13 septembre chez le cardinal Morone. Les légats, de nombreux prélats, des laïques même y assistèrent. Le cardinal Hosius ouvrit la séance en recommandant le calme et la charité mutuelle. A quoi les orateurs inscrits répondirent par une dispute sur le tour de parole, chaque parti rejetant sur l'autre la charge de la preuve. Morone invita les partisans du *Décret* à développer les premiers leurs arguments. La position même de la question fut le sujet d'une nouvelle que-

relle : allait-on discuter le pouvoir de l'Église ou l'opportunité de la réforme. Enfin, six théologiens parlèrent contre le *Décret*. Cinq le défendirent. Paleotti rapporte les arguments de trois des orateurs. Ils sont peu originaux et n'eurent d'autre résultat que de mieux manifester le sentiment des deux partis. La minorité, n'ayant plus aucun espoir de succès, devint agressive, comme c'est la coutume. Elle rappela le synode de Rimini et le second d'Éphèse où la minorité avait raison. Lainez, général des jésuites, déclara que la partie la plus nombreuse, en cette affaire, était la moins raisonnable. La riposte fut aussi vive que l'attaque et la conférence se termina dans le tumulte. Cf. Theiner, *Acta*, t. II, p. 665-667; Sickel, n. CCLXXXII, p. 601; Susta, t. IV, p. 239; Pallavicini, t. XI, p. 374-381.

6. *Le quatrième projet et le vote définitif.* — Le 13 octobre, un quatrième projet fut présenté : douze canons *De sacramento matrimonii* et dix canons *Super reformatione*, dont le premier (*Tametsi*) est relatif à la clandestinité. Ehses, p. 888-890. Les canons *Super abusus* sont supprimés, et il n'est plus question d'annuler les mariages contractés *sine consensu patris*.

Deux congrégations générales furent tenues, les 26 et 27 octobre. Bien que le pape eût appuyé le projet, Theiner, t. II, p. 671, les opposants ne modifièrent point leur avis. Quelques-uns, comme l'évêque de Lesina, protestèrent avec vivacité. Ehses, p. 898-906, Pallavicini, t. XII, p. 97-101. Cinquante-huit Pères répondirent par le *non placet*. Theiner, t. II, p. 672. Le 11 novembre, fut voté le texte définitif, Ehses, p. 966-971, non sans réserves ni opposition. Le c. 12 sur la compétence des juridictions ecclésiastiques fut critiqué par le cardinal Morone, qui craignait que l'on n'irritât les laïques.

Cinquante-cinq Pères — en majorité italiens — s'étaient prononcés contre le décret *De clandestinis*, dont trois légats, les cardinaux Morone, Simonetta, et Hosius, qui, cependant, s'en remettaient à la décision pontificale. Le cardinal Madruzzo, les patriarches de Jérusalem et de Venise demeurèrent parmi les opposants et la déclaration des deux patriarches fut particulièrement énergique. Sur ces dernières séances, le procès-verbal de Massarelli est bref; il contient toutefois plusieurs résumés intéressants des discours prononcés : celui de l'évêque de Città di Castello paraît avoir été le plus remarquable. *Ibid.*, p. 976. La principale raison alléguée par les opposants est que l'Église ne peut modifier la forme d'un sacrement. Des difficultés pratiques aussi étaient invoquées, dont la papauté dut, plus tard, tenir compte : il y a des lieux, et notamment les pays protestants, où l'on ne peut trouver de prêtres. Ehses, p. 973 (Reggio), 976 (Città di Castello). L'archevêque de Nicosie, à qui ne plaisait cependant point le *Décret*, relut la déclaration du concile de Nicosie de 1340, affirmant la pleine soumission des évêques grecs, maronites, arméniens au souverain pontife. Sur cette dernière séance, cf. Ehses, p. 971-977; Theiner, t. II, p. 674 sq.; Pallavicini, t. XII, p. 167-172. Le rapport du cardinal Morone ne contient sur la clôture et sur tous ces débats qu'avait dirigés l'habile cardinal que deux lignes sans intérêt. Cf. G. Constant, *La légation du cardinal Morone*, Paris, 1922, n. 151, p. 438.

7. *Les débats sur le rôle des parents.* — Quant aux mariages contractés par les fils de famille sans le consentement des parents, et dont nous n'avons encore rien dit pour ne point compliquer l'exposé des débats, on sait que les Français en étaient particulièrement préoccupés. Déjà, une ordonnance de 1556 avait exigé que les fils mineurs de 30 ans et les filles mineures de 25 ans obtinssent le consentement de leurs parents, à peine d'exclusion de la succession paternelle. Isambert, *Ordonnances...*, t. XII, p. 468.

Le premier projet contenait une disposition aux termes de laquelle tout mariage contracté sans ce consentement, par les fils avant 18 ans, par les filles avant 16 ans accomplis, serait nul. Ehses, p. 640. Cet article donna lieu à de vifs débats. Le principe en était admis par beaucoup de Pères qui y reconnaissaient la tradition canonique. Les ambassadeurs du roi de France le soutinrent avec vigueur et la plupart des évêques français. Le cardinal de Lorraine, en particulier, justifia le projet du 20 juillet en invoquant le précepte *Honora patrem...* et les exemples fournis par les Écritures, les lois romaines, la raison naturelle. Ehses, p. 643. Mais le cardinal Madruzzo, l'archevêque de Rossano, les évêques de Città di Castello et d'Orvieto opposèrent la coutume, les difficultés pour le fils éloigné de sa famille d'obtenir le consentement paternel, la loi divine, *relinquet homo patrem; melius est nubere quam uri*, la liberté des âmes. Pallavicini, *op. cit.*, t. XI, p. 291 sq. Les défenseurs du projet proposèrent en vain des tempéraments : que l'on pût en appeler à l'évêque du refus injuste des parents, ou que l'évêque eût le droit de consentir au mariage des mineurs, ou que des peines fussent portées contre les enfants qui se marieraient sans l'aveu de leurs parents.

Le second projet (7 août 1563) maintient, parmi les conditions de validité du mariage, le consentement des parents. La majorité matrimoniale est fixée à 20 ans pour les fils, 18 pour les filles. Au cas de refus injuste, il est permis de recourir à l'évêque. Ehses, p. 683. Le cardinal de Lorraine, modifiant la conduite qu'il avait jusqu'alors tenue, combattit le projet. Le général des jésuites fit observer que le concile paraîtrait, en l'adoptant, suivre les réformés. Le projet fut repoussé. Celui que l'on soumit au concile le 5 septembre 1563, Ehses, p. 763, et qui revient aux termes fixés par le premier projet pour la majorité matrimoniale n'eut pas plus de succès que les précédents. Cf. F. Bernard, *op. cit.*, p. 99-105.

8. *Autres points qui fixent l'attention du concile.* — Nous n'avons résumé, des débats du concile de Trente, que ceux qui concernent la transformation du contrat. Mais bien d'autres sujets furent discutés : les empêchements de vœu et d'ordre, de parenté et d'alliance, de rapt, dont nous n'avons point à nous occuper ici; les caractères du mariage chrétien : et il nous faut rapporter les arguments essentiels de la discussion, encore que les principes traditionnels aient été purement et simplement maintenus, et que nous n'ayons pas à traiter en détail la prohibition du divorce; la supériorité de l'état de virginité sur l'état de mariage; la compétence exclusive de l'Église en matière matrimoniale. Sur tous ces points, les réformateurs avaient vigoureusement attaqué la doctrine traditionnelle. Il convient de noter les positions prises par les Pères au cours des débats du concile.

a) *Caractères du mariage.* — Les articles relatifs aux deux caractères fondamentaux du mariage chrétien avaient été soumis à l'examen des *theologi minores* de la seconde classe. Voici les deux propositions erronées qu'ils devaient examiner, Ehses, p. 380 :

3. Licere post repudiatam uxorem causa fornicationis iterum contrahere, vivente priore uxore, erroremque esse extra illam causam fornicationis divortium facere.	3. Il est licite, après que l'on a répudié une épouse pour cause de fornication, de contracter un second mariage du vivant de la première; c'est une erreur de divorcer en dehors de ce cas de fornication.
4. Licere christianis habere plures uxores, prohibitionesque conjugiorum certis anni temporibus superstitionem	4. Il est licite aux chrétiens d'avoir plusieurs femmes; l'interdiction des mariages à certaines époques de

esse tyrannicam ab ethnicorum superstitione profectam.

l'année est une superstition tyrannique dérivée d'une superstition païenne.

Le seul cas de rupture du lien que l'Église tenait à exclure par une disposition catégorique, c'est donc l'adultère. Le rejeter, c'était, en effet, proclamer l'indissolubilité absolue, les autres cas énoncés par les protestants ayant une importance pratique et des justifications théoriques bien moindres.

Les protestants invoquaient le texte de saint Matthieu, XIX, 9, la coutume de la primitive Église, les principes de la justice. Massarelli a relevé les arguments par lesquels leur répondirent Pierre de Soto, Antoine de Mouchy, Jacques Hugues, Jean Ramirez, Matthieu Guerra, Didace de Sara. Ehses, p. 408-421. L'usage du libelle de répudiation chez les Hébreux ne les étonne point : le mariage était-il alors autre chose qu'un contrat? (Didace de Sara). Jésus, s'adressant aux Pharisiens, constate la coutume; à ses disciples, il enseigne sans restriction, comme le montrent Marc et Luc, la Loi nouvelle. Le texte de saint Matthieu qui n'a point nécessairement le sens littéral que lui donnent les protestants (Hugues et Ramirez en font une analyse subtile) pourrait laisser place à quelque hésitation, et ces hésitations ont duré, en fait, assez longtemps dans l'Église primitive, bien que, déjà, la première Épître aux Corinthiens n'admette aucune exception à la loi de l'indissolubilité. Mais Dieu n'a-t-il point donné à son Église, à l'Église romaine, la charge de définir toutes les parties obscures de la foi? Dès lors, qu'importe une indécision provisoire que la coutume romaine, appuyée sur tant de textes, confirmée par tant de témoignages, a depuis longtemps rendue vaine? Si l'on invoque la justice, l'humanité pour autoriser l'époux innocent à contracter un nouveau mariage, c'est faute d'avoir remarqué deux choses capitales : d'abord que le renvoi de la femme adultère n'est point obligatoire et donc que l'innocent ne subira point, malgré lui, la peine de l'isolement et de la continence forcée; puis, que rompre le mariage, ce serait donner toutes ses aises à la femme coupable (de Mouchy). Tels sont les raisonnements des *theologi minores* (nous avons désigné entre parenthèses le plus ferme sur divers points). Tous affirment sans réserve l'indissolubilité absolue du lien matrimonial.

Au cours des premiers débats, le cardinal de Lorraine demanda que les autres causes de divorce alléguées par Calvin : disparité de culte, *non convenientia in conversatione*, longue absence fussent, elles aussi, expressément rejetées. Ehses, p. 642 (Ehses remarque, n. 2, que telle n'est point la doctrine de Calvin dans son *Institution de la religion chrétienne*). Cet avis plut à l'assemblée et le canon 5 du second projet, Ehses p. 682, fut rédigé conformément au vœu du cardinal et ne donna lieu à aucune critique.

Deux causes de dissolution reconnues par l'Église étaient, en revanche, rejetées par les protestants : la dispense papale et l'entrée en religion de l'un des époux, avant consommation : cette dernière cause est affirmée dans le canon 8 de la première rédaction. Ehses, p. 640. On lui réserva dans les rédactions postérieures, un canon spécial et dans un autre canon le droit de l'Église de prononcer la séparation de corps fut exprimé.

Le principe d'indissolubilité ne pouvait être mis en question. Mais la manière de le présenter fut le sujet de longues discussions dans les congrégations générales. Beaucoup de Pères craignaient que l'anathème porté contre ceux qui avaient soutenu l'erreur dénoncée par l'art. 3 déjà cité et par le canon 6 du premier projet qui leur était soumis, Ehses, p. 640, le canon 7 de la seconde rédaction, Ehses, p. 683, ne parût atteindre un bon nombre de docteurs des premiers siècles, et l'Église orientale — les orateurs vénitiens soulignèrent au cours de la seconde discussion les usages de leurs sujets grecs — et l'Église occidentale elle-même, si longtemps indulgente au divorce pour cause d'adultère. Ehses, p. 642-680; 685-747. Sur la proposition du cardinal de Lorraine, on modifia le canon relatif au divorce pour exprimer seulement que la doctrine de l'indissolubilité absolue professée par l'Église était conforme aux Écritures et à l'enseignement des Apôtres. Ehses, p. 760 et 889 (canon 7 du troisième et du quatrième projet). Après bien des discussions, cette formule fut maintenue.

Le principe monogamique ne pouvait donner lieu à de si longs débats. Puisque les époux n'ont point le droit de se remarier après la séparation, c'est donc que la polygamie est interdite. La monogamie apparaît en premier lieu comme une conséquence de l'indissolubilité. Elle découle, en outre, de la nécessité de l'*unitas carnis* et de ce simple fait que chacun des époux a sur le corps de son conjoint un droit, un pouvoir absolu. Les Écritures et les Pères fournissent un fort contingent de preuves. Et l'objection tirée de la polygamie des patriarches se résoud par la simple constatation d'une dispense divine. Ainsi raisonnent de Mouchy, Hugues et Guerra. Ehses, p. 412, 415, 418. Les Pères n'ajouteront rien à ces observations.

b) *L'état de virginité.* — Les réformateurs avaient placé l'état de mariage au-dessus de l'état de virginité, erreur que condamne l'article 5 soumis aux délibérations des *theologi minores* de la troisième classe :

Matrimonium non postponendum, sed anteferendum castitati, et Deum dare conjugibus majorem gratiam quam aliis. Ehses p. 380.

Le mariage n'a point rang inférieur, mais supérieur à la virginité; et Dieu donne aux époux une grâce plus grande qu'aux autres (fidèles).

Tous les arguments traditionnels : textes scripturaires et patristiques, exemple de la vierge Marie, considération des fins respectives du mariage et de la virginité, furent allégués par les orateurs et notamment par Antoine Solis, Michel de Medina, Lazare Brochot, Jean de Ludeña, Jean Gallo, Sanctes Cinthius, Lucius Anguisciola, Jean Mathieu Valdina. Ehses, p. 428 sq., 432 sq., 435, 446 sq., 459, 463, 465, 466. Il n'y eut, dans les congrégations générales, aucune voix discordante. *Dicatur* VOTO *virginitatis*, demande le cardinal Madruzzo, que suivent l'archevêque de Rossano, l'évêque de Verdun. Ehses, p. 643, 646, 658; *Status matrimonialis et status virginalis*, proposent les évêques d'Almeria, de Barcelone, *ibid.*, p. 665, 670 ; que l'on supprime l'anathème, demande l'évêque de Saint-Asaph. *Ibid.*, p. 662.

c) *Compétence de l'Église en matière d'empêchements.* — Aux théologiens de la quatrième classe était proposé l'examen de cette erreur :

Solam impotentiam coeundi et ignorantiam contracti dirimere contractum matrimonium, causasque matrimonii spectare ad principes saeculares.

Seules l'impuissance et l'ignorance diriment le contrat de mariage; et les causes matrimoniales regardent les princes séculiers.

La dernière partie de ce texte nous intéresse seule. Malheureusement, les théologiens de la quatrième classe furent invités à se réunir avant la date prévue, pour permettre au cardinal de Lorraine d'assister aux débats de la troisième classe, qui tint séance en tout dernier lieu. Aussi, plusieurs d'entre eux, pris de court, s'excusèrent et Massarelli ne nous a conservé que le résumé d'un seul discours, celui de Jacques Alatri (?) dont le dernier paragraphe, seul, se rapporte à notre sujet. Il est, d'ailleurs, fort instructif. L'orateur tient à faire la distinction *quæ a multis aliis adducta est*, à savoir que deux choses doivent être considérées

dans le mariage : le contrat et le sacrement. L'Église est compétente pour tout ce qui regarde le sacrement, mais non pour le reste ; ainsi, le mariage clandestin relève de la juridiction séculière. Ehses, p. 424.

S'il faut déplorer le laconisme ou le mutisme des *theologi minores*, les débats des Pères nous fournissent d'amples renseignements qui méritent d'être résumés.

Le canon 11 de la première rédaction, dont la forme ne fut jamais modifiée, est ainsi conçu :

Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos : anathema sit.

Si quelqu'un dit que les causes matrimoniales ne sont pas de la compétence des juges ecclésiastiques, qu'il soit anathème.

Bien peu de Pères donnèrent leur approbation expresse à ce canon. Cependant le 29 juillet, à la séance du soir, l'évêque de Quimper entreprit de prouver son bien-fondé en alléguant des textes conciliaires, et il rallia aussitôt le suffrage des évêques de Lecce et de Coïmbre; ce dernier, renchérissant : *dicatur nullo modo pertinere*. Ehses, p. 673. Et les *censuræ* portent, en effet, sa formule. *Ibid.*, p. 680. Elle ne traduit pas, cependant, le désir communément exprimé par les Pères. Presque tous ceux qui jugent le canon 11, c'est pour en condamner ou la forme ou même le fond. Les plus modérés demandent que la formule soit changée. Le patriarche de Jérusalem, l'évêque de Ciudad Rodrigo, suivi par les évêques de Città di Castello et de Barcelone pendant les premiers débats, Ehses, p. 666, 668, 669, 670, l'archevêque d'Otrante, qui avait déjà en juillet provoqué des adhésions à une motion qui ne nous est point parvenue et que suit, au cours des débats sur le second projet, l'archevêque de Messine, *ibid.*, p. 688, 698, représentent cette manière. D'autres, plus pacifiques encore, insistent pour que l'on supprime l'anathème. Et c'est l'opinion qui, jusqu'à la fin du concile, eut le plus de défenseurs. Elle avait été, dès le 25 juillet, présentée par l'archevêque de Naxos, puis le 28 juillet, par l'évêque de Lérida, Antoine Augustin, que suivent les évêques d'Elne, Nîmes, Ypres, Namur, Alife, Ross, Alès. *Ibid.*, p. 652, 666, 667, 667, 669, 669, 675, 676, 677.

Reprise durant la discussion du troisième projet, elle eut pour défenseur aux derniers débats, en octobre 1563, l'archevêque de Rossano que sept Pères voulurent approuver. Le 11 novembre encore, elle fut rappelée. Quelques-uns suggéraient que l'on fît passer cette affirmation de la compétence des tribunaux ecclésiastiques dans le décret *De reformatione*. Antoine Augustin, encore suivi par l'évêque de Nîmes, avait pris ce parti aux seconds débats, *ibid.*, p. 743 et 725; aux débats de septembre, les cardinaux de Lorraine et Madruzzo s'y ralliaient. *Ibid.*, p. 779.

L'idée même d'une affirmation sans réserve de la compétence des juridictions ecclésiastiques rencontrait des oppositions très résolues. Plusieurs Pères auraient voulu que l'on rejetât le canon proposé. Le 27 juillet, la résistance fut particulièrement opiniâtre. *Tollatur*, répètent les opposants. Ehses, p. 660, 661, 663, 664. Même protestation en août. *Ibid.*, p. 689, 714. Les raisons invoquées par ces adversaires de la compétence exclusive de l'Église sont d'opportunité et de justice : ils craignent d'irriter les puissances séculières en revendiquant pour les tribunaux ecclésiastiques des causes qui ne leur appartiennent point. Ce qu'exprime l'évêque d'Orléans : *non placet, ne videamur ambitiosi; et dixit quod hæ causæ matrimoniales in primitiva Ecclesia non pertinebant ad ecclesiasticos; ne irritemus sæculares. Ibid.*, p. 660. L'évêque de Nîmes approuve. Et celui d'Oppido : *Non est verum quod omnes causæ matrimoniales pertineant ad Ecclesiam. Ibid.*, p. 673.

En conséquence, certains cherchaient une formule plus proche de ce qui leur semblait être la vérité. Que l'on dise quelles causes appartiennent aux juridictions ecclésiastiques, demande l'évêque de Cadix, *ibid.*, p. 672; « les causes concernant le sacrement », avait déjà précisé l'évêque de Larino, *ibid.*, p. 662, le 27 juillet, et il y revient le 17 août. *Ibid.*, p. 717. La distinction fameuse du contrat et du sacrement aboutissait à ses plus périlleuses conséquences. Et certains n'hésitaient pas à reconnaître le droit de l'État de juger les causes relatives au contrat, de modifier, selon l'intérêt public, les conditions et la forme du contrat. Nous avons rencontré tous ces fourriers inconscients des théories régaliennes : Bellosillo, l'archevêque de Braga, les évêques de Leiria et de Metz, d'autres encore. Ehses, p. 404, 650, 661, 662.

9. *Les décisions du concile.* — Trois des canons *De sacramento matrimonii* doivent être textuellement cités parce qu'ils se rapportent directement à l'objet de notre étude.

Le c. 1 définit le sacrement :

Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicæ sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre : anathema sit.

Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la loi évangélique institué par le Christ Notre-Seigneur, qu'il est une invention humaine (introduite) dans l'Église, qu'il ne confère pas la grâce, qu'il soit anathème.

Le c. 10 affirme la supériorité de la virginité sur le mariage :

Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel cælibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut cælibatu, quam jungi matrimonio : anathema sit.

Si quelqu'un prétend que l'état conjugal est préférable à l'état de virginité ou de célibat, et qu'il n'est ni meilleur, ni plus profitable de demeurer dans la virginité ou le célibat que de se marier, qu'il soit anathème.

Le c. 12 réserve aux juridictions ecclésiastiques les causes matrimoniales :

Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos : anathema sit.

Si quelqu'un dit que les causes matrimoniales ne sont pas de la compétence des juges ecclésiastiques, qu'il soit anathème.

Le c. 2 affirme le principe de la monogamie, les c. 5, 6, 7 ont pour sujet l'indissolubilité; ils rejettent les causes de divorce admises par les protestants et affirment la licéité de la rupture du mariage non consommé par l'entrée en religion; les c. 3, 4, et 9 traitent des empêchements, le c. 8, de la séparation *quoad thorum*, le c. 11, du *tempus clausum*.

Au cours de la discussion, plusieurs Pères avaient demandé que l'on rédigeât une préface justificative qui, après avoir été débattue au cours de la deuxième et de la troisième lecture du projet, fut définitivement adoptée à la quatrième lecture. Elle rappelle l'origine du mariage (Gen., II, 23 et 24), la monogamie et l'indissolubilité (Matth., XIX, 6; Marc., X, 8 et 9), la collation de la grâce (Eph., V, 25 et 32). Ehses, p. 888.

Le décret *De clandestinis* énonce que l'Église, tout en affirmant que les mariages clandestins sont *vera et rata*, et qu'il n'est pas au pouvoir des parents de confirmer ou d'annuler le mariage de leurs enfants, contracté sans leur consentement, a toujours détesté ces deux catégories de mariages. Les mariages clandestins rendent possible la bigamie : si un conjoint contracte mariage public après un mariage secret (seul valable devant Dieu), l'Église qui ne juge point des choses cachées, ne pourra empêcher qu'il vive dans un adultère permanent. Le quatrième concile du Latran

a tâché de prévenir ce désordre en exigeant trois publications avant la célébration du mariage. — Ce décret sera étudié avec les développements qui conviennent à l'art. PROPRE CURÉ, où se trouve renvoyée toute la question de la clandestinité. Notons ici qu'il exige pour la validité du mariage la présence du curé ou d'un prêtre autorisé par le curé ou l'évêque du diocèse et de deux ou trois témoins. L'absence de ces personnes entraîne clandestinité, empêchement dirimant. Le curé devra interroger les deux parties, se rendre compte de leur consentement et prononcer les paroles consacrées par l'usage. Il leur donnera la bénédiction nuptiale : cette bénédiction ne peut être donnée que par le *proprius parochus* ou un prêtre autorisé par lui ou par l'évêque. Enfin, le curé dressera procès-verbal de la cérémonie sur un registre spécial. Deux exhortations sont adressées aux époux : le concile les engage à ne point vivre ensemble avant la bénédiction, à se confesser et à communier avant le mariage ou pour le moins trois jours avant la consommation du mariage.

3° *La répercussion des décisions et des débats du Concile de Trente.* — Les dispositions du décret *De reformatione matrimonii* ne devaient s'appliquer que dans les pays où ce décret aurait été publié; dans les autres pays, l'ancien droit resterait en vigueur. La publication n'a pas été faite dans un certain nombre de régions habitées à la fois par des catholiques et des protestants. Le détail en sera exposé à l'article déjà indiqué; comme aussi les modifications que le nouveau droit a apporté aux règles tridentines. Ici, où il ne s'agit que des répercussions qu'a pu avoir sur le concept du mariage le décret *Tametsi*, il nous suffira de signaler quelques points de particulière importance.

1. *Application et amplification des règles du Concile de Trente.* — L'une des plus considérables modifications est celle introduite par une déclaration de Benoît XIV du 4 novembre 1741, qui reconnaît la valeur des mariages mixtes ou des mariages entre hérétiques contractés sans solennité en Belgique et en Hollande. Dans une lettre du 9 février 1749, Benoît XIV écrit que le concile de Trente, quand il institua le nouvel empêchement, n'a pas étendu sa décision au mariage des hérétiques.

Des concessions pontificales ont accordé à de nombreux pays le bénéfice de la déclaration du 4 novembre 1741. On en peut voir l'énumération dans Vecchiotti, *Institutiones...*, t. III, c. XIII.

Le fait que le concile ne fut point reçu en France ne pouvait empêcher l'effet de sa publication par les autorités ecclésiastiques. On sait, d'ailleurs, que l'opinion de Pothier d'après laquelle les règles relatives au mariage furent la cause de la non-réception, est dénuée de fondement. Sur les véritables raisons de l'opposition, cf. V. Martin, *Le gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563-1615)*, Paris, 1919.

En confirmant les décisions du concile, le pape Pie IV en avait expressément réservé à la papauté l'interprétation. En 1564, il créa pour surveiller l'exécution des décrets du concile la *Sacra Congregatio cardinalium Concilii Tridentini interpretum* ou Congrégation du Concile, dont les attributions furent étendues par saint Pie V, et qui reçut de Sixte-Quint le droit d'interpréter les décrets de réforme. Cette Congrégation devait surveiller l'exécution des décrets du concile, les interpréter par voie de déclaration, en faciliter l'application par des règlements, juger les cas qui lui seraient soumis. On trouvera un choix de ses décisions dans Schulte et Richter, *Canones et decreta...*, Leipzig, 1853.

Le principal travail d'interprétation porta sur le décret *De clandestinis* et d'abord sur les personnes dont la présence est requise. On admit que le *parochus* devrait être, en principe, le curé du domicile réel et, dans des cas nombreux, pourrait être le curé du lieu de résidence de l'un des époux. Cette détermination souleva de nombreuses difficultés juridiques.

Le prêtre, assistant au mariage, n'accomplit pas un acte de juridiction : il joue le rôle de simple témoin, *testis spectabilis*, dit la Congrégation du Concile. Schulte-Richter, p. 229, n. 49 (a. 1751). Il n'est que l'un des trois témoins et autant l'on se montra soucieux de bien établir quel curé devrait être présent à l'échange des *verba de præsenti*, autant fut élémentaire l'interprétation des qualités requises des deux autres témoins. Toute personne, sans condition d'âge, de sexe, de religion, est admise. Une seule condition, de pur fait, est posée par la jurisprudence : le curé et les deux témoins devront bien constater la volonté actuelle des comparaissants. La présence « purement physique et matérielle » du curé ne suffit pas. Schulte-Richter, p. 235, n. 65 (a. 1700). La Congrégation du Concile décide que le consentement devra être renouvelé, tantôt purement et simplement, tantôt *ad cautelam*, quand le prêtre n'a point entendu les paroles ou vu les signes du consentement. *Ibid.*, p. 235, n. 64 (a. 1715 et 1730). Mais elle se montre libérale et un peu hésitante dans l'interprétation de la présence morale et de la science du curé. *Ibid.*, p. 235 sq., n. 66 (a. 1733), 67 (a. 1753),

A la question *si invitus et compulsus per vim adsit sacerdos dum contrahitur matrimonium, utrum tale matrimonium subsistat?* elle répond affirmativement, p. 234 sq., n. 63 (a. 1581).

En France, les mariages de surprise étaient fréquents. On les appelait mariages à la Gaulmine, parce que l'exemple le plus retentissant en avait été donné par Gilbert Gaulmin, ancien intendant du Nivernais. Les enfants, accompagnés de témoins ou de notaires, se présentaient devant le curé, prononçaient les paroles de présent, dont les notaires prenaient acte. Parfois, on saisissait le curé au saut du lit, ou même au lit, *Matrimonium in cubiculo meo et coram me vicario de Dola, Gillet, invito*, lit-on à l'année 1679 aux registres de la paroisse de Dôle. Cf. P. Pidoux, *Histoire du mariage et du droit des gens mariés en Franche-Comté depuis la rédaction des coutumes de 1459 jusqu'à la conquête de la province par Louis XIV, en 1674*, Paris, 1902, p. 13.

Si la cérémonie donnait lieu parfois à quelque scandale, bon nombre de mariages, en revanche, étaient contractés dans le plus grand mystère, avec dispense des publications préalables, devant un prêtre et deux témoins discrets, en lieu sûr. Les conditions posées par le concile de Trente étaient remplies, mais, en fait, la publicité se trouvait fort limitée et les maux anciens pouvaient renaître : bigamie, impossibilité d'établir la légitimité des enfants issus du mariage. Pour conjurer ces périls, Benoît XIV, dans une bulle du 17 novembre 1741, réglementa le mariage secret : les évêques n'accorderont qu'exceptionnellement, et après minutieuse enquête, la dispense des bans; le propre curé ne pourra être remplacé pour la bénédiction que dans des cas de nécessité; le procès-verbal de la cérémonie sera transmis par le célébrant à la chancellerie épiscopale, pour y être inscrit sur un registre spécial où, par la suite, la naissance des enfants sera mentionnée.

Quelle sera la valeur des paroles de présent échangées sans la solennité requise? Ne créeront-elles pas, du moins, les fiançailles, comme cela était admis naguère, pour la *desponsatio de præsenti* des impubères? La Congrégation du Concile a répondu néga-

tivement. Schulte-Richter, p. 222, n. 7 (a. 1573), 8 (a. 1587), 9 (a. 1589, 1595).

La transformation du mariage en contrat solennel mettait en question la valeur de plusieurs modes de contracter mariage jusqu'alors reconnus valides et auxquels manquait, ou semblait manquer, quelqu'une des conditions désormais requises.

Tous les mariages contractés sans la présence du prêtre et des témoins étant nuls, la théorie des *matrimonia præsumpta*, c'est-à-dire de la transformation des fiançailles en mariage par la consommation, disparut entièrement. La Congrégation du Concile écarta les arguties par lesquelles on cherchait à maintenir cette théorie. Schulte-Richter, p. 226, n. 32 (a. 1593).

De même, la simple ratification du mariage nul par l'époux dont le consentement avait été vicié, ratification qui validait naguère le contrat consensuel, ne se pouvait plus comprendre sous le régime institué par le concile de Trente. Il fallut désormais que le mariage fût célébré avec la solennité requise, *ibid.*, p. 243, n. 81 (a. 1723) à moins que l'empêchement dirimant qui rendait le mariage nul ne fût occulte, car le cas ne relevait alors que du for interne. *Ibid.*, n. 80 (a. 1609, 1634).

Toutes ces difficultés d'interprétation donnèrent lieu à des consultations multiples, dont subsistent plusieurs recueils.

Les dispositions du concile de Trente eurent une répercussion presque immédiate sur la législation des divers pays de la chrétienté. En France, l'ordonnance de Blois de 1579, a. 40 et 44, introduisit l'obligation des publications de mariage et de la célébration publique du mariage devant quatre témoins et, implicitement, devant le prêtre. Une ordonnance de 1629, art. 39, confirmée en 1639, art. 1, sanctionne pratiquement les règles du concile de Trente, pour la détermination du prêtre compétent. L'ordonnance de Blois, art. 40 et 181, prescrit, en outre, la tenue par les curés des registres des baptêmes, enterrements et mariages « pour éviter les preuves par témoins », qui restaient possibles à défaut d'inscription régulière et ne furent exclues qu'à la suite d'un patient effort de la jurisprudence, couronné par l'ordonnance de 1667 sur la procédure. Notre ancien droit n'admit jamais la validité des mariages secrets ou de conscience, même après la bulle de 1741. Esmein, *op. cit.*, t. II, p. 201-207. On trouvera un résumé de tous les textes importants du droit français sur le mariage aux XVIe et XVIIe siècles dans E. Stocquart, *Aperçu de l'évolution juridique du mariage*, Bruxelles, 1905, p. 88-113.

La réglementation du concile de Trente a été, au XVIIe siècle, complétée sur un point. Pour prévenir les bigamies, des instructions de la Congrégation du Saint-Office des années 1658, 1665, 1670, organisent la procédure du *liber status*. Feije, *De impedimentis*.., n. 254. L'instruction du 21 août 1670 (texte dans Bouix, *Tractatus de judiciis ecclesiasticis*, 2e édit., t. II, p. 459 sq.), ordonne qu'avant tout mariage, l'état libre des deux époux devra être établi de manière certaine. Esmein, *op. cit.*, t. II, p. 196 sq.

Les conciles locaux et les évêques intervinrent assez fréquemment au XVIIe et au XVIIIe siècle pour rappeler les règles du concile de Trente, et aussi pour proscrire certains usages locaux. Voir, pour l'Italie, Brandileone, *op. cit.*, p. 489-499, pour la France, un exemple dans *Mémoires de la Société académique du Nivernais*, 1924, p. 113 sq.

2. *La littérature du mariage après le concile de Trente.* — Le concile de Trente avait donc eu dans la vie pratique de l'Église et des États des conséquences immédiates. Son influence sur le développement de la littérature théologique devait se manifester de deux manières en apparence contradictoires. D'une part, ses décisions avaient mis hors de doute des vérités qu'il convenait de justifier avec ampleur pour répondre aux attaques des protestants. D'autre part, les débats avaient fait éclater des dissentiments qui eurent un long écho dans les écrits des théologiens.

Entre la fin du concile de Trente (1563) et l'avènement de Pie VI (1775), la doctrine catholique du mariage a été exposée dans d'innombrables ouvrages, dont nous indiquerons les plus importants. Des ouvrages secondaires il ne nous a été possible d'examiner, et sommairement, qu'un faible lot.

Les décisions du concile de Trente sur le mariage ne provoquèrent point immédiatement la grande production littéraire que l'on pourrait attendre. Les *Commentaires sur les Sentences* d'Antoine de Cordoue (1569) ou de Fr. Ovando (1584) ne furent point oubliés, mais on les cite rarement au XVIIe siècle. Les *Disputationes* de Michel de Palacios (1574-79) eurent une meilleure fortune jusqu'au XVIIIe siècle. Les traités des sacrements de Aug. Hoens (1570), Sonnius (1577), Roselli (1590) n'ont pas laissé de trace sensible dans l'histoire de la doctrine du mariage. On peut consulter comme témoin Rud. Clenck, *De sacramento matrimonii*, Ingolstadt, 1575. Cf. Hurter, t. III, col. 26.

Le grand renouvellement de la doctrine, que commandaient la transformation du mariage et les attaques des réformés, se produisit seulement à partir de la fin du XVIe siècle. La plus belle période pour l'histoire littéraire de la doctrine du mariage, avec le milieu du XIIIe siècle, c'est incontestablement entre 1585 et 1635 qu'il la faut reconnaître. Le *Cours de controverse* professé par Bellarmin, de 1576 à 1588, réservait une place importante aux sacrements. En 1593 furent imprimées pour la première fois les sept controverses relatives au mariage, sur le sacrement en général, la matière, la forme et le ministre, l'unité, l'indissolubilité, les empêchements, la compétence judiciaire, les cérémonies, édit. Vivès, t. V, p. 39-151. Ces controverses où les doctrines de la Réforme sont discutées composent l'un des plus solides et des plus durables exposés de la doctrine traditionnelle.

A quelques années d'intervalle, parurent trois excellents traités du mariage, œuvres de théologiens espagnols. Le dominicain Pierre de Ledesma, dans son *De magno matrimonii sacramento*, Salamanque, 1592, rénovait avec beaucoup de concision et de clarté la doctrine de saint Thomas. En 1592 paraissait à Gênes le *De sancti matrimonii sacramento disputationum libri X*, du jésuite Th. Sanchez, le plus important, peut-être, et le plus dense des ouvrages qui, dans les temps modernes, ont été consacrés au mariage. On en fit des résumés et des apologies, comme pour les ouvrages des grands scolastiques. Cf. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 595. Voici le sujet de chacun des dix livres : fiançailles, essence du mariage et théorie générale du consentement, clandestinité, contrainte, condition, donations entre époux, empêchements, dispenses, devoir conjugal, divorce (nous utilisons l'édition de Nuremberg, 1706). Le *De sacramento matrimonii* de l'augustin Basile Ponce, dont la première édition parut à Salamanque en 1624, se présente très modestement comme un complément au traité de Sanchez, mais on y trouve des additions et rectifications importantes. On peut joindre à cette brillante série les *Quæstiones* sur le mariage de Gutierez, Salamanque, 1617 et le *De matrimonio et censuris* de C. Hurtado, Alcala, 1627, et encore les traités des sacrements de Coninck, (1616), Ochogavia (1619), Wiggers (1631-41), Boden (1631), le traité du mariage de Sannazari (1603); cf. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. III, col. 881, 893, 633, 909, 876.

En même temps, paraissaient les *Commentaires sur*

les Sentences d'Estius, Douai, 1615-16; les *Commentaires sur la Somme théologique* de Silvius, Douai, 1620-1635, les *Disputationes* (posthumes) de Maldonat, Lyon, 1614 (et mieux Paris, 1677), une partie des œuvres de Tolet et la *Summa theologiæ scholasticæ* de Martin Becanus, Mayence 1612-1623, dont nous utilisons l'édition de Venise, 1698.

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle paraissent deux commentaires scotistes des *Sentences :* les *Disputationes* de Mastrius (Venise, 1655-1664) où l'on trouve un tableau assez clair de l'état des controverses, et contemporaines, les *Commentaria* de Brancati de Lauria, Rome, 1653-1682, et les importants ouvrages de l'oratorien Caspar Juenin, *Institutiones theologicæ*, Lyon, 1694; *De sacramentis in genere et in specie*, Lyon, 1696. C'est aussi l'âge d'or des polémistes (nous les nommerons en temps utile) et des auteurs de monographies : H. Marcellus (1653), H. Mayr (1657), J. d'Avezan (1661), J. B. Rovera (1666), Cl. Frère (1667), G. Stehr (1685), G. Rossignol (1685-88). Cf. Hurter, *ibid.*, t. IV, col. 137, 154, 266, 296, 619, 933, 961.

Au XVIIIe siècle, trois auteurs surtout exercèrent une grande influence et, pendant longtemps, c'est à leurs enseignements, sur le mariage, comme sur bien d'autres sujets, que l'on s'en tiendra. Honoré Tournély fit imprimer en 1725-30 ses *Prælectiones theologicæ* (auxquelles Collet ajouta un *Supplément*), qui eurent de nombreuses éditions; en 1737, parut à Venise le *De re sacramentaria* de René Drouin; le *Cursus theologiæ universalis* de René Billuart fut publié de 1746 à 1750 et, jusqu'en ces dernières années, il a été souvent réédité. Nous utiliserons l'édition de Liége, 1750, t. XIX, p. 205-530.

On pourra consulter encore les monographies de M. Milunski (1705), Ph. Hofstetter (1713), I. Reutlinger (1716), J. Dalbert (1730), F. Makas (1730), J. Silbermann (1732), Chr. Schardt, (1734), Canali (1734), G. Toussaint (1739), A. Heislinger (1739), Lanzerini (1773). Cf. Hurter, t. IV, col. 964, 1303, 1608, 1615, 997, 1340, 1615, 1650; t. V *a*, col. 6.

L'intérêt du traité théologico-canonique *De matrimonio* de J. Kugler, Nuremberg, 1705, a été, avec raison, signalé par Wernz, et l'ouvrage malheureusement incomplet du sulpicien J. Lagedamon, *De sacramento et contractu matrimonii* (1743), mérite une mention particulière.

Au XVIIIe siècle, commencent de paraître des œuvres érudites qui éclairent l'histoire du mariage. Nous avons fait des emprunts à Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum* (3 volumes : 1724-1728-1736), qui déborde d'ailleurs singulièrement notre sujet. Nous sommes encore redevable de plusieurs renseignements à J.-P. Gibert, *Tradition ou Histoire de l'Église sur le sacrement du mariage*, 3 vol., Paris, 1725, ouvrage d'une grande érudition et qui contient notamment un relevé, pour chaque siècle, des textes relatifs à la célébration religieuse du mariage. Enfin, on ne consultera point sans quelque profit Charles Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sacrements de l'Église*, Paris, 1745, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. XXI, voir col. 182; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, dans Migne, *op. cit.*, t. XX, col. 1011-1152, et les *Superstitions relatives aux sacrements* de J.-B. Thiers.

Parmi les ouvrages de théologie morale qui furent le plus souvent consultés, il faut citer la *Theologiæ moralis summa* de Henriquez, Salamanque, 1591; la *Theologia moralis* de Laymann, Munich, 1625; les œuvres de saint Alphonse de Liguori, parues à la fin de notre période.

Les canonistes ont joué un rôle secondaire au XVIIe et au XVIIIe siècle, et leurs ouvrages sont impersonnels. On consulta surtout les *Commentaires sur les Décrétales* et le *Répertoire* de Fagnan (1661), le *Jus canonicum* de Pirhing (1674-1677); le *Jus canonicum* de Reiffenstuel (1700-1702) et le *Jus ecclesiasticum universum* de Schmalzgrueber (1717). Benoît XIV († 1758) exprima sur quelques points son opinion.

Les catégories des ouvrages se sont, on l'a pu remarquer, assez profondément modifiées, depuis la fin du XVIe siècle : les *Commentaires sur les Sentences*, source principale au Moyen Age, passent au second plan, pour faire place à la grande série des commentaires de la *Somme théologique* (cf. Grabmann, *La Somme théologique...*, p. 53-58), à des cours de théologie destinés aux séminaires récemment créés, à des traités spéciaux du mariage dont certains ont la densité d'un commentaire scolastique sur les quatre livres de Pierre Lombard. Est-ce à dire que l'esprit et les méthodes du Moyen Age ont disparu? Non point complètement. Les rivalités subsistent, atténuées peut-être, entre théologiens et canonistes : les *Conférences de Paris sur le mariage* exposeront encore, au XVIIIe siècle, une controverse entre les deux groupes au sujet du mariage conclu sous condition. Et la séparation des thomistes et des scotistes n'est point tout à fait supprimée : bien des ouvrages se présentent sous les enseignes de saint Thomas ou de Duns Scot.

Quant aux méthodes, elles sont plus souples chez quelques grands auteurs. Mais chez la plupart survit l'insupportable manie de relever sur chaque question relative au mariage l'avis de tous leurs prédécesseurs, de tous ceux, du moins, que pour notre infortune, ils ont connus soit directement, soit bien plus souvent, par des intermédiaires. A aucun moment le bartolisme ne sévit avec tant de fureur. L'un des méfaits de l'imprimerie fut de rendre moins coûteuse l'énumération des avis : sur chaque sujet les voix des théologiens sont comptées et, comme on remontait rarement aux sources, les erreurs du scrutin ne cessaient de s'aggraver. Il serait fort imprudent de tenir compte de ces listes arbitrairement composées. Tout récemment, Cappello signalait à propos de quelques-unes d'entre elles d'étonnantes méprises de l'un des plus respectables auteurs du XVIIIe siècle.

Sans faire le décompte des suffrages, nous chercherons à montrer très brièvement, comment ont été commentées dans les ouvrages les décisions du concile de Trente, comment se sont développées les controverses sur les questions non définies.

3. *L'affirmation des vérités dogmatiques.* — Les décisions du concile de Trente étaient à peine publiées que la critique protestante les attaquait résolument.

Sans entrer dans le détail des théories protestantes du mariage, qui, d'ailleurs, ne se sont guère développées, il nous faut retenir deux œuvres qui eurent grande diffusion et autorité : l'*Examen Concilii Tridentini quadripartitum* de M. Chemnitz (1563-1573) et surtout la *Confessio catholica* de J. Gerhard (1634). Le premier de ces ouvrages suit d'assez près la critique de Calvin, discute le symbole, l'efficacité, l'interprétation du μυστήριον de saint Paul, et dénonce dans l'invalidation des mariages clandestins une entreprise de la puissance pontificale. Voir dans l'édition de Francfort, 1615, p. 419 sq. et p. 441. L'argumentation de Gerhard est plus ample et rappelle la manière des scolastiques. Le mariage a bien été institué par Dieu, mais non renouvelé par Jésus-Christ. Au sens large, il est un sacrement, mais non au sens précis où on l'entend du baptême et de l'eucharistie. Les éléments essentiels du sacrement lui font défaut. Gerhard invoque le témoignage de canonistes et de théologiens scolastiques (c. I). Dans les c. II et III, il cherche à établir que le lien de mariage est dissous par tout adultère et que la partie innocente peut se remarier; que le consentement des parents est requis pour la validité

du mariage. Sur les empêchements et sur le célibat, les thèses des protestants sont développées, à l'aide de raisons et d'autorités (c. IV et V). *Confessio catholica*, l. II, part. III, a. 19, Francfort, 1679, p. 1328-1369.

La pensée du protestantisme français sur le mariage, il faut la chercher dans les synodes tenus entre 1559 et 1659. Les actes synodaux ont été publiés à Londres en 1692, sous le titre *Synodicon in Gallia reformata*, puis en 1720 à la Haye par J. Aymon, *Tous les synodes des Églises réformées de France*. On trouvera tous les renseignements désirables dans d'Huisseau, *La discipline des Églises réformées de France*, 1656; P. Catalon, *Discipline ecclésiastique des Églises réformées de France*, Orange, 1658. Cf. J. Faurey, *Le protestantisme français et le mariage*, dans *Revue générale de droit et de jurisprudence*, 1924, p. 265; 1925, p. 45, 99, 175.

En somme, les protestants maintiennent leurs positions sur tous les points qui nous occupent; sauf sur la polygamie, qui n'a été admise qu'épisodiquement dans leur doctrine et qui, au XVIIe siècle, fut encore combattue par Brunsmann, *Monogamia victrix*, Francfort, 1679, ouvrage dirigé contre Lyserus. Le mariage, répètent les réformés, ne communique pas la grâce, il n'est pas un sacrement au sens propre, l'Église ne le traite comme tel et ne le réglemente qu'en vue d'assurer sa puissance.

Sur chacun de ces points, les théologiens catholiques défendront la doctrine de Trente qu'ils incorporent à leurs traités. Que le mariage fût un vrai sacrement au même titre que les six autres sacrements, le concile l'avait déclaré et la lignée des opposants est éteinte. Il serait seulement assez curieux de noter les tendances de l'exégèse, l'importance relative que l'on assigna aux divers textes scripturaires et patristiques. Ponce, par exemple, est disposé à en négliger plusieurs et non des moindres. *Op. cit.*, n. 5-14. Estius cherche à établir la vanité des arguments que l'on tire des épîtres paulines en faveur du sacrement. Dist. XXVI, § 7. De même Silvius, q. XLII, a. 1, combat la preuve scripturaire. Ces auteurs s'appuient exclusivement sur la tradition de l'Église. D'autres, en plus grand nombre, attachent de l'importance à l'Épître aux Éphésiens, V, 23, que le catéchisme du concile de Trente, part. II, c. VIII, 19, avait rappelée. Voir, par exemple, Tournély, *De sacramento matrimonii*, q. II, a. 2, 2e conclusion. Bellarmin, dans sa première *Controverse*, a réuni les preuves que l'on peut tirer des Écritures, de la tradition et de la raison même en faveur du caractère sacramentel du mariage : on y trouvera la discussion du texte fondamental de saint Paul, des témoignages des Pères, notamment de saint Augustin, des quatre raisons essentielles d'où l'on peut déduire que le mariage est un sacrement : l'indissolubilité, dont on ne saurait rendre compte si le mariage des chrétiens n'est point, à la différence du mariage des non-baptisés, signe de l'union indissoluble du Christ et de l'Église; la collation de la grâce, qui est nécessaire pour que les époux réalisent les fins du mariage, à savoir l'éducation des enfants et l'apaisement de la concupiscence; les cérémonies, qui s'expliqueraient mal si le mariage était simplement un contrat; l'accord des Églises grecque et latine, que rend éclatant la condamnation des erreurs protestantes relatives au mariage qu'a prononcée en 1576 le patriarche de Constantinople.

Le sacrement de mariage a été institué par Jésus-Christ : la doctrine qui en faisait un sacrement de la Loi naturelle est abolie. Les uns pensent que l'institution fut faite aux noces de Cana, les autres, par les paroles : *Quod Deus conjunxit*. Cf. Sanchez, l. II, disp. IV, p. 120. La doctrine de la grâce fut reçue par tous comme traditionnelle. On trouvera un exposé précis du développement du dogme, sur ce point, tel que le concevaient les théologiens du XVIe siècle sous la plume de Pierre de Ledesma, *op. cit.*, q. XLII, a. 3 : avant le concile de Florence, pas de définition dogmatique, mais l'opinion de beaucoup la plus probable est que le mariage confère la grâce; après le concile de Florence, il devint impossible, sans commettre une erreur, de nier la collation de la grâce. Après le concile de Trente, c'est une vérité de foi que la grâce est conférée *ex opere operato*. P. de Ledesma montre la haute convenance de cette définition. Les effets de la grâce sont plus amplement expliqués par les théologiens modernes qu'ils ne l'avaient été par les scolastiques. Becanus en compte quatre : *fidelitatem, dilectionem, sanctificationem, sobrietatem*. *Op cit.*, p. 644.

La transformation du mariage en contrat solennel ne souleva point parmi les théologiens de critiques durables. L'explication qu'en avaient adopté les Pères de Trente devint, sans difficulté, traditionnelle; voir, par exemple, P. de Ledesma, *op. cit.*, q. XLV, a. 5, et Bellarmin, *De matrimonio*, *loc. cit.* c. V. Elle fut justifiée dans de petites dissertations comme celle de Jacopo Nacchianti. Une seconde explication fut conservée : l'Église pouvait annuler les mariages clandestins non seulement par ce moyen indirect, mais directement, par l'annulation immédiate du contrat. Sanchez soutient que l'Église, *de facto irritavit utroque modo matrimonia clandestina*, l. III, disp. IV, p. 205 sq. Tout le troisième livre de Sanchez est consacré aux mille difficultés que soulève la clandestinité.

Le chapitre le plus attrayant de la doctrine du mariage, dans les temps modernes, ce n'est point dans la théologie dogmatique ou chez les exégètes qu'il le faut chercher, mais chez ces moralistes et directeurs d'âmes qui enseignent à leurs contemporains, dans une langue moins sèche que celle des scolastiques, la tradition chrétienne. Nul ne la présente avec plus de charme que saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote* (1609) et dans sa correspondance. En un temps où l'on tient pour le bon mariage de raison, combiné par d'ingénieux parents — telle est l'idée de Montaigne et de Rabelais — saint François de Sales, qui n'est d'ailleurs point hostile au mariage de raison, traduit ainsi la doctrine catholique des consentements requis : « Pour l'entière résolution d'un mariage, trois actions doivent entrevenir quant à la demoiselle que l'on veut marier; car, premièrement, on lui propose le parti; secondement, elle agrée la proposition, et en troisième lieu, elle consent. » Les parents se bornent donc à présenter un parti; les époux arrêtent leur choix, après longue méditation. « Le mariage... est un ordre où il faut faire la profession avant le noviciat. » (On reconnaît ici la vieille formule de Guillaume Pérauld) « et s'il y avait un an d'épreuve, comme pour la profession dans les monastères, il y aurait peu de profès. » L'amour conjugal, traité avec tant de légèreté par la plupart des écrivains profanes et de réserve gênée par presque tous les auteurs spirituels, saint François de Sales en disserte autant qu'il le faut et sans reculer devant les précisions nécessaires. Il autorise et recommande, au rebours du puritanisme, les marques publiques d'affection, mais il proscrit les « muguetteries », l'intempérance de la chair, les susceptibilités mesquines. Dans toute la conversation des époux, il veut de la franchise et de la dignité, une ardeur mesurée que n'émoussera point l'habitude. F. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris, 1923, p. 243-250, et aussi H. Bordeaux, *Saint François de Sales et notre cœur de chair*, Paris, 1923, notamment le l. II.

Comment nos auteurs spirituels ont jugé le mariage, depuis le temps de l'humanisme dévot jusqu'au temps du jansénisme et du quiétisme, il ne serait point inutile de le rechercher : est-il beaucoup de

sujets, celui de la grâce excepté, où s'affrontent plus résolument les tendances entre lesquelles se sont partagés les modernes : l'optimisme et le pessimisme? Déjà l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de H. Bremond nous a révélé bien des pages dignes de mémoire sur le mariage chrétien, ainsi celles du P. Yves de Paris, t. I, 3e part., c. III. Nos classiques fourniraient de belles anthologies de conseils à l'usage des divers états.

Il serait injuste, d'ailleurs, de réduire la part qui revient aux théologiens didactiques dans le combat mené par l'Église pour la dignité du mariage. Tel ouvrage comme le *De arte bene moriendi* de Bellarmin contient de bonnes pages sur les devoirs des gens mariés, l. I, c. XV, dans *Opera*, t. VIII, p. 583 sq.

4. *Les controverses relatives au ministre et aux éléments du mariage.* — Les décisions du concile furent donc accueillies par les catholiques avec une soumission parfaite. Mais plusieurs opinions proposées par les orateurs, au concile, devaient nourrir des débats séculaires.

L'année même de la discussion des articles relatifs au mariage, en 1563, paraissait le fameux traité *De locis theologicis* du théologien humaniste Melchior Cano. Voir CANO, t. II, col. 1538 sq. et LIEUX THÉOLOGIQUES, ci-dessus, col. 712 sq. La thèse qui nous intéresse est développée dans le l. VIII, c. V, et indiquée en deux autres endroits de l'ouvrage récemment réédité, mais que nous avons dû citer d'après l'édition de Lyon, 1704. Sur aucun sujet, Cano n'a remarqué autant d'incertitude et d'ambiguïté dans les avis des théologiens que sur le sujet du mariage. Confère-t-il la grâce? Quelles en sont la matière et la forme? Le concile de Florence lui-même n'a osé se prononcer sur ces points. En réalité, tout mariage n'est pas un sacrement. D'abord, les paroles sont nécessaires pour l'existence du sacrement, comme l'ont déclaré Pierre Lombard, saint Thomas et le concile de Florence : dès lors, le mariage par signes, le mariage entre absents, le mariage présumé ne répondent point à la définition. Plusieurs docteurs illustres le remarquent et la raison les justifie amplement. *Op. cit.*, p. 324 sq., 621, 788. Les paroles sont donc nécessaires. Mais de simples paroles exprimant la volonté des parties n'aboutissent qu'à la formation d'un contrat, qui n'est point le sacrement. La preuve que le contrat est distinct du sacrement, c'est que l'excommunié ou celui qui est en état de péché mortel ne commet pas un sacrilège en prononçant les paroles de présent. *Cum igitur matrimonium solis verbis viri et feminæ, civiliter prophaneque contractum, licet rei sacræ signaculum sit, non sit tamen opus religionis sacrum, certe non est proprie sacramentum. Op. cit.*, p. 326. Où est le signe de la sanctification dans un tel mariage? Pour qu'il y ait sacrement, il faut la réunion de trois éléments : matière, forme, ministre. Or, les paroles des contractants fournissent la matière, non la forme du sacrement, car la forme doit être surnaturelle: *Cujus scilicet et vis et significatus non a natura, sed a causa quadam superiore oriatur. Ibid.*, p. 327. Mais les paroles : *Ego te accipio...* sont purement naturelles et peuvent être prononcées par des païens. En outre, les formules dont se servent les contractants sont variables et non point déterminées par l'institution divine comme il convient aux sacrements; quant à l'opinion d'après laquelle les époux sont ministres du sacrement, Cano ne prend même pas la peine de la discuter : *Nec vero audiendi sunt illi qui putabunt virum ac feminam esse sibi vicissim sacramenti ministros.*

Quel mariage faut-il donc considérer comme un sacrement? « Celui qui a la forme sacramentelle et a été consacré par un vrai ministre de l'Église, » p. 325. « Ce ministère rend le sacrement profitable, » p. 327. « Au mariage contracté sans la présence d'un prêtre ou d'un ministre de l'Église manque un élément : il n'y a donc point sacrement, » p. 621. Cano invoque — non sans quelque fantaisie — le témoignage de plusieurs théologiens en faveur de sa doctrine, qu'il considère comme la meilleure à opposer aux protestants.

De nombreux théologiens l'adoptèrent, surtout en France. La liste des partisans et des adversaires se trouve dans presque tous les traités. Voir, par exemple, saint Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, édit. Vivès, t. III, p. 706. Il convient de mettre au premier rang, parmi ceux qui fortifièrent les fondements et le crédit de cette théorie, Estius, dist. XXVI, § 10, et Silvius qui dans son *Comment. in IIIam partem S. Thomæ*, q. XLII, a. 1, Anvers, 1695, p. 629, multiplie les arguments : la bénédiction a été appelée *sacramentum* par Alexandre III dans le can. *Cum Ecclesia (De simonia)* et par Martin V au concile de Constance. Plusieurs rituels et plusieurs conciles provinciaux, Cambrai, 1567, Reims, 1583, appuient cette notion. Enfin, c'est trop accorder aux époux que de reconnaître en eux les ministres du sacrement : savent-ils ce qu'est l'intention requise par l'Église du ministre de tout sacrement? Comment les soumettre à une forme déterminée? En quel autre sacrement voit-on confondus le ministre et le sujet? Et l'on invoquait encore les paroles que le décret *De clandestinis* met sur la bouche du prêtre : *Ego vos in matrimonium conjungo.* La détermination du ministre donna lieu à des théories variées. Pour Catharin, Dieu lui-même est le ministre du sacrement. Pour Maldonat, le prêtre est ministre ordinaire, les contractants sont ministres extraordinaires.

Avant même que fût publiée la thèse de Cano, Dominique de Soto, son collègue à Salamanque, en imprimait (1560) une réfutation, avec cette remarque, probablement malicieuse, que jamais il n'a rencontré cette opinion que le prêtre est ministre du sacrement. *In IVum Sententiarum*, dist. XXVI, q. II, a. 3, Douai, 1613, p. 623. Bellarmin, dans sa *Seconde controverse*, développe de nombreux arguments contre la thèse de Cano, *op. cit.*, p. 56-77. Ni les Écritures, ni les conciles ne fournissent un texte où le prêtre soit désigné comme ministre du sacrement de mariage; les théologiens professent communément l'opinion que les contractants eux-mêmes sont ministres. La distinction proposée par Cano entre le contrat des époux et le sacrement administré par le prêtre est nouvelle. Sans doute, le concile de Florence a défini qu'en tout sacrement sont requis des *verba ;* mais il s'agit des paroles ou même des signes par quoi les époux expriment leur volonté. Si l'on objectait le rôle du prêtre dans la pénitence, c'est que l'on assimilerait maladroitement jugement et contrat : le prêtre qui absout remplit les fonctions de juge et donc doit prononcer une sentence, tandis que les contrats sont parfaitement valides entre muets. Et dès qu'un contrat de mariage est conclu par des chrétiens, le signe de l'union du Christ et de l'Église se trouve réalisé : le concile de Florence, en déclarant qu'un ministre est indispensable dans tout sacrement n'a point dénié que les époux qui font le contrat de mariage fussent ministres du sacrement. Cano demande quelle est la part du sacré dans ce contrat qui semble tout profane : il oublie le signe de l'union du Christ et de l'Église! Et quand il refuse aux époux l'aptitude à se conférer le sacrement, à remplir en même temps le rôle d'*agens* et de *patiens*, il ne prend point garde que son argument, s'il était efficace, ruinerait aussi bien le contrat que le sacrement. Les divers appuis que Cano cherche dans les *Commentaires* des scolastiques, Bellarmin les discute méthodiquement, et il n'est pas sans intérêt

de relever l'interprétation que donne à ces textes litigieux la théologie moderne. D'abord, le plus gênant est celui de Guillaume d'Auvergne, corroboré par plusieurs canonistes : *In manifesto errore versantur*, répond très résolument Bellarmin. Car la bénédiction nuptiale ne saurait être considérée comme un sacrement, puisqu'elle n'a point de forme, qu'elle n'est point nécessaire, que les secondes noces, incontestablement sacramentelles, en sont privées. Le témoignage de saint Thomas n'est pas plus décisif en faveur de la thèse de Cano : si certains passages insinuent l'importance de la bénédiction nuptiale, d'autres reconnaissent expressément qu'elle n'est point de l'essence du sacrement. Et de même, les difficultés que l'on relève dans Pierre de la Pallu ou dans le concile de Cologne de 1536 s'évanouissent quand, au lieu de déduire des conclusions probables de textes amphibologiques, on lit en toute simplicité la conclusion formellement énoncée dans ces textes, à savoir que les époux sont ministres du sacrement. Enfin, la fameuse déclaration du pape Évariste insérée par Gratien (c. *Aliter)* aux termes de laquelle les mariages clandestins ne sont qu'adultère et fornication, ne vise que le for externe et signifie que l'Église, qui ne juge pas des choses cachées, ne peut déclarer ces mariages légitimes. Mais que le mariage clandestin ait été un vrai contrat-sacrement dans le temps où tous les auteurs que l'on allègue ont écrit, le concile de Trente lui-même ne l'a-t-il point affirmé? Et n'est-ce pas la meilleure preuve que la bénédiction du prêtre n'est point de l'essence du sacrement de mariage?

Au XVIIIe siècle, la doctrine est fort incertaine. L'opinion d'après laquelle le prêtre est ministre du sacrement, Benoît XIV la déclare *valde probabilis. De Syn. dioc.*, l. VIII, c. XIII, n. 4, tandis que la Congrégation du Concile en 1751 regarde l'opinion qui fait des époux les ministres du sacrement comme *verior et receptior sententia.* Schulte et Richter, *op. cit.*, p. 229, n. 49. L'auteur du *Tractatus de matrimonio*, Louvain, 2e édit., 1776, p. 82, montre que les deux opinions contradictoires sur le ministre sont également probables et conseille au prêtre d'être en état de grâce lorsqu'il donne la bénédiction et de prononcer la formule : *Ego vos in matrimonium conjungo, cum intentione conditionata perficiendi sacramentum; sive (quod satis est melius) secundum intentionem Ecclesiæ.*

Ceux mêmes qui rejettent la théorie de Cano sont loin de s'accorder sur la matière et la forme du sacrement. Toutes les opinions des scolastiques ont encore, à l'époque moderne, des défenseurs. Les contractants sont la matière, leurs paroles sont la forme du sacrement, disent encore P. de Soto, Palacios, Barth. de Ledesma, Covarrubias. D'autres, comme Victoria, suivent la curieuse explication de Richard de Mediavilla. Quelques-uns voient dans le consentement la matière, dans les paroles, la forme, ou *vice versa.* L'opinion qui tend à prévaloir et que professent, notamment, avec des nuances diverses, Bellarmin, Suarez, P. de Ledesma et Sanchez, est que les paroles sont la matière du sacrement en tant qu'elles expriment la tradition mutuelle de puissance (on voit que l'idée du contrat-tradition reste vivante) et la forme, en tant qu'elles expriment l'acceptation réciproque de cette tradition. Sanchez, l. II, disp. V. Bellarmin distingue le mariage *dum fit*, et alors les paroles des époux, en tant qu'elles déterminent la réponse de l'autre époux, sont la forme; en tant qu'elles sont déterminées : la matière. Après la célébration du mariage, les époux eux-mêmes sont la matière.

5. *Les disputes entre théologiens au sujet du contrat-sacrement.* — En somme, des trois grands chapitres que nous avons eu à étudier, à propos de l'analyse du sacrement par les scolastiques, deux sont couronnés d'une conclusion définitive : sur le principe de la grâce et sur l'institution divine, il n'y a plus de divergence possible, du moins de divergence grave.

Quant au conflit sur la détermination du ministre, il est au point critique. C'est que toute la discussion porte, désormais, sur les conditions d'existence du sacrement, comme elle a porté au XIIe siècle sur les conditions d'existence du contrat. On sait fort exactement dans quel cas il y aura contrat valide; on sait quel est le symbolisme, quelle est l'origine divine, quelle est l'efficacité du sacrement : mais le lien entre le contrat et le sacrement, très nettement reconnu par de bons esprits, n'apparaît point encore à tous les yeux. Les disputes dont nous avons vu le prologue dans les explications consacrées à l'identification du sacrement (après celle de l'état et du contrat) par les docteurs du Moyen Age vont à présent éclater, sans aucune violence verbale, mais non point, on le verra bientôt, sans péril. — Le contrat donne encore lieu à bien des controverses intéressantes. Contenu, expression, modalités, vices du consentement : nous renonçons à aborder ce vaste ensemble de questions avant tout juridiques, pour nous arrêter au problème capital du contrat-sacrement.

Si les théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle avaient seulement approfondi la notion, bien établie au XIIIe, que le consentement est la cause efficiente à la fois du contrat et du sacrement, les disputes au sujet du ministre et de la forme auraient été presque anodines et l'on eût moins agité — puisque le contrat est *un* et indivisible — la fameuse question : le sacrement est-il un ou multiple? A vrai dire, elle est moins théorique, moins abstraite que jadis. Pierre de Ledesma rapporte que des théoriciens contemporains enseignent qu'il y a dans le mariage deux sacrements, *juxta numerum suscipientium*, d'autres : deux sacrements partiels et un total. Mais la renaissance de ces disputes philosophiques n'aurait point grande portée si elles n'avaient des applications. Admettre que chacun des époux reçoit un sacrement propre, distinct, n'est-ce point suggérer que l'un peut être gratifié du sacrement, tandis que l'autre, empêché, ne participe qu'au contrat? Que décider, se demandaient les théologiens, quand un fidèle épouse une infidèle, avec dispense pontificale, quand un des contractants veut recevoir le sacrement, et que l'autre n'entend que passer un contrat? La réponse à ces problèmes n'est point unanime. Plusieurs admettent que le sacrement peut exister et produire ses fruits dans un seul des conjoints, et l'on citait comme promoteur moderne de cette opinion Jean Eck. Il semble que la majorité des auteurs ait enseigné la maxime : *Matrimonium non potest claudicare.* Le mariage est un, il est sacramentel pour les deux parties, ou bien il ne l'est pour aucune des parties. Et alors, il fallait reconnaître que, dans les cas précités, il n'y a point de sacrement.

Le second cas envisagé posait d'ailleurs un problème beaucoup plus général. Entre chrétiens, peut-il arriver parfois que le mariage soit tout simplement un contrat, et non un sacrement? Sujet de grande dispute et dont les théologiens n'aperçoivent pas encore au XVIIIe siècle les ultimes conséquences. Le débat était ouvert sur ce point en deux endroits de tous les traités modernes du mariage : au chapitre des mariages entre absents, dont on se demandait s'ils sont valides comme contrats et comme sacrements, au chapitre de l'intention des parties, où l'on se demandait si les volontés de l'homme et de la femme sont aptes à réaliser le contrat de mariage à l'exclusion du sacrement.

Le mariage entre absents, avant le concile de Trente, pouvait être conclu par procureur, par lettre ou par un *nuncius.* Ces divers modes ont-ils été maintenus?

se demandaient, d'abord, canonistes et théologiens. Une objection se présentait immédiatement à l'esprit : naguère, le consentement nu des époux était seul requis; le concile de Trente exige que le *parochus* et les témoins entendent les paroles, leur présence au contrat est imposée *pro forma*, c'est-à-dire qu'elle ne peut être *ficta et æquipollens :* il faut qu'ils puissent constater l'identité des parties, leur volonté claire de contracter mariage. Ainsi s'exprime Barthélemy de Ledesma, dub. XVIII, *De matrim.* Et il ajoute que la même raison le décide à nier la validité du mariage *per epistolam*, plus résolument encore, car on conçoit la formation d'un pacte par mandataire, tandis qu'une lettre n'est qu'un témoignage passif. La plupart des canonistes et des théologiens réfutèrent ces objections, en montrant que le consentement par procureur n'a jamais été regardé comme clandestin, que le mandant est parfaitement représenté par son *procurator*, que la publicité est bien assurée par la comparution du procureur et de la partie présente devant le curé et les témoins, qu'enfin, l'Église n'a pas fait difficulté pour admettre, comme précédemment, le mariage par procureur. Sanchez, l. II, disp. XI, n. 20 sq. Les mêmes raisons autorisent le maintien du mariage par lettre, et Henriquez, que suit Sanchez, *ibid.*, disp. XII, n. 3, précise que l'absent doit écrire qu'il fait tradition de son corps et accepte la tradition du conjoint. La question de la validité du mariage entre absents fut peu débattue. Les théologiens la mentionnent à peine. Pour Becanus, c. XLV, q. IV, p. 656, et pour Billuart, diss. I, *De matrim.*, art. 4, p. 227, elle ne paraît même point s'être posée. En 1727 et 1736, la Congrégation du Concile s'était prononcée pour la validité du mariage par procureur. Schulte-Richter, *op. cit.*, p. 238, n. 69 et 70. En revanche, on discuta vivement le caractère de ce mariage entre absents : est-il un sacrement? Nombreux sont ceux qui, se plaçant à un point de vue différent de celui de Cano, le nient, au XVIe siècle : Ovando, sur la dist. XXVIII des *Sentences*, Barth. de Ledesma dans sa question XLII, d'autres encore, qui, trompés par des analogies apparentes, exigent pour la collation de tous les sacrements la présence réelle des parties. Un absent peut-il consacrer l'hostie ou recevoir le pardon de ses péchés? Le consentement, ajoute-t-on, est la cause physique de la grâce; or, il n'existe que moralement si les parties ne se rencontrent point. Enfin, ceux qui contractent mariage par procureur doivent, quand ils seront réunis, se présenter devant un prêtre : or le sacrement n'est point réitérable. La majorité des théologiens et des canonistes se prononce contre cette opinion et notamment Palacios, Pierre de Ledesma, Henriquez, Sanchez, Billuart. Tout contrat valide entre fidèles, observent-ils, est un sacrement, a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement : il suffit donc que l'Église autorise, réglemente et, à l'occasion, juge un tel contrat pour que l'on soit fondé à y reconnaître un sacrement. Sanchez, l. II, disp. XI, n. 27. Billuart, diss. I, a. 4. Toutes les objections précédemment énoncées tombent dès que l'on considère la nature particulière du mariage qui, à la différence des autres sacrements, consiste en un contrat, œuvre des parties. La présence morale de celles-ci est suffisante; la prononciation de telle ou telle formule solennelle n'a jamais été requise. Et, quant à la confirmation du consentement, elle n'a point pour effet de réitérer le sacrement, mais de compléter les solennités omises et de ratifier publiquement la déclaration du procureur. Certains théologiens, comme Estius, *In IV^um^ Sent.*, disp. XXIX, dont les *Conférences de Paris*, t. I, p. 40, rappellent encore l'opinion, donnent pour point d'origine au sacrement cette démarche des parties. Mais cette dernière tentative pour sauver la doctrine hostile au mariage par procureur, si elle eut des échos, ne rallia que peu de suffrages.

Bien des questions se posent au sujet de ce mariage par procureur. Les conditions de fond et de forme de la procuration remplissent toute la première partie de la disp. XI de Sanchez : c'est l'aspect juridique, que nous nous bornons à signaler. Les théologiens, ainsi Pierre de Ledesma et Henriquez, précisent que l'absent étant vraiment représenté, il devra se tenir en état de grâce dans la période du contrat, tandis que le procureur s'il se trouve en état de péché ne commettra point une faute mortelle, puisqu'il ne reçoit point le sacrement.

La volonté des époux, qu'elle soit exprimée directement ou par procureur, réalise donc à la fois le contrat et le sacrement. Peut-elle réaliser le contrat *seul*, à l'exclusion du sacrement? Deux opinions très nettes ont eu leurs partisans. L'une, que nous connaissons déjà, constate que le sacrement n'est point séparable du contrat valide, puisqu'il est ce contrat élevé, sanctifié, pourvu de grâce par Jésus-Christ. « L'intention de ne point réaliser le sacrement répugne à l'intention requise pour contracter un mariage valide... et donc aboutit au néant, de même que l'intention de ne point réaliser le contrat exclut la possibilité de réaliser le sacrement. » Cette inséparabilité du contrat et du sacrement est de droit divin. Sanchez, l. II, disp. X, n. 6. Mais d'autres auteurs, considérant non plus l'institution divine du mariage, mais la théorie générale de l'intention requise pour la validité des sacrements, professent que les époux peuvent contracter sans recevoir le sacrement. Vasquez, Ponce, Diana, au XVIIe siècle, Billuart au XVIIIe, bien d'autres encore soutiennent cette thèse. « Celui qui passerait le contrat de mariage sans intention de recevoir le sacrement, écrit Billuart, pourrait faire un contrat vrai et valide et ne ferait point un sacrement, car l'intention est requise pour la validité du sacrement. Bien que Dieu ait institué les sacrements sans tenir compte de la volonté des hommes, il n'a pas voulu leur en imposer la collation sans le concours de leur volonté. » *Op. cit.*, p. 234.

La solution d'une dernière difficulté dépendait en grande partie de la solution donnée au problème du contrat-sacrement : le mariage des infidèles convertis devient-il un sacrement ? Ceux qui professent l'inséparabilité du contrat et du sacrement ne sont pas embarrassés pour répondre : le défaut de baptême est le seul obstacle à la sacramentalité d'un contrat valide; la réception du baptême par les deux conjoints élève leur mariage à la dignité de sacrement, symbolise immédiatement l'union du Christ et de l'Église. Pour Sanchez, l. II, disp. IX, n. 5, c'est l'opinion la plus probable. Et il interprète en ce sens saint Thomas, *In IV^um^ Sent.*, dist. XXXIX, q. un., a. 2, ad 1um, où il est dit que le mariage des infidèles est *aliquo modo sacramentum habitualiter non actualiter*. Telle n'est point l'interprétation unanime. Billuart, après plusieurs autres, traduit ainsi : « Au mariage des infidèles, s'il est un contrat valide, il ne manque pour être un sacrement, que le baptême préalable des conjoints. Mais le baptême postérieur ne peut rien ajouter à l'effet du contrat qui a été passé jadis, *in actione transeunte*, par l'acte instantané du consentement, et qui ne peut être renouvelé, car il a été fait pour toujours. » D'autres auteurs, comme Henriquez, pensent qu'un nouveau consentement des baptisés est nécessaire et suffisant pour que la forme et la matière requise soient réunies et le sacrement réalisé.

Le centre de toutes les controverses, c'est, on le voit, la notion des rapports entre contrat et sacrement. Nous allons maintenant apercevoir dans l'offensive des régaliens contre les juridictions ecclé-

siastiques toute la portée politique du débat.

4° *Les nouvelles formes de l'opposition à la doctrine traditionnelle.* — 1. *Les juristes.* Tandis qu'au Moyen Age les controverses au sujet du mariage ne mettaient guère aux prises que les théologiens ou les canonistes, dans les temps modernes, une nouvelle tradition se forme, hostile au pouvoir de l'Église et que vont assurer, maintenir tous les adversaires de la puissance ecclésiastique, principalement les régaliens et les philosophes. Roskovány, *Matrimonium in Ecclesia catholica*, 1871, t. II, p. 467 sq. L'idée commune à tous les novateurs, c'est que le mariage est premièrement — et certains diront : exclusivement — un *contrat*. A ce titre, il doit être soumis à la réglementation et à la juridiction de l'État.

On pourrait être tenté de reconnaître les précurseurs de cette opinion parmi les partisans de Louis de Bavière ou les prédicateurs de la Réforme. Mais une réflexion plus attentive conduit à écarter cette vue simpliste. Guillaume Occam et Marsile de Padoue, comme Luther ou Calvin, affirment sans détour les droits du prince en se fondant sur des systèmes opposés à la théologie traditionnelle : doctrines de combat ou de révolte, sans effet dans les États fidèles à l'orthodoxie. L'originalité des régaliens est qu'ils acceptent le dogme catholique et l'analyse la plus commune chez les théologiens du sacrement de mariage. Leurs véritables précurseurs, ce sont les scolastiques trop subtils et les Pères du concile de Trente, qui, sans calculer les conséquences que pourraient avoir leurs analyses dans des États ambitieux de réglementer toutes les choses temporelles, s'ingéniaient, s'acharnaient à séparer le contrat du sacrement, pour justifier une réforme que des motifs plus simples et sans péril devaient, en fin de compte, autoriser. Le grand intérêt des doctrines régaliennes, qu'il nous faut exposer, c'est qu'elles ne procèdent point de postulats nouveaux, mais qu'elles font habilement tourner au profit de l'État les disjonctions que Duns Scot et tant d'autres scolastiques avaient opérées entre le droit et la théologie, le contrat et le sacrement.

Pendant un demi-siècle, les débats du concile de Trente sur les rapports entre le contrat et le sacrement de mariage n'eurent guère d'écho que dans les livres des théologiens, aux chapitres du mariage des absents et du mariage des infidèles. Les gallicans n'avaient point encore commencé la critique du pouvoir législatif et judiciaire de l'Église, et le canon 12 échappait à leurs attaques. Leurs objections portent sur d'autres canons et sur le Décret *De clandestinis*. Ainsi, Dumoulin, dans son *Conseil sur le fait du concile de Trente* (février 1564) relève des causes de nullité dans les divers actes de préparation et dans la procédure du concile; le canon 7 le choque et aussi le rôle assigné au curé qui empêche les protestants de contracter un mariage valide. *Œuvres complètes*, Paris, 1681, t. v, p. 349-364. Le programme tracé à la fin du XVIe siècle, par Guy Coquille, au concile national qu'il désire, n'est pas plus menaçant pour les officialités : détermination de l'âge requis pour contracter mariage, fixation du droit du primat d'accorder des dispenses, déclaration de la nullité des mariages clandestins. *Autre traité des libertés de l'Église de France et des droits et autorité de la couronne...*, *Œuvres*, t. I, p. 109-172. En 1593, Le Maître, présentant aux États de la Ligue une liste de décrets qu'il juge contraires aux droits du roi et aux libertés de l'Église gallicane, relève le c. Ier du décret *De reformatione matrimonii* qui réserve aux évêques le droit de punir ceux qui contractent des mariages clandestins et les témoins qui y ont assisté : tel est l'office des juges royaux, « les évêques n'ayant le pouvoir que de juger de la validité ou invalidité des mariages ». J. Basdevant, *Des rapports de l'Église et de l'État dans la législation du mariage du concile de Trente au Code civil*, Paris, 1900, p. 26-28.

Le début de la grande offensive des régaliens contre les droits exercés par l'Église en matière de mariage, on peut en fixer la date au début du XVIIe siècle. Alors les jurisconsultes commencèrent à tirer de la disjonction du contrat et du sacrement les déductions pratiques dont le couronnement sera la théorie du mariage civil.

L'un des premiers exposés systématiques de la distinction se trouve dans le célèbre ouvrage de l'archevêque apostat de Spalato, Marc Antoine de Dominis, *De republica ecclesiastica*, t. II, Londres, 1620, part. II, c. XI. Si les thèses contenues dans cet ouvrage ne sont pas nouvelles, elles étaient appelées, sous la forme que leur donna M. A. de Dominis, à une grande fortune. On peut diviser en deux parties le c. XI précité. Dans la première (n. 1-23), l'auteur, admettant, par hypothèse, que le mariage est un sacrement, développe d'un point de vue régalien, la distinction du contrat et du sacrement. Dieu a institué le mariage aux origines de l'humanité, comme contrat naturel (n. 3). Jésus-Christ s'est borné à rétablir la monogamie primitive et à rendre le mariage indissoluble (n. 4), sauf le cas de fornication, et à ce sujet, de Dominis expose longuement les causes civiles du divorce (n. 6-19). Mais Jésus-Christ ne s'est occupé que des caractères du mariage, il n'en a point changé la nature : c'est toujours un contrat naturel, un contrat civil; la réglementation appartient à la puissance séculière, dont l'Église ne peut exiger autre chose que le respect du droit divin. N'a-t-elle point reconnu la législation romaine du mariage? Si l'on admet que le mariage est un sacrement, il faut convenir que le sacrement n'existe que quand le contrat est parfait. Que viendrait faire dans ce contrat « tout humain et corporel » la puissance ecclésiastique toute spirituelle et surnaturelle? Les choses naturelles, les éléments physiques ou juridiques qui servent à la constitution des sacrements, l'Église les détermine : elle n'a point à les soumettre à son contrôle, à analyser l'eau du baptême, le pain et le vin qui servent de matière à l'eucharistie, (n. 5 et 22). Et si l'on objecte que le sacrement transforme le contrat, de même que par la consécration le pain et le vin cessent d'être objets purement profanes, il faut répondre que le mariage, s'il était un sacrement, ne tomberait sous la juridiction de l'Église que *quoad usum*, non point *quoad esse*, que, du reste, le sacrement ne créerait pas au profit de l'Église des droits exclusifs; le baptême soumet-il, en tout et pour tout, le baptisé à la puissance ecclésiastique? (n. 23). La seule prétention raisonnable de l'Église porterait donc sur les effets surnaturels du mariage, s'il était un sacrement.

Mais dans une seconde suite de disputes (n. 24-49), M. A. de Dominis reproduit, en somme, la théorie protestante. Le mariage n'est pas un sacrement : ou bien il faut admettre que tous les symboles sont des sacrements (n. 24). Il n'est pas signe d'une chose sacrée : les expressions de saint Paul ont été mal entendues (n. 26-32). Jésus-Christ ne l'a pas institué (n. 25). Aucune promesse de grâce n'y est attachée et il ne confère pas la grâce (n. 33-36). Tous les arguments en faveur de la doctrine sacramentaire sont vains : la tradition ecclésiastique et le raisonnement en fournissent une réfutation décisive (n. 42-49).

La doctrine systématique contenue dans les premiers développements de M. A. de Dominis concordait avec celle que les gallicans étaient tout naturellement conduits à tirer de leur principe que la puissance donnée par Jésus-Christ à son Église est purement spirituelle et ne s'étend ni directement ni indirectement sur les choses temporelles, donc sur les contrats.

Qu'une occasion se présentât de l'exploiter, il n'était pas douteux qu'on la saisirait volontiers. Or le mariage entre Gaston d'Orléans et la princesse de Lorraine vint à point pour cette entreprise. Gaston d'Orléans, frère de Louis XIII, avait épousé la fille du duc de Lorraine ennemi du roi de France; celui-ci n'avait point donné son consentement au mariage et, pour détruire une union qui risquait de transporter sa couronne dans la famille de Lorraine, il invoqua ce refus, aux fins d'annulation du mariage, devant le Parlement de Paris qui lui fit droit par arrêt du 5 septembre 1634. E. Glasson, *Le mariage de Gaston d'Orléans avec Marguerite de Lorraine*, Paris, 1896; Basdevant, *op. cit.*, p. 106-112. Cette affaire fut l'occasion de débats fort importants, au cours desquels se forma la théorie gallicane du mariage. Gaston d'Orléans déniait la compétence de l'autorité séculière. Et le roi consulta l'Assemblée du clergé, qui, après avis favorable des théologiens les plus réputés, l'approuva; le rapport de l'évêque de Montpellier, s'appuya sur la distinction du contrat et du sacrement. *Procès-verbaux des assemblées du clergé*, t. II, pièces justificatives, p. 157-163; *Mémoires du clergé*, t. V, p. 693-713.

Le pape Urbain VIII dénia au pouvoir civil le droit de toucher au sacrement et Richelieu fit de grands efforts pour l'apaiser : « Il y a cette différence entre le tribunal ecclésiastique et les cours de parlement, que le premier, dissolvant un mariage le déclare et prononce nul, ce qui va au sacrement, et les cours disent seulement non valablement contracté, ce qui ne touche que le contrat » : telle aurait été l'explication fournie au pape par les ministres du roi, si l'on s'en rapporte aux *Mémoires de Richelieu*, l. XXVI, collection Petitot, t. XXVIII, p. 74.

La raison d'État qui inspira le roi ne fut point sans influence sur les polémistes, qui n'osèrent point soutenir la cause de Gaston d'Orléans. En revanche, nombreux sont ceux qui vinrent au secours du roi. Dans un langage précis, Hennequin, professeur en Sorbonne, exposa la distinction du contrat et du sacrement : Le Christ en instituant le sacrement de mariage n'a rien changé au contrat civil, qu'il a seulement imposé comme fondement nécessaire, *trunco inseruit, principali annexuit, materiali affixit naturam et dignitatem sacramenti*, de telle sorte que le contrat est demeuré ce qu'il était avant son élévation à la dignité de sacrement. L'autorité de Hennequin, dont Pierre Pithou dit qu'il tenait lieu de toute la Sorbonne, assura le succès de son opinion qui se répandit immédiatement dans les ouvrages et fournit aux bacheliers une thèse brillante et provisoirement originale. Dès 1633, Jean Launoy développait, dans sa thèse de mineure ordinaire, cette proposition : *Qui absolutam habent condendi leges potestatem possunt, spectata natura rei, inducere impedimenta matrimonii.* M. Covillard, *Le mariage considéré comme contrat civil dans l'histoire du droit français*, Paris, 1899, p. 38 sq.

A partir de ce moment, les opinions développées par Dominis, puis par Hennequin et Launoy entrent dans le commun trésor des gallicans. Il serait utile de dresser une bibliographie complète des ouvrages où elles furent insérées, amplifiées, au milieu du XVIIe siècle, et dont les plus importants prirent pour prétexte le *De cavendo schismate* d'Optatus Gallus (Charles Hersent), Paris, 1640. Cf. HERSENT, t. VI, col. 2312 sq., et Roskovány, *op. cit.*, t. II, 1871, p. 475 sq.

Le débat avait pris un caractère pratique et très précis : il s'agissait de justifier les interventions du roi dans la réglementation des mariages. Un livre remarquable de Jean Launoy vint en quelque sorte couronner ce grand mouvement littéraire. Son titre est sans mystère : *Regia in matrimonium potestas vel Tractatus de jure sæcularium principum christianorum in sanciendis impedimentis matrimonium dirimentibus*, Paris, 1674, dans les *Œuvres complètes* de Launoy, Cologne, 1731, t. I *b*, p. 625-882. L'ouvrage très savant et fort ennuyeux de Launoy est divisé en trois parties : un traité du droit des princes chrétiens d'établir et de sanctionner les empêchements dirimants au mariage, les preuves de l'exercice de ce droit par nos rois et par les princes de toutes les nations. Les opinions de Launoy sont encore exposées dans ses réponses à ses contradicteurs. *Opera omnia, loc. cit.*, p. 883-1000 et 1005-1019. C'est principalement la première partie du *Tractatus* qui nous intéresse ici. Nous n'en connaissons, non plus que de l'ouvrage de Dominis, aucune analyse méthodique; nous la résumons d'après l'édition de 1674.

L'auteur allègue d'abord, p. 7-48, l'opinion d'environ 70 théologiens du Moyen Age et des temps modernes, groupés par universités, parmi lesquels 21 membres de la Compagnie de Jésus, 15 maîtres parisiens, 12 Italiens, 10 Espagnols. Ce recueil, malgré sa richesse, est loin de réunir tous les textes importants de la doctrine sur les droits de l'État et ceux qu'il allègue sont interprétés souvent de façon arbitraire. Les raisons des théologiens sont résumées avec bien des répétitions, sous sept chefs, p. 49-53. Elles peuvent être ainsi réduites : le mariage appartient à l'ordre naturel et à l'ordre civil autant qu'à l'ordre surnaturel. Il est un contrat comme la vente. En matière de contrats, le prince peut prendre toutes dispositions que requiert le bien public. Quatre raisons complémentaires sont tirées par Launoy des divers droits qui appartiennent aux princes en matière matrimoniale. Le témoignage des papes est invoqué, p. 67-77, les canons du concile de Trente sont discutés en plusieurs endroits : le c. 4, sur les empêchements dirimants aurait pu embarrasser Launoy, s'il ne l'avait rangé au nombre des prescriptions disciplinaires. Et, comme le concile n'a point été reçu en France, ses prescriptions disciplinaires ne s'y appliquent point. De plus, le mot *Ecclesia*, dans ce canon 4 signifie non point l'ordre sacerdotal, mais les souverains et princes temporels, membres de l'Église universelle. Vingt et un théologiens sont invoqués pour établir que jamais le droit des princes n'a été supprimé ou restreint, p. 91-106. Les arguments opposés à la thèse sont passés en revue : ceux tirés du *Corpus juris canonici*, ceux de Bellarmin, p. 143-156, de Canisius, p. 168-183. L'inconséquence des théologiens qui refusent aux princes modernes le droit de légiférer sur le mariage, tout en reconnaissant qu'ils le réglementaient au temps de l'Ancienne Loi, où il était déjà un sacrement, est soulignée avec force, p. 183-195. Par onze raisons, Launoy montre qu'il ne convient pas que l'Église retire aux princes leur pouvoir d'établir des empêchements dirimants, p. 262-268.

La thèse de Launoy reçut, dès l'année 1677, une consécration officielle. J. L'Huillier ayant soutenu en Sorbonne qu'on ne peut refuser à l'Église le pouvoir de dispenser des empêchements dirimants, pour reconnaître ce pouvoir aux princes, des explications furent demandées au syndic de la Faculté, Chamillard, qui avait donné son visa à cette thèse et aussi à l'auteur. L'avocat général Talon, dans ses conclusions, déclara la proposition de L'Huillier contraire aux principes de la séparation des deux puissances, que la tolérer, c'est reconnaître à l'Église le pouvoir de faire des lois civiles, alors que le pouvoir qu'elle exerce, en fait, dépend d'une concession, toujours révocable, de l'autorité royale, que les décisions du concile de Trente sur le mariage ne peuvent être matière de foi et n'ont d'ailleurs point été reçues en France.

Entre la théorie radicale de Launoy et la doctrine

du contrat-sacrement, plusieurs ecclésiastiques cherchaient la solution moyenne. Elle fut proposée par Pierre de Marca, archevêque de Paris, par Habert, évêque de Vabres, et avec plus d'éclat par Gerbais, *Traité pacifique du pouvoir de l'Église et des princes sur les empêchements du mariage*, Paris, 1690.

L'ouvrage de Gerbais est divisé en trois parties. La première combat le « paralogisme grossier et honteux de Launoy », « car enfin voici comme il raisonne. Il y a quelque chose de civil dans le mariage des chrétiens; il importe quelquefois à la République de mettre des conditions et empêchements à ce mariage; donc il n'appartient qu'aux princes et point à l'Église de mettre de semblables empêchements. » *Op. cit.*, p. 37. Le raisonnement absurde de Launoy exclurait aussi bien l'application du droit naturel que celle du droit ecclésiastique. Or le mariage a pour premier fondement un contrat de droit naturel, que le contrat civil suppose et perfectionne, pour devenir lui-même la matière du sacrement. A l'Église de fixer les conditions requises pour recevoir le sacrement. A l'État de réglementer le contrat civil le plus digne de ses soins, « le plus important pour la conservation de la République dont il est comme le séminaire ». *Op. cit.*, p. 294. Tel est le sujet de la seconde partie, dirigée contre les ultramontains. Le prince, en réglementant le contrat, ne touche point au sacrement, pas plus qu'un enfant qui troublerait la pureté de l'eau des fonts baptismaux ne toucherait à ce qu'il y a de sacré dans le baptême, ou un chirurgien qui coupe un bras à un prêtre, le rendant irrégulier, ne porte « la vertu de son art jusqu'aux ministères sacrés dont il fait cesser l'exercice ». Concilier le pouvoir de l'Église et celui de l'État : tel est le plan de la troisième partie. Ces deux pouvoirs n'ont-ils pas un objet différent? des fins distinctes? Et ces fins ne sont-elles pas assez bien accordées, « puisque le bien spirituel et le bien temporel résultent également des alliances légitimes et bien ordonnées », pour que l'ordre providentiel ne risque point d'être troublé par l'action des deux puissances, résolues d'ailleurs à faire droit à leurs remontrances réciproques ? Cf. Covillard, *op. cit.*, p. 48-58 (exposé et critique de la thèse de Gerbais).

Le compromis suggéré par Gerbais plut à de nombreux auteurs : par exemple, le *Traité des empêchements au mariage*, de J. Boileau (?), Cologne, 1691, les *Conférences ecclésiastiques de Paris sur le mariage*, rédigées en 1693 par ordre du cardinal de Noailles, les *Lois ecclésiastiques* de Héricourt, Paris, 1771, s'en inspirent. Mais une opinion plus radicale, encore suggérée par d'imprudentes théories des théologiens, fut présentée par Léridant, dans son *Examen de deux questions importantes sur le mariage, concernant la Puissance civile*, 1753. Dès le début, Léridant expose très clairement sa thèse : Jésus-Christ n'a point métamorphosé le mariage. Il a maintenu le contrat, sans y rien changer, sans modifier les droits de la puissance civile. Mais il a *ajouté* au contrat le sacrement qui est conféré par la bénédiction nuptiale. Le contrat sera donc réglementé par l'État qui, seul, peut poser des empêchements dirimants puisque ces empêchements ne visent que le contrat. Quant à l'Église, elle jugera si les époux sont dignes de recevoir la bénédiction. Tel est son droit propre. Les autres droits dont elle jouit actuellement résultent de concessions révocables du prince. « On confond mal à propos le mariage, avec le sacrement du mariage ou avec le sacrement que Jésus-Christ a établi dans son Église, pour bénir et sanctifier le mariage. Le mariage existoit avant Jésus-Christ. Il est aussi ancien que le monde. Notre divin Législateur n'en a pas changé la nature. Il a seulement établi dans son Église un sacrement pour le sanctifier et pour répandre des grâces sur ceux qui se marient. » *Loc. cit.*, p. 2.

Par une méthode tout opposée, Lorry aboutissait aux mêmes conséquences que Léridant dans ses *Recherches sur le mariage*, 1760. Le mariage est, pour Lorry, un acte indivisible : le contrat a été élevé à la dignité de sacrement, mais le sacrement n'a pas absorbé le contrat, qui reste la partie principale et substantielle. Or, par sa nature, le contrat est soumis à la loi des princes, qui peuvent établir des empêchements dirimants.

La séparation du contrat et du sacrement est d'ailleurs proposée non seulement par des partisans ou des polémistes, mais par les auteurs d'encyclopédies. On la trouvera notamment au mot *Mariage*, dans le *Dictionnaire de droit et de pratique* de Ferrière, et dans la *Collection de décisions* de Denizart. Pothier, dans le *Contrat de mariage*, c. III, art. 1, répond aux « arguments frivoles » des théologiens : « Il y a deux choses dans le mariage : le contrat civil entre l'homme et la femme qui le contractent et le sacrement qui est ajouté au contrat civil et auquel le contrat civil sert de sujet et de matière. »

Ainsi, toutes les doctrines régaliennes au sujet du mariage partent de la distinction du contrat et du sacrement, qui est conçue de bien des manières. Les uns s'arrêtent à considérer la permanence du contrat, qui existait avant le christianisme et demeure inchangé, donc soumis, comme jadis, au pouvoir réglementaire des princes. D'autres admettent que le sacrement a pour base le contrat et n'en peut être séparé, mais qu'il ne peut davantage en modifier la nature. Il en est qui séparent totalement le contrat et le sacrement, le premier tirant sa force de la volonté des époux confirmée par la loi, le second, de la bénédiction du prêtre. Enfin, la comparaison la plus populaire est celle d'Hennequin, cent fois reproduite : « N.-S. Jésus-Christ, en élevant le contrat civil enté (si le veut M. Gerbais) sur le contrat naturel, à la dignité de sacrement de la nouvelle loi, n'a rien changé dans ce contrat comme civil, il a seulement imposé, attaché, enté, comme sur un fondement nécessaire, comme sur un tronc, comme un accessoire au principal, la nature et la dignité de sacrement, en sorte que, depuis cette élévation, le contrat civil est demeuré tel qu'il était auparavant. » *Traité des empêchements au mariage*, c. V, p. 79. Le but commun de tous ces civilistes est donc de réserver la part du contrat, c'est-à-dire de l'État.

Leur pensée commune, aussi, et qui les sépare profondément du laïcisme postérieur, c'est que le mariage est un sacrement et qu'à ce titre, l'Église ne saurait s'en désintéresser. Comment conciliaient-ils leur profession de catholicisme et leur opposition au canon 4 du concile de Trente, qui proclame le pouvoir de l'Église de fixer *impedimenta matrimonii dirimentia*? Parfois par une exégèse sophistique appliquée au mot Église (Launoy), ou qui sous-entend (*sacramenti*) *matrimonii* (Gerbais), parfois par cette observation que le concile n'a pas été reçu en France (Talon), ou même que sa décision est nulle étant « une entreprise sur les droits de la puissance temporelle » (Léridant). Et de même l'objection que l'on aurait pu tirer contre eux des premières lignes du décret *Tametsi* qui condamne ceux qui affirment la nullité du mariage contracté par un fils de famille sans le consentement de son père, est écartée grâce à des interprétations rusées : le concile ne vise que les protestants disait-on, ou bien : c'est une question purement disciplinaire.

Les droits du prince n'étaient pas défendus seulement par des jurisconsultes. Des canonistes les soutinrent, hors du cercle de la dispute régalienne. Les

plus connus sont le janséniste Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, Louvain, 1700, part. II, sect. I, tit. XIII, qui reconnaît au pouvoir civil le droit d'établir les empêchements dirimants, et Oberhauser qui, dans plusieurs ouvrages, en 1763, 1770, 1771, 1777, défendit en cette matière le droit exclusif des princes.

2. *Les philosophes.* — La critique des philosophes était plus libre et plus dangereuse encore que celle des juristes, elle visait les caractères fondamentaux du mariage chrétien.

Les contempteurs de l'indissolubilité se plaçaient volontiers au XVIIIe siècle, sous le patronage de Montaigne qui dans ses *Essais*, l. II, c. XV, écrit : « Nous avons pensé attacher plus ferme le nœud de nos mariages pour avoir osté tout moyen de les dissoudre; mais d'autant s'est dépris et relaché le nœud de la volonté et de l'affection, que celuy de la contrainte s'est estroicy. Et, au rebours, ce qui tint les mariages à Rome si long temps en honneur et en seurté, fut la liberté de les rompre, qui voudroit. Ils aymoient mieux leurs femmes d'autant qu'il les pouvoient perdre... » Édit. Armaingaud, 1926, t. IV, p. 148 sq. Un passage non moins fameux de Charron peint l'intolérable misère d'un ménage mal assorti. *De la sagesse*, l. I, c. VI. Et Bodin, en sa *République*, l. I, c. III, insinue le procès de l'indissolubilité. Dès la fin du XVIe siècle, nos livres de *Pensées* commencent donc à répandre le doute sur l'excellence du principe que les canons du concile de Trente avaient énergiquement maintenu en face de l'hérésie.

Ces morceaux isolés ne troublèrent point le sage XVIIe siècle. Au XVIIIe siècle, en revanche, presque toutes les philosophies sont liguées contre la doctrine catholique du mariage. Pour comprendre tout le sens de ce procès, il serait bon de caractériser les courants idéologiques qui précèdent et préparent la Révolution européenne : le rationalisme allemand, cf. von Brockdorff, *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, Munich, 1926, les nouvelles écoles du droit naturel, cf. Arnold Gysin, *Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung*, Berlin, 1924, et surtout l'*Encyclopédie*. Les conceptions du mariage au XVIIIe siècle pourraient faire le sujet d'une vaste enquête. Nous ne pouvons retenir ici qu'un tout petit nombre d'œuvres et d'idées essentielles.

La morale et la philosophie sociale de l'École du droit naturel, fondée par Grotius, ont été mises en système par Pufendorf, dans le *De jure naturæ*, 1672 et dans le *De officio hominis et civis*, 1673. Ces deux ouvrages ont été traduits en français par Jean Barbeyrac, sous les titres : *Le droit de la nature et des gens* (nous utilisons l'édition de Bâle, 1771) et *Les devoirs de l'homme et du citoyen* (nous utilisons l'édition d'Amsterdam, 1723). Le l. VI du *Droit de la nature* s'ouvre par un long chapitre sur le mariage, t. II, p. 183-232, qui est assez maigrement résumé dans *Les devoirs de l'homme*, l. II, c. II, p. 293-302 et que l'on peut résumer ainsi : L'ordre de la société humaine demande manifestement que la propagation de l'espèce se fasse selon les lois du mariage; il proscrit les actes contre nature, les conjonctions vagues et licentieuses, § 4 et 5. Il y a pour l'homme quelque obligation de vaquer à la propagation de son espèce, § 3, variable selon les lois positives, § 6, et selon les cas; le célibat n'est point blâmable « de ceux qui, aiant le don de continence, croient avec quelque fondement qu'en ne se mariant point ils rendront plus de service au genre humain ou à leur Patrie que s'ils vivaient dans l'État du Mariage; » mais il y a des cas où le mariage est obligatoire, § 7. L'État peut imposer le mariage à tous les citoyens en état de constituer une famille, mais non pas contraindre personne au célibat. Les empêchements qu'il édicte ne doivent point faire injure à la liberté naturelle, § 8. Comment doivent se contracter les unions, quel est le fondement de l'autorité maritale, que la possession de la femme par le mari est la condition du mariage, tels sont les sujets des § 9-14. La polygamie n'est point absolument contraire à la nature, mais « le règlement le plus honnête, le plus avantageux et le plus propre à entretenir la paix dans les familles, c'est que chacun n'ait qu'une femme à la fois ». § 15-19. Jusqu'en cet endroit, Pufendorf semble confirmer souvent même répéter les scolastiques. On ne s'attend point à la persistance de l'accord sur le sujet de l'indissolubilité : l'adultère et la désertion malicieuse sont réputés justes causes de divorce, § 21, et aussi l'incompatibilité d'humeur, § 22 et 23 (où l'auteur discute le curieux *Traité du divorce* de Jean Milton). Quelques explications sur les empêchements, où Pufendorf traite de la pudeur naturelle assez longuement et sur les mariages de conscience terminent le chapitre.

La divergence avec la doctrine catholique apparaît, on le voit, sur le chapitre de l'indissolubilité, et si Pufendorf ne fait en somme que soutenir la théorie protestante, le nouvel appui qu'il lui donne ajoutera beaucoup au crédit de cette théorie. Une histoire des fondements naturels de la doctrine théologique du mariage devrait tenir compte de la vive opposition que les philosophes modernes ont faite à cette doctrine au nom du droit de la nature. Barbeyrac renvoie avec raison au *Traité du gouvernement civil* de Locke, IIe partie, c. VII, § 10 sq., où les raisons pertinentes et très élevées que les scolastiques invoquaient pour justifier par le droit naturel l'indissolubilité sont repoussées. L'École du droit naturel elle-même devait en plus d'un endroit ébranler la morale traditionnelle. Thomasius n'a-t-il point quelque temps douté si la sodomie et la bestialité sont expressément exclues par le droit naturel?

L'École du droit naturel étudie les besoins de l'homme plutôt que la Loi du Christ, mais elle n'exclut point Dieu de ses conseils. Plus détachés du christianisme, les philosophes français ont fait des conceptions traditionnelles une critique sans grand appareil, très dissolvante cependant, à cause de sa méthode et de ses procédés : ils observent d'un point de vue politique, comme un fait social, les religions et les croyances; par des allégories, des exemples, ils détruisent dans l'esprit de leurs très nombreux lecteurs le respect des enseignements de l'Église. Avec les régaliens, plus audacieusement, ils dégagent le caractère humain, légal du mariage. « Le mariage, écrit Voltaire au *Dictionnaire philosophique*, au mot *Mariage*, est un contrat du droit des gens dont les catholiques romains ont fait un sacrement. Mais le sacrement et le contrat sont deux choses bien différentes : à l'un sont attachés les effets civils, à l'autre les grâces de l'Église. » Et ailleurs : « Le mariage peut donc subsister avec tous ses effets naturels et civils indépendamment de la cérémonie religieuse. » *Dictionnaire philosophique*, au mot *Droit canonique*. Montesquieu au l. XXIII de l'*Esprit des Lois* aura quelque peine à établir les frontières de la loi religieuse et de la loi civile. Dans le *Prix de la justice et de l'humanité*, Voltaire montrera moins de ménagements pour l'Église.

De la nature civile du mariage, les philosophes pouvaient déduire la légitimité du divorce; mais ils s'arrêtent peu à cet argument de juriste. La raison ne suffit-elle point à montrer que l'amour qui cimente les mariages échappe à la contrainte des lois, qu'obliger deux époux refroidis à demeurer ensemble, ou un mari déçu à vivre dans la continence, c'est contrarier la nature et blesser la justice? L'un des plus célèbres plaidoyers pour le divorce est le *Mémoire d'un Magis-*

trat écrit vers l'an 1764, réimprimé au *Dictionnaire philosophique*, au mot *Adultère*, où Voltaire plaide pour le divorce, en invoquant l'équité, l'histoire, l'exemple de tous les peuples « excepté le peuple catholique romain ». Le caractère « barbare et cruel » de la loi d'indissolubilité appelle une réforme qu'Helvétius réclame dans son traité *De l'esprit*, section VIII, et d'Holbach dans le *Christianisme dévoilé* (1767), dans la *Morale universelle* (1776). Cf. P. Damas, *Les origines du divorce en France*, Bordeaux, 1897, p. 19-51. Le principe monogamique donnait lieu à moins de récriminations. Le but des philosophes ne sera point d'en poursuivre l'abolition, mais d'en montrer la valeur toute relative. Diderot, dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, fera connaître sur ce chapitre la sagesse des sauvages d'Otaïti.

La réforme pratique, immédiate que suggèrent les philosophes, c'est l'institution du divorce. Les uns s'arrêtent à considérer la liberté naturelle de l'amour et que rien ne contribue plus à l'attachement mutuel que la faculté du divorce, comme dit le Persan Usbek à qui Montesquieu souffle l'argument de Montaigne. *Lettres persanes*, CXXVI. D'autres sauvegardent le droit des enfants et ne rendent la liberté aux parents que quand ils ont élevé leur famille. « La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est la famille, écrit Rousseau; encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. » *Contrat social*, éd. Dreyfus-Brissac, p. 11. « Le mari doit demeurer avec sa femme jusqu'à ce que leurs enfants soient grands et en âge de subsister par eux-mêmes ou avec le bien qu'ils leur laissent...; quoique les besoins des enfants demandent que l'union conjugale de la femme et du mari dure encore plus longtemps que celle des autres animaux, il n'y a rien, ce me semble, dans la nature et dans le but de cette union qui demande que le mari et la femme soient obligés de demeurer ensemble toute leur vie après avoir élevé leurs enfants et leur avoir laissé de quoi s'entretenir. » *Encyclopédie* au mot *Mariage*.

Les philosophes du XVIIIe siècle ont sécularisé la conception du mariage, ils ont accoutumé les esprits à rejeter les règles de la religion comme des limitations arbitraires et dures aux besoins et aux droits naturels de l'homme.

Une autre influence, moins connue que celle des philosophes, mais aussi active, préparait la transformation contemporaine des idées sur le mariage : les féministes, dont les idées n'avaient guère progressé depuis le milieu du XVIe siècle, renouvellent, dans le dernier tiers du XVIIe, leur programme et leur méthode. Le cartésianisme inspire le féminisme rationnel de Poulain de la Barre, dont les ouvrages eurent une si grande diffusion, et presque toute la production féministe du XVIIIe siècle, où les « préjugés vulgaires » sont discutés. G. Ascoli, *Essai sur l'histoire des idées féministes en France, du XVIe siècle à la Révolution*, dans *Revue de synthèse historique*, 1906, t. XIII, p. 25-57; 99-106 (bibliographie); 161-184.

3. *La défense catholique.* — A toutes les attaques des juristes, les théologiens opposent les vérités dogmatiques. En outre, chacune des œuvres régaliennes suscite des ripostes, dont on trouvera une liste partielle dans Roskovány, *op. cit.*, p. 478 sq. Les plus connues sont celles que provoqua le livre de Launoy. Dès 1676, Galésius, évêque de Rubo, publiait à Rome son *Ecclesiastica in matrimonium potestas*, et, en 1678, paraissait *In Librum Launoii... observationes*, attribué à Jean L'Huillier, qui, en 1677, avait combattu dans sa thèse l'opinion de Launoy.

Ces ouvrages polémiques ne contiennent rien de nouveau. Leur argumentation, comme celle de l'adversaire, est prolixe, désordonnée. Galésius, par exemple, ne commence guère la réfutation de Launoy, sujet de son ouvrage, qu'à partir du n. 172. Et tous ses développements peuvent se réduire à cette proposition fondamentale : le contrat de mariage ayant été élevé à la dignité de sacrement par Jésus-Christ, il est désormais impossible de séparer contrat et sacrement. Le mariage est *res sacra* et, à ce titre, tombe sous la juridiction exclusive de l'Église qui, pratiquement, a exercé son pouvoir en corrigeant le droit civil. La seule question vraiment intéressante qui puisse être posée en cet endroit, on la formule sans peine : en face des régaliens, une doctrine ferme du contrat-sacrement tend-elle à se former? Quelles sont les opinions des théologiens sur les rapports normaux du contrat et du sacrement?

Nous savons déjà que les applications donnèrent lieu à des divergences de vues. Mais il semble bien que, dès la fin du XVIe siècle, beaucoup de théologiens aient aperçu très nettement l'arbitraire et les risques d'une séparation radicale du contrat et du sacrement. « L'opinion commune et vraie, écrit Bellarmin, ignore tout à fait cette distinction et ne met point de différence entre le contrat du mariage chrétien, sa matière, sa forme, son ministre, et le sacrement de mariage, sa matière, sa forme, son ministre : de sorte que ce qui suffit à la célébration de ce contrat suffit également à la célébration du sacrement. » *Controversiarum de sacr. matr., lib. un.*, c. VII, édit. Vivès, t. V, p. 57. Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1909, p. 496 sq. Et de Lugo précise : « Le Christ n'a point voulu changer les conditions du contrat de mariage mais, tel quel, l'élever, de sorte que tout contrat valide entre baptisés fût, en même temps, un sacrement. » *De jure et justitia*, XXII, n. 392. Bellarmin pose, dans sa sixième controverse, les limites des deux juridictions : les causes purement civiles, dot, succession, etc., sont abandonnées au juge séculier; les causes purement spirituelles, c'est-à-dire celles qui concernent le sacrement, sont réservées aux tribunaux ecclésiastiques. Quant aux causes mixtes, qu regardent les empêchements, le divorce, Bellarmin ne les laisse au magistrat séculier qu'en le subordonnant au juge d'Église qui pourrait les revendiquer pour lui seul, aux termes du c. 12 du concile de Trente et en invoquant l'inséparabilité du contrat et du sacrement, que les affaires matrimoniales sont des affaires de conscience, que l'Église suivrait, si elle les tranchait toutes, l'exemple de Jésus-Christ. Chacun de ces fondements est bien assuré par Bellarmin, qui réfute Chemnitz avec sa précision ordinaire. Il montre la vanité de ce grief fait à l'Église d'avoir inventé le sacrement pour juger les causes matrimoniales : ne suffit-il point que le mariage soit affaire de conscience pour que la compétence des tribunaux ecclésiastiques s'impose, comme en matière de change, de cens, d'usure? Bellarmin s'attache encore à préciser le rôle des papes et celui des empereurs dans la législation et la juridiction matrimoniale.

On le voit, les adversaires de l'Église rencontrent une résistance vive. Toutefois, il ne semble point que les théologiens, même à la veille des révolutions, aient eu le sentiment exact des périls qui menaçaient le mariage chrétien. Les traditions d'école ont eu plus de force que les avertissements des juristes et des philosophes. Pour que la notion de contrat soit ramenée à sa juste place, étroitement liée à la notion de sacrement, il faudra les secousses violentes de la fin du XVIIIe siècle.

4. *Les progrès de l'État.* — Les voies étaient depuis longtemps préparées aux révolutions non seulement par les écrits des civilistes et des philosophes, mais

par les empiétements progressifs des États sur le domaine longtemps réservé à la législation et aux tribunaux de l'Église.

Au milieu du XVIe siècle, voici quel était le partage entre les deux puissances : « l'Église réglait les conditions du lien matrimonial. A elle seule appartenait d'en décider législativement, d'en prononcer judiciairement la nullité ou la validité, et par suite de reconnaître ou de dénier le titre d'époux, de déclarer la qualité d'enfant légitime, comme aussi de statuer sur la rupture du lien et la liberté d'un nouveau mariage. Le pouvoir séculier n'avait d'autorité que sur les effets, pécuniaires ou autres, du mariage : puissance maritale et paternelle; régime des conventions matrimoniales ou douaire, entre époux; successions, légitime entre les enfants et leurs auteurs; parenté civile de tout le lignage, etc. C'est là ce qu'on appelait les effets *civils* du mariage, que l'autorité temporelle avait à régler et à juger. » Lefebvre, *op. cit.*, p. 116.

La monarchie française ne contesta jamais brutalement les droits de l'Église, mais, par des moyens obliques, elle leur fit subir de grands dommages. C'est ici l'un des chapitres, et non le moindre, de la lutte sourde entre les deux puissances sous l'Ancien Régime. Les actes législatifs de nos rois relatifs au mariage sont assez peu nombreux. On les trouvera au *Code matrimonial* de Léridant, édit. de 1770. Aucun ne touche directement au lien. Simplement, ils édictent des peines. Ainsi, l'ordonnance de 1579 défend au curé de passer outre au mariage, s'il ne lui apparaît du consentement des père et mère, « sous peine d'être puni comme fauteur du crime de rapt. » Cf. Duguit, *Étude historique sur le rapt de séduction*, dans *Nouvelle revue historique de droit*, 1886, t. x, p. 587 sq. La nullité du mariage n'est point prononcée en cette ordonnance ni dans la Déclaration royale du 26 novembre 1639, qui se borne à priver d'effets civils le mariage des fils de famille contracté sans le consentement des parents, et trois autres cas; le mariage de celui qui a été frappé de mort civile, le mariage secret et le mariage *in extremis*. Lefebvre, *op. cit.*, p. 117-119. L'édit de 1697 ne fit que développer et organiser la répression des mariages contractés par les fils de famille à l'insu de leurs parents.

La jurisprudence, comme la doctrine, fut moins réservée que le législateur. Par un travail d'interprétation patient et tendancieux, nos jurisconsultes ont peu à peu restreint la compétence des officialités à certaines actions en nullité de mariage. Encore les officialités eurent-elles à subir la concurrence écrasante des Parlements, devant lesquels toute violation des règles du droit public français et des canons reçus en France pouvait être attaquée par la voie de l'appel comme d'abus. « Si l'on accuse un mariage de nullité pour avoir été célébré entre mineurs, sans publication de bans, sans consentement des parents, sans témoins, hors de la présence du curé, ou pour quelque autre raison : on appelle comme d'abus de la célébration du mariage et on demande qu'il soit déclaré avoir été mal, nullement et abusivement contracté; parce que l'on sait que les juges laïcs prononceront plutôt ainsi que les juges ecclésiastiques. » Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, édit. de 1771, t. II, p. 42; Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 35-45; Basdevant, *op. cit.*, p. 134-159.

De sa compétence en matière matrimoniale le Parlement de Paris fit usage pour modifier le rôle du curé au mariage. D'après le décret *Tametsi*, le curé n'est qu'un témoin, et la Congrégation du Concile lui reconnaît ce simple rôle passif. Ce qui rendit possible, nous l'avons vu, les mariages de surprise, les mariages à la Gaulmine, où le prêtre est pris à témoin brusquement et parfois sans douceur, tandis qu'un notaire dresse acte régulier. Un arrêt du 12 août 1698 prononce que l'assistance *active* du prêtre est essentielle à la formation du mariage. Guy du Rousseaud de Lacombe, *Recueil de jurisprudence*, au mot *Mariage*.

L'Église résistait aux entreprises du pouvoir séculier. L'ordonnance de Blois (1579) fut interprétée par le pape Grégoire XIII et par l'Assemblée du clergé de 1585-86 comme statuant sur une question de validité du mariage, et, lorsqu'en 1629 le roi confirma l'art. 40 de cette ordonnance, le clergé refit sa protestation; toujours, le roi répondait qu'il « n'a entendu disposer du sacrement », mais régler les effets civils du contrat. Basdevant, *op. cit.*, p. 64-70.

Les droits de l'Église sont donc théoriquement reconnus par le pouvoir séculier; en fait, ils ont été sensiblement réduits et s'il n'y a guère trace de conflits sérieux, c'est que les progrès de l'État s'accomplissent sans violence, sous le couvert de principes canoniques et le prétexte de l'intérêt bien entendu des fidèles. Le dernier acte, seul, qui va commencer sous le pontificat de Pie VI, révélera toute l'étendue des pertes déjà consommées, l'urgence d'une coordination des doctrines théologiques et des définitions solennelles des droits de l'Église.

II. DEUXIÈME ÉTAPE : L'AFFERMISSEMENT ET L'UNIFICATION DE LA DOCTRINE DU MARIAGE, DEPUIS LE PONTIFICAT DE PIE VI JUSQU'A NOS JOURS. — Dans le dernier quart du XVIIIe siècle, des événements décisifs vinrent clore l'ère des hésitations et des controverses théologiques : la sécularisation du mariage fut partiellement ou même totalement accomplie dans les principaux États de la chrétienté, avec cette justification officielle que le pouvoir séculier a seul compétence en toute réglementation des contrats. La papauté répondit à ces prétentions en définissant avec force la doctrine du contrat-sacrement indivisible. Et l'activité des théologiens prit pour objet la défense de cette doctrine et des principes fondamentaux du mariage chrétien.

Au cours de ces grands conflits politiques, une nouvelle et redoutable contradiction s'éleva, qu'inspiraient la science et les morales contemporaines. L'ethnologie et la critique des textes scripturaires, l'économie et l'eugénisme semblaient nouer de curieuses alliances pour ruiner la doctrine traditionnelle du mariage. Mais les sciences, aussi libéralement, fournissaient au catholicisme des défenses et des confirmations. Sur ce domaine encore, le débat continue.

En revanche, il est presque clos entre les théologiens. Les lettres pontificales ont dirimé la plupart des controverses. Et les efforts que l'on dépensait jadis en brillantes disputes trouvent aujourd'hui leur emploi dans l'œuvre de coordination, de consolidation des vérités définies et des règles de droit. Les commentaires des Encycliques et du *Codex juris canonici* ne présentent point de divergences graves, et bien rares sont les sujets abandonnés à l'hypothèse et à la libre discussion.

Les conflits entre la théologie et l'esprit moderne, dans le domaine du droit, la synthèse des vérités catholiques réalisée par les définitions pontificales et par la doctrine, la critique, par les savants, des enseignements traditionnels : tels sont les faits essentiels de l'histoire contemporaine du mariage.

1° *La condamnation du mariage et la défense du contrat-sacrement.* — 1. *La sécularisation du mariage : les faits.* — Le mouvement de doctrine et de législation dont nous avons suivi les progrès depuis le XVIe siècle aboutit, entre 1781 et 1792, à la sécularisation du mariage dans de nombreux États jusqu'alors réputés très catholiques ou très chrétiens.

Quand Joseph II mit en pratique le programme du despotisme éclairé, l'un de ses soins fut de séculariser le mariage « objet principalement civil et acces-

soirement religieux », comme écrit le vice-chancelier Cobenzl. Cf. *Revue des Questions historiques*, 1894, p. 488. D'où les édits de 1781 sur le droit des évêques d'accorder des dispenses de mariage sans recourir à Rome, du 16 janvier 1783 pour l'Autriche, du 28 septembre 1784 pour les Pays-Bas, qui réservent à l'État tout ce qui concerne le contrat civil, aux tribunaux séculiers le jugement des causes matrimoniales et considèrent que le prêtre qui bénit le mariage exerce comme une fonction publique. La même réforme fut opérée en Toscane par Léopold II, en 1786. Cf. Basdevant, *op. cit.*, p. 162 sq. Le lien entre le joséphisme, qui inaugurait, en somme, la sécularisation du mariage et les doctrines antérieures, en particulier l'École du droit naturel, a été récemment le sujet de débats, dont le point de départ est le livre de G. Holzknecht, *Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Josephs II auf kirchl. Gebiet*, 1914, (du mariage, il n'est question que très brièvement, *in fine*). Voir la bibliographie dans Sägmüller, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts*, 4e édit., Fribourg-en-B., 1925, p. 99 sq., note 2, et les intéressantes études régionales de J. Gass, *Strassburger Theologen im Aufklärungszeitalter (1766-1790)*, Strasbourg, 1917, p. 140-144 ; Hubert, *Les princes évêques de Liége et les édits de Joseph II en matière ecclésiastique*, Bruxelles, 1923.

En France, la campagne engagée par Turgot, Malesherbes et le Parlement de Paris en vue de permettre aux protestants de contracter un mariage valide aboutit à l'édit de novembre 1787 qui règle l'état civil des non-catholiques. Les parties pouvaient à leur choix contracter mariage devant le prêtre considéré comme magistrat civil ou devant le juge royal. Dispenses et procès étaient de la compétence du pouvoir civil. « A l'égard des religions dissidentes, la sécularisation du mariage était faite : le mariage valait par la seule vertu de l'acte civil régulièrement accompli ; il était soumis uniquement à l'autorité séculière. » Basdevant, *op. cit.*, p. 168 sq., et les ouvrages déjà cités sur l'état-civil des protestants. En soumettant à l'État le mariage des hérétiques, l'édit portait atteinte aux droits de l'Église et rompait l'harmonie entre les deux puissances. On peut le considérer comme l'antécédent pratique de la sécularisation. Paoli, *Étude sur les origines du mariage civil*, 1890, p. 118. Celle-ci ne devait point tarder à devenir générale.

Pendant les premiers mois de la Révolution française, l'opinion publique ne semble pas avoir été très préoccupée par la réforme du mariage. Les cahiers des États-Généraux contiennent peu de chose sur ce sujet. En revanche, de nombreuses brochures et de nombreux articles de presse sont favorables au divorce. Olivier Martin, *La crise du mariage dans la législation intermédiaire*, Paris, 1901, p. 49-67. La Constituante ne s'occupa du mariage que dans les délibérations finales sur la Constitution de 1791, si l'on met à part la loi du 13 février 1790 qui abolit pour l'avenir tout l'effet civil des vœux religieux. Le 12 juillet 1790, Talma, le comédien, à qui le curé de Saint-Sulpice refusait la publication d'un mariage projeté, en avait appelé à l'Assemblée, qui entendit un rapport de Durand de Maillane, le 17 mai 1791. Le 14 mai, elle avait été saisie d'une pétition du maire de Paris tendant à une organisation nouvelle des actes de l'état-civil, en vue de porter remède à l'extrême confusion qu'entraînaient pour la tenue des registres, la concurrence du clergé loyaliste et du clergé insermenté. Ces démarches provoquèrent des rapports, des projets et, finalement, le vote de la disposition suivante (27 août) qui fut insérée dans la Constitution des 3-14 septembre 1791, tit. II, art. 7 : « La loi ne considère le mariage que comme contrat civil. » *Archives parlementaires*, t. XXIX, p. 746.

Le principe de la sécularisation était posé. L'œuvre capitale de la Législative fut d'organiser l'état-civil et le mariage conformément à ce principe. Le 20 septembre 1792, au dernier jour de ses travaux, elle vota deux lois : l'une sur le mode de constater l'état-civil des citoyens formule, dans son titre IV, une législation nouvelle et purement civile du mariage ; l'autre établit « la faculté du divorce, qui résulte de la liberté individuelle », du principe même du contrat. *Collection des lois* de Rondonneau, t. III, p. 853 sq. La Convention prit quelques mesures pour faciliter le divorce. Sur toute cette législation révolutionnaire, cf. Desforges, *op. cit.;* Damas, *op. cit.*, p. 103-121 ; Covillard, *op. cit.*, p. 97-119 ; Basdevant, *op. cit.*, p. 173-192 ; Lefebvre, *op. cit.*, p. 273-289 ; sur les résultats, cf. O. Martin, *op. cit.;* Cruppi, *Le divorce pendant la Révolution (1792-1804)*, Paris, 1909 ; Mallet, *Le divorce durant la période du droit intermédiaire*, Paris, 1899.

Le caractère sacré du mariage et l'importance des cérémonies nuptiales ne furent cependant point niés par les hommes de la Révolution et ils en vinrent à organiser, pour remplacer la liturgie catholique, toute une liturgie républicaine. Robespierre fit voter par la Convention un décret dont l'article 7 prévoyait une fête de l'Amour conjugal. Un décret du 3 brumaire an IV institue une fête nationale des Époux, et la loi du 13 fructidor an VI, qui organise les fêtes décadaires, rend obligatoire la célébration du mariage le décadi. Cf. O. Martin, *op. cit.*, p. 178-187.

Lorsque le premier consul eut entrepris la codification des lois civiles, les textes relatifs au mariage furent mis en discussion. La loi fut élaborée entre 1801 et 1803. Elle est devenue le titre V du *Code Napoléon*. Basdevant, *op. cit.*, p. 184 sq. ; R. Lemaire, *Le mariage civil*, Paris, 1901, p. 90 sq. Le mariage est régi en France par les articles 63-76 et 144-228 du Code civil, qui maintiennent la séparation du contrat civil et du sacrement et aussi le divorce. Ch. Daniel, *Le mariage chrétien et le Code Napoléon*, 1870 ; Cardinal Gousset, *Le Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, 7e édit., 1877 ; Allègre, *Le Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, 7e édit., 2 vol., Paris, 1899.

La conséquence logique du système révolutionnaire, c'est l'indépendance complète du contrat et du sacrement. Mais il arriva que le sacrement fut subordonné au contrat par les jurisconsultes qui, posant le principe que la réglementation des mariages appartient à l'État, refusent au prêtre le droit d'administrer le sacrement « toutes les fois qu'on ne leur justifiera pas d'un mariage civilement contracté ». Ainsi s'exprime Portalis, et telle fut la règle admise par le 54e article organique et reprise par les articles 199 et 200 du Code pénal. Le clergé constitutionnel était favorable à cette mesure. Mais Rome protesta, craignant que les contractants ne se contentassent des formalités civiles ou ne crussent avoir acquis le droit de forcer le curé à célébrer le mariage religieux. Les articles 199 et 200 ont été défendus au nom des droits de l'État, de l'ordre social et même des intérêts de l'Église. Cf. Basdevant, *op. cit.*, p. 212-229. Ils ont été vivement attaqués par des jurisconsultes catholiques. Cf. R. Lemaire, *op. cit.*, p. 119-135 ; Delassus, *L'antériorité des formalités civiles sur le sacrement dans le mariage*, Lille, 1906.

Si le Code civil consacre les principes du mariage civil, l'esprit de ses rédacteurs est plus modéré que celui des hommes de la Révolution. Les délibérations très approfondies sur le divorce montrent que l'on n'entendit point en faire une conséquence de l'idée de contrat, mais un remède inévitable et administré par l'État. Le mariage est traité par les commissaires

comme une institution que la loi réglemente selon les opportunités. Lefebvre, *op. cit.*, p. 292.

Aujourd'hui, le mariage civil est admis, et même seul admis, dans la plupart des États européens. Beaucoup ne reconnaissent comme valable que le mariage civil (France, Italie, Allemagne, Hongrie, Tchéco-Slovaquie, Portugal, Suisse); l'Angleterre offre le choix entre la forme civile et la forme religieuse, en leur faisant produire les mêmes effets; quelques législations maintiennent la prééminence du mariage religieux, la forme civile n'étant accessible qu'aux personnes de religion dissidente (États scandinaves, Espagne); la Serbie et la Grèce ne connaissent que le mariage religieux. Nous empruntons les éléments de ce tableau à A. Rouast, *La famille*, Paris, 1926 (t. II du *Traité pratique de droit civil français* publié sous la direction de Planiol et Ripert), p. 52 sq. On pourra consulter, en outre, Lehr, *Le mariage, le divorce et la séparation de corps dans les principaux pays civilisés*, Paris, 1899; Roguin, *Traité de droit civil comparé*, t. I. *Le mariage*, Paris, 1904; M. J. C. Rebora, *La familia*, Buenos-Ayres, 1926. Plusieurs législations ont récemment attiré l'attention spéciale des civilistes et des théologiens. La publication du nouveau Code allemand a suscité toute une littérature. V. Holweck, *Das Civileherecht des bürgerlichen Gesetzbuchs dargestellt im Lichte des canonischen Eherechts*, 1900, et Lehmkuhl, *Das bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Reichs*, 7e édit., 1911. La législation soviétique a fait l'objet de nombreuses études, cf. Léon Prouvost, *Le Code bolchevik du mariage*, Conflans, 1925; Th. Grentrup, *Das Ehe und Familienideal in der sowjetischen Gesetzgebung Russlands*, dans *Theologie und Glaube*, t. XVI, p. 116; J. Kiligrivov, *Ehe und Ehescheidung in der Sowjetgesetzgebung*, dans *Stimmen der Zeit*, juin 1926, p. 199 sq

Les conflits entre le droit canonique et les dispositions des droits séculiers retiennent souvent l'attention des canonistes et des civilistes. Voir, par exemple, un article de A. Bertola, *Il can. 1068 par. I del Codex juris canonici e una questione di diritto matrimonicle*, dans *Rivista di diritto civile*, 1920, p. 223 sq. On a signalé certains accords récents, cf. A. Cavrois de Saternault, *Le rapprochement des législations canonique et civile en matière de mariage*, dans *Revue trimestrielle de droit civil*, 1921, p. 675-689. Mais ce titre ne doit point faire illusion : il s'agit de concordances sur des règlements, et qui sont imposées par des nécessités pratiques (lois sur le consentement des parents au mariage de leurs enfants, sur le mariage par procuration des militaires et des prisonniers de guerre, sur les publications et les formalités de la célébration du mariage, etc.). L'opposition entre les lois relatives au mariage civil et les principes de l'Église reste irréductible.

2. *La sécularisation du mariage : les doctrines.* — De nombreux travaux furent composés pour justifier le mouvement législatif de la fin du XVIIIe siècle.

En Italie, entre 1780 et 1790, paraissent des ouvrages favorables à l'intervention de l'État en matière matrimoniale et notamment, en 1784, la *Tractatio de conjugiorum juribus* de J.-B. Bono, professeur à Turin, et plusieurs curieux ouvrages anonymes. Cf. A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del Seicento e del Settecento*, p. 266 sq.

Dans les pays germaniques, les jurisconsultes joséphistes appliquaient au mariage le *jus majestaticum*. Une de leurs thèses favorites, c'est la séparation du contrat et du sacrement. Pehem, Riegger, Eybel en tirent des conséquences au point de vue des empêchements, des dispenses, de l'indissolubilité. Ad. Rösch, *Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung*, dans *Archiv fur katholisches Kirchenrecht*, 1905, t. LXXXV, p. 29-37.

C'est à ce mouvement des juristes qu'il faut relier l'action des métaphysiciens du droit. Bien que les philosophes allemands du XVIIIe siècle aient moins efficacement que les Encyclopédistes contribué à la ruine de la puissance ecclésiastique, il est indéniable que leurs doctrines sur le mariage, ont créé de nouveaux embarras aux théologiens, suscité de nouvelles écoles hostiles à la tradition. D'abord, ils ont beaucoup discuté le but du mariage. Les dissertations sur ce sujet sont nombreuses, depuis celle de Sam. Stryk, *De fine matrimonii*, 1708, jusqu'à celle de J.-B. Anthes, *Vom Zweck der Ehe*, 1774. Dans sa *Métaphysique des mœurs*, dont la première partie est consacrée à la théorie du droit (1797), Kant définit le mariage : L'union de deux personnes de sexe différent qui se concèdent un droit réciproque sur leur corps pour la durée de la vie. § 24. La procréation n'est point mentionnée comme but de cette union, contrairement à la définition traditionnelle et à celle donnée par la plupart des contemporains de Kant, en particulier G. Achenwall, dont il avait sous les yeux les *Prolegomena juris naturalis*. A. Emge, *Das Eherecht Immanuel Kants*, dans *Kant-Studien*, t. XXIX, 1924, p. 248. L'éducation des enfants peut bien être un but proposé par la nature, mais le mariage est parfaitement valide sans que les parties aient l'intention de procréer. Les époux acquièrent l'un sur l'autre un droit personnel-réel, chacun possède son conjoint comme une chose et en doit user comme d'une personne : le principe de liberté serait ruiné si une personne était possédée comme personne ou si l'on en usait comme d'une chose. § 26. Cf. Emge, *loc. cit.*, p. 265-272. Sur la place de la théorie du mariage dans la philosophie pratique du criticisme, voir l'exposé très clair de B. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, 1917, p. 359 sq.

Ce qui semble avoir surtout frappé les contemporains de Kant, c'est la liberté qu'autorise sa notion du contrat. Mais la réaction entreprise par Hegel, aboutit à une autre extrémité : la négation du contrat. Kant exaltait la liberté individuelle, Hegel voit dans le mariage l'évanouissement de la personnalité, la confusion des deux parties. Et comme le mariage se définit par cette confusion même, on y chercherait vainement l'objet et les sujets d'un contrat. Voir notamment *Grundlehre der Philosophie des Rechts*, § 161-164, et sur la place de cette théorie dans les controverses en Allemagne, J. Hartmann, *De contractu matrimoniali*, Bonn, 1871, p. 56 sq.

En France, le passage des théories régaliennes à la théorie du mariage civil s'était opérée presque insensiblement. On peut le saisir, par exemple, dans le rapport présenté par Durand de Maillane à l'Assemblée constituante, le 17 mai 1791. *Arch. parlem.*, t. XXVI, p. 166-187. Comme Gerbais et Léridant, il invoque la distinction du contrat et du sacrement, la coexistence de deux mariages : l'un civil, l'autre religieux, indépendants l'un de l'autre. Tous les citoyens sont astreints, pour le bon ordre de l'état-civil, à passer devant les officiers municipaux le contrat, dont la nécessité n'a jamais été niée par l'Église. Durand ne conteste point que les modifications imposées par l'Assemblée au contrat seraient autant de réformes ecclésiastiques ; mais la nation n'a-t-elle point le droit de se rendre libre et heureuse? La puissance séculière ne peut-elle régler le contrat de mariage, comme le montre saint Thomas? Elle le doit, pour assurer l'état-civil de tous les citoyens, sans distinction de croyances religieuses.

Cette doctrine fut reprise par Muraire, dans son rapport à la séance du 14 février 1792. Mais, tandis que nos anciens auteurs regardaient le contrat comme le préliminaire du sacrement, la séparation radicale du contrat et du sacrement était proclamée par Muraire,

au nom de la liberté de conscience et des cultes. « La Constitution appelle le mariage un contrat civil et c'est d'après ce texte que je raisonne. Ses bases tiennent uniquement au droit civil et naturel et il faut bien se garder de confondre le contrat et le sacrement... *Le mariage n'est donc qu'un contrat civil;* et si c'est un contrat, c'est à la puissance séculière à en régler les formes. » *Moniteur universel* du 16 février 1792. La formule de Muraire est celle du mariage civil. Les anciens gallicans donnaient pour matière au sacrement le contrat, les régaliens les plus hardis faisaient du contrat un préliminaire du sacrement; avec les philosophes, les députés de la Législative en viennent à ignorer le sacrement : le mariage n'est qu'un contrat.

Ne voir dans le mariage qu'un contrat civil, c'était en admettre la dissolubilité : « Le divorce est une conséquence logique de la théorie qui considère le mariage comme contrat civil... Étant un contrat, le mariage peut se dissoudre. Ce que la volonté a créé, la volonté peut le détruire. » P. Sagnac, *La législation civile de la Révolution*, Paris, 1898, p. 284. Ces mots résument les discours prononcés au cours de la discussion de la loi de 1792. Les idées libérales ont produit, en 1792, leurs naturelles conséquences.

La justification des principes révolutionnaires fut proposée, en dehors des Assemblées, par divers auteurs, notamment Agier, *Du mariage dans ses rapports avec la religion et les lois nouvelles de la France*, 1801. Les brochures sur le divorce sont analysées par O. Martin, *op. cit.*

Non seulement, les gouvernements et leurs légistes s'insurgeaient contre la tradition, mais l'anarchie gagnait l'Église. Joseph II y avait trouvé des complices. En Italie, l'évêque de Pistoie, Scipion de Ricci, professe les idées régaliennes. Le synode diocésain de Pistoie, en 1786, prie le grand-duc Léopold de décider d'autorité sur tout ce qui concerne le contrat de mariage et les empêchements, De Potter, *Vie de Scipion de Ricci*, Bruxelles, 1825, t. II, p. 117-123. Sur la pénétration en France des idées de Ricci, cf. N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci*, Florence, 1920, p. 110. Dans le royaume de Naples, en 1788, le roi, considérant que les causes matrimoniales sont de sa compétence, fait juger en appel la fameuse affaire Maddaloni, par l'évêque de Motula, délégué royal, dont l'archevêque de Naples entérina la sentence. Les métropolitains de l'Empire germanique faisaient, à Ems, bon marché du droit de dispense du Saint-Siège (1789). En France, le clergé constitutionnel, malgré quelques résistances vite réprimées par l'État, en 1792, P. de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, t. III, 1919, p. 34 sq., accepta et parfois encouragea les réformes matrimoniales. Le Concile national du 21 novembre 1797 reconnaît le droit exclusif de l'État de régler la forme et les conditions du mariage. « L'Église gallicane, dit l'article 1er du décret sur le mariage, ne reconnaît pour mariages légitimes que ceux qui ont été contractés suivant les lois civiles. » *Journal du Concile*, p. 162-164.

3. *Les définitions et les condamnations pontificales.* — Ce mouvement de législation et d'opinion décida la papauté à intervenir. Autant elle s'était montrée indulgente pour les controversistes, dans le temps des querelles spéculatives, autant elle se montra ferme contre les États novateurs. Sa grande activité date des environs de l'année 1780, et n'a cessé de se développer jusqu'à nos jours.

La résistance aux entreprises de Joseph II fut une des grandes préoccupations de Pie VI. Dans l'affaire des dispenses, l'épiscopat de l'Empire avait réservé les droits de la papauté. Mais l'archevêque de Trèves, dont l'exemple devait être suivi par les évêques belges, demanda la faculté générale de dispenser, ce qui fut pour Pie VI l'occasion de réfuter les prétentions de l'empereur et de rappeler que l'Église seule a le pouvoir de fixer des empêchements dirimants. Roskovány, t. I, p. 169, mon. 67. Quelques mois plus tard, dans les conversations de Vienne, il renouvela ses déclarations. *Ibid.*, p. 173, mon. 69. Il devait encore les amplifier dans sa lettre du 20 janvier 1787 à l'archevêque de Cologne, *ibid.*, p. 259, mon. 90, et dans sa réponse du 14 novembre aux métropolitains de l'Empire. *Ibid.*, p. 268, mon. 91. Dans une lettre du 11 juillet 1789, il précisait la nature du contrat de mariage.

La juridiction de l'Église en matière matrimoniale, Pie VI la défendit dans l'affaire de Naples. *Ibid.*, p. 417, mon. 134-136. Et les erreurs du synode de Pistoie sur les droits de l'État furent condamnées dans la célèbre bulle *Auctorem fidei*, du 28 avril 1794, *ibid.*, p. 411, mon. 133, et Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1558-1560. Enfin en 1791 et 1793, il donna au clergé français les instructions que rendait urgentes la législation révolutionnaire. Roskovány, t. I, p. 133, mon. 138.

Défendre la compétence des juridictions ecclésiastiques, tel fut le but de plusieurs lettres des papes dans la première moitié du XIXe siècle, principalement de Pie VII. *Ibid.*, p. 454, mon. 141-144. L'instruction au nonce en Pologne résume la condition du mariage chrétien. *Ibid.*, p. 470, mon. 145. Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI rappelèrent aussi, à maintes reprises, les droits de l'Église. *Ibid.*, mon. 151, 152, 154, 160, 161, 163.

Jusqu'alors, les papes ont combattu les conséquences des doctrines subversives du mariage chrétien. Pie IX porta la condamnation au centre même des erreurs modernes. Dans sa lettre *Ad apostolicæ*, du 22 août 1851, qui condamne les opinions de J. Nuytz, et dans son allocution du 27 septembre 1852, il s'élève contre la distinction du contrat et du sacrement, *ibid.*, p. 545 et 547, mon. 176 et 178. Le *Syllabus*, § 8, n. 65-74, énumère toutes les erreurs modernes relatives au mariage, *ibid.*, p. 555, mon. 187. Pendant tout le pontificat de Pie IX, la lutte fut vive dans les États italiens, autour des projets de lois sur le mariage. Le pape intervint à plusieurs reprises.

Toute la doctrine du mariage chrétien a été mise en lumière par Léon XIII qui, depuis l'année de son avènement (encyclique *Inscrutabili* du 21 avril 1878), jusqu'à ses derniers jours, a maintenu les principes traditionnels dans une société où le divorce devient le droit commun. Le plus important de ces documents pontificaux est l'encyclique *Arcanum* du 10 février 1880.

C'est contre le modernisme dont les idées sur l'institution du mariage offensaient la doctrine traditionnelle que Pie X a particulièrement dirigé ses condamnations. Décret *Lamentabili*, du 4 juillet 1907, n. 51.

En même temps que la papauté, l'épiscopat des diverses nations soutenait dans des conciles, dans des lettres, la doctrine traditionnelle de l'Église. On trouvera la plupart des textes intéressants dans le recueil de Roskovány. Nous ne pouvons analyser ici cette masse considérable de documents ni même les décisions des Congrégations romaines. Pour la période antérieure aux grandes définitions pontificales, elles sont particulièrement dignes d'étude. Ainsi, dans les affaires du joséphisme, les lettres des archevêques de Vienne et de Malines sont pleines d'enseignements. Et les décisions des synodes provinciaux et diocésains en France, pendant les années 1849-1851, marquent une date dans l'histoire de la lutte contre la laïcisation du mariage.

Deux idées principales inspirent tous les documents pontificaux que nous devons examiner : l'identité du contrat et du sacrement de mariage et, conséquence nécessaire, le pouvoir exclusif de l'Église en tout ce qui concerne le lien conjugal.

Bien que le premier soin de l'Église, à l'époque de la sécularisation, ait été de défendre et de justifier des droits acquis, le centre du débat, c'est-à-dire la nature du contrat et son lien avec le sacrement, n'a pas été perdu de vue. Dans une lettre du 11 juillet 1789, Pie VI rappelait que le mariage ne peut être réduit à la condition d'un contrat purement civil.

Les définitions les plus précises et qui ont eu la plus large diffusion, c'est Pie IX qui les a posées. En 1851, il condamne cette erreur de J. N. Nuytz :

Matrimonii sacramentum non esse nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm esse.	Le sacrement de mariage n'est qu'un accessoire du contrat, dont on peut le séparer, et il réside dans la bénédiction nuptiale.

Le 19 septembre 1852, il écrit au roi de Sardaigne : « C'est un dogme de foi que le mariage a été élevé par Notre-Seigneur Jésus-Christ à la dignité de sacrement; et la doctrine de l'Église est que le sacrement ne consiste point en une qualité accidentelle ajoutée au contrat, mais appartient à l'essence même du mariage; de telle sorte que l'union conjugale, chez les chrétiens, n'est légitime que dans le sacrement, hors duquel il n'y a que concubinage. »

Même notion dans l'allocution *Acerbissimum vobiscum*, du 27 septembre 1852, où Pie IX s'élève contre la législation religieuse de la Nouvelle-Grenade (Colombie) :

Inter fideles matrimonium dari non posse quin uno eodemque tempore sit sacramentum, atque idcirco quamlibet aliam inter christianos viri et mulieris præter sacramentum conjunctionem, cujuscumque etiam civilis legis vi factam nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum; ac proinde a conjugali fœdere sacramentum separari nunquam posse et omnino spectare ad Ecclesiam potestatem ea omnia decernere quæ ad idem matrimonium quovis modo possunt pertinere. Denz-B., n. 1640.	Entre fidèles il ne peut y avoir de mariage qui ne soit en même temps sacrement, et dès lors entre chrétiens toute autre union de l'homme et de la femme en dehors de l'union sacramentelle, même contractée en vertu de la loi civile, n'est autre chose qu'un honteux et pernicieux concubinage, absolument condamné par l'Église. En conséquence, le sacrement ne peut jamais être séparé du contrat matrimonial, et c'est à l'Église seule qu'appartient le pouvoir de régler tout ce qui, d'une manière ou de l'autre, peut toucher au mariage.

Le Syllabus, n. 66, condamne cette proposition :

Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est. Denzinger, n. 1766.	Le sacrement de mariage n'est autre chose qu'un accessoire du contrat, qui peut en être séparé, et le sacrement lui-même consiste exclusivement en la bénédiction nuptiale.

Cette notion de l'indivisibilité du contrat-sacrement, nul ne l'a affirmée avec plus de constance que Léon XIII. Peu de semaines après son élévation au trône pontifical, le 21 avril 1878, dans l'encyclique *Inscrutabili*, il déplorait les maux qui affligent les sociétés modernes et il en voyait l'une des sources dans la séparation du contrat et du sacrement de mariage. Jésus-Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement, les lois du siècle le réduisent à la condition d'un pur contrat civil : d'où la ruine de la société conjugale, *Acta Leonis XIII*, t. I, p. 54 sq. Le 28 décembre de la même année, dans l'encyclique contre le socialisme, il rappelle que le mariage est, de droit naturel, indissoluble et qu'il a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement. *Ibid.*, p. 178. La doctrine du contrat-sacrement est plus rigoureusement et plus directement enseignée dans la lettre *Ci siamo*, adressée le 1er juin 1879 aux archevêques et évêques des provinces ecclésiastiques de Turin, Verceil et Gênes : « C'est méconnaître les principes fondamentaux du christianisme et, nous ajouterons, les notions élémentaires du droit naturel que d'affirmer que le mariage est une création de l'État et rien de plus qu'un contrat vulgaire, une association de pur intérêt civil. » Or, c'est Dieu qui a institué le mariage et Jésus-Christ lui a donné le caractère sacramentel. Les modernes présentent comme un progrès la dissociation du contrat et du sacrement, les affaires qui regardent le contrat étant réservées à l'État, tandis que l'intervention de l'Église se bornerait à une bénédiction rituelle. Il est certain que la conscience des catholiques sincères ne peut accueillir cette doctrine comme base d'une législation chrétienne sur le mariage, pour la raison qu'elle se fonde sur une erreur dogmatique plusieurs fois condamnée par l'Église, et qui réduit le sacrement à une cérémonie extrinsèque et à la condition d'un simple rite. Cette doctrine détruit le concept essentiel du mariage chrétien, suivant lequel le lien conjugal sanctifié par la religion s'identifie avec le sacrement et constitue inséparablement avec lui un seul objet et une seule réalité (*e costituisce inseparabilmente con esso un solo soggetto e una sola realità*). Enlever au mariage son caractère sacré, dans une société chrétienne, c'est le dégrader et mépriser les intérêts religieux des fidèles. L'expérience montre les fruits très amers d'une telle entreprise. *Ibid.*, p. 236 sq.

L'encyclique *Arcanum* condamne avec éclat la distinction proposée par les régaliens : « Qu'on ne se laisse pas émouvoir par la fameuse distinction si prônée par les régaliens, qui distingue entre le contrat nuptial et le sacrement, avec l'intention de livrer, réserve faite des droits de l'Église sur le sacrement, le contrat matrimonial au pouvoir et à l'arbitraire des chefs de l'État. Cette distinction ou, pour mieux dire, cet écartèlement (*distinctio, seu verius distractio*) ne peut être acceptée, étant prouvé que, dans le mariage chrétien, le contrat n'est pas séparable du sacrement et que dès lors il ne peut y avoir vrai et légitime contrat qui ne soit par là même sacrement. Car le Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement, et le mariage c'est le contrat, pourvu que ce contrat soit fait régulièrement. Il apparaît donc que tout mariage légitime (*justum*) entre chrétiens est sacrement en soi et par soi; rien ne s'écarte davantage de la vérité que l'idée que le sacrement est un quelconque ornement ajouté (au contrat), ou une qualité venue de l'extérieur (*proprietatem illapsam extrinsecus*) que l'on pourrait disjoindre et détacher du contrat, au bon plaisir des hommes. » Denzinger, n. 1854. Le 8 février 1893, le pape écrit encore à l'évêque de Vérone : « C'est un dogme que le mariage a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, et cette dignité n'est pas une qualité accidentelle ajoutée au contrat de mariage, mais elle tient à son essence la plus profonde, étant donné que c'est le contrat lui-même qui, par institution divine, est devenu sacrement. » *Acta*, t. XIII, p. 38. La même doctrine est rappelée dans l'allocution consistoriale du 18 mars 1895. *Acta*, t. XV, p. 73 sq.; dans une encyclique du 16 août 1898 adressée aux évêques péruviens, t. XVIII, p. 140 sq.; dans l'allocution consistoriale du 16 décembre 1901, t. XXI, p. 185 sq.; dans une lettre aux évêques de l'Équateur du 24 décembre 1902, t. XXII, p. 261 : « Puisque Jésus-Christ a élevé le mariage chrétien à la dignité de sacrement, tout mariage entre chrétiens

est *illico* un sacrement, et l'idée de contrat ne peut en aucune façon être séparée de l'idée de sacrement. »

Dire que tout contrat de mariage entre chrétiens est un sacrement, c'est réserver la compétence de l'Église pour ce qui concerne le lien. Les papes n'ont cessé d'affirmer cette conséquence inévitable de la doctrine du contrat-sacrement.

Pie VI, condamnant les erreurs du synode de Pistoie, réserve à l'Église le droit propre de poser des empêchements dirimants. Après l'affaire de Naples (1788), il rappelle que, purement spirituelles, les causes matrimoniales relèvent de la compétence exclusive du juge ecclésiastique : la lettre à l'évêque de Motula est particulièrement intéressante, car elle rejette les interprétations restrictive, que proposaient les régaliens du c. 12, *De reform. matrim.*, Roskovány, t. I, mon. 133, 135 et surtout 136.

Pie IX a plutôt défendu les droits de l'Église qu'il ne les a définis. Voir dans ses *Acta*, part. I, t. I, p. 280 (10 juin 1851), p. 285 (22 août 1851), p. 393 (27 sept. 1852); t. III, p. 211 (17 déc. 1860); t. IV p. 408 (22 juin 1868). Les définitions, les démonstrations, c'est Léon XIII qui les a multipliées, avec une rigueur de termes et une finesse qui excluent toute difficulté d'interprétation.

Tout d'abord, Léon XIII défend l'Église contre le reproche qui lui est fait d'entreprendre sur les droits de l'État. « Nul ne conteste à l'État ce rôle qui peut lui appartenir d'accorder temporellement le mariage au bien commun et d'en régler selon la justice les effets civils. » Lettre *Ci siamo*, *Acta*, t. I, p. 239. L'Église est toute disposée à la conciliation pourvu que restent saufs ses droits imprescriptibles : « Jamais elle n'a légiféré sur le mariage, sans prendre garde à l'état de la société, à la condition des peuples; plus d'une fois elle a adouci elle-même ses lois dans la mesure du possible quand il y avait, pour ce faire, des motifs justes et importants. De même elle n'ignore pas, elle ne disconvient pas que le sacrement de mariage étant ordonné à la conservation et à l'accroissement de la société humaine a forcément des rapports plus ou moins étroits avec les intérêts humains, rapports qui dérivent du mariage, mais demeurent dans le domaine civil, sur quoi légifèrent, dont connaissent les chefs de l'État. » *Arcanum*, *Acta*, t. II, p. 34. Pour ce qui regarde les effets civils du mariage, la compétence de l'État est indéniable. *Acta*, t. XIII, p. 38; t. XVIII, p. 142; t. XXI, p. 186, t. XXII, p. 261. Mais le mariage lui-même, *il matrimonio in se stesso*, *ipsum christianorum matrimonium*, c'est à l'Église seule d'y pourvoir.

Les justifications de cette réserve expresse et totale sont nombreuses. Le droit divin et le droit naturel sous l'empire desquels le lien du mariage est placé autorisent, commandent la sauvegarde de l'Église. Le mariage a été institué par Dieu, et il y a en lui quelque chose de sacré et de religieux qui suffirait à le soustraire aux règlements de la puissance séculière : « Le mariage donc étant en soi, de sa nature, chose sacrée, il est logique qu'il soit réglé et organisé non par le pouvoir du prince, mais par la divine autorité de l'Église, seule compétente en fait de choses sacrées. » *Arcanum*, *Acta*, t. II, p. 23. Puisque ce contrat, naturellement saint, a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, comment les gouvernements séculiers auraient-ils la prétention d'y intervenir? *Ibid.* Pourraient-ils invoquer l'histoire à l'appui de leurs prétentions? Certes non, car elle confirme doublement le pouvoir législatif et judiciaire de l'Église en matière matrimoniale. D'abord, par l'argument de la prescription, puisqu'elle montre l'Église légiférant sur le mariage au temps même des empereurs païens, *ibid.*, puis par la bienfaisance sociale de cette activité, aussi évidente que la malfaisance des empiétements de l'État. *Ibid.*, p. 26; t. VI, p. 153; t. XXII, p. 262.

Il faut donc admettre comme justifié par le droit naturel et le droit divin, la logique et l'expérience des siècles, le pouvoir exclusif de l'Église de statuer sur la formation et sur les effets non civils du lien de mariage. L'État ne peut fixer des empêchements, *Arcanum*, *Acta*, t. II, p. 24, ni arrêter les formes du mariage, t. XV, p. 73, ni subordonner le mariage religieux à l'accomplissement du mariage civil, t. XIII, p. 38, ni autoriser le divorce, dont les effets désastreux devraient l'épouvanter, ni trancher les procès relatifs au lien. *Acta*, t. XVIII, p. 143; t. XXII, p. 261.

4. *La réfutation méthodique des théories régaliennes.* — Dans le temps même où les papes définissaient la doctrine, les théologiens procédaient à une réfutation méthodique des théories régaliennes. Tous les grands ouvrages de théologie et spécialement les traités du mariage, au XIXe siècle, contiennent de longues justifications de la doctrine du contrat-sacrement.

Les traités généraux qui ont eu le plus grand crédit au XIXe siècle sont ceux de J. Carrière, *De matrimonio*, 2 vol., Paris, 1837; A. de Roskovány, *De matrimoniis in Ecclesia catholica*, 2 vol., Agram, 1837; Martin, *De matrimonio et potestate ipsum dirimendi Ecclesiæ soli propria*, Lyon-Paris, 1844; J. Perrone, *De matrimonio christiano*, 3 vol., Rome, 1858; Palmieri, *De matrimonio christiano*, Rome, 1880; M. Rosset, *De sacramento matrimonii*, 6 vol., Rome, 1895-96. On peut mentionner encore Lyonnet, *De matrimonio*, Lyon, 1837; Schulte, *Handbuch des katholischen Eherechts*, 1855; J. R. Kutschker, *Das Eherecht der kath. Kirche nach seiner Theorie und Praxis*, 5 vol., Vienne, 1856-57; Horoy, *Traité du mariage*, 1886; Laurin, *Introductio in jus matrimoniale*, 1895. Innombrables sont les monographies, où l'on peut distinguer deux catégories : les écrits polémiques, les études sur des chapitres détachés.

Chacun des conflits entre l'Église et l'État au sujet du mariage a provoqué une abondante floraison de démonstrations, de rispostes et de libelles. Il serait intéressant d'écrire l'histoire littéraire des diverses crises. Entre 1780 et 1810, les apologistes déployèrent une remarquable activité contre le joséphisme et les doctrines de la Révolution. Cf. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 502 sq., 513 sq., 524 sq., et les notices de Hurter. Inséparabilité du contrat et du sacrement, droit exclusif de l'Église d'établir des empêchements dirimants, indissolubilité du mariage, compétence des juridictions ecclésiastiques, légitimité des dispenses pontificales : tels sont les principes affirmés dans des dizaines de livres et d'opuscules. Tantôt l'ensemble de la doctrine est exposé, tantôt la polémique porte sur une thèse récente. A chaque publication anticatholique répondent plusieurs défenseurs de l'Église. Bonelli attaque le synode de Pistoie, Duvivier réfute d'Outrepont, Barruel riposte à Durand de Maillane et Berthelot à Tabaraud. L'une des meilleures défenses du droit de l'Église est le *Trattato del matrimonio*, du cardinal Gerdil, Rome, 1803. Des monographies d'allure plus sereine ont été consacrées à tous les chapitres du mariage : à ceux que nous avons indiqués et encore à la matière et à la forme, aux mariages mixtes, au mariage des infidèles. Nous citerons en temps utile ces travaux.

Les théologiens catholiques ne se sont pas contentés de défendre, à l'aide des arguments traditionnels, la notion du sacrement. Ils discutent chacun des arguments avancés par les partisans du mariage civil; voir, par exemple, Perrone, t. I, p. 333-341. Passant à l'offensive, ils s'efforcent de leur montrer que la notion du mariage civil est contraire à toute sagesse

et au bien social. L'indissolubilité, l'unité sont les conditions de la famille et de l'ordre, et ce sont les caractères du mariage chrétien, non point d'un simple pacte conclu sous l'empire de préoccupations souvent vulgaires et qu'aucune pensée religieuse ne fortifierait. Tout pacte, d'ailleurs, est par nature résoluble et l'exécution loyale en dépend de la bonne foi des parties : seule, la religion peut garantir la stabilité des ménages, non seulement par les vertus qu'elle inspire, mais encore par les règles formelles qu'elle pose. Divorce, polygamie déguisée : telles apparaissent aux catholiques les conséquences naturelles du mariage sécularisé. Perrone, t. I, p. 205-255; 287-332.

Les régaliens tendaient à assimiler le contrat de mariage aux autres contrats civils. Les théologiens, au contraire, soulignent les traits propres au mariage : la spontanéité requise des parties et qu'aucune puissance humaine ne peut suppléer, les caractères spécifiques, monogamie, indissolubilité, la signification mystique. Le mariage n'est donc point semblable aux autres contrats.

Cela même étant accordé, restait l'objection historique : la préexistence du contrat naturel et du contrat civil au sacrement qui, selon les légistes, aurait été simplement ajouté par Jésus-Christ. Les théologiens répondaient : il n'y a pas eu adjonction, mais Jésus-Christ a transformé, perfectionné le mariage de l'Ancienne Loi, élevé le contrat à la dignité de sacrement. Dès les origines, le mariage, association indissoluble, a été le signe mystique, la préfiguration de l'union du Christ et de l'Église : il était donc, au sens large, un sacrement. C'est ce contrat de nos premiers parents que Jésus-Christ a élevé à la dignité de sacrement véritable et parfait. Il en a fait le signe actuel, productif de grâce. Il n'y a donc pas à distinguer le contrat et le sacrement, mais à reconnaître un progrès, le passage d'un état inférieur à un état supérieur, comparable à la transformation en contrat civil d'un simple pacte. De même que le caractère civil n'est pas une entité distincte, mais un degré supérieur, ainsi Jésus-Christ n'a pas créé un sacrement distinct du mariage : il a fait du mariage un véritable sacrement.

Le mariage civil n'est, pour l'Église, qu'un concubinage, *turpis ac exitialis concubinatus*, dit le pape Pie IX, dans son allocution du 27 septembre 1852, et c'est aussi l'expression de Léon XIII dans les encycliques *Inscrutabili* et *Arcanum*. Toutes les peines qui frappent les concubinaires lui sont applicables, et notamment celles prévues par le c. 8, *De reform. matrimonii*.

2° *La doctrine lhiturgique moderne sur l'état, le contrat et le sacrement de mariage.* — 1. *Le* CODEX JURIS CANONICI *et la littérature récente.* — La réglementation actuelle du mariage, c'est dans le *Codex juris canonici*, promulgué le 27 mai 1917, pour être applicable le 19 mai 1918, qu'il la faut chercher.

Le titre VII du livre III est consacré au mariage (canons 1012-1143) et se partage ainsi : généralités (c. 1012-1018), préliminaires au mariage (c. 1019-1034), empêchements (c. 1035-1080), consentement (c. 1081-1093), formes de la célébration (c. 1094-1103), mariage de conscience (c. 1104-1107), temps et lieu de la célébration du mariage (c. 1108-1117), séparation (c. 1118-1132), revalidation (c. 1133-1141), secondes noces (c. 1142-1143). — Le titre XX du l. IV a pour sujet les causes matrimoniales (c. 1960-1992). Plusieurs autres titres contiennent des textes importants pour la réglementation du mariage et notamment au livre I, les titres IV, *De rescriptis*, VI, *De dispensationibus;* au livre II, les règles générales, *De personis*, et le titre V, *De potestate ordinaria et delegata.*

La séparation est si complète aujourd'hui entre le droit canonique et la théologie que l'on chercherait en vain dans ces nombreux titres des données purement théologiques. Mais la solidarité des deux sciences se manifeste dans la notion du contrat-sacrement : quelles conditions sont requises pour la collation du sacrement, nous le saurons en étudiant les conditions de validité du contrat. Et c'est à ce seul point de vue que nous étudierons le *Codex*.

Nous n'y trouverons point de véritables nouveautés. Le *Codex* a remplacé l'ancien *Corpus*, mais il n'a point bouleversé le droit. Il a recueilli toutes les règles vivantes, entériné des lois dont nous avons étudié les progrès. L'histoire explique donc les dispositions aujourd'hui applicables et, en outre, elle sert à les interpréter et parfois à les compléter (c. 5 et 6). Cf. U. Stutz, *Der Geist des Codex juris canonici* (Kirchenrechtliche Abhandlungen), Stuttgart, 1918.

L'interprétation officielle et l'examen des causes matrimoniales appartiennent au pape, au Tribunal de la Rote et aux Congrégations du Saint-Office, de la Propagande et des Sacrements, dont les décisions sont publiées dans les *Acta apostolicæ Sedis*, et dans les relevés et chroniques des principales revues de droit canonique, notamment le *Canoniste contemporain*, *Il Monitore ecclesiastico*, et l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht.*

L'interprétation doctrinale et l'exposé complet de toutes les questions relatives au mariage, on les trouvera dans de nombreux traités récents publiés depuis le *Codex* et dont la liste et l'analyse sommaire, parfois une partie de la Table des Matières, ont été données par Boleslaw Wilanowski, *Dookola Nowego Kodeksu* (Autour du nouveau code), Wilno, 1926, p. 89-111. Une bonne bibliographie a été placée par A. De Smet en tête des diverses éditions de son traité (la dernière est de 1927).

Nous indiquons les principaux ouvrages récents sur le mariage, d'après la date de leur dernière édition : A. Knecht, *Grundriss des Eherechts*, Fribourg-en-B., 1919; H. Noldin, *De jure matrimoniali iuxta Codicem juris canonici*, 1919; Augustine, *A Commentary on the new Code of Canon Law*, t. V, *Marriage Law and matrimonial Trials*, 1919; Ayrinhac, *Marriage Legislation in the new Code of Canon Law*, New-York, 1919; Cerato, *Matrimonium e Codice juris canonici integre desumptum*, Padoue, 3e éd., 1920; M. Leitner, *Lehrbuch des katholischen Eherechts*, Paderborn, 3e éd., 1920; Th. M. Vlaming, *Prælectiones juris matrimonii ad normam Codicis juris canonici*, Bussum (Hollande), t. I, 1919, t. II, 1921; J. Chelodi, *Jus matrimoniale juxta Codicem juris ecclesiastici*, Trente, 3e éd., 1921; J. Linneborn, *Grundriss des Eherechts nach dem Codex juris canonici*, Paderborn, 3e éd., 1922; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis juxta Codicem juris canonici*, t. III, *De matrimonio*, Turin, 1923; N. Farrugia, *De matrimonio et causis matrimonialibus. Tractatus canonico-moralis juxta Codicem juris canonici*, Turin-Rome, 1924; F. Schönsteiner, *Grundriss des kirchlichen Eherechts*, Vienne, 1924; Blat, *Commentarium textus juris canonici*, l. III, pars Ia, *De sacramentis*, Rome, 1924; T. Schäfer, *Das Ehercht nach dem Codex juris canonici*, Munster-en-W., 9e éd., 1924; Wernz-Vidal, *Jus canonicum ad Codicis normam exactum*, t. V, *Jus matrimoniale*, Rome, 1925; Hilling, *Das Eherecht des Codex juris canonici*, Fribourg-en-B., 1927; A. De Smet, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 4e éd., 1927.

Bien des ouvrages antérieurs au Code pourront être encore consultés et étudiés avec profit, en toute première ligne, celui de l'auteur même du *Codex*, Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 3e éd., 1904, 2 vol., et les Traités du mariage parus entre 1900 et 1917 : de Becker, Ferrerès, Heiner, Van de Burgt, Vogt, etc.

Des exposés sommaires de la réglementation nouvelle du mariage ont été faits par J. B. Pighi, Raia, W. Arenhold, I. Fahrner, J. Haring, E. Göller, M. Hockemeier, F. List. Les renseignements pratiques sont clairement donnés par P. Fourneret, *Le mariage chrétien. Principes, guide pratique, formulaire*, Paris, 1919; R. Cocart, *Fiançailles et mariage. Guide pratique*, Paris, 1923; P. Durieux, *Le mariage en*

droit canonique. Renseignements pratiques et formulaires, Paris, 4e édit., 1924; A. De Smet, *Praxis matrimonialis ad usum parochi et confessarii*, Bruges, 1920. Nous ne pouvons, dans ce *Dictionnaire*, dresser la liste des traités généraux de droit canonique ni des monographies relatives au mariage. Une bibliographie méthodique et périodique rendrait sur ce point, comme sur tous les points, d'appréciables services.

La comparaison pratique entre le *Codex* et les législations modernes a été faite en divers ouvrages et articles. Pour l'Allemagne, cf. Triebs, *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht*, Breslau, 1925.

Il n'existe point, à notre connaissance, de grand traité uniquement consacré au sacrement de mariage. Mais les questions proprement théologiques sont exposées dans le *De sacramentis* de tous les traités de théologie. Indications bibliographiques dans tous les traités récents, par exemple, dans B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1921, p. 462 sq.; J. M. Hervé, *Manuale theologiæ dogmaticæ*, t. IV..., *De matrimonio*, Paris, 1926, p. 474 sq. Nous aurons l'occasion de citer dans les pages suivantes presque tous les auteurs contemporains. Les traités de théologie morale de Ballerini-Palmieri, 3e éd., 1899-1901, Ferreres, 12e éd., 1923, Vermeersch, 1923; de médecine pastorale d'Antonelli, 1905, Capelmann, etc.; de droit naturel, Castelein, 2e édit., Bruxelles, 1912; les *Consultations...* et *Questions...* de Gennari-Boudinhon contiennent de précieux renseignements.

Enfin, on pourra consulter aux mots *Mariage*, *Divorce*, etc., les diverses Encyclopédies : *Encyclopædia britannica*, *Catholic Encyclopædia*, *Kirchliches Handlexicon*, etc.

2. *La terminologie.* — La terminologie du mariage est bien arrêtée.

On appelle mariage *légitime* le mariage contracté par les infidèles conformément aux principes du droit naturel et aux règles du droit positif qui les régit. Le mariage légitime des chrétiens est un *matrimonium ratum*, expression qui servait jadis à désigner le mariage consommé, que l'on nomme aujourd'hui *matrimonium consummatum*. Des autres termes que nous avons déjà rencontrés, les uns ont disparu, *matrimonium præsumptum*, d'autres sont devenus équivoques (*matrimonium clandestinum*) et donc peu recommandables; la plupart ont gardé leur sens primitif. De Smet, p. 132-140; Cappello, p. 45-49; Wernz, p. 16-22; Fourneret, p. 24-29.

La doctrine contemporaine a conservé les grandes distinctions historiques, en marquant avec un soin devenu nécessaire le rapport entre les divers aspects du mariage. Considéré *in fieri*, à l'instant de sa formation, il est un contrat naturel que la loi a pu réglementer; il est toujours, entre chrétiens, un contrat-sacrement et il crée un lien de droit permanent, un état. Les théologiens et les canonistes étudient donc le mariage *in fieri* (contrat-sacrement) et *in facto esse* (état). Nous devons exposer brièvement à quelles conclusions ultimes aboutit la doctrine de l'état, du contrat, du contrat-sacrement de mariage, quelles sont, enfin, les difficultés présentes.

3. *L'état de mariage.* — La doctrine de l'Église sur l'état de mariage n'a point varié. Ce qui change, ce sont les formes de l'opposition qu'elle rencontre.

Au Moyen Age, la chair est regardée par les hérétique comme essentiellement corrompue; notre temps s'est préoccupé de la libérer de toutes les entraves que la morale du catholicisme lui impose en formulant les règles du mariage. C'est donc l'existence même de l'état de mariage que le catholicisme doit aujourd'hui défendre et justifier.

a) *L'union libre.* — La principale opposition vient des apôtres de l'*union libre*. Ce régime est la conclusion logique des lois sur le divorce, et le principe commun, la Déclaration des Droits de l'Homme, art. 18, le formule : « La personne n'est pas une propriété aliénable. » Le respect de la liberté individuelle, tel est l'argument que Naquet, l'introducteur du divorce dans la législation française, invoque pour préconiser l'union libre. *Vers l'union libre*, 1909. Il est contraire, dit-on, à la nature de retenir un homme et une femme dans une association qui leur répugne, ou qui répugne à l'un d'entre eux. La littérature contemporaine a popularisé cette idée. Le roman, le théâtre, la presse apitoient le public des divers pays sur le sort des époux malheureux à qui les lois du divorce, trop étroitement conçues, n'offrent point une assez large issue. Cf. P. Avigdor, *Examen critique des tendances modernes dans le mariage et vers l'union libre*, Paris, 1909, p. 239-309; G. Fonsegrive, *Mariage et union libre*, 6e éd., Paris, 1914, p. 164-188. Les noms des frères Margueritte en France, de J. C. Spence en Angleterre, de Mme Ellen Key en Suède, de René Ghaughi en Belgique, évoquent des apologies pernicieuses de l'union libre. L'intensité de la propagande, depuis une trentaine d'années, ne cesse de croître sous des formes et avec des nuances très variées dans toute l'Europe occidentale. En fait, le nombre de ménages fondés sans le moindre souci de soumission aux formalités du mariage est tel que la loi et la jurisprudence ont fini par leur accorder divers avantages. Peytel, *L'union libre devant la loi*, Paris, 1905; A. Boyer, *Conséquences juridiques des états de fait entraînés par l'union libre*, Nîmes, 1908; Libotte, *L'état de concubinage*, Lille, 1921; Benoît-Cattin, *Les effets juridiques de l'union libre*, Grenoble, 1922. Voir les *Chroniques* de E. Gaudemet sur *Personnes et droits de famille*, dans la *Revue trimestrielle de droit civil*.

Les sociologues catholiques — et aussi un certain nombre d'indifférents — joignent leurs efforts à ceux des théologiens pour combattre ces dangereuses théories. P. Bureau, dans un chapitre de *L'indiscipline des mœurs*, récapitule les services rendus par la famille à l'humanité et ce thème a été souvent repris, au cours de ces dernières années; voir notamment F. W. Foerster, *Sexualethik und Sexualpädagogik*, et les comptes rendus des *Semaines sociales*. Si l'on invoque les droits de la nature, combien il sera aisé de répondre que l'œuvre de la civilisation est précisément d'arracher l'homme à toutes les misères de la nature déchue, particulièrement à cette frénésie de la passion que la famille empêche. On trouverait sur ce point des expressions pareilles dans l'article fameux de Brunetière, à propos du *Disciple*, *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1889, p. 220, et dans la *Philosophia moralis* de Cathrein, Fribourg-en-B., 1915, n. 514. L'intérêt de l'individu se confond, par conséquent, avec l'intérêt social; le mariage qui fonde la famille donne à la société son unité première et à l'individu la paix. Enfin, il assure aux enfants la protection sans laquelle ils ne pourraient vivre et l'éducation morale. Cette considération est la plus importante, pour les théologiens modernes, comme elle l'était pour les scolastiques. L'indissolubilité est donc un des caractères du mariage en droit naturel. Pie IX et Léon XIII l'ont expressément rappelé. Les adversaires du divorce ont mis l'accent sur cette vérité, dans tous les pays où son établissement était discuté, spécialement en Italie. Cf. Capecelatro, *Il divorzio e l'Italia*, 1902; Gibilesco, *Del divorzio*, 1902; Novati, *Il matrimonio*, 1902.

b) *Le divorce.* — L'union matrimoniale est donc la seule que l'Église considère comme autorisée par le droit naturel. Billot, th. XXXIII, p. 336-340. En la justifiant contre les partisans de l'union libre, elle insiste sur les deux caractères fondamentaux : indissolubilité, monogamie. Ces caractères sont soumis à une critique minutieuse, car les partisans du divorce forment une majorité dans la plupart des États modernes, et nous nous bornerons à marquer ici (pour le surplus, voir le mot Divorce) que le divorce tend

à entrer dans le droit commun des nations. Sur ce point, l'opposition antique est rétablie entre la loi de l'Église et les lois du siècle, et il faut avoir le goût du paradoxe pour soutenir, comme on l'a fait récemment, que « par les empêchements dirimants, par les vices du consentement.., l'Église... comble le fossé qui existe entre sa législation ennemie du divorce et la législation française favorable à cette institution » ! L. Ribot, *Des remèdes offerts par la législation canonique et la législation civile aux époux désunis*, thèse de la Faculté de Droit de Montpellier, 1923, p. 242. Les causes actuelles du divorce dans les divers pays du monde sont méthodiquement classées dans l'étude de Ruiz Moreno, *Las causas del divorcio y de la separacion de cuerpos en la legislacion comparada*, Buenos-Ayres, 1926. La discussion des projets de lois, soumis au Parlement argentin pour l'introduction du divorce, a été l'occasion d'un bon nombre d'études de statistique qui se rapportent à la pratique du divorce en Angleterre, aux États-Unis, en Argentine, en Uruguay. Cf. *Revue trimestrielle de droit civil*, octobre-décembre 1926, p. 1029 (R. Demogue).

c) *La polygamie.* — Quant à la polygamie, bien des auteurs soutiennent qu'elle est naturellement désirée par l'homme, et que les préjugés religieux et l'organisation économique y mettent des obstacles artificiels. Cette opinion a reçu sa forme la plus résolue dans *Les Mensonges conventionnels de notre civilisation* de Max Nordau, trad. française, Paris, 1906. M. L. Blum (*Du mariage*, Paris, 1908) admet aussi que l'homme est dominé pendant sa première période amoureuse par l'instinct polygamique. Mais ce mot de polygamie prête à équivoque : il vaut mieux dire caprice.

d) *Devoirs des époux.* — Les devoirs imposés aux époux par l'Église ont été niés par ceux qui prônent la liberté de l'amour, et plus particulièrement par ceux qui prêchent l'affranchissement complet de la femme. Des juristes, soumettant le mariage à la double loi de la liberté et de l'égalité, décident : « Chacun des époux doit être absolument maître de lui-même quant à sa personne. » Ainsi s'exprime E. Acollas, professeur à l'Université de Berne, dans *Le Mariage, son passe, son présent, son avenir*, Paris, 1880. Conséquence : le *debitum conjugale* n'est que « le droit au viol entre époux ». Cette austérité juridique a des conséquences beaucoup moins dangereuses que la liberté pratique dont le monde moderne a fait un dogme. Plus de devoir, mais, sans limitation morale, des accords en vue de tous les plaisirs. L'hygiène seule impose quelques règles aux époux. Quant aux enfants, comme la femme a le droit absolu de ne s'en point embarrasser, toutes les pratiques anticonceptionnelles sont implicitement légitimées : non seulement les moyens préventifs, mais l'avortement. « Un fœtus n'est qu'une portion du corps d'une femme; elle peut donc en disposer à son gré comme de ses cheveux, de ses ongles, de ses excréments, » lit-on dans la *Régénération*, sept. 1907, citée par Bertillon, *op. cit.*, p. 241. Celles qui appliquent cette théorie se comptent, chaque année, par centaines de mille en France, et la proportion n'est pas moindre en certains pays voisins. « Nous revendiquons avec simplicité le droit officiel à l'avortement, » écrit J. Renaud, *La faillite du mariage et l'union future.*

Ainsi contredite par des adversaires multiples et audacieux, l'Église ne change pas à sa doctrine un iota. Elle continue de mettre l'accent sur la fin primordiale du mariage : la procréation et l'éducation des enfants. *Codex*, can. 1013 § 1; cf. K. Böckenhoff, *Reformehe und christliche Ehe*, Cologne, 1912, parties II et III. Sur les ravages et sur la répression de l'avortement en France, on peut consulter de nombreuses thèses pour le doctorat en droit soutenues au cours de ces dernières années. Achard, Toulouse, 1917; Beltrami, Aix, 1921; Blet, Lyon, 1921; Epinat, Dijon, 1921; Rioufol, Toulouse, 1924.

Les doctrinaires qui nient le devoir de la procréation s'élèvent, naturellement, contre le principe de la hiérarchie conjugale. L'égalité de l'homme et de la femme dans le ménage est généralement affirmée par les socialistes, Ch. Thiébaux, *Le féminisme et les socialistes*, Paris, 1906. C'est un des articles traditionnels de leurs programmes. M. Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Paris, 1926. D'une façon générale, on peut dire que tous les partis « avancés » sont favorables à cette thèse. L'Église enseigne invariablement que le mari est chef du ménage, que la femme lui doit soumission. Mais elle ne condamne point indistinctement toute action pour l'extension des droits de la femme, et bon nombre de catholiques, tout en acceptant sans réserve l'enseignement de saint Paul et de toute la tradition, professent et propagent un féminisme raisonnable. Sur la position de l'Église à l'égard du féminisme, cf. Sertillanges, *Féminisme et christianisme*, Paris, 1908; Willems, *Philosophia moralis*, Trèves, 1919, p. 368 sq.

La bibliographie du féminisme est considérable, au moins par le nombre des travaux. Pour la France, cf. la *Bibliographie des sciences juridiques* de Grandin, Paris, 1926; pour l'Angleterre, le livre récent de A. R. Wadia, *The Ethics of feminism*, dont la troisième partie est consacrée aux rapports du féminisme et de l'institution du mariage. Voir sur ce livre *The Calcutta Review*, mars 1927, p. 346-354.

e) *Le célibat chrétien.* — Le même principe de la liberté de l'amour que l'on oppose au mariage chrétien est invoqué contre la doctrine chrétienne de la virginité. En outre, des théoriciens, à la suite de Fichte, ont représenté comme un être incomplet, qui n'a point réalisé toute sa personnalité, celui qui demeure dans le célibat : état contre nature, selon des moralistes que le scrupule hante surtout en cette rencontre; état contraire à l'hygiène, ajoutent des médecins implacables.

Mais d'autres hygiénistes administrent la preuve contraire, ainsi Ch. Févé, *L'instinct sexuel*, 2e éd., Paris, 1902, p. 317 sq.; Payen, *Déontologie médicale d'après le droit naturel*, Paris, 1922, p. 261. La notion étrange du *complementum sexuale* est écartée sans vaine discussion par les auteurs de Traités de Droit naturel, comme Meyer, *Institutiones juris naturalis*, t. II, n. 96. Enfin, des sociologues catholiques dont l'autorité, sur ce point, est, à tous égards, indiscutable, consacrent une part de leurs développements à justifier le célibat que n'inspire point l'égoïsme, à louer les bienfaits du célibat accepté en vue de mieux collaborer au bien social. Cf. Jordan, *Contre la dépopulation*, p. 21-24; Bureau, *Indiscipline...*, p. 323 sq., p. 368. Voir encore Verdier, *Le problème de la natalité*, Paris, 1917, p. 29 sq.; Castillon, *Trois problèmes moraux*, Paris, 1918, et les nombreuses études écrites pour justifier le célibat ecclésiastique.

4. *Le contrat.* — Les papes et les théologiens précisent que l'état de mariage est créé par contrat, et il semble, à première vue, que cette notion intéresse la technique du droit plutôt que la vie morale des nations, qu'elle n'a pu donner lieu qu'à des débats entre spécialistes pointilleux.

Et pourtant, c'est un des plus riches chapitres de notre littérature juridique et morale que celui de la dispute poursuivie depuis un demi-siècle autour de la notion de contrat. L'histoire même des diverses phases de cette dispute mériterait un long article, dont nous ne pouvons que suggérer les divisions essentielles; les éléments en seraient fournis par plusieurs grandes controverses qui se sont déroulées en Allema-

gne, en Italie, en France et, qui, actuellement encore, malgré l'identité de leur inspiration ne sont respectivement connues que dans le pays où elles se sont déroulées.

a) Critiques adressées à la conception du contrat. — L'idée de contrat, dégagée par les théologiens au XIIe siècle, exploitée par les régaliens dans les temps modernes, est devenue, à l'époque contemporaine, l'un des dogmes de toutes les philosophies qui considèrent la liberté comme un droit primordial de l'homme. La nouvelle École du Droit naturel aussi bien que l'École spiritualiste, Fichte et Gros aussi efficacement que Maine de Biran, ont poussé à l'extrême la notion générale du contrat : la volonté de l'homme, et elle seule, crée le droit. Cf. L. Tanon, *L'évolution du droit et la conscience sociale*, 3e éd., Paris, 1911, p. 6 (sur l'École historique et le droit naturel); J. Bonnecase, *La philosophie du Code Napoléon appliquée au Droit de famille*, dans *Revue générale du droit, de la législation et de la jurisprudence*, 1922, t. XLVI, p. 29-32 (sur l'École spiritualiste).

La conséquence de cette conception du contrat, on l'avait déjà aperçue en 1792; elle a été plus clairement encore définie lorsque commença, voici un demi-siècle, la grande offensive pour le divorce, chez les peuples latins. Le 27 mai 1879, Naquet déclare à la Chambre française : « Depuis 1789, le mariage est devenu chez nous un contrat civil; par conséquent, il doit obéir aux principes généraux qui régissent tous les contrats civils... il doit être susceptible de résolution comme tous les autres contrats civils. » *Officiel* du 28 mai 1879, p. 4385. Peu après, le 1er février 1881, en Italie, le ministre de la justice, Tommaso Villa déposait un projet de loi inspiré par les mêmes motifs : « Le contrat social n'est pas la base de *fait* de la société civile, non plus que de la famille. Mais cela n'empêche pas que la forme contractuelle constitue le fondement rationnel tant de la société que de la famille modernes... Maintenir le contrat malgré le dissentiment des conjoints, c'est créer une fiction de droit. » Voir *Bollettino officiale*, à cette date.

De nombreux ouvrages parurent entre 1880 et 1890, en France et en Italie, où cet argument tiré du droit commun des contrats était mis en lumière. En Italie, celui qui fit la plus grande impression est l'ouvrage de Marescalchi, *Il divorzio e la istituzione sua in Italia*, Rome, 1889, où les conséquences de la notion de contrat ne sont d'ailleurs pas rigoureusement déduites. La thèse a été reprise dans les ouvrages de Turchetti, *Il divorzio*, 1892; de Marchesini, *Il principio dell' indissolubilità del matrimonio e il divorzio*, Padoue, 1902; Cimbali, *La nuova fase del diritto civile*, Turin, 1907; Cosentini, *La réforme de la législation civile*, trad. fr., Paris, 1913. Chez ces auteurs, le caractère social du mariage n'est d'ailleurs point perdu de vue. Cimbali et Cosentini, notamment, cherchent à établir l'accord des exigences de la logique contractuelle et de l'intérêt général. Et pour chacun des auteurs que nous citons, il y aurait lieu dans une étude approfondie de marquer bien des nuances que nous regrettons d'omettre et qui sont importantes. Il convient enfin de noter que certains auteurs, communément classés sous l'étiquette de « partisans de l'union libre », ont pour principal objectif de soustraire le mariage à la réglementation de l'État et d'en faire un contrat purement privé. P. Abram, *L'évolution du mariage*, Paris, 1902.

Déjà en 1865, lors de la discussion du titre du mariage au Code italien, Vigliani, pour combattre le divorce, avait nié le caractère contractuel du mariage : « Le mariage, pas plus que la société civile, n'est un contrat... Le mariage est une grande institution sociale qui naît bien de la volonté du mari et de la femme, mais reçoit de la seule volonté immuable de la loi ses formes, ses règles et tous ses effets. En vain les époux, en contractant mariage, tenteraient-ils de régler leurs devoirs ou leurs droits, la constitution de la famille, les effets personnels de leur union d'une manière autre que celle prescrite par la loi. Or, quel est le contrat qui présente ces caractères? » Foschini, *I motivi del Codice civile italiano*, 2e édit., Naples, 1884. Et telle était encore l'opinion de Pisanelli; cf. Cattaneo et Borda, *Il Codice civile commentato*, Turin, 1865 (Relation du 15 juillet 1863 au Sénat).

Jusqu'au milieu du XIXe siècle, les défenseurs de la doctrine traditionnelle s'étaient bornés à rectifier l'erreur des civilistes en opposant à leur théorie du contrat celle du contrat-sacrement. Nombreux sont les jurisconsultes qui, au cours des cinquante dernières années, ont pensé faire échec à l'un des arguments principaux des partisans du divorce en niant que le mariage fût un contrat. Telle a été l'attitude prise en Italie par Gianturco, qui, dans son *Sistema di diritto civile*, Naples, 1885, t. II, p. 2, observe que le mariage ne rentre pas dans la définition que donne du contrat le Code italien et n'obéit pas aux règles du contrat; par Gabba, *Il divorzio nella legislazione italiana*, Turin, 1885, qui ne voit entre le mariage et les contrats qu'une analogie sans portée juridique.

La très ardente lutte menée contre le divorce par des savants comme Cenni, Gabba, Salandra, Tempia, assura la victoire aux partisans de l'indissolubilité et le discrédit de la notion du mariage-contrat, qui fut abandonnée par Villa, combattue par Pasquale Fiore, *Sulla controversia del divorzio in Italia*, Turin, 1891, Monaldi, *L'istituzione del divorzio in Italia*, Florence, 1891, rejetée par le Congrès juridique de Florence en 1892. Cf. G. Caby, *Le principe de l'indissolubilité du mariage et la séparation de corps en droit italien*, thèse, Paris, 1924, p. 53 sq., et la thèse de L. Daudet, Paris, 1909.

La notion de contrat a été soumise à une critique profonde par A. Cicu, professeur à l'Université de Bologne dans une leçon d'ouverture de son Cours de droit civil qui, remaniée, a paru sous le titre *Matrimonium seminarium reipublicæ*, dans *Archivio giuridico*, t. LXXXV, p. 111-143.

La plus ancienne expression que nous ayons relevée de cette théorie, en France, se trouve dans un ouvrage aujourd'hui oublié, qui ne manque point de vigueur, d'un disciple de Le Play, le comte de Bréda, *Considérations sur le mariage au point de vue des lois*, Lyon, 1877 : « La plupart des erreurs modernes, y lit-on, viennent précisément de la théorie qui met des contrats à l'origine ou à la base de toutes les institutions sociales ou politiques. » P. 38. Et l'auteur montre les dangers du terme : contrat. Un quart de siècle s'écoula sans que cette opinion trouvât, chez nous, quelque crédit. On en avait perdu le souvenir quand, en 1902, Ch. Lefebvre, professeur à la Faculté de droit de Paris, connu par de nombreux travaux sur le mariage et qui avait déjà pris position depuis plusieurs années fit une conférence qui eut quelque retentissement, sur ce sujet : *Le mariage civil n'est-il qu'un contrat?* Cf. *Nouvelle revue historique de droit*, 1902, p. 300 sq. « Toujours, il m'a semblé que le lien conjugal n'a pas été et ne doit pas être conçu en droit comme un lien vraiment contractuel et que l'*état de mariage* avec ses devoirs tracés dans la loi ne peut être ramené à un ensemble d'obligations conventionnelles. Il y a, pour attacher les conjoints l'un à l'autre, un autre élément non moins essentiel que leur consentement et qui porte plus loin que leur double volonté : l'autorité divine dans le sacrement de mariage, l'autorité sociale dans le mariage civil. » *Loc. cit.*, p. 301. Le fondement

de la thèse « institutionnelle » est dans cette observation que « ce n'est pas de la convention, mais de la loi que dérivent les engagements et le lien formés dans le mariage : ce qui doit bien suffire, ce semble, pour faire voir que le mariage n'est pas rien qu'un contrat et que même, principalement, il ne tient pas du contrat. » *Ibid.*, p. 324. L'état des personnes n'est point réglé par des contrats. La forme même du mariage, qui pourrait induire en erreur n'est pas celle des vrais contrats : le lien se noue par autorité publique « au nom de la loi » et par le ministère de l'officier public, «... l'institution du mariage n'a été que l'union naturelle disciplinée et consacrée dans l'état social comme union légitime, mais consacrée et disciplinée par voie d'autorité, non par voie de contrat. » *Ibid.*, p. 331. Historiquement, c'est la société qui a organisé le mariage (empêchements, solennités, etc.) et non point la libre volonté des individus. L'état et le lien conjugaux doivent être, ont été, en fait, placés hors de l'atteinte des conventions.

Depuis un quart de siècle, nombreux sont les ouvrages où la nouvelle doctrine a été soutenue. R. Japiot, *Des nullités en matière d'actes juridiques*, Paris, 1909, p. 255 sq., l'adopte avec quelques réserves. Le rôle de l'État a été mis en lumière par Gounot, *Le principe de l'autonomie de la volonté en droit privé*, thèse, Paris, 1912. « La destination naturelle du mariage, fait observer cet auteur, n'est pas de créer entre deux êtres des obligations personnelles se servant mutuellement de cause, d'engendrer une situation contractuelle dont le maintien serait subordonné à l'exécution des engagements réciproques des contractants, mais de donner naissance à une famille nouvelle, d'assurer la procréation et l'éducation des enfants, de sauvegarder dans le bon ordre la perpétuité de la grande famille humaine. » *Op. cit.*, p. 259. En conséquence, l'État organise le mariage, les particuliers ont seulement la faculté d'*adhérer* à cette organisation; une fois leur adhésion donnée, leur volonté est désormais impuissante et les effets de l'institution se produisent automatiquement. Que le législateur modifie le statut de la famille, sa décision s'étend même aux mariages antérieurs à la nouvelle loi : ce qui ne se comprendrait pas dans un contrat. Soustraire le mariage au caprice des volontés individuelles, soumettre ces volontés au fins de l'institution, tel est l'intérêt social : « La famille née du mariage constitue un centre organisé et hiérarchisé d'intérêts, de pouvoirs et de fonctions, un organisme naturel, dont les individus sont les membres vivants, non les maîtres souverains et qui, pour devoir son origine à une manifestation de volontés individuelles, n'en constitue pas moins, une fois créé, une réalité juridique autonome et indépendante, ayant sa raison d'être propre et faite pour durer autant que l'exige cette raison d'être. » *Op. cit.*, p. 262. Dans les articles que nous avons signalés, J. Bonnecase montre avec finesse ce qu'il faut entendre par une institution juridique et comment le mariage répond à la définition. *Art. cit., Revue générale de droit...*, 1922, p. 50 sq. Ce n'est pas sans raison, on le voit, que H. Morin, dans *La révolte des faits contre le Code*, Paris, 1920, p. VI, mentionne l'incurie des codificateurs qui ont considéré le mariage « comme un simple contrat, abstraction faite de sa fonction qui est de perpétuer la race. » —« Le mariage n'est pas et ne peut pas être un contrat », écrit R. Vanhems, *Le mariage civil*, Paris, 1904, p. 247, « il est l'union naturelle d'un homme et d'une femme, établie volontairement entre eux et sanctionnée par la loi. » Voir encore Hauriou, *Principes de droit public*, 2e éd., p. 203.

En Allemagne, la négation de l'idée de contrat fut, nous semble-t-il, moins systématique et plus désintéressée. On la trouverait incidemment exprimée, au cours d'analyses toutes dogmatiques. « A quoi bon cette notion de contrat? » se demande Moy, *Von der Ehe...*, p. 18. « Les contrats sont le résultat d'un accord, comment pourraient-ils en être le fondement? Ce n'est point parce que nous avons conclu un contrat que nous sommes d'accord, mais parce que nous sommes d'accord, nous avons conclu un contrat. » Lingg, *Die Civilehe*, invoque l'histoire, qui témoigne contre la reconnaissance d'un contrat de mariage dans l'ancien droit; cf. Hartmann, *op. cit.*, 1871, p. 58 sq. D'assez nombreux canonistes allemands écartent l'idée de contrat, et notamment Scherer, Schulte, Laemmer.

Parmi les civilistes modernes, plusieurs défendent la notion de contrat, notamment Planiol et Capitant dans leurs Traités de droit civil. « La seule conception qui corresponde à la réalité des choses est une conception mixte : le mariage est un acte complexe, à la fois contrat et institution », écrit Rouast, *op. cit.*, p. 56 sq.

b) Réponse à ces critiques. — Les adversaires de la notion contractuelle n'exagèrent-ils point l'enjeu du débat où ils sont engagés?

Certes, considérer le mariage comme un simple contrat, c'est le soumettre au caprice des volontés individuelles, justifier au moins le divorce par consentement mutuel. Mais l'appeler un état, ce n'est point en garantir la durée. « Le mariage, dit-on, est un état dans la société, d'autres ont soutenu qu'il était une situation. Quelle conséquence tirer de la solution de ce problème en faveur des auteurs du projet? Si le mariage est une situation, on doit pouvoir en changer; si c'est un état, il faut convenir qu'il est soumis à la situation. » Ainsi raisonne Chevalier, sans élégance excessive, *Moniteur* du 6 Messidor an IX, p. 114. Et Naquet déclare au Sénat : « Lorsqu'un état a cessé d'exister en fait, on chercherait vainement une bonne raison, au point de vue civil, pour le laisser subsister sous une forme fictive. » *Journal officiel*, 28 mai 1884. Que l'on parle d'état ou de contrat, la fermeté du lien ne sera guère assurée si l'on ne reconnaît, au-dessus des volontés individuelles qui créent le contrat ou maintiennent l'état de mariage, au-dessus de la puissance publique qui réglemente le contrat ou l'état de mariage, un principe supérieur à la volonté des époux et à celle du législateur. C'est bien la pensée de la plupart des adversaires de l'idée de contrat. Le mariage leur apparaît comme un état stable, parce qu'ils en subordonnent rigoureusement les lois à l'intérêt social. Cicu va jusqu'à nier que, dans le mariage, les époux conservent leur autonomie, cette autonomie des intérêts que le contrat suppose et maintient. « On y voit non point un intérêt commun, mais unité d'intérêt... union, unité de vie... transformation de l'intérêt individuel en intérêt supérieur. » *Op. cit.*, p. 134. « A la différence du contrat, il n'y a point dans le mariage d'intérêts individuels, ni réciproques, ni communs, mais un unique intérêt supérieur, auquel les volontés des époux doivent respectueusement se soumettre. » *Ibid.*, p. 136. L'unité de vie, la permanence de cette unité, tels seraient les principes supérieurs qui s'imposent aux époux. Normalement, ces principes se traduiront et seront justifiés avec une force éclatante par les enfants; mais dans tout mariage les volontés individuelles se renoncent elles-mêmes, au profit d'un idéal qui, désormais, les asservit. Telle est la conclusion essentielle de Cicu. En France, la philosophie a moins de part dans l'école « institutionnelle » et l'on insiste presque exclusivement sur la fin sociale du mariage.

Quel que soit le talent des défenseurs de la thèse « institutionnelle » — et peu de théories ont été défen-

dues avec autant de science et de talent — cet état qu'ils suspendent entre le droit public et le droit privé, qu'ils détachent des volontés individuelles sans le placer expressément sous la tutelle divine, paraît aux théologiens et aux canonistes précaire. Il nous semble que l'on peut caractériser ainsi la pensée de l'Église : les consentements individuels qui sont à la base de la société conjugale ont une importance majeure, dont la notion de contrat rend énergiquement compte; mais l'usage des peuples civilisés, la nature et la volonté divine ont fait du mariage un contrat *sui generis* et rendu sans péril le rôle de la liberté qui s'arrête dès le moment où le lien est formé, à qui déjà des limites sont imposées à l'instant du contrat.

Que le mariage soit un contrat, un contrat véritable et synallagmatique, les canonistes le prouvent en identifiant dans le mariage tous les éléments d'un contrat : deux parties ; un objet matériel, les personnes et un objet formel, *individua vitæ consuetudo;* le consentement légitime; une cause, la procréation et, secondairement, le secours mutuel et le remède à la concupiscence; l'obligation de fidélité et de service conjugal. Cappello, *op. cit* , p. 20; Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 38.

Seulement, ce contrat est d'un genre particulier. C'est un contrat naturel. Les consentements requis pour sa formation ne peuvent être suppléés. Les droits qu'il fait naître sont immuables et ses effets essentiels ne dépendent point de la volonté arbitraire des parties. Il est enfin perpétuel. D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 5e éd., p. III, § 426. Tout cela résulte du seul droit naturel, qui suffit à assurer au mariage un caractère religieux et sacré, comme dit Léon XIII. Combien ce caractère devient plus évident si l'on considère l'origine du contrat, que Dieu lui-même a institué, son but : la multiplication des fidèles et des saints, sa signification : l'union de Jésus-Christ et de l'Église.

Ainsi, la notion de contrat est gardée avec soin par l'Église. Le cardinal Gasparri juge sévèrement ceux qui le rejettent. *Op. cit.*, t. I, p. 3. Les périls que l'on redoute de la liberté individuelle sont conjurés dès lors que l'on ne sépare point le sacrement du contrat. Et la doctrine de l'Église s'oppose avec une fermeté croissante à cette dissociation.

5. *Le contrat-sacrement.* — Entre baptisés, tout contrat de mariage est un sacrement. *Codex*, can. 1012 : § 1. *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos.* § 2. *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*

Il y a identité réelle du contrat et du sacrement, la raison peut les distinguer, les dissocier, mais un seul, un même acte les réalise. Le Tribunal de la Rote, en 1910, a eu l'occasion d'énoncer qu'il s'agit là d'une vérité *proxima fidei. Acta apost. Sedis*, t. II, p. 933. « Entre chrétiens, pas de contrat valide qui ne soit sacrement et pas de sacrement de mariage qui ne soit contrat valide. Sans que l'Église en ait fait un dogme de foi, il est impossible de le contester. » Fourneret, *Mariage chrétien*, p. 16.

Le contrat de mariage n'a point changé de nature par son élévation à la dignité de sacrement, mais Jésus-Christ *mutavit ordinem, quatenus illud reddidit supernaturale...*, Gasparri, *op. cit.*, t. I, p. 22. La distinction du contrat et du sacrement ne peut être faite que *ratione*. Voir encore Palmieri, *Tract. de matrim.*, th. X, p. 73; Billot, th. XXXVII.

L'inséparabilité du contrat et du sacrement ayant été affirmée explicitement par les papes Pie IX et Léon XIII, toutes les divergences entre théologiens sur ce sujet même ont été apaisées et, par voie de conséquence, leurs controverses sur plusieurs autres sujets.

D'abord, il n'est plus possible d'enseigner, comme le faisaient encore Carrière et les *Salmanticenses*, que les parties sont en mesure de contracter mariage à l'exclusion du sacrement. Voir notamment les explications de Sasse, t. II, p. 388. La *Théologie de Malines* fait observer que le contrat n'existerait pas plus que le sacrement « puisqu'il a été passé sous une condition impossible ».

Et le débat sur la revalidation du mariage des infidèles convertis semble clos. Puisque tout contrat de mariage valide entre baptisés est un sacrement, par le simple fait du baptême, le contrat est élevé à la dignité d'un sacrement véritable et parfait. Cette opinion est commune et peut être regardée comme certaine. Billot, th. XXXVIII. Une rénovation expresse ou tacite du consentement n'est pas utile. Les S. C. de la Propagande et du S. Office l'ont déclaré. Voir *Collect. S. C. de Propag. Fide*, n. 932 (a. 1841), 1195 (a. 1860) et Pie IX, le 27 septembre 1848. Wernz, p. 47-49; De Smet, *op. cit.*, p. 152 sq. Sasse, *op. cit.*, t. II, p. 390, propose une explication ingénieuse, mais où transparaît l'artifice : les infidèles appartiennent à l'Église virtuellement, *destinatione;* et leurs mariages sont, virtuellement, des sacrements. Il faut donc supposer qu'ils contractent avec cette condition sous-entendue : que s'ils reçoivent le baptême, leur contrat sera élevé à la dignité de sacrement.

Sur un point, la notion du contrat-sacrement donne lieu encore à quelques difficultés. Le fidèle qui épouse une infidèle reçoit-il le sacrement de mariage? Certains auteurs répondent affirmativement : ainsi, Palmieri, Rosset, et, plus récemment Pesch, t. VII, n. 728; Sasse, *op. cit.*, t. II, p. 390 sq., dont voici les arguments : pourquoi l'infidèle qui peut être ministre du baptême ne le sera-t-il point du mariage? Pourquoi parce que l'un des époux serait empêché de recevoir le sacrement, l'autre époux, qui est idoine, en serait-il privé ? Comment enfin expliquer qu'un tel mariage soit de la compétence de l'Église (comme il appert de l'empêchement de disparité de culte), s'il n'est qu'un contrat? Lehmkuhl, dans une note ajoutée à la dissertation de Sasse, rejette ce dernier argument, dont la faiblesse est évidente, mais en ajoute deux autres : 1° Le mariage contracté avec dispense entre fidèle et infidèle est indissoluble au même titre que le mariage entre deux fidèles, or, l'indissolubilité s'explique toujours *ex ratione sacramenti;* 2° Le mariage entre fidèle et infidèle signifie l'union du Christ avec les divers membres de l'Église. Ce signe de la grâce ne doit-il pas être efficace en celui qui est capable de recevoir la grâce?

Mais beaucoup de théologiens sont enclins à maintenir dans toute sa rigueur la maxime : *Matrimonium non potest claudicare*, le mariage est un et indivisible, ne peut être sacrement pour l'un des époux alors qu'il ne l'est point pour l'autre : ils invoquent l'indivisibilité du contrat, du contrat-sacrement, la *relatio æquiparantiæ* qui implique identité d'obligation pour l'une et l'autre partie, unité de nature du lien matrimonial. N. Gihr, *Sakramentenlehre*, Fribourg-en-B., 1903, t. II, p. 424. Et c'est en application de la même maxime que l'on admet généralement que le mariage de l'infidèle qui se convertit, son conjoint demeurant païen, ne devient pas un sacrement. De Smet, *op. cit.*, p. 153 sq.; Wernz, p. 49-52; Billot, th. XXXVIII.

3° *L'analyse du contrat-sacrement.* — 1. *La formation du lien.* — La doctrine actuelle du sacrement de mariage peut être présentée en un chapitre bref, puisque le progrès de la dogmatique est caractérisé par l'élimination des controverses et la simplicité des définitions. Le tableau que nous en ferons contiendra peu de traits nouveaux : simplement, il montrera le destin des grands débats du Moyen Age.

Si nous examinions toute la théorie des conditions

requises pour la validité du consentement, cause du contrat-sacrement, les transformations les plus sensibles nous apparaîtraient en cette théorie, et elles sont principalement d'ordre administratif. Elles se rapportent, en effet, aux solennités que le decret *Ne temere* du 2 août 1907 (dont les dispositions sont adoptées par le *Codex*) a modifiées. Cette réforme sera étudiée au mot PROPRE CURÉ. L'excellent livre de A. Boudinhon sur *Le mariage et les fiançailles. Commentaire du décret* NE TEMERE, 8e édit., Paris, 1912 et l'ouvrage déjà cité de Fourneret contiennent tous les renseignements utiles. Notons seulement que le rôle du prêtre est devenu actif, que les mariages de surprise sont donc aujourd'hui invalides. Le Code maintient la possibilité des mariages secrets, c. 1104-1107. Il réglemente le mariage par procureur et par interprète, c. 1089-1091. Le mariage par lettre semble exclu par les termes du can. 1088 § 1 : « pour qu'un mariage soit validement contracté, il est nécessaire que les parties soient présentes ou représentées par un procureur. » Jusqu'à la publication du *Code*, la validité du mariage contracté *per epistolam aut nuntium* était admise. Voir une cause jugée en 1910, dans *Acta apost. Sed*, t. II, p. 297 sq.

La célébration du mariage est réglementée par les can. 1094 sq. du *Codex*. Sur le temps et le lieu de la célébration, cf. Fourneret, *op. cit.*, p. 165-169. Sur les cérémonies, voir BÉNÉDICTION NUPTIALE, t. II, col. 629; De Smet, *op. cit.*, p. 164-176; A. Villien, *La discipline des sacrements. Le mariage*, dans *Revue du clergé français*, 1913, p. 5-32 et 1914, p. 264-286 (article qui contient beaucoup de renseignements historiques); Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 222 sq.

Les considérations d'ordre théologique n'ont eu aucune part dans cette réglementation des formes. En revanche, la détermination du contenu du consentement a été, dès l'époque classique, l'œuvre commune des théologiens et des canonistes. Le canon 1081, § 2 du Code s'en occupe. Il est ainsi conçu : *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem.* « Le consentement matrimonial est un acte de volonté par lequel l'une et l'autre partie (contractante) donne d'une part, accepte de l'autre un droit sur le corps, perpétuel et exclusif, en vue des actes normaux de la génération. » Le but voulu et accepté par les deux parties, c'est donc la *copula carnalis*. Il n'est pas indispensable que les contractants se rendent très exactement compte de la nature des relations conjugales, mais il faut qu'ils sachent la fin du mariage Can. 1082, § 1. L'ignorance n'est plus présumée après la puberté, c'est-à-dire que, en fait, ceux qui ont l'âge requis pour contracter mariage (16 et 14 ans) sont censés savoir à quoi ils s'engagent. *Ibid.*, § 2. Exemple de nullité pour ignorance dans *Acta sanctæ Sedis*, t. XXI, p. 162 sq. Il y a controverse entre les auteurs sur la science que doivent avoir les époux pour contracter validement mariage. Les uns, s'appuyant sur les expressions du Code et sur une décision de 1919, *Acta apost. Sedis*, t. XIII, p. 54 sq., n'exigent qu'une connaissance générale du *consortium* et de son but. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 547; *Revue ecclés. de Metz*, 1925, p. 273 sq.; De Smet, *op. cit.*, p. 460. D'autres pensent que les époux doivent savoir que le but du mariage ne peut être atteint sans l'union des corps. Cappello, *op. cit.*, n. 582; Vlaminck, *op. cit.*, n. 524.

Les contractants peuvent-ils s'engager à observer la continence? La question n'est point quotidienne, mais elle se pose assez souvent, le P. Rett, par exemple, l'atteste à la fin d'un article de la *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1909, p. 590 sq. : *Die Josephsehe in ihren Original und ihre Nachahmung.*

Les auteurs distinguent selon que la chasteté est condition du mariage ou stipulée par un pacte adjoint. Dans ce dernier cas, il ne saurait y avoir grande difficulté : on admet assez communément que le *jus ad copulam*, qui est de l'essence du mariage, peut être lié, qu'il est loisible aux époux de renoncer à l'*exercice* de leurs droits : ces droits ne cessent point, pour autant, de demeurer intacts.

Mais la discussion est vive sur la valeur du mariage contracté sous la *condition* de garder perpétuellement la continence. Un certain nombre d'auteurs, et notamment Lehmkuhl, *op. cit.*, t. II, n. 882; Marc, *Theologia moralis*, t. II, n. 1973; Wernz, *op. cit.*, p. 612-616 (longue note du P. Vidal), considèrent un tel mariage comme valide. Ils invoquent encore la distinction entre l'existence et l'exercice du droit : cette condition de la chasteté perpétuelle n'empêcherait point le droit d'exister, puisque l'époux qui aurait des relations avec une tierce personne commettrait un adultère. Et elle laisserait intact l'usage des autres droits nés du mariage. Enfin, n'a-t-elle pas été posée lors du mariage entre saint Joseph et la vierge Marie? et au contrat de plusieurs personnes appelées à la sainteté, sainte Pulchérie, saint Henri et sainte Cunégonde?

La plupart des théologiens et des canonistes professent l'opinion contraire. La réfutation des arguments que nous venons d'énumérer est présentée notamment par Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 93 (dans la seconde édition, t. II, p. 77, un tout autre sentiment était exprimé) et, en termes presque identiques, par Cappello, p. 670. Exclure à perpétuité l'exercice du droit, n'est-ce pas exclure le droit lui-même qui consiste dans la *potestas utendi. Matrimonii substantiæ*, écrit Benoît XIV, *non repugnat matrimonio non uti, sed uti non posse. De syn. dioc.*, l. XIII, c. XXII, n. 12. En quoi peut consister un droit que l'on accorde sous la condition qu'il ne sera jamais exercé ? *Impossibile est*, fait observer le cardinal Billot, *ut causa translativa dominii ipsissima causa sit qua aufertur naturalis et spontanea dominii consequentia scilicet libera utendi facultas*, *op. cit.*, th. XXXV, ad 1um. Des exemples historiques allégués, il n'en est pas un où l'on puisse prouver que la continence fut observée en conséquence d'une condition mise au contrat matrimonial. On peut admettre avec saint Thomas que Marie avait fait vœu de virginité et que le Saint-Esprit lui communiqua le propos de saint Joseph d'observer la continence. Voir la bibliographie relative à sainte Cunégonde, dans De Smet, *op. cit.*, p. 131, n. 6.

Ces unions contractées, *dummodo perpetuam servemus castitatem*, devront, par faveur pour le mariage, être regardées comme valides. Mais il ne convient pas de favoriser ni même d'autoriser une condition dont l'effet est si vivement controversé.

Toute condition contraire à l'un des trois biens du mariage rend le contrat nul, de droit naturel et de droit divin. Et il suffit que l'une des parties la pose : l'acceptation expresse ou tacite de l'autre partie constitue un pacte qui détruit le consentement matrimonial; le refus signifie *dissensus*. Le plus souvent, ces pactes concernent le second bien, *prolem :* la condition de n'avoir point d'enfant, d'user du mariage contrairement à ses fins naturelles, de subir la castration, rend vain le consentement au mariage. La condition d'élever les enfants dans l'infidélité ou l'hérésie est considérée par les uns comme dirimante, par la plupart comme non écrite, étant simplement *turpis*. On discute encore si la condition de tuer les enfants ou de provoquer l'avortement sont contraires à la substance du mariage ou seulement *turpes*. Pour la première opinion, cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 609, note 33; Cappello, *op. cit.*, p. 664 sq. Pour la seconde, De Smet, *op. cit.*, p. 130.

Toutes les qualités du consentement requises par le droit classique sont maintenues en droit moderne : il doit être personnel, libre, simultané, légitime; il doit, en outre, être sincère : le consentement feint ou simulé est sans valeur. *Acta sanctæ Sedis*, t. XXIII, p. 14 sq. (1885); *Acta apost. Sedis*, t. III, p. 525 sq. (1911). La fiction ou simulation se vérifie dans trois cas : ou bien les époux, tout en exprimant leur consentement, n'ont pas l'intention de contracter, ou bien, ils ont l'intention de contracter, mais non de se conférer *jus ad corpus*, ou bien, l'intention de contracter et de s'obliger, mais de ne point exécuter leur engagement. Cappello, p. 630-640. Ce dernier mode de simulation ne rend point le mariage invalide. Au contraire, exclure *positivement* le *jus ad corpus*, qui est de l'essence du mariage, ou l'une des propriétés essentielles du mariage (unité, perpétuité), c'est n'avoir point la volonté véritable de contracter mariage. La jurisprudence récente de la Rote n'exige point que cette intention de ne pas s'obliger soit exprimée dans un pacte. *Acta apost. Sedis.*, t. V, p. 312 (1er mars 1913) et t. VII, p. 292 (7 février 1915). La simulation complète se rencontre seulement dans le premier des cas que nous avons énumérés : *intentio non contrahendi*. La sincérité du consentement est toujours présumée, can. 1086, § 1. Et la preuve de la simulation, qui est un fait de conscience sera difficile à produire. Les canonistes modernes admettent ordinairement qu'elle résulte du concours de ces trois éléments : l'aveu du simulateur (surtout s'il est fait sous serment, aussitôt après le contrat), l'existence d'une cause manifeste de simulation, des circonstances qui l'expliquent. Si la simulation, bien que réelle, ne peut être établie, le mariage reste valide au for externe, alors qu'il est nul au for interne. Théologiens et canonistes se demandent si le simulateur commet un sacrilège. La plupart le nient : il y a, disent-ils, *dissimulatio*, fiction d'un acte non sacramentel : *Non ponitur actio sacramentalis seu materia et forma sacramenti quæ sita est in contractu valido, quia contrahens sua simulatione reddit nullum contractum, ideoque, deficiente materia et forma sacramenti, i. e. contractu valido, deest quoque simulatio proprie dicta.* Cappello, *op. cit.*, p. 633. Cette opinion nous paraît contestable, à cause de l'inséparabilité du contrat et du sacrement : le consentement feint au mariage emporte semble-t-il à la fois simulation du contrat et du sacrement, mensonge et sacrilège. Les canonistes discutent encore les obligations du simulateur et s'il est tenu de revalider le mariage. *Ibid.*, p. 634.

Un consentement valide ne peut être donné par ceux qui sont privés de raison soit provisoirement (enfants, individus en état d'ébriété ou de sommeil hypnotique), soit habituellement (fous). On discute sur le cas des monomanes. Voir les traités de médecine pastorale, ainsi Olfers, *Pastoralmedizin*, p. 116. Le mariage peut être validement contracté par un fou dans un intervalle lucide : en cas de doute sur l'état d'un *amens* au moment où il a contracté mariage, on admettra qu'il était en période d'*amentia*. *Acta apost. Sedis*, t. VII, p. 572 (1915) et t. XII, p. 338 (1918). Sur le critère de la démence (incapacité de raisonner), la distinction entre la folie subite et la démence progressive, cf. *Canoniste contemporain*, 1920, p. 422 (résumé de la sentence de la Rote, 23 déc. 1918). Cas de démence progressive, *ibid.*, 1922, p. 125 (Rote, 13 février 1913); de folie complète, *ibid.*, 1921, p. 226 (Rote, 14 novembre 1919).

L'erreur, le dol, la violence entraînent dans certains cas la nullité du mariage. Sont causes de nullité : l'erreur sur la personne, can. 1083, § 1, ou sur une qualité substantielle, *ibid.*, § 2, 1° (c'est-à-dire sur une qualité qui détermine la personne avec qui l'on entend contracter, ce cas s'est plusieurs fois rencontré) ou sur une condition *sine qua non* posée au mariage. Le Code ajoute encore l'*error conditionis*, can. 1083, § 2, 2° : (l'interprétation de ce dernier point soulève quelques difficultés, cf. Cappello, *op. cit.*, p. 621). L'erreur simple sur les caractères du mariage n'entraîne pas nullité, can. 1084, mais seulement l'erreur sur l'objet substantiel.

La crainte grave, venant de l'extérieur, injuste et à laquelle on ne peut se soustraire qu'en consentant entraîne la nullité dudit mariage. Can. 1087, § 1. La crainte peut n'être pas cause directe de la nullité du mariage, mais de la simulation qui rend le mariage nul; alors, il n'est point requis de faire la preuve de la gravité de la crainte. Rote, 8 mars 1913, dans *S. Romanæ Rotæ decis.*, t. V, p. 210 sq. Le chef de violence et de crainte est le plus souvent invoqué devant les tribunaux ecclésiastiques compétents en matière matrimoniale. Dans une étude juridique et pratique, il appellerait de longs développements. On trouvera la bibliographie et quelques décisions récentes dans De Smet, *op. cit.*, p. 468-474. Voir encore Fourneret, *op. cit.*, p. 125-132; Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 580 sq. Cappello, *op. cit.*, p. 642 sq.; Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 45 sq. Plusieurs points ont donné lieu à de vives discussions : d'abord, l'appréciation de la gravité de la crainte et particulièrement la notion de crainte révérentielle. Il y a, sur ce sujet, un bon nombre de décisions récentes dont on peut voir la liste dans De Smet, *op. cit.*, p. 471, note 1 (ajouter la cause Vanderbilt-Marlborough). Cf. *Revue théologique française*, 1903, p. 20 sq. Les canonistes se demandent quelle est la source de cet empêchement de *vis et metus*, dans le cas où la liberté est simplement diminuée, non pas tout à fait paralysée (car alors la nullité procéderait, évidemment, du droit naturel) : l'opinion la plus répandue invoque seulement le droit ecclésiastique. On se demande encore dans quelles conditions la crainte est suffisamment injuste pour invalider le consentement, s'il faut qu'elle soit injuste *quoad substantiam* ou s'il suffit qu'elle le soit *quoad modum;* enfin s'il est requis pour la nullité du consentement que l'inspiration de la crainte injuste ait eu lieu *en vue* d'extorquer le consentement. Cf. J. Adloff, dans *Bulletin ecclésiastique de Strasbourg*, 1922, p. 111-116, qui sur le dernier point répond négativement, par une interprétation qui nous semble rigoureusement exacte des canons du *Code*. En sens contraire : Wernz, p. 587 sq.

Comme le mariage jouit de la faveur du droit, *gaudet favore juris*, il faut, en cas de doute sur la validité, conclure par l'affirmative. Can. 1014. Cette règle a été reconnue même en faveur des infidèles, voir les Instructions de la S. C. du Saint-Office du 18 décembre 1872 et du 24 janvier 1877, dans *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, t. II, n. 1392 et 1465. Par exception, si un seul des époux infidèles se convertit, et que l'on doute de la validité de son mariage, on conclura à l'invalidité, en faveur de la foi. Cf. Instructions de la S. C. du Saint-Office, 19 mai 1892, 26 avril 1899, *Coll. cit.*, n. 1797, 2044; les décisions des années 1909 à 1913 de la Rote citées par Wernz, *op. cit.*, p. 54, n. 98 et Code, can. 1127.

2. *Dissolution du lien.* — Le contrat matrimonial peut être nul pour trois causes : inhabileté des parties, invalidité du consentement, omission des formes substantielles. Les parties peuvent alors demander soit la revalidation — simple ou par *sanatio in radice* — voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE, t. IV, col. 2493 sq., et pour le droit récent, Fourneret, p. 321-333 (en ce qui concerne la première cause, la revalidation ne peut être demandée que si l'empêchement était de droit ecclésiastique), soit la nullité, *ibid.*, p. 337-351.

Un mariage valide ne peut être dissous par le

pouvoir séculier, car la loi de l'indissolubilité est de droit naturel secondaire et confirmée par le droit divin positif. Mais les trois causes de dissolution admises par le droit classique de l'Église sont encore aujourd'hui reconnues : le privilège paulin qui fera l'objet d'un article dans ce *Dictionnaire* (sur les controverses récentes, cf. De Smet, *op. cit.*, p. 291 sq.), la profession religieuse et la dispense pontificale.

La profession solennelle dans un ordre religieux proprement dit dissout le mariage non consommé. Can. 1119. La collation des ordres sacrés n'a point le même effet, ni les vœux simples soit temporaires soit même perpétuels. On trouvera les catégories d'ordres à vœux solennels dans Fourneret, *op. cit.*, p. 194 sq. La controverse au sujet de l'efficacité des vœux simples émis par les membres de la Compagnie de Jésus qui, depuis Grégoire XIII, divisait les théologiens (cf. Fahrner, *op. cit.*, p. 308-310, qui cite les opinants) est terminée. L'efficacité de la profession solennelle a sa source dans le droit ecclésiastique, d'après l'opinion la plus répandue aujourd'hui, la seule, fait observer Fahrner, qu'autorise l'histoire, bien que certains auteurs aient fondé cette efficacité sur le droit naturel ou sur le droit divin. Fahrner, *op. cit.*, p. 296-301; De Smet, *op. cit.*, p. 288 sq., où l'on trouvera la liste des opinions anciennes et modernes.

Tout mariage non consommé peut être dissous par l'autorité du Souverain Pontife, can. 1119. Voir ci-dessus, t. IV, col. 1469-1470. Les canonistes modernes font observer qu'il ne s'agit point là d'une dispense au sens strict (*relaxatio legis*) mais d'une véritable dissolution du lien. Cette dissolution ne pouvant être accordée que par Dieu, l'Église en la prononçant, n'exerce pas un pouvoir propre, mais un pouvoir ministériel et instrumental. Elle ne l'exercera donc légitimement que si une juste cause est invoquée. Un décret de la S. C. des Sacrements du 7 mai 1923 fixe les règles à suivre pour prouver la non consommation. *Acta apostolicæ Sedis*, t. XV, p. 389-436; *Canoniste contemporain* (Villien), 1924, p. 49-64 et 97-112. Ce décret précise que la S. C. des Sacrements est seule compétente pour connaître du fait de non-consommation du mariage et de l'existence d'une juste cause de dispense : c'est une cause réservée. En principe, seuls les époux peuvent demander dispense du *matrimonium ratum et non consummatum*. L'opinion commune est que le pape ne pourrait dissoudre ce mariage à l'insu des époux ou malgré eux. Cette opinion s'appuie sur les can. 1119 et 1973 et sur la règle 5 du décret cité; sur la tradition, qui ne montre aucun exemple de dispense accordée à l'insu des deux époux; sur la raison, qui ne découvre point de cause juste de séparation, *utroque sponso invito*. Wernz, *op. cit.*, p. 736, note 37. Cappello combat ces arguments, p. 795. Pourquoi, demande-t-il, le pape ne pourrait-il, malgré l'inaction ou la résistance des époux, dissoudre un mariage non consommé s'il y voit une cause juste? Le droit ecclésiastique dissout, indépendamment de leur volonté, par une loi générale, le lien des époux qui font profession solennelle; *a fortiori* devrait-il dissoudre ce lien dans un cas particulier s'il y a *justa causa*. Et Cappello expose un cas soumis au Saint-Siège, que la mort vint résoudre au cours de l'instance et dont il ne doute point *(pro certo habemus)* qu'il eût fourni à sa thèse une confirmation décisive.

Le mariage consommé, entre chrétiens, est absolument indissoluble. Can. 1118. Mais le mariage consommé, entre infidèles, peut être dissous par le pape, lorsque les époux, convertis, se trouveront soumis à sa juridiction, pourvu que, depuis le baptême, ils n'aient pas eu de relations conjugales. Si un seul des époux se convertit, les auteurs ne sont point d'accord sur le droit d'intervention de la papauté ; cependant, la plupart admettent que le Souverain Pontife pourrait rompre le lien, Cappello, *op. cit.*, p. 826 sq. Même le mariage contracté validement, entre un non-baptisé et une hérétique baptisée, peut être dissous par le pape, et, en fait, la dissolution de mariages de cette sorte a été récemment prononcée. Voir deux réponses de la Congrégation du Saint-Office du 10 juillet 1924, dans *L'Ami du clergé*, 1925, p. 409, et du 5 novembre 1924, dans *Ecclesiastical Review*, 1925, t. LXXII, p. 188. Les réponses s'appliquent à un mariage contracté sans dispense; mais des auteurs récents (De Smet, *op. cit.*, p. 285) considèrent que la dispense ne modifiant en aucune manière la nature du mariage, le pape pourrait dissoudre un mariage contracté avec dispense entre deux personnes dont une seule aurait reçu le baptême.

A l'exception des trois causes que nous venons d'indiquer — profession religieuse, privilège paulin, dispense pontificale — le mariage ne peut être dissous, tant que vivent les époux. Mais les époux peuvent être dispensés de la vie commune. La principale cause de séparation, la seule cause de séparation perpétuelle est l'adultère qui doit être consommé, pleinement volontaire, non compensé par l'inconduite du conjoint ni autorisé par lui, expressément ou tacitement. Can. 1129 Bien d'autres causes peuvent être invoquées : apostasie ou hérésie, péril grave de l'âme ou du corps, éducation non catholique des enfants, vie criminelle et ignoble. Can. 1131, § 1. Sur ces questions, que nous n'avons pas à traiter ici, cf. De Smet, *op. cit.*, p. 220-232; Cappello, *op. cit.*, p. 864-873; Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 778-786; Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 324 sq.

3. *Rôle de l'Église et de l'État.* — « *Baptizatorum matrimonium regitur jure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles ejusdem matrimonii effectus.* Le mariage des baptisés est régi non seulement par le droit divin, mais encore par le droit canonique, la compétence du pouvoir civil restant sauve pour ce qui concerne les effets purement civils dudit mariage. » Can. 1016. L'Église seule est qualifiée pour statuer en toute matière ou affaire relative au contrat-sacrement et au lien de mariage. Le fondement de cette compétence exclusive est à la fois d'ordre théorique et d'ordre pratique. Le mariage est un sacrement et le contrat ne peut être séparé du sacrement. Même considéré comme contrat naturel, le mariage est sacré puisqu'il multiplie les sujets de l'Église militante et de l'Église triomphante. Le droit de l'Église est donc fondé sur la nature même du mariage. Il a Dieu pour auteur et ne dérive point d'une loi ecclésiastique (comme le pense Schnitzer, *op. cit.*, p. 46 sq.), encore moins d'une concession du pouvoir séculier. On ne saurait même accorder au pouvoir séculier une part dans la réglementation du contrat-sacrement et du lien de mariage. Le concours des « deux puissances » pour la réglementation du mariage, qui fut jadis recommandé par divers auteurs est une conception périmée. Des contradictions sont inévitables entre deux législations indépendantes qui ont le même domaine et comme le bien surnaturel l'emporte sur le bien naturel, qu'il ne contrarie d'ailleurs, en aucune mesure, le droit exclusif de l'Église est fortifié par la considération de l'intérêt public. De Smet, *op. cit.*, p. 357 sq.

Ce pouvoir exclusif de l'Église est législatif, judiciaire et coercitif. La loi ecclésiastique fixe les conditions de validité et de licéité du contrat-sacrement, toutes les conséquences qui en dérivent naturellement : droits et devoirs des époux, statut des enfants, enfin il règle toutes les questions intimement rattachées au *vinculum conjugale*, notamment les fiançailles. Le

pouvoir d'établir des empêchements — qui a donné lieu aux plus vifs conflits — n'appartient qu'au pape ou au concile œcuménique, en union avec lui. Les évêques ne peuvent qu'interdire, pour des raisons très graves, la célébration de certains mariages auxquels ne s'oppose aucun empêchement légal. Il appartient à l'Église de poser — dans les limites du droit naturel et du droit divin — des empêchements en vue du bien spirituel et même du bien temporel des fidèles. Les empêchements absolus doivent être justifiés par la nécessité de défendre la vie et les droits des tiers ou la nécessité de pourvoir au bien commun de la société. Voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE, t. IV, col. 2445 sq.

La compétence exclusive des juridictions ecclésiastiques en matière matrimoniale, rappelée par le can. 1960 du Code, est une conséquence du pouvoir législatif : *Causæ matrimoniales inter baptizatos jure proprio et exclusivo ad judicem ecclesiasticum spectant.*

Le tribunal compétent est, en première instance, l'Ordinaire du lieu. L'appel porte l'affaire devant le métropolitain. Le can. 1594, § 2 prévoit le cas où la première instance s'est déroulée en cour archiépiscopale. Le pape est le dernier juge d'appel et, à cause de sa primauté de juridiction, il a compétence universelle dans toutes les affaires matrimoniales des chrétiens, qu'il peut évoquer et juger. Depuis la constitution *Sapienti consilio* de Pie X (29 juin 1908), la compétence des tribunaux et Congrégations est ainsi fixée : au Saint-Office appartiennent les causes relatives au privilège paulin et aux empêchements de disparité de culte et de religion mixte : quant aux autres causes, celles qui doivent être tranchées par voie disciplinaire (et en outre les cas de non-consommation) sont portées devant la Congrégation des Sacrements, celles qui sont soumises à l'ordre judiciaire, devant la Rote. La Sacrée Pénitencerie tranche les questions de for interne.

La compétence des juridictions ecclésiastiques ne s'etend pas aux non-baptisés (même catéchumènes) mais elle s'étend à tous les *baptisés*. Tout contrat matrimonial valide entre *baptisés* est un sacrement, can. 1012, § 1, et donc soumis à la juridiction de l'Église comme le disent les can. 1016 et 1960. En fait, le tribunal de la Rote a été appelé plusieurs fois à juger des causes matrimoniales concernant des baptisés non-catholiques. Voir, par exemple, *S. Romanæ Rotæ decisiones seu sententiæ*, t. IV, p. 20 sq., p. 328 sq.; (décisions de 1912). Son intervention n'a donc rien d'insolite dans le recent procès Vanderbilt-Marlborough, où elle a déclaré nul, *ex capite vis et metus*, un mariage célébré entre protestants, en 1895. *Acta apost. Sed.*, 1926, p. 501. Cf. *Ami du clergé*, 6 janvier 1927, p. 4 sq. et 10 mars 1927, p. 149 sq. Ce mariage n'était d'ailleurs point invalide du chef de clandestinité, car il a été célébré sous le régime du décret *Tametsi* dans un pays où ce décret n'avait pas été publié.

Il convient de noter que l'enquête sur l'état libre qui précède tout mariage fait l'Église juge de la validité de l'union qui aurait été antérieurement contractée par l'une ou l'autre des personnes qui désirent s'unir en légitime mariage.

En 1925, 46 causes matrimoniales ont éte jugées par le tribunal de la Rote, notamment 18 du chef de violence et de crainte, dont 14 ont été favorablement accueillies, 8 du chef de defaut de consentement, dont 5 admises, 3 du chef de consentement simulé, rejetées, 4 du chef de violence, crainte et condition imposée, dont 2 admises, 2 du chef de clandestinité, admises.

Le pouvoir séculier partage la compétence avec l'Église pour la répression pénale des délits de droit commun : adultère, inceste, uxoricide, etc., sans qu'il lui soit, naturellement, permis de toucher au lien

En outre, le bras séculier doit prêter son concours à l'Église — qui seule a le pouvoir coercitif comme le pouvoir judiciaire — pour l'exécution des sentences des tribunaux ecclésiastiques.

Le véritable domaine de l'État, ce sont les effets civils (régime pécuniaire, successions, etc.), avec une double réserve : aux époux dont le mariage est valide canoniquement ne peuvent être refusés les effets inséparables du contrat; et le can. 1961 du *Codex* permet au juge ecclésiastique de connaître des effets purement civils du mariage, *ex propria potestate*, s'ils sont évoqués incidemment et accessoirement, au cours d'un procès.

Une décision de l'État, dans le domaine réservé à l'Église, ne tirerait sa force que de la *délégation* faite par l'Église de son pouvoir ou d'une *canonisation* postérieure; cf. Leitner, *op. cit.*, p. 76 sq., 85 sq. Les prescriptions ou prohibitions édictées par le pouvoir civil sont sans force obligatoire : simplement, par esprit de charité et pour éviter de graves difficultés pratiques, les fidèles les observeront, pourvu qu'elles soient honnêtes. Cf. Scheeben-Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg, 1903, t. IV, p. 797 sq.

Que les États modernes aient sensiblement dépassé les frontières fixées à leur compétence par le droit canonique, nous l'avons déjà montré; les législations des États-Unis d'Amérique ont même instauré de nouveaux empêchements, d'ordre sanitaire, qui contredisent le principe de la liberté naturelle du mariage affirmé par l'Église. Les maladies vénériennes, la tuberculose, la faiblesse d'esprit, l'ivrognerie, certaines autres tares sont considérées par ces législations comme des obstacles au mariage. Cf. *The ecclesiastical Review Year Book*, Philadelphie, 1910; *Encycl. Britannica*, au mot *Marriage*, cités par De Smet, *op. cit.*, p. 377, n. 3. Plusieurs États américains sont allés jusqu'à prescrire la stérilisation des dégénérés. Dans l'État de l'Indiana, entre 1907 et 1910, 800 hommes auraient subi la vasectomie. Ces procédés paraissent en contradiction avec les principes de l'Église : elle ne les juge strictement indispensables ni pour la défense des tiers, ni pour le bien social, et ils portent gravement atteinte aux droits de l'individu. De Smet, *op. cit.*, p. 382-385, avec une abondante bibliographie.

Comme l'Église n'a point juridiction sur les infidèles, le pouvoir de réglementer leur mariage, appartient à l'État qui peut établir des empêchements prohibitifs et dirimants. Resemans, *De competentia civili in vinculum conjugale infidelium*, 1887. La constitution de la famille intéresse au plus haut point la societé civile, qui doit y pourvoir seule hors du domaine de l'Église. Application a été faite de ce principe par la Congrégation de la Propagande, notamment dans un décret du 26 juin 1820, aux termes duquel un mariage contracté entre Tonkinois, malgré l'existence d'un empêchement dirimant établi par la loi locale, est nul. Une instruction dont on discute le caractère fut rédigée par le consulteur, où le plein pouvoir des princes séculiers sur le mariage de leurs sujets infidèles est affirmé, notamment le droit de fixer des empêchements qui ne soient point contraires au droit naturel ou au droit divin. Cette double limitation est, d'ailleurs, incontestable. D'autres points ont soulevé quelques difficultés, ainsi, le fondement et la nature du pouvoir du prince : il nous semble que ce pouvoir, il l'exerce comme chef de l'État, jamais comme pontife de la religion nationale, et qu'il l'exerce *per se*, et pas seulement *per accidens*. Cf. De Smet, *op. cit.*, p. 374 sq.; Gihr, p. 460-464. De nombreux auteurs du XIXe siècle ont contesté ou etroitement limité le pouvoir du prince sur le mariage des infidèles : l'opinion contraire semble aujourd'hui dominante. Wernz, p. 82-89.

4. *Le ministre, la matière, la forme.* — Toute la

réglementation du lien de mariage est donc bien arrêtée. On en peut dire autant de la théologie, où l'on distingue encore des vérités de foi et des opinions certaines, mais où la part des simples probabilités a été presque complètement éliminée.

a) Le ministre. — D'abord la théorie de Cano, qui fournissait un appui aux adversaires de l'Église, se trouva indirectement atteinte par les définitions pontificales du contrat-sacrement. Quelque temps encore, elle fut traitée avec certains ménagements : on en peut voir un exemple dans Gerdil. Mais, au cours du XIXe siècle, l'opinion contraire devint l'opinion commune. On trouvera une discussion détaillée dans Carrière, *De matrimonio*, t. I, p. 45-75; Rosset, *op. cit.*, t. I, p. 296-320; Perrone, *op. cit.*, t. I, p. 48-175.

La doctrine de Cano a été réprouvée par Pie IX, dans sa lettre *Ad apostolicæ Sedis* (22 août 1851) qui condamne les œuvres et les doctrines de Nuytz, et par Léon XIII dans la lettre *Arcanum divinæ* (10 février 1880). Elle n'a plus aujourd'hui de partisan. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 370; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten...*, Fribourg, 1893, p. 738 sq. On se demande seulement quelle notion les époux doivent avoir de leur ministère. Et l'on admet que, pour la validité du sacrement, il n'est point nécessaire que les contractants sachent qu'ils sont les ministres : il suffit qu'ils aient l'intention générale de contracter mariage selon l'esprit de l'Église, plus simplement, qu'ils ne manifestent point explicitement la volonté de ne pas recevoir le sacrement. Tanquerey, *Synopsis... De matrim.*, n. 12, p. 319. Vouloir le contrat, c'est vouloir le sacrement. Noldin, *op. cit.*, n. 510; Franzelin, *De sacramentis in genere*, Rome, 1868, p. 226

Cette doctrine n'est pas en contradiction avec la doctrine générale d'après laquelle le ministre du sacrement peut accomplir le rite sans conférer le sacrement. Si les époux ne veulent point réaliser le sacrement, il n'y aura point sacrement, mais parce que le contrat et le sacrement sont inséparables chez les chrétiens, que tout contrat a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, il n'y aura point de contrat. Sasse, *op. cit.*, t. II, p. 388 sq.

Les personnes qui seraient en état de péché mortel au moment de contracter mariage commettraient un péché mortel, puisque le mariage, étant un sacrement des vivants, postule nécessairement l'état de grâce. Voir quelques distinctions sur ce sujet dans Cappello, p. 776 sq.

b) Matière et forme. — Les discussions sur la matière et sur la forme semblent aussi définitivement closes. Aujourd'hui on reconnaît communément la forme dans l'expression du consentement : paroles ou signes. Cf. Billot, th. XXXVII, coroll. 1; Gasparri, *op. cit.*, t. I, p. 23.

Sur la matière, les opinions ont été plus nombreuses que sur la forme parmi les théologiens : elles étaient de bien moindre conséquence, puisqu'elles ne risquaient pas de séparer le contrat et le sacrement. Les thèses des classiques gardent toutes des partisans, dans les temps modernes. Parmi les opinions plus récentes, celles de saint Alphonse de Liguori, de Benoît XIV, de Lugo sont le plus fréquemment reproduites. On les trouvera, par exemple, dans Rosset, n. 356 sq., t. I, p. 289 sq. L'opinion qui semble aujourd'hui la plus répandue, et qui a pour elle l'autorité de Dom. de Soto, de Bellarmin, de Suarez, est celle qu'exprime le cardinal Gasparri, *loc. cit.* : *Præferimus illos qui dicunt materiam remotam esse jus coeundi, proximam esse verba, signa... exprimentia consensum quatenus important traditionem juris; formam esse eadem verba, signa... exprimentia consensum quatenus important acceptionem juris. Nam hac acceptione completur contractus et ideo sacramentum, et proinde tunc verificatur illud : accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Cf. A. Blat, *op. cit.*, t. III, part. 1, p. 496 sq.; Huarte, n. 221; Pesch, n. 758 sq.; Billot, *loc. cit.*

5. *La grâce et le caractère.* — Le consentement mutuel, *sacramentum tantum*, réalise le lien, *rem et sacramentum*, et procure la grâce, *rem*, laquelle se produit dès qu'aucun obstacle ne s'y oppose.

Le mariage, *per se*, confère la grâce à ceux qui sont en état de la recevoir, la grâce seconde, un accroissement de la grâce, et non la grâce première, puisqu'il est un sacrement des vivants. Comme les autres sacrements des vivants, il peut, *per accidens*, produire la grâce première en ceux qui se trouveraient en état de péché mortel, sans avoir conscience de leur état, et avec la contrition imparfaite, *saltem habitualiter*. Telle est, du moins, l'opinion la plus répandue chez les théologiens; cf. ci-dessus, ATTRITION, t. I, col. 2248 sq.

La grâce sacramentelle du mariage est en quelque sorte cette réserve, ce potentiel de grâces d'état, qui permettra aux époux de remplir tous les devoirs et de supporter toutes les charges du mariage. Cette grâce sacramentelle les incitera à rechercher la fin première du mariage, à donner à leurs enfants l'éducation religieuse et morale et de bons soins temporels, can. 1013, à s'aimer et à s'entraider constamment avec joie, à modérer leurs désirs charnels.

Si les époux ne sont pas en état de recevoir la grâce au moment où se forme le lien, la reviviscence du mariage se produit, *remoto obice*, car le lien conjugal dure comme *ratio exigitiva* de la grâce et Dieu ne saurait priver de la grâce sacramentelle les époux bien disposés. Hervé, *op. cit.*, p. 496 sq. Sur la curieuse théorie de Leitner, *op. cit.*, p. 61 sq., cf. Wernz-Vidal, p. 36, note 59.

L'attention des théologiens est sollicitée par un problème qui n'avait guère été approfondi jusqu'à ces dernières années, celui du *caractère*. Les canonistes de la fin du Moyen Age ne l'avaient pas méconnu. Peut-être, pour écarter leur sentiment, cette simple observation de Lugo paraîtra-t-elle suffisante : le mariage *non constituit hominem in aliquo officio vel ministerio pertinente ad Christum, ratione cujus oporteat hominem peculiari nota Christi insignire. Disputationes scolasticæ et morales de sacramentis in genere*, Lyon, 1636, p. 103. En Allemagne, une doctrine plus nuancée que celle du XVe siècle s'est formée dans ces dernières années : celle du quasi-caractère. Voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1708.

6. *L'institution et les développements du mariage.* — Les grandes époques de l'histoire du sacrement de mariage ou, comme disaient les scolastiques, ses diverses institutions, sont exposées de la manière suivante par les théologiens.

Dieu a créé la société conjugale *(Hoc nunc os...)* et lui a assigné sa tâche *(Crescite...)*. L'opinion de Pabst, *Adam und Christus...*, p. 38 sq., d'après laquelle la sexualité est une conséquence du péché d'Adam, est erronée. Dès l'origine, le mariage était un signe sacré de l'union future du Christ et de l'Église. La monogamie et l'indissolubilité sont ses traits primitifs. L'acte de Lamech est une violation de la loi qui a régné jusqu'au déluge.

La polygamie fut permise aux Israélites par une dispense, le divorce s'introduisit parmi eux, et Dieu le permit dans certaines limites. La formation du lien a été réglementée par Moïse qui, sur l'ordre de Dieu, énonça plusieurs empêchements.

Jésus-Christ éleva le contrat à la dignité de sacrement de la Loi Nouvelle. Quatre opinions sont encore aujourd'hui proposées sur le moment de cette institution : les uns pensent que le sacrement de mariage a été institué lorsque la nature divine, en la personne

du Verbe, s'unit à la nature humaine, et ils invoquent le symbolisme du mariage; d'autres que le Seigneur en sanctifiant par sa presence les noces de Cana, éleva le contrat à la dignité de sacrement; il en est qui assignent pour origine au mariage chrétien le rétablissement par Jésus-Christ des lois primitives de l'unité et de l'indissolubilité, Matth., XIX, 3-10 ; enfin, plusieurs « ne veulent voir dans les paroles du Christ qu'une préparation à l'institution méditée : celle-ci ne se serait faite qu'après la résurrection du Seigneur, pendant les quarante jours durant lesquels il apparut plusieurs fois aux Apôtres, et les entretint des mystères du royaume des cieux. Quant à la promulgation du nouveau sacrement, le Christ s'en serait remis au ministère de saint Paul. I Cor., VII, 1-17. » J. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, t. VIII *b*, *Les sacrements*, Paris, 1907, p. 105 sq.

Sur le mode de l'institution, plusieurs opinions ont été proposées qui se rattachent trop intimement à la thèse générale de l'institution des sacrements pour que l'on puisse les discuter utilement ici. Plusieurs théologiens, appliquant à l'histoire du mariage la conception newmanienne du développement, se demandent si Jésus-Christ n'aurait pas « institué quelques sacrements à l'état implicite? Ne se serait-il pas contenté d'imposer les principes essentiels, desquels, après un développement plus ou moins long, seraient sortis les sacrements pleinement constitués? » Pourrat, *op. cit.*, p. 273. Sauf le baptême et l'eucharistie, les sacrements n'auraient pas été donnés à l'Église par le Sauveur pleinement constitués. Seuls, les principes essentiels du mariage, par exemple, auraient été posés ; l'Esprit-Saint en aurait peu à peu, selon les besoins de l'Église grandissante, dévoilé toutes les richesses. Cette théorie de l'institution immédiate mais implicite du mariage a été adoptée par Koch, dans *Theologische Quartalschrift*, 1912, p. 446 sq.

L'opinion d'après laquelle le mariage n'aurait été considéré que tardivement comme un sacrement de la Loi Nouvelle a été condamnée par le décret *Lamentabili* :

N. 51. Matrimonium non potuit evadere sacramentum novæ legis nisi serius in Ecclesia; siquidem, ut matrimonium pro sacramento haberetur, necesse erat ut præcederet plena doctrinæ de gratia et sacramentis theologica explicatio.

N. 51. Le mariage n'a pu devenir sacrement de la Loi nouvelle que par l'action tardive de l'Église ; car, pour que le mariage fût considéré comme sacrement, il était nécessaire que la théologie eût complètement développé la doctrine de la grâce et des sacrements.

L'opinion qui semble aujourd'hui dominante est que le progrès qui se manifeste dans la doctrine du mariage est le résultat d'une intelligence plus parfaite des volontés de Jésus-Christ. Connaissance plus explicite et non point institution plus explicite.

4° *L'opposition aux doctrines traditionnelles fondée sur les sciences.* — Le conflit entre la loi de l'Église et les lois du siècle a été aggravé au cours du siècle dernier par un conflit spéculatif, entre les sciences ou plutôt les conclusions d'un certain nombre de savants et la théologie.

D'abord, les sciences qui, depuis l'humanisme, s'étaient à demi-sécularisées, l'exégèse et la philosophie, devinrent généralement, entre les mains des laïques, assez hostiles à leur ancienne maîtresse, la théologie. Est-il besoin de rappeler que tous les textes scripturaires relatifs au mariage ont été soumis à l'examen général qui n'épargne aucun fragment des Livres saints? Il n'entre point dans notre plan de dresser le catalogue des opinions émises sur chacun d'entre eux et des réponses des exégètes catholiques. Cette besogne s'imposerait cependant à l'historien de la théologie du mariage au XIXe siècle. Le seul chapitre VII de la première aux Corinthiens lui fournirait le sujet d'un longue dissertation qui se terminerait actuellement par l'examen de conjectures toutes récentes et hypercritiques sur la rédaction de cette épître et l'origine du fragment relatif au mariage. Cf. *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études*, section des Sciences religieuses, 1926-27, p. 36.

Si la critique, jadis respectueuse, est devenue dans bien des cas indifférente ou agressive, cela tient à la disposition générale de l'esprit moderne, qui se traduit notamment dans la philosophie. Les détails de l'enseignement des philosophes contemporains sur le mariage qui, certes, mériteraient examen, offrent moins d'intérêt pour l'histoire de la théologie que l'esprit général qui les anime, un esprit d'hostilité aux vérités définies, immuables. La plupart considèrent les lois du mariage comme toutes relatives. Et même ceux qui voudraient les affermir leur assignent des bases bien fragiles. Un philosophe foncièrement attaché aux principes de la famille tels que les a posés le christianisme, Auguste Comte, substitue, dans sa théorie du mariage aux assises du dogme catholique les fondements nouveaux que lui fournissent la psychologie positive et la statique sociale. L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, 1913, p. 289-293; les philosophes et les juristes qui restaurent la notion du droit naturel sont trop souvent portés à lui attribuer un contenu variable. Nous verrons que les catholiques ont réagi avec force contre ces dispositions qui les alarment.

L'exégèse scripturaire et la philosophie, dont nous ne faisons que signaler le rôle, sont des sciences anciennes, qui ont seulement changé d'esprit. Au XIXe siècle, des sciences nouvelles sont apparues dont l'esprit n'est point, en apparence, si menaçant pour les vérités traditionnelles et qui, cependant, devaient leur opposer parfois des contradictions rudes et pratiquement efficaces. Les sciences historiques, d'une part, ont entrepris l'étude des primitifs, les sciences économiques et l'hygiène, l'étude du développement de la population. Les premières étaient donc amenées à prendre parti sur les origines du mariage, les secondes, sur la morale sexuelle. Et ainsi, après la doctrine du contrat-sacrement, c'est la doctrine catholique de l'institution divine du mariage et de l'état conjugal qui se trouvait mise à l'épreuve.

1. *L'étude des non-civilisés et la question des caractères primitifs du mariage.* — Vers le milieu du XIXe siècle, les vues sur l'état primitif de l'homme qui étaient depuis l'antiquité l'apanage des poètes et des philosophes ont pris un caractère rigoureusement scientifique. Certains savants ont énoncé cette conclusion que le mariage est une institution tardive, que la société conjugale n'existe point dans les civilisations primitives. La théorie de la promiscuité originelle, du défaut de règle touchant les rapports sexuels chez les primitifs, professée par tous les évolutionnistes, a été exposée systématiquement dans un ouvrage célèbre de J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgard, 1861. L. H. Morgan, *Ancient Society*, 1877, lui donna plus d'ampleur, et de nombreux observateurs réunirent des faits qui semblaient la corroborer. Voir notamment Giraud-Teulon, *Les origines du mariage et de la famille*, Paris, 1884. Cette théorie prit une importance politique pratique, des plus redoutables, le jour où les socialistes l'utilisèrent, notamment Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, 1883, et F. Engels, *Der Ursprung der Familie und des Staats, des Privateigenthums*, 1884.

La théorie évolutionniste repose sur une certaine notion de l'état primitif de l'homme, animal dominé par l'instinct sexuel, incapable de la fixité et de la

délicatesse de sentiments que suppose le mariage. Cette notion générale, les évolutionnistes la croient justifiée par l'étude des peuplades non civilisées. Si l'on groupe, un peu arbitrairement peut-être, leurs explications, voici leur tableau de l'évolution humaine : à l'origine, promiscuité sans règles, l'incertitude de la paternité chez certains peuples anciens et aujourd'hui encore en Hawaï (Morgan) en serait une preuve. La première règle qui apparaisse serait l'interdiction du mariage entre parents au premier degré. Puis la prohibition s'étend, mais entre les hommes d'un groupe et les femmes d'un autre groupe, la liberté des rapports sexuels est admise (noces par groupe). Famille matrimoniale (Bachofen), famille patriarcale et polygamique, famille monogamique, tels sont les derniers stades. Les transformations continuent de s'accomplir sous nos yeux.

Les conclusions de Morgan avaient d'abord été acceptées par la plupart des sociologues. En 1888, elles étaient très vivement attaquées par Starcke, *Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwickelung* (trad. française en 1891). Les frères Sarasin publièrent les résultats d'observations faites chez les Weddas de Ceylan, dont la civilisation est très primitive et qui connaissent cependant une organisation matrimoniale régulière et même une véritable monogamie. P. et F. Sarasin, *Die Weddas von Ceylan und die sie umgebende Völkerschaften*. Westermarck reprit les objections de Starcke (et aussi celles que, dès 1865, avait formulées Mac-Lennan) qu'il appuya de nombreux documents ethnographiques. *The history of human marriage*, Londres, 1891 (trad. française en 1895). A quoi Mucke répondit par une nouvelle interprétation des faits observés par Morgan, cf. *Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwickelung*, Stuttgard, 1895; J. Kolher, *Zur Urgeschichte der Ehe*, *Totemismus*, *Gruppenehe*, *Mutterrecht*, a réhabilité les conclusions de Morgan.

Peu de mois après cet important ouvrage, en1898, paraissait le premier volume de l'*Année sociologique*. Chacun des volumes de cette publication contient une sorte de chronique consacrée aux études récentes sur le mariage dans les sociétés primitives, et dont les éléments sont répartis entre la troisième section : Sociologie et morale juridique (sous la rubrique : l'organisation domestique et matrimoniale) et la quatrième section : Sociologie criminelle et statistique morale (II. Nuptialité, divorces). C'est là, et dans quelques articles, qu'il faut chercher la pensée de Durkheim sur le mariage, intéressante pour sa valeur propre, et à cause de l'influence qu'elle a exercée. Nous la connaîtrons mieux quand auront été publiés par les soins de M. Mauss les cours de Bordeaux et de Paris. On peut lire la conclusion de l'un d'entre eux dans la *Revue philosophique*, janv.-fév. 1921, p. 1-14, et ils ont été utilisés par G. Davy, *Vues sociologiques sur la famille et la parenté, d'après Durkheim*, même Revue, juillet-août, 1925, p. 79-117. Il ne peut être question, dans cet article, que de signaler celles des conclusions de Durkheim qui intéressent la théologie, de résumer très rapidement ses vues sur les origines et les propriétés du mariage. Elles s'opposent aux opinions récentes que nous venons de mentionner. L'un des résultats de la critique de Durkheim a été d'achever la ruine des hypothèses de Bachofen, Morgan, Giraud-Teulon sur la promiscuité primitive et le mariage collectif. Avec constance, Durkheim s'est appliqué à dissoudre cette vaine conjecture. Voir ses comptes rendus des ouvrages de Kohler, Grosse, Howitt, dans *Année sociologique*, 1898, t. I, p. 313, sq., p. 332; 1906, t. IX, p. 366 sq. Par d'autres conclusions encore, Durkheim fortifie les vues traditionnelles : son opposition au divorce par consentement mutuel est résolue. Voir son article sur ce sujet dans la *Revue Bleue*, 5 mai 1906. Et s'il admet la dissolubilité du lien conjugal, on peut le compter parmi les plus réservés des partisans du divorce, dont il défend le principe, mais non point la liberté absolue. La facilité avec laquelle le mariage se rompt lui paraît être une anomalie. « Tout ce que nous savons de l'histoire de la famille et de la société conjugale, enseigne-t-il, nous porte à croire que celle-ci doit revêtir de plus en plus un caractère sacré. Nous associons de plus en plus dans notre pensée les deux époux, nous tendons à considérer leur lien comme indissoluble. » (Notes d'un cours inédit, communiquées par notre collègue M. Halbwachs.) Si l'enfant ne peut rompre les liens de parenté qui l'attachent à ses parents, pourquoi les liens conjugaux demeureraient-ils livrés à l'arbitraire individuel? « Le mariage n'est pas un contrat pur et simple : c'est un phénomène qui a un intérêt social. Le groupe conjugal est la seule molécule sociale qui ait une durée assez longue : il est bon que la société fasse sentir à l'individu que ce groupe n'est pas une convention de deux personnes, par conséquent que les conditions du divorce soient limitées. » *Ibid.*

Mais ses vues fondamentales sur la famille et le mariage dans les sociétés primitives sont fort éloignées de l'Anthropologie orthodoxe. « On voit combien est erronée cette opinion qui fait du mariage la base de la famille, » écrit-il dans un compte rendu de l'*Année sociologique*, 1898, t. I p. 344. Le centre et le foyer de la vie familiale, à l'origine, c'est le *totem* et c'est par le totémisme que Durkheim expliquera l'exogamie et toute la notion primitive de la parenté. Voir notamment *La prohibition de l'inceste et ses origines*, *loc. cit.*, p. 1-70. La « famille conjugale » est le terme d'une évolution « au cours de laquelle la famille se contracte, à mesure que le milieu social avec lequel chaque individu est en relation immédiate s'étend davantage; et cette évolution partirait, comme première forme de la famille, d'un vaste groupement politico-domestique, le clan exogame amorphe, et aboutirait à la famille conjugale d'aujourd'hui, en passant par la famille-clan différenciée, utérine ou masculine, par la famille agnatique indivise par la famille patriarcale romaine et la famille paternelle germanique. » G. Davy, *art. cit.*, p. 83, et *Revue philosophique*, 1921, p. 6, note 2. La famille ne serait donc point le groupement naturel des parents et des enfants, mais une institution sociale, produite par des causes sociales. Primitivement, elle ne se distingue pas du clan; le mariage n'est dans sa vie, qu'un « accident », et il ne constitue point la parenté. Encore le mariage ne commence-t-il qu'avec la prohibition de l'inceste. « Ce qui montre bien que la prohibition de l'inceste est l'origine du mariage, c'est qu'un premier germe de mariage apparaît dès que l'inceste est prohibé. » Et il ne s'agit que d'un germe : « Prohibition de l'inceste. organisation du groupe familial, voilà les deux conditions nécessaires du mariage. Elles ne sont pas encore suffisantes. En effet, il n'y a pas encore de formalités au mariage : et ces formalités ne sont point dans le mariage quelque chose de superficiel... Elles sont quelque chose d'intrinsèque, d'essentiel » (Notes d'un cours inédit). Et ce mariage primitif n'est généralement ni monogamique ni indissoluble.

A côté du groupe constitué par Durkheim et ses disciples, qui garde une place importante dans l'Université et qui est aussi l'objet de vives critiques (voir par exemple, l'ouvrage récent de Lacombe), d'autres doctrines sociologiques se sont formées, dont les conclusions heurtent parfois les explications catholiques de l'origine du mariage. Voir un tableau de ces doctrines dans F. Squillace, *Critica della sociologia*, t. I, *Le dottrine sociologiche*, Rome, 1902, et *La classifi-*

cation des doctrines sociologiques, dans *Annales de l'Institut international de sociologie*, 1902, t. VIII, p. 353. Chaque année, d'importantes études sont publiées sur les origines de la famille, soit sous une forme très générale, ainsi G. Frazer, *Les origines de la famille et du clan* (en réalité : les origines du totémisme et de l'exogamie), trad. française, 1922, soit limitées à une société, ainsi P. Vinogradof, *Principes historiques du droit* (origines de la famille aryenne), trad. Duez et Joüon des Longrais, Paris, 1924, soit consacrées à un groupe restreint, et les monographies de ce genre sont de plus en plus nombreuses.

De tous ces travaux, il en est peu, quels que soient les sentiments de leurs auteurs, qui aient pour fin précise la polémique religieuse. Mais il est inévitable qu'ils la provoquent, toutes les fois qu'une hypothèse contredit la doctrine catholique de la création et de l'institution divine du mariage.

Les catholiques, un peu surpris et irrités par la liberté des premiers évolutionnistes, ont, depuis longtemps, reconnu qu'il ne suffit point d'opposer aux savants privés de la foi un dogme qu'ils ignorent ou de railler les faillites partielles de la science. Les problèmes scientifiques ne peuvent être abordés qu'avec des méthodes scientifiques. Les savants catholiques ont donc commencé à leur tour des enquêtes sur les non-civilisés; ils avaient à leur disposition des milliers d'informateurs sûrs, les missionnaires, qui, en fait, ont été mis à contribution au cours de ces dernières années.

Un groupe d'ethnologues s'est formé dont le premier soin a été de constituer une méthode, la méthode dite historico-culturelle. Graebner, *Die Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911; A. Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1923; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, 1922; t. II, 1925. Sur les origines françaises de cette méthode, cf. A. Vincent, *Chronique d'Histoire des religions*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, p. 100, note 1. M. Vincent a donné un aperçu fort clair de la méthode dans cette même *Revue*, 1925, p. 98 sq. L'un des plus savants représentants de cette méthode est le P. Schmidt, de Vienne, directeur de la revue *Anthropos*, et qui a particulièrement étudié un peuple que beaucoup considèrent comme le plus proche des premiers hommes, les Pygmées. Cf. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910. La production de cette école est déjà abondante. On en trouvera les conclusions essentielles résumées dans Gemelli, *Origines de la famille*, trad. fr., 1923. Des *Semaines d'ethnologie religieuse* attestent la vitalité de la nouvelle école. Voir le *Compte rendu analytique de la IIIe session*, Enghien, 1923. Son point de départ, c'est, en somme, la constatation de la liberté naturelle de l'homme, qui interdit d'appliquer à la recherche des origines de la société conjugale une méthode qui supposerait la constance et l'enchaînement nécessaire des phénomènes. Malgré les injonctions de certains savants qui ne veulent appliquer aux non-civilisés que la méthode des sciences naturelles, l'École ethnologique étudie la psychologie de chaque peuple historiquement dans les diverses conditions où il s'est trouvé. Elle aboutit à la détermination de cycles culturels, mais non point au tableau d'un développement continu de l'homme : elle discerne, depuis la création, des reculs, des bonds, des arrêts et, dans la période des origines, une décadence grave. L'erreur des évolutionnistes a été de tracer à l'histoire un parcours régulier, d'imposer aux faits l'ordre d'un dur schème rectiligne (au lieu de les classer selon leur antiquité) et d'appeler primitifs les états de perversion. La question est, d'abord, de déterminer quels sont les plus primitifs des hommes. Beaucoup de savants répondent : les Pygmées, dont on a retrouvé des squelettes en Suisse, en France, en Sibérie et qui sont aujourd'hui dispersés en diverses parties du monde. Or, les Pygmées et les Pygmoïdes pratiquent le mariage individuel et stable. Ils sont monogames comme ils sont monothéistes. Et leur morale sexuelle est assez élevée : certains observateurs s'accordent à dire que dans tel groupe pygmée, comme les Negritos des Philippines, la chasteté est pratiquée hors du mariage et la fidélité strictement observée entre époux. Cf. Schmidt, *op. cit.*, *passim*, et les nombreux ouvrages publiés sur les divers groupes de Pygmées et de Pygmoïdes, dont on trouvera la liste dans les notes de Schmidt et de Gemelli. Voir notamment, sur les Andamènes, les travaux de Portmann, de Mann et de Kloss; sur les Negritos, ceux de Reed et de Mundtlauft; sur les Boschimans, Fritsch, Arbousset et Daumas.

D'autres civilisations se sont formées où l'œuvre de Dieu est, en quelque sorte, dégradée par l'homme. Encore ne faut-il point admettre la réalité de toutes les dégradations que les évolutionnistes ont cru reconnaître : ainsi, l'appellation de « père » conférée par les jeunes hommes aux anciens, dans certaines tribus, ne signifie point l'incertitude de la paternité; elle n'est qu'un témoignage de respect; et elle n'est pas générale : chez les Andamènes, par exemple, peuple très primitif, les termes qui désignent la parenté sont précis; bien des observateurs confirment que le régime de la promiscuité n'est point commun chez les primitifs. Cf. Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs*, Paris, 1909 (sur les Bantous). La théorie des noces par groupes a été soumise à une si vigoureuse critique, de la part de savants d'origine très diverse et d'observateurs des tribus australiennes où on croyait en voir l'illustration, qu'on peut la regarder comme périmée. Quant au matriarcat, si la ligne féminine est seule prise en considération chez certaines tribus, cela n'implique point l'incertitude sur la paternité ni le gouvernement des femmes : des observations précises l'ont montré. Cf. Gemelli, *op. cit.*, p. 52-71.

L'exposé et la discussion des thèses sur l'origine du mariage ont été faits dans de nombreux ouvrages : voir notamment Howard, *A history of matrimonial institutions*, Chicago et Londres, 1904; Fonsegrive, *Mariage et union libre*, Paris, 1904; Nyström, *Das Geschlechtsleben und seine Gesetze*, 8e éd., Berlin, 1907. La première partie de l'ouvrage de K. Böckenhoff, *Reformehe und christliche Ehe*, Cologne, 1912, expoes la doctrine catholique des origines du mariage et de son élévation par Jésus-Christ au rang de sacrement.

2. *Économistes et eugénistes ligués contre la morale conjugale du christianisme.* — *a*) *L'attaque.* — Si les discussions relatives aux origines du mariage n'ont point ébranlé les enseignements de l'Église, si même elles fournissent de nouvelles confirmations à ceux qui demandent aux Pygmées un témoignage sur l'état primitif de l'homme, certaines sciences pratiques, l'économie, l'hygiène devaient porter à la morale traditionnelle des coups extrêmement redoutables et d'une efficacité que la statistique nous révèle chaque jour.

a. Le néo-malthusianisme. — C'est l'idée même de l'association conjugale, la notion des rapports entre époux, qu'une propagande, d'abord suggérée par l'observation des faits sociaux, a récemment bouleversée.

L'ensemble de ses doctrines et de ses recettes est désigné sous le nom de néo-malthusianisme. Malthus, on le sait, n'en est point le fauteur. Ayant aperçu les dangers d'un accroissement non surveillé de la population, convaincu que cet accroissement excessif est la cause principale de la misère et de la plupart des vices, cet honnête pasteur recommandait comme frein

préventif l'ajournement du mariage jusqu'à un âge assez tardif, la continence devant être gardée dans le célibat, *moral restraint*. Tel est le sujet de la seconde édition d'*Un Essai sur le principe de la population*, Londres, 1803. On trouvera la traduction de trois passages essentiels de ce livre, précédés d'une notice et d'une bibliographie dans P. Gemähling, *Les grands économistes, textes et commentaires*, Paris, 1925, p. 121-143.

Du vivant même de Malthus, commença une propagande dont le point de départ est fourni par les observations de l'*Essai* sur l'accroissement de la population, mais dont les conclusions pratiques sont nouvelles. Cette propagande fut inaugurée en Angleterre vers 1820. Cf. J. A. Field, *The early propagandist movement in English population theory*, dans *The american economic Review*, 1911. Le néo-malthusianisme « rejette le *moral restraint*, l'abstention, l'ajournement ou la réduction des rapports sexuels physiques, comme une condition impossible ou trop pénible, et recommande un ensemble de pratiques diverses, d'*artifices*, pour rendre les relations physiques sexuelles à volonté improductives. » Paul Leroy-Beaulieu, *La question de la population*, Paris, 1913, p. 297. Les conditions sociales de l'Angleterre, au lendemain des guerres de l'Empire, étaient très favorables à l'épanouissement de la nouvelle doctrine. James Mill, le père du philosophe, l'adopta discrètement (1818) et Thomson sans aucun voile (1824). Elle prit aussitôt une forme populaire, des tracts la répandirent. Après vingt ans d'interruption, elle reparut, en 1854, dans les *Éléments de science sociale* de Drysdale, où est présentée la théorie de la « copulation préventive », c'est-à-dire « accompagnée de précautions qui empêchent la fécondation, » et, avec une vigueur qui n'a fait que croître, en 1876 : Annie Besant et Ch. Bradlaugh en étaient alors les apôtres. P. Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, p. 295-319.

L'argument initial des néo-malthusiens est d'ordre économique et social : il s'agit de limiter la misère en limitant le nombre des naissances, d'enseigner aux époux les moyens d'éviter la procréation d'êtres dont ils ne pourraient assurer la subsistance. Mais le principe libertaire n'a point tardé à élargir le programme primitif : non seulement, il est nécessaire d'éviter la surpopulation, mais il est loisible à tout homme de ne point engendrer, à toute femme de ne point enfanter. Les pratiques anti-conceptionnelles dont le but avait été d'abord la défense sociale servent, désormais, à défendre l'individu contre les anciennes règles sociales, à lui procurer un plaisir égoïste et sans fruit.

b. L'eugénique. — La recherche d'une conciliation de l'intérêt individuel et de l'intérêt social fit éclore, vers le milieu du XIXe siècle, une science nouvelle, qui renforçait les positions des néo-malthusiens. A côté d'eux, d'accord avec eux sur bien des points, malgré les conflits de principe et la rivalité de secte, les eugénistes commencèrent leur propagande. On considère comme leur fondateur l'anthropologiste F. Galton (1822-1912), qui fut au moins l'inventeur du mot *eugénique* et qui, dans plusieurs traités, exposa les conditions du progrès physiologique de la race humaine. Réduire le taux de la natalité parmi les individus inaptes à une saine procréation, favoriser la reproduction des plus aptes : tel est le programme qu'il propose. « L'eugénique, écrit Mme Renée David, refuse le droit à la procréation à tout être susceptible d'engendrer un malade ou un criminel, un *malheureux :* elle lui dénie le droit de *perpétuer la souffrance*. Elle condamne à la stérilité les tuberculeux, les syphilitiques, les alcooliques, les épileptiques, les criminels, tous ceux qui peuplent les hôpitaux, les asiles, les prisons, tous les refuges de la misère humaine, physiologique ou morale : l'eugénique refuse aussi le droit de donner la vie à tous ceux qui n'ont pas les ressources matérielles suffisantes pour assurer à leur postérité le bien-être, l'hygiène nécessaires au développement normal d'un enfant sain. » Art. de *Paris-Soir*, cité dans *Le Prêtre et la Famille*, bulletin de l'A. M. C. (Association du mariage chrétien), 1926, p. 251. En somme, le néo-malthusianisme s'occupe surtout de la quantité de la population, tandis que l'eugénisme ne s'intéresse qu'à la qualité de ses éléments. Un laboratoire, une société savante, un périodique ont été créés par Galton pour l'avancement de l'eugénique. Quant à l'action sur le public, elle a été assurée principalement par l'extraordinaire initiative de la doctoresse Marie Stopes qui a fondé, en 1921, une société pour l'éducation sexuelle et la diffusion des « saines méthodes physiologiques de contrôle », *birth control*, et la Clinique des mères où, sur les 5000 premières femmes qui se sont présentées, 4834, dont 599 n'avaient jamais eu d'enfants, voulaient être renseignées sur la pratique anti-conceptionnelle, 166 sur les moyens d'avoir des enfants. Manuel Devaldès, *Le malthusianisme et l'eugénisme en Grande-Bretagne*, dans *Mercure de France*, 1er mars 1926, p. 257-279.

La rencontre des diverses inspirations que nous avons énumérées devait assurer à la nouvelle morale sexuelle un immense succès. Beaucoup d'hommes détachés de la foi traditionnelle, beaucoup d' « avancés » — encore que la Ligue malthusienne ait gardé jusqu'à ces derniers temps, en Angleterre un caractère antisocialiste — lui ont donné leur adhésion. La crise économique qui, depuis 1920, sévit en Angleterre impressionne beaucoup de philanthropes. Cf. A. Andréadès, professeur à l'Université d'Athènes, *La population anglaise avant, pendant et après la Grande Guerre*, Ferrare, 1922, p. 64-77. L'eugénisme y a rallié de grands bourgeois conservateurs et inquiets, des ministres et jusqu'à de hauts dignitaires anglicans, dont le plus ardent semble être l'évêque de Birmingham, le Rev. Dr Barnes et le plus éminent le doyen Inge. M. Keynes, l'auteur des *Conséquences de la Paix*, est un malthusien et un eugéniste convaincu, et M. Lloyd George, quand il était premier ministre, encourageait les malthusiens à préparer une opinion favorable au gouvernement, pour le cas où il viendrait à soutenir leur propagande par des mesures légales. Au Congrès du *Labour Party*, en septembre 1925, une motion favorable au néo-malthusianisme ne fut repoussée que par 1.824.000 voix contre 1.530.000. La Chambre des Lords montra moins de scrupules quand, le 29 avril 1926, malgré l'opposition du Gouvernement, elle adopta par 57 voix contre 44 une résolution aux termes de laquelle les Comités d'assistance sociale établis sur les divers points du territoire, sont autorisés à donner aux femmes mariées toutes indications nécessaires sur les meilleurs moyens de limiter le nombre de leurs enfants. Dans tous les pays, des Ligues se sont fondées pour faire connaître et justifier les pratiques anti-conceptionnelles : l'Union pour l'Harmonie sociale en Allemagne (1889), la ligue de la Régénération humaine du Dr Robin (1896), etc.

Quant aux résultats de la propagande, ils ont été partiellement étudiés en divers pays. En France, le chiffre des naissances a diminué d'environ 1/3 dans les villes du Nord contaminées par le néo-malthusianisme. Et le nombre des avortements était, avant la guerre, si considérable, que les statistiques les plus optimistes les évaluaient à 100.000 par an pour la France, tandis que certain médecins proposaient : 500.000. Cf P. Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, p. 320-338. La baisse de la natalité en Angleterre est beaucoup plus rapide encore qu'en France. « C'est un chapitre de la décadence peut-être irrémédiable de l'Angleterre qui est en train de s'écrire sous nos yeux, » déclare

E. Jordan, *L'effondrement de la natalité anglaise*, dans *Pour la vie*, organe mensuel de la ligue « Pour la Vie », février 1927.

b) La riposte. — A cette formidable attaque dirigée contre la notion chrétienne du mariage, une résistance très vive a été opposée.

Le clergé non catholique des pays particulièrement entamés, Angleterre, Amérique, maintient généralement, non point unanimement, nous l'avons vu, les principes du mariage traditionnels. Les 252 évêques anglais et américains réunis à Lambeth en 1920 ont voté cette résolution : « que le premier but du mariage est la perpétuation de la race humaine et que les pratiques anticonceptionnelles, non seulement y contreviennent, mais comportent les plus grands dangers physiques, moraux et religieux. » Dans la plupart des pays civilisés, des ligues ont été fondés pour la défense de la famille. Mais il paraît incontestable que le plus vigoureux effort pour la défense du mariage et de la famille, c'est dans le sein de l'Église catholique, qu'une fois de plus, il s'accomplit. Théologiens, canonistes et moralistes, rajeunissent la forme des principes traditionnels, que confirment les encycliques pontificales, développent l'enseignement de l'Église sur les fins du mariage, soit dans les traités généraux de théologie, de droit canonique, de médecine pastorale, soit dans les traités du mariage, soit enfin dans d'innombrables livres et articles. Des lettres pastorales, dont la plus retentissante fut celle du cardinal Mercier (1916), rappellent les devoirs de la vie conjugale. Des œuvres catholiques ont été fondées, notamment l'Association du mariage chrétien, qui publient des bulletins, des tracts, tiennent des congrès. Les problèmes de la famille sont le grand souci de beaucoup de groupements charitables ou scientifiques; les *Semaines sociales* les ont plusieurs fois inscrits à leur ordre du jour. Le double caractère de cette nouvelle lutte théologique, où s'affrontent non plus deux exégèses mais deux conceptions de la vie, c'est l'emploi par l'Église de tous les arguments que lui offrent les sciences profanes — philosophie, sociologie, médecine, —et la collaboration des clercs et des savants laïques dont plusieurs ont apporté une contribution précieuse.

Deux actions étaient immédiatement nécessaires : la critique des doctrines nouvelles et la justification des principes catholiques.

Les craintes mêmes de Malthus ont paru chimériques à certains savants qui objectent que les subsistances augmentent plus rapidement que les besoins des hommes. B. Mallet, dans *Journal of State Medecine*, août 1918. Telle n'est point, cependant, la pensée des savants qui ont défendu avec le plus de courage et d'éclat la morale chrétienne. « Une idée dangereuse n'est pas fausse pour autant, et le malthusianisme est vrai, écrit E. Jordan, professeur à la Sorbonne, dans *Religion et natalité, Revue du clergé français*, janv. 1919, p. 48 du tirage à part. Il est très vrai que, dans une société où la procréation serait réglée par le seul instinct, sans aucune intervention de la volonté, le surpeuplement tendrait vite à devenir un fléau auquel on n'aurait de remède que dans d'autres fléaux: la famine, la peste ou la guerre. » *Ibid.*, note 1 : « Les réfutations faites du malthusianisme ne portent pas et notamment celle de M. Leroy-Beaulieu dans sa *Question de la population.* » « La loi malthusienne du doublement de la population par périodes de vingt-cinq années est justifiée *et même dépassée* et cette certitude est si manifeste qu'elle ne peut être mise en doute par aucun esprit averti... » P. Bureau, *L'indiscipline des mœurs...*, p. 439. « Les sociétés humaines sont mises en demeure de limiter leur fécondité et de restreindre leur prolification dans des limites compatibles avec les ressources dont elles disposent. » *Ibid.*, p. 448. D'autre part, l'individu peut avoir de bonnes raisons personnelles de limiter le nombre de ses enfants. « Le désir de ménager la santé de la femme, la crainte d'assumer des charges supérieures aux ressources du ménage sont des motifs sérieux dont il est légitime de tenir compte. » E. Jordan. *Contre la dépopulation. Le point de vue catholique.* Rapport présenté à la Journée diocésaine des Œuvres, Paris, 1917, p. 18. Il y a donc un problème de l'équilibre de la population et des subsistances, et pour les gens mariés des problèmes d'équilibre entre les ressources et les désirs, l'activité économique et l'activité morale, le devoir et l'instinct.

La solution de Malthus, l'ajournement des mariages, est notoirement insuffisante. A celle des néo-malthusiens, les objections très graves sont opposées. « Une question que d'abord on ne peut se tenir de poser aux différentes écoles malthusiennes est la suivante : Une fois les mesures préventives généralisées, comment arrêterez-vous la baisse de la population? » Andréadès, *op. cit.*, p. 74. Or, si « la société a besoin d'être protégée contre une prolificité excessive, elle a aussi besoin d'être assurée d'une fécondité suffisante. » P. Bureau, *L'indiscipline....*, p. 465. Cette préoccupation des sociologues est aussi la préoccupation de tous les hommes attachés à leurs pays : un grand nombre d'auteurs se sont placés à ce point de vue national. Voir par exemple pour la France, J. Bertillon, *La dépopulation de la France*, Paris, 1911, et notamment la quatrième Patrie : Propagande criminelle, p. 210-246; pour l'Angleterre, Rev. James Merchant, *Population and Empire*, Londres, 1917; pour la Belgique, R. P. Vermeersch, *Le problème de la natalité en Belgique*, Bruxelles, 1910.

L'argument décisif est d'ordre moral : « Le mode de protection à employer contre l'excessive prolifération ne devra certainement pas être tel qu'il ruine par son principe même toute l'économie des autres disciplines sexuelles, dont cette fécondité n'est après tout que le terme et le but. » P. Bureau, *L'indiscipline...*, p. 465. La solidarité des règles morales est telle que le relâchement sur un point, et sur un point essentiel, entraîne l'effondrement de tout le système. *Ibid.*, p. 466-471. Faire passer avant tout la satisfaction de l'instinct, ce serait, tacitement peut-être, autoriser l'adultère, l'avortement, l'infanticide. La logique conduit à cette conclusion et la pratique n'y peut résister longtemps. Toute délicatesse, enfin, est bannie d'un régime fondé sur la fraude et la brutalité. Tels sont les arguments des sociologues catholiques à l'usage des neutres. Aux catholiques, il suffit de rappeler la notion du vice et du péché. Faillir est le fait de l'homme; mais ne point reconnaître dans les pratiques anticonceptionnelles des défaillances graves, c'est nier les fondements de la morale catholique.

La morale catholique n'admet qu'une solution « Manifestement la continence des époux est le seul moyen de corriger l'excessive fécondité et en dehors de ce moyen toute précaution et toute mesure anticonceptionnelles doivent être condamnées. » P. Bureau, *L'indiscipline...*, p. 463. Solution dure dans l'état actuel de nos mœurs. Pour la rendre plus aisément applicable, les moralistes catholiques demandent toute une série de réformes urgentes : d'abord que l'État réprime la campagne néo-malthusienne et mette les citoyens à l'abri des excitations de la littérature obscène, qu'il favorise les familles nombreuses; que les médecins instruisent encore plus efficacement leur clientèle des périls de l'immoralité. Cf. Desplats, *De la dépopulation par l'infécondité voulue*, Louvain, 1910; Boule, *La responsabilité du médecin dans la prophylaxie anticonceptionnelle et l'avortement thérapeutique*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1911,

p. 591 sq; surtout que les enfants et jeunes gens reçoivent une éducation qui les prépare aux charges, aux obligations, aux sacrifices du mariage. E. Jordan, *Religion et natalité*, p. 40-67; P. Bureau, *L'indiscipline* p. 474-476. L'objet de l'Association du mariage chrétien est d'insister sur la nécessité de cette préparation et de la diriger. De nombreux ouvrages de direction spirituelle ont été publiés sur ce sujet au cours de ces dernières années. Voir notamment ceux de Fonssagrives, Knoch, Förster, plus récemment : J. Viollet, *Éducation de la pureté et du sentiment*, Paris, 1925, et les divers livres périodiques, comptes rendus de Congrès publiés par l'A. M. C. (86, rue de Gergovie, Paris).

On le voit, le catholicisme admet et permet la conciliation de l'économie et de la morale. Les vues de Malthus, bien loin de menacer ses prescriptions et ses conseils, en vérifient la bienfaisance. Il a toujours considéré comme état supérieur la virginité et, en fait, il a facilité ainsi l'équilibre des familles pendant de longs siècles. En imposant pour but primordial aux époux la procréation, il y ajoute l'obligation très stricte d'éduquer les enfants, leur fixant ainsi une limite, celle des forces et des ressources rigoureusement indispensables pour cette fin. « Pas de nombre obligatoire, car pas plus que le célibat, la continence entre époux n'est en elle-même condamnable, pourvu qu'elle résulte du consentement exprès ou tacite, peu importe, mais mutuel et libre des deux intéressés. Elle vaut ce que valent les motifs qui l'inspirent. Elle pourra être, selon les cas, obligatoire, louable, légitime, plus ou moins critiquable. » E. Jordan, *Contre la dépopulation*, p. 18. Ce que l'Église condamne, c'est l'égoïsme et ce sont les licences contraires à la dignité individuelle et au bien social. « Il ne faudrait pas que la prévoyance devînt du calcul, ni les espérances une spéculation basse ou usurière. » Cardinal Mercier, *op. cit.*, p. 15.

La même considération des fins du mariage dicte aux catholiques leur attitude en face de l'eugénisme. La société peut-elle condamner à une existence contre nature, en leur infligeant un traitement incompatible avec les droits de la personne humaine, les êtres moins vigoureux dont il n'est d'ailleurs point sûr qu'ils ne procréeront pas des enfants sains? Ici encore, c'est l'éducation morale qui pourrait et devrait inciter les faibles à observer la continence. *Le Prêtre et la Famille*, septembre-octobre 1926, p. 252 sq.

La doctrine très élevée de l'Église est donc défendue avec force. Mais il serait injuste et imprudent de méconnaître la qualité et les rapides progrès de ses adversaires et l'extrême gravité d'un conflit où l'avenir de la famille, des sociétés, des idées morales est en jeu.

Conclusion. — Comment les théologiens ont approfondi les paroles divines, peu à peu reconnu tous les aspects du mariage, nous avons essayé d'en rendre compte. Depuis les origines du christianisme jusqu'à nos jours, la croyance fondamentale n'a point changé : le mariage est un sacrement institué par Dieu pour procurer à la famille les grâces nécessaires. Puisque l'on a montré chez les premières générations chrétiennes cette croyance, il n'est point permis d'y voir un fruit de la spéculation théologique.

Ce qui a occupé, souvent divisé les théologiens, c'est l'explication de ces vérités. Le goût des raisonnements infinis et des analyses subtiles a, pendant de longues périodes, conduit et maintenu les docteurs en des voies obscures : la dialectique leur a caché des vérités élémentaires. Au XIIe siècle, on ne parle guère de la grâce, et l'idée pessimiste de la concupiscence retient de classer le mariage au rang de l'eucharistie ou du baptême dans l'énumération septénaire des sacrements. Le même abus des analyses compliquera au XIIIe siècle et pour longtemps la théorie du signe, de la matière et de la forme, du ministre, de l'institution divine, des rapports entre le sacrement et le contrat. D'où les controverses, dont nous avons montré la portée pratique, l'intérêt historique, et dont le cycle est achevé. L'ère des grands débats de la théologie dogmatique semble close. La définition très précise du contrat-sacrement ne laisse plus qu'un champ étroit aux conflits d'opinions.

Le temps des divergences et des querelles intestines est passé, la tâche des théologiens n'est plus tant d'expliquer le signe ou la grâce que de maintenir et défendre les principes du mariage chrétien que le monde moderne s'efforce de ruiner. Du domaine surnaturel où ils se cantonnaient jadis, les révolutions religieuses les ont ramenés au terrain de la lutte engagée entre les nouvelles morales et l'Église, et qui met en présence non plus des écoles de commentateurs, mais deux conceptions de la vie. L'union des sexes a-t-elle pour fin principale, et certains disent exclusive, le bonheur de l'individu, ou bien le sacrifice des égoïsmes au profit de la société, l'apaisement de la concupiscence? Exaltation de l'individualisme ou soumission de l'individu à des lois divines? Le problème présent pourrait être posé dans ces termes généraux, et toute la doctrine catholique du mariage, aussi bien la doctrine du signe et de la grâce que celle des caractères et des buts du mariage, implique et exalte le renoncement des époux à l'égoïsme, à la liberté absolue qui est le dogme des plus résolus adversaires de l'Église. Les temps nouveaux assignent donc aux moralistes et aux sociologues la place éminente qui, naguère, appartenait aux scolastiques. Le dogme est défini dans des formules précises. Peut-être la grande affaire, aujourd'hui, est-elle d'en montrer aux chrétiens toute la richesse morale et aux incroyants la bienfaisance, la haute dignité.

1. On trouvera au début des principales subdivisions une bibliographie méthodique. Pour permettre au lecteur de traduire rapidement l'abréviation : *op. cit.*, nous donnons ci-dessous la table de ces bibliographies. — Ouvrages généraux (Esmein, Freisen, etc.) : col. 2123, 2127 sq. — Sources littéraires de l'époque classique (et notamment, œuvres des scolastiques entre 1180 et 1500) : col. 2163 sq. — Théologiens de la première moitié du XVIe siècle : col. 2229 sq. — Théologiens et canonistes depuis le concile de Trente jusqu'au pontificat de Pie VI (1563-1775) : col. 2249 sq. — Théologiens du XIXe siècle : col. 2284 sq. — Traités canoniques du mariage parus depuis le Code : col. 2284.

2. Quelques ouvrages sont cités à diverses reprises, qui n'ont pu trouver place dans ces bibliographies. Ainsi, G. Basdevant, dont le titre complet est indiqué col. 2261; J. Brys, col. 2162; Détrez, col. 2183; Falk, col. 2181; Gillmann, col. 2177; Lemaire, col. 2274; Martène, col. 2170; Schmoll, col. 2168.

3. Pendant que cet article était sous presse, a paru la première partie de l'ouvrage, annoncé col. 2166, de J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil. Literargeschichtliche Grundlegung*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XXVI, Munster, 1927. Les conclusions des études du Rev. G. Lacombe, de Mlle Daguillon, de M. Maylan, mentionnées col. 2165 et 2166, que nous connaissions par d'aimables communications du P. Chenu, du P. Théry et des auteurs eux-mêmes, ont été publiées dans les *Positions des Thèses* de l'École Nationale des Chartes, p. 59-66, 31-36, 89-94. L'ouvrage du Rev. Lacombe sur Prévostin doit paraître bientôt dans la *Bibliothèque thomiste* du Saulchoir. Et aussi les deux études sur Ulrich de Strasbourg et sur Philippe le Chancelier.

4. Voici quelques études toutes récentes : C. Michalski, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovie, 1927 (cf. col. 2166); F. Degni, *Del matrimonio*, Turin, 1926, t. I (compte rendu par Cappello, dans *Gregorianum*, 1927, p. 124 sq.); J. Blouet, *Le Néo-*

malthusianisme des catholiques, 1926 (dans les éditions *Spes*, que nous aurions pu mentionner col. 2315).

M. Wendel doit soutenir prochainement une thèse sur *Le mariage à Strasbourg à l'époque de la Réforme*. Un cours sera fait à l'*Institut de Droit canonique* de Strasbourg en 1927-28 sur la compétence des juridictions ecclésiastiques en matière matrimoniale au Moyen Age, et plus spécialement sur le plein exercice, à partir du XIe siècle, des droits que l'Église a toujours été fondée à se réserver sans limitation sur le sacrement de mariage : les conclusions en seront publiées.

5. A la bibliographie, qui, pour être complète, devrait tenir un fascicule, on ajoutera : sur les anciennes collections canoniques (col. 2130 sq.), P. Fournier, *De quelques infiltrations byzantines dans le droit canonique...* (Mél. Schulmberger, 1924); sur le mariage de la sainte Vierge, art. de Girerd dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1923, p. 449-463 (cf. col. 2187 et 2296); sur le mariage mixte (question surtout canonique, dont nous n'avons guère eu à nous occuper) : Eichmann, *Das katholische Miseheherecht nach dem Codex juris canonici*, Paderborn 1921, et l'intéressant opuscule de Stutz, *Zum neuesten, Stand des kathol. Mischeherechts im Deutschen Reiche*, Stuttgart, 1918; sur la doctrine classique du contrat, Thaner, *Die Persönlichkeit in der Ehesehliessung*, Gratz, 1900 et *Error qualitatis redundans in personam*, dans *Acad. Vienne*, 1900; sur la doctrine générale du mariage : Brevilacqua, *Trattato dommatico-giuridico e morale sul matrimonio cristiano*, Rome, 1918; Bilz, *Die Ehe im Lichte der kath. Glaubenslehre*, Fribourg-en-B., 1920; Rive-Umberg, *Die Ehe im dogmatischer, moralischer und soziale Beziehung*, Rome, 1921.

G. Le Bras.

IV. MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE. — Le mariage chrétien pouvant être étudié au triple point de vue dogmatique, liturgique et canonique, c'est avant tout au point de vue dogmatique que nous entendons l'examiner dans les diverses Églises dissidentes d'Orient, et tout d'abord dans la principale de toutes, l'Église gréco-russe. Mais nous ne pourrons négliger complètement les deux autres points de vue, à cause du rapport étroit qu'ils ont avec la doctrine.

Chez les Orientaux, le mariage se présente d'abord comme un rite sacré à deux actes : la cérémonie des fiançailles et celle du mariage proprement dit ou *couronnement*. Ce rite est beaucoup plus développé que celui du rituel latin, et il a, par le fait, beaucoup plus impressionné les théologiens orientaux, auxquels parfois il a fait perdre de vue la vraie nature du sacrement de mariage. Par ailleurs, au milieu des multiples règles canoniques qui, dans toutes les Églises, concernent le contrat matrimonial, il en est quelques-unes (particulièrement celles qui regardent la séparation des époux et la rupture du lien conjugal), qui ont une portée d'ordre dogmatique, et que nous ne pourrons négliger. Ceci posé, voici comment nous divisons notre étude du sacrement de mariage dans l'Église gréco-russe : I. Origine du mariage considéré comme contrat naturel. II. Le caractère sacramentel du mariage chrétien (col. 2317). III. Le double rite liturgique des fiançailles et du couronnement et la manifestation publique du consentement des époux (col. 2318). IV. De l'essence et du ministre du sacrement de mariage (col. 2319). V. De l'indissolubilité du lien matrimonial et des causes de divorce (col. 2323). VI. Du sujet du sacrement de mariage (col. 2328). VII. Du droit de légiférer sur le mariage et de connaître des causes matrimoniales (col. 2329).

Qu'on ne s'étonne pas de ce long sommaire. Sur tous les points indiqués, la théologie gréco-russe présente des divergences avec la théologie catholique, bien que Grecs et Latins, aux époques des grandes controverses, aient gardé, sur la question du mariage, un silence à peu près complet, alors qu'ils bataillaient sur des sujets de bien moindre importance.

I. Origine du mariage considéré comme contrat naturel. — Les théologiens gréco-russes enseignent, tout comme les catholiques, que c'est Dieu lui-même qui institua le mariage, à l'origine de l'humanité; mais plusieurs d'entre eux adoptent la conception étrange de certains anciens Pères grecs touchant la création hypothétique de la femme. D'après cette conception, que saint Jean Damascène fait sienne dans la *Foi orthodoxe*, l. II, c. XXX, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. XCIV, col. 976, 1208, si l'homme n'avait pas péché, la propagation de l'espèce humaine se serait faite par une autre voie que par l'union des sexes. C'est pourquoi la femme ne fut pas créée en même temps qu'Adam, mais tirée de lui un peu après. Tant que dura l'état d'innocence, l'homme jouit d'une parfaite incorruptibilité et impassibilité; il était comme il sera après la résurrection. A ce bienheureux état primitif le psalmiste faisait allusion, lorsqu'il s'écriait : *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis* (par la génération), *et similis factus est illis*. Ps. XLVIII, 12. Telle est la doctrine que développe longuement Michel Glykas dans son *VIIIe chapitre théologique*, en se référant à saint Grégoire de Nysse, à saint Jean Chrysostome, au Pseudo-Athanase (*Réponses à Antiochus*), à saint Maxime, à Anastase le Sinaïte, à saint Jean Damascène. Il conclut même de là que la distinction des sexes ne subsistera pas après la résurrection. Michel Glykas, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, éd. Eustratiadès, t. I, Athènes, 1906, p. 89-115; cf. c. XCII, t. II, Alexandrie, 1912, p. 418-435. On trouve des traces de la même théorie dans Siméon de Thessalonique, *De sacramentis*, c. XXXVIII; *Dialogus contra hæreses*, c. CCLXXV, *P. G.*, t. CLV, col. 180, 504; dans le *Traité des sacrements* de Gabriel Sévère, Chrysanthe de Jérusalem, Συνταγμάτιον, Tergovist, 1715, p. ριθ'; dans la *Première réponse*, c. VII, de Jérémie II aux protestants. Ainsi la question posée par saint Thomas, I^a^, q. XCVIII, a. 2, n'était pas, on le voit, de simple curiosité.

II. Le caractère sacramentel du mariage chrétien. — Dès le XIIIe siècle au moins, nous voyons les Gréco-Russes accepter sans difficulté le dogme du septénaire sacramentel. Michel Paléologue y souscrit au concile de Lyon, en 1274, puis en 1277. Le mariage fait toujours partie de ce septénaire. Au XVIe siècle, lorsque les protestants l'attaquent, au XVIIe, lorsque Cyrille Lucar fait passer leurs négations dans sa *Confession de foi*, Grecs et Russes s'entendent pour repousser l'hérésie en plusieurs conciles et dans leurs deux principales confessions de foi : celle de Pierre Moghila, dite *Confession orthodoxe de l'Église orientale*, et celle de Dosithée, rédigée au concile de Jérusalem, en 1672. La même doctrine continue à être enseignée de nos jours dans les manuels de théologie et les catéchismes. Cependant — qui le croirait? — en 1903 paraissait à Pétersbourg une brochure d'un hiéromoine nommé Taraise, brochure dûment approuvée par la censure synodale et publiée au nom de la Rédaction de la Revue des missions, *Missionerskoe obozrênie*, dans laquelle le septénaire sacramentel est ouvertement attaqué comme une importation latine et scolastique acceptée trop facilement par les théologiens de la Petite-Russie, aux XVIe et XVIIe siècles. Le mariage, en particulier, y est traité de *manifestation étrangère à la religion et se trouvant dans des sociétés fermées aux préoccupations religieuses*. La cérémonie des funérailles ou celle de la prise d'habit monastique mériteraient, bien plus que le mariage, d'être rangées au nombre des sacrements. Il est vrai que saint Paul appelle le mariage un sacrement : mais il parle de n'importe quel mariage et non pas seulement du mariage chrétien : *La théologie des Grands-Russiens et des Petits-Russiens aux XVIe-XVIIe siècles*, Saint-Pétersbourg, 1903, p. 119-

125. La liberté avec laquelle le hiéromoine en question a parlé du septénaire sacramentel en général, et du sacrement de mariage, en particulier, prouve que dans l'orthodoxie orientale toute doctrine qui n'a pas été explicitement définie par les sept premiers conciles œcuméniques, n'a acquis qu'un droit de cité précaire dans la dogmatique de l'Église gréco-russe.

III. Le double rite liturgique des fiançailles et du couronnement, et la manifestation publique du consentement des époux. — L'*euchologie* du mariage dans le rite byzantin est, nous l'avons dit, beaucoup plus développée que dans le rite latin. Cette *euchologie* remonte au moins au VIIIe siècle, et certains éléments en sont plus anciens. Elle est constituée par une double cérémonie ou *office*, celle des fiançailles, ἀκολουθία ἐπὶ μνήστροις ἤγουν τοῦ ἀρραβῶνος, et celle du couronnement, ἀκουλουθία τοῦ στεφανώματος (ou στεφάνωσις). Cf. Goar, Εὐχολόγιον *sive rituale Græcorum*, éd. de Venise, 1730, p. 310-325; Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édition de la Propagande, Rome, 1873, p. 162-180. Anciennement, suivant la coutume des Églises, l'une et l'autre cérémonie avaient lieu soit avant, soit pendant, soit après la messe, et les époux communiaient, preuve que le mariage était considéré comme un sacrement des vivants. C'est du reste ce que déclare positivement Siméon de Thessalonique : « Il faut que ceux qui se marient soient dignes de la communion. » *Dialogus contra hæreses*, c. CCLXXXII, *P. G.*, t. CLV, col. 512. Tout en étant recommandées aux fidèles par l'Église, ces cérémonies ne paraissent pas avoir été regardées par elle comme absolument nécessaires pour la validité du contrat, avant la fin du IXe siècle, c'est-à-dire avant que Léon le Sage, par les novelles LXXIV et LXXXIX (vers 895), les eût rendues obligatoires devant l'autorité civile. Alexis Comnène, par deux autres novelles portées en 1084 et en 1092, confirma, en les étendant au mariage des esclaves et des serfs, les prescriptions de Léon le Sage. A partir de cette époque, la bénédiction de l'Église, aussi bien pour les fiançailles que pour le mariage proprement dit, est considérée comme une condition de validité à la fois par l'Église et par l'État, et la clandestinité devient un empêchement dirimant.

Consacrées par un rite religieux, les fiançailles, assimilées déjà au mariage par le concile *in Trullo* (canon 98), acquièrent devant la loi civile et la discipline ecclésiastique la même solidité que le mariage lui-même. Les mêmes prescriptions, les mêmes empêchements régissent l'un et l'autre contrat; ou plutôt, il n'y a, aux yeux de l'Église, qu'un seul contrat considéré à deux moments différents; de sorte que, si l'un des fiancés meurt avant la cérémonie du couronnement, l'autre est considéré comme bigame, lorsqu'il contracte une nouvelle union. Cette législation devait amener la fusion et la simultanéité des deux rites. C'est ce qui s'est établi un peu partout, ici par la force de la coutume, là par les prescriptions positives de l'Église ou de l'État. En Russie, après une tentative de Pierre le Grand d'enlever aux fiançailles la valeur canonique qu'elles possédaient jusque-là dans l'Église russe comme dans les autres Églises du groupe byzantin, l'union des deux cérémonies fut ordonnée par un décret synodal daté de 1775. Une décision analogue fut prise par le synode de Grèce, en 1834; si bien qu'en ces derniers temps, la séparation de la cérémonie des fiançailles de celle du couronnement n'existait que pour les mariages princiers.

Il est intéressant d'examiner comment se manifeste le consentement des époux dans les deux cas. L'euchologe édité par la Propagande pour les Grecs unis porte, en tête de l'*acolouthie* des fiançailles, une rubrique où il est dit, entre autres choses, que le prêtre demande aux fiancés si c'est bien volontairement qu'ils désirent s'unir, εἰ ἐκ θελήματος αὐτῶν βούλονται συναφθῆναι. Cette rubrique se rencontre bien dans quelques euchologes manuscrits des XVe et XVIe siècles, cf. Dmitrievskii, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 488, 633, etc., mais elle est absente de la plupart des euchologes manuscrits ou imprimés. Cf. Goar, *op.* et *loc. cit.* Conformément au *Trebnik* ou rituel de Pierre Moghila, édité à Kiev, en 1646, l'Église russe a introduit en 1677, dans la cérémonie du couronnement, une interrogation directe aux époux semblable à celle de notre rituel latin. Cette interrogation vient avant le couronnement des deux conjoints par le prêtre. Les euchologes grecs sont restés conformes aux anciens exemplaires. Mais il n'y a pas à se demander si la manifestation du consentement mutuel est suffisante dans ces textes; car aussi bien dans le rite des fiançailles que dans celui du couronnement, il y a abondance d'actes et de signes symboliques de ce consentement. Aux fiançailles, on trouve la remise et l'échange des anneaux, et aussi le baiser mutuel que se donnent les fiancés, d'après certains euchologes. Au couronnement, le célébrant couronne d'abord les conjoints; puis il les livre l'un à l'autre en joignant leur main droite, κρατήσας τῆς δεξιᾶς χειρὸς αὐτῶν, παραδίδει ἀλλήλοις; enfin, il les fait boire par trois fois à la coupe commune, τὸ κοινὸν ποτήριον. D'autres gestes et cérémonies se rencontrent dans certains manuscrits. Cf. Dmitrievskii, *op. cit.*, *passim*. D'ailleurs, antérieurement à la cérémonie religieuse, il y a eu le contrat passé le plus souvent devant les représentants de l'Église et signé par les conjoints. Cf. Siméon de Thessalonique, *op. cit.*, col. 505.

IV. Essence et ministre du sacrement de mariage. — On sait, d'après ce qui précède, col. 2293 sq., où en est la question de l'essence du sacrement de mariage dans la théologie catholique moderne. La doctrine qui, de nos jours, est enseignée comme une certitude par l'ensemble de nos théologiens (inséparabilité du contrat et du sacrement, et par suite, matière et forme du sacrement placées dans le consentement mutuel des époux, qui sont les vrais ministres du sacrement), fut communément professée par les théologiens gréco-russes jusqu'au début du XIXe siècle.

Siméon de Thessalonique, chez qui on ne rencontre pas encore la terminologie sacramentelle des scolastiques, laisse clairement entendre que le rite du couronnement n'appartient pas à l'essence du sacrement : « Bénir le mariage, dit-il, appartient à l'évêque; mais un simple prêtre peut le faire, *parce qu'il s'agit d'un simple rite sans relation avec la communication de la grâce*, ὅτι τελετὴ μόνη, καὶ οὐ τῆς μεταδοτικῆς χάριτος, *op. cit.*, c. CCLXXXI, col. 509 D. — Au XVIe siècle, Gabriel Sévère, dans son court *Traité des sacrements*, souvent cité non seulement par les Grecs postérieurs mais aussi par nos théologiens du XVIIe siècle dans leur polémique avec les protestants, voit la matière du mariage dans la promesse mutuelle que se font les époux, et la forme, dans la déclaration suivante faite par chacun d'eux, devant témoins : « Me veux-tu? — Je te veux. » Chrysanthe de Jérusalem, *op. cit.*, p. ρκ-ρκα'. — Le Petit-Russien Laurent Zizanii, dans son *Grand catéchisme*, imprimé à Moscou en 1627, après avoir subi les corrections des théologiens moscovites, enseigne également que la bénédiction rituelle est quelque chose d'accessoire à l'essence du sacrement, et que les époux s'administrent mutuellement celui-ci par leur consentement réciproque : « Dans ce contrat, chacun des contractants est à la fois le vendeur, la marchandise et l'acheteur. » *Grand catéchisme*, feuille 391. Cf. Th. Ilinskii, *Le grand catéchisme de Laurent Zizanii*, dans les *Trudy de l'Aca-*

démie de Kiev, 1898, t. III, p. 285, 286. — Même doctrine dans le *Trebnik* ou *Rituel* de Pierre Moghila, édité à Kiev : la matière, c'est l'homme et la femme contractant librement et suivant les règles canoniques; la forme ou le complément, ce sont les paroles par lesquelles les époux manifestent leur consentement intérieur devant le curé. Quand ce consentement est donné, le mariage est parfait, et rien n'empêche de procéder à la cérémonie du couronnement. *Trebnik*, p. τηθ'-τξγ', νσι-νξι'. La *Confession* dite de Pierre Moghila est moins claire sur ce point, parce qu'elle a subi les corrections du Grec Mélèce Syrigos. On y dit cependant que le mariage est constitué *tout d'abord*, πρῶτον, par le consentement mutuel des époux, consentement qui est ensuite *confirmé*, βεβαιώνεται, et béni par le prêtre. *Confessio orthodoxa*, part. I, q. 115.

Si la doctrine catholique n'est pas exprimée d'une manière suffisamment explicite dans la *Confession orthodoxe*, elle a du moins passé dans la collection canonique officielle de l'Église russe, la *Kormtchaïa Kniga*, publiée d'abord par le patriarche Joseph, en 1650, puis par son successeur, Nicon, en 1653. Le chapitre LIe de la première édition et le chapitre L[e] de la seconde reproduisent en effet l'introduction au sacrement de mariage du *Trebnik* de Pierre Moghila, que nous avons citée plus haut.

Les théologiens russes du XVIIIe siècle et du début du XIXe demeurent, dans leur ensemble, fidèles à la conception de leurs devanciers. Théophylacte Gorskii dans son manuel de théologie à l'usage des séminaires (1re édition, Pétersbourg, 1783; 5e éd., Moscou, 1831), donne du mariage la définition suivante : *Conjugium, præter civilem et mutuum contractum, est etiam signum externum religionis, cui est adnexa gratiæ promissio, idque ex divina institutione... Non est solum signum magni mysterii, hoc est, unionis Christi et Ecclesiæ sed etiam medium per quod confertur gratia sanctificans. Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata*, Moscou, 1831, p. 256, 257. Sylvestre Lebedinskii, *Compendium theologiæ classicum*, 2e éd., Moscou, 1805, p. 533, 534, enseigne, au fond, la même doctrine; car, bien qu'il fasse rentrer dans la *forme* du sacrement, avec le consentement des époux, les *prières* de l'Église, et bien qu'il qualifie le prêtre de *cause ministérielle* du mariage, il range expressément la bénédiction de l'Église parmi les *adjuncta matrimonii*, et dit qu'elle a pour but de *ratifier* et d'*affermir* l'union conjugale : *per preces et solemnem benedictionem ritu consueto a sacerdote collatam rata et fixa redditur*.

On peut faire valoir encore en faveur de la même doctrine : 1° la pratique ancienne de l'Église grecque de ne pas bénir les secondes et troisièmes noces, bien qu'elles fussent considérées comme un vrai mariage; 2° le fait qu'avant les Novelles de Léon le Sage et d'Alexis Comnène rendant obligatoire la cérémonie religieuse, souvent le mariage des personnes libres et toujours le mariage des esclaves et des serfs se célébraient sans le rite du couronnement. En Russie, pendant longtemps, seul le mariage des boiars et des nobles était *couronné*. Le peuple négligeait le rite religieux. Ce fait est attesté par des documents canoniques, allant de la fin du XIe siècle jusqu'à la fin du XVIIe, dit le canoniste russe Pavlov, *Cours de droit canonique*, Moscou, 1902, p. 366 sq.; 3° Les époux infidèles, quand ils se convertissaient au christianisme, n'étaient pas soumis à la cérémonie du couronnement. Cette omission ne se comprendrait pas, si l'on avait regardé le rite en question comme constituant le sacrement, ou tout au moins comme appartenant à son essence.

En dépit de ces autorités et de ces témoignages, une autre conception du sacrement a prévalu de nos jours, d'après laquelle le rite du couronnement ou constitue le sacrement même en tant que distinct du contrat, ou du moins, appartient à son essence, de telle sorte qu'il ne saurait y avoir véritable sacrement sans la bénédiction sacerdotale, et que le prêtre (ou l'évêque) en est le vrai ministre, au même titre qu'il l'est des autres sacrements. Avant le XIXe siècle, très peu de théologiens ont patronné cette théorie. Elle est en germe dans le *Traité des sept sacrements* du moine Job le Jasite (fin du XIIe siècle), qui dit positivement que le ministre de tous les sacrements est le ἱερεύς (prêtre ou évêque); cf. *cod. Paris. græc., 64*, fol. 250 *a*, et *cod. Ottob. græc. 418*, fol. 198 *a*. Au XVIIe siècle, Nicolas Bulgaris, dans son *Catéchisme*, Venise, 1681, p. 11, 14, place la matière du mariage dans les époux eux-mêmes et leur mutuel consentement, et la forme dans les prières et la bénédiction du prêtre, suivant les prescriptions de l'Euchologe. Au même siècle, Mélèce Syrigos, Ἀντίρρησις κατὰ κεφαλαίων Κυρίλλου, Bucarest, 1690, fol. 88*b*-89*a*, et au XVIIIe, Platon Levkhine, métropolite de Moscou, *Théologie chrétienne abrégée*, part. II, c. XXXVIII, laissent clairement entendre que le prêtre est le ministre de ce sacrement. Mais c'est à partir de 1836 que cette théorie devient classique en Russie. Certains théologiens, comme Philarète, dans son *Grand Catéchisme*, Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, 4e édit., Pétersbourg, 1883, p. 478, 479; Antoine Amphiteatrov, *Théologie de l'Église catholique orthodoxe*, édit. grecque de Vallianos, Athènes, 1858, p. 361, ne voient dans le consentement des époux qu'une *partie* de ce que nous appelons la matière du sacrement. La vraie forme, c'est la bénédiction solennelle de l'Église, dont le rite principal est le couronnement avec la triple bénédiction du prêtre et la prière qui suit : *Seigneur, notre Dieu*, etc. Au demeurant, il n'y a pas entente parfaite entre les théologiens de cette école, lorsqu'ils veulent déterminer d'une manière précise ce qui, dans les divers rites et les diverses formules de l'Euchologie, joue le rôle de matière et celui de forme. Ils ont seulement cela de commun que d'après eux le consentement des époux entre comme partie essentielle dans la constitution du signe sacramentel. Le ministre est le prêtre, et lui seul; et c'est au rite qu'il accomplit qu'est attachée la communication de la grâce divine. Voici, du reste, à titre d'exemple, la définition du sacrement par Macaire : « Le mariage est un rite sacré dans lequel aux époux se promettant fidélité réciproque devant l'Église la grâce divine est conférée par la bénédiction du ministre de l'Église, qui sanctifie leur union, donne à celle-ci la dignité de représenter l'union spirituelle du Christ et de l'Église, et les aide à obtenir pieusement toutes les fins du mariage. » D'autres théologiens russes séparent d'une manière plus radicale le contrat matrimonial du sacrement lui-même. Celui-ci est *uniquement* constitué par le rite religieux, qui est proclamé d'institution divine. Des paroles et des actions du Christ, disent-ils, on peut conclure qu'il a institué un rite de ce genre. Le consentement mutuel des époux, s'il reste seul, ne peut leur conférer la grâce divine. La conception des Latins n'établit aucune différence entre le mariage chrétien et le mariage civil, ou le mariage des protestants et des infidèles. Par ailleurs, les époux ne sauraient être les ministres du sacrement. Cf. Malinovskii, *Résumé de théologie dogmatique orthodoxe*, Serghief Possad, 1908, t. II, p. 434-443.

Les théologiens grecs contemporains, soit dans leurs manuels de théologie, soit dans leurs nombreux catéchismes, s'accordent généralement avec les Russes Macaire et Antoine. Pour eux, le consentement des époux n'est qu'une partie du signe sacramentel, et la bénédiction sacerdotale en est l'élément le plus essentiel. Les manuels serbes et roumains répètent la même

chose. Cf. Firmilian, *Dogmatitchko Bogoslovie*, Carlovitz, 1900, t. II, p. 127, 128; Michalcescu, *Manual de teologie dogmatica*, 2e édit., Bucarest, 1920, p. 249, 250; Olariu, *Manuel de teologia dogmatica ortodoxa*, Caransebes, 1917, p. 312, 313. Seul, le célèbre canoniste serbe N. Milasch reprend l'ancienne doctrine, et déclare « que le consentement des conjoints manifesté extérieurement constitue l'essence du mariage ». *Droit ecclésiastique de l'Église orthodoxe*, § 180-182, p. 832, 839, de l'édition grecque, Athènes, 1906.

Le succès actuel de la théorie anticatholique s'explique par plusieurs raisons. Tout d'abord, les théologiens dissidents ne sont plus familiarisés avec les distinctions de notre scolastique, que connaissaient bien leurs devanciers. Du fait que, depuis Léon le Sage, la bénédiction de l'Église a été requise pour la validité du contrat matrimonial, on a conclu que ce rite faisait corps avec le sacrement, et en était inséparable. La condition *sine qua non* a été confondue avec la cause formelle. Par ailleurs, l'analogie avec les autres sacrements conduit naturellement à cette conception. Plusieurs théologiens catholiques, comme Melchior Cano, Drouin, Tournély (voir plus haut, col. 2255 sq.), s'y sont laissés prendre. La nature particulière du sacrement de mariage ne se découvre qu'à la réflexion théologique tenant compte de faits historiques. — Mais la principale raison qui a poussé les théologiens russes en particulier à adopter cette opinion est d'ordre polémique. Pour mieux réfuter les partisans des vieux rites ou rascolniks, en particulier les sectaires connus sous le nom de *bezpopovtsy* (= les *sans-prêtres)*, ils ont donné leur faveur à une théorie qui permet de dire aux rascolniks : « Vous ne pouvez avoir chez vous le sacrement de mariage, parce que vous manquez de prêtres pour l'administrer. » Un groupe important de *bezpopovtsy* a donné dans les filets de cette argumentation et l'on a eu la secte des *bezbratchniki*, c'est-à-dire des adversaires du mariage, qui a proclamé le célibat obligatoire pour tous. D'autres, plus avisés, se sont mis à fouiller les *vieux livres*, c'est-à-dire ceux qui sont antérieurs à la réforme de Nicon; et ils ont opposé aux théologiens de l'Église officielle les témoignages favorables à la conception du contrat-sacrement que nous avons cités plus haut. Nicon lui-même, avec son édition de la *Kormtchaia Kniga*, a déposé en leur faveur. Cette manœuvre inattendue a déconcerté les Niconiens, qui n'ont fourni que des explications embarrassées ou sophistiques. Cf. Plotnikov, *Manuel pour la réfutation du rascol russe*, 4e édit., Pétersbourg, 1897, p. 233-237; C. K. Smirnov, *De la bénédiction ecclésiastique et du couronnement du mariage*, dans les *Suppléments aux œuvres des saints Pères*, 1868, t. XVII, p. 204-282. Au demeurant, les mêmes théologiens ont dénié le caractère sacramentel au mariage des *Staroviéres*, dits *popovtsy* (=*qui ont des prêtres)*, mais pour une raison différente : ils enseignent que, par la volonté de l'Église, les prêtres et les évêques excommuniés ou hérétiques perdent le pouvoir d'administrer validement les sacrements.

V. L'INDISSOLUBILITÉ DU LIEN MATRIMONIAL ET LES CAUSES DE DIVORCE. — Au sujet de l'indissolubilité du mariage, un grave désaccord a toujours existé entre l'Église catholique et l'Église gréco-russe, depuis la séparation.

Alors que l'Église catholique enseigne que le mariage entre chrétiens, une fois consommé, *ratum et consummatum*, ne peut être rompu que par la mort de l'un des conjoints, l'Église orientale admet, au moins depuis la fin du IXe siècle, plusieurs autres causes de divorce proprement dit. Ce désaccord paraît avoir été longtemps ignoré en Occident; et jusqu'à ces derniers temps son étendue n'était qu'imparfaitement connue. Le théologien latin Hughes Éthérien, qui passa quelque temps en Orient et lisait couramment le grec, est le premier à signaler la facilité avec laquelle les Byzantins rompent le lien matrimonial. *Viri et mulieres sacramentum conjugii pro futili reputant. Nam quoties alter alteri displicet, vel altera alteri..., sine contradictione viri uxores, et mulieres viros pro libitu accipiunt. Græcorum malæ consuetudines*, *P. G.*, t. CXL, col. 547. On ne parla pas du divorce, au second concile de Lyon (1274). La *Confession de foi* dite de Michel Paléologue se contente d'affirmer « qu'une fois le mariage légitime rompu par la mort de l'un des époux, les deuxièmes et les troisièmes noces sont permises. » Au concile de Florence, la question ne se posa qu'après la signature du décret d'union. On demande aux Grecs : *quare conjugia dirimant, dicente Domino:* QUOS DEUS CONJUNXIT, HOMO NON SEPARET. Ils n'arrivent pas à donner de réponse satisfaisante, et leur empereur leur défend d'entamer là-dessus une controverse. Le pape ne peut qu'esquisser une timide protestation et déclarer qu'il y a là un abus à corriger, *idque correctione indiget.* Voir le récit de Dorothée de Mitylène dans les collections des conciles et dans l'édition spéciale : *Sanctum Florentinum universæ Ecclesiæ concilium editum a monacho benedictino*, Rome, 1865, p. 270-272. Au concile de Trente, les Pères ont l'air de croire que les Grecs ne dissolvent le mariage qu'en cas d'adultère; et à la requête des légats vénitiens, ils formulent leur canon 7, de manière à ne pas faire tomber directement l'anathème sur les Orientaux dissidents. En fait, ces derniers sont aussi atteints indirectement par le canon 5, ainsi conçu : *Si quis dixerit propter hæresim aut molestam cohabitationem aut affectatam absentiam a conjuge dissolvi posse matrimonii vinculum, anathema sit.* Denzinger-B., n. 975. De nos jours, du reste, plusieurs théologiens gréco-russes, imitant les protestants du XVIe siècle, accusent l'Église catholique d'erreur, parce que, contrairement au précepte du Seigneur, elle ne permet pas le divorce en cas d'adultère. Au XVIIe siècle, Georges Coressios range déjà cette prohibition parmi les erreurs latines : Συντομία τῶν ἰταλικῶν ἁμαρτημάτων, édit. Simonidès, Londres, 1858, p. 108. Philarète Gumilevskii, dans son *Manuel de théologie*, t. II, p. 219 en note, parle de l'*imprudente* définition du concile de Trente sur le divorce. Le Grec Dyovouniotis, Τὰ μυστήρια τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1913, p. 180, déclare *fausse* la doctrine de l'Église occidentale sur l'absolue indissolubilité du mariage; et Bernardakis, dans son *Catéchisme*, Constantinople, 1872, p. 183, accuse l'Église romaine de *mal interpréter* le précepte du Seigneur. Par ailleurs, dans le programme de théologie polémique tracé par le Synode russe pour les académies ecclésiastiques et les séminaires, la doctrine catholique de l'absolue indissolubilité du lien matrimonial était portée au nombre des erreurs à réfuter. Cf. Perov, *Théologie polémique*, 6e édit., Toula, 1905, p. 100, 101; Trouskovskii, *Théologie polémique*, 2e édit., Moghilev, 1889, p. 85, 86.

Nos manuels de théologie catholique sont excusables de ne signaler généralement que l'adultère comme cause de divorce admise par les Gréco-Russes. Il est curieux, en effet, de constater que la plupart des *théologies dogmatiques* et des *catéchismes* publiés par les dissidents ne font mention que de l'adultère, et passent sous silence les autres nombreuses causes de divorce, que nous allons énumérer tout à l'heure : *Causa justi divortii*, dit Sylvestre Lébédinskii, *op. cit.*, p. 537, *est unica ac sola fornicatio, sive adulterium.* Même affirmation chez Macaire Bulgakov, *op. cit.*, t. II, p. 489, 490; chez Métrophane Critopoulos, *Confessio fidei*, c. XII, édit. Kimmel, t. II, p. 149; Antoine Amphitéatrov, *op. cit.*, p. 362; Dyovouniotis, *op. cit.*, p. 179. Quelques-uns cependant avec plus de sincérité

avouent que l'Église orientale dissout le mariage pour des *causes graves*. Cf. Malinovskii, *op. cit.*, t. II, p. 443; Mésoloras, Συμβολική, IIe partie, t. II, p. 351; Koïdakis, Κατήχησις, Athènes, 1906, p. 182.

Ces *causes graves* nous sont révélées par les manuels de droit canon grecs, russes, serbes et roumains. Elles sont si nombreuses et si circonstanciées, que la propriété d'*indissolubilité*, attribuée par les dogmatistes au mariage chrétien, n'apparaît plus qu'une vaine étiquette. Et il ne s'agit pas ici d'une pratique récemment introduite. Dès la fin du IXe siècle, les causes de divorce marquées dans la novelle CXVII de Justinien de 542 (cf. article JUSTINIEN, t. VIII, col. 2288) sont consignées dans le *nomocanon* de l'Église byzantine, et ne restent pas lettre morte. Plusieurs canonistes louent Justinien de cette *sage* législation. Cf. Démétrius Chomaténus, c. XXII, *De divortio*, dans Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, Paris, 1891, t. VIII, p. 88, 89. Milasch écrit de la novelle en question : « Les prescriptions qu'elle contient sont devenues la règle officielle suivie par l'Église orientale pour toutes les causes relatives au divorce. Les autres causes de dissolution introduites dans la suite soit dans le droit byzantin, soit dans la pratique ecclésiastique, dérivent d'une interprétation plus large de cette novelle et de son adaptation à des cas particuliers. » Milasch, *op. cit.*, édit. grecque, p. 896.

C'est qu'en effet Justinien fut dépassé en cette matière par la législation postérieure. Aux cas déjà si nombreux (6 ou 9, suivant la manière de compter, en dissociant ou en unissant les cas similaires) énumérés par cet empereur, vinrent successivement s'ajouter entre la fin du IXe siècle et 1453, les causes que voici : 1° La défloraison de l'épouse antérieure au mariage et manifestée par le mari, aussitôt qu'il s'en est aperçu. 2° La sodomie du mari : cause acceptée par Démétrius Chomaténus, bien qu'elle ne soit pas portée dans le droit. 3° La haine de la femme à l'égard de son mari, pour injures graves ou mauvais traitements; la haine du mari pour sa femme, à cause de défauts physiques qu'elle a cachés à dessein avant le mariage; une haine réciproque implacable, provoquée par des soupçons d'infidélité ou d'autres motifs, et rendant la cohabitation intolérable et dangereuse : cas reconnus suffisants par plusieurs décisions des patriarches de Constantinople du XIVe siècle. 4° L'avortement provoqué par la femme en haine de son mari : cas introduit par Léon le Sage et inséré dans l'*Hexabiblos* d'Harménopoulos. 5° L'absence de l'un des conjoints pendant cinq ans, sans qu'il donne de ses nouvelles; décret du patriarche de Constantinople, Manuel II (1244-1255). 6° L'entrée en religion de l'un des conjoints, même après que le mariage a été consommé : celui des époux qui reste dans le siècle peut contracter un nouveau mariage, après le temps fixé pour la probation de celui qui revêt l'habit monastique. Ce cas, on le voit, diffère de celui qui était prévu par la novelle CXVII de Justinien (entrée en religion des *deux* époux) et du cas admis par la théologie catholique (dissolution du mariage *non consommé* par la profession solennelle). 7° La folie du mari persistant pendant trois ans, et la folie de la femme pendant cinq ans : cause introduite par Léon le Sage et retenue par Harménopoulos, malgré la réponse contraire (la 15e) de Timothée d'Alexandrie, et le *nomocanon*, tit. XIII, c. 30. 8° L'apostasie de l'un des conjoints, ou son passaage à une secte hérétique (Novelle CXII de Léon le Sage; décrets des patriarches Théodote et Matthieu; réponse de Démétrius Chomaténus). 9° La parenté spirituelle provenant de la tenue de son propre enfant sur les fonts baptismaux : cas qui joua rarement, à cause des mesures prises pour empêcher cet abus. Chacune des causes indiquées jusqu'ici est longuement étudiée par le canoniste russe I. Sokolov, dans une dissertation présentée au Saint-Synode dirigeant en février 1909, et publiée dans la *Lecture chrétienne*, d'octobre 1909 à décembre 1910, sous le titre : *Les causes de divorce à Byzance du IXe au XVe siècle*. Voir la liste des 26 causes signalées par l'auteur, dans le t. III de 1910, p. 1496-1501. Nous avons passé celles qui peuvent être assimilées à un simple empêchement dirimant, comme l'impuissance antécédente, etc.

A partir du XVIe siècle, non seulement les causes de divorce déjà énumérées furent acceptées dans la pratique du patriarcat de Constantinople; mais encore de nouveaux motifs de dissolution furent admis, à savoir : 1° Toute maladie grave de l'âme et du corps survenant à l'un des conjoints, par exemple la paralysie, la cécité, l'ozène, l'impuissance de la femme à s'acquitter de ses devoirs de mère ou d'épouse, surtout si le mari consent au divorce. 2° Une grave incompatibilité d'humeur, τὸ ἀσυμβίβαστον τοῦ χαρακτῆρος. 3° L'abandon de l'un des conjoints par l'autre, pendant trois ans et moins. 4° Un crime commis par l'un des conjoints, et sa condamnation à une peine infamante. 5° On trouve même des cas de divorce par consentement mutuel accordés par le patriarcat œcuménique, « pour des raisons dont il se déclare le seul juge ». Cf. Théotocas, *La législation du patriarcat œcuménique*, Νομολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Constantinople, 1897, p. 249-295, où l'on trouvera des décisions du synode patriarcal de Constantinople portées entre les années 1800-1896 sur chacun des cas indiqués.

Avant Pierre le Grand, le divorce se pratiquait dans l'Église russe suivant les règles byzantines. On y trouvait cependant quelques particularités, qui méritent d'être notées. C'est ainsi qu'on admettait comme motif suffisant de dissolution du lien matrimonial : la dilapidation de la fortune de la femme par le mari, le crime de bestialité, la stérilité de la femme; mais on rejetait le divorce pour cause de maladie survenant après la conclusion du mariage. Par ailleurs, le très grave abus suivant s'était introduit en Moscovie : tout prêtre avait le droit de délivrer aux époux une lettre de divorce, un *libellus repudii* à la mode juive; et tout higoumène pouvait couper les cheveux à l'un des deux conjoints pour l'agréger à la vie monastique, si l'autre, en signe de consentement, présentait les ciseaux pour l'opération. Le plus souvent, c'était le mari qui les présentait, pour se débarrasser d'une épouse qui avait cessé de plaire et qui protestait inutilement. A la même époque, dans la Russie méridionale, le divorce par consentement mutuel était entouré de certaines formalités juridiques. Cf. Pavlov, *op. cit.*, p. 385; Souvorov, *op. cit.*, p. 388, 389. Pierre le Grand s'employa à faire cesser ces abus. Le nombre des causes de divorce portées dans la *Kormtchaia Kniga* fut considérablement réduit. Avant la dernière guerre, l'Église russe reconnaissait trois causes de divorce proprement dit : 1° L'adultère de l'un des conjoints prouvé juridiquement; 2° Une absence de cinq ans sans aucune nouvelle; 3° Le bannissement en Sibérie, dont la loi distinguait trois espèces : condamnation aux travaux forcés, colons, exilés pour la vie. Le banni et son conjoint pouvaient, chacun de son côté, faire une instance en divorce, suivant les prescriptions spéciales établies pour chaque cas. Dans ces derniers temps, dit Souvorov, *op. cit.*, p. 390, le Saint-Synode, à cause des nécessités pratiques, était amené à prononcer le divorce pour d'autres motifs que ceux indiqués par la loi. De plus, la coutume exista toujours en Russie de demander le divorce par voie extraordinaire, c'est-à-dire par supplique adressée au tsar, auquel les juristes byzantins et allemands ont reconnu le droit de dissoudre les mariages en vertu de

son pouvoir souverain. En fait, le motif de divorce qui intervenait le plus fréquemment en Russie, avant la guerre, était celui de l'*absence sans nouvelles*. Chaque semaine, les *Tserkovniyia Viédomosti*, organe du Saint-Synode, publiaient dans leurs pages d'annonces une trentaine de demandes de divorce appuyées sur ce seul motif. Celui-ci est aussi le plus fréquemment mis en avant par les Russes exilés, comme on le voit par les annonces de la revue du Synode russe établi à Carlovitz, revue qui porte le même nom que l'ancien organe synodal. Mais il y a cette différence que la durée de l'absence sans nouvelles est limitée à trois ans au lieu de cinq. De plus, les Russes de la dispersion obtiennent le divorce pour *abandon malintentionné*, deux mois après que cet abandon a été notifié à la partie coupable par ladite revue.

La pratique des Églises bulgare, serbe et roumaine en cette matière se modèle sur celle du patriarcat œcuménique. Chez les Bulgares, d'après la loi du 21 mars 1897, on admet, entre autres causes de divorce, les suivantes : l'absence sans nouvelles du mari pendant quatre ans; l'ivrognerie amenant la dilapidation des biens de la famille; le refus obstiné et non motivé de la femme de réintégrer le domicile conjugal, après trois ans de séparation. Cf. *Revue catholique des Églises*, 1908, t. v, p. 177-179.

Pendant longtemps, au conjoint qui donnait lieu au divorce par sa faute, spécialement en cas d'adultère, le droit ecclésiastique interdisait absolument de contracter un nouveau mariage. Mais peu à peu, on s'est relâché, en plusieurs endroits, de cette rigueur. C'est ainsi qu'en ces derniers temps, en Russie, en Bulgarie, au Monténégro, la partie coupable pouvait se remarier, si, après avoir accompli la pénitence canonique imposée, elle donnait des signes d'amendement. Cf. Milasch, *op. cit.*, p. 912; J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne, 1864, p. 800-803.

Comment les canonistes gréco-russes expliquent-ils cette facilité de leur Église à rompre le lien matrimonial, contre la défense formelle de Jésus-Christ dans l'Évangile : *Quod Deus conjunxit, homo non separet?* Tout d'abord, ils prétendent que Notre-Seigneur a permis le divorce en cas d'adultère; et c'est dans ce sens qu'ils interprètent les mots de l'évangile de saint Matthieu : *excepta fornicationis causa* (v, 32; xix, 9); cf. art. Adultère, t. i, col. 471 sq. Ils ajoutent ensuite que les paroles de la sainte Écriture enseignant la rupture du lien matrimonial par la mort naturelle ou par l'adultère ne doivent pas être prises en un sens trop littéral, mais plutôt comme des indications générales, qu'il est permis d'étendre à des cas analogues. Or, en dehors de la mort naturelle, il y a la mort civile par la condamnation à une peine infamante; la mort religieuse par l'apostasie. Une absence prolongée, un abandon obstiné équivalent à la mort physique. En plus de l'adultère qualifié, il y a l'adultère présumé, qui peut revêtir diverses formes. Cf. Milasch, *op. cit.*, p. 897; M. Sakellonopoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, Athènes, 1898, p. 540; I. Hadschits, *De causis matrimonium dissociantibus juxta disciplinam orthodoxæ Ecclesiæ Christi Orientalis*, Budapest, 1826, p. 9-19. Évidemment, avec une pareille exégèse, une large voie est ouverte au divorce; mais comment établir que cette exégèse rend la pensée du Christ et des Apôtres? La pratique de l'Église primitive lui est absolument opposée, comme le reconnaît le canoniste russe Souvorov : « L'Église romano-catholique, écrit-il, s'en est tenue à la règle sévère de la discipline des premiers siècles : la société conjugale n'est dissoute que par la mort de l'un des conjoints. » *Op. cit.*, p. 382, 385. Au demeurant, plusieurs documents insérés dans le *nomocanon* de l'Église byzantine favorisent ouvertement la thèse catholique. Voir, en particulier, le canon 48 des Apôtres et le canon 115 de la collection des canons dits de Carthage.

VI. Du sujet du sacrement de mariage. — Si nous traitions du mariage au point de vue canonique, il y aurait ici beaucoup à dire; car les divergences et les particularités ne manquent pas entre les deux disciplines grecque et latine relativement aux empêchements, à la célébration du mariage, etc. Même au sein des Églises autocéphales, l'uniformité n'est pas parfaite sur tous ces points. Mais ces questions n'ont qu'un rapport très éloigné avec le dogme, et reviennent de droit au *Dictionnaire de droit canonique*. Nous nous contenterons de dire un mot de la polygamie successive et spécialement des quatrièmes noces ou *tetragamie*, qui donna lieu, au début du xe siècle, à une vive controverse entre Grecs et Latins, et entre les Grecs eux-mêmes, et renouvela pour quelques années le schisme photien à peine éteint.

On sait que certains Pères orientaux ont eu des mots très durs pour les deuxièmes et les troisièmes noces. Saint Basile va jusqu'à assimiler la trigamie à une fornication. Voir, plus haut, col. 2097. L'Église byzantine toléra cependant les deuxièmes et les troisièmes noces; mais elle refusa longtemps de les bénir, et elle imposa une pénitence aux bigames et aux trigames. Quant à la tétragamie, elle fut absolument prohibée, à partir du synode dit de l'union, convoqué à Constantinople en 920 pour mettre fin au schisme occasionné par le quatrième mariage de Léon le Sage. Ce n'est pas ici le lieu de raconter en détail les diverses phases de ce schisme, qui ne fut complètement éteint qu'en 996, lorsque les derniers partisans du patriarche Euthyme (907-912), qui, d'accord avec Rome, avait reconnu la licéité des quatrièmes noces, firent leur soumission et acceptèrent les décisions du synode de 920. Voir Léon VI le Sage, ci-dessus, col. 365-379. Ce qu'il y a à signaler, à propos de la tétragamie, c'est la tentative du patriarche de Constantinople, Nicolas le Mystique, d'en faire une question dogmatique, en déclarant que les quatrièmes noces étaient interdites *en vertu du droit divin*. Toute cette controverse fut visiblement inspirée, du côté de Nicolas, par l'esprit de contention. Lui qui voulait d'abord, de sa propre autorité, accorder à Léon le Sage la dispense pour son quatrième mariage, se mit ensuite à contester la possibilité de cette dispense et écrivit à ce sujet plusieurs lettres arrogantes à Rome, sans obtenir de réponse. Il finit cependant par céder, au moins tacitement, puisque le décret d'union de 920, ὁ τόμος τῆς ἑνώσεως, tout en défendant absolument les quatrièmes noces, s'abstient de blâmer la dispense accordée à Léon le Sage. Pour le bien de la paix, le pape adhéra, en 923, à ce décret d'union. C'est sans doute parce que les réserves probables faites par le pape Jean X ne furent pas suffisamment proclamées à Byzance, qu'un groupe important d'euthymiens continua la résistance contre Nicolas et ses partisans. Cf. Hergenröther, *Photius von Constantinopel*, t. iii, p. 655-694.

Au demeurant, malgré la défense si formelle du *tome de l'union*, les cas de tétragamie n'ont pas été rares dans l'Église gréco-russe, spécialement en Russie. Au xvie siècle, on vit dans ce pays, à propos du quatrième mariage d'Ivan IV le Terrible, une répétition de ce qui s'était produit à Byzance, au xe siècle, à l'occasion de la tétragamie de Léon VI. On conserve, en effet, une lettre du métropolite de Moscou imposant à Ivan IV une pénitence canonique pour ses quatrièmes noces et anathématisant en même temps ceux qui oseraient imiter le tsar. Cf. Pavlov, *op. cit.*, p. 353. Bien que prohibée en Russie par la loi civile, à partir de 1649, la tétragamie était encore pratiquée au xviiie siècle, et, en 1767, le Saint-Synode avait encore à s'occuper d'une série de cas de ce genre.

Cf. l'article intitulé : *Examen des règles ecclésiastiques concernant le mariage*, publié dans le *Pravoslavnyi Sobiéciednik*, 1859, t. III, p. 145.

Il fut question de la licéité de la polygamie successive en général et de la tétragamie en particulier, à l'occasion de l'union avec les Grecs au concile de Lyon, en 1274. On lit, en effet, dans le *texte latin* de la confession de foi de Michel Paléologue, que souscrivit cet empereur en 1274, et encore en 1277, le passage suivant : *Soluta lege matrimonii per mortem alterutrius conjugum, secundas et tertias et deinde nuptias successive licitas esse dicit, si impedimentum canonicum ex causa alia non obsistat.* Ainsi est conçu le texte de la confession publié par A. Theiner et F. Miklosich, dans *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et romanæ*, Vienne, 1872, p. 10. Il est curieux de constater que, dans le texte latin donné par les collections conciliaires, ainsi que dans la version grecque de la confession, l'allusion à la tétragamie n'apparaît pas : on s'arrête aux troisièmes noces : δευτέρους καὶ τρίτους ἐντεῦθεν γάμους κατὰ διαδοχὴν θεμιτοὺς εἶναι λέγει. La même différence se constate entre le texte latin de la confession de foi souscrite en 1369 par Jean V Paléologue et sa version grecque. Le texte latin mentionne les quatrièmes noces; le texte grec les passe sous silence. Cf. A. Theiner et F. Miklosich, *op. cit.*, p. 39. Il semble que l'omission de la tétragamie dans les documents grecs ait été faite à dessein pour ne pas donner occasion aux adversaires de l'union de crier à la violation de la discipline orientale.

VII. Du droit de légiférer sur le mariage et de connaitre des causes matrimoniales. — On chercherait vainement chez les théologiens et les canonistes gréco-russes la délimitation précise que la théologie catholique établit entre les droits de l'Église et ceux de l'État relativement à la législation matrimoniale. Voir Empêchements de mariage, t. IV, col. 2445 sq. On trouve peu de chose chez eux sur cette question. Leur enseignement se réduit à ceci : 1° L'Église et l'État ont également le droit de légiférer sur le mariage et de connaître des causes matrimoniales; 2° L'Église s'occupe du sacrement, l'État s'occupe du contrat. Les empêchements que pose la première dans son domaine doivent être reconnus par le second, et *vice versa :* l'Église accepte la législation civile pour ce qui est de son ressort. En cas de conflit, il faut recourir à l'entente amiable; 3° L'État n'a pas le droit de considérer comme invalide un mariage que l'Église a ratifié; 4° Les causes de divorce sont déférées au tribunal de l'Église; tout ce qui regarde la fortune des conjoints est réservé aux tribunaux civils. Tels sont à l'heure actuelle, dit Milasch, *op. cit.*, p. 830, 831, les rapports entre les deux pouvoirs, pour ce qui regarde les questions matrimoniales, là, du moins, où ces rapports sont normaux.

Si maintenant nous interrogeons l'histoire, nous constatons que la part de l'État dans la législation matrimoniale a été prépondérante pendant toute la période byzantine. Nous avons déjà dit plus haut que l'Église orientale avait accepté les décisions de Justinien sur le divorce. Léon le Sage et Alexis Comnène rendent obligatoire la bénédiction de l'Église pour la validité des fiançailles et du mariage, et s'ils abandonnent à l'Église les causes matrimoniales, ce n'est pas sans se réserver le droit d'intervenir en dernier ressort et d'accorder des dispenses, même à l'encontre des canons ecclésiastiques. Cf. la novelle CIX de Léon le Sage. Ce pouvoir suprême de l'empereur, l'Église le reconnaît pratiquement et quelquefois même expressément. Cf. Rhallis et Potlis, Σύνταγμα κανόνων, t. I, p. 283; t. V, p. 58. Dans leurs nombreuses décisions synodales touchant les causes matrimoniales, les patriarches de Constantinople s'appuient tant sur les lois civiles que sur les canons ecclésiastiques. La formule suivante leur est familière : « Après avoir parcouru les lois civiles et canoniques, nous en tirons la réponse que voici. » Les canonistes font de même. Voir, par exemple, les *Réponses* de Démétrius Chomaténus, édit. Pitra, *op. cit., passim.*

En Russie, jusqu'à Pierre le Grand, c'est l'Église seule qui s'occupe des causes matrimoniales. Les souverains moscovites n'interviennent guère que pour faire plier les lois canoniques à leurs caprices conjugaux. Mais à partir de Pierre le Grand, l'État prend l'initiative de graves réformes. Il légifère à l'encontre du droit *nomocanonique* byzantin, accepté jusque-là. Le nombre des empêchements dirimants et des causes de divorce est diminué. En 1721, un oukase autorise les mariages mixtes, que le concile *in Trullo* réprouve par son 72e canon; et, sur l'ordre du tsar, le docile Théophane Procopovitch rédige sa brochure sur les mariages mixtes pour établir que ceux-ci ne sont pas contraires à la foi orthodoxe. Toutes ces innovations, le Saint-Synode dirigeant les ratifie, ou, pour parler plus exactement, la volonté souveraine du tsar s'exerce en cette matière, comme dans les autres affaires religieuses, par l'intermédiaire du Synode, qui est devenu un des organes du pouvoir autocratique. Avant la dernière guerre, était du ressort du Synode tout ce qui regardait l'observation des lois civiles et religieuses dans la célébration du mariage, ainsi que les causes du divorce. La juridiction civile connaissait du reste.

Remarquons, en terminant, que certains canonistes grecs ont essayé de revendiquer pour le patriarche de Constantinople une sorte de juridiction suprême sur toutes les causes matrimoniales, analogue au pouvoir que la théologie catholique reconnaît au pape. I. Eutaxias enseignait, il n'y a pas longtemps, que « le synode patriarcal de Constantinople a porté sur le mariage de nombreux décrets, parce qu'il *possède proprement et exclusivement le droit de statuer sur les causes matrimoniales*, καθὸ κεκτημένη κυρίως καὶ ἀποκλειστικῶς τὸ δικαίωμα τοῦ δικάζειν περὶ γάμου ». Cf. Staphylas et Petrounakis, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον συνταχθὲν ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ καθηγητοῦ Ἰ. Εὐταξίου, Athènes, 1900, p. 20, 21. Il s'en faut que cette singulière opinion ait quelque chance de s'imposer dans les diverses Églises autocéphales.

Les principales sources ont été indiquées au cours de l'article. Voici quelques compléments : P. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione libri VII*, Paris, 1619, p. 553-562. On trouvera, dans cet ouvrage, peu de renseignements sur ce qui fait l'objet de notre étude. L'auteur s'attache surtout à prouver l'indissolubilité du lien matrimonial contre les Grecs dissidents; Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*, 2e édit., Venise, 1730, p. 310-331, où l'on trouvera dix savantes notes expliquant le symbolisme des cérémonies liturgiques; Siméon de Thessalonique, *De sacramentis, P. G.*, t. CLV, col. 503-616; Alexis Dmitrievskii, *Description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient orthodoxe* (en russe), t. II, Εὐχολόγια, *passim*, Kiev, 1901; J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne, 1864; Is. Silbernagel, *Das Eherecht nach den Gesetzen der griechischen Kirche*, Munich, 1862; Klein de Szâd, *Dissertatio canonica de matrimonio juxta disciplinam græcæ orientalis Ecclesiæ*, Vienne, 1781; Th. Mandicz, *Dissertatio de causis matrimonium dissociantibus juxta disciplinam orthodoxæ Ecclesiæ Christi orientalis et leges imperiales byzantinas*, Leipzig, 1849; E. Raditch, *Des causes de divorce dans l'Église orthodoxe* (en serbe), Neusatz, 1884; N. Douchitch, *Le mariage chrétien* (en serbe), Belgrade, 1898; Mélèce Sakellaropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1898, p. 450-549; J.-S. Berdnikov, *Sur la question des causes de divorce*, Saint-Pétersbourg, 1909; N. S. Souvorov, *Remarques sur le projet de règlement des causes de divorce rédigé par la Commission du Saint-Synode*, Moscou, 1908;

N. A. Zaozerskii, *Sur quoi est fondée la juridiction ecclésiastique dans les affaires matrimoniales*, Serghief Possad, 1902; du même, *L'abandon coupable par l'un des conjoints, comme cause de dissolution du mariage*, *ibid.*, 1904; du même, *Ce qu'est le mariage rascolnik*, dans *Bogoslovskii Viestnik*, 1895, t. I, p. 261-278, 404-421; 1896, t. I, p. 125-137, 336-349; A. Zagorovskii, *Le divorce d'après le droit russe*, Kharkov, 1884; L. N. Zagourskii, *Le divorce*, Kkarkov, 1903; N. Seronios, Ἐπιτομὴ τοῦ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δικαστηρίοις τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου ἐν ἰσχύϊ ῥωμαϊκοῦ καὶ βυζαντινοῦ νόμου, Constantinople, 1886; Theotocas, Νομολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Constantinople, 1897.

M. JUGIE.

V. MARIAGE DANS L'ÉGLISE NESTORIENNE ET LES ÉGLISES MONOPHYSITES. — Sur le mariage dans l'Église nestorienne et dans les Églises monophysites il y a peu de chose à dire au point de vue dogmatique. Ces chrétientés, depuis si longtemps séparées du centre de l'unité, n'ont subi que très peu l'influence de la théologie catholique, et leur doctrine des sacrements est restée assez rudimentaire, à en juger par les écrits théologiques publiés jusqu'ici. Dans ces Églises, du reste, comme dans les autres, il y a eu évolution aussi bien dans les doctrines que dans les rites et la discipline. Il y a eu des emprunts réciproques entre les Églises dans tous les domaines; et rien n'est moins solide qu'un certain argument de prescription qu'on trouve développé dans certains manuels de théologie, dont tout le fondement est l'immobilité supposée des Églises séparées, depuis le temps de leur séparation.

I. CHEZ LES NESTORIENS. — Les nestoriens avaient primitivement un rite très simple du mariage. Le contrat se faisait dans la maison du père de la fiancée, en présence de témoins et du prêtre, devant la croix. Les fiancés, ou plutôt leurs procureurs, manifestaient en leur nom leur consentement mutuel, en répondant aux interrogations du prêtre. Celui-ci joignait leurs mains en forme de croix, et les bénissait en récitant une courte prière. Après cette bénédiction, le mariage était considéré comme conclu, *ratum;* mais la cohabitation des époux ne commençait qu'après un temps plus ou moins long, pouvant varier de plusieurs mois à plusieurs années. L'épouse était conduite à la maison de son époux, à l'époque convenue, sans aucune cérémonie religieuse. « Il est nécessaire et très utile, dit le canon 13 du synode de Mar Georges Ier (676), que le contrat des fiancés et des fiancées se fasse en présence de l'instrument de notre vie et de la cause de notre salut... En même temps, ils commenceront chrétiennement avec la bénédiction sacerdotale. S'ils transgressent ces choses, qu'ils soient excommuniés. » J.-B. Chabot, *Synodicum orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902, p. 487, 488. Ce rite primitif s'est conservé dans ses traits essentiels dans l'*Ordo desponsationis*, publié par G. Percy Badger : *The Nestorians and their rituals*, Londres, 1852, t. II, p. 244 sq., et par H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1864, t. II, p. 420-422. Mais un *Ordo benedictionis* long et compliqué a été ajouté plus tard pour consacrer l'entrée de l'époux dans la maison de l'épouse. On y trouve des oraisons spéciales pour la bénédiction de la coupe à laquelle boivent les deux conjoints, la bénédiction de l'anneau, de la croix, de l'eau bénite appelée *Hanana*, des vêtements et spécialement de la robe coloriée de l'épouse, un long office du couronnement, et enfin une bénédiction de la chambre nuptiale. Cf. Denzinger, *op. cit.*, p. 423-450.

Toutes ces cérémonies indiquent bien le caractère religieux du mariage. Mais les théologiens nestoriens l'ont-ils considéré expressément comme un sacrement au sens où nous l'entendons? Il est difficile de répondre d'une manière précise. Parlant des sept sacrements dans le quatrième traité de son livre intitulé : *Liber Margaritæ*, Ebed Jesu († 1318) ne fait pas rentrer le mariage dans le septénaire, où trouvent place le *sacré ferment* et le signe de la croix. Il consacre cependant le dernier chapitre de ce traité au mariage et à la virginité, et il dit du mariage : *Sanctum prorsus matrimonium est mundusque ejus thalamus, præsertim quia Paulus idipsum esse sacramentum eorum, quæ supra mundum eminent, declarat. Liber Margaritæ*, tract. IV, c. VIII, dans Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X *b*, p. 360.

Les deux propriétés essentielles du mariage chrétien : l'unité et l'indissolubilité sont proclamées par les premiers synodes nestoriens. Dans sa troisième encyclique synodale, le catholicos Mar Aba Ier (544) condamne la bigamie et la polyandrie, indique les empêchements provenant de la consanguinité, et proscrit le mariage des chrétiens avec les païens. Chabot, *op. cit.*, p. 336. Le synode du catholicos Mar Jesuyahb Ier (585) renouvelle les mêmes prescriptions, défend, en plus, les mariages mixtes avec les hérétiques, et parle de la seule cause de divorce alors reconnue par l'Église nestorienne, à savoir l'adultère; et encore, il n'est pas dit expressément que la partie innocente peut contracter un nouveau mariage : « Un homme ne peut canoniquement renvoyer sa femme légitime, si ce n'est en cas d'adultère, ni s'unir à une autre, soit comme un impudique privé d'intelligence, à cause de la beauté extérieure et périssable, soit comme un avare insatiable pour posséder de l'argent. » Chabot, *op. cit.*, p. 410; cf. p. 416, 418. Le canon 20 du même synode dit expressément que la stérilité de la femme n'est pas une cause de divorce. *Ibid.*, p. 448, 449.

Cependant, cette sévérité de l'Église nestorienne à l'égard du divorce ne dura pas longtemps. Ses casuistes ajoutèrent successivement à l'adultère plusieurs autres causes de dissolution. Déjà au VIIIe-IXe siècle, le catholicos Timothée Ier (778-823) signale : 1° la fornication de l'âme, c'est-à-dire le crime d'apostasie et de magie; 2° l'entrée des deux conjoints dans la vie religieuse (ce qui ne donne pas lieu à un divorce proprement dit); 3° l'abandon de la femme par le mari, qui, sommé de reprendre son épouse, refuse absolument : la femme abandonnée est libre de se remarier; 4° une absence de trois ans sans nouvelles; 5° une grave maladie antérieure à la consommation du mariage et cachée sciemment au moment de la ratification du mariage (= cas de dissolution du mariage *simpliciter ratum*). Cf. J. Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha* (*778-823*), Paris, 1904, p. 61, 63, 64, 65-70. Au XIVe siècle, le nombre des causes de divorce s'accroît encore dans la *Collection des canons* d'Ebed Jesu. On y trouve comme causes nouvelles : 1° l'homicide; 2° le cas de querelles domestiques continuelles, après dix ans, et s'il n'y a pas d'enfants; 3° le cas de captivité de l'un des conjoints : chacun des deux peut se remarier, même sans attendre trois ans; 4° le mariage simplement *ratum* peut être rompu, après dix ans d'attente. Maï, *op. cit.*, t. X *a*, p. 46-52. La discipline nestorienne maintient cependant le principe que le conjoint qui a donné occasion au divorce par sa faute ne peut se remarier.

II. CHEZ LES MONOPHYSITES. — Plus que l'Église nestorienne, les diverses Églises monophysites ont subi l'influence de la théologie byzantine, et même celle de la théologie catholique latine, à partir des croisades. Elles ont accepté le septénaire sacramentel, mais leurs théologiens ont parfois erré dans l'énumération. L'Arménien Vardan, au XIIIe siècle, signale le mariage comme le cinquième sacrement. Bien avant lui, Jean d'Ozni, au début du VIIIe siècle, avait insisté sur le caractère religieux du mariage, et l'avait appelé un sacrement : *Magnum nobilis connubii mysterium.*

Cf. *Joannis philosophi Ozniensis opera*, Venise, 1834 : *Oratio synodalis*, p. 27-29.

Dans chacune des trois grandes Églises monophysites (copte-éthiopienne, jacobite-syrienne et arménienne-grégorienne), il y a un double rite pour la célébration du mariage. Il est foncièrement le même que le double rite de la liturgie grecque, bien que l'euchologe de chaque Église présente des particularités accessoires. Voir ces rites dans Denzinger, *Ritus*, t. II, p. 364-418, 450-467. Le mariage proprement dit est conclu, *ratifié*, à l'office des fiançailles, *desponsatio*, comme chez les nestoriens. L'office du couronnement, que les Syriens appellent le *banquet (convivium, symposium)*, n'a lieu qu'après un temps plus ou moins long, au moment où commence la cohabitation des époux. C'est du moins ce qui se pratiquait autrefois chez les Syriens jacobites et les Arméniens. De nos jours, et depuis longtemps, les deux rites sont généralement unis. La même coutume, nous l'avons vu, a prévalu également chez les Gréco-Russes (col. 2319).

Le rite religieux accompli par le prêtre ou l'évêque est requis par les canonistes monophysites pour la validité du contrat matrimonial; mais on aurait tort d'en conclure, comme l'a fait Renaudot, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique sur les sacrements, prouvée par le consentement des Églises orientales*, l. VI, c. IV, édit. Migne, t. III, col. 990-994, que *tous* les Orientaux font consister le sacrement de mariage dans la cérémonie religieuse. Nous avons vu combien cela était faux pour ce qui regarde les Gréco-Russes. Les autres dissidents orientaux n'ont guère agité la question de savoir en quoi consiste l'essence du sacrement de mariage. Plusieurs, cependant, insistent sur la nécessité du consentement mutuel, et paraissent y voir tout l'essentiel du mariage. Ainsi Grégoire de Dattev, dans son *Livre des interrogations : Incipit matrimonium per sponsalia, sed conficitur per consensum verbis expressum : duarum enim voluntatum consensus conficit matrimonium; perficitur autem et consummatur per benedictionem sacerdotis et copulam corporalem.* Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum Romana*, Rome, 1661, t. III, p. 712. Ce qui est sûr, c'est que, dans toutes ces Églises, la clandestinité est un empêchement dirimant du mariage, et que la bénédiction sacerdotale donnée en présence de témoins est exigée pour sa validité.

Comme dans les collections canoniques byzantines, on trouve dans les collections canoniques des monophysites, spécialement chez les Coptes, qui ont tout le recueil des canons africains, des documents favorables à l'absolue indissolubilité du lien matrimonial. En fait, cependant, dans toutes ces Églises, le divorce est pratiqué non seulement en cas d'adultère, mais aussi pour plusieurs autres motifs. Malgré la haine qu'ils professaient pour Byzance et ses empereurs, les monophysites ont accepté sur bien des points la législation byzantine. La collection de ces lois impériales a constitué ce qu'ils ont appelé les *canons impériaux*.

Les canonistes coptes donnent comme causes de divorce : 1° l'adultère de la femme et le concubinage du mari; 2° une grave maladie réputée incurable survenant après le mariage, comme la folie, la lèpre, l'épilepsie, etc.; 3° l'absence sans nouvelles de l'un des conjoints emmené en captivité, après cinq ans d'attente; 4° l'attentat à la vie de l'un des conjoints par l'autre; 5° les mauvais traitements réciproques rendant la cohabition intolérable; 6° le refus de la femme de réintégrer le domicile conjugal, qu'elle a quitté sans motif plausible; 7° la défloraison de l'épouse antérieure au mariage et manifestée par le mari aussitôt qu'il s'en aperçoit. Il est difficile, du reste, de dresser une liste complète de ces cas de divorce chez les Coptes, par le fait que cette liste diffère suivant les canonistes. On peut affirmer d'une manière générale qu'ils ont accepté sur ce point la pratique byzantine.

Le *nomocanon* de Bar Hebræus, publié par Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x, *b*, 3 sq. nous renseigne sur la pratique des Syriens jacobites, bien que les affirmations de cet auteur soient parfois assez embrouillées et frisent la contradiction. Nous y trouvons les causes suivantes de divorce : 1° l'adultère de la femme, mais non la faute du mari, qui ne mérite qu'une pénitence; 2° l'entrée en religion de l'un des conjoints, du consentement de l'autre : celui qui reste dans le siècle peut se remarier; 3° le crime de magie : *Magi autem sunt*, dit Bar Hebræus, *qui faciunt divinationes; et illi qui canunt et vociferantur et ululant ex terra, et ex ventre, et ex latere; et illi qui corrumpunt vultus; et viri qui vulnerant sinus suos; et mulieres, quæ aperiunt sinus suos, et incantant; et illi qui ligant viros a mulieribus suis; et illi qui divinant in vitris plenis aqua et speculis et manuum palmis, et in spatulis ovium, et in ossiculis fructuum et in granis leguminum, et in placentis hordeorum.* Maï, *op. cit.*, p. 77. On voit combien ce cas est curieux, et avec quelle facilité un conjoint pourrait se débarrasser de l'autre en se livrant à la *magie*; 4° une maladie incurable, comme la lèpre, la gale, l'haleine fétide, la pollution passive habituelle, etc.; 5° l'abandon de l'orthodoxie pour passer à l'hérésie, au paganisme, au judaïsme ou au mahométisme; 6° l'absence sans nouvelles du mari, qui est parti pour une région lointaine, autorise la femme à se remarier, après un espace de temps qui est plus ou moins long, suivant que le mari a laissé à sa femme de quoi vivre, ou s'il l'a abandonnée sans pourvoir à sa subsistance.

Le canoniste arménien Mkhitar Goch († 1207) énumère treize causes de divorce : 1° l'adultère de l'un des conjoints, Mkhitar a soin de nous avertir qu'autrefois l'adultère de la femme, et non celui du mari, rompait le mariage; 2° l'esclavage de l'un des conjoints après sept ans, d'après le synode de Tovin (552); 3° l'absence affectée et l'abandon coupable se prolongeant au delà de sept ans; 4° la sodomie et autres actes contre nature commis par le mari; 5° l'attentat à la vie du conjoint; 6° les mauvais traitements et les injures graves; 7° la folie (ou *maladie démoniaque*) survenant après le mariage, après sept ans; 8° une maladie contagieuse postérieure au mariage ne le rompt pas; mais le conjoint malade peut autoriser l'autre à contracter un nouveau mariage; 9° la stérilité de la femme, après sept ans, autorise le divorce, si la femme y consent; le synode de Chahapivan avait dit sans restriction que la stérilité était une cause de divorce; 10° la défloraison de l'épouse antérieure au mariage; 11° une aversion insurmontable; 12° le passage à une autre religion; 13° la magie. Cf. Agop Megavorian, *Étude ethnographique et juridique sur la famille et le mariage arménien*, Lausanne, 1894, p. 113-124.

Nous ne parlerons pas du mariage et du divorce chez les Abyssins et Éthiopiens, qui ont *théoriquement* la même discipline que les Coptes. Le nécessaire a été dit à l'article ÉTHIOPIE *(Église d')*, t. V, col. 947.

Les deuxièmes noces sont permises dans toutes les Églises monophysites, mais la bénédiction solennelle et le couronnement leur sont refusés. Le prêtre se contente de réciter sur les bigames quelques oraisons. Chez les Coptes, si l'un des conjoints est bigame et l'autre non, celui-ci est seul couronné. Les Coptes et les Syriens tolèrent les troisièmes noces, mais imposent une pénitence aux conjoints. Pendant longtemps les Arméniens rejetèrent la trigamie; elle était tolérée en ces derniers temps, au moins dans l'Arménie russe. Cf. Agop Megarovian, *op. cit.*, p. 105. Quant à la tétragamie, elle a toujours été interdite sauf chez les Éthiopiens, qui excommunient le tétragame, après la

mort de sa quatrième épouse, s'il n'entre pas dans un monastère. Denzinger, *Ritus*, t. I, p. 181.

Les principales sources ont été citées au cours de l'article. L'étude de Renaudot, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique sur les sacrements*, l. VI, dans le t. III de l'édition de la *Perpétuité de la foi catholique*, col. 965-1026, renferme d'utiles renseignements, surtout au point de vue liturgique. Le chapitre sur le divorce est tout à fait incomplet. L'introduction de Denzinger sur le mariage, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 150-183, est beaucoup plus satisfaisante. Pour les Coptes, la brochure d'Emin bey, *Studii storico-dommatici sulla Chiesa giacobita-cofta*, Rome, 1890, donne quelques détails malheureusement trop succincts.

M. Jugie.

MARIALES Xantes, dominicain, né à Venise, vers 1580, de la famille noble des Pinardi. Dès l'époque de sa formation théologique, en Espagne, où l'étude des sciences sacrées était alors en pleine efflorescence, il se signala par la vivacité et l'acuité de son esprit. Rentré en Italie, il remplit diverses charges d'enseignement, en particulier celle de régent des études à Padoue, jusque vers 1624, date à laquelle il publia le premier de ses volumineux ouvrages, les *Controversiæ*, Venise, 1624; le long titre en décrit très précisément le caractère, ainsi que les tendances, soit vis-à-vis de l'école scotiste, soit vis-à-vis des *neoterici*, les théologiens de la Compagnie de Jésus : *Controversiæ ad universam Summam theologiæ S. Thomæ Aquinatis Ecclesiæ doctoris, nec non ad IV libros Magistri sententiarum, in quibus primum doctoris utriusque sententia novis speculationibus illustratur, plurima eorum abdita sensa aperiuntur, innumeraque loca, quæ inter se pugnare videntur, ad concordiam revocantur. Objectis deinde quibuscunque, quæ ad hanc usque diem adversus aut D. Thomæ doctrinam aut Cajetani commentaria, aut rationes quibus thomistica sententia adnititur, aut responsa antiquis impugnatoribus allata a quoquam evulgata sunt : tum vero præcipue ab his qui novissime scripserunt, quibus adhuc a nemine responsum est, profunde, lucide, copiose, pleneque occurritur. Postremo scotistarum perillustris schola cum thomistica quoad fieri potest conciliatur : Scoti doctrina ubi ab Aquinate non dissidet, mira facilitate explicatur atque defenditur, vindicaturque a calumniis, quæ a minus affectis immerito ei inuruntur*, etc.

Cinq volumes étaient projetés; un seul parut. Mais, poursuivant ses travaux en dehors de l'enseignement, Mariales produisit un ouvrage de non moindre envergure, qui ne devait être publié en fait, malgré l'inscription d'une date antérieure sur son titre, qu'en 1660 : *Bibliotheca interpretum ad universam Summam theologiæ Div. Thomæ Aquinatis Ecclesiæ Doctoris, hoc est solers examen universorum, quæ a scriptoribus quibuscunque tum antiquis, tum recentibus ad scholasticam theologiam hactenus evulgata sunt : cum primis vero uberrime exagitantur nostrorum temporum curiositates, circa quas novitosa modernitas adversus sapientissimam antiquitatem tantopere discutiari videtur*, Venise, 1638. C'est, en quatre in-folio, une compilation de dissertations polémiques, autour du texte de la Somme, de la q. I à la q. XXVI, où sont éclaircies les difficultés soulevées au cours de quatre siècles contre la doctrine de saint Thomas. En tête du premier volume, était publiée une controverse préliminaire contre les écrits du P. Jean-Baptiste Poza, S. J., et du P. Vazquez de Padilla, S. J. Excessive de toute manière, et dans sa véhémence contre ses adversaires, et dans son exaltation de la doctrine de saint Thomas, infaillible, prétend-il, de par une assistance spéciale du Saint-Esprit, cette préface fut inscrite au catalogue de l'Index le 20 juin 1662. Les œuvres de Poza, d'ailleurs, avaient été elles aussi condamnées, dès 1628 et 1632, pour les motifs que donne le manifeste du théologien Fr. Roales, publié par Mariales dans sa controverse préliminaire et à la fin de son quatrième volume. En outre, H. Fabri, S. J., qui avait attaqué Mariales, dans sa *Justa expostulatio de p. m. Xantes Mariales authore bibliothecæ interpretum*, publiée sous le pseudonyme de L. Carterius, Vaucluse, s. d., fut lui aussi mis à l'Index. Ajoutons, pour donner tout le dossier de cette escarmouche théologique, que le P. Vincent Baron, O. P., vint défendre la mémoire de son confrère, dans ses *Libri quinque apologetici pro religione, utraque theologia, moribus ac juribus ordinis prædicatorum, adversus... expostulationes Carterii*, etc., Paris, 1666.

Un troisième ouvrage de même ampleur fut entrepris dans la suite par Mariales : un commentaire, relativement bref, des *Questions disputées* de saint Thomas, dont deux volumes seulement ont été publiés, sur les *Quæstiones de potentia* et le *De malo : Amplissimum artium scientiarumque omnium Amphitheatrum, hoc est de rebus universis celeberrimæ quæstiones disputatæ ab orbis oraculo D. Thoma Aquinate... ad hanc usque diem a nemine expositæ*, etc., Bologne, 1658. C'est le premier commentaire qui ait été fait sur les *Questions disputées* de saint Thomas, et l'on peut, après expérience, confirmer le témoignage que donne Mariales de l'intérêt doctrinal de cet ouvrage du Docteur angélique : *Ego octuagenarius sum, et ab ineunte ætate in studiis consumptus, fateor sincere his tribus vel quatuor annis quos in edendis his commentariis consumpsi, me longe plus profecisse quam toto decursu prioris vitæ meæ.*

Mariales est enfin l'auteur d'une série de libelles, publiés en langue italienne sous le nom de P. P. Torelli. Ils viennent prendre place dans l'abondante littérature anti-gallicane du XVIIe siècle; leurs titres manifestent suffisamment leur contexte historique : *Quali presagimenti possono haversi delle presenti sconvolte dell' Austria e della Spagna, e da i progressi de gl' Eretici e de' Francesi*, Cologne, 1643, contre l'ouvrage intitulé : *Il Zimbello, overo l'Italia schernita*, 1641 ; *Stravaganze nuovamente seguite nel cristianissimo regno di Francia, overo, Eccessi del Politicismo... modernamente impugnate dall'asserto parlamento di Parigi, nel libro intitolato*, Della sovrana giurisdizione de' rè sopra la politia della Chiesa, Cologne, 1646; enfin, sous le nom de Sigismond Campeggi, *Enormità inaudite nuovamente uscite in luce nel cristianissimo regno di Francia, contra il decoro della Sede apostolica romana in due libri intitolati, l'uno* Dell'arrogante potesta de' papi in difesa della Chiesa Gallicana; *l'altro*, Del diritto della regalia, che tiene il re cristianissimo jure coronæ independentemente da sommi pontifici..., Francfort, 1649. La violence de ton de ces ouvrages très antifrançais, valut à l'auteur d'être exilé deux fois par le sénat de Venise. Il se réfugia à Ferrare, puis à Bologne; vers la fin de sa vie, il put cependant rentrer à Venise, où il mourut, en 1660, avec la réputation d'un grand orateur et d'un maître théologien.

Quétif-Echard, *Scriptores ordines prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 600-601; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1734, t. XLIII, p. 290-295.

M.-D. Chenu.

MARIANA Jean de la Compagnie de Jésus (1536-1624). — Né à Talavera (diocèse de Tolède), il commença ses études à Alcala et entra dans la Compagnie le 1er janvier 1554. A peine a-t-il terminé sa théologie, qu'il est appelé à Rome, en 1651, pour enseigner cette discipline. Quatre ans plus tard il fut envoyé en Sicile, puis, en 1569, au Collège de Clermont, à Paris, où il professa en même temps que Maldonat et avec un égal succès. On sait comment la jalousie de l'Université interrompit l'enseignement du premier; au même moment, 1574, Mariana, sous prétexte d'un

affaiblissement de sa santé, quittait Paris et se retirait à la maison professe de Tolède. C'est là qu'il composa les ouvrages qui ont fait sa renommée. L'un d'entre eux devait lui attirer de cruels désagréments; ce n'est pas d'ailleurs celui qui professe sur le tyrannicide une doctrine plus qu'aventurée; malgré les instances de la cour de France, ce livre continua à circuler librement en Espagne. Mais un traité sur l'altération des monnaies, paru avec d'autres *miscellanea* à Cologne, en 1609, lui attira la haine des ministres de Philippe III, qui y sont nettement accusés d'incapacité et de trafics coupables. Sous prétexte que cet ouvrage portait atteinte au crédit de l'État, Mariana fut arrêté, et enfermé dans le couvent des franciscains de Madrid. Son procès fut commencé; mais on recula finalement devant une condamnation. Après une détention d'un an, l'écrivain rentra, en 1610 semble-t-il, dans la maison de Tolède, où il mourut le 16 février 1624. Merveilleusement outillé pour faire un historien, doué de remarquables qualités intellectuelles, Mariana semble avoir été desservi par un caractère passablement ombrageux. Il fut l'un des chefs de la coterie de jésuites espagnols mécontents qui essayèrent de créer, dans la péninsule, un mouvement séparatiste, ou tout au moins de limiter les pouvoirs du général.

L'œuvre capitale de Mariana est son *Histoire d'Espagne*, monument de haute érudition en même temps que chef-d'œuvre de composition et de style. Il la publia d'abord en latin, *De rebus hispanis*, en 20 livres, Tolède, 1592, puis en 25 livres, Tolède, 1595, enfin en 30 livres, Francfort, 1606; menant le récit des événements jusqu'à la mort de Ferdinand le Catholique (1516). Lui-même la traduisit, ou plutôt l'adapta, en espagnol, avec des corrections et des additions qui rendent ce travail préférable à l'original : *Historia general de España*, Tolède, 1601, deux volumes in-fol.; il y a eu de nombreuses éditions successives, jusqu'au milieu du XIXe siècle, avec des continuations, dont on trouvera le détail dans Sommervogel; la traduction française du P. Charenton, Paris, 1725, est restée célèbre.

Plus important pour l'historien de la théologie morale est le traité intitulé : *De rege et regis institutione libri tres*, Tolède, 1599, dédié au roi Philippe III et muni de toutes les approbations officielles, entre autres d'un chaleureux hommage du censeur Pierre de Oña, religieux mercédaire. C'est dans cet ouvrage que Mariana, après avoir développé la doctrine démocratique de l'origine du pouvoir royal, esquisse sur le tyrannicide un certain nombre de thèses pour le moins risquées. Concrétisant ses idées, il ne craint pas de juger avec beaucoup d'indulgence l'attentat perpétré sur le roi de France, Henri III, par Jacques Clément (1589). Dans la première édition, de l'aveu du P. Sommervogel, se trouve bien la phrase : *Sic Clemens periit æternum Galliæ decus, ut plerisque visum est;* les éditions suivantes, Mayence, 1603, 1605, 1611, ont subi des retranchements. Au moment même de sa publication, le livre ne suscita en Espagne aucun esclandre. En France, il fut assez vite remarqué; mais c'est après l'assassinat de Henri IV par Ravaillac (14 mai 1610) que les colères se déchaînèrent; le 8 juin, l'ouvrage était condamné par le Parlement de Paris et brûlé par la main du bourreau; la Sorbonne s'associait à ce jugement, des représailles s'ensuivaient contre les jésuites de France, et les autorités de la Compagnie prenaient des mesures pour ramener les écrivains jésuites à plus de circonspection. Cette question sera étudiée avec plus de développement à l'art. TYRANNICIDE; voir aussi t. VIII, col. 1062 et col. 1083.

Le traité *De ponderibus et mensuris*, Tolède, 1609, réimprimé dans Menochius, *Commentarii totius sacræ Scripturæ*, se rapporte exclusivement à l'hermeneutique et explique les poids et mesures des Hébreux en fonction des divers systèmes espagnols de l'époque. — En 1609 parut à Cologne un fort volume in-fol. contenant *Tractatus septem :* 1. *De adventu B. Jacobi apostoli in Hispaniam;* 2. *Pro editione vulgata;* 3. *De spectaculis;* 4. *De monetæ mutatione;* 5. *De die mortis Christi;* 6. *De annis Arabum;* 7. *De morte et immortalitate*. Le n° 2 est reproduit dans Menochius, *op. cit.*, t. III, et dans le *Cursus Scripturæ sacræ* de Migne, t. XI, p. 587-698. Nous avons dit plus haut les désagréments qu'attira à l'auteur le traité sur l'altération des monnaies. Au dire des spécialistes, il s'y rencontre un certain nombre de vues, tout à fait remarquables pour l'époque, sur la question monétaire. — En 1612, Mariana fit paraître à Munich et à Ingolstadt une édition *princeps* de Luc de Tuy : *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III*, cf. ci-dessus, col. 1001. — Les *Scholia in Vetus et Novum Testamentum*, Madrid, 1613, Paris, 1620, un gros in-folio dédié à Bellarmin, ont été goûtés par Richard Simon. Voir *Histoire critique du Vieux Testament*, l. III, c. XII, XVIII, et *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, c. XLII. — Dans l'édition d'Isidore de Séville, publiée par J. Grial, en 1599, avec l'aide de nombreux collaborateurs, Mariana fut chargé de trois opuscules : *In libros Veteris ac Novi Testamenti proœmia, De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judæos, Synonyma de lamentatione animæ peccatricis*; ses annotations ont été reproduites dans Arevalo et sont passées dans *P. L.*, t. LXXXIII, col. 155-180, 449-538, 825-868.

Nous avons noté, ci-dessus, l'attitude que prit Mariana à l'endroit de l'autorité centrale de la Compagnie. Son opposition dut commencer d'assez bonne heure; lors de son procès de 1609, les personnes chargées de l'enquête, et qui étaient étrangères à la Compagnie, mirent la main sur des papiers passablement compromettants où le savant historien ne ménageait guère la direction imprimée à la Société, tant au point de vue administratif qu'à celui des études. Après sa mort, ces papiers furent publiés en latin, *Discursus de erroribus qui in forma gubernationis Societatis Jesu occurrunt*, Bordeaux, 1625, et en espagnol, *Tratado del gobierno de la Compañia de Jesus*; une traduction française parut à Paris, en 1625, *Traité des choses qui sont dignes d'amendement en la Compagnie des jésuites*, une italienne à Bordeaux, 1625. Cette apparition simultanée, en diverses langues, tient évidemment à un plan concerté. Longtemps contestée par les jésuites, « l'authenticité (des *Discursus*), dit le P. J. Brucker, ne paraît guère douteuse ». *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1920, p. 193, 194. Voir en sens contraire Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 763

Outre les ouvrages imprimés, Mariana a laissé une quantité considérable de mss. dont on trouvera le détail dans Sommervogel. Il y aurait intérêt pour l'histoire de la théologie à étudier une volumineuse explication de saint Thomas, 1570-1572, reproduisant les cours faits au Collège de Clermont, Saint-Gall, n. *1129*, et une courte *Isagoge in sacram Scripturam*, Saint-Gall, n. *1115*.

Il y a une biographie ancienne de Mariana par Tamago de Vergas.

Renseignements intéressants dans Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Mariana;* ample bibliographie dans Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 547-567; quelques indications dans Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 759-763. La bibliographie pour la question du tyrannicide sera donnée à l'art. spécial. — Pour l'attitude frondeuse de Mariana à l'égard de la Compagnie : J. Brucker, S. J., *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919, p. 192-201; p. 227-231.

É. AMANN.

MARIANO DE NOVANA, frère mineur capucin de la province des Marches d'Ancône, né à Civitanuova le 14 septembre 1828, se nommait Jean Gavasci avant de prendre l'habit religieux, le 10 octobre 1844. A la sortie de ses études, il se classait le premier au concours pour la chaire de lecteur en théologie, qu'il occupa pendant près de trente ans, dans sa province d'abord, puis en France, où il s'était réfugié pour continuer sa vie religieuse après la suppression des ordres réguliers dans les États Pontificaux, puis ensuite en Belgique. Revenu dans sa patrie il s'y appliquait à réparer les tristes conséquences du nouvel état de choses avec un zèle qui le faisait bientôt nommer provincial. Il achevait de remplir cette charge pour la seconde fois, quand l'archevêque de Fermo, dont il était le conseiller, demanda d'être introduit au chapitre, réuni pour lui donner un successeur, et en présence des religieux assemblés il remettait au P. Mariano ses lettres de nomination au siège épiscopal de Norcia, 20 juin 1890. Un des premiers soins du nouvel évêque était de travailler à rétablir le séminaire. Si le succès lui mérita les félicitations de Léon XIII, il lui attira aussi des vexations sans nombre, qui amenèrent une attaque de paralysie, à la suite de laquelle il donnait sa démission. Le pape l'acceptait à regret et le nommait archevêque titulaire de Scythopolis, le 18 mars 1895. Rentré dans son couvent de Fermo, entouré de l'affection et de la vénération de ses frères, il y rendait pieusement son âme à Dieu le 9 février 1899. — Le P. Mariano avait publié une dissertation *Del primato del Romano Pontefice ne' primi secoli della Chiesa*, Rome-Turin, 1869, qui eut un véritable succès. Il la rééditait l'année suivante, augmentée d'une nouvelle dissertation intitulée : *S. Callisto e l'autore de' Filosofumeni*, dans laquelle il discute les accusations portées contre Calliste. Il donna encore *R. P. Thomæ ex Charmes, ord. min. cap. universæ theologiæ compendium ad hodiernum sacræ scientiæ statum redactum*, in-8°, Bruxelles, 1872, 2ª *editio emendata et aucta*, in-16, Paris, 1874. A l'ouvrage si estimé de Thomas de Charmes il avait ajouté des traités qui manquent dans les anciennes théologies, comme *De vera religione, De privilegiis summi pontificis, De analogia fidei et rationis*, et un autre sur les censures renfermées dans la bulle *Apostolicæ Sedis*. Il publiait aussi une dissertation théologique *De originaria lapsi hominis conditione*, in-8°, Paris, 1882, dont la seconde partie est consacrée à combattre les erreurs de Baïus.

Analecta ord. fr. min. capuccinorum, t. XV. Rome, 1899.

P. Édouard d'Alençon.

MARIE. — Cet article consacré à la Mère de Dieu n'a pas à revenir sur l'Immaculée conception de la Vierge, ni sur son Assomption, qui ont fait l'une et l'autre l'objet d'un article spécial. — Il étudiera d'abord : I. Les privilèges essentiels de Marie, la maternité divine, avec sa conséquence immédiate, à savoir le rôle de médiatrice rempli par la sainte Vierge dans la distribution des grâces divines. II. Les privilèges secondaires qui découlèrent pour Marie durant son existence terrestre de sa glorieuse dignité : science des choses de Dieu, grâces de choix, dons du Saint-Esprit (col. 2409). III. Le rôle que remplit au ciel la très sainte Vierge, rôle qui a pour contre-partie le culte que nous lui devons (col. 2433).

I. LES PRIVILÈGES ESSENTIELS DE LA VIERGE MARIE. — C'est, avons-nous dit, la maternité divine et le rôle de médiatrice qui en découle immédiatement.

I. Maternité divine et virginité. — La maternité divine étant le principe de toutes les grandeurs de Marie, doit être le premier objet de notre étude. Pour en avoir un concept exact, nous devons l'étudier telle qu'il a plu à Dieu de la réaliser, c'est-à-dire avec le privilège de la virginité intégralement conservée dans la conception et l'enfantement de Jésus. Nous étudierons donc successivement l'enseignement scripturaire et l'enseignement traditionnel sur ces deux points : maternité divine et virginité dans la conception et l'enfantement de Jésus.

1. ENSEIGNEMENT NÉO-TESTAMENTAIRE SUR LA MATERNITÉ DIVINE. — Bien que cette vérité ne soit pas formellement affirmée dans le Nouveau Testament, elle doit être considérée comme manifestement contenue dans trois assertions scripturaires :

1° *Marie a réellement conçu et enfanté Jésus.* — C'est ce que l'archange Gabriel annonce à Marie au nom de Dieu même : *Ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen ejus Jesum*, Luc., I, 31 sq. *Concipies*, συλλήμψῃ, surtout avec les qualificatifs qui l'accompagnent, υἱόν et ἐν γαστρί, signifie manifestement une véritable conception corporelle, comme plus haut au ℣. 24 : *Post hos autem dies concepit Elisabeth uxor ejus*. Cette signification est confirmée par les mots *et paries filium*, par l'interrogation de Marie demandant comme cela s'accomplira malgré sa résolution de garder la virginité, et par la réponse de l'ange garantissant, à cette fin, l'aide du Saint-Esprit. L'archange Gabriel, instruisant et rassurant Joseph au sujet de la grossesse de Marie, affirme explicitement la conception miraculeuse déjà accomplie dans le sein de Marie, *quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est*, et l'enfantement prochain, *pariet autem filium*. Matth., I, 20 sq.

Il en est de même de l'enfantement de Jésus. Accompli dans les circonstances rapportées par saint Luc, il est attribué à Marie : *Factum est autem, cum essent ibi, impleti sunt dies ut pareret*. Luc., II, 6 sq. Même enseignement chez saint Matthieu, I, 16 : *De qua natus est Jesus qui vocatur Christus*.

2° Marie est appelée plusieurs fois *mater Jesu* ou *mater Domini : Et unde hoc mihi ut veniat mater Domini mei ad me*, Luc., I, 43. *Et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre ejus*. Matth., II, 11. *Et erat mater Jesu ibi*. Joa., II, 1. *Stabat juxta crucem Jesu mater ejus*. Joa., XIX, 25; cf. Act., I, 14.

3° C'est une vérité souvent affirmée dans le Nouveau Testament, que *ce qui appartient à Jésus ou est affirmé de lui, appartient en réalité à la personne même du Fils de Dieu, ou doit être affirmé d'elle*. C'est ce qu'affirme expressément saint Jean, attribuant à la même personne du Verbe non seulement les attributs divins, *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*, Joa., I, 1; la toute-puissance divine, *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est*, 3, mais aussi l'incarnation ou l'assomption d'un corps humain, *et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, 14. — C'est aussi le langage de saint Matthieu attribuant également à la personne divine la conception et la naissance humaine, en même temps que la nature divine : *Hoc autem totum factum est ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem : ecce virgo in utero habebit et pariet filium, et vocabunt nomen ejus Emmanuel, quod est interpretatum nobiscum Deus*. Matth., I, 22 sq.

Saint Paul s'exprime de la même manière, quand il dit que le Fils de Dieu a été engendré de la race de David selon la chair, Rom., I, 3, que le Christ qui, selon la chair, est de la race d'Israël, *est super omnia Deus benedictus in sæcula*, Rom., IX, 5, et que Dieu, dans la plénitude des temps, a envoyé son Fils, *factum ex muliere*, pour racheter le monde. Gal., IV, 4 sq.

La conclusion est manifeste. Marie, selon l'enseignement scripturaire, est vraiment mère de Dieu, puisqu'elle est mère de Jésus selon la chair, et que tout ce

qui concerne Jésus doit être attribué à la personne même du Verbe incarné. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XXXV, a. 4, ad 1[um].

Nous verrons, en étudiant la tradition catholique, que tel fut précisément le fondement théologique sur lequel, à partir du IVe siècle, on appuya très explicitement la maternité divine de Marie.

II. ENSEIGNEMENT NÉO-TESTAMENTAIRE SUR LA VIRGINITÉ DE MARIE dans la conception et l'enfantement de Notre-Seigneur, selon Matth., I, 20 et Luc, I, 30 sq.

Avant d'expliquer cet enseignement, tel que la tradition catholique l'a toujours compris, nous devons montrer l'authenticité des deux récits évangéliques, en répondant aux principaux arguments par lesquels beaucoup de critiques se sont efforcés de la combattre.

1° *Authenticité de Matth.*, I, 20 *et Luc.*, I, 30 *sq.* — Suivant ce qui a été dit à l'art. CRITIQUE, t. III, col. 2335, on comprend, sans qu'il soit nécessaire d'y insister ici, combien arbitraire est le procédé adopté par les adversaires de l'authenticité, en prenant, comme base de leur argumentation, le rejet absolu de tout ce qui est miraculeux, le rejet absolu de la révélation chrétienne et la formation purement humaine de tous les dogmes chrétiens qu'ils disent émanés de la conscience chrétienne, à une époque plus ou moins tardive, selon les diverses causes qu'ils se plaisent à assigner à leur élaboration. Notre examen portera donc uniquement sur les arguments d'apparence plus scientifique, tirés des contradictions que l'on a cru découvrir dans le récit évangélique, à la suite de A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 140, 196 sq., 290 sq., 317 sq., 323 sq., 329, 339; et de A. Harnack, *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1901, t. II, p. 53 sq. Voir aussi Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, dans *Iahrbücher für prot. Theologie*, 1897, t. I, p. 412 sq.; *Die Synoptiker*, 1910; Usener, *Geburt und Kindheit Christi*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1903, t. IV, p. 3, 16, 18; Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris, 1906, p. 163 sq.; G. Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire*, Paris, 1908, p. 1-16; Cheyne, *Encyclopædia Biblica*, art. *Mary*, Londres, 1902, t. III, p. 2954 sq.; H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3e édit., Tubingue, 1921, p. 257 sq., 531, 558.

1er *Argument.* — Ignoré de Paul et de Marc, qui sont antérieurs à Matthieu et à Luc, le récit de la conception virginale ne peut être authentique. Chez Paul et Marc, il y a même des assertions contraires. Ainsi pour prouver la divinité de Jésus, Paul emploie seulement la preuve tirée de la résurrection, omettant ainsi celle de la conception virginale, utilisée plus tard par Luc., I, 35

De même, Marc contredit la conception virginale par deux récits : le récit du baptême où, pour lui, commence la filiation divine, et l'incident de la mère et des frères de Jésus, Marc., III, 21, 31-38, que l'on ne peut concilier avec la conception virginale.

Réponse. — 1. Même si l'on démontrait que les épîtres de saint Paul ne contiennent aucune indication sur la conception virginale, ce serait un argument purement négatif, incapable, par lui-même, de fournir une preuve contre cette croyance. Voir DOGME, t. IV, col. 1643 sq.

2. Cette démonstration, on ne peut l'établir par des arguments exégétiques. Contentons-nous de le montrer pour le texte : *Misit Deus filium suum factum ex muliere*, Gal., IV, 4, interprété par beaucoup d'exégètes catholiques dans un sens favorable à la conception virginale, déjà connue par le récit évangélique. S. Thomas, *In Sentent.*, l. III, dist. I, *expositio textus*; dist. IV, id.; *In Epist. ad Gal.*, IV, lect. II; S. Bonaventure, *In Sent.*, l. III, dist. III, dub. II; dist. IV, a. 3, q. I, Quaracchi, 1887, t. III, p. 34, 110; Estius, *Commentaria in epistolas S. Pauli*, Paris, 1679, t. I, p. 555; Cornelius a Lapide, *Commentarius in Scripturam sacram*, Paris, 1861, t. XVIII, p. 550; Calmet, *Commentaire littéral sur les épîtres de S. Paul*, Paris, 1730, t. II, p. 46; Cornely, *Commentarius in Epist. ad Galatas*, 2e édit., Paris, 1909, p. 526.

On a dit que l'idée de conception virginale est exclue par l'emploi du mot *mulier*. On oublie que *mulier*, γυνή, comme l'observait saint Jérôme, communément suivi par les exégètes, ne marque point la perte de la virginité mais le sexe : *Commentaria in Epist. ad Galatas*, l. II, 4, *P. L.*, t. XXVI, col. 372; voir aussi S. Ambroise, *De institutione virginis*, VI, 41, *P. L.*, t. XVI, col. 315; S. Augustin, *Serm.*, LII, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 358; Walafrid Strabon, dans la *Glossa*, Gal., IV, 4, *P. L.*, t. CXIV, col. 578; M.-J. Lagrange, *L'Épître aux Galates*, Paris, 1918, p. 102.

Comme preuve, on a donné aussi l'expression γενόμενος ἐκ γυναικός, en la déclarant synonyme de γεννητὸς γυναικός qui, dans l'Écriture, désigne plusieurs fois la naissance commune. Rien ne prouve cette synonymie. Il est vrai, plutôt, qu'une expression aussi spéciale que γενόμενος ἐκ γυναικός, qui ne se rencontre dans aucun autre texte, même de saint Paul, s'expliquerait difficilement, si l'auteur n'avait voulu, au moins d'une manière voilée, indiquer l'absence de toute paternité humaine. E. Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 99; voir aussi *Protest. Realencyklopädie*, art. *Maria*, t. XII, p. 311, l. 13 sq.

3. On veut voir, dans saint Paul, une opposition à la conception virginale, parce que, contrairement à Luc., I, 35, il n'utilise point la conception comme preuve de la divinité de Notre-Seigneur. Le sens que l'on attribue à saint Luc n'est point prouvé. Les paroles *ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei*, ne sont pas une utilisation du fait de la conception virginale pour démontrer la divinité de Jésus. Elles attestent seulement que l'enfant qui naîtra de Marie, par l'intervention du Saint-Esprit, sera, en vérité, appelé Fils de Dieu : n'ayant point de Père sur la terre, il est vraiment Fils de Dieu

On n'a, d'ailleurs, aucune raison d'affirmer que la conception virginale, aussi bien que la résurrection, aurait dû être choisie comme preuve de la divinité de Jésus. Elle n'était point, comme la résurrection de Notre-Seigneur, un miracle d'ordre sensible, annoncé par lui-même comme prouvant sa divinité, Matth., XII, 40; Act., I, 8; utilisé comme preuve par les apôtres, Act., I, 22; II, 32, etc; particulièrement par saint Paul, Rom., I, 4 ; I Cor., XV, 14. Aucune de ces raisons ne pouvait être invoquée en faveur de la conception virginale.

4. On voit dans le silence de saint Marc une opposition à la conception virginale. Son silence s'explique suffisamment par le fait qu'il commence son récit à la vie publique de Notre-Seigneur, ou à son baptême placé au début de sa vie publique, I, 9 sq. De la naissance de Notre-Seigneur ou de sa vie antérieure, rien n'étant dit, si ce n'est sa venue de Nazareth, indiquée au ℣. 9, il n'y avait pour l'évangéliste aucune occasion de parler de la conception virginale.

Bien que Marc n'affirme pas expressément la conception virginale, ne doit-on pas dire qu'il la laisse entendre, en enseignant que Jésus est le Fils de Dieu? M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 2e édit., Paris, 1920, p. 76? N'est-il pas vrai qu'en distinguant, dans la famille nazaréenne, deux groupes : le fils unique de Marie qui est aussi le Fils de Dieu, I, 1, 11; IV, 11; V, 7; IX, 7; XIV, 61; XV, 39, et les frères (ou cousins), VI, 3, Marc a eu le dessein de ne pas nuire à la croyance en la conception virginale, qu'il connaissait?

E. Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 112.

5. Le récit du baptême de Notre-Seigneur, dans saint Marc, est donné comme opposé à la conception virginale, parce que, selon Marc, assure-t-on, la filiation divine date seulement du baptême de Notre-Seigneur. Marc ne pouvait donc admettre la conception virginale due seulement au Fils de Dieu.

Quelle autorité a-t-on pour attribuer à l'écrivain sacré une pareille assertion relativement à la divinité de Notre-Seigneur? Le texte affirme seulement que Notre-Seigneur est alors déclaré Fils de Dieu, sans aucune indication qu'auparavant il ne l'était pas ou ne se considérait pas comme tel.

6. On veut aussi que la conception virginale soit contredite par le récit de Marc., III, 21. Les parents de Jésus, croyant son esprit exalté, vinrent, un jour, pour se saisir de lui. Parmi ces parents, on veut comprendre Marie, et de là conclure qu'un tel jugement porté par elle sur Notre-Seigneur exclut toute idée de conception virginale.

En admettant, avec la plupart des interprètes, qu'il s'agit dans les deux versets, III, 21 et III, 31, des mêmes parents de Jésus, n'est-il pas évident que rien, dans le récit de Marc, n'oblige à admettre que Marie partageait, relativement à son divin Fils, l'opinion défavorable de ceux qui sont appelés ses frères? Le ℣. 21 attribue cette opinion seulement à ceux qui, d'une manière générale, sont appelés les siens, οἱ παρ᾽αὐτοῦ. Une expression aussi générale ne comprend point nécessairement sa mère. Quant au fait de la présence de Marie, très évident d'après le ℣. 31, il est suffisamment expliqué par son affection maternelle; sans que rien autorise à l'interpréter dans ce sens qu'elle partageait l'interprétation défavorable mentionnée au ℣. 21.

2e *Argument.* — Le récit de la conception virginale est inauthentique parce qu'il ne cadre pas avec les deux généalogies de Notre-Seigneur, telles qu'elles étaient dans la rédaction primitive ou dans les sources utilisées par Matthieu et Luc. Dans cette rédaction ou dans ces sources, il n'était point question de la descendance davidique qui ne fut jamais reconnue par Notre-Seigneur pendant sa vie publique. Il n'était point question non plus de la conception virginale qui n'a pu trouver place dans les documents publics utilisés par Matthieu et Luc, et qui est ainsi d'une époque postérieure.

Réponse. — 1. On ne peut dire que la descendance davidique fût méconnue ou rejetée par Notre-Seigneur pendant sa vie publique. En entrant à Jérusalem, il se laissa proclamer fils de David, Matth., XXI, 9, 15 sq., comme auparavant il avait laissé l'aveugle de Jéricho se servir de la même appellation, Marc., X, 46 sq. Il est vrai que Jésus, argumentant avec les scribes et les pharisiens, leur posait cette interrogation : « Si David appelle le Christ son Seigneur, comment celui-ci est-il son fils? » Matth., XXII, 43 sq. En cela, le dessein de Notre-Seigneur n'était point de nier qu'il fût le fils de David, mais de montrer que l'on doit croire à sa divinité. Il n'y a donc pas lieu de considérer la descendance davidique comme méconnue par Notre-Seigneur.

2. Le fait que le récit évangélique est favorable à la conception virginale, tandis que les documents publics ont dû ne rien contenir en sa faveur, n'est point une preuve d'inauthenticité. Il suffit d'admettre l'existence de retouches faites par l'écrivain sacré, pour mettre les documents publics en harmonie avec le dogme de la conception virginale qui, ignoré au moment de la naissance de Jésus, était devenu manifeste par l'enseignement donné aux apôtres. Que l'on admette, ou non, l'inspiration divine dirigeant les pensées de l'écrivain sacré, l'existence de telles retouches n'a rien d'invraisemblable.

3e *Argument.* — A l'authenticité de Luc., I, 34, 35, on oppose une antithèse, que l'on dit irréductible, entre la filiation divine exprimée dans ces deux versets et l'idée juive du Fils du Très-Haut, appelé, aux versets précédents, Fils de Dieu en tant que Messie, en tant que roi prédestiné à gouverner, dans la paix et dans la gloire, le peuple élu.

Réponse. — En vérité, il n'y a aucune opposition. Tous ces passages expriment la même filiation divine, comportant la consubstantialité du Fils avec le Père. Ainsi comprise, la filiation divine, bien qu'elle ne soit pas toujours explicitement affirmée dans chacun des textes néo-testamentaires, résulte, avec évidence, de tout leur ensemble. Voir Fils de Dieu, t. V, col. 2311 sq.

Loin de contenir l'opposition irréductible qu'on lui reproche, le texte de saint Luc marque une parfaite gradation : à une condition, c'est que l'on admette, comme le texte le fait entendre, la ferme résolution, prise par Marie, de garder une entière et perpétuelle virginité. La manifestation de cette résolution amène la réponse de l'ange, annonçant que cette virginité sera sauvegardée, parce que la conception aura lieu sans intervention humaine. O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, Fribourg-en-B., 1905, p. 13.

4e *Argument.* — L'inauthenticité de Luc., I, 34, 35, résulte des assertions suivantes : — 1. Les deux particules ἐπεὶ, ℣. 34, et διὸ, ℣. 35, ne peuvent appartenir à la rédaction de Luc. Elles ne se rencontrent dans aucun autre texte de Luc; ni dans son évangile, si ce n'est pour διὸ, VII, 7, si toutefois l'expression y est authentique; ni dans les Actes. — 2. Il y a un parallélisme évident entre le ℣ 31, *Ecce concipies in utero* et le ℣. 36; parallélisme qui s'oppose à ce qu'il y ait, dans la parole de l'ange, l'interruption violente des ℣℣. 34 et 35. Ces deux versets sont donc une interpolation. — 3. Le ℣. 35 est une répétition des ℣℣. 31 et 32. Si l'auteur était le même, il se serait comporté très maladroitement. La répétition n'aurait point été faite pour expliquer la pensée ou pour lui donner plus de force; l'effet produit serait plutôt disparate. Dans le premier passage, celui qui est promis est appelé un fils de David et le fils du Très-Haut; expression qui n'a pas besoin d'explication et sur laquelle on ne peut renchérir. Dans le second passage, celui qui est promis est appelé le Fils de Dieu, parce qu'il l'est par sa naissance; on omet ainsi la filiation de David et l'on n'exprime aucun rapport précis avec ce qui précède. — 4. Pour que la preuve par l'exemple d'Élisabeth, aux ℣℣. 36 et 37, ait un sens véritable, il est nécessaire que, jusque-là, il n'ait point été question d'une naissance par l'opération du Saint-Esprit. Pour Marie, ces paroles sont un gage que la merveille est accomplie, et que Dieu a rendu possible ce qui était physiquement impossible. Si l'annonce de la conception par le Saint-Esprit a déjà été faite, la preuve nouvelle est faible et incapable de convaincre. — 5. Enfin la réplique de Marie, si elle était authentique, conduirait à deux erreurs exégétiques : l'étonnement qu'elle éprouve à l'annonce de son enfantement n'aurait point de motif, puisque d'après le ℣. 34 elle est fiancée, et l'incrédulité qu'elle manifeste, loin d'être punie, comme celle de Zacharie, serait récompensée.

Réponse. — 1. Le fait que ἐπεὶ et διὸ ne sont employés que cette seule fois par Luc, n'est point une raison pour nier l'authenticité de ces deux passages. Autrement on devrait en rejeter beaucoup d'autres, qui ne sont contestés par personne. Ainsi, selon Bardenhewer, *op. cit.*, p. 9, on ne rencontre qu'une fois dans le IIIe Évangile, et jamais dans les Actes, les expressions ἐπειδήπερ, ἔπειτα, μενοῦν, ὅποτε, τοίνυν. Il en est de même des particules δή, διό, καθά dans Matthieu, d'ἐπεί, ναί, ὅπως dans Marc, d'ἔπειτα, καίτοιγε, ὅκως, ὅπως, dans Jean.

2. Loin d'empêcher le parallélisme des deux passages cités, les ℣℣. 34 et 35 font mieux comprendre la raison d'être de l'exemple d'Élisabeth au ℣. 36. Le signe qui est donné à Marie, que ce qui est annoncé s'accomplira, a sa pleine raison d'être dans la question posée par Marie au ℣. 34.

3. Le ℣. 35 n'est pas une simple répétition de 31 et 32. Appelé par la question de Marie, il est en même temps une confirmation et une justification des paroles *Et Filius Altissimi vocabitur*, de 32. Quant à la descendance davidique déjà affirmée au ℣. 27, il n'était point nécessaire de la répéter de nouveau.

4. L'exemple d'Élisabeth n'est point une preuve ou un gage donné à Marie. Il montre qu'en vérité rien n'est impossible à Dieu. Pour cette fin, il n'est point nécessaire que la conception virginale n'ait pas encore été mentionnée. L'exemple est, d'ailleurs, très opportun à cause de la parenté entre Marie et Élisabeth.

5. La principale erreur exégétique est ici du côté de ceux qui sont surpris de la question posée par Marie. L'erreur consiste à ne voir en Marie qu'une fiancée ordinaire, tandis que le ℣. 27 la déclare vierge, et que le ℣. 34 manifeste sa ferme résolution de rester vierge. — On commet aussi une erreur exégétique en comparant la prudente interrogation de Marie avec la réponse si répréhensible de Zacharie.

5e *Argument.* — L'inauthenticité des ℣℣. 34 et 35 est encore prouvée par le fait bien significatif de l'ignorance que témoigne Marie au sujet de la mission de Jésus, Luc., II, 48 sq.; fait inconciliable avec la connaissance de la conception virginale.

Réponse. — Les paroles de Marie rapportées par saint Luc ne prouvent aucunement que Marie ne connaissant point la mission divine de Jésus ignorait, par le fait même, sa conception miraculeuse. Marie manifeste seulement le désir de connaître la raison d'un acte qui lui cause une telle surprise, en même temps qu'une si vive douleur. Dans sa réponse, Jésus rappelle sa filiation divine non pour instruire Marie, dont il n'y a aucune raison de suspecter la foi, mais pour montrer la pleine légitimité et le motif très élevé de son acte. Il est vrai que Marie, d'après la suite du texte, ne saisit point toute la portée de cette réponse de Notre-Seigneur. Par là l'évangéliste veut seulement affirmer, chez la mère de Jésus, l'absence d'une complète connaissance de la volonté de Dieu sur la manière dont s'accomplirait la mission de son divin Fils.

6e *Argument.* — L'inauthenticité des textes de saint Matthieu et de saint Luc est confirmée par le fait que le dogme de la conception virginale est de formation plus tardive; que cette formation se soit accomplie sous l'influence directe de la mythologie païenne, ou sous l'influence d'idées juives, transformées elles-mêmes par la pensée helléno-chrétienne.

Réponse. — 1. On a montré, à l'article Dogme, combien inadmissible est la théorie moderniste de la formation de tous les dogmes chrétiens par le travail successif des générations chrétiennes. Il est d'ailleurs bien certain que les principes sur lesquels on veut appuyer ces théories, sont des principes non démontrés et non démontrables, qu'une saine et sage critique ne peut donc accepter. Voir t. IV, col. 1637 sq.; 1583 sq.; 1599 sq.

2. L'influence attribuée à la mythologie païenne dans la formation du dogme de la conception virginale est exclue par le contraste si marqué entre les légendes mythologiques et le dogme chrétien, contraste si évident, qu'il est admis par des critiques comme Loisy et Harnack. Suivant Loisy, l'hypothèse d'un emprunt direct à la mythologie ne paraît pas vraisemblable. *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 339, voir aussi p. 140, 196. Si la mythologie connaissait des déesses-mères, elles étaient appelées vierges seulement dans un sens très large, t. I, p. 196. N'est-il pas évident que l'idée même de la virginité était bien étrangère aux fables païennes, où, de la part des dieux, il est toujours question de volupté et très souvent de rapt et de violence? Selon Harnack, la supposition d'Usener, que le récit de la conception virginale est un mythe païen ultérieurement accepté par les chrétiens, contredit toute la formation la plus ancienne de la tradition chrétienne, qui est exempte de mythes païens. Le critique allemand n'excepte que les mythes reçus depuis longtemps par les juifs, comme certains mythes babyloniens et perses : ce que l'on ne peut appliquer à la conception virginale. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 96.

D'ailleurs, comment les chrétiens qui professaient une telle opposition au paganisme, lui auraient-ils emprunté un de leurs dogmes? Comment, surtout, auraient-ils pu réussir à le faire accepter partout, même par les chrétiens venant du judaïsme, si contraires à tout ce qui provenait du paganisme?

3. Non moins inadmissible est l'influence attribuée aux idées juives dans la formation du dogme de la conception virginale; que ces idées aient été laissées à leur propre action, ou qu'elles aient été aidées par le travail des helléno-chrétiens. Laissées à elles seules, dit encore Loisy, les idées juives n'auraient pu donner naissance à la conception virginale. On ne démontre pas que l'idée de la conception virginale du Messie, dans le sens strict des mots, ait été antérieure au christianisme. Le texte d'Isaïe, VII, 4, a pu fournir un appui à cette idée : il n'aurait jamais pu la créer. *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 196, voir aussi, p. 338. Pas plus chez les juifs du Ier siècle de l'ère chrétienne que chez ceux des époques antérieures, on ne rencontre aucune attestation que le texte d'Isaïe ait jamais été compris dans le sens précis de la conception et de la naissance virginale du Messie. Le sens a été rendu manifeste par la réalisation de l'événement, tel que l'Évangile le rapporte : ce n'est pas le texte d'Isaïe qui a donne naissance à l'idée. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 23.

Ce que les idées juives n'ont pu accomplir par elles-mêmes, ont-elles pu le faire avec l'aide des idées helléno-chrétiennes provenant de la mythologie païenne? M. Loisy prétend le prouver parce que, dit-il, l'idée d'une filiation divine réelle ayant été ajoutée par les helléno-chrétiens aux données de l'Ancien Testament, rien ne s'opposait désormais à ce que l'idée de conception virginale, suggérée ainsi par la foi helléno-chrétienne, s'inspirât de formules empruntées aux juifs, notamment d'Isaïe, VII, 4. Suivant lui, dans ce sens et avec cette mesure, on peut admettre une influence des mythes païens et concilier la négation de Harnack avec l'affirmation de Gunkel, Usener, Cheyne. *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 339 sq.; 196.. Ainsi l'auteur aboutit à cette contradiction formelle, que la mythologie païenne, impuissante par elle-même à fournir l'idée de la conception virginale, a cependant été, dans sa formation, un facteur décisif, en déterminant le sens de concepts juifs restés, jusque là, inopérants.

4. De quelque manière qu'elles soient présentées et soutenues, toutes les suppositions des adversaires sont en opposition avec les faits. Loin d'apparaître comme une doctrine de formation purement humaine, le dogme de la conception virginale est constamment affirmé comme provenant de la révélation chrétienne. Toute la tradition catholique l'atteste, ainsi que nous le verrons, depuis saint Ignace d'Antioche et saint Justin au IIe siècle jusqu'à notre époque.

5. Concluons, qu'en bonne critique aucun des arguments opposés à l'authenticité des deux récits

de saint Matthieu et de saint Luc n'est valable. L'authenticité reste donc certaine.

Parmi les auteurs catholiques récents qui défendent l'authenticité des deux textes évangéliques, on peut consulter particulièrement : Knabenbauer, *Commentarius in evangelium sec. Matthæum*, Paris, 1922, 3e édit., p. 119 sq.; *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg, 1893, article *Maria*, t. VIII; *Catholic Encyclopædia*, New-York, 1912, t. XV, p. 460; L. de Grandmaison, *La conception virginale du Christ*, dans les *Études*, 1907, t. XCI, p. 503 sq.; A. Durand, *L'évangile de l'enfance*, 1908, p. 86 sq.; E. Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 89 sq.; M.-J. Lagrange, *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc*, dans *Revue biblique*, 1914, p. 60 sq., 188 sq.; voir aussi du même auteur, même revue, 1895, p. 160 sq.; 1906, p. 503 sq.; 1907, p. 446 sq.; 1909, p. 60 sq., 188 sq.; Steinmann, *Die jungfrauliche Geburt des Herrn*, Munster, 1916 ; *Jesus der Jungfrauensohn und die altorientalische Mythe*, Munster, 1917; Steinmetzer, *Jesus der Jungfrauensohn und die altorientalische Mythe*, Munster, 1917; Höpfl, *Introductio specialis in libros Novi Testamenti*, Subiaco, 1922, p. 68; A. Médebielle, art. *Annonciation*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible* de L. Pirot, Paris, 1926, t. I, col. 271 sq.

Parmi les auteurs non catholiques qui défendent cette même authenticité nous citerons : Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, 2e édit., 1888, t. I, p. 186 sq.; Ch. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1907; Briggs, *The virgin birth of Our Lord*, dans *American Journal of Theology*, 1908, t. XXII, p. 189 sq.; Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 405 sq., 456, 643 sq., 646 sq.; *Protest. Realencyklopädie*, 1900, t. VIII, p .575 sq., t. XII, p. 311 sq.; *The international standard Bible Encyclopædia*, Chicago, 1915, t. V, p. 3053 sq.

2° *La conception virginale enseignée par les deux textes de saint Matthieu et de saint Luc.* — Étudions successivement les deux textes :

1. *Texte de saint Matthieu*, I, 20 sq. — *Joseph fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam; quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est.* — Pour mettre fin aux douloureuses incertitudes de Joseph et l'engager à recevoir Marie comme épouse, en la conduisant dans sa propre demeure après l'année des fiançailles, l'ange atteste que ce qui a été engendré en elle est l'œuvre de Saint-Esprit. C'est donc le fruit du sein de Marie puisqu'il a été engendré en elle; mais tout s'est accompli par l'action du Saint-Esprit. Par cet éclatant témoignage rendu à la virginale conception de Jésus, l'ange écarte, au nom de Dieu, l'incertitude de Joseph.

Au témoignage du messager divin, l'évangéliste inspiré ajoute sa propre attestation : il déclare que la conception, ainsi produite par l'opération du Saint-Esprit, est l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe : *Ecce virgo in utero habebit et pariet filium et vocabunt nomen ejus Emmanuel quod est interpretatum Nobiscum Deus*, Matth., I, 23.

En étudiant la tradition catholique, nous constaterons la même interprétation d'Isaïe dans les Pères des premiers siècles, notamment chez saint Justin, saint Irénée, Tertullien, Origène, saint Éphrem, saint Jérôme, saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand.

2. *Texte de saint Luc*, I, 34 sq. — *Dixit autem Maria ad angelum : quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco? Et respondens angelus dixit ei : Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi.* — Marie indique un obstacle qui, de soi, s'oppose à la réalisation du dessein annoncé par l'ange; obstacle qui, suivant la réponse de l'ange, sera écarté par une intervention spéciale de l'Esprit-Saint couvrant Marie de sa protection. Cet obstacle ne pouvait être le simple fait que Marie était vierge jusqu'à ce moment; l'obstacle ne pouvait exister que par le ferme et perpétuel engagement de Marie de rester vierge. Marie avait donc fermement résolu de garder une virginité perpétuelle, comme le montre encore la réponse de l'ange, expliquant la manière dont l'événement s'accomplira sans préjudice pour l'intégrité virginale de Marie. Ainsi ce qui ne peut être accompli de la manière naturelle et commune, s'accomplira par l'action du Saint-Esprit, protégeant Marie pour que sa virginité soit à l'abri de toute atteinte.

Parmi les interprètes qui ont entendu en ce sens les paroles *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco*, nous citerons saint Augustin, *De sancta virginitate*, IV, *P. L.*, t. XL, col. 398; S. Bernard, *Super Missus est*, hom. IV, 3; *De assumptione*, serm. IV, 6, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 80, 428; Hugues de Saint-Victor, *De B. Mariæ virginitate*, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 866; Maldonat, *Commentaria in quatuor evangelistas*, Pont-à-Mousson, 1597, t. II, col. 50 sq.; Calmet, *Commentaire littéral sur saint Marc et saint Luc*, Paris, 1730, p. 286 sq.; Benoît XIV, *De festis B. Mariæ virginis*, III, 9 sq.; Knabenbauer, *Commentarius in evangelium secundum Lucam*, 2e édit., Paris, 1905, p. 72 sq.; Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 125 sq.; A. Médebielle, art. *Annonciation*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 271 sq., 288 sq.

3. Contre cet enseignement néo-testamentaire de la conception virginale on ne peut objecter le nom de père plusieurs fois donné à Joseph, Luc., II, 33, 39; III, 23; Joa., I, 45; VI, 42; ni l'expression plurielle *parentes ejus*, Luc., II, 27, 41 sq. Ces expressions peuvent s'entendre de la croyance commune des Juifs, encore ignorants du mystère accompli. S. Augustin, *Contra Julianum*, V, 47, *P. L.*, t. XLIV, col. 811. Dans le même sens on peut entendre aussi que, dans les deux généalogies de Notre-Seigneur, la descendance davidique est établie par saint Joseph. Ces assertions sont d'autant plus vraies que Joseph, en vertu de son mariage avec Marie, avait, nonobstant la conception virginale, quelque droit de paternité comme le montre saint Augustin, *De cons. evang.*, I, I, 2 sq., *P. L.*, t. XXXIV, col. 1071; *Contra Faustum*, III, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 214. Voir aussi S. Jean Chrysostome, *In Matthæum*, homil. IV, 6, *P. G.*, t. LVII, col. 47. — Et si, d'après l'usage constamment suivi chez les juifs, la paternité légale, telle qu'elle existait en vertu de la loi du lévirat, avait droit à figurer dans les listes généalogiques, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 164, à plus forte raison la paternité plus réelle, bien qu'imparfaite, appartenant à Joseph en vertu de son mariage avec Marie. N'est-ce pas en vertu de cette paternité que, selon l'Évangile, Joseph est chargé par l'ange, au nom de Dieu, de donner à l'enfant le nom de Jésus, Matth., I, 21? C'est encore lui qui a mission de conduire l'enfant et sa mère en Égypte. Matth., II, 13 sq. C'est lui, qui, en compagnie de Marie, accomplit, à l'égard de Jésus, les prescriptions légales concernant sa présentation au temple, Luc., II, 22, 27, et les voyages annuels à Jérusalem, Luc., II, 41.

3° *La virginité de Marie dans l'enfantement divin.* — Les deux textes de saint Matthieu et de saint Luc autorisent encore à conclure que Marie a été vierge, non seulement dans la conception de son divin Fils, mais aussi dans son enfantement. La demande de Marie concernait tout l'accomplissement du message divin, comprenant à la fois la conception et l'enfantement. *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco?* La résolution de garder perpétuellement la virginité était, par elle-même, un obstacle à l'un et à l'autre événement. La réponse de l'ange garantissant l'action protectrice du Saint-Esprit doit donc, pour répondre à l'interrogation de Marie, s'appliquer à l'enfantement aussi bien qu'à la conception.

La pensée de saint Matthieu est également très certaine, par le fait qu'il entend la prophétie d'Isaïe non

seulement de la conception, mais aussi de l'enfantement virginal, comme nous l'avons constaté.

4° *La perpétuelle virginité de Marie après l'enfantement divin.* — 1. L'enseignement de saint Matthieu et de saint Luc conduit encore à cette conclusion que Marie est toujours restée vierge après l'enfantement divin. Louée par l'Écriture et par toute la tradition catholique, et manifestement contenue dans le dogme scripturaire de la maternité divine, la parfaite sainteté de Marie atteste sa constante fidélité à ce qu'elle avait résolu de garder perpétuellement, au témoignage de saint Luc, I, 34.

2. La virginité perpétuelle de Marie n'est point contredite par l'expression *fratres Domini* ou *fratres Jesu*, plusieurs fois répétée. — Cette question est traitée à l'art. Jésus-Christ, t. VIII, col. 1164-1171.

3. A la virginité perpétuelle de Marie on ne peut opposer l'expression *filium suum primogenitum*, Matth., I, 25; Luc., II, 7. — Selon les textes lévitiques d'où dépendait la pratique juive, *primogenitus*, πρωτότοκος, signifiait l'enfant dont la naissance n'a été précédée d'aucune autre. C'est en se sens que tout premier-né, *omne primogenitum quod aperit vulvam*, devait être offert au Seigneur, en témoignage de reconnaissance pour la préservation des premiers-nés des Hébreux, quand furent frappés par Dieu le premier-né de Pharaon et les premiers-nés des Égyptiens. Ex., XIII, 1-16; XXXIV, 19 sq.; Lev., XXVIII, 26; Num., VIII, 16; XVIII, 15. C'est aussi le sens de saint Luc, disant que Jésus devait être présenté au temple *secundum consuetudinem legis*, II, 23-27. Voir particulièrement S. Ambroise, *In Lucam*, II, 6, *P. L.*, t. XV, col. 1555; S. Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariæ*, 10, *P. L.*, t. XXIII, col. 192 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XXVIII, a. 3, ad 4[um]; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Premier-né*; *Revue biblique*, 1894, p. 57; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 17.

4. La virginité perpétuelle de Marie n'est point contredite par l'expression *antequam convenirent*, Matth., I, 18. Elle signifie que les deux fiancés n'avaient pas encore habité ensemble : la cohabitation avait lieu seulement après la solennité du mariage, qui consistait dans la conduite publique de l'épouse à la maison de l'époux. S. Jérôme, *De perpet. virgin.*, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 186. Le double événement de la solennité du mariage et de la cohabitation s'accomplissait seulement à la fin de l'année des fiançailles, qui n'était pas encore révolue. Les deux événements sont indiqués par les paroles : *Et accepit conjugem suam*, Matth., I, 16; voir Lagrange, *op. cit.*, Paris, 1923, p. 9-11.

5. On ne peut non plus objecter la phrase *non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum*, Matth., I, 25. Elle signifie seulement que le fait n'avait point eu lieu avant la révélation faite à Joseph. L'absence du fait, pour la période antérieure, nous fait entendre qu'à plus forte raison, après la divine manifestation du mystère accompli en Marie, il n'eut point lieu. S. Jérôme, *De perpet. virgin.*, 4, 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 189. D'ailleurs, comment une telle violation de la ferme résolution émise par Marie, Luc., I, 34, eût-elle pu se produire? Lagrange, *op. cit.*, p. 17.

III. ENSEIGNEMENT PATRISTIQUE OU THÉOLOGIQUE CONCERNANT LA MATERNITÉ DIVINE — 1re *période, depuis les temps apostoliques jusqu'aux conciles d'Éphèse* (431) *et de Chalcédoine* (451). — Cette période est caractérisée au IIe et au IIIe siècle par une affirmation évidente du dogme de la maternité divine, bien que l'expression ne soit pas formellement employée, et au IVe ainsi qu'au commencement du Ve siècle, par l'emploi habituel de l'expression Mère de Dieu.

1. *Au IIe et au IIIe siècle*, l'enseignement traditionnel est particulièrement dirigé contre les erreurs attribuant à Jésus un corps seulement apparent, ou du moins un corps non matériel comme le nôtre, et qui n'aurait fait que passer par Marie, sans être formé de sa substance. Voir Docètes, t. IV, col. 1486. Si les gnostiques admettaient parfois la naissance de Jésus *ex Maria*, ce n'était qu'en parole. Avec leur distinction entre Jésus né de Marie, et le Christ descendu en Jésus au moment de son baptême, ils niaient véritablement que le Verbe divin se fût incarné en Marie, voir col. 1486, 1493 sq.

Pour combattre efficacement ces erreurs gnostiques, saint Ignace d'Antioche († 107) affirme en même temps ces deux vérités : Jésus est né ἐκ Μαρίας ou ἐκ παρθένου, et Jésus, né de Marie, est Dieu. *Eph.*, VII, 2; XX, 2; *Smyrn.*, I, 1. D'où résulte clairement la maternité divine. Ignace dit même que notre Dieu Jésus-Christ, ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας, *in utero gestatus est a Maria*, *Eph.*, XVIII, 2; ce qui exprime effectivement la maternité divine. — Saint Justin dit aussi que le Fils de Dieu a été enfanté, ἀποκυηθείς. *Apol.*, II, 6, *P. G.*, t. VI, col. 453. — Ce qui était chez saint Ignace et saint Justin une simple affirmation doctrinale est, chez saint Irénée, une thèse longuement et fortement défendue. L'évêque de Lyon montre par de nombreux textes du nouveau Testament, que Jésus né de la vierge Marie est, en toute vérité, le Christ ou le Fils de Dieu, *Cont. hær.*, III, XVI, 2 sq.; XVIII, 7; XXI, 4 sq. *P. G.*, t. VII, col. 921 sq., 938, 950 sq., expression équivalente à celle de mère de Dieu. Dans son argumentation, saint Irénée emploie plusieurs termes qui signifient cette vérité. Le Fils de Dieu est appelé *existens Verbum Patris et filius hominis*, parce que de Marie il a été engendré selon son humanité, et qu'il a été fait fils de l'homme, III, XIX, 3; XXI, 10, col. 941, 955. — De même, l'énergique expression *ut portaret Deum* est employée pour signifier la conception du Verbe divin en Marie. V, XIX, 1, col. 1175.

Tertullien dans son *Apologétique*, écrite en l'an 197, affirme que le Fils de Dieu descendu dans le sein d'une vierge, s'y est fait chair et qu'il est né Dieu-homme, c. XXI, *P. L.*, t. I, col. 399. Dans son livre *De præscriptione*, écrit vers l'an 200, Tertullien indique parmi les vérités que nous devons croire, que le Fils de Dieu, Jésus-Christ, s'est fait chair dans le sein de la Vierge Marie et qu'il est né d'elle, c. XII, XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 26, 49. Quelques années plus tard, dans son *De patientia*, il nous montre le sublime modèle de la patience divine dans le Fils de Dieu qui a consenti à naître d'une femme, *nasci se Deus in utero patitur matris*, c. III, col. 1252. Cf. *De virginibus velandis*, I, col. 889. — Sa séparation d'avec les catholiques ne l'empêchera pas d'affirmer cette vérité de la naissance réelle du Sauveur, soit dans l'*Adv. Marcionem*, soit dans le *De carne Christi*. — On observera que toutes ces expressions, sont comme celles de saint Irénée, spécialement dirigées contre l'erreur gnostique et que, comme elles, elles expriment, d'une manière équivalente, la maternité divine de Marie.

Selon Origène († 254), Marie a eu dans son sein, ou a porté dans son sein, le Fils de Dieu, *In Lucam*, hom. VII, VIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1817, 1821. C'est en ce sens que Marie est appelée mère du Seigneur, hom. IX, col. 1822. Origène aurait même, au dire de l'historien Socrates, *H. E.*, VII, 32, exposé, dans le premier tome de son commentaire sur l'Épître aux Romains, pourquoi Marie est appelé θεοτόκος et il aurait traité longuement cette question. Mais rien, dans ce que nous possédons aujourd'hui des écrits d'Origène, ne corroborre cette assertion. Un peu plus tard, le pape saint Félix Ier († 274) dans un fragment de la lettre doctrinale à l'évêque d'Alexandrie où il expose la

foi catholique sur l'incarnation, affirme que le Fils éternel de Dieu, le Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ, est né de la vierge Marie. Ce fragment nous a été conservé par saint Cyrille d'Alexandrie qui l'a cité au concile d'Éphèse, *Apologeticus contra Orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 344; *Epistolæ S. Felicis papæ*, *P. L.*, t. V, col. 156; son authenticité pourtant n'est pas au-dessus de toute contestation. — On peut encore mentionner comme appartenant au IIIe siècle, les *Lettres aux vierges* faussement attribuées au pape saint Clément Ier. Dans la première lettre, l'auteur affirme que le sein de la très sainte Vierge a porté Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu. *Epist.*, I, 6, dans Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 5.

Au IIe et au IIIe siècle appartiennent encore les affirmations du symbole tel que nous pouvons le reconstituer d'après les documents actuels. La maternité divine y est implicitement affirmée, soit que l'on admette la formule *natus ex Maria virgine*, reproduite par Irénée, *Contra hær.*, III, XVI, 3, 5, *P. G.*, t. VII, col. 922, 924, et Tertullien, *De præscript.*, 36, *P. L.*, t. II, col. 49, *De virg. vel.*, I, col. 889; soit que l'on adopte la formule équivalente *natum ex virgine*, indiquée par Irénée, *Cont. hær.*, I, X, 1, *P. G.*, t. VII, col. 549; par Origène, *Periarch.*, I, præf. 4, *P. G.*, t. XI, col. 117. A plus forte raison est-elle incluse dans la forme : *natum ex Spiritu Sancto* ET *Maria virgine*, qui a bien des chances d'être primitive. Voir Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., p. 22 sq.

Cette étude où nous n'avons signalé que les documents les plus manifestes affirmant de manière implicite la maternité divine de Marie au IIe et au IIIe siècles, nous permet de conclure que ce dogme était clairement contenu dans les formules souvent répétées à cette époque contre les gnostiques : le Fils de Dieu est réellement né de Marie, il s'est incarné en Marie, il a été porté dans le sein de Marie, il a été enfanté par Marie. Toutes ces formules contenant, comme nous le verrons bientôt d'après saint Athanase, *Contra arianos*, III, 33; IV, 35, *P. G.*, t. XXVI, col. 393, 524, le principe immédiat du dogme de la maternité divine de Marie, nous donnent la certitude que ce dogme était alors implicitement cru par les fidèles.

Quand à l'expression Θεοτόκος, nous n'avons selon nos documents actuels, aucune preuve certaine qu'elle était employée au IIIe siècle. On pourrait toutefois le supposer avec raison, parce que, dès le commencement du IVe siècle, l'expression apparaît dans l'usage courant, sans qu'elle ait besoin d'être expliquée ou justifiée. (On sait que la lettre à Paul de Samosate, attribuée à saint Denys d'Alexandrie († 265) et contenant les expressions *Dei genitrix Maria*, dans les œuvres inauthentiques de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1564, n'est point de saint Denys.)

2. *Au IVe et au commencement du Ve siècle*, l'expression Θεοτόκος est communément employée, et le principe théologique sur lequel est appuyé le dogme de la maternité divine est clairement indiqué.

Saint Alexandre, évêque d'Alexandrie († 328), dans une lettre à Alexandre de Constantinople, donne à Marie le nom de Θεοτόκος, sans fournir de ce titre aucune justification, ce qui suppose déjà un usage établi. *Epist.*, I, 12, *P. G.*, t. XVIII, col. 568. La même expression se rencontre aussi chez Eusèbe de Césarée († 340), *De vita Constantini*, XLII, *P. G.*, t. XX, col. 1104. — Même langage chez saint Athanase († 373), *Contra arianos*, orat. III, 14, 29, 33, *P. G.*, t. XXVI, col. 349, 385, 393. Il indique, en même temps, le principe théologique qui légitime l'emploi de cette expression. Puisque les actions propres au corps doivent être attribuées au Verbe, col. 393, 524, et que le corps du Verbe a été fait ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας, col. 393, il est donc vrai que le Verbe est né de Marie. Ce que l'évêque d'Alexandrie résume dans cette formule : Χριστὸς οὖν ὁ ἐκ Μαρίας θεὸς ἄνθρωπος. Orat., IV, 35, col. 524.

Saint Hilaire († 366), en parlant de Marie, emploie les dénominations *Mater Domini secundum carnem*, *In ps. CXXXI*, 8, *P. L.*, t. IX, col. 733, et *Mater Jesu*, *Comment. in Matth.*, I, 3, col. 922. Il explique quel a été, pour Marie, ce rôle de mère : *Quæ officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu hominis exsecuta est. De Trin.*, X, 17, t. X, col. 356. Expressions qui signifient, au moins implicitement, la maternité divine, puisque saint Hilaire enseigne que Jésus-Christ est à la fois fils de Dieu et fils de l'homme. *De Trin.*, X, 16, 19, 22, 23, col. 355, 357, 359, 361, et que Jésus-Christ fils de Dieu est né de Marie, *ex virginali ventre manens antea Deus nascitur. In ps. CXXVI*, 16, t. IX, col. 700.

Saint Cyrille de Jérusalem, († 386) se sert de l'appellation Παρθένος ἡ Θεοτόκος, *Cat.*, X, 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 685, et dit que c'est le Fils de Dieu lui-même qui est né de la vierge Marie. *Cat.*, XII, 4, col. 720. — Saint Épiphane († 403), dans son *Ancoratus*, écrit en 374, se sert de l'expression Θεοτόκος, justifiée, dans le même passage, par la doctrine qui y est exposée sur l'union de la personne du Verbe avec la nature humaine, c. LXXV, *P. G.*, t. XLIII, col. 157 sq. — Il en est de même chez Didyme d'Alexandrie († 395) dans son ouvrage *De Trinitate*, probablement écrit après le premier concile de Constantinople, I, 31; II, 4; III, 4, *P. G.*, t. XXXIX, col. 422, 481, 484.

Il est, d'ailleurs, bien avéré qu'à cette époque l'expression Θεοτόκος était universellement en usage chez les catholiques, puisque, selon le récit de saint Cyrille d'Alexandrie, Julien l'apostat leur en faisait un reproche. *Contra Julian.*, VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 901. On doit noter, à cette même époque, l'addition insérée dans le symbole dit de Constantinople, voir t. III, col. 1229 sq., concernant le Fils de Dieu, consubstantiel au Père, σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας. L'incarnation ἐκ Μαρίας ainsi attribuée au Verbe divin exprimait équivalemment la maternité divine de Marie. — Saint Grégoire de Nazianze († 390), dans une lettre contre Apollinaire, adressée en 382 au prêtre Clédonius, prononce anathème contre qui ne croit pas à Marie mère de Dieu, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 177. Il montre d'ailleurs que la génération de la nature humaine de Jésus doit être attribuée au Verbe. Admettre en Jésus deux fils, l'un de Dieu le Père et l'autre de Marie, est digne d'anathème, col. 180.

Saint Zénon de Vérone († 390), affirmant que le Fils de Dieu, en gardant intacte sa nature divine, reçoit de Marie, par l'opération du Saint-Esprit, un corps humain, donne, en conséquence, à Marie le nom de mère et à Jésus le nom de fils. *Tractatus*, l. II, VIII, 2, *P. L.*, t. XI, col. 413. N'est-ce point équivalemment l'appellation de Mère de Dieu? — Saint Jérôme († 421) donne à Marie le titre de mère du Fils de Dieu, *De perpetua virginitate B. Mariæ*, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 185 A. — On rencontre chez saint Ambroise les expressions *mater Domini*, *mater Domini Jesu*, *Exhort. virgin.*, V, 33, *P. L.*, t. XVI, col. 345; *mater Christi secundum carnem*, *Expos. evang. sec. Lucam*, II, 26, t. XV, col. 1562. Cette dernière dénomination est expliquée dans le même passage par ces paroles expressives: *Mater Domini, Verbo fœta, Deo plena est*, col. 1562. D'ailleurs l'appellation *mater Dei* est employée plusieurs fois, *De virginibus*, II, 1, 10, 13, t. XVI, col. 209 sq. — Saint Augustin († 430), sans employer l'appellation mère de Dieu, se sert de formules équivalentes. Dans une même phrase où la divinité de Jésus est formellement affirmée, Marie estappelée sa mère, *Serm.*, CXCV, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1018. A plusieurs reprises, elle est appelée mère du Créateur, *Serm.*, CLXXXVI,

1; CLXXXVII, 4; col. 999, 1003; mère du Fils tout-puissant, *Serm.*, CLXXXVIII, 4, col. 1004; mère du fils du Très-Haut, *Serm.*, LI, 18, col. 343. D'ailleurs, en expliquant comment Jésus est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie, Augustin dit expressément que la nature humaine a été unie au Verbe dans le sein de la Vierge, de manière à être avec lui une seule personne. *De Trinitate*, l. XV, 46, t. XLII, col. 1093 sq.; *Serm.*, CLXXXIX, 2; CXCII, 3; t. XXXVIII, col. 1005, 1013. Ailleurs, comparant la conception de Jean-Baptiste avec celle de Jésus, il dit qu'Élisabeth a conçu *solum hominem* et Marie *Deum et hominem. Serm.*, CCLXXXIX, 2, t. XXXVIII, col. 1308. N'est-ce point une affirmation évidente de la maternité divine de Marie?

3. *Pendant la controverse nestorienne et au concile d'Éphèse* (431). — *a*) On connaît les fausses assertions de Théodore de Mopsueste († 428) sur la maternité divine de Marie. « Quand on nous demande, disait-il, si Marie est ἀνθρωποτόκος ou θεοτόκος, nous devons répondre qu'elle est l'un et l'autre; ἀνθρωποτόκος selon la nature, puisque c'était un homme qui était dans le sein de Marie et qui en est sorti; θεοτόκος, puisque dans l'homme que Marie a engendré, Dieu était, non circonscrit selon sa nature, mais présent κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης, selon la disposition ou l'affection de sa volonté. » *Fragmenta dogmatica, P. G.*, t. LXVI, col. 992. « C'est folie, ajoute-t-il, de dire que le Verbe consubstantiel au Père est né de la vierge Marie. Celui qui est né de la Vierge est celui qui a été formé de sa substance, non le Verbe qui est Dieu; celui qui est consubstantiel au Père n'a point de mère. » *Fragmenta ex libris contra Apollinarem*, col. 993 sq. Cf. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 28 sq.

b) Nestorius, au témoignage de la tradition catholique, niait aussi la maternité divine de Marie. Sa négation procédait d'une fausse notion de l'incarnation qui, selon lui, consiste dans une union simplement morale entre la personne du Verbe et la nature humaine, gardant son πρόσωπον naturel, sans lequel elle ne pourrait être vraie et complète. Puisqu'il y a ainsi réellement deux personnes en Jésus-Christ et que ce qui convient uniquement à la personne humaine, comme la naissance humaine, ne peut être attribué à la personne divine, Marie ne peut donc être appelée simplement θεοτόκος sans autre épithète, il vaut mieux l'appeler χριστοτόκος. Voir ÉPHÈSE (*Concile d'*), t. V, col. 137 sq.; M. Jugie, *op. cit.*, p. 30 sq. — Cependant, Nestorius a appelé parfois la vierge Marie θεοτόκος. On savait déjà par sa lettre à Scolastique qu'il criait à la calomnie lorsqu'on prétendait qu'il n'avait jamais employé ce mot, même à Constantinople. Scolastique devait s'en souvenir et Nestorius s'étonnait qu'il admît les calomnies répandues contre lui. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 159. L'expression « la Vierge θεοτόκος » se trouve au commencement de la seconde homélie de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur, que Marius Marcator a connues, dont F. Nau a retrouvé le texte grec dans le manuscrit grec de Paris, n° 797, fol. 39-48, et qu'il a publiées. *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, p. 335, 345. Nestorius aurait seulement réconcilié à Constantinople les factions populaires, qui appelaient manichéens ceux qui donnaient le nom de Mère de Dieu à la bienheureuse Marie et photiniens ceux qui l'appelaient mère de l'homme, en leur disant : « Si de manière indivisible, sans suppression ni négation de la divinité et de l'humanité, on accepte ce qui est dit par (les deux partis), on ne pèche pas; sinon servons-nous de ce qui est le plus sûr », c'est-à-dire du nom de « mère du Christ » pour dire qu'elle est la mère du Fils de Dieu fait homme « dans l'union et sans division ». *Le livre d'Héraclide*, p. 91, 92. Il admettait donc l'expression θεοτόκος pourvu qu'on l'entendît en ce sens que Marie était mère de l'homme-Dieu; il excluait le sens de mère de la Divinité, et, pour plus de sûreté, il préférait la dénomination de χριστοτόκος. Voir sur ce point l'art. NESTORIUS.

c) Contre l'hérésie de Nestorius le principal défenseur de la maternité divine fut saint Cyrille d'Alexandrie († 444).

Cyrille montra que la maternité divine est contenue dans cette vérité bien certaine, que Jésus-Christ est Dieu, et qu'il n'y a en lui qu'une seule personne, la personne divine. *Epist.*, IV, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col, 48, 109 sq.; *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam*, 3, t. LXXVI, col. 257 sq.; *Apologeticus pro XII capitibus*, anath. 1, col. 320 sq. Marie ayant engendré corporellement Dieu uni à un corps, doit être appelée θεοτόκος. *Epist.*, XVII, t. LXXVII, col. 117; *Epist.*, I, II, IV, col. 13, 16 sq., 21, 25, 32, 45, 48 sq.; *Adversus nolentes confiteri*, etc., 4, 9, 13, 23, 29, t. LXXVI, col. 260, 265 sq., 272, 277, 284, 289. Suivant les divines Écritures, ce qui est propre à la nature humaine doit être, en Jésus-Christ, attribué à la personne divine, col. 260. Celle qui a enfanté Notre-Seigneur est donc véritablement θεοτόκος, col. 284. En ce sens, l'Écriture rend un témoignage évident à la maternité divine, col 284 sq., particulièrement Luc., II, 11; I, 43; Gal., IV, 4.

Cyrille prouve également la maternité divine par le témoignage de la tradition catholique, tant dans les siècles passés qu'à l'époque où il parlait. Pour son époque, l'évêque d'Alexandrie affirme que tous, dans tout l'univers, à l'exception de Nestorius, tiennent Marie pour Mère de Dieu. *Epist.*, XI, *Ad Celestinum papam*, t. LXXVII, col. 83. Quant à l'époque antérieure, Cyrille cite particulièrement saint Athanase, *Epist.*, I, t. LXXVII, col. 13 sq.; *Apolog. pro XII cap.*, anath. 1, t. LXXVI, col. 324 sq., et fait appel à l'autorité de tous les Pères des siècles passés, Basile, Grégoire et beaucoup d'autres saints évêques. « Aucun orthodoxe, ajoute-t-il, n'a hésité à appeler Marie θεοτόκος, puisque l'Emmanuel est vraiment Dieu. » *Epist.*, XIV, t. LXXVII, col. 97, *Apolog. pro XII cap.*, anath. 1, t. LXXVI, col. 320.

d) *Au concile d'Éphèse* (431). — Nous nous bornerons à mentionner ici ce qui, dans les actes du concile d'Éphèse précédemment étudiés, t. V, col. 142 sq., concerne particulièrement le dogme de la maternité divine.

La deuxième lettre de saint Cyrille à Nestorius, *Epist.*, IV, t. LXXVII, col. 44 sq., fut pleinement approuvée par le concile. Voir ÉPHÈSE (*Concile d'*), t. V, col. 142; CYRILLE D'ALEXANDRIE (*saint*), t. III, col. 2498; Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1139 sq. — A cause de cette approbation spéciale, cette lettre exprime réellement l'enseignement catholique. La maternité divine y étant affirmée à cause de l'unité de personne en Jésus-Christ, né de la vierge Marie selon l'enseignement révélé, est donc elle-même une vérité révélée. — La condamnation portée par le concile d'Éphèse contre Nestorius fut, en elle-même, purement disciplinaire : le patriarche fut privé de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale. Mais les considérants dogmatiques justifiant la condamnation montraient de toute évidence que la doctrine de Nestorius était jugée impie. Voir ÉPHÈSE (*Concile d'*), t. V, col. 148; Mansi, t. IV, col. 1211. On devait donc rejeter, comme une impiété, son audacieuse assertion. C'est en ce sens que la décision du concile fut unanimement et constamment comprise dans l'Église catholique.

4. *La lettre dogmatique du pape saint Léon Ier* (449) *et le concile de Chalcédoine* (451). — *a*) Au début de sa fameuse lettre dogmatique, le pape saint Léon, *Epist.*, XXVIII, 2, *P. L.*, t. LIX, col. 751, affirme trois

vérités, d'où découle avec évidence la maternité divine de Marie et qui détruisent toutes les machinations des hérétiques : la croyance en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils unique qui est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie. Un peu plus loin, col. 767, l'expression *Mater Domini*, d'après le contexte immédiat, est employée en ce sens que Marie est mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme.

b) Le formulaire dogmatique du concile de Chalcédoine (451) déclarant les croyances de l'Église catholique sur le mystère de l'incarnation, renferme cette affirmation très explicite de la maternité divine de Marie : « Nous enseignons tous à l'unanimité un seul et même Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ, engendré du Père avant tous les siècles quant à sa divinité; et, quant à son humanité, né pour nous dans ces derniers temps ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου. » Voir CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. II, col. 2195. On a d'ailleurs montré précédemment, voir CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. II, col. 2205 sq.; EUTYCHÈS, t. V, col. 1594 sq., que les assertions d'Eutychès, portaient véritablement atteinte à la maternité divine de Marie. Le concile avait donc le devoir de défendre cette glorieuse prérogative.

2e *période. Enseignement concernant les principales conclusions théologiques déduites du dogme de la maternité divine, depuis le Ve siècle jusqu'à l'époque actuelle.* — Pendant toute cette période, il n'y eut aucun développement du dogme de la maternité divine qui avait atteint, à l'époque des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, tout le perfectionnement dont il était susceptible.

On ne fit que reproduire la doctrine du IVe et du Ve siècle, en l'adoptant à la méthode scolastique comme le fit S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXV, a. 4, ou en l'entourant de toutes les preuves scripturaires ou patristiques fournies par la théologie positive, comme l'ont fait beaucoup de controversistes catholiques, depuis le XVIe siècle. Mais il y eut un progrès dans le développement des conclusions déduites du dogme de la maternité divine. C'est ce progrès que nous esquisserons, en notant, du moins pour les conclusions les plus importantes, les lignes principales du mouvement théologique.

1. *L'éminente dignité de la maternité divine et les conquences immédiates qui en découlent.* — Du Ve à la fin du XIe siècle, l'éminente dignité de la maternité divine est contenue dans des affirmations générales qui, selon la pensée de leurs auteurs, visent non seulement les perfections de Marie, mais sa dignité elle-même. Parmi ces affirmations, nous citerons principalement les suivantes : Marie surpasse toutes les créatures, même les anges; Marie n'est inférieure qu'à Dieu; rien dans les créatures ne peut être comparé à Marie; le Créateur seul la surpasse. S. Proclus († 436), *Orat.*, V, *Laudes in S. Virg. Deiparam*, 2, *P. G.*, t. LXV, col. 717 sq.; Pseudo-Épiphane, probablement du VIIe ou du IXe siècle, *Homil.*, V, *In laudes S. Mariæ Deiparæ*, t. XLIII, col. 492; S. Germain de Constantinople († 740), *Epist.*, II, *Ad Joan. Synadensem*, t. XCVIII, col. 160; Georges de Nicomédie († 879), *Homil.*, VI, *In SS. Deiparæ ingressum*, t. C, col. 1437; Pierre d'Argos († 890), *Orat. de conceptione S. Annæ*, 14, t. CIV, col. 1364; Pseudo-Pierre Damien, *Serm.*, XLIV, *In nativitate B. V. M.*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 738. On remarquera particulièrement l'expression de saint Jean Damascène († 750), affirmant qu'il y a une différence incommensurable ou infinie entre la mère de Dieu et ses serviteurs, ἀλλά γε τὸ διάφορον ἄπειρονδοὺ λων θεοῦ καὶ μητρός, *De dormitione Deiparæ V. Mariæ*, *Orat.* I, 10, *P. G.*, t. XCVI, col. 716.

A la fin du XIe et au commencement du XIIe siècle, saint Anselme († 1109), fit mieux ressortir la transcendante supériorité de la Mère de Dieu en montrant son intime union : avec Dieu le Père, puisque le même Fils est commun à Dieu le Père et à la vierge Marie : avec Dieu le Fils, puisqu'elle est sa mère; avec Dieu le Saint-Esprit, par l'opération duquel elle a conçu et enfanté le Sauveur. C'est à cause de cette incomparable dignité de la maternité divine que saint Anselme émet cette assertion qui contenait en germe le privilège de l'immaculée conception et tous les autres privilèges de Marie, et qui fut souvent utilisée par les théologiens des siècles suivants : *Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret. De conceptu virginali*, XVIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 451. Ces affirmations d'Anselme conduisirent son disciple Eadmer († 1124) à une formule plus précise relativement à l'éminente dignité de la maternité divine, surpassant *omnem altitudinem quæ post Deum dici vel cogitari potest. De excellentia beatæ Mariæ*, II, *P. L.*, t. CLIX, col. 559. Dans la suite les théologiens reproduisirent et commentèrent fréquemment l'affirmation de saint Anselme sur l'union intime de Marie avec les trois personnes de la sainte Trinité. La relation intime de Marie avec Dieu le Père fut rendue plus manifeste par cette assertion de saint Thomas qu'il y a en Jésus-Christ une seule filiation appartenant à la personne éternelle du Verbe, mais avec deux relations, une relation réelle entre Dieu le Père et le Verbe, et une relation de raison entre Marie et le Verbe, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXV, a. 5; opinion dès lors communément suivie par les théologiens.

En expliquant la relation intime que la maternité divine établit entre Marie et le Verbe incarné, on s'attacha surtout à montrer que la dignité ainsi conférée à Marie est une dignité, en quelque sorte, infinie, surpassant de beaucoup toutes les dignités créées. C'est l'enseignement formel de saint Thomas. Parce qu'elle est mère de Dieu, la bienheureuse Vierge a une dignité infinie, *habet dignitatem infinitam ex bono infinito*. Sous ce rapport, il ne peut rien y avoir de meilleur, comme rien ne peut être meilleur que Dieu. *Sum. theol.*, Ia, q. XXV, a. 6, ad 4um. Cette dignité n'est donc pas infinie sous tout rapport, puisqu'elle est possédée par une créature. Elle est infinie, parce que le terme de la conception est la personne même du Verbe hypostatiquement unie à la nature humaine formée dans le sein de Marie, IIIa, q. XXXV, a. 4; et qu'en Jésus il n'y a qu'une seule filiation, a. 5.

L'enseignement de saint Thomas est communément suivi dans les siècles suivants. Comme lui et dans le même sens, au XVe siècle, Denys le Chartreux († 1471), *De præconio et dignitate Mariæ*, l. I, a. 8, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXV, p. 484, au XVIe siècle, Barthélemy de Medina († 1581), *Expositio in IIIam D. Thomæ*, q. XXXV, a. 4, Venise, 1590, p. 422, enseignent que la maternité divine est une dignité en quelque sorte infinie. — Comme saint Thomas, l'on affirme aussi que la dignité de la maternité divine surpasse toutes les dignités créées : Raymond Lulle († 1315), *De laudibus B. V. Mariæ*, XI, Paris, 1499, fol. 21; Gerson († 1429), *Sermo in die circumcisionis*, *Opera*, Anvers, 1706, t. II, col. 55; S. Bernardin de Sienne († 1444), *Sermones pro festivitatibus sanctorum et immaculatæ V. Mariæ*, serm. VIII, a. 3, c. I, *Opera omnia*, Paris, 1635, t. IV, p. 131.

Cependant, à la fin du XVe siècle, Gabriel Biel voulant prouver que Marie a pu mériter d'un mérite strict *de condigno* la maternité divine, s'appuya, entre autres arguments, sur cette affirmation que la gloire du ciel est un bien plus grand, ou n'est certainement pas un bien moindre que la maternité corporelle de Marie. Affirmation prouvée, selon lui, par les paroles de Notre-Seigneur, Matth., XII, 48 sq.,

préférant à la maternité corporelle de Marie la maternité spirituelle contractée avec Dieu par une entière conformité à sa volonté. *In III*um *Sent.*, dist. IV, a. 3, dub. III, p. 2, Brescia, 1574, p. 67 sq. Un peu plus tard Vasquez († 1604), en réfutant l'assertion de Biel, s'appuie uniquement sur cet argument, qu'un mérite strict de Marie, vis-à-vis de la maternité divine, ne pouvait exister, parce que la grâce et les actes méritoires de Marie n'étaient point ordonnés par Dieu à une telle récompense, *non erant condigne ordinata et relata ad illud genus præmii.* Sans cet obstacle Marie aurait donc pu mériter la maternité divine. On ne peut d'ailleurs, pour cette maternité, raisonner comme on le fait pour l'incarnation, évidemment supérieure à tout mérite, *In III*am *S. Thomæ*, disp. XXIII, c. II, Lyon, 1631, t. I, p. 178.

Suarez tenta de tout concilier par une distinction. Si l'on compare, dit-il, les deux dignités de la maternité divine et de la filiation divine adoptive de manière à séparer entièrement l'une de l'autre, la filiation divine adoptive doit être préférée, comme le démontrent les arguments apportés en faveur de cette opinion. Si donc la maternité divine devait exister sans la grâce et sans la filiation divine adoptive, la filiation divine serait bien préférable. Mais si l'on considère la maternité divine comme comprenant tout ce qui lui est dû selon le plan providentiel actuel, elle l'emporte certainement sur la filiation adoptive, comme le montrent les arguments apportés en faveur de la transcendante supériorité de la maternité divine. *In III*am *S. Thomæ*, t. II, disp. I, sect. II, n. 6 sq.

La distinction de Suarez fut adoptée par plusieurs théologiens, parmi lesquels Novato († 1648), *De eminentia Deiparæ Virginis Mariæ*, t. I, c. VIII, q. IX, 2e édit., Rome, 1637, t. I, p. 209 et Christophe de Vega († 1672), *Theologia mariana*, Naples, 1866, t. II, p. 318 sq. Plusieurs même suivirent entièrement l'opinion de Biel comme les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, disp. II, 27; tr. XIV, disp. IV, 117 sq.

La plupart, s'appuyant sur ce principe, que la maternité divine appartient véritablement à l'ordre hypostatique, et que tout ce qui appartient à l'ordre hypostatique surpasse incomparablement les dons de la grâce quels qu'ils soient, continuèrent à admettre au XVIIe siècle et dans les siècles suivants, que la maternité divine même considérée seule, même séparée de la grâce sanctifiante si, par impossible, cela pouvait se réaliser, surpasse, du moins comme dignité, la filiation divine adoptive.

Sylvestre de Saavedra († 1655), *Sacra Deipara seu de eminentissima dignitate Dei genitricis immaculatissimæ*, vestigat. I, disp. XXIV, sect. I, n. 1086, Lyon, 1655, p. 203 sq.; Jean Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali disputationes theologicæ*, l. IV, disp. LXXIX, sect. VII, Paris, 1870, t. II, p. 67 sq.; Georges de Rhodes († 1661), *Disputationes theologiæ scholasticæ*, tr. VIII, *De Deipara virgine Maria*, q. II, sect. III, p. II, Lyon, 1661, t. II, p. 204 ; Contenson († 1674), *Theologia mentis et cordis*, l. X, diss. VI, c. II, 11, Lyon, 1687, t. II, p. 185 ; Sedlmayr († 1772), *Scholastica mariana*, part. II, q. IX, a. 6, dans Bourrassé, *Summa aurea de laudibus B. V. Mariæ*, édit. Migne, Paris, 1866, t. VII, col. 1305 sq. ; Morgott, *La doctrine sur la vierge Marie ou Mariologie de saint Thomas*, traduction Bourquart, Paris, 1881, p. 72, 82; L. Janssens, *Marialogia-Soteriologia*, Fribourg-en-B., p. 468 sq.; Lépicier, *Tractatus de B. V. M. matre Dei*, 3e édit., Paris, 1913, p. 64 sq.; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, Paris, 1900, t. I, p. 251 sq. ; Campana, *Maria nel dogma cattolico*, Turin, 1909, p. 69 sq.; Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., Fribourg-en-B., 1909, t. IV, p. 316 sq.; Bucceroni, *Commentarii de B. V, Maria*, 2e édit., Rome, 1885, p. 70;

2. *La maternité divine considérée comme voulue de Dieu gratuitement et sans aucun mérite de la part de Marie.* — *a*) Si l'on considère la maternité divine comme voulue par Dieu dans la prédestination divine *in ordine intentionis*, Vasquez a été le premier à affirmer que Marie fut prédestinée à la maternité divine à cause de ses mérites prévus. C'était une conséquence de sa doctrine sur la prédestination *post prævisa merita.* En même temps, il n'hésitait point à admettre la prédestination de Marie *ad tantam gloriam* comme corollaire de la prédestination à la maternité divine, pourvu que celle-ci eût été faite *post prævisa merita. In III*am *S. Thomæ*, disp. XXII, 4. Malgre l'adhésion de Théophile Raynaud, du moins pour quelque mérite *de congruo*, *Diptycha mariana*, part. II, p. 1, 10 sq., *Opera*, Lyon, 1665, t. VII, p. 130, l'opinion de Vasquez fut communément rejetée à cette époque et dans les siècles suivants. Suarez, *In III*am *S. Thomæ*, t. I, disp. X, sect. VIII ; Sedlmayr, *op. cit.*, t. VIII, col. 43; Lépicier, *op. cit.*, p. 16 sq.; P. Hugon, *Tractatus de B. Virgine Deipara*, q. I, a. 1, *Tractatus dogmatici*, Paris, 1920, t. III, p. 413.

b) Si l'on considère l'exécution temporelle du plan divin, *ordo executionis*, le principe qui a dirigé la plupart des théologiens est celui que posa saint Thomas : Marie n'eut aucun mérite strict relativement à la maternité divine considérée en elle-même. Elle mérita seulement le degré éminent de pureté et de sainteté qui lui convenait comme Mère de Dieu : *illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei. Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 11, ad 3um. *B. Virgo non meruit incarnationem, sed præsupposita incarnatione meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni sed merito congrui, in quantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima virgo. In III*um *Sent.*, dist. IV, q. III, a. 1, ad 6um. Le docteur angélique n'admet donc point le mérite strict de Marie pour toute la sainteté qui la rendait digne de la maternité divine, mais seulement *ad illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse Mater Dei.* Toutes les grâces dont Marie fut ornée dès le principe lui furent données par Dieu sans aucun mérite antécédent. Avec ces grâces, Marie acquit ensuite tous ses mérites surnaturels; elle acquit particulièrement le degré éminent de pureté et de sainteté qui convenait à la maternité divine.

Avec quelques différences dans la terminologie, nous constatons, chez saint Bonaventure, la même doctrine. Tout mérite strict est exclu relativement à la maternité divine pour deux raisons : parce que la conception du Fils de Dieu surpasse tout mérite et que cette même conception, étant le fondement de tout le mérite de Marie, ne pouvait être, en même temps, l'objet de ce mérite. Un simple mérite de convenance est admis : *quoniam præ sua nimia puritate et humilitate et benignitate idonea erat ut efficeretur Dei mater.* Quant au *meritum digni* (distinct du *meritum condigni*), que saint Bonaventure attribue à Marie après l'annonciation, quand elle eut donné son consentement et qu'elle eut reçu les grâces abondantes du Saint-Esprit, il n'est en réalité qu'un mérite plus éminent de convenance, puisque tout mérite strict est formellement exclu. Cette distinction n'a pas été ratifiée par les théologiens des siècles suivants. *In III*um, dist. IV, a. 2, q. II, *Opera omnia*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 107.

Avec Gabriel Biel († 1495) commence l'opposition à la doctrine commune. Il admet, en Marie, relativement à la maternité divine, un mérite strict dont il donne deux raisons : les actions méritoires de Marie, après sa première sanctification, ont été agréées par Dieu à cette fin; d'ailleurs la maternité corporelle étant inférieure à la béatitude éternelle certainement méritée par Marie, comment n'aurait-elle pas, elle aussi, été méritée *de congruo? In III*um *Sent.*, dist. IV, a. 3, dub. III, p. 2, Brescia, 1574. — Vasquez rejeta

la conclusion de Biel uniquement parce que l'ordination divine, pour un tel mérite *de condigno*, faisait défaut. *In III*am *S. Thomæ*, t. I, disp. XXIII, c. I. — Pour la même raison, Suarez conclut qu'en fait Marie n'a point mérité *de condigno* la maternité divine. Mais il ne lui paraissait point impossible que ce mérite existât en Marie. Bien que ses actions ne fussent point dirigées vers l'obtention de cette faveur, comme elles étaient dirigées vers la récompense éternelle, elles pouvaient cependant avoir une suffisante proportion avec cette dignité de la maternité divine, qui n'est point elle-même infinie comme l'union hypostatique, et qui, au jugement de plusieurs, est inférieure à la filiation divine adoptive : *imo aliquibus videtur minoris æstimationis moralis quam filiatio adoptiva. In III*am *S. Thomæ*, t. I, disp. X, sect. VII, n. 6 sq. — Les théologiens de Salamanque se rangèrent à l'opinion commune pour la question de fait, en admettant que Marie n'a point mérité *de condigno* la maternité divine, bien que l'opinion adverse, défendue par des hommes doctes, ne puisse être réputée improbable. Pour la question de possibilité, ils donnent finalement la préférence à l'opinion de Suarez. *Cursus theologicus*, tr. XXI, disp. VII, dub. III, n. 72 sq.

Malgré ces divergences, beaucoup de théologiens, depuis le milieu du XVIIe siècle jusqu'à notre époque, continuèrent à enseigner qu'en fait Marie n'a point mérité *de condigno* la maternité divine et que, d'aucune manière, elle ne pouvait acquérir ce mérite. Ils en donnent cette raison fondamentale que la maternité divine, appartenant à l'ordre hypostatique, surpasse tout mérite surnaturel provenant d'une simple créature. Avec raison ils disent encore que Marie n'aurait pu mériter *de condigno* la maternité divine sans mériter aussi l'incarnation du Verbe, que suppose la maternité divine. Or n'est-il pas évident que l'incarnation, principe de toute grâce et racine de tout mérite, ne peut, en même temps, être l'objet du mérite?

Sylvestre de Saavedra, *op. cit.*, p. 494 sq.; Justin de Miéchow, *Discursus prædicabiles super litanias lauretanas B. V. M.*, CXXIV, Paris, 1642, t. I, p. 275 sq.; Raynaud, *op. cit.*, t. VII, p. 130; Gonet, *De incarnatione*, disp. VII, a. 4, n. 106 sq.; Contenson, *op. cit.*, t. II, p. 183; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica, De Deo incarnato*, q. IV, dub. II, Venise, 1750, t. III, p. 35 sq.; Sedlmayr, *op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. VIII, col. 46 sq.; H. Merkelbach, *Étude sur la dignité de la mère de Dieu*, Liége, 1913, p. 12 sq.; P. Hugon, *De Verbo incarnato*, Paris, 1920, p. 85 sq.

3. *Deux conclusions découlant de la maternité divine, qui ne sont que deux expressions différentes d'une même assertion.* — *a*) Marie, comme mère de Dieu, a dû posséder tous les privilèges qui sont possibles dans une créature et qui d'autre part convenaient à son rôle de mère de Dieu et de médiatrice universelle, tel qu'il a plu à Dieu de le réaliser; — *b*) tout privilège conféré à quelque créature, dès lors qu'il convient au rôle de la mère de Dieu, tel qu'il a plu à Dieu de le réaliser, a dû être également conféré à Marie.

a) La *première* assertion fut formulée d'une manière explicite, bien que générale encore, par saint Anselme dans les paroles précédemment citées : *Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret. De conceptu virginali*, 18, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 451. On remarquera toutefois que ce principe, si nettement formulé, ne fut pas appliqué par saint Anselme à la conception immaculée qu'il ne paraît pas avoir considérée comme possible. *Cur Deus homo...*, l. II, 16, col. 416 sq. L'assertion générale d'Anselme fut reproduite par Richard de Saint-Victor († 1173), *De Emmanuele*, l. II, 26, *P. L.*, t. CXCVI, col. 660.

Saint Thomas affirme, comme saint Anselme, que la sainteté de la mère de Dieu a été *maxima sub Christo, Sum. theol.*, III[a], q. XXXVII, a. 2, ad 2[um], et qu'elle a reçu de Dieu *præ ceteris majorem gratiæ plenitudinem*, q. XXVII, a. 5; et il fait bien ressortir les raisons de cette transcendante sainteté de Marie, a. 1, 4, 5. On notera cependant que saint Thomas, tout en affirmant nettement ce principe général, n'en fait point l'application à la conception immaculée de Marie, estimant que ce privilège n'appartient qu'à Jésus-Christ, qui seul n'avait aucun besoin d'être racheté : *Dicendum quod, si nunquam anima beatæ Virginis fuisset contagione originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator, et ideo sub Christo qui salvari non indiguit, tanquam universalis Salvator, maxima fuit beatæ Virginis puritas.* Q. XXVII, a. 2, ad 2[um].

Un peu plus tard, Duns Scot fit à l'immaculée conception elle-même l'application du principe posé par saint Thomas. Après avoir émis et discuté les trois hypothèses possibles, que Marie n'a jamais été souillée par le péché originel, qu'elle n'y a été soumise qu'un seul instant, ou qu'elle y a été soumise un peu de temps, à la fin duquel seulement elle en fut délivrée, Duns Scot conclut : *Quod autem horum trium quæ ostensa sunt esse possibilia factum sit, Deus novit; si auctoritati Ecclesiæ vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariæ. In Sent.*, l. III, dist. III, q. I.

Cette conclusion fut, dans les siècles suivants, souvent appliquée aux privilèges de la mère de Dieu. Pour prévenir toute exagération, Gerson, au commencement du XVe siècle, crut nécessaire d'émettre quelques restrictions en s'appuyant sur ce principe général : *Quod autem ex scripturis sanctis auctoritatem non habet, junge nec ex probabili ratione, eadem facilitate contemnitur qua probatur. Tractatus seu epistola ad provincialem Cœlestinorum*, 20, *Opera omnia*, Anvers, 1706, t. I, col. 453. Mais n'y avait-il pas quelque exagération à ajouter, sans restriction ou distinction aucune, qu'il est téméraire d'affirmer, d'écrire ou de prêcher que Marie, dans sa conception et dans sa naissance, a joui de l'usage de la raison? *Loc. cit.* Chez Pelbart de Temesvar, à la fin du XVe siècle, *Stellarium coronæ gloriosissimæ Virginis*, Venise, 1586, p. 28, et saint Thomas de Villeneuve († 1555), *De nativitate V. M.*, serm., III, *Opera omnia*, Augsbourg, 1757, col. 570, nous ne trouvons que cette affirmation générale, que Marie a possédé au plus haut degré toutes les grâces générales et spéciales de toutes les créatures, ou toutes les perfections dont une simple créature est capable.

Au XVIIe siècle, on ajouta quelques précisions. Selon Novato, pour qu'une perfection soit attribuée à Marie il ne suffit point qu'elle soit possible à la toute-puissance divine, il faut encore qu'il soit convenable que Dieu la lui ait conférée. *Op. cit.*, t. I, p. 226. Même indication chez Zamora († 1649), *De eminentissima Deiparæ Virginis perfectione*, l. I, c. IV, Venise, 1679, p. 15. Sylvestre de Saavedra dit expressément que des privilèges particuliers doivent être attribués à la mère de Dieu, seulement quand ils sont fondés sur l'autorité de l'Écriture ou l'enseignement des Pères, ou sur d'excellentes raisons. En vertu de ce principe, il n'admet pas que Marie ait été la cause instrumentale physique ou morale de la production de la grâce sanctifiante dans le reste des fidèles. *Sacra Deipara*, Lyon, 1655, p. 160 sq. Christophe de Vega, en attribuant à Marie toute perfection possible, *ex Dei omnipotentia et ex creaturæ capacitate*, met cette restriction : pourvu que ce ne soit point contraire à la sainte Écriture et que cela convienne à la Mère de Dieu. *Op. cit.*, t. I, p. 378 sq. A la même époque, Petau

(† 1652) faisait siennes les assertions de Gerson, qu'il loue comme des règles capables de tempérer une liberté trop grande dans les louanges données à Marie, et de les maintenir *intra modum sobriæ ac robustæ pietatis*. Il réprouve comme frivole et non sérieuse cette argumentation employée, dit-il, par la plupart des auteurs, *quo plerique solent uti*, pour attribuer à Marie toute sorte de grâces : tout ce que le Fils de Dieu a pu conférer à sa mère pour honorer sa dignité, il convenait que, de fait, il le lui conférât, ou encore : tout ce que le Fils de Dieu a répandu sur les autres saints en fait de grâce, il l'a réuni tout entier en Marie. *Theologicorum dogmatum, De incarnatione*, l. XIV, c. VIII, 9 sq., Anvers, 1700, t. VI, p. 236. Comprise dans ce sens, que le principe général doit pratiquement être accompagné de quelques restrictions, la remarque est juste. Théophile Raynaud combat aussi l'assertion, émise sans aucune restriction, qu'une grâce, dès lors qu'elle est possible en une créature, doit être attribuée à Marie. Pour qu'un privilège lui soit reconnu, il doit être appuyé sur l'Écriture ou sur la tradition, ou sur des déductions solides, de telle sorte qu'il ne puisse être rejeté sans imprudence. *Diptycha mariana*, cautio I, 5 sq., *Opera*, t. VII, p. 12 sq. — Bourdaloue, dans son sermon sur la dévotion à la sainte Vierge, soutient que, depuis que l'Église a maintenu Marie dans la possession de son titre de mère de Dieu, il n'y a point de titre d'honneur qui ne lui convienne, ni de qualité éminente que l'on puisse sans indiscrétion lui contester, dès lors qu'il s'agit de privilèges qui conviennent à sa dignité de mère de Dieu.

Après le XVIIe siècle, la manière dont les théologiens raisonnent habituellement pour la preuve théologique des divers privilèges de Marie, montre que les restrictions nécessaires sont pratiquement ou implicitement admises. Nous citerons particulièrement : Sedlmayr, *op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. VII, col. 1017 sq.; 1022 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. II, disc. I; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1882, t. III, p. 521 sq.; P. Lépicier, *op. cit.*, p. 82-84 sq.; Terrien, *La Mère de Dieu*, Paris, 1899, t. I, p. 315 sq.; H. Depoix, S. M., *Tractatus theologicus de B. Maria Virgine*, 1899, p. 54 sq. Notons enfin que le principe lui-même est affirmé par Pie IX, dans la bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854, où la plénitude de la sainteté de Marie est déclarée *qua major sub Deo nullatenus intelligitur et quam præter Deum nemo assequi cogitando potest.*

b) Selon une *deuxième* formule du même principe, tout privilège conféré à quelque créature a dû être également conféré à la Mère de Dieu, à condition toutefois que ce privilège convienne à son rôle de mère de Dieu, tel qu'il plut à Dieu de le réaliser. Cette formule se rencontre chez saint Bernard au XIIe siècle : *Quod itaque vel paucis mortalium constat fuisse collatum, fas certe non est suspicari tantæ Virgini esse negatum, per quam omnis mortalis emersit ad vitam. Epist.*, CLXXIV, 5, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 334. En vertu de ce principe, saint Bernard admet la sanctification de Marie *in utero*, puisque cette faveur a été concédée à Jérémie et à saint Jean-Baptiste. On notera toutefois, que saint Bernard, dans cette lettre où il loue, d'une manière admirable, tant de privilèges de la Mère de Dieu, ne reconnaît cependant pas son immaculée conception dont il ne semble point admettre la possibilité.

La même formule générale se retrouve chez Albert le Grand, *Mariale sive Quæstiones super evangelium Missus est*, q. XV, p. III, *Opera*, Lyon, 1651, p. 19, et chez saint Thomas qui en fait l'application à la sanctification de Marie *in utero*. *Sum. theol.*, III^a^, q. XXVII, a. 1 et 6, ad 1um. Saint Thomas n'applique point ce principe à la possession pour Marie, de l'usage permanent du libre arbitre avant sa naissance. Pour lui, ce privilège est exclusivement réservé à Notre-Seigneur, a. 3, 6. Quelques réserves sont faites aussi relativement à l'usage de plusieurs grâces *gratis datæ*. Depuis saint Thomas jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle, le principe souvent cité par les théologiens est habituellement compris avec quelques réserves, notamment en ce qui concerne, en Marie, les grâces *gratis datæ* ou la perfection des connaissances naturelles. Nous citerons, à titre d'exemples : Durand de Saint-Pourçain, *In III^um^ Sent.*, dist. III, q. II; Raymond Jordan († 1381), *Contemplationes de beata Virgine*, p. II, cont. 3, dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 877; Denys le Chartreux, *De dignitate et laudibus B. V. M.*, II, 18, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXVI, col. 524 sq.; Grégoire de Valence, *Commentaria in III^am^ S. Thomæ*, disp. I, q. I, p. 5, Lyon, 1603, t. IV, col. 438; Vasquez, *In III^am^*, disp. CXIV, c. III, 15; disp. CXIX, c. III, 17; Suarez, *In III^am^*, t. II, disp. III, sect. V, 30; disp. XIX, sect. IV, n. 2; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 296; Vega, *op. cit.*, t. I, p. 375; G. de Rhodes, *op. cit.*, t. II, p. 211.

Au XVIIe siècle, Théophile Raynaud dit expressément que le principe est vrai en ce sens qu'il n'y a aucun don communiqué à quelque saint, et apte à mettre en relief la sainteté ou la pureté de Marie ou son union intime avec Dieu, qui ne lui ait été conféré. Quant aux autres dons et privilèges, même s'ils ont été concédés à d'autres saints, il n'y a aucune nécessité de les attribuer à Marie, *op. cit.*, t. VII, p. 13 sq. — Après le XVIIe siècle, comme nous l'avons déjà constaté pour la première formule, les théologiens continuent à montrer, au moins pratiquement, qu'ils admettent quelques restrictions au principe général.

4. *Coopération instrumentale de Marie à la production de l'union hypostatique.* — Au XVIIe siècle, plusieurs théologiens admettent, comme conséquence de la maternité divine, ou au moins comme faveur qui lui avait été bénévolement annexée par Dieu, une coopération active, quoique simplement instrumentale, à la production de l'union hypostatique. Ils s'appuyaient sur ce raisonnement, qu'une telle coopération, dès lors qu'elle doit être considérée comme possible et qu'elle est très honorable pour Marie, doit être admise. Possible, suivant eux, cette coopération doit l'être, parce que l'union hypostatique a été réalisée avec le secours de quelque mode substantiel créé ne dépassant point, d'une manière absolue, les forces de toute activité créée. Très honorable pour Marie, cette coopération, suivant eux, l'est aussi, puisque Marie, comme instrument choisi et aidé par Dieu, est ainsi associée à une très sublime opération divine.

Nous citerons particulièrement : Novato, *De eminentia Deiparæ virginis Mariæ*, Rome, 1629, t. I, p. 187 sq.; Christophe de Vega, *Theologia mariana*, Naples, 1866, t. II, p. 281 sq.; G. de Rhodes, *Disputationes theologiæ scholasticæ*, tract. VIII, *de Maria Deipara*, Lyon, 1661, t. II, p. 198 sq.

A l'encontre de cette opinion, Jean de saint Thomas, *In III^am^ S. Thomæ*, q. II, disp. V, a. 3, Gonet *Clypeus theologicæ thomisticæ, Tract. de incarnatione Verbi divini*, disp. VII, a. 1, les *Salmanticenses, Cursus theologicus, Tract. XXI, De incarnatione*, disp. XI, n. 16 sq., Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. IX, dissert. II, c. II, speculat. 3, Paris, 1875, t. III, p. 36 sq., soutiennent, à cette même époque, que l'hypothèse d'une telle coopération instrumentale de Marie à la production de l'union hypostatique doit être rejetée, comme contraire à la véritable conception théologique de l'union hypostatique.

Car il est bien certain que l'union hypostatique

consiste en ce que la nature humaine, assumée par le Verbe, est régie par sa divine subsistence, sans l'intermédiaire d'aucun mode substantiel, quel qu'il soit; sans que cette nature humaine possède une existence humaine. Dès lors, toute coopération, même instrumentale, de Marie, réalisable seulement pour quelque chose de créé et de fini, est absolument impossible, comme la coopération, même instrumentale, d'une créature à l'acte divin de la création est déclarée impossible. — D'ailleurs pour qu'une causalité instrumentale fût possible de la part de Marie, on devrait admettre un sujet recevant cette causalité. Ce sujet ne peut être le Verbe divin qui, acte pur infiniment parfait, est incapable de recevoir aucune modification. Ce sujet ne peut être non plus la nature humaine de Jésus, de quelque manière qu'on la considère. Pour cela, elle aurait dû exister indépendamment du Verbe avant l'union, ou être intrinsèquement modifiée dans l'union elle-même par quelque mode substantiel, à la production duquel Marie aurait instrumentalement coopéré. Hypothèses inadmissibles. Même un instant d'existence indépendante avant l'union, la nature humaine de Jésus n'a pu l'avoir; sinon l'union ne se serait point faite *in persona*, comme l'exige le dogme catholique. Quant au mode substantiel que l'on propose, il détruirait l'économie intime de l'incarnation et la notion vraie de la personne unique du Verbe incarné. — Cette solide argumentation paraît avoir rallié au XVIIIe et au XIXe siècle le suffrage commun des théologiens.

5. *La maternité divine considérée comme* FORMA EX SE JUSTIFICANS. — Au XVIIe siècle, Ripalda († 1648) soutint que la maternité divine, considérée en elle-même et sans la grâce sanctifiante qui doit l'accompagner, suffisait à elle seule pour écarter tout péché, et pour rendre Marie digne de la vie éternelle, et capable d'acquérir des mérites surnaturels pour elle-même et pour le reste de l'humanité. *De ente supernaturali*, l. IV, disp. LXXIX, Paris, 1870, t. II, p. 59 sq. Selon Ripalda, cette affirmation théologique exige que l'on admette préalablement que la grâce sanctifiante n'est point une participation physique à la nature divine, et que l'incompatibilité entre la grâce sanctifiante et le péché ne provient point de la nature intrinsèque de la grâce sanctifiante, mais de la libre institution de Dieu, qui accepte bénévolement la grâce sanctifiante comme écartant le péché et donnant droit à la récompense éternelle, p. 50. L'argumentation de Ripalda tient tout entière en ce raisonnement théologique longuement exposé et répété sous diverses formes : la maternité divine, considérée en elle-même, surpassant éminemment toutes les dignités créées, et dès lors aussi la grâce sanctifiante, doit posséder, d'une manière bien supérieure, toutes les propriétés de la grâce sanctifiante. Elle doit donc, bien plus parfaitement que la grâce sanctifiante, être la cause formelle de la sainteté en écartant le péché, en rendant digne de la récompense éternelle et en rendant apte à acquérir des mérites surnaturels, p. 67 sq. C'est en ce sens que l'on doit interpréter la tradition catholique affirmant l'absolue suréminence de la maternité divine, p. 65 sq. On remarquera que l'auteur revendique seulement pour son opinion une sérieuse probabilité, p. 50, 65, 96, sans préjudice d'autres explications qui peuvent aussi avoir leur probabilité.

Cette opinion nouvelle rencontra quelques approbateurs, parmi lesquels, au XVIIe siècle, Saavedra, *op. cit.*, p. 252, et Vega, *op. cit.*, t. II, p. 326 sq., au XVIIIe siècle, Sedlmayr, *op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. VII, p. 1314 sq. Mais les contradicteurs furent beaucoup plus nombreux; parmi eux se distinguèrent surtout Georges de Rhodes et Théophile Raynaud. Selon Raynaud, la nature de la grâce sanctifiante, telle qu'elle est supposée par l'opinion nouvelle, ne peut être admise. Ce n'est point par la seule acceptation divine, mais par sa propre nature intime que la grâce sanctifiante écarte le péché, rend digne de la récompense éternelle et capable d'accomplir des actes méritant cette récompense. Les arguments de Ripalda prouvent uniquement la sublime transcendance de la maternité divine; ils ne prouvent d'aucune façon qu'elle possède formellement toutes les qualités inhérentes à la grâce sanctifiante. D'ailleurs, si l'on admettait cette thèse, on devrait conclure, à l'encontre de la doctrine théologique commune, que Marie est physiquement et intrinsèquement impeccable : privilège qui appartient de manière exclusive à la seule humanité de Notre-Seigneur. *Diptycha mariana*, *Opera*, t. VII, p. 202 sq. Voir aussi Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. X, diss. VI, c. II, speculat. 2, t. III, p. 284 sq. Aussi presque tous les théologiens, au XVIIIe et au XIXe siècle, sans tenir compte de l'opinion émise par Ripalda, continuent à affirmer, d'une manière au moins incidente, l'enseignement théologique traditionnel. P. Hugon, *Tractatus de B. Virgine Deipara*, *Tractatus dogmatici*, Paris, 1920, t. III, p. 427 sq.

6. *Permanence constante dans le corps de Jésus-Christ sur la terre, dans la sainte eucharistie et dans la gloire du ciel, de quelque partie de la substance corporelle reçue de Marie.* — Vers la fin du XVIe siècle, Suarez admit comme une faveur providentielle toute spéciale, très possible et probable, que quelque partie, du moins, de la substance corporelle que Jésus avait immédiatement reçue de Marie, ne fut jamais entièrement abandonnée par lui, ni transformée par aucune cause naturelle, et qu'elle garda toujours son identité première, *eamdem omnino fuisse semper conservatam Verbo Dei unitam. In III^am^ S. Thomæ*, t. II, disp. I, sect. II, n. 2. La même opinion fut soutenue par Novato relativement au corps de Jésus-Christ pendant sa vie terrestre, *op. cit.*, t. II, p. 292; par Vega pour le corps de Jésus-Christ dans la sainte eucharistie et au ciel, *op. cit.*, t. II, p. 222 sq.; par G. de Rhodes pour le corps glorieux de Jésus au ciel, *op. cit.*, t. II, p. 119.

Contre cette opinion combattirent résolument, au XVIIe siècle, Théophile Raynaud, au XVIIIe, Benoît XIV. Suivant Raynaud, si l'on tient compte de la manière dont la conception virginale s'est accomplie, il n'est point exact de dire que la chair même de Marie est formellement et immédiatement devenue chair du Verbe incarné; la proposition est vraie *non formaliter sed causaliter*. Il n'est point vrai non plus que la substance corporelle puisse garder une identité constante, en dehors d'un privilège spécial que l'on ne prouve point, et qui devrait empêcher l'action incessante des agents naturels de détérioration et d'assimilation nouvelle. Au jugement de Raynaud, il est hérétique de dire, en parlant de la sainte eucharistie, que le corps de Jésus est le corps de Marie; car les deux corps appartiennent à des personnes distinctes. D'ailleurs, l'honneur rendu est différent : au corps de Marie est dû seulement un culte de dulie, tandis que le corps de Jésus est adoré d'un culte de latrie. Cependant nous recevons, dans la sainte eucharistie, le corps de Jésus qui est né de la vierge Marie, *Diptycha mariana*, *Opera*, t. VII, p. 65 sq. — Benoît XIV mentionne la condamnation portée peu de temps auparavant par la S. C. des Rites contre la doctrine de Zéphyrin de Someire, soutenant dans son *Liber de cultu erga Deiparam in sacramento altaris*, que quelque partie de la substance corporelle, jadis possédée par Marie, est identiquement conservée dans le corps eucharistique de Notre-Seigneur. Cette doctrine fut jugée *erronea, periculosa et scandalosa*, et le culte que l'on voulait, en vertu de cette doctrine, rendre à la très sainte Vierge dans l'eucharistie fut réprouvé. *De*

servorum Dei beatificatione, l. IV, part. II, c. XXXI, 32, *Opera*, Prato, 1841, t. IV, p. 711. Il est vrai que le corps de Jésus-Christ, qui est dans la sainte eucharistie a été formé dans le sein de Marie, mais on ne peut pas dire que c'est une partie de sa substance; ou qu'il y a dans le corps de Jésus une partie de la substance du corps de Marie, puisque les deux corps sont distincts et appartiennent à des personnes différentes. On suppose d'ailleurs faussement, que le corps de Jésus a été formé par une sorte de division de la substance corporelle de Marie; tandis que Marie, par la conception virginale, a seulement fourni la matière très pure de laquelle, par l'opération du Saint-Esprit, le corps de Jésus a été formé, p. 710 sq. Enfin les formules attribuées à quelques Pères, *caro Christi*, *caro Mariæ*, ou formules semblables, doivent s'entendre en ce sens, que le corps de Jésus provient de celui de Marie, comme il est dit dans l'Écriture que Notre-Seigneur est *ex semine David secundum carnem*, p. 711. Ainsi combattue par Raynaud et Benoît XIV, cette opinion ne paraît point, depuis cette époque, avoir laissé de trace sérieuse. Nous mentionnerons seulement la citation du texte de Benoît XIV faite par Newman dans sa réponse à Pusey, *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching considered*, t. II, p. 165 sq.

Conclusions théologiques déduites de l'enseignement traditionnel relatif à la maternité divine. — Après avoir étudié l'enseignement traditionnel depuis les temps apostoliques jusqu'à l'époque actuelle, nous devons indiquer sommairement les conclusions que l'on peut en déduire.

1re *conclusion.* — La dignité de la maternité divine, appartenant à l'ordre hypostatique, surpasse, même si on la considère isolément, toutes les autres dignités créées, notamment la dignité de la filiation divine adoptive et la dignité conférée par le sacerdoce chrétien.

a) Selon les documents cités et selon l'enseignement théologique le mieux appuyé sur la tradition catholique, la transcendante supériorité de la maternité divine sur la filiation divine adoptive résulte de ce que la maternité divine, participant à l'ordre hypostatique, a selon l'expression de saint Thomas, *quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito*, *Sum. theol.*, Ia, q. XXV, a. 6, ad 4um. La grâce sanctifiante, comme tout ce qui appartient à l'ordre surnaturel commun, n'a qu'une dignité finie, résultant d'une participation à la vie divine, très réelle mais imparfaite.

b) On ne peut objecter les paroles de Notre-Seigneur, *Quinimo beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud*, Luc., XI, 27. Selon leur sens immédiat, ces paroles avaient plutôt pour but de corriger les vues apparemment trop humaines de cette femme du peuple, qui semble s'arrêter à l'admiration et à la louange simplement humaine, sans s'élever jusqu'à la foi docile dans la pratique à l'enseignement de Dieu et à l'observation de sa loi. C'est ce manque d'une foi complète que Notre-Seigneur fait ressortir, en proclamant bienheureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique. On doit observer, d'ailleurs, que l'affirmation du Christ porte seulement sur le bonheur plus grand attaché à la foi intégrale et à la pleine observance de la parole divine; non sur une comparaison de dignité entre la maternité divine et la filiation divine adoptive ou la sainteté personnelle. Au point de vue auquel le divin Maître se plaçait, il est toujours vrai que la sainteté personnelle, résultant de la pleine exécution de tout ce que Dieu demande, est le seul titre immédiat au bonheur du ciel; même pour Marie qui a reçu la récompense éternelle, non à cause de sa maternité considérée en elle-même, mais à cause de sa sainteté et de ses mérites très parfaits. Il est donc manifeste que le texte ne contient rien qui soit opposé à la suréminente dignité de la maternité divine.

c) Pour mettre la filiation divine adoptive au-dessus de la maternité divine, on ne peut s'appuyer sur ce que la grâce sanctifiante, considérée en Marie comme principe d'opération dans l'ordre surnaturel, lui conférait une puissance que la maternité divine ne pouvait, par elle-même, lui procurer. Quelle que soit la haute dignité de la grâce sanctifiante comparée à tout ce qui est de l'ordre naturel, il reste toujours vrai que l'ordre de la grâce est surpassé par l'ordre hypostatique, auquel appartient la maternité divine, à cause de la sublime relation qu'elle établit entre Marie et la personne incréée du Fils de Dieu. Il est encore vrai que la maternité divine, bien qu'elle ne conférât point, par elle-même, la puissance de produire des opérations surnaturelles capables de mériter la récompense du ciel, devait toujours être accompagnée de tous les dons de la grâce possédés d'une manière éminente. Il n'y a donc aucune raison, pour déprécier la maternité divine, de la considérer isolément, sans l'accompagnement de la grâce sanctifiante.

d) La dignité de la maternité divine l'emporte donc aussi sur celle du sacerdoce chrétien. Le prêtre, administrant les sacrements ou prononçant les paroles de la consécration, tout en agissant avec intelligence et liberté, agit seulement comme cause instrumentale par la vertu et sous la dépendance immédiate de Notre-Seigneur qui est la cause principale. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIV, a. 5 et 8; q. LXII, a. 1; *Cont. Gent.*, l. IV, c. 74. Plus relevée est l'action de Marie dans l'accomplissement du mystère de l'incarnation. En donnant la nature humaine à son divin Fils, elle agit par sa vertu propre, bien qu'avec l'aide du Saint-Esprit, suivant la parole de l'ange lui annonçant qu'elle concevrait du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'elle donne à Notre-Seigneur sa chair adorable et contracte avec lui cette parenté sublime qui la place dans l'ordre hypostatique, bien au-dessus de toutes les autres perfections créées.

Toutefois à ne considérer que certains effets immédiats de l'action du prêtre comme la consécration eucharistique ou la rémission des péchés par le sacrement de pénitence, il est vrai que le prêtre peut accomplir des actes que Marie, ne possédant point le pouvoir sacerdotal, n'aurait jamais pu accomplir. Mais, en ceci, il ne s'agit plus de la comparaison des dignités, mais seulement d'effets particuliers, procédant d'un pouvoir que Marie ne possédait point, mais qui ne comportent pas une dignité supérieure.

2e *conclusion*: — La maternité divine, par le fait qu'elle appartient à l'ordre hypostatique, et qu'elle a une étroite et nécessaire connexion avec l'incarnation elle-même, n'a pu être, de la part de Marie, l'objet d'aucun mérite proprement dit ou *de condigno*. S. Thomas, *In IIIum Sent.*, dist. IV, q. III, a. 1, ad 6um; *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 11, ad 3um.

a) Tel a été, sauf bien peu d'exceptions, l'enseignement constant des théologiens, du moins quant au fait de l'inexistence d'un tel mérite, bien qu'on ne se soit pas toujours accordé relativement aux raisons théologiques prouvant cette inexistence.

b) Quant à l'impossibilité d'un tel mérite, elle est solidement appuyée sur les deux raisons que nous avons rencontrées chez les théologiens qui ont combattu l'opinion de Suarez : la maternité divine, étant une dignité infinie sous quelque rapport, n'a pu être l'objet d'un mérite nécessairement fini, comme l'est tout mérite provenant d'une simple créature. — Marie n'aurait pu mériter *de condigno* la maternité divine sans mériter, par le fait même, l'incarnation du Verbe, ce qui est inadmissible, puisque l'incarnation, principe de toute grâce et racine de tout mérite, ne

peut être, elle-même, l'objet d'aucun mérite strict.

c) On doit admettre, avec saint Thomas et l'enseignement théologique constant, que Marie a mérité *illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei, Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 11, ad 3ᵘᵐ; en ce sens que Dieu ayant décidé l'incarnation, il était souverainement convenable qu'elle se fît par l'intermédiaire d'une créature aussi parfaite que Marie. Marie ne mérita donc point l'incarnation, mais seulement que l'incarnation s'accomplît par elle; et ce mérite fut un mérite de simple convenance, puisque tout mérite strict doit être exclu relativement à l'incarnation, de quelque manière qu'on la considère. *B. Virgo non meruit incarnationem, sed præsupposita incarnatione meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni sed merito congrui, in quantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima virgo.* S. Thomas, *In IIIum Sent.*, dist. IV, q. III, a. 1, ad 6ᵘᵐ. C'est en ce sens que l'on doit entendre l'enseignement habituel des théologiens, que Marie a mérité *de congruo* la maternité divine. C'est aussi le sens des paroles de la liturgie de l'Église : *quem meruisti portare; ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur*, et autres semblables.

3ᵉ *conclusion.* — On doit admettre comme une conséquence probable de la maternité divine, que Marie, comme mère de Dieu, a possédé tous les privilèges qui sont possibles dans une créature et qui sont en harmonie avec sa double fonction de mère de Dieu et de médiatrice universelle, telle qu'il a plu à Dieu de la réaliser dans l'ordre actuel

a) Cette conclusion, considérée du moins dans sa substance et indépendamment de certaines applications particulières, a été, selon les documents précédemment indiqués, constamment affirmée par les théologiens, depuis l'époque de saint Anselme Les divergences des théologiens relativement à certaines applications particulières dont la connexion avec le principe général était, à une certaine époque, ou est peut être encore aujourd'hui insuffisamment manifestée, n'empêchent point l'accord moralement unanime sur le principe lui-même et sur beaucoup d'applications particulières; ce qui suffit pour la vérité de notre conclusion.

b) Ce principe théologique est affirmé, comme doctrine du magistère ordinaire, au commencement de la bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX du 8 décembre 1854. Pie IX, en s'appropriant la pensée de saint Anselme, enseigne que Dieu, aimant Marie plus que toutes les autres créatures, la combla, bien plus que tous les esprits angéliques et que tous les saints, de l'abondance de toutes les grâces célestes. Ainsi toujours exempte de toute tache du péché, toujours toute belle et toute parfaite, elle posséda une telle plénitude d'innocence et de sainteté, qu'au-dessous de Dieu on ne peut en concevoir une plus grande, et que nulle autre intelligence que celle de Dieu ne peut la concevoir pleinement.

c) L'enseignement de Pie IX résume, en même temps, la raison théologique sur laquelle s'est constamment appuyée la tradition théologique : l'amour de très spéciale prédilection de Dieu pour Marie, de préférence à toutes les autres créatures. Amour tel, qu'en elle seule Dieu mit toutes ses complaisances, et qu'il lui donna ce qu'il a de plus cher, son propre Fils. Et comme, selon l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. xx, a. 2, le bien que Dieu produit dans les créatures est en proportion de l'amour qu'il a pour elles, c'est donc une conclusion certaine, que Marie, très spécialement aimée par Dieu au-dessus de toutes les autres créatures, a été plus qu'elles toutes, même prises collectivement, l'objet des faveurs divines.

d) Contrairement à l'optimisme philosophique ancien et moderne, c'est une vérité constante, qu'une créature ne peut jamais être tellement parfaite qu'elle ne puisse recevoir de la toute-puissance divine, une perfection plus grande, ou que Dieu ne puisse faire une créature plus parfaite. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. xxv, a. 5 et a. 6, ad 4ᵘᵐ; a. 2, ad 2ᵘᵐ; *De veritate*, q. xxix, a. 3, ad 3ᵘᵐ, *De potentia*, q. I, a. 2, ad 4ᵘᵐ. Si éminentes que soient les grâces et les faveurs divines conférées à Marie, elles ne peuvent donc jamais avoir une perfection telle que la toute-puissance divine ne puisse en réaliser une plus grande. Ce que dit saint Thomas de la grâce très parfaite possédée par la sainte humanité de Notre-Seigneur, *Sum. theol.*, IIIª, q. VII, a. 12, ad 2ᵘᵐ, a. 9, ad 3ᵘᵐ; q. x, a. 4, ad 3ᵘᵐ; *De veritate*, q. xxix, a. 3, ad 3ᵘᵐ, doit, à plus forte raison, être appliqué aux grâces possédées par la très sainte Vierge. Tout ce que l'on doit affirmer, c'est donc que les grâces et perfections communiquées par Dieu à Marie étaient, au jugement de son infinie sagesse, ce qui convenait le mieux à la dignité de mère de Dieu et de médiatrice universelle; telle qu'il a voulu la réaliser en Marie dans le plan actuel de sa Providence.

e) Quant à l'*application* de notre conclusion ainsi expliquée et prouvée, elle doit être constamment appuyée, selon ce qui a été dit à l'art. DOGMATIQUE, t. IV, col. 1523 sq., sur une analyse de la double fonction de mère de Dieu et de médiatrice universelle providentiellement assignée à Marie, et sur une comparaison très exacte de chaque privilège avec ces deux éminentes dignités. Dans cette application, on doit d'ailleurs s'aider du travail théologique déjà accompli dans les siècles précédents, ainsi que de toutes les indications ou directions fournies par le magistère de l'Église. — Selon ces critères, quand un privilège convient manifestement à la maternité divine et à la médiation universelle de Marie, il doit être admis comme une conséquence de ces deux privilèges fondamentaux. Dans le cas contraire, le privilège doit être rejeté comme n'entrant pas dans le plan providentiel actuel.

Quelques exemples rendront ces observations plus concrètes. — On doit rejeter pour Marie, comme ne s'accordant point avec le plan actuel de la Providence, le privilège de l'exemption de toute souffrance et le privilège de l'immortalité du corps. Comme mère du Rédempteur et médiatrice, Marie devait coopérer à notre rédemption par beaucoup de souffrances et, pour ressembler à son divin Fils, elle devait, comme lui, passer par la mort.

Vraisemblablement aussi, comme nous le montrerons plus loin, il n'y a pas lieu d'admettre, en Marie, la possession infuse, universelle et parfaite de toutes les connaissances naturelles; en dehors de celles qui lui étaient nécessaires ou très convenables pour une pleine intelligence des vérités surnaturelles tant spéculatives que pratiques. Une telle science n'avait guère de raison d'être en Marie. Ce ne pouvait être pour la rendre capable d'instruire l'humanité dans ces connaissances : Marie n'avait point reçu cette mission. Ce ne pouvait être non plus pour rehausser sa connaissance de Dieu ou pour perfectionner sa vie spirituelle et mystique : nous supposons qu'il s'agit de connaissances naturelles n'ayant, pour ces nobles fins, aucune utilité effective.

4ᵉ *conclusion.* — L'hypothèse d'une coopération instrumentale de Marie à la production de l'union hypostatique, de quelque manière qu'on l'explique, doit être rejetée comme portant quelque atteinte au vrai concept théologique de l'union hypostatique.

C'est la conclusion que l'on doit déduire des arguments précédemment exposés. D'ailleurs, comme nous

l'avons constaté, une telle coopération instrumentale suppose que l'union hypostatique a été réalisée avec le secours de quelque mode substantiel créé ne dépassant point, d'une manière absolue, les forces de toute activité créée. Hypothèse inadmissible, qui porte atteinte au vrai concept théologique de l'union hypostatique, comme on l'a démontré à l'art. INCARNATION, t. VII, col. 1526.

5° *Conclusion.* — Suivant les argumenits précédemment exposés, on doit considérer, au moins comme très improbable, l'opinion théologique affirmant que la maternité divine est en Marie *forma ex se justificans.* — *a*) Nous avons constaté, dans notre exposé, que cette opinion va à l'encontre de la vraie notion théologique de la justification et du mérite surnaturel, en supposant comme principe préalablement admis, que l'incompatibilité entre la grâce sanctifiante et le péché ne provient point de la nature intrinsèque de la grâce sanctifiante, mais de la libre institution de Dieu, acceptant bénévolement la grâce sanctifiante comme destructrice du péché et comme gage de la récompense éternelle. — *b*) Nous avons également constaté que cette opinion n'a point de fondement solide dans la tradition catholique, ni dans l'enseignement théologique. — *c*) Suivant les arguments indiqués, cette opinion conduirait à une fausse notion de l'impeccabilité de Marie. En vertu même de sa maternité, elle serait impeccable de droit, tandis que, selon l'enseignement théologique constant, comme nous le montrerons ultérieurement, elle est impeccable seulement en vertu de l'abondance des grâces qui lui ont été conférées, et à cause d'une assistance divine toute spéciale.

6° *Conclusion.* — On doit enfin rejeter comme erronée l'opinion affirmant, dans le corps de Jésus pendant sa vie terrestre et maintenant encore au ciel et dans la sainte eucharistie, la permanence de quelque élément corporel reçu de Marie et gardant perpétuellement son identité première. — *a*) Le témoignage de Benoît XIV nous assure que cette opinion a été jugée *erronea, periculosa et scandalosa* par la S. C. des Rites, pour ce qui concerne la sainte eucharistie. Elle mérite donc notre réprobation. — *b*) Il n'y a aucun motif sérieux, aucune raison solide, d'affirmer un privilège qui exigerait une intervention divine toute spéciale et constante. D'ailleurs, cette opinion détruirait la vraie notion de la formation du corps de Jésus-Christ dans le sein de Marie.

IV. ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL CONCERNANT LA VIRGINITÉ DE LA MÈRE DE DIEU PARTICULIÈREMENT DANS LA CONCEPTION ET L'ENFANTEMENT DE JÉSUS — 1re *période, depuis les temps apostoliques jusqu'au concile d'Éphèse et de Chalcédoine.* — Ici encore nous distinguerons d'une part les trois premiers siècles, d'autre part la grande époque patristique, pour terminer par les grandes controverses du milieu du Ve siècle.

1. *Les trois premiers siècles.* — *a*) En enseignant, contre les gnostiques, que le corps de Jésus fut réellement formé de la substance de Marie, les défenseurs de la vérité eurent soin d'exprimer en même temps, d'une manière très explicite, la virginité de Marie dans la conception et l'enfantement de Jésus. Selon saint Ignace d'Antioche, notre Dieu Jésus-Christ a été enfanté par Marie, en vérité selon la descendance de David, mais par le Saint-Esprit. *Eph.*, XVIII, 1. Ces expressions, qui paraissent dépendre des textes scripturaires, Luc., I, 55, et Matth., I, 20, montrent du côté humain, la seule coopération de Marie à la formation du corps de Jésus, et, de la part de Dieu, l'opération du Saint-Esprit accomplissant le miracle. Aussi l'évêque d'Antioche affirme-t-il que le Fils de Dieu est véritablement né ἐκ παρθένου, *Smyrn.*, I, 1, et que la virginité de Marie et son enfantement sont restés cachés au prince de ce monde. *Eph.*, XIX.

b) Un apocryphe dont la composition est placée au IIe siècle, l'*Ascension d'Isaïe*, mérite d'être cité à cause de l'hommage qu'il rend à la virginité de Marie dans la conception et l'enfantement de Notre-Seigneur, bien que son orthodoxie ne soit pas à l'abri de tout soupçon. « Et moi je vis encore une femme de la famille du prophète David dont le nom était Marie, et elle était vierge, et elle était fiancée à un homme du nom de Joseph, un artisan, lui aussi de la race et de la famille de David le juste de Bethléem de Juda, et il entra en possession de son lot. Et lorsqu'elle fut fiancée, elle se trouva enceinte, et Joseph l'artisan voulut la renvoyer. Et l'ange de l'Esprit apparut en ce monde et après cela Joseph ne la renvoya pas et il garda Marie, mais il n'y eut personne à qui il révélât cette affaire. Et il n'approcha pas de Marie et la garda comme une vierge sainte, bien qu'un enfant fût dans son sein. Et il ne demeura pas avec elle pendant deux mois. Et après deux mois de jours Joseph se trouvait dans sa maison, ainsi que Marie son épouse, mais tous les deux seuls, et il arriva, comme ils étaient seuls, que Marie regarda alors de ses yeux et vit un petit enfant et elle fut effrayée. Et après qu'elle fut effrayée, son sein se trouva comme précédemment avant qu'elle eût conçu. » E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, XI, 2 sq., Paris, 1909, p. 202 sq. Mais il vaut mieux ne pas insister sur ce texte dont le docétisme est à peine voilé.

Très explicite aussi est le langage d'un autre apocryphe, d'allure moins douteuse, le *Protévangile de Jacques*, très probablement composé, au moins pour ses deux premières parties, vers le milieu du IIe siècle. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. V, col. 1635. La sage-femme, qui selon le récit apocryphe assiste à l'enfantement divin, rend un hommage éclatant à la virginité de Marie. Il en est de même de Salomé qui, voulant comme autrefois l'apôtre incrédule Thomas, se rendre compte, par la contact physique, du miracle accompli, voit sa main, consumée par le feu, se détacher, jusqu'à ce que, suppliant Dieu d'avoir compassion d'elle, elle obtienne la guérison en approchant sa main de l'Enfant-Dieu. É. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, XIX, sq., Paris, 1910, p. 251 sq.

c) Vers le milieu du IIe siècle, saint Justin donne un témoignage d'une plus haute valeur. Dans les écrits qui nous sont restés de lui, le philosophe chrétien affirme souvent la naissance virginale de Jésus Fils de Dieu, accomplie par la puissance divine ou par l'opération du Saint-Esprit, *Dial. cum Tryph.*, 43, 45, 48, 54, 63, 75, 78, 84, sq., 100, 120, *Apol.*, I, 22, 32 sq., 46, 54, *P. G.*, t. VI, col. 568 sq., 573, 580, 593, 652, 657, 673 sq., 709, 753, 364, 380 sq., 397, 409. En ce sens, pour la conception virginale et l'enfantement virginal, il interprète la prophétie d'Isaïe, VII, 14, col. 380 sq., 409, 568 sq., 673, la parole de l'archange Gabriel, *virtus Altissimi obumbrabit tibi*, Luc., I, 35, col. 712, et la parole de l'ange à Joseph, *quod in ea natum est de Spiritu sancto est.* Matth., I, 20.

En prouvant contre les gnostiques de son temps, que c'est le même Jésus-Christ qui est à la fois fils de Dieu et né de la vierge Marie, saint Irénée affirme incidemment la conception virginale et l'enfantement virginal. *Cont. hær.*, III, IX, 2; XVI, 2; XIX, 2; XXI, 4, 10; XXII, 4; IV, XXII, 4; V, XIX, *P. G.*, t. VII, col. 870, 921 sq., 940, 949 sq., 955, 959, 1048, 1175 sq. Il cite particulièrement, en faveur de la virginité de Marie : les paroles de l'ange à Joseph, Matth., I, 18 sq., col. 921, 949, 1048, les paroles de l'archange Gabriel à Marie, Luc., I, 35, col. 950, et les paroles d'Isaïe, VII, col. 870, 946, 951 sq., 1048.

On observera, chez saint Irénée, comme aussi d'ail-

leurs chez Justin, *Dial.*, 63, une variante de Joa., I, 13, différente du texte reçu : *non enim ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri sed ex voluntate Dei Verbum caro factum est*, col. 921 sq. A cette variante on ne pourrait attribuer aucune influence réelle sur l'enseignement de l'évêque de Lyon, puisque la conception virginale est suffisamment prouvée par les autres textes cités. Irénée affirme particulièrement la virginité *in partu* dans le passage où il parle de la naissance du Verbe divin qui s'est fait chair, ou du Fils de Dieu qui est en même temps fils de l'homme: *purus pure puram aperiens vulvam, eam quæ regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit. Cont. hær.*, IV, XXXIII, 11, *P. G.*, t. VII, col. 1080. La triple expression *pure aperiens puram vulvam, quam ipse puram fecit*, soit qu'on la prenne en elle-même, soit que l'on considère les autres textes que nous venons d'indiquer, atteste hautement la permanence du sceau de la virginité, en même temps que le passage miraculeux du corps de Notre-Seigneur, voir IRÉNÉE (*saint*), t. VII, col. 2483 sq. Nous aurons bientôt l'occasion de rencontrer, chez plusieurs autres Pères des siècles suivants, ce même sens de l'*apertio vulvæ*.

Avec leurs allusions évidentes aux symboles de foi et à l'enseignement du Nouveau Testament, les expressions que nous venons de constater chez saint Justin et saint Irénée sont une preuve évidente que la source première de leur doctrine n'était point le *Protévangile de Jacques* ou quelque enseignement docète, mais l'enseignement révélé, transmis par la tradition et attesté par l'Écriture.

d) Au commencement du IIIe siècle, on rencontre chez Clément d'Alexandrie une allusion à la virginité de Marie dans l'enfantement de Jésus. *Strom.*, VII, XVI, *P. G.*, t. IX, col. 529 sq. Son affirmation repose sur cette citation scripturaire, Τέτοκε καὶ οὐ τέτοκε, dont on ne peut assigner la provenance. L'indication que Marie aurait été aidée dans l'acte de l'enfantement et qu'elle y fut trouvée vierge est vraisemblablement un emprunt au *Protévangile de Jacques* déjà cité.

e) En mentionnant les vérités de foi que nous devons croire, Tertullien affirme à plusieurs reprises la naissance du Fils de Dieu *ex virgine Maria. Præscript.*, 26, *P. L.*, t. II, col. 49; *Adv. Jud.*, XIII, col. 635, *De virg. velandis*, I, col. 889. Il enseigne expressément la conception virginale. Nous devons croire, comme vérité de foi , que le Verbe divin est venu dans le sein de la vierge Marie par la puissance du Saint-Esprit et qu'il s'y est fait chair. *Præscript.*, 13, col. 25. Comme le premier Adam a été formé de la terre encore vierge, ainsi le nouvel Adam *de terra id est carne nondum generationi resignata in spiritum vivificantem a Deo est prolatus*. La parole productrice de la mort était entrée dans Ève encore vierge; dans une vierge devait entrer le Verbe divin producteur de la vie. Il ne convenait pas que le Fils de Dieu naquît *ex semine humano*, car il n'aurait rien eu de plus que Salomon et Jonas; tout entier fils de l'homme, il n'aurait point paru comme Fils de Dieu et l'on pourrait croire à l'opinion d'Ébion. *Ergo jam Dei filius ex patris Dei semine id est spiritu ut esset et hominis filius, caro ei sola erat ex hominis carne sumenda sine viri semine. De carne Christi*, XVII, sq., col. 782 sq. Mais la virginité *in partu*, malgré les affirmations générales précitées, malgré l'interprétation explicite donnée au texte d'Isaïe, *Ecce virgo concipiet et pariet filium, Adv. Marcionem*, II, 13, col. 338, apparaît formellement niée. Il semble que Tertullien n'ait pas vu d'autre moyen de prouver contre les docètes de toute dénomination, que Jésus est né non *per virginem*, comme le voulaient ces hérétiques, mais *ex virgine*, non *in vulva*, mais *ex vulva. De carne Christi*, XX, col. 785. Aussi, selon lui, on ne peut admettre que le Verbe s'est fait chair *non ex vulvæ communicatione, nihil operata vulva, nihil functa, nihil passa*, col. 787. Marie n'a pas été vierge dans son enfantement, *non virgo quantum a partu*. Si elle a été vierge dans la conception elle ne l'a pas été dans l'enfantement. *Et si virgo concepit, in partu suo nupsit*, col. 907. — Un peu plus tard Tertullien rejette aussi la virginité de Marie *post partum*. Après avoir enfanté Jésus, Marie a été *virum passa, De virg. velandis*, VI, col. 898. Ayant enfanté Jésus dans la virginité, elle devait être *nuptura post partum. De monogamia*, 8, col. 939.

f) Origène († 254) dit expressément que le Fils de Dieu a été conçu de la vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit. *Periarch.*, I, 4, *P. G.*, t. XI, col. 117; *Contra Celsum*, I, 69; VI, 73, col. 789, 1408; *In Luc.*, hom. VI, XIV, XVII, XIX, t. XIII col. 1814, 1837, 1842, 1850; *In Epist. ad Rom.*, V, 9, t. XIV, col. 1046; *In Genes.*, hom. XVII, t. XII, col. 257; *In Exod.*, hom. XII, 4, col 386; *In Lev.*, XIII, 2, col. 493 sq.; *Comment. in Matth.*, tom. X, 17, t. XII, col. 877. La prophétie d'Isaïe, VII, 14, est interprétée dans le même sens, *Contra Cels.*, I, 34 sq., t. XI, col. 725 sq. Quant à la virginité de Marie *in partu*, Origène ne paraît point constant dans ses affirmations. Dans ses homélies sur saint Luc, il admet que Marie a eu besoin de purification, hom. XIV, *P. G.*, t. XIII, col. 1834, et que *Matris Domini ex tempore vulva reserata est quo et partus editus*, col. 1836. Quelques années plus tard, dans son commentaire sur le Lévitique, il disait formellement : *De Maria autem dicitur quia virgo concepit et peperit.* Il montrait que Marie est appelée *mulier* par saint Paul, Gal., IV, 4, *non pro corruptela integritatis sed pro sexus indicio*, et que la loi du Lévitique, *Mulier si suscepto semine peperit masculum immunda erit septem diebus juxta dies separationis menstruæ*, XII, 2, ne s'applique point à Marie, *cujus partus non ex conceptione seminis, sed ex præsentia sancti Spiritus et virtute Altissimi fuerit. In Lev.*, hom. VIII, t. XII, col. 493 sq. Doit-on conclure qu'il y eut, sur ce point, chez Origène, des opinions successives, ou la *reseratio vulvæ* signifie-t-elle simplement *egressio ex utero*, sans qu'il y eût aucune atteinte à l'intégrité virginale, au sens admis dans les siècles suivants par plusieurs auteurs ecclésiastiques, selon la remarque de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa q. XXVIII, a. 2, ad 1um? Les textes que nous possédons actuellement ne nous permettent point de le déterminer avec certitude. — Quant à la virginité *post partum*, elle est plusieurs fois nettement affirmée: *Comment. in Matth.*, tom. IX, 17, t. XIII, col. 877; *In Luc.*, hom. VII, col. 1818; *Comment. in Joa.*, I, 6, t. XIV, col. 32. On remarquera que, selon Origène, les frères de Jésus étaient des fils de Joseph issus d'un mariage précédent. *Comment. in Matth.*, tom. X, 17, t. XIII, col. 877.

g) Une homélie de saint Grégoire le Thaumaturge († 270) sur la naissance de Jésus-Christ, traduite en arménien et considérée comme authentique par plusieurs critiques, atteste la virginité de Marie *in partu*. La Vierge n'a pas souffert la corruption parce qu'elle a enfanté d'une manière spirituelle. Par un miracle, la Vierge enfante en restant vierge. Il convenait que celui qui est le docteur de la chasteté sortît, avec une gloire resplendissante, d'un sein pur et immaculé. Le texte d'Isaïe *Ecce virgo concipiet et pariet filium* est cité à l'appui de cet enseignement. *Homil.*, I, 8, 13, 14, 16, dans *Analecta sacra* du cardinal Pitra, Paris, 1883, t. IV, p. 383 sq. La virginité perpétuelle de Marie est aussi affirmée, suivant l'enseignement des prophètes, *ante et post partum*, p. 392.

h) A la fin du IIIe siècle, la réponse doctrinale du

pape saint Félix à l'évêque Maxime et au clergé d'Alexandrie déjà citée (col. 2351) reproduit les paroles du symbole *ex virgine Maria natum, ex Virgine incarnatum*, qui attestent d'un manière générale la virginité de la Mère de Dieu. *P. L.*, t. v, col. 156; S. Cyrille d'Alexandrie, *Apologeticus adv. orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 343. — On peut encore rapporter au IIIe siècle, la première lettre sur la virginité longtemps attribuée au pape saint Clément. L'auteur y montre l'excellence de la virginité par le fait que c'est d'une vierge que Notre-Seigneur Jésus-Christ a reçu son corps. *De virg.*, I, 6, dans Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 5. — Comme relevant encore du IIIe siècle, indiquons l'enseignement de saint Pierre d'Alexandrie († 311) et celui de saint Méthode d'Olympe († 312). Saint Pierre d'Alexandrie, dans un fragment qui est parvenu jusqu'à nous, atteste que le Verbe divin par la volonté toute-puissante de Dieu, s'est fait chair dans le sein de la Vierge, sans avoir besoin ni de l'action ni de la présence de l'homme. *P. G.*, t. XVIII, col. 509, 512. Chez Méthode d'Olympe se rencontre une allusion à la conception de Jésus, *ex Virgine ac Spiritu. Conviv.*, IV, *P. G.*, t. XVIII, col. 68.

En terminant cette courte esquisse de l'enseignement patristique sur la virginité de la mère de Dieu dans les trois premiers siècles, signalons l'affirmation explicite contenue dans le symbole romain, tel qu'il était à cette époque selon nos documents actuels. Il est hors de doute que l'article concernant la conception virginale, du moins sous la forme *natum ex Virgine*, a toujours fait partie du symbole romain. Il remonte pour le moins dès lors, au milieu du IIe siècle. Voir APÔTRES (*Symbole des*), t. I, col. 1672 sq., et c'est avec raison qu'on en voit, dans les textes signalés plus haut, des citations assez évidentes chez saint Justin, saint Irénée, Tertullien, peut-être aussi chez saint Ignace. Les expressions *ex Spiritu Sancto et Maria virgine*, certainement usitées depuis saint Hippolyte, voir Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 143, marquent encore d'une manière plus explicite la conception virginale.

Enfin, s'il n'est point prouvé que la formule *qui conceptus est de Spiritu Sancto et natus ex Maria virgine* soit antérieure au IVe siècle, aucune difficulté n'en résulte relativement à la conception virginale. Les expressions *natus ex Maria virgine* ou *natus ex Spiritu Sancto et Maria virgine*, certainement en usage au moins dès le IIe siècle, attestent très nettement cette vérité.

2. *La grande époque patristique.* — *a*) Saint Athanase donne plusieurs fois à Marie le titre de vierge, *Contra arianos*, orat. III, 29; IV, 36, *P. G.*, t. XXVI, col. 385, 524. La même appellation se rencontre plusieurs fois chez saint Cyrille de Jérusalem († 386), *Cat.*, X, 19; XII, 1, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 685, 725, 741. Selon saint Hilaire († 366), Jésus a été engendré de la vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit et en dehors des moyens humains. *De Trin.*, l. III, 19; X, 15 sq., 35; XII, 50, *P. L.*, t. X, col. 87, 353 sq., 371, 465; *Comment. in Matth.*, I, 3, t. IX, col 921 sq. En même temps la fonction maternelle de Marie est ainsi décrite : *Quæ officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu hominis exsecuta est. De Trin.*, X, 17. t. X, col. 365. La virginité *in partu* est également affirmée : *Ipsa de suis non imminuta generavit. De Trin.*, III, 19, col. 87. Enfin après l'enfantement de Jésus, la virginité de Marie est toujours restée intacte. Ceux qui pensent différemment sont *irreligiosi et a spiritali doctrina alieni. Comment. in Matth.*, I, 3, *P. L.*, t. IX, col. 921 sq. Quant aux frères de Jésus, mentionnés dans l'évangile, ce sont des fils de Joseph issus d'un premier mariage, col. 922.

Saint Grégoire de Nazianze († 390) enseigne, comme une vérité que l'on doit croire sous peine d'être un athée, que Jésus-Christ a été formé dans le sein de la vierge Marie, d'une manière à la fois divine et humaine; d'une manière divine, parce que cette formation s'est accomplie sans le concours de l'homme; d'une manière humaine, parce que cette formation s'est accomplie selon la loi de la conception humaine. *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 177. — Didyme d'Alexandrie († 395) donne à Marie les titres de Παρθένος et de Ἀειπαρθένος. *De Trin.*, II, 4; I, 27, *P. G.*, t. XXXIX, col. 481, 404, 830 sq. Il affirme incidemment l'enfantement virginal, l. III, c. II, 20, col. 793, et la virginité de Marie *post partum*, III, IV, col. 832. Cependant Jésus est appelé avec raison πρωτότοκος, soit parce que Jésus lui-même a formé Marie et toute l'humanité, soit parce que Jésus est le frère de tous ceux qui, dans la suite, ont reçu ou recevront, par le baptême, l'adoption divine, col. 832 sq.

b) Selon saint Épiphane († 403), Jésus né de Marie a été conçu par l'opération du Saint-Esprit. *Ancoratus*, LXXV, *P. G.*, t. XLIII, col. 157. Il est né de Marie seule, sans aucune coopération humaine. *Hæres.*, LXXVIII, 19 sq., t. XLII, col. 729 sq. Bien qu'Épiphane affirme que, dans l'enfantement divin, Jésus a véritablement ouvert μήτραν μητρός, col. 729, il ne paraît point avoir voulu déroger, par là, à l'intègre et toujours persévérante virginité de Marie. Pour toute la période qui suivit l'enfantement, Marie est appelée, sans aucune restriction, ἡ ἁγία Παρθένος, τὸ ἅγιον σκεῦος, col. 733. Saint Épiphane veut donc simplement parler de l'*egressio ex utero*, sans qu'il y ait aucune atteinte à l'intégrité virginale. Quant à la virginité *post partum*, elle est souvent affirmée, *Hæres.*, LXXVIII, 23, t. XLII, col. 736. L'erreur des antidicomarianites est formellement réprouvée, et les textes scripturaires sur lesquels on voulait l'appuyer sont expliqués dans un sens favorable : *Antequam convenirent* de Matth., I, 18, n'autorise point à admettre que le fait eut lieu dans la suite. L'écrivain sacré, préoccupé seulement de démontrer la conception virginale, se borne à affirmer que le fait n'a pas eu lieu auparavant, col. 732. *Non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum*, Matth., I, 25, doit s'entendre de la connaissance très parfaite que Joseph eut des prérogatives de Marie après l'enfantement divin, col. 732. Quant à *Filium suum primogenitum*, une double signification est assignée : Jésus est *primogenitus omnis creaturæ* au sens de saint Paul, Col., I, 15; Jésus est aussi, selon le même apôtre, *primogenitus in multis fratribus*, Rom., VIII, 29, parmi tous ceux qui deviennent ses frères d'adoption, col. 732 sq. — On sait que l'homélie V, *In laudes S. Mariæ Deiparæ*, *P. G.*, t. XLIII, col. 492, 496 sq., 501, où sont affirmés plusieurs fois la conception virginale et l'enfantement virginal, n'est point de saint Épiphane, mais d'un auteur postérieur du VIIe ou du IXe siècle.

c) Saint Éphrem († 373), dans ses treize sermons sur la naissance du Sauveur, affirme fréquemment, d'une manière générale, la virginité de Marie dans la conception et dans l'enfantement de Notre-Seigneur. *Opera omnia, syro-lat.*, édit. Assémani, Rome, 1743, t. II, p. 396 sq. Dans un sermon contre les hérétiques tenu pour authentique, mais dont la traduction est assez défectueuse, il enseigne que Marie n'a pas perdu le sceau de la virginité, ni dans la conception, ni dans la naissance de Jésus; son enfantement s'est accompli *sine reseratione aut ruptura*. Il y a eu *apertio uteri* en ce sens que Jésus ; sorti du sein de Marie par l'opératon du Saint-Esprit. Il n'y a eu aucune lésion du sceau virginal. *Græco-lat.*, t. II, p. 259 sq. L'absolue virginité de Marie *in partu* est aussi très

souvent et très explicitement exprimée dans les nombreuses hymnes de saint Éphrem sur la naissance de Notre-Seigneur et sur la mère de Dieu, publiées par Mgr Lamy, *S. Ephrem Syri hymni et sermones*, Malines, 1882-1889. Le sceau de la virginité a été gardé intact, *Hymn.*, I, V, VII, XI, XII, XV, XVI, t. II, col. 436, 534, 546, 568, 570, 574, 584. Marie est appelée la *porta clausa*, Ezech., XLIV, 2, par laquelle Jésus est entré en ce monde sans l'ouvrir. *Hymn.*, XV, IV, t. II, col. 584, 534. La prophétie d'Isaïe est interprétée dans ce sens, *Hymn.*, VII, XVI, t. II, col. 546, 588. Jésus est sorti *per viam natorum*, le sceau de la virginité restant fermé, V, col. 534.

d) Nous signalons ici deux discours attribués à saint Grégoire de Nysse, bien que leur authenticité reste douteuse. Il y est affirmé que Marie est à la fois mère et vierge. La virginité n'a pas empêché l'enfantement, et l'enfantement n'a pas porté atteinte à la virginité. *In diem natalem Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1136. Le Verbe fait chair, seul conçu d'une manière ineffable, a ouvert le sein virginal non ouvert jusque-là, gardant intact, même après son admirable passage, le sceau de la virginité, τὰ σήμαντρα τῆς παρθενίας ἀπαράτρωτα καὶ μετὰ τὴν παράδοξον πρόοδον φυλαξάμενος. *De occursu Domini*, col. 1157.

e) En Occident, saint Zénon de Vérone († 380) affirme expressément la virginité de Marie dans la conception, dans l'enfantement et après l'enfantement. *Tractatus*, l. I, tr. V, 3; l. II, tr. VIII, 2, *P. L.*, t. VI, col. 303, 414 sq. La virginité dans l'enfantement est particulièrement affirmée, col. 411 sq., ainsi que la virginité *post partum*, col. 417. — Saint Ambroise († 397) enseigne la conception virginale accomplie par l'opération du Saint-Esprit. *De instit. virg.*, V, 33 sq.; XII, 79; XIV, 88, *P. L.*, t. XVI, col. 313 sq., 324, 326, 329. L'enfantement virginal est également affirmé, col. 313. Les paroles du prophète Ézéchiel, XLIV, 2, concernant la *porta clausa* sont appliquées à l'enfantement virginal : *Bona porta Mariæ quæ clausa erat et non aperietur. Transivit per eam Christus sed non aperuit, De instit. virg.*, VIII, 54, col. 320; *per quam sine dispendio claustrorum genitalium virginis partus exivit*, VIII, 55, col. 320. On sait que le *De institutione virginis* fut écrit en 391-392. Dans une lettre écrite en 396 se rencontre encore un témoignage très explicite. Il est dit de Notre-Seigneur, qu'en naissant de Marie il a conservé intact le sceau de la virginité : *Qui cum ex Mariæ nasceretur utero, genitalis tamen septum pudoris et intemerata virginitatis conservavit signacula. Epist.*, LXII, 33, col. 1198. Ces déclarations si explicites, postérieures au synode de Milan de 390, dans lequel saint Ambroise défendit l'absolue et perpétuelle virginité de Marie contre l'erreur de Jovinien, doivent aider à déterminer le sens d'un passage du commentaire de saint Luc écrit quelques années auparavant, de 385 à 387, avant la manifestation de l'erreur en question : *Hic ergo solus aperuit sibi vulvam... hic est qui aperuit matris suæ vulvam ut immaculatus exiret. Expos. ev. sec. Lucam*, l. II, 57, t. XV, col. 1573. Puisque, selon de très explicites déclarations postérieures, Ambroise admet l'intégrité virginale *in partu* et *post partum*, les paroles du commentaire de saint Luc doivent signifier simplement *exitus de utero matris*, sans atteinte à l'intégrité virginale, au sens indiqué par saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XXVIII, a. 1, ad 1[um]. C'est d'ailleurs le sens suggéré par le contexte du passage précité, où l'enfantement de la vierge Marie est appelé saint et immaculé, en ce sens que Jésus est le seul *ex natis de femina* qui, grâce à la nouveauté de son enfantement immaculé, n'a point connu la contagion de la corruption terrestre. Comment cet enfantement serait-il nouveau et immaculé s'il s'était accompli avec la perte de la virginité? L. II, 56, col. 1573.

Enfin la virginité de Marie *post partum* est particulièrement affirmée et défendue contre les attaques de Bonose, évêque de Sardique. Voir BONOSE, t. II, col. 1027 sq. L'erreur de Bonose est qualifiée de sacrilège. *De inst. virg.*, V, 35, t. XVI, col. 314. Puis, après avoir montré dans l'Ancien Testament plusieurs symboles de la parfaite et permanente virginité de Marie, notamment la *porta clausa* d'Ézéchiel, col. 1319, l'*hortus conclusus* et le *fons signatus* du Cantique des cantiques, col. 321, l'évêque de Milan explique les textes scripturaires sur lesquels Bonose cherchait à appuyer son erreur. *Antequam convenirent*, Matth., I, 18 est expliqué en ce sens que l'évangéliste limite son attention à la question principale, celle de l'incarnation, laissant la question incidente de la virginité *post partum* qui n'était point en jeu. *De institutione virginis*, V, 37, t. XVI, col. 315. La même explication est donnée au texte de Matth., I, 25, *non cognoscebat eam donec peperit filium*, col. 315; cf. *Expos. evang. secundum Lucam*, l. II, 6, t. XV, col. 1555. Les paroles *Joseph accepit conjugem suam*, Matth., I, 24, signifient simplement la solennité du mariage, *non enim virginitatis ereptio sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur*, col. 1555; *De institutione virginis*, VI, 41, t. XVI, col. 316. *Mulier*, dans le texte *factum ex muliere*, Gal., IV, 4, n'implique point la perte de la virginité, *non corruptelæ sed sexus vocabulum est*, col. 315, t. XV, col. 1555. Les frères du Seigneur mentionnés dans l'Évangile ont pu être issus de Joseph; il est d'ailleurs certain que le mot frère dans l'Écriture n'a pas un sens restreint, *fraternum nomen liquet pluribus esse commune*, t. XVI, col. 317. — La virginité parfaite et constante de Marie est d'ailleurs souvent proposée à toutes les vierges comme modèle : *De virginibus*, II, II, 7 sq., t. XVI, col. 209 sq.; *De institutione virginis*, V, 35, XIII sq., col. 314, 325 sq.; *Exhortatio virginitatis*, V, col. 344 sq.

On doit mentionner également la lettre du synode de Milan au pape saint Sirice en 390; synode auquel prirent part saint Ambroise et plusieurs autres évêques. Ce synode affirme l'absolue virginité de Marie dans sa conception, dans son enfantement et après son enfantement, comme une vérité enseignée par l'Écriture et par le symbole des apôtres toujours fidèlement conservé dans l'Église romaine. S. Ambroise, *Epist.*, XLII, 4 sq., *P. L.*, t. XVI, col. 1125. — Vers 392, le pape saint Sirice, écrivant à Anysius de Thessalonique et aux autres évêques d'Illyrie, réprouve l'erreur de Bonose attribuant à Marie d'autres enfants que Jésus; erreur déjà condamnée peu auparavant par le concile de Capoue, *Epist.*, IX, *P. L.*, t. XIII, col. 1177. Voir BONOSE, t. II, col. 1027 sq.

f) Saint Jérôme († 421) appelle la virginité de Marie dans la conception de Jésus, une vérité de foi, enseignée par l'Écriture, concédée par Helvidius lui-même, et qu'il n'est aucunement nécessaire de prouver. *De perpetua virginitate B. Mariæ adv. Helvid.*, 16, 19, *P. L.*, t. XXIII, col. 201, 203. La prophétie d'Isaïe, VII, 14, est interprétée dans le même sens. *Adv. Jovinian.*, I, 32, col. 254 sq.; *In Isaiam*, l. III, 14, t. XXIV, col. 107 sq.

Quant à la virginité *in partu*, nous indiquerons l'enseignement du saint docteur suivant l'ordre chronologique de ses écrits. Deux allusions se rencontrent dans le *De perpetua virginitate adversus Helvidium*, écrit en 383. La première est cette affirmation incidente : *Nulla ibi obstetrix : nulla muliercularum sedulitas intercessit. Ipsa pannis involvit infantem, ipsa et mater et obstetrix fuit. Loc. cit.*, t. XXIII, col. 192. La deuxième allusion est ce passage concernant l'en-

fantement aussi bien que la conception virginale de Jésus : *Natum Deum esse de virgine credimus quia legimus. Mariam nupsisse post partum non credimus quia non legimus*, col. 203. Ce même passage est presque immédiatement précédé de cette objection de Helvidius : *Turpius est Deum per virginis pudenda genitum, quam virginem suo viro nupsisse post partum*, col. 202. Jérôme répond en accumulant, avec ses habituelles exagérations de langage, les humiliations qui ont accompagné la conception et la naissance de Jésus; et il conclut que ces humiliations ne sont pas plus grandes que celles de la croix, en laquelle nous croyons et par laquelle nous triomphons de nos ennemis : *Junge si libet et alias naturæ contumelias, novem mensibus uterum insolescentem, fastidia, partum, sanguinem, pannos. Ipse tibi describatur infans, tegmine membranorum solito convolutus. Ingerantur dura præsepia, vagitus parvuli, octavæ diei circumcisio, tempus purgationis, ut probetur immundus. Non erubescimus, non silemus. Quanto sunt humiliora quæ pro me passus est, tanto plus illi debeo. Et cum omnia replicaveris, cruce nihil contumeliosius proferes, quam profitemur et credimus et in qua de hostibus triumphamus*, col. 202 sq.

Il est manifeste que Jérôme ne veut point ici affirmer que chacune de ces humiliations, décrites avec une évidente exagération, s'est véritablement réalisée dans la conception et l'enfantement du Sauveur. Il les concède, pour le moment, dans une sorte d'argument *ad hominem*, pour rendre sa conclusion plus évidente, que ces humiliations, quelles qu'elles soient, ne dépassent point les opprobres de la croix. D'ailleurs, immédiatement après cette phrase, saint Jérôme conclut par les paroles déjà citées : *Natum Deum esse de Virgine credimus quia legimus*, expression qui ne serait plus vraie dans sa teneur absolue si, dans la phrase précédente, l'auteur avait voulu nier la virginité *in partu*.

Dans tous ses écrits postérieurs, saint Jérôme affirme nettement la virginité *in partu*. Dans son ouvrage contre Jovinien écrit en 392, les paroles scripturaires, *hortus conclusus, soror mea sponsa, fons signatus* du Cant., IV, 12, sont appliquées à la virginité de la Mère de Dieu. *Adv. Jovinian.*, I, 31, t. XXIII, col. 254. — Dans une lettre à Pammachius, vers la fin de 393, plusieurs symboles scripturaires sont employés pour désigner la virginité perpétuelle de Marie : l'entrée de Jésus *clausis ostiis*, le sépulcre de Jésus qui était nouveau et taillé dans une pierre très dure, et dans lequel personne n'avait reposé auparavant, ni personne ne reposa depuis; le jardin fermé et la fontaine scellée du Cantique, enfin la porte fermée dont parle Ézéchiel, *semper clausa et lucida, et oriens in se vel proferens ex se Sancta sanctorum, per quam sol justitiæ et pontifex noster secundum ordinem Melchisedech ingreditur et egreditur*. Que l'on me dise, continue saint Jérôme, comment Jésus est entré *clausis ostiis*, et je répondrai comment Marie est mère et vierge. *Epist.*, XLVIII, 21, *P. L.*, t. XXII, col. 510. — Dans le commentaire sur Isaïe écrit après 407, le texte *Ecce virgo concipiet et pariet filium* est interprété dans le sens de la conception virginale et de l'enfantement virginal. La *porta clausa* d'Ézéchiel est entendue de l'enfantement virginal : *Ipse descendet in uterum virginalem et ingredietur et egredietur orientalem portam quæ semper est clausa. In Is.*, III, 7, t. XXIV, col. 107. — Dans le dialogue *Adversus Pelagianos*, écrit en 415, il est dit que Jésus-Christ seul a ouvert les portes fermées du sein virginal, qui cependant sont restées perpétuellement fermées, II, 4, t. XXIII, col. 538. La même affirmation est reproduite dans le commentaire sur Ézéchiel écrit de 407 à 420, l. XIII, 44, t. XXV, col. 430.

Toutes ces affirmations n'exigent-elles point que la sortie de Jésus-Christ *ex utero clauso*, dans l'enfantement, soit entendue de manière à sauvegarder l'intégrité virginale de Marie, n'exigent-elles point que l'affirmation incidente, et évidemment hyperbolique, du *De perpetua virginitate adversus Helvidium*, 18, soit interprétée dans le sens d'un respect absolu de la virginité *in partu?* Quant à la virginité *post partum*, elle est particulièrement défendue par saint Jérôme contre l'abus que faisait Helvidius de quelques textes scripturaires. *Priusquam convenirent* ne suppose point l'usage subséquent du mariage; il indique simplement la prochaine solennité du mariage. *De perpet. virg.*, 4. Pour le mot *uxor*, employé par Matth., I, 24, il sert souvent, dans le langage scripturaire, à désigner une simple fiancée et n'autorise point à conclure contre la virginité perpétuelle de Marie, col. 186 sq. *Non cognoscebat eam donec peperit filium*, Matth., I, 25, ne suppose point que le fait eut lieu après l'enfantement. Dans beaucoup de phrases scripturaires, *donec* exprime un temps indéfini, col. 189. D'ailleurs, l'Évangile indiquant l'absence du fait pour la période antérieure à la révélation faite à Joseph, nous fait entendre qu'à plus forte raison, après cette divine manifestation du mystère accompli en Marie, le fait n'eut point lieu, col. 190. *Peperit filium suum primogenitum*, Luc., II, 7, signifie seulement le fils qui n'est précédé d'aucun autre. Suivant la loi, Exod., XXXIV, 19 sq.; Num., XVIII, 15, et l'attestation de saint Luc., II, 23, *primogenitus*, équivaut à *omne masculinum adaperiens vulvam*, col. 192 sq. Quant aux *fratres Domini*, ce sont simplement des *cognati*, fils d'une sœur de Marie. Ils sont appelés frères de Jésus, comme Joseph est appelé son père. L'expression *frater*, dans le langage scripturaire, a souvent un sens générique, col. 196 sq. La parenté du côté de Joseph est écartée. Saint Jérôme défend explicitement la virginité de Joseph : *Ego mihi plus vindico etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali conjugio filius nasceretur*, col. 203.

g) Quelques années plus tard, saint Augustin enseigne, comme une vérité de foi, que Jésus est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie. *De Trinitate*, l. XV, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1094; *Serm.*, LI, 18, t. XXXVIII, col. 343. Vérité plusieurs fois répétée par saint Augustin dans ses sermons sur la fête de Noël, *Serm.*, CLXXXVI-CXCVI, col. 999 sq. En même temps la virginité *in partu* est formellement affirmée, *Serm.*, CLXXXVIII, 4; CLXXXIX, 2; CXCI, 3, 4; CXCII, 1, col. 1004 sq., 1010 sq.; *Contra Faustum manichæum*, XXIX, 4, t. XLII, col. 490. L'intégrité virginale est restée intacte. Si, par la foi, nous croyons que Dieu est né *in carne*, nous devons croire que ces deux choses sont possibles à Dieu : *Ut et corpus majoris ætatis non reserato aditu domus intus positis præsentaret et sponsus infans de thalamo suo, hoc est utero virginali, illæsa matris virginitate procederet. Serm.*, CXCI, 2, t. XXXVIII, col. 1010. Le même enseignement se rencontre dans l'épître CXXXVII, 8, t. XXXIII, col. 519. En même temps la virginité *post partum* est affirmée dans la plupart des textes que nous venons de citer. D'ailleurs la formule générale *virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit*, est plusieurs fois répétée. *Serm.*, LI, 18; CXC, 2; CXCVI, 1, t. XXXVIII, col. 343, 1008, 1019. Enfin la paternité de saint Joseph est expliquée de manière à sauvegarder, dans toute son intégrité, la virginité de Marie. *Serm.*, LI, 17 sq., 30, col. 342 sq., 350; *Contra Faustum*, III, 3, t. XLII, col. 215 sq.

h) Nous mentionnons à la fin de cette période les textes de saint Nil († 430), *P. G.*, t. LXXIX, col. 182-294, relatifs à la virginité *in partu* et *post partum*, bien que l'authenticité de ces textes, d'après ce que nous savons sur l'ensemble des lettres attribuées à ce saint

moine, ne soit pas pleinement démontrée. Notre-Seigneur dans son enfantement, ouvrit τὴν ἀμόλυντον μήτραν. Non sans miracle, et par sa propre autorité, il la scella lui-même après son enfantement, le sceau de la virginité n'ayant été aucunement violé. *Epist.*, I, 270, col. 182. Ailleurs, il est dit que le divin enfantement s'est accompli sans aucune corruption ni souillure, *Epist.*, II, 180, col. 294.

3. *A l'époque de la controverse nestorienne et de la controverse eutychienne.* — Bien que la virginité de Marie ne fût point directement en jeu dans ces deux controverses, il en fut souvent question d'une manière incidente, à cause de son intime connexion avec la maternité divine et le dogme de l'incarnation.

a) De Nestorius nous dirons seulement que, malgré son opposition à la maternité divine de Marie, il rendit hommage à la virginité de celle-ci. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 286. Il l'appelle « la mère de Dieu vierge ». *Homélie sur la seconde tentation*, dans Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, p. 345. Faisons remarquer toutefois qu'au dire de saint Cyrille, Nestorius n'a point reconnu l'enfantement accompli sans lésion aucune de la virginité. *Homil. diversæ*, XI. *P. G.*, t. LXXVII, col. 1033.

b) Le principal défenseur de la vérité catholique à cette époque est saint Cyrille d'Alexandrie qui, surtout dans ses écrits sur la maternité divine, loue souvent, d'une manière générale, la virginité de Marie. Il enseigne, d'une manière explicite, que Marie a conçu par l'opération du Saint-Esprit. *In Joan.*, l. V, *P. G.*, t. LXXIII, col. 876; *Contra Julianum*, l. VIII, t. LXXVI, col. 900. Il interprète en ce sens la prophétie d'Isaïe, col. 901. La virginité perpétuelle de Marie est également affirmée, *Homiliæ diversæ*, XI, t. LXXVII, col. 1032, ainsi que l'enfantement virginal. Marie a enfanté d'une manière divine: le Fils de Dieu est entré dans son sein et il en est sorti comme il a voulu; la porte est restée close, col. 1032.

Proclus de Constantinople († 446) affirme spécialement la virginité de Marie *in partu*. Jésus qui est entré dans le cénacle, les portes restant fermées, est né de Marie d'une manière ineffable. *Orat.*, I, 2, *P. G.*, t. LXV, col. 684. Emmanuel devait, comme homme, ouvrir les portes de la nature; mais, comme Dieu, il n'a pas brisé la clôture de la virginité. La *porta clausa* du prophète Ézéchiel et la prophétie d'Isaïe sont interprétées dans ce sens, col. 692. La virginité *post partum* est également affirmée. *Orat.*, II, 6, col. 700. Les paroles *non cognoscebat eam...* de Matth., I, 25, sont expliquées en ce sens : Joseph, tant que Marie n'avait pas enfanté le Seigneur, ne connaissait point l'économie du plan divin concernant la mère de Dieu. *Orat.*, VI, 7 sq., col. 733 sq.

Saint Isidore de Péluse († 434) appelle Marie : ἡ παρθένος, *Epist.*, I, 7, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 184. Ailleurs il émet cette affirmation: Πᾶσαν γὰρ μήτραν μίξις καὶ συνουσία ἀνοίγνυσι, τὴν δὲ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν κυήσασαν, αὐτὸς συλληφθεὶς ἀσπόρως προερχόμενος ἤνοιξε, καὶ πάλιν ἐσφραγισμένην κατέλιπεν. *Epist.*, I, 23, col. 196 sq. Ces paroles ne peuvent signifier qu'il y a eu, dans l'enfantement divin, perte momentanée de l'intégrité virginale, rétablie presque aussitôt dans toute sa perfection. Une telle restitution n'étant pas moins miraculeuse que sa constante conservation, on ne comprendrait point pourquoi la perte de la virginité aurait été momentanément permise. Cette perte est d'ailleurs exclue par les deux expressions ἐφραγισμένην κατέλιπεν. Par elles-mêmes et par le double emploi du passé, elles expriment la constante permanence du sceau de la virginité.

Le sens est donc que le sein de Marie, sans perdre l'intégrité virginale, laissa miraculeusement passage au corps de Jésus et qu'il ne laissa ce passage qu'à lui; de telle sorte que le sein de Marie fut de nouveau à jamais scellé. Sens que nous avons déjà rencontré chez plusieurs autres Pères.

En Occident, saint Pierre Chrysologue († 450) enseigne de même la constante virginité de Marie *virgo concipit, virgo parturit, virgo permanet. Serm.*, XCVIII, *P. L.*, t. LII, col. 521. L'intégrité virginale, loin d'être lésée dans la conception et l'enfantement de Jésus, y a été consolidée. *Serm.*, CXLII, col. 581. Jésus est sorti du sein de Marie de telle manière que la porte virginale ne fût jamais ouverte, et que la parole de l'Écriture, *hortus clausus, soror mea sponsa, fons signatus*, fût pleinement réalisée, *Serm.*, CXLV, col. 589. Dans son enfantement Marie a de plus en plus conquis la glorieuse couronne de la virginité. *Serm.*, CLXXV, col. 658.

Le pape saint Léon Ier († 461) affirme aussi plusieurs fois, dans ses sermons et dans ses épîtres, la conception virginale, *Serm.*, XXII, 2; XXIV, 1; XXV, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 195, 204, 209; *Epist.*, XXXV, 3, col. 809; et l'enfantement virginal, *Serm.*, XXI, 2; XXII, 2; XXIII, 1; XXIV, 1, col. 192, 195 sq., 199 sq., 204; *Epist.*, XXXV, 3, col. 809. Relativement à la virginité *in partu*, on remarquera particulièrement ces expressions : *Utero quidem materno sed partu est enixa virgineo*, col. 204, et cette autre phrase : *Oportui tenim ut primam genitricis virginitatem nascentis incorruptio custodiret et complacitum sibi claustrum pudoris et sanctitatis hospitium divini Spiritus virtus infusa servaret*, col. 196. La virginité *post partum* résulte de toutes les affirmations si absolues de l'intégrité virginale de Marie dans les textes précités, et de cette affirmation générale : *Divina potestate subnixum est quod virgo conceperit, quod virgo pepererit et virgo permanserit*, col. 195.

c) Les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine ne contiennent directement aucun enseignement explicite sur la virginité de la Mère de Dieu, en dehors de l'affirmation générale *natus ex Maria virgine*, qui à cette époque, était depuis longtemps déjà formulée dans le symbole.

Le *Tome* de saint Léon Ier (449), dont on connaît la souveraine autorité doctrinale, et à laquelle le concile de Chalcédoine adhéra pleinement, est plus explicite. La virginité de Marie, dans la naissance de Jésus, y est enseignée comme une vérité de foi crue par tous les fidèles. *Epist.*, XXVIII, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 757 sq. Ce qui comprend manifestement la virginité de Marie dans l'enfantement aussi bien que dans la conception : *Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum matris virginis, quæ illum ita salva virginitate edidit quemadmodum salva virginitate concepit*, col. 759. En ce sens aussi, col. 761, est interprétée la prophétie d'Isaïe, VII, 14.

En terminant l'histoire du dogme de la virginité de Marie dans les cinq premiers siècles, nous croyons utile d'attirer l'attention du lecteur sur les incorrections critiques qui abondent dans l'ouvrage déjà cité du pseudo Guillaume Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire*. Nous mentionnerons, à titre d'exemples, les erreurs suivantes ouvertement affirmées ou habilement insinuées, laissant les autres à l'appréciation du lecteur qui pourra lui-même, à l'aide des documents précités, en faire prompte justice : 1° La doctrine de la naissance virginale de Jésus a été introduite dans l'Église sous l'empire des idées docètes, qui, dans tout le cours du IIe siècle, étaient en vogue dans les communautés chrétiennes, p. 39; 2° Irénée, grand adversaire du docétisme gnostique, a soumis la naissance du Christ à la loi commune, p. 39; 3° La piété chrétienne, au IVe siècle, fit triompher dans l'Église la christologie docète relativement à la conception virginale, qui se maintint dans la suite, grâce à l'autorité considérable des grands hommes d'Église

qui la défendirent, p. 41-45; 4° On observera aussi la fausse interprétation donnée par l'auteur aux textes que nous avons cités de Proclus, de saint Isidore de Péluse et de saint Jérôme, p. 46 sq.

2° *période, depuis le milieu du Vᵉ siècle, jusqu'à l'époque actuelle*, marquée par un progrès dans l'enseignement théologique relatif à la conception virginale, à l'enfantement virginal et au vœu de virginité émis par Marie.

Comme pour la maternité divine, il n'y eut, pendant cette période, aucun progrès dogmatique relativement à la virginité de Marie, qui avait atteint, à la fin du IVᵉ et au commencement du Vᵉ siècle, toute la perfection dont elle était susceptible. Depuis cette époque on ne fit que reproduire la doctrine précédemment enseignée, en complétant ou en perfectionnant l'exposé des preuves scripturaires et traditionnelles. Mais il y eut quelque progrès théologique relativement à l'explication de l'enfantement virginal et relativement au vœu de virginité émis par Marie. C'est ce progrès théologique que nous nous proposons d'esquisser au moins dans ses lignes principales.

1. *Enseignement théologique concernant l'enfantement virginal.* — Une brève esquisse de cet enseignement permettra encore ici au lecteur de se rendre compte des incorrections critiques qui abondent dans le travail de G. Herzog, p. 47 sq.

a) *Depuis le milieu du Vᵉ siècle jusqu'au IXᵉ siècle.* — *a*. Chez beaucoup d'auteurs ecclésiastiques qui ne donnent qu'une affirmation générale du dogme catholique, les expressions employées ne présentent rien de spécial. Nous mentionnerons particulièrement : Gennade († 493), *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. II, III, LIX, *P. L.*, t. LVIII, col. 981 sq., 996; S. Fulgence († 533), *Epist.*, XVII, 12; *De veritate prædestinationis et gratiæ Dei*, I, II, 5; *De fide*, II, 17, *P. L.*, t. LXV, col. 458, 605, 679; S. Anastase le Sinaïte († 700), *In hexaemeron*, l. II, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 871; S. Germain de Constantinople († 740), *In præsentationem SS. Deiparæ*, hom. I, 12, *P. G.*, t. XCVIII, col. 304; S. Théodore le Studite († 828), *Orat.*, V, 4, *P. G.*, t. XCIX, col. 728; Georges de Nicomédie († 828), *Orat.*, I, II, VIII, *P. G.*, t. C, col. 1337, 1356, 1472.

b. Quant aux auteurs ecclésiastiques qui essayent une explication théologique, ils n'emploient plus les expressions signifiant quelque *apertio uteri* au sens d'*egressio ex utero*. Ils emploient de préférence des expressions semblables à celles de saint Augustin et de saint Léon, en insistant fortement sur la constante permanence du sceau de la virginité.

Le pape saint Horsmidas († 523) dit expressément en parlant de la naissance de Notre-Seigneur : *Matris vulvam natus non aperiens et virginitatem matris deitatis virtute non solvens. Epist.*, LXXIX, *P. L.*, t. LXIII, col. 514. — Le pape saint Grégoire le Grand († 604) reproduit la comparaison de saint Augustin. Notre-Seigneur est venu en ce monde *non aperto utero Virginis;* comme après sa résurrection il est entré *januis clausis* auprès de ses disciples. *In Evang.*, hom. XXVI, 1, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1197. Ailleurs il appelle l'enfantement divin *partus inviolabilis. Moral. in Job*, XXVI, 85, col. 90. — S. Ildefonse († 667), en appliquant à la virginité de Marie les paroles d'Ézéchiel concernant la *porta clausa*, prend soin de dire que le Seigneur seul a passé par cette porte en naissant, et que cette porte est toujours restée fermée, *unde semper est clausa, quia semper est virgo. De virginitate perpetua S. Mariæ*, III, VI, *P. L.*, t. XCVI, col. 67, 75.

Même enseignement chez saint André de Crète († 720). Après l'enfantement, le sceau de la virginité est resté intact. *In nativit. B. Mariæ*, I, IV, *P. G.*, t. XCVII, col. 813, 820, 864, 870. — Selon saint Jean Damascène († vers 754), Notre-Seigneur, en naissant, a laissé intacte la virginité de Marie. Seul il a passé par la porte de cette virginité et il l'a gardée fermée. *De fide orthod.*, l. IV, 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1161. La porte dont parle le prophète Ézéchiel à été accessible au Seigneur, mais non ouverte; le sceau de la virginité a persévéré perpétuellement. *In dormit.*, hom. I, 9, t. XCVI, col. 713. On observera que saint Jean Damascène réfute, un siècle avant Ratramme, une erreur analogue à celle que combattit le moine de Corbie. La naissance de Jésus s'est accomplie par la voie accoutumée de l'enfantement, bien que quelques-uns s'imaginent que l'enfantement eut lieu διὰ τῆς πλευρᾶς. Il n'y a d'ailleurs en cela, aucune impossibilité, car il n'était pas impossible au Seigneur de passer ainsi par la porte sans en briser aucunement les sceaux. *De fide orth.*, l. IV, 14, t. XCIV, col. 1161. — Saint Joseph l'hymnographe († 883), dans ses hymnes liturgiques, reproduit presque à chaque page la même doctrine, avec une très grande richesse et une très grande force d'expression. Nous ne pouvons donner que de brèves indications. Le sein de Marie est la porte d'Ézéchiel à laquelle personne n'a accès, *P. G.*, t. CV, col. 1103, 1257, 1266, 1269, 1276, 1372, 1374, 1376, 1397. Quand Dieu a habité en elle, il n'a aucunement ébranlé le sceau de sa virginité, col. 1165, 1257. Après l'enfantement divin sa virginité est restée scellée, col. 1266, 1269. Marie est la porte fermée, par laquelle a passé Jésus qui a habité en elle, par laquelle il a seul passé, d'une manière à lui seul connue, col. 1276, 1363, 1336. Marie a enfanté sans corruption et sans douleur, son sein est resté intact, col. 1372, 1374, 1376, 1397.

b) *Enseignement théologique de Ratramne et de Paschase Radbert au IXᵉ siècle.* — Cet enseignement ayant été présenté d'une manière inexacte par Guillaume Herzog, nous croyons utile d'en indiquer au moins les lignes principales.

Ratramne combat particulièrement cette erreur qui s'était répandue en Allemagne, que Notre-Seigneur ne serait point venu en ce monde *per virginalis januam vulvæ, sed monstruose de secreto ventris, incerto tramite. De nativ. Christi*, I, *P. L.*, t. CXXI, col. 83. Contre cette erreur Ratramne prouve par de nombreux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, col. 87-92, et par l'autorité des Pères, particulièrement des saints Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire et Bède, col. 92-99, que la naissance de Jésus s'est accomplie *per januam vulvæ* ou *per viam uteri*. En développant ces arguments, en même temps qu'il insiste sur la sortie du corps de Jésus *per januam vulvæ*, il affirme très fréquemment l'inviolable intégrité virginale de Marie, col. 84, 87, 89, 92, 93, 96, 102. Il y a eu *apertio vulvæ* seulement en ce sens qu'il y a eu passage du corps de Jésus, *utique vulvam aperuit non ut clausam corrumperet sed ut per eam suæ nativitatis ostium aperiret*, col. 92; de même que le corps glorieux de Jésus a traversé sans effraction la pierre du sépulcre et la porte du cénacle où étaient les apôtres, col. 96. D'ailleurs jamais l'on ne rencontre, chez Ratramne, la formule que lui prête Herzog, que le Christ avait voulu naître comme naissent tous les hommes, *op. cit.*, p. 48. La doctrine de Ratramne est donc celle qui avait été explicitement enseignée par saint Jean Damascène et saint Léon le Grand; celle qui, avant eux, avait été communément enseignée.

A la même époque, Paschase Radbert combat une autre erreur qu'il attribue à quelques frères qu'il ne nomme point. Marie aurait enfanté selon la loi commune de la nature, à la manière de toutes les autres femmes : *Dicunt non aliter beatam virginem Mariam parere potuisse neque aliter debuisse quam communi lege naturæ et sicut mos est omnium feminarum, ut vera*

nativitas Christi dici possit. De partu Virginis, l. I, *P. L.*, t. CXX, col. 1367 sq., 1380. Tout ce qu'il y aurait de spécial pour Marie, c'est qu'elle n'aurait point conçu à la manière ordinaire : *Dicunt mendose Mariam virginem naturali lege Dominum peperisse sicut reliquæ pariunt virgines et non aliunde in partu incorruptam fuisse, solummodo nisi quia ex viri coitu non conceperit*, l. II, col. 1383. C'est contre cette erreur que Paschase dirige toute son argumentation, en prouvant qu'il est téméraire et contraire à la vérité, d'affirmer que la naissance de Jésus s'est accomplie selon la loi commune de la nature, col. 1368, 1380. Par cette simple description de l'erreur que combat Paschase, nous comprenons que ce n'est point avec Ratramne qu'il est en lutte.

Sa doctrine se résume en ces deux assertions : *a.* — La naissance de Jésus s'est accomplie *clauso utero*, comme l'entrée de Notre-Seigneur auprès de ses disciples s'est accomplie *januis clausis*, col. 1382. Marie a enfanté *clauso utero*, comme elle a conçu *clauso utero*, col. 1375. Ceux qui disent que Jésus a ouvert *vulvam matris, totum desipiunt et destruunt quod sanæ doctrinæ est, quod rudimenta fidei de Christo Ecclesiis commendarunt, quod gratia Spiritus sancti in mysterio promulgavit*, col. 1375. Paschase interprète en ce sens la *porta clausa* d'Ézéchiel, col. 1381, l'*hortus conclusus* et le *fons signatus* du Cantique des cantiques, col. 1374. De cette naissance il écarte l'ordinaire *apertio vulvæ*, col. 1375, 1379, 1382, et toute effraction du sceau virginal, col. 1384. — *b.* — Jésus s'est cependant ouvert un passage, mais sans porter atteinte à l'intégrité virginale : *Aperuit sibi sua potentia mirabiliter ut esset et pervium iter, ita ut virgineus clausus maneret uterus*, col. 1377. Assertion plusieurs fois répétée sous diverses formes, col. 1374, 1378, 1381, 1382, et rendue facilement croyable par ce principe que rien n'est difficile à Dieu, au commandement duquel la nature tout entière est soumise, col. 1377. On notera d'ailleurs que Paschase n'émet nulle part la conclusion qui lui est attribuée par Herzog, *op. cit.*, p. 49, que le Christ n'a point pris la voie commune pour sortir du sein de sa mère.

Il n'y a donc aucune différence substantielle entre la doctrine de Paschase et celle de Ratramne. Il y a seulement une différence d'attitude à cause des erreurs divergentes qu'ils combattent. Contre l'erreur niant la naissance *ex utero*, Ratramne s'attache particulièrement à démontrer cette vérité, tout en sauvegardant expressément l'intégrité du sceau virginal. Contre l'erreur soumettant l'enfantement divin à la loi commune, Paschase prouve surtout la constante permanence du sceau virginal, dans l'enfantement, en affirmant aussi le passage miraculeux de Jésus, accompli avec un absolu respect de l'intégrité virginale.

Il n'y a, d'ailleurs, aucune trace d'une opposition ou d'une controverse doctrinale sur ce point entre Ratramne et Paschase, ni dans leurs écrits, ni dans aucun écrit contemporain. Il est donc injuste de les opposer l'un à l'autre, comme le fait Herzog.

c) Enseignement théologique depuis la fin du IXe jusqu'à la fin du XVIe siècle. — *a.* — Chez les théologiens ou auteurs ecclésiastiques qui ne donnent qu'une affirmation générale du dogme de l'enfantement virginal, les expressions employées ne présentent rien de spécial. Nous citerons particulièrement S. Fulbert de Chartres, *Serm.*, IX, 3, *P. L.*, t. CXLI, col. 337 sq.; S. Anselme († 1109), *Homiliæ et exhortationes*, hom. IX, *P. L.*, t. CLVIII, col. 646; *Orat.*, XLVI, col. 942; Eadmer († 1124), *De excellentia B. Mariæ*, c. IV, IX, *P. L.*, t. CLIX, col. 563 sq., 575; Hugues de Saint-Victor († 1141), *De B. Mariæ virginitate*, c. I, II, III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 866, 870 sq.; 872; S. Bernard († 1153), *In vigilia Nativitatis Domini*, serm. IV, 3 sq.; *De duodecim prærogativis B. Virginis*, 8 sq., *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 101 sq., 433 sq.; Richard de Saint-Victor († 1173), *De Emmanuele*, l. II, c. XXV sq., *P. L.*, t. CXCVI, col. 659 sq.

b. — Les auteurs ecclésiastiques et les théologiens qui, à cette époque, donnent une explication théologique de l'enfantement virginal, emploient de préférence, comme on l'avait fait avant Ratramne et Paschase Radbert, les expressions ou formules signifiant l'absolue intégrité virginale de la mère de Dieu. Ils laissent généralement de côté les expressions indiquant quelque *apertio uteri*, au sens autrefois employé par saint Ambroise. Saint Pierre Damien († 1072) affirme que Marie est la porte fermée. *Serm.*, I, *P. L.*, t. CXLIV, col. 508. Il compare l'enfantement virginal de Marie à l'émission d'un rayon de lumière. Comme le rayon de lumière procède de l'étoile, *stella integra permanente*, ainsi Jésus est né de la Vierge Marie, *virginitate inviolabili permanente*, col. 508. — Selon Geoffroi de Vendôme († 1132), Jésus est sorti du sein de Marie, *inviolato virginitatis sigillo. Serm.*, III, *P. L.*, t. CLVII, col. 245. On observera que l'abbé de Vendôme note expressément une erreur attribuée par lui à quelques personnes qu'il ne nomme point. Le sein de Marie aurait été ouvert dans l'enfantement divin, puis refermé aussitôt après : *Matrem Domini et ante partum et post partum prædicant quidem virginem sed portam ventris ejus apertam in suo partu, et post partum statim clausam fuisse fatentur*, col. 249. A cette erreur est opposée, comme vérité de foi, la virginité constante de Marie. La porte auguste, par laquelle le Sauveur est entré en ce monde, n'a jamais été ouverte. Toujours elle est restée fermée et scellée, col. 250. Par cette porte, le Sauveur est sorti aussi facilement que si elle eût été ouverte : de même qu'il est entré auprès de ses disciples *januis clausis*, col. 250 sq. — Abélard († 1142), dans un sermon sur la purification de Marie, montre que les paroles *adaperiens vulvam*, Luc., II, 23, ne s'appliquent point à Marie, *cujus integritas nulla est apertione dissoluta*. Jésus est né, *clauso utero matris*, comme il est entré auprès de ses disciples, *januis clausis. Serm.*, V, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 419.

Au XIIIe siècle, saint Thomas, après avoir prouvé par Isaïe, VII, 14, la virginité de Marie *in partu* et en avoir montré la haute convenance, *Sum. theol.*, III^a^, q. XXVIII, a. 2, explique, comme nous l'avons noté précédemment, le texte de saint Ambroise : *Illa adapertio non significat reserationem communem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis de utero matris*, ad 1um. Il montre que cette naissance virginale ne peut s'expliquer par le fait que le corps de Notre-Seigneur aurait déjà possédé la subtilité des corps ressuscités : ce privilège ne convenait point au corps de Notre-Seigneur jusqu'à sa résurrection glorieuse. La seule explication est que tout ceci s'est accompli par un miracle de la toute-puissance divine, ad 3um. Le même enseignement est donné dans le *Compendium theologiæ*, opusc. II, 225; et *Quodlib.* I, q. X, a. 22. Même enseignement chez saint Bonaventure : Jésus est né de la vierge Marie, *non corrumpendo, quia hæc porta clausa erit in perpetuum. In vigilia nativit. Domini.*, serm. XII, *Opera*, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 100. Il est sorti du sein de Marie, *salvo signaculo virginali. De assumptione B. V. M.*, serm., II, 2, p. 692. La loi mosaïque concernant *omne masculinum adaperiens vulvam* ne s'applique point à Marie, *quæ est porta clausa ante partum et post partum et in partu.* Pour Marie l'*adapertio vulvæ* doit s'entendre *non quantum ad claustri apertionem*, mais *quantum ad fecundationem*, selon le sens de plusieurs passages de l'Ancien Testament, *Comment. in evang. Lucæ*, II, 53, t. VII, p. 56.

Au XIVe siècle, Augustin d'Ancône (Agostino Trionfo) († 1328) reproduit l'enseignement de saint Thomas. *Tractatus in salutationem et annuntiationem angelicam et in canticum Deiparæ*, lect. XIII, q. I, dans Alva et Astorga, *Bibliotheca virginalis, Mariæ mare magnum*, Madrid, 1648, t. III, p. 357. — Durand († 1334), sans nier l'intégrité virginale de Marie dans l'enfantement divin, en donne une explication que l'on ne peut accorder avec cette intégrité. Principalement préoccupé de concilier l'intégrité virginale avec son opinion philosophique que deux corps ne peuvent absolument être *in eodem loco*, même par miracle, et ne pouvant admettre que *in nativitate Christi fuerunt duo corpora simul scilicet corpus Christi cum corpore matris*, Durand croit pouvoir affirmer que l'intégrité virginale peut être expliquée sans cette double présence simultanée : *Quia est alius modus possibilis scilicet quod virtute divina fuerit facta dilatatio membrorum et meatum naturalium sine interruptione vel aliqua fractione. In IVum Sent.*, dist. XLIV, q. VI. Cette réponse était peut-être, dans la pensée de l'auteur, une explication assez hypothétique dans le genre des explications certainement peu fondées par lesquelles, au même endroit, il essaye d'expliquer, conformément à son opinion philosophique, l'entrée de Notre-Seigneur au cénacle *januis clausis*. C'est sans doute pour cette raison que cette opinion fut presque entièrement négligée par les théologiens de l'époque. Quant aux quelques auteurs qui s'en occupèrent, ils la rejetèrent comme étant en opposition avec l'enseignement philosophique communément admis, ou comme peu conforme à la doctrine révélée et à la doctrine traditionnelle concernant l'intégrité virginale de la Mère de Dieu. Ce manque de conformité avec l'Écriture et avec l'enseignement traditionnel est indiqué par Pierre de la Palu († 1342), *In IVum Sent.*, dist. XLIV, q. III, Paris, 1514, fol.209 sq. Toutefois sa conclusion est formulée en ce termes très modérés : l'opinion de Durand est contraire à l'exposition commune et il est plus sûr de s'en tenir à une autre explication, fol. 209. De ces expressions très modérées on ne peut conclure que de la Palu ait considéré l'opinion de Durand comme probable; bien que dans les siècles suivants on l'ait plusieurs fois cité en ce sens. On observera d'ailleurs qu'il traite cette question incidemment, en étudiant le problème général de la présence de deux corps *in eodem loco*.

Au XVIe et au XVIIe siècle, le jugement des théologiens sur l'explication de Durand fut encore plus sévère. Selon Barthélemy de Médina († 1581), cette opinion est dangereuse pour la foi. L'enseignement révélé montre que Jésus est venu en ce monde *ex clauso Virginis utero, sicut clauso sepulcro resurrexit, et sicut januis clausis ingressus est ad discipulos. Expositio in IIIam S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 2, Venise, 1590, p. 365. — Suivant Vasquez, l'explication de Durand est opposée à la foi catholique, *In IIIam S. Thomæ*, disp. CXXI, c. III, 37. Au jugement de Suarez, l'explication va à l'encontre d'une conclusion théologique certaine, *In IIIam*, t. II, disp. V, sect. II, 13. — Notons, d'ailleurs, qu'à cette époque l'effort principal des théologiens fut de démontrer contre les attaques des protestants, la vérité du dogme catholique sur la virginité de la Mère de Dieu, et de répondre aux difficultés scripturaires ou patristiques qu'on essayait de lui opposer. Ce que firent particulièrement saint P. Canisius († 1597), *De Maria Deipara virgine*, l. II, c. IV-XI, Lyon 1584, p. 94-136; Vasquez, *In IIIam S. Thomæ*, disp. CXXI; Suarez, *In IIIam S. Thomæ*, t. II, disp. V. — Les mêmes positions théologiques furent gardées au XVIIIe et au XIXe siècle.

2. *Le vœu de virginité émis par Marie.* — *a*) La première affirmation formelle du vœu de virginité émis par Marie se rencontre chez saint Augustin. Il déduit cet enseignement de la réponse de Marie à l'archange Gabriel : *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco?* Luc., I, 34 : *Quod profecto non diceret nisi Deo virginem se antea vovisset. De sancta virginitate*, IV, *P. L.*, t. XL, col. 398; *Serm.*, CCXCI, 5, 6, t. XXXVIII, col. 1318 sq.; voir aussi *Contra Faustum manichæum*, l. XXXIII, 8 sq., t. XLII, col. 470 sq.; *De nuptiis et concupiscentia*, I, XI, t. XLIV, col. 420 sq. — Nous omettons l'affirmation attribuée à Saint Grégoire de Nysse, *In diem natalem Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1140, parce que l'authenticité de ce texte reste douteuse. Nous omettons aussi le passage de saint Ambroise, *De instit. virg.*, V, 35 sq., où l'état permanent de virginité est affirmé en Marie, mais sans que le vœu soit expressément indiqué.

Notons encore que le *Protévangile de Jacques* ne parle nulle part du vœu de virginité émis par Marie elle-même. É. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, p. 23. Le vœu de Marie est mentionné seulement dans les remaniements latins postérieurs, dans le *Pseudo-Matthieu* qui paraît avoir été compilé à la fin du VIe siècle, *op. cit.*, p. 304, 320, et dans l'*Évangile de la nativité de Marie*, compilé un peu plus tard, p. 354, 360.

L'enseignement de saint Augustin est suivi par S. Bède, *In Lucæ evangelium*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XCII, col. 318; Eadmer, *De excellentia B. Mariæ*, IV, *P. L.*, t. CLIX, col. 563; Hugues de Saint-Victor, *De beatæ Mariæ virginitate*, I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 866 sq.; S. Bernard, *Super Missus est*, hom. II, 1 ; III, 7 ; IV, 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 61, 74 sq., 80; *In assumptione B. Mariæ virginis*, serm. IV, 6, col. 428; *De duodecim prærogativis b. virginis Mariæ*, 9, col. 434; et communément adopté par les théologiens à partir du XIIe siècle.

b) La seule question controversée depuis le XIIe siècle, fut l'époque à laquelle ce vœu fut fait par Marie au moins d'une manière absolue, et la manière dont ce vœu doit être concilié avec le mariage entre Marie et Joseph.

a. — Pierre Lombard, au XIIe siècle, admit que Marie, avant ses fiançailles avec saint Joseph, avait résolu de garder la virginité sous cette condition, *nisi Deus aliter juberet*. Elle donna ensuite son consentement, ainsi que Joseph, à l'union matrimoniale, avec l'intention de garder la virginité, *nisi Deus aliter inspiraret*. Jusqu'à leur mariage, les deux époux n'avaient point exprimé par des paroles cette volonté absolue de garder la virginité. Ils l'exprimèrent alors et persévérèrent dans la virginité. *Sent.*, l. IV, dist. XXX, 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 917.

A l'appui de toute cette assertion, y compris le *nisi Deus aliter juberet*, l'autorité de saint Augustin est citée par Pierre Lombard. En réalité, cette condition n'est point exprimée par l'évêque d'Hippone, ni dans le texte cité plus haut, ni ailleurs. Saint Thomas, dans le *Commentaire sur les Sentences*, raisonne dans le même sens que Pierre Lombard sur la pensée de saint Augustin, l. IV, dist. XXX, q. II, a. 1, quæst. 3 : *Et hoc est quod Augustinus in littera dicit, quod proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus aliter ordinaret.* Mais dans la *Somme théologique* le docteur angélique cite de saint Augustin, dans l'argument *sed contra*, IIIa, q. XXVIII, a. 3, seulement les paroles du livre *De sancta virginitate*, affirmant le vœu de virginité de Marie, sans aucune indication de condition ou de restriction. Toutefois, dans la *Somme théologique* comme dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas admet qu'avant l'union de Marie avec Joseph son vœu de chasteté fut seulement conditionnel, non par manque de décision, mais parce qu'elle attendait une manifestation de la volonté de Dieu à

son égard. Cette manifestation ayant eu lieu, son vœu devint absolu après son union avec Joseph, contractée avec la certitude qu'il n'y aurait aucune dérogation à son vœu. *Sum theol.*, III[a], q. XXVIII, a. 4, ad 1[um]; q. XXIX, a. 1, ad 1[um]. Malgré la distinction ainsi formulée par saint Thomas entre vœu conditionnel et absolu, on peut se demander si, dans sa pensée, le vœu de Marie avant son union avec Joseph, n'était pas en vérité un vœu absolu. La condition *si Deo placet* n'est-elle pas une condition toujours implicitement contenue dans tout vœu, et qui n'empêche point sa nature absolue, dès lors que la volonté, pour ce qui la concerne, est fermement résolue, comme c'était le cas pour Marie, selon la parole formelle du saint docteur? — Saint Bonaventure affirme, sans autre détermination précise et sans aucune indication de condition, que Marie avait émis le vœu de virginité avant ses fiançailles avec saint Joseph. Marie connaissait d'une manière certaine, par inspiration divine ou par une révélation angélique, ou peut-être par le témoignage de saint Joseph, que celui-ci serait le gardien de sa virginité. *In IV[um] Sent.*, dist. XXVIII, q. VI; dist. XXX, q. II, Quarrachi, 1889, t. IV, p. 696, 710. Et s'il est vrai que le vœu de virginité appartient exclusivement au Nouveau Testament, on doit affirmer que Marie *non pertinebat ad legem sed ad evangelium quod ab ipsa infantia in corde ipsius scripserat Dei digitus, ipse Spiritus Sanctus*, p. 710. Paroles reproduites de saint Bernard et qui laissent entendre que le vœu absolu de virginité avait pu être émis dès l'enfance de Marie. Saint Bonaventure montre aussi que le vœu absolu de Marie n'empêchait aucunement la réalité du mariage avec Joseph : Marie avait vraiment consenti au contrat, avec l'assurance donnée par une révélation du Saint-Esprit ou par le témoignage de Joseph *quod nunquam matrimonium consummaret*, p. 696.

c) Du XIVe au XVIe siècle, la formule de Pierre Lombard et de saint Thomas, relativement au vœu conditionnel fait par Marie avant son union avec saint Joseph, est suivie par beaucoup de théologiens, surtout parce qu'ils la jugent plus apte à expliquer le mariage réel entre Marie et Joseph; voir particulièrement Capræolus, *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis*, l. IV, dist XXX, q. I, a. 1, 2, Tours, 1906, t. VI, p. 506 sq., 512 sq.; Denys le Chartreux, *In Sententias*, l. IV, dist. XXX, q. II, Venise 1584, p. 371 sq.; Cajétan, *In III[am] S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 3; q. XXIX, a. 1; Dominique Soto, *In Sent.*, l. IV, dist. XXX, q. II, a. 2, Venise, 1584, t. II, p. 205 sq. — Après saint Bonaventure et Henri de Gand, *Quodlib.* IX, q. XI, le principal défenseur du vœu absolu avant l'union de Marie et de Joseph, fut Duns Scot, *In IV[um] Sent.*, dist. XXX, q. II, n. 4 sq., *Opera omnia*, Lyon 1639, t. IX, p. 654.

A partir du XVIe siècle, surtout après Vasquez, *In III[am] S. Thomæ*, disp. CXXIV, c. IV, 66 sq., Lyon, 1631, t. II, p. 94 sq.; Suarez, *In III[am] S. Thomæ* t. II, disp. VI, sect. II, 8 sq.; Estius, *In IV[um] Sent.*, dist. XXX, 4 sq., Paris 1596, t. II, p. 381 sq.; Sylvius *In III[am] S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 4, Anvers 1695, t. IV, p. 121, la plupart des théologiens se prononcent en faveur du vœu absolu de Marie même avant son union avec Joseph, et le reportent à l'époque de son enfance. Au XVIIIe siècle, Billuart, *Tract. de mysteriis Christi*, dissert. I, a. 4, constate que cette opinion est commune. Au XIXe siècle presque tous les théologiens y adhèrent. P. Lépicier, *op. cit.*, p. 449 sq.

3° *Conclusions déduites de l'enseignement traditionnel relativement à l'enfantement virginal et au vœu de virginité émis par Marie.* — 1. *Concernant l'enfantement virginal.* — *a*) Suivant les documents précités, c'est une doctrine certaine, enseignée par le magistère ordinaire de l'Église, selon les symboles de foi et l'affirmation constante de la tradition catholique, que Marie dans l'enfantement divin, a gardé une virginité absolue. Nous avons constaté qu'à l'exception de Tertullien, et peut-être d'Origène, qui d'ailleurs ne peuvent, à cause d'autres erreurs, être généralement considérés comme des témoins autorisés, l'enseignement de toute la tradition catholique, sur ce point, a été constant. Nous avons constaté aussi que quelques expressions qui paraissent divergentes, chez plusieurs Pères du IVe siècle, signifient seulement le passage effectif et miraculeux du corps de Notre-Seigneur, accompli par la toute-puissance divine avec un respect absolu de la parfaite virginité de Marie.

b) L'explication théologique de l'enfantement virginal, telle qu'elle est habituellement donnée dans l'enseignement traditionnel, ne présente aucune difficulté réelle. Rien ne s'oppose à ce que l'on admette, grâce à une intervention miraculeuse de la toute-puissance divine, la présence simultanée du corps de Notre-Seigneur et de l'organe parfaitement intègre de Marie, dans l'instant de la naissance miraculeuse. Ce que saint Thomas démontre ainsi. Deux corps ne peuvent être dans un même lieu à cause de leurs dimensions, parce que la matière corporelle est divisée selon ses dimensions, et les dimensions se distinguent d'après leur position dans le lieu. Or Dieu, qui est la cause première de toutes choses, peut conserver les effets dans leur être sans cause prochaine. Comme, dans la sainte eucharistie, il conserve les accidents sans sujet, il peut aussi, dans un corps étendu, conserver la distinction de la matière corporelle et des dimensions, sans la diversité de situation dans le lieu. Par miracle, il peut donc se faire que deux corps soient dans un même lieu : *Unde corpori Christi attribuitur a sanctis quod exivit per clausum Virginis uterum, et quod intravit januis clausis per virtutem divinam. Quodlibet* I, a. 22.

2. *Concernant le vœu de virginité émis par Marie.* — *a*) Bien que l'enseignement de l'Écriture ne prouve point directement, et par lui seul, que la ferme et perpétuelle résolution de Marie de garder la virginité ait été consacrée par un vœu, l'existence de ce vœu, dès avant l'annonciation, doit être tenue pour certaine, selon l'enseignement constant de la tradition catholique, au moins depuis saint Augustin au commencement du Ve siècle. L'existence du vœu est d'ailleurs facilement déduite de l'enseignement scripturaire, si l'on admet, comme il a été dit plus haut, que la virginité de Marie a dû surpasser en perfection celle de tous les autres saints, et que cette perfection supérieure n'a pu lui être assurée que par un vœu perpétuel. Car, selon l'enseignement théologique commun, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, II[a]-II[æ], q. LXXXVIII, a. 6, ce qui est consacré à Dieu par un vœu possède, par là-même, une perfection plus grande et est assuré, devant Dieu, d'un plus grand mérite.

b) Rien n'empêche d'admettre, de la part de Marie, un vœu absolu de virginité, à une époque bien antérieure à son mariage avec saint Joseph, ou même dès qu'elle eut l'usage de la raison. Il suffit d'admettre, avec les défenseurs de cette opinion, que cette volonté lui fut inspirée par la grâce divine. Cette grâce lui fit comprendre le prix de la parfaite virginité, et lui donna la ferme volonté de l'embrasser, avec une pleine confiance dans la divine Providence pour le parfait accomplissement de cette résolution.

c) Pour concilier, en Marie, le vœu absolu de virginité avec la validité et la licéité du mariage qui l'unissait à Joseph, il suffit d'admettre deux assertions bien fondées des partisans de cette opinion :

a. — La volonté de Dieu demandant ce mariage avait été manifestée à Marie. En même temps l'assurance lui avait été donnée que, Joseph ayant la même

volonté de garder la virginité, il y avait, pour la sienne, une parfaite sauvegarde. — *b.* — Le consentement exprimé eut, comme unique objet, les droits inhérents à l'union matrimoniale, droits qui n'étaient, en eux-mêmes, aucunement empêchés par la volonté mutuelle de ne point s'en servir. Sur cette question voir art. MARIAGE, ci-dessus col. 2144, 2152, 2187, etc.

II. MÉDIATION UNIVERSELLE DE MARIE EN VERTU DE SA MATERNITÉ DIVINE. — La médiation universelle de Marie étant une conséquence de sa maternité divine, telle qu'il a plu à Dieu de la réaliser dans l'ordre actuel, il convient de l'étudier immédiatement après la maternité divine, bien que l'exercice plénier de cette médiation ait été possédé par Marie seulement après son entrée au ciel.

Nous allons donc considérer la médiation universelle de Marie sous le double aspect de l'acquisition et de l'impétration de toutes les grâces, en dépendance de la médiation de son divin Fils

I. MÉDIATION UNIVERSELLE DE MARIE POUR L'ACQUISITION DE TOUTES LES GRACES. — Implicitement contenue dans le Nouveau Testament, cette vérité a été exprimée par la tradition catholique constante.

1° *C'est une vérité implicitement contenue, dans l'enseignement néo-testamentaire*, Luc., I, 26-38. — L'archange Gabriel négocie avec Marie le grand événement duquel doit dépendre le salut du monde. Comme condition pour l'accomplissement de l'incarnation, l'ambassadeur céleste demande le consentement de Marie : il attend la réponse de Marie et s'éloigne seulement après l'avoir obtenue.

Ce qu'il importe surtout d'observer, c'est que l'incarnation pour laquelle le consentement de Marie est demandé, c'est l'incarnation rédemptrice entraînant, pour Marie une participation aux souffrances de son divin Fils et à son œuvre régénératrice. Ce que montrent particulièrement Léon XIII et Pie X.

Par son admirable consentement donné pour tout le genre humain, dit Léon XIII dans l'encyclique *Fidentem piumque* du 20 septembre 1896, Marie a procuré aux hommes leur Sauveur, et pour cette cause elle est une très digne et très acceptée Médiatrice, auprès du Médiateur. Et selon l'enseignement de Pie X, dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904, c'est à cause de la communion de douleurs et de souffrances entre Marie et Notre-Seigneur, que Marie a mérité de devenir très justement la réparatrice de l'humanité déchue. — Nous allons d'ailleurs constater que la coopération de Marie à notre rédemption, d'après le fait de son consentement à l'incarnation, a été fréquemment affirmée par la tradition catholique.

2° *Enseignement traditionnel.* — *1re période, depuis les temps apostoliques jusqu'au commencement du Ve siècle*, caractérisée par une affirmation au moins implicite de la médiation universelle de Marie.

Au IIe et au commencement du IIIe siècle, cette affirmation est virtuellement contenue dans l'antithèse, plusieurs fois répétée, entre Ève qui, par sa désobéissance commise à l'instigation du démon, a été pour toute l'humanité une cause de mort, et Marie qui, par son obéissance à la parole de l'ange, a été pour toute l'humanité une cause de salut. S. Justin, *Dial.*, 100, *P. G.*, t. VI, col. 711; S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XXII, 4; V, XIX, 1, *P. G.*, t. VII, col. 958 sq., 1175; Tertullien, *De carne Christi*, 17, *P. L.*, t. II, col. 782. Outre les passages que nous venons de citer de saint Irénée, on remarquera particulièrement deux textes *Cont. hær.*, IV, XXXIII, 4, 11, *P. G.*, col. 1074 sq., 1080, que dom Massuet, col. 1074, avait entendus de la régénération spirituelle procurée à l'humanité par l'intermédiaire de l'Église. Le P. Galtier, *La Vierge qui nous régénère*, dans les *Recherches de science religieuse*, mars-avril 1914, p. 136 sq., a montré que les deux textes doivent s'entendre de la régénération spirituelle provenant de Marie, comme aux deux textes précédemment cités, où Marie, cause de salut pour toute l'humanité, est mise en contraste avec Ève, qui avait été une cause de mort. Comment l'homme, affirme saint Irénée contre les ébionites, deviendra-t-il Dieu en obtenant la régénération surnaturelle, si Dieu ne devient pas homme ou ne se fait pas homme pour le sauver? Comment l'homme abandonnera-t-il la génération de mort produite en lui par le péché, s'il ne passe point à une génération nouvelle, à une régénération merveilleusement et inopinément donnée par Dieu en signe de salut, et causée par la foi de la Vierge : *Quemadmodum autem relinquet mortis generationem, si non in novam generationem mire et inopinate a Deo in signum autem salutis datam, quæ est ex virgine per fidem, regenerationem?* col. 1074 sq. La foi de la Vierge, par laquelle la régénération nous a été procurée, est bien la foi par laquelle Marie a été, pour tout le genre humain, la cause du salut; tandis que, par son incrédulité et sa désobéissance, Ève avait causé notre perte, col. 960, 1175 sq. La régénération qui est *ex virginè per fidem* est aussi la même que celle qui, à ce chapitre est expressément attribuée au sein de Marie, dans cette phrase où il est question du Fils de Dieu fait homme, *purus pure puram aperiens vulvam, eam quæ regenerat homines in Deum, quam ipsa puram fecit*, col. 1080, voir IRÉNÉE (saint), t. VII, col. 2485 sq. Dans la *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, 33, Irénée donne la même doctrine, comme le montre J. Bittrémieux, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Bruges, 1926, p. 104 sq.

Au IVe siècle, l'antithèse entre Ève, cause de mort, et Marie, cause de salut ou cause de vie pour toute l'humanité, est reproduite par S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, 5, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 741; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, 18, *P. G.*, t. XLII, col. 728; S. Jérôme, *Epist.*, XXII, 21, *P. L.*, t. XXII, col. 408. Même enseignement chez S. Jean Chrysostome, *Homil. in sanctum Pascha*, 2, *P. G.*, t. LII, col. 768, *Expos. in ps. XLIV*, 7, *P. G.*, t. LV, col. 193. On remarquera particulièrement l'interprétation donnée par ce dernier à Gen., III, 15, annonçant la femme ennemie de tout pacte avec le démon; qui sera, elle et sa race, l'ennemi perpétuel du démon, *In Gen.*, III, hom. XVII, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 143. De cet enseignement n'est-il pas évident que Marie, d'où la vie était provenue pour toute l'humanité régénérée est vraiment la mère des vivants, selon l'expression employée par saint Épiphane, *loc. cit.*? Signalons aussi, chez saint Éphrem, l'appellation *post mediatorem mediatrix totius mundi*, dans une prière dont l'authenticité, affirmée par Assémani et Lamy, n'est cependant pas entièrement certaine, *Opera omnia*, édit. Assémani, Rome, 1740, t. III, *græco-lat.*, col. 528, 539; Lamy, *Sancti Ephræm Syri hymni et sermones*, Malines, 1882-1889, t. I, proleg., p. XLIX. A la même époque, saint Ambroise dit expressément que Marie a engendré l'auteur du salut, *De instit. virg.*, XIV, *P. L.*, t. XVI, col. 326 sq., qu'elle a opéré le salut du monde et conçu la rédemption de tous. On observera chez saint Nil († 420), une affirmation qui, toutefois, d'après ce que l'on sait de l'ensemble de ses épîtres, n'est pas d'une authenticité certaine. Ève appelée, après sa création du nom de mère de tous les vivants, était la figure de Marie, la seconde Ève, qui a enfanté Jésus-Christ, la vie des hommes. Marie est vraiment la mère de tous ceux qui vivent selon les préceptes évangéliques, et dont l'âme ne meurt point par l'incrédulité, *Epist.*, II, 266, *P. G.*, t. LXXIX, col. 180.

2e période, depuis le commencement du Ve jusqu'au

XIIe siècle, caractérisée principalement par une affirmation assez explicite, quoique encore générale, de la maternité humaine et de la médiation universelle de Marie.

Chez saint Augustin, outre l'antithèse entre Ève, cause de mort, et Marie, source de vie pour toute l'humanité, *De agone christiano*, XXIII, *P. L.*, t. XL, col. 303, on remarque une indication très nette de la maternité humaine de Marie, appelée mère de tous les membres de notre chef Jésus-Christ, *De sancta virginitate*, VI, 6, col. 399. En même temps Augustin signale la coopération de charité donnée par Marie à notre rédemption, *cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur quæ illius capitis* (Salvatoris) *membra sunt. Loc. cit.*

Saint Pierre Chrysologue appelle Marie *mater viventium per gratiam*, par opppsition à Ève qui a été *mater morientium per naturam. Serm.*, CXL, *P. L.*, t. III, col. 576. Ailleurs, en affirmant que dans l'annonciation l'ambassadeur divin traite avec Marie l'affaire de notre salut ou la réparation du genre humain, le saint docteur laisse bien entendre que Marie est, de quelque manière, associée au plan divin de notre rédemption. *Serm.*, CXLII, col. 579.

Au VIIIe siècle, saint Bède reproduit l'antithèse entre Ève, par laquelle la mort est entrée en ce monde, et Marie, qui y a ramené la vie. *Homil.* I, *in festo annuntiationis B. M.*, *P. L.*, t. XCIV, col. 9; *Homil.* II, *in festo visitationis B. M.*, col. 16 sq.

Saint André de Crète († 720), en faisant ressortir ce même contraste, *In nativit. B. M. homil.*, *P. G.*, t. XCVII, col. 813, appelle Marie médiatrice de la grâce, *In nativit. B. M.*, hom. IV, col. 865; dispensatrice et cause de la vie, *In dormitione S. M.*, III, col. 1108. — Chez saint Germain de Constantinople († 730), même contraste entre Ève et Marie, et surtout affirmation, beaucoup plus explicite de la médiation universelle de Marie que nous étudierons plus loin, et de laquelle nous détachons pour le moment, cette seule phrase, que personne n'a été racheté si ce n'est par la Mère de Dieu. *In dormit. B. M.*, II, *P. G.*, t. XCVIII, col. 349. Saint Jean Damascène († 754) donne à Marie le titre de médiatrice, *In dormit. B. M.*, hom. I, 8, *P. G.*, t. XCVI, col. 713, et affirme que nous lui devons tous les biens qui nous sont conférés par Jésus-Christ. *In dormit. B. M.*, hom. I, 3, 12; hom. II, 16, col. 705, 717, 744. Jean d'Eubée († 744), en expliquant que le serpent devait être écrasé par Marie, enseigne indirectement la coopération à notre salut. *Sermo in conceptione Deiparæ*, XXI, *P. G.*, t. XCVI, col. 1496. Au IXe siècle, saint Théodore le Studite († 828) reproduit simplement l'antithèse entre Ève et Marie. *In dormit. Deiparæ*, hom. V, 2, *P. G.*, t. XCIX, col. 721.

En Occident, saint Fulbert de Chartres († 1028) ajoute au contraste entre Ève et Marie, *Serm. IX, de annuntiatione*, *P. L.*, t. CXLI, col. 336, cette affirmation indiquant le rôle du consentement de Marie dans l'accomplissement de notre rédemption : *O beata Maria, sæculum omne captivum deprecatur tuum assensum*, col. 337. Saint Pierre Damien († 1072), outre le titre de Mère du rédempteur qu'il donne à Marie, *Serm.*, XLV, *P. L.*, t. CXLIV, col. 741, 743, montre que, dans l'œuvre de notre rédemption, rien ne s'est accompli sans elle, *ita sine illa nihil refectum sit. Serm.*, XI, col. 558. Chez saint Anselme († 1109) se rencontre plusieurs fois cette affirmation que les bienfaits de la rédemption nous sont venus par Marie, *Orat.*, XLVII sq., LII sq., *P. L.*, t. CLVIII, col. 945 sq., 955, 959, 964. Plus explicite encore, Eadmer († 1124) dit que, par ses mérites, Marie a contribué à notre rédemption. *De excellentia B. M.*, IX, XI, *P. L.*, t. CLIX, col. 573, 578 sq. L'enseignement de saint Bernard († 1153) est formel relativement à la coopération de Marie à notre rédemption. Tandis qu'Ève a suggéré notre prévarication, Marie a procuré notre rédemption. *Serm. de XII prærog. B. V. M.*, 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 430. C'est par elle que la miséricordieuse main du Tout-Puissant a recréé tout ce qu'elle avait créé. *In festo Pentecostes*, serm. II, 2, col. 328; *In assumptione B. M. V.*, serm. II, col. 417 sq. Aussi Marie est-elle appelée *gratiæ inventrix, mediatrix salutis, restauratrix sæculorum. Epist.*, CLXXIV, 2, t. CLXXXII, col. 333. C'est par son consentement à l'accomplissement du mystère de l'incarnation que notre délivrance a été effectuée : *statim liberabimur si consentis. Super Missus est*, hom. IV, 8, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 83.

3° *période, depuis le milieu du XIIe siècle jusqu'à l'époque contemporaine*, période caractérisée, surtout depuis le XVIe siècle, par la fréquente affirmation très explicite de la coopération de Marie à notre rédemption, consommée par son propre sacrifice consenti au moment de l'annonciation et accompli sur le Calvaire. Nous nous bornerons pour cette longue période, à marquer sommairement le mouvement des idées relativement à la nature de la coopération de Marie et à l'emploi du terme corédemptrice ou d'expressions analogues.

Au XIIe siècle, l'auteur qui parla le plus explicitement sur ce point fut Ernald ou Arnaud de Chartres († 1156). Arnaud loue particulièrement le sacrifice par lequel Marie s'est immolée intérieurement pour le salut du monde. Sacrifice d'holocauste simultanément offert à Dieu par Jésus et Marie, par Jésus *in sanguine carnis*, par Marie *in sanguine cordis, loc. cit.* Ainsi, en commun avec Jésus, Marie causa e salut du monde. *De laudibus B. M. V.*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1727. A sa manière, Marie coopérait *ad propitiandum Deum... cum tam propria quam matris vota caritas Christi perferret ad Patrem, cum quod mater peteret, Filius approbaret, Pater donaret. Tract. de VII verbis Domini in cruce*, III, col. 1694 sq. Selon Richard de Saint-Victor († 1173), Marie a désiré, cherché et obtenu le salut de tous. Elle est le salut de tous, parce que par elle le salut de tous a été accompli. *Explic. in Cant. cantic.*, XXVI, *P. L.*, t. CXCVI, col. 483. Adam de Saint-Victor († 1192), dans sa séquence pour la fête de l'Assomption, dénomme Marie *mediatrix hominum, salutis puerpera. Sequentiæ*, XXV, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1502.

Au XIIIe siècle Albert le Grand célèbre Marie *coadjutrix et socia Christi*. Pour le genre humain, elle a participé aux souffrances de son divin Fils. Tous les disciples fuyant, elle est restée seule près de la croix. Dans son cœur, elle ressentit les plaies que Jésus ressentait dans son corps. *Mariale sive quæstiones super evang. Missus est*, q. XLII, *Opera omnia*, Paris, 1898, t. XXXVII, p. 81. Marie fut associée à la passion de son divin Fils, *facta fuit ei in adjutorium simile sibi*, pour aider à l'œuvre souveraine de miséricorde et régénérer toute l'humanité. *Op. cit.*, q. CXLVIII, p. 214. — Vers la même époque, Richard de Saint-Laurent loue Marie *devota coadjutrix ad mundi redemptionem. De laudibus B. Mariæ*, III, XII, 5, dans les œuvres du B. Albert le Grand, Lyon, 1651, t. XX *b*, p. 96. Saint Thomas émet ce principe si riche en enseignements : Marie, au moment de l'annonce qui lui fut faite par l'ange, exprima son consentement *loco totius humanæ naturæ*, pour l'union entre le Fils de Dieu et la nature humaine. *Sum. theol.*, III^a, q. XXX, a. 1. Un tel consentement ne suppose-t-il point une coopération effective à notre rédemption? Saint Bonaventure dit d'une manière générale que c'est par ses mérites, par ses exemples et par son intercession, que Marie est pour toute l'humanité la porte du ciel. *Serm.*, VI, *de annuntiotione B. V. M. Opera omnia*, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 705.

Au XVe siècle saint Bernardin de Sienne († 1444)

enseigne que, quand Marie donna son consentement à l'incarnation, elle comprit que, par ce consentement, elle se consacrait et s'unissait au sacrifice du Rédempteur, *Sermones pro festivitatibus... V. Mariæ*, serm. VII, a. 1, c. III, *Opera omnia*, Paris, 1635, t. IV, p. 126. Par un martyre admirable Marie s'offrit dès lors et se consacra à Dieu, en union avec Jésus s'offrant lui-même en holocauste à son Père. *Serm.*, VIII, a. 2, c. I, p. 131. En donnant ce consentement pour la réparation de toute l'humanité, Marie le donna aussi pour son propre salut. *Serm.*, VIII, a. 1, c. IV, p. 131. Car Marie elle-même eut besoin de rédemption. Saint Antonin de Florence († 1459) nomme Marie *adjutrix nostræ redemptionis et mater nostræ spiritualis generationis. Summa theol.*, part. IV, tit. XV, c. XIV, 2, t. IV, col. 1002. Vers la même époque, Denys le Chartreux († 1471) indique, comme raison providentielle des souffrances de Marie au pied de la croix, la coopération qu'elle devait, selon le plan divin, apporter à notre salut, *De præconio et dignitate Mariæ*, l. III, 25, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXV, p. 563; *De dignitate et laudibus B. M. V.*, l. II, a. XXIII, t. XXXVI, p. 99. C'est par Marie, dit Gabriel Biel, que notre rédemption a été consommée, *De festis divæ virginis Mariæ varii atque eruditi sermones*, XV, Brescia, 1583, p. 82. Pelbart appelle Marie *adjutorium redemptionis*, *op. cit.*, p. 108.

Suivant Clichtove († 1543), Marie, après son divin Fils, peut à sa manière, être appelée rédemptrice et réparatrice du genre humain. Par ses souffrances volontairement acceptées, elle a coopéré à notre rédemption Ainsi elle a souffert, non pour elle-même, puisqu'elle n'avait point de péché; mais pour nous et pour notre salut, *De dolore B. M. V. in passione Filii sui*, XI sq., Paris, 1517, p. 70 sq. Saint Pierre Canisius affirme que, selon la doctrine des Pères qui avec Irénée ont comparé Marie, cause de notre salut, à Ève, cause de notre damnation, la nouvelle Ève doit être comprise parmi les causes secondaires qui ont coopéré à notre rédemption. *Commentarii de verbi Dei corruptelis*, part. II, l. V, c. XXXI, Ingolstadt, 1583, t. II, p. 844.

A cause des attaques des protestants, la coopération de Marie à la rédemption fut particulièrement étudiée par les théologiens à la fin du XVIe et pendant le XVIIe siècle. Suarez montra, par de multiples témoignages de la tradition catholique, que Marie, bien qu'elle ne nous ait point rachetés, et qu'elle ne nous ait rien mérité *de condigno*, a cependant coopéré à notre salut en concevant Jésus-Christ, l'auteur de notre salut, en priant pour nous et en méritant *de congruo* notre salut. *In III^am^ S. Thomæ*, t. II, disp. XXIII, sect. I, n. 4. Jean de Carthagène rapporte les deux objections principales que l'on faisait valoir contre la coopération de Marie à la rédemption : on porterait atteinte à la souveraine excellence de la rédemption de Jesus-Christ, seul vrai rédempteur et on pactiserait avec des assertions hérétiques attribuant à Marie le salut du genre humain. Puis il prouve, par de nombreux témoignages, que Marie a vraiment coopéré à notre rédemption. Cette coopération est expliquée dans les termes mêmes de Suarez. La conclusion est que les objections tombent d'elles-mêmes, puisque Jésus seul nous a vraiment rachetés. Marie a coopéré seulement par ses prières, par ses mérites *de congruo*, et en fournissant à Notre-Seigneur le corps qu'il devait immoler pour notre salut, *op. cit.*, l. XII, hom. XI, t. II, p. 30 sq. Même démonstration chez Novato, *op. cit.*, t. I, p. 379 sq. La coopération de Marie a consisté principalement dans l'offrande du sacrifice de son divin Fils pour la rédemption du monde. A cette offrande, Marie joignit ses propres souffrances, endurées avec une très parfaite charité et offertes pour les pécheurs. Ce fut donc une simple participation à la rédemption de Jésus-Christ, la seule rédemption véritable. Même enseignement chez Christophe de Vega, *op. cit.*, t. II, p. 441 sq. Théophile Raynaud, tout en admettant la réalité de la coopération de Marie à notre rédemption, insiste pour que cette doctrine soit bien comprise : *Non sunt tamen ista vel passim promenda vel absque convenienti interpretatione.* Toute notre rédemption, formellement accomplie par Jésus-Christ seul, n'a eu besoin d'aucun complément offert par Marie, *op. cit.*, *Opera*, t. VI, p. 224 sq. Selon Georges de Rhodes, Marie peut être appelée véritablement rédemptrice du monde, avec dépendance de Jésus-Christ. En vertu de ses mérites, et *de congruo*, elle a mérité tout ce que Jésus-Christ a mérité pour nous, d'une manière principale et *de condigno*. *Op. cit.*, t. II, p. 265 sq.

Dans son IVe *sermon sur la fête de l'Annonciation*, Bossuet explique comment Marie a coopéré à notre salut par le consentement qu'elle a donné à l'accomplissement du mystère de l'incarnation. Bourdaloue, dans un sermon sur *la dévotion à la sainte Vierge* prononcé en la fête de l'Assomption, justifie particulièrement, d'après l'autorité de saint Bernard, le titre de médiatrice et de réparatrice des hommes donné à Marie, et celui de coadjutrice de Dieu dans l'accomplissement de notre salut. Même enseignement dans son deuxième sermon sur l'annonciation.

Au XVIIIe siècle, Trombelli († 1784) montre que le titre de rédemptrice, ou de réconciliatrice du genre humain, peut être donné à Marie, non dans le sens strict qui convient à Jésus seul; mais dans un sens large et non rigoureux, parce qu'elle a coopéré à l'œuvre de notre rédemption par le consentement qu'elle a donné à l'incarnation. *De cultu publico ab Ecclesia B. Mariæ exhibito*, diss. VIII, dans Bourrassé, t. IV, col. 285 sq. Sedlmayr justifie également le titre de coopératrice à la rédemption, ou de corédemptrice, donné à Marie, *op. cit.*, dans Bourrassé, t. VII, col. 1275 sq.

Au XIXe siècle, le même enseignement est communément donné par les théologiens.

Ventura, *La mère de Dieu, mère des hommes*, Lyon, 1845, p. 293 sq.; Jeanjacquot, *Simples explications sur la coopération de la très sainte Vierge à l'œuvre de la Rédemption*, Paris, 1868; cardinal Pie, *Œuvres*, Poitiers, 1866, t. III, p. 428; cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, 3e édit., Rome, 1900, p. 366; Lépicier, *op. cit.*, p. 530 sq.; *L'immaculée Mère de Dieu corédemptrice du genre humain*, Turnhout, 1906; Janssens, *op. cit.*, p. 499 sq., 786 sq.; Terrien, *La mère des hommes*, Paris, 1902, t. I, p. 347 sq.; Depoix, *op. cit.*, p. 178 sq.; Campana, *Maria nel dogma cattolico*, Turin, 1909, p. 129 sq.; P. Hugon, *Tractatus de B. Virgine Deipara, Tractatus dogmatici*, Paris, 1920, t. III, p. 476 sq.; J. Bittrémieux, *op. cit.*, p. 16-133,

Cependant quelques théologiens, comme Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1882, t. III, p. 594 sq., tout en admettant que Marie a coopéré à la rédemption par son consentement donné à l'incarnation, et qu'elle a mérité *de congruo* tout ce que Notre-Seigneur a mérité pour nous *de condigno*, estiment que l'expression corédemptrice ou coopératrice à la rédemption, bien que susceptible d'un sens très vrai, doit être employée avec quelque restriction ou doit être omise. Voir aussi *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1907, p. 799.

En terminant cette esquisse historique, il est utile de rappeler que la coopération de Marie à notre rédemption a été affirmée par le magistère ordinaire des souverains pontifes, notamment de Léon XIII et de Pie X. Dans l'encyclique de Léon XIII *Adjutricem populi*, du 5 septembre 1895, Marie est appelée *sacramenti humanæ redemptionis patrandi administra* et *reparatrix totius orbis*. Pie X, dans l'encyclique *Ad diem illum*, du 2 février 1904, affirme que, par la com-

munion de douleurs et de volonté entre Jésus et Marie, celle-ci a mérité de devenir très dignement la réparatrice de l'humanité déchue : *Promeruit illa ut reparatrix perditi orbis dignissime fieret.*

3° *Conclusions doctrinales. — 1re conclusion concernant le fait de la coopération de Marie à la rédemption*, par le consentement qu'elle donne à l'incarnation rédemptrice.

a) Implicitement indiqué dans l'antithèse patristique entre Ève et Marie, souvent affirmé, selon l'enseignement scripturaire, par les théologiens depuis saint Bernard et saint Thomas, le consentement de Marie à notre rédemption est expressément enseigné par Léon XIII et Pie X. Dans l'encyclique *Fidentem piumque* du 20 septembre 1896, Léon XIII déclare que Marie a coopéré à notre réconciliation avec Dieu, quand elle a causé la venue de notre divin Sauveur, par son assentiment donné, pour toute la nature humaine, sur la demande du messager céleste. Suivant l'enseignement de Pie X dans l'encyclique du 2 février 1904, Marie, par une parfaite communion de vie et de souffrances entre elle et son divin Fils, a mérité d'être la réparatrice de l'humanité déchue, et la dispensatrice de tous les dons que Jésus nous a acquis par sa mort et par son sang.

b) A cause des fins providentielles pour lesquelles il était demandé, et pour qu'il pût être dignement associé au sacrifice intime de Notre-Seigneur, le consentement de Marie à l'incarnation dut porter, au moins en substance, sur l'incarnation telle qu'elle devait être réalisée, avec le sacrifice de la croix auquel elle était ordonnée, avec la part de souffrance qui devait en résulter pour Marie. Cette éminente connaissance était nécessaire pour qu'à cette fin Marie pût ordonner tous ses mérites, et qu'avec un très pur amour de sacrifice et d'immolation elle fût dignement associée, ne fût-ce qu'à titre secondaire, au sacrifice de son divin Fils. C'est ce que suggère la parole de Pie X, que nous venons d'entendre, louant la parfaite communion de douleurs et de volonté entre le Fils et la mère,

c) Comme conséquence de cette intime communion entre Marie et son divin Fils, le consentement, exprimant sa participation au sacrifice rédempteur, dut, dans son âme comme dans celle de Notre-Seigneur, être comme incessamment présent, par une constante rénovation, jusqu'à la pleine et suprême consommation du Calvaire. C'est encore ce qu'indique, dans la même encyclique, l'affirmation de Pie X, que Marie eut la charge de garder et de nourrir la divine victime et de l'offrir, au moment voulu, à l'autel du sacrifice. D'où, entre le Fils et la mère, une constante association de douleurs et de volonté, méritant qu'à tous deux l'on applique la parole du Prophète : *Deficit in dolore vita mea et anni mei in gemitibus.* Ps. xxx, 11.

d) Très grand fut le mérite d'un consentement si parfait, incessamment renouvelé avec une si excellente charité, unissant Marie à son divin Fils, jusqu'à la consommation suprême du Calvaire. Les mérites ainsi acquis ne pouvaient, comme ceux de Notre-Seigneur, seul médiateur principal, être des mérites stricts, *de condigno.* Mais, dans leur sphère propre, comme mérites de convenance, *de congruo*, ils s'étendirent effectivement à l'humanité tout entière, comme nous venons de l'entendre de Pie X.

2e *conclusion concernant la nature de la coopération de Marie à notre rédemption. — a*) Nécessairement subordonnée à la médiation souveraine de son divin Fils, la coopération de Marie fut toujours secondaire et dépendante.

Coopération secondaire, supposant que tout le mérite *de condigno* du sacrifice rédempteur provient de Notre-Seigneur seul, puisque c'est une vérité de foi que Jésus est l'unique rédempteur et médiateur. A ses mérites toute grâce est principalement due, comme le montre saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLVIII, a. 5, comme l'enseigne le concile de Trente, sess. V, *Decret. de peccato originali*, can. 3; comme le déclare Pie X dans l'encyclique déjà citée : *Equidem non diffitemur horum erogationem munerum privato proprioque jure esse Christi; siquidem et illa ejus unius morte nobis sunt parta et ipse, pro potestate, mediator Dei atque hominum est.* Coopération toujours très dépendante de la médiation souveraine de Notre-Seigneur, en ce sens que le consentement, par lequel Marie coopéra à notre rédemption, fut donné par elle avec l'aide de grâces provenant de la rédemption accomplie par Jésus-Christ; et qu'il en fut de même pour tous ses mérites et satisfactions *de congruo.* Car Notre-Seigneur est, selon l'enseignement de la foi, le seul médiateur de qui toute grâce procède : *De plenitudine ejus omnes nos accepimus.* Joa., I, 16.

b) Coopératrice de notre rédemption, Marie a été elle-même, rachetée par Notre-Seigneur, non d'une rédemption libératrice comme le reste des créatures, mais d'une rédemption préservatrice provenant d'une grâce toute particulière. C'est une vérité définie par l'Église que Marie a été *intuitu meritorum Christi Jesu salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservata immunis.* Denzinger-Bannwart, n. 1641. Vérité bien exprimée aussi dans l'oraison pour la fête de l'Immaculée Conception : *Quæsumus, ut qui ex morte ejusdem Filii tui prævisa eam ab omni labe præservasti*, etc.

3e *conclusion concernant le titre de corédemptrice donné à Marie. — a*) Bien que les documents pontificaux n'aient point cette expression, ils ont des termes équivalents. Dans l'encyclique *Adjutricem populi*, du 5 septembre 1895, Léon XIII appelle Marie *sacramenti humanæ redemptionis patrandi administra* et *reparatrix totius orbis.* Pie X, dans l'encyclique du 2 février 1904, donne à Marie le titre de *reparatrix perditi orbis;* titre d'autant plus significatif que le souverain pontife affirme, au même endroit, la communion de douleurs et de volonté entre la mère et le Fils.

b) Le mot corédemptrice signifiant, par lui-même, une simple coopération à la rédemption de Jésus-Christ, et ayant reçu, depuis plusieurs siècles, dans le langage théologique, le sens très déterminé d'une coopération secondaire et dépendante, selon les témoignages précités, il n'y a point de difficulté sérieuse à s'en servir, à condition que l'on ait soin de l'accompagner de quelques expressions indiquant que le rôle de Marie, dans cette coopération, est un rôle secondaire et dépendant. Cette précaution peut être souvent opportune, soit dans le langage théologique, soit surtout dans l'enseignement des fidèles et dans la polémique avec les non catholiques.

4e *conclusion concernant la participation de Marie au sacerdoce de Jésus. — a*) C'est une conclusion théologique certaine, que Marie coopéra, de quelque manière, à l'acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ, en donnant comme l'exigeait le plan divin, son consentement au sacrifice de la croix, tel qu'il a été accompli par Jésus-Christ.

Selon l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXII, a. 2, l'acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ a été l'acte par lequel Jésus s'est offert en sacrifice pour la rédemption du monde. Dès le premier moment de son incarnation, il eut la volonté d'accomplir ce sacrifice; mais la parfaite consommation à laquelle, selon le plan divin, était attachée notre rédemption, eut lieu seulement sur le Calvaire. Ce fut par ce sacrifice suprême que Jésus remplit

véritablement sa fonction de prêtre ou de réconciliateur du monde avec Dieu, qu'il expia tous les péchés de l'humanité, et qu'il mérita pour elle *de condigno* tous les dons divins. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XXII, a. 1, 3.

A cet acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ, Marie coopéra par le consentement qu'elle donna, au moment de l'annonciation, à l'incarnation telle qu'elle devait être réalisée avec le sacrifice de la croix comme conséquence, et avec la communauté de souffrances qui devait exister entre la mère et le Fils pendant toute la vie de Jésus, jusqu'à la consommation du suprême sacrifice du Calvaire. Le consentement de Marie, qui devait avoir pour conséquence une communion ininterrompue de souffrances entre la mère et le Fils, était une condition effectivement nécessaire pour l'accomplissement du sacrifice de la croix. Nous l'avons constaté en étudiant, dans l'enseignement traditionnel, la coopération de Marie à notre rédemption. Donc Marie, en remplissant fidèlement cette condition, dans toute son intégrité, jusqu'aux souffrances extrêmes endurées au pied de la croix, coopéra, d'une manière secondaire, au sacrifice rédempteur ou à l'acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ.

b) Marie coopère encore incessamment à la collation de toutes les grâces que Notre-Seigneur, souverain prêtre, ne cesse d'appliquer, comme fruit de la rédemption, à toute l'humanité. Comme l'indique saint Thomas, *Contra gent.*, l. IV, c. 76, c'est Notre-Seigneur, souverain prêtre, qui applique lui-même dans les sacrements, par l'intermédiaire des prêtres qui agissent en vertu de son propre pouvoir, les grâces qu'il nous a méritées par sa passion. Par sa médiation, Marie y coopère puisque c'est par elle que l'on obtient les faveurs nécessaires pour se disposer à une digne réception des sacrements.

c) A cause de cette coopération à l'acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ, ainsi qu'à la constante application faite par Notre-Seigneur, souverain prêtre, de toutes les grâces méritées par sa passion, Marie peut être légitimement appelée *Virgo sacerdos*, vierge-prêtre, en prenant l'expression *sacerdos* dans le sens d'un adjectif indiquant ainsi, par lui-même, une simple participation au sacerdoce principal de Jésus-Christ dans le double sens indiqué. C'est en ce sens d'une simple participation au sacerdoce de Jésus-Christ qu'un théologien du XVIIe siècle expliquait déjà cette expression : *Sacerdos quia, in morem sacerdotis, cum Filio sacerdote sacrificium faciens, æterno Patri obtulit redemptionis hostiam.* Reichenberger, *op. cit.*, p. 116. On comprend d'ailleurs qu'il y ait une corrélation intime entre cette expression et celle de médiatrice ou de corédemptrice. Par le fait que Marie a coopéré et coopère encore à l'œuvre de médiation accomplie par Notre-Seigneur, seul vrai médiateur, par le fait qu'elle a coopéré secondairement à l'œuvre de la rédemption accomplie par Jésus, seul vrai Rédempteur, elle a, dans la même mesure et pour les mêmes raisons, coopéré et coopère encore à l'œuvre de Jésus souverain prêtre. Comme ces trois titres sont, pour Notre-Seigneur, des titres corrélatifs intimement liés l'un à l'autre, ils le sont également pour Marie, dès lors qu'on les emploie pour indiquer une simple coopération secondaire de Marie, ou pour marquer une simple participation à un titre de Notre-Seigneur. Pie X, le 9 mai 1906, a approuvé, en l'enrichissant d'une indulgence, une prière à Marie où, entre autres titres, se rencontre celui de *Virgo sacerdos*. E. Hugon, *La Vierge-prêtre, examen théologique d'un titre et d'une doctrine*, Paris, 1911, p. 36.

d) Le sens théologique que nous venons d'indiquer peut être attribué aux textes que l'on rencontre chez les auteurs ecclésiastiques, particulièrement à partir du XVIIe siècle. Textes où le titre *Virgo sacerdos*, ou quelque titre similaire, est donné à Marie, et pour lesquels on peut particulièrement consulter le P. Hugon, *op. cit.*, p. 7 sq.; J. Grimal, S. M., *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 3e édit., Paris, 1923, p. 109 sq.; Van den Berghe, *Marie et le sacerdoce*, Bruxelles, 1872; P. Belon, S. M., *La corédemption mariale réalisée*, rapport lu au Congrès marial de Guingamp, 1911. On remarquera aussi dans le cardinal Pie, *Œuvres*, t. III, p. 428, l'appellation qu'il donne à Marie, de corédemptrice du Calvaire et d'associée au sacerdoce et au sacrifice de l'Agneau.

II. MARIE MÉDIATRICE UNIVERSELLE POUR L'IMPÉTRATION DE TOUTES LES GRACES. — Simple application de la médiation de Marie pour l'acquisition de toutes les grâces, sa médiation pour leur impétration a le même fondement scripturaire, le même appui dans la tradition catholique et dans l'approbation de l'Église.

1° Son *fondement scripturaire* est la vérité souvent affirmée que l'incarnation rédemptrice à laquelle Marie donna son consentement est la source constante de toutes les grâces conférées à l'humanité entière. Au témoignage de l'Évangile, Notre-Seigneur est venu pour que tous possèdent la vie et qu'ils la possèdent très abondamment. Joa., X, 10. Il donne l'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle. Joa., IV, 14. Il est la voie, la vérité et la vie; si ce n'est par lui, personne ne vient au Père. Joa., XIV, 6. Il est la vigne et nous sommes les sarments; sans lui nous ne pouvons rien. Joa., XV, 5.

Suivant saint Paul, c'est par Notre-Seigneur que la justification est conférée à tous, Rom., V, 18 sq. Par Notre-Seigneur, nous vivons d'une vie nouvelle. VI, 4 sq. Par lui, tout le corps de l'Église, bien ordonné et formant un solide assemblage, tire son accroissement selon la force qui convient à chaque partie, et s'édifie lui-même dans la charité comme un organisme plein de vie, Eph., IV, 16; voir aussi Eph., II, 21 sq., Col. II, 19. Même enseignement dans saint Pierre, I Pet., I, 3.

Cette conséquence très autorisée, et découlant de l'enseignement scripturaire, nous l'avons rencontrée dans l'enseignement de Pie X, déclarant que c'est à cause de la communion de douleurs et de sacrifice entre Marie et Notre-Seigneur, que Marie a mérité de devenir très justement la réparatrice de l'humanité et aussi la dispensatrice de toutes les grâces que Jésus-Christ nous a acquises par son sang. C'est à cette vérité scripturaire, comme nous allons le constater, que la tradition catholique rattache le plus souvent sa doctrine, particulièrement explicite à partir du XIIIe siècle.

2° *Enseignement traditionnel. — Ire période, depuis les temps apostoliques jusqu'au VIIIe siècle*, caractérisée par une affirmation seulement générale de la médiation universelle de Marie ou de sa maternité à l'égard de tous les chrétiens. — Comme nous l'avons constaté au paragraphe précédent, la médiation universelle de Marie, autant qu'elle est contenue dans l'antithèse entre Ève, cause de mort pour toute l'humanité, et Marie, cause de son salut, est explicitement affirmée par Justin, Irénée, Tertullien, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Épiphane, et Ambroise. — La maternité de Marie à l'égard de tous les membres de Jésus-Christ, notre Sauveur et notre chef, est particulièrement affirmée par saint Augustin et saint Pierre Chrysologue.

Nous allons constater, dans les périodes subséquentes, que ces affirmations contenaient, en réalité, les conclusions très explicites que les théologiens en déduisirent ultérieurement et qui ont eu l'approbation du magistère ordinaire de l'Église.

2e période du VIIIe au XVe siècle, caractérisée, surtout depuis le XIIe siècle, par une affirmation explicite, quoique générale, de cette vérité que toutes les grâces sont données à l'humanité tout entière par l'intermédiaire de Marie.

Du VIIIe au XIIe siècle, cette affirmation explicite se rencontre seulement quelquefois, à côté de nombreux textes affirmant, d'une manière générale, la médiation universelle de Marie. Nous signalerons particulièrement, au VIIIe siècle, saint Germain de Constantinople († 730), selon lequel personne n'est sauvé si ce n'est par la Mère de Dieu, personne n'échappe aux dangers, si ce n'est par elle, personne n'obtient miséricordieusement les dons de Dieu si ce n'est par celle qui a porté Dieu. *In dormit. B. M.*, serm. II, *P. G.*, t. XCVIII, col. 349.

Au XIe siècle, Jean d'Euchaïtes (Mauropus) appelle Marie la dispensatrice de tous les biens que nous possédons. « Par elle nous vivons, nous nous mouvons et nous existons. » *In SS. Deiparæ dormit., P. G.*, t. CXX, col. 1109 sq. Vers la même époque, en Occident, saint Anselme († 1109) enseigne que Marie est la mère de tous ceux qui croient en Dieu, et que, sans elle, *nihil pietatis est nihilque bonitatis, Orat.*, XLVII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 945; que, si elle se tait, *nullus orabit, nullus juvabit;* que, si elle prie, *omnes orabunt, omnes juvabunt. Orat.*, XLVI, col. 944.

Au XIIe siècle, saint Bernard enseigne, sans aucune restriction, cette loi générale de la divine Providence, qu'en ce qui concerne le salut de l'humanité chrétienne Dieu a voulu que tout ce qu'il donne passât par les mains de Marie. *Serm.*, III, *in vigilia Nativitatis Domini*, 10, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 100. Dieu a posé en Marie la plénitude de tout bien, de telle sorte que tout ce qu'il y a en nous d'espérance, de grâce, de salut, nous sachions que c'est d'elle que tout cela provient. *Serm. in nativit. B. V. M., de aquæductu*, 6 sq., col. 441. Ce n'est point que Dieu ait été impuissant à nous communiquer sa grâce sans cet aqueduc, mais il a voulu nous la procurer par ce moyen. Nous devons donc tout offrir à Dieu par les mains si recommandables de Marie. *Ideoque modicum istud quod offerre desideras, gratissimis illis et omni acceptione dignissimis Mariæ manibus offerendum tradere cura, si non vis sustinere repulsam*, col. 448.

Au XIIIe siècle, Albert le Grand appelle Marie porte du ciel, *quia per eam exivit quidquid gratiæ unquam creatum, vel increatum, in hunc mundum venit vel venturum fuit. Mariale*, q. CXLVII, *Opera omnia*, Paris, 1898, t. XXXVII, p. 211. Selon Richard de Saint-Laurent, vers la même époque, Marie est le cou mystique de l'Église, par lequel Jésus, la médecine de nos âmes, vient à nous, *De laudibus B. M. V.*, l. V, c. II, n. 39, dans les *Opera omnia* d'Albert le Grand, Paris, 1898, t. XXXVI, p. 302. Marie est aussi l'aqueduc par lequel les dons célestes doivent constamment descendre de Dieu aux hommes, l. IX, c. XV, n. 2, p. 441. Vincent de Beauvais († 1264) reproduit la doctrine de saint Bernard. *Opusculum laudum Virginis Mariæ*, c. CXXVIII sq., Bâle, 1481, s. p. Selon saint Thomas, c'est un privilège propre à l'humanité de Jésus-Christ, d'avoir eu la plénitude de la grâce, de manière à la faire rejaillir sur l'humanité tout entière, selon la parole de saint Jean : *de plenitudine ejus omnes nos accepimus*. Mais Marie a obtenu une telle plénitude de grâce qu'elle a été *propinquissima auctori gratiæ ita quod eum qui est plenus omni gratia in se reciperet, et eum pariendo quodammodo gratiam ad omnes derivaret. Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 5, ad 1um. Marie participant ainsi, à cause de sa maternité divine, à la double plénitude de grâce de Jésus-Christ, plus parfaitement qu'aucune autre créature, est donc vraiment médiatrice de la grâce dans toutes les âmes. Saint Thomas nous montre ainsi le véritable principe théologique duquel procède l'universelle médiation de Marie dans la distribution de toutes les grâces. Dans son commentaire sur la salutation angélique, il explique cette plénitude de grâce en Marie, *quantum ad refusionem in omnes homines*. Avoir la grâce autant qu'il suffit *ad salutem multorum* est une grande chose pour le commun des saints. Mais, en Jésus et en Marie, est la plus grande perfection, qui est d'avoir la grâce en telle abondance qu'elle suffise *ad salutem omnium hominum de mundo*. Saint Thomas parle ici non seulement de l'acquisition, mais aussi de la distribution des grâces. En tout danger, ajoute-t-il, nous pouvons, de cette glorieuse Vierge, obtenir le salut et nous pouvons, *in omni opere virtutis*, avoir son secours. *Expositio super salutat. angel.*

Saint Bonaventure († 1274) explique, dans son commentaire sur saint Luc, en quel sens Marie est appelée porte du ciel, *quia nullus potest jam cœlum intrare nisi per Mariam transeat tanquam per portam*. A elle nous devons donc avoir constamment recours, afin que par elle qui, au-dessus de toutes les femmes, a, devant Dieu, trouvé grâce et miséricorde, nous trouvions grâce et nous obtenions miséricorde *in auxilio opportuno. Comment in Luc.*, c. I, n. 70; c. II, n. 37. *Opera omnia*, Quaracchi, 1895, t. VII, p. 27, 52. Conrad de Saxe († 1279), dans son *Speculum B. M. V.*, souvent attribué à saint Bonaventure, affirme, à la suite de saint Bernard, que, par les mains de Marie, nous avons tout le bien que nous possédons. Et il demande, comme l'abbé de Clairvaux, que par les mains de cette auguste souveraine nous offrions à Dieu tout le bien que nous faisons. *Speculum B. M. V.*, lect. III, Quaracchi, 1904, p. 40. Selon Jacques de Voragine († 1298), comme toute la nourriture descend dans le corps *a capite mediante collo*, ainsi c'est par Marie que tous les dons de Dieu nous viennent de Jésus-Christ. *Mariale*, serm. IX, Lyon, 1688, p. 90.

Au XIVe siècle, Raymond Jordan mentionne la loi providentielle d'après laquelle Marie est notre avocate auprès du Fils, comme le Fils l'est auprès du Père, et il appelle Marie la trésorière des grâces de Dieu. *Contemplationes de B. Virgine*, prolog., dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 851 sq.

Au XVe siècle, le chancelier Gerson († 1429) appelle Marie notre avocate, notre médiatrice, par les mains de laquelle, selon l'enseignement de saint Bernard, Dieu a résolu de donner tout ce qu'il donne à ses créatures. *Serm. de annuntiatione B. M. V.*, IV, *Opera omnia*, Anvers, 1706, t. III, col. 1366. Saint Bernardin de Sienne († 1444) proclame expressément que *nulla gratia de cœlo nisi ea dispensante ad nos descendit. Sermones pro fest. SS. et V. M.*, serm. XIII, a. 3, c. III, *Opera omnia*, Paris, 1635, t. IV, p. 165. Comme toutes les grâces communiquées au genre humain ont Dieu comme auteur, et Jésus-Christ comme médiateur général, elles ont aussi Marie pour dispensatrice générale. *Nam ipsa est collum capitis nostri per quod omnia spiritualia dona corpori ejus mystico communicantur. Sermones feriales*, serm. X, 3, t. I, p. 483. Bien fait sienne la doctrine si explicite de saint Bernard. *Sacri canonis missæ lucidissima expositio*, lect. XXXII, Brescia, 1576, p. 226 sq.; *De festis divæ virginis Mariæ varii atque eruditi sermones*, serm. XV, Brescia, 1583, p. 82 sq. Même doctrine à cette époque chez Bernardin de Busti, *op. cit.*, fol. 336, et Pelbart, *op. cit.*, p. 198, 205, et au commencement du XVIe siècle chez J. Viguier († 1553), *De annuntiatione dominica, Institutiones*, Venise, 1560, n. 274.

3e période, de la fin du XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle, caractérisée par un notable progrès théologique dans la démonstration et dans l'explication de cette vérité, que dans le plan actuel de la Providence,

toutes les grâces sont données à l'humanité tout entière par l'intercession de Marie. Ce progrès fut occasionné principalement au XVIe siècle par les attaques des protestants contre la dévotion à Marie, et au XVIIe siècle par l'opposition que l'enseignement traditionnel rencontra chez les partisans des *Monita salutaria*.

a) La démonstration théologique de cet enseignement traditionnel fut appuyée principalement sur les nombreux témoignages affirmant, surtout depuis saint Bernard, la médiation universelle de Marie dans la distribution de toutes les grâces. Parmi les théologiens qui se servirent de ces témoignages, nous citerons particulièrement à la fin du XVIe et au XVIIe siècle, Bellarmin, *Concio* XLII, *De nativitate B. M. V.*, *Opera omnia*, Naples, 1861, t. V, p. 298; Jean de Carthagène († 1617), *De arcanis Deiparæ et Joseph*, l. XIV, hom. XVII, Anvers, 1622, t. II, p. 122 sq.; Suarez, *In III^am*, t. II, disp. XXIII, sect. III, n. 5; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 385 sq.; Petau, *De incarnatione*, l. XIV, c. IX, *De theologicis dogmatibus*, Anvers, 1700, t. VI, p. 237 sq.; Christophe de Vega, *op. cit.*, t. II, p. 402 sq.; Reichenberger, *Mariani cultus vindiciæ*, animadv., XX, Prague, 1677, p. 92 sq.; Bossuet, dans son *Sermon sur la dévotion à la très sainte Vierge*, prêché à la cour en la fête de la Conception de Marie; dans son quatrième sermon, pour l'Annonciation, et dans son discours aux religieuses de Sainte-Marie en la fête de la Visitation; Bourdaloue dans son sermon déjà cité sur la dévotion à la très sainte Vierge.

Au XVIIIe siècle, Benoît Plazza († 1761), *Christianorum in sanctos sanctorumque reginam devotio*, part. II, c. V, Palerme, 1751, p. 294 sq.; Sedlmayr, *op. cit.*, dans Bourrassé, t. VIII, p. 63 sq., 192 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. I, c. V, VI; part. II, discours V^e.

b) En même temps que l'on apportait des arguments théologiques, on donnait à la thèse des précisions nouvelles, déduites de l'enseignement des siècles précédents. — *a*. — Marie est médiatrice de toutes les grâces seulement par son intercession, Novato, *op. cit.*, t. II, p. 383, 385; Petau, *op. cit.*, p. 241; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 403, 405; Georges de Rhodes, *op. cit.*, t. II, p. 267; Reichenberger, *op. cit.*, p. 103 sq., 122 sq.; Plazza, *op. cit.*, p. 253 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. I, c. V. Ainsi la médiation de Marie, loin de diminuer celle de Jésus-Christ, sert plutôt à la faire ressortir davantage, puisque Marie doit prier son divin Fils pour obtenir de lui toutes les grâces qui nous sont concédées. Suarez, *In III^am*, t. II, disp. XXIII, sect. III, n. 3. En conséquence, on prit soin de montrer, contre les partisans des *Monita salutaria*, et contre les jansénistes qui s'employaient à la correction de la liturgie romaine, que, dans la liturgie de l'Église ou dans quelques ouvrages théologiques ou ascétiques ou de dévotion populaire, les expressions qui, prises très littéralement, attribueraient à Marie, relativement à la distribution des grâces, un pouvoir dépassant le pouvoir d'intercession, ont toujours été comprises par l'Église, ou par leurs auteurs respectifs, dans le sens restreint d'une médiation d'intercession.

b. — La loi providentielle qui établit Marie médiatrice d'intercession n'exige point que pour l'obtention de chaque grâce, on recoure directement à elle par la prière. Par son intercession, Marie peut nous obtenir le secours de la grâce, sans que nous la priions, ou sans que nous la priions directement. Novato, *op. cit.*, t. II, p. 386; Plazza, *op. cit.*, p. 301. Comme conséquence de cette loi providentielle, les autres saints doivent, dans leur intercession auprès de Dieu, avoir, eux-mêmes, recours à la médiation de Marie. Suarez, *In III^am*, disp. XXIII, sect. III, n. 5; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 385. Il ne s'ensuit point, cependant, que la prière à d'autres saints doive être délaissée. L'Église elle-même nous donne l'exemple de cette prière; et les autres saints peuvent nous aider à obtenir la protection de Marie. Suarez, *In III^am*, disp. XXIII, sect. III, n. 5. De plus, toute prière faite directement aux saints, ou à Dieu lui-même, contient implicitement une prière à Marie, puisque, selon l'ordre providentiel, toutes ces demandes doivent être accompagnées des prières de Marie. Novato, *loc. cit.*

c) Depuis le commencement du XVIe siècle jusqu'à l'apparition des *Monita salutaria* en 1673, Théophile Raynaud est le seul théologien catholique qui fasse opposition à l'enseignement traditionnel. Après avoir rapporté des textes de la tradition en faveur de cet enseignement et l'avoir qualifié de *sententia satis pia*, Raynaud ajoute qu'il ne voit pas sur quoi l'on peut fonder cette assertion, que Marie a mérité *de congruo*, et qu'elle obtient par ses prières, toutes les grâces concédées par Dieu à l'humanité. Il pense que les documents traditionnels doivent plutôt s'entendre en ce sens, que Marie, par sa maternité divine, a été cause médiate de toutes les grâces provenant de la rédemption. *Diptycha mariana*, part. X, n 14, *Opera*, t. VII, p. 224.

d) En 1673, les *Monita salutaria B. V. Mariæ ad cultores suos indiscretos*, ouvrage publié à Gand par Adam Widenfelt de Cologne, récemment converti du protestantisme, s'en prennent particulièrement, dans l'avertissement VIIIe, à l'enseignement traditionnel : « Ne m'honorez point comme s'il n'y avait point possibilité d'aller à Dieu par Jésus-Christ, sans moi. Car il n'y a qu'un Dieu et qu'un seul médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ. » Bourrassé, *Summa aurea de laudibus B. viriginis Mariæ*, Paris, 1866, t. V, p. 164 sq. Ces assertions des *Monita salutaria* furent activement soutenues par les auteurs plus ou moins favorables aux jansénistes, voir particulièrement dans Migne, *Encyclopédie catholique*, Ire série, t. XIII, col. 901 sq., la bibliographie des ouvrages favorables aux *Monita* : Baillet († 1706), *De la dévotion à la Vierge et du culte qui lui est dû*, Paris, 1693, ouvrage mis à l'Index le 26 octobre 1701; Gilbert de Choiseul, *Epistola pastoralis de cultu V. Mariæ*, Lille, 1614, et Muratori, sous le pseudonyme Lamindo Printanio, *Della regolata divozione de Cristiani*, Venise, 1747, p. 317. Contre toutes ces attaques, l'enseignement traditionnel fut défendu par beaucoup de théologiens catholiques, voir la bibliographie donnée par Migne, *loc. cit.*, et Terrien, *op. cit.*, t. III, p. 584 sq. Nous citerons particulièrement Reichenberger, *op. cit.*, p. 92 sq.; Plazza, *op. cit.*, p. 294 sq., et S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. I, c. V. Dans deux courtes réponses placées à la fin des *Gloires de Marie*, saint Alphonse réfuta quelques attaques dirigées contre l'enseignement traditionnel par un auteur anonyme et par un certain Rolfi. Bien que Trombelli († 1784) se donne comme opposé à la doctrine commune, en s'appuyant surtout sur Théophile Raynaud et sur le silence des auteurs les plus anciens, *op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 47 sq., il ne paraît cependant point la combattre formellement. Il n'y a, en réalité, aucune opposition entre cette doctrine et les deux thèses préférées de Trombelli : Marie n'est point médiatrice universelle, en ce sens que l'on doive recourir à elle seule, que par elle on doive tout demander à Dieu ou à Jésus-Christ, et par elle tout recevoir de Dieu ou de Jésus-Christ; Marie ne doit pas nécessairement être priée directement pour que la grâce divine soit concédée, cette grâce peut être demandée immédiatement à Dieu ou à Jésus-Christ, col. 59 sq., 62, 75.

Après la victorieuse lutte de saint Alphonse, la médiation universelle de Marie ne rencontra plus

aucune opposition; et avec Léon XIII, Pie X, et Benoît XV elle eut l'approbation de l'Église.

Au début de la première encyclique de Léon XIII sur le rosaire, du 1er septembre 1883, Marie est appelée *cœlestium administra gratiarum*. L'encyclique *Jucunda semper* du 8 septembre 1894 rappelle cette loi providentielle déjà exprimée par saint Bernardin de Sienne : *Omnis gratia quæ huic sæculo communicatur, triplicem habet processum. Nam a Deo in Christum, a Christo in Virginem, a V rgine in nos ordinatissime dispensatur.* A la fin de cette même encyclique, le pape fait siennse ces deux phrases de saint Bernard, que Dieu, dans sa très bienveillante miséricorde, a établi Marie notre médiatrice, et qu'il a voulu que tout nous vienne par elle. Le même enseignement se rencontre encore au début de la lettre *Diuturni temporis* du 5 septembre 1898. La même doctrine se retrouve dans l'encyclique *Ad diem illum*, de Pie X, du 2 février 1904. Marie y est appelée *universorum munerum dispensatrix quæ nobis Jesus nece et sanguine comparavit.* Il est vrai que la distribution de tous ces dons appartient en propre à Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est la fontaine, de la plénitude de laquelle nous avons tout reçu. Mais Marie est l'aqueduc transmettant toutes ces grâces, ou le cou mystique de notre chef, par lequel tous les dons spirituels sont communiqués à son corps : *Ipsa est collum capitis nostri, per quod omnia spiritualia dona corpori ejus mystico communicantur.* Benoît XV consacra cet enseignement en approuvant pour l'Église universelle, la messe et l'office liturgique de Marie médiatrice de toutes les grâces, où la vérité que nous venons d'étudier est très explicitement affirmée.

3° *Conclusions doctrinales.* — 1re *conclusion, concernant l'existence et la nature de la médiation universelle de Marie pour la distribution de toutes les grâces.* — *a*) C'est un enseignement approuvé par l'Église, que, dans le plan actuel de la Providence, toutes les grâces surnaturelles sont obtenues par l'intercession de Marie. Implicitement contenue, jusqu'au VIIIe siècle, dans l'affirmation générale de la médiation universelle de Marie, puis affirmée plus explicitement, du VIIIe au XVe siècle, dans cette proposition encore générale que tous les dons de Dieu nous viennent par l'intermédiaire de Marie, cette vérité reçut, depuis la fin du XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle, un nouveau perfectionnement dans sa démonstration et dans son exposition théologique.

b) La conclusion est vraie de *toutes* les grâces surnaturelles provenant de la rédemption de Jésus-Christ. La conclusion, ne comportant aucune restriction, doit s'appliquer même aux grâces conférées par les sacrements, en ce sens, que les dispositions que l'on doit apporter à leur réception, et desquelles dépend la production sacramentelle de la grâce, sont obtenues par l'intercession de Marie.

Il s'agit seulement des grâces surnaturelles provenant de la rédemption de Jésus-Christ. La conclusion ne s'applique donc pas aux biens naturels qui nous sont départis par la Providence, du moins si l'on considère ces biens en eux-mêmes, et non l'usage surnaturel que l'on en fait. La conclusion s'applique avec rigueur seulement à la période qui a suivi l'entrée de Marie au ciel. C'est seulement depuis ce moment que l'on est assuré de la parfaite connaissance possédée par Marie, de tous les besoins et de toutes les prières de chacun des membres de l'humanité. On doit cependant admettre que l'intercession de Marie, pendant sa vie terrestre, fut très puissante pour attirer les dons du ciel sur les apôtres et sur les premiers fidèles. Quant aux siècles qui ont précédé l'incarnation, si l'on peut dire avec raison que la grâce divine y a été donnée à cause des mérites futurs de Jésus, et secondairement à cause des mérites prévus de Marie, il est clair qu'il ne peut y être question d'une médiation d'intercession exercée par Marie.

c) Pour l'exercice de cette médiation d'intercession, il n'est point nécessaire que l'on prie directement Marie ni même que l'on prie effectivement : Il n'est point nécessaire que l'on prie directement Marie. Les textes cités attestent que, par le fait que l'on prie les autres saints ou Dieu lui-même, cette prière est toujours accompagnée des prières de Marie. D'autre part, selon l'économie générale du plan divin, la grâce peut être libéralement accordée à une âme qui ne prie point. C'est un enseignement certain que, si la prière est le moyen ordinaire établi par Dieu pour la dispensation de ses grâces, elle n'est cependant point une condition strictement requise pour la concession de la grâce divine qui peut être accordée, et est, de fait, accordée par Dieu, selon les desseins de sa souveraine sagesse, sans la condition préalable de la prière : *Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 2, ad 3um. Il est certain aussi que la prière faite à Marie, avec les dispositions voulues, donne une plus grande assurance d'obtenir la grâce divine, comme nous le montrerons bientôt en parlant de l'assurance de salut provenant d'une filiale dévotion à Marie.

d) Il s'agit uniquement d'une *médiation d'intercession*, par laquelle Marie obtient de Dieu, et dépendamment des mérites de Jésus-Christ, toutes les grâces surnaturelles. — *a.* — Le rôle d'intercession exercé par Marie ne diffère donc point en substance de celui des autres saints. Mais tandis que le rôle des autres saints est seulement d'obtenir de façon spéciale le secours divin pour quelques besoins déterminés, ou pour quelques catégories de personnes, la médiation de Marie, comme le fait observer saint Thomas dans son *Commentaire sur la salutation angélique*, s'étend universellement à tous les besoins de toute l'humanité régénérée. Il y a encore cette différence, comme on le montrera plus loin, que l'intercession de Marie est beaucoup plus puissante et plus efficace que celle de tous les autres saints, même joints ensemble.

b. — Une telle médiation d'intercession recevant toute son efficacité des mérites de Jésus-Christ, seul vrai médiateur et rédempteur, loin de nuire à sa médiation, sert, au contraire, à la glorifier et à la mettre en relief. Marie, selon la parole de Léon XIII dans l'encyclique *Fidentem piumque* du 20 septembre 1896, est en réalité *mediatrix ad mediatorem.*

Selon l'enseignement de Pie X, dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904, les grâces dont Marie a été établie la dispensatrice nous ont été acquises par la mort et le sang de Jésus-Christ. De droit, Jésus en est le dispensateur puisque ces grâces sont le fruit exclusif de sa mort; de droit, il est le médiateur principal entre Dieu et les hommes. Le Christ est la source et c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu avec abondance. Marie est seulement l'aqueduc ou le cou mystique par lequel Notre-Seigneur communique à son corps mystique tous les dons spirituels. Elle est médiatrice auprès de son divin Fils et avocate du monde entier. Que l'on se rappelle aussi la parole de saint Thomas : Jésus-Christ est le seul médiateur parfait de Dieu et des hommes, mais rien ne s'oppose à ce que d'autres soient dits médiateurs *secundum quid* entre Dieu et les hommes, *prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter. Sum. theol.*, IIIa, q. XXVI, a. 1. En fait, comme le montre Newman, dans l'Église catholique la médiation de Marie ne voile aucunement celle de Notre-Seigneur. L'histoire atteste que ce sont précisément les nations qui ont perdu la foi en la divinité de Jésus-

Christ, qui ont abandonné la dévotion à sa mère; tandis que celles qui ont toujours été les premières à l'honorer, ont gardé leur orthodoxie. Dans l'Église catholique, Marie s'est toujours montrée non la rivale mais la servante de son Fils. Dans toute l'histoire de l'Église, elle a protégé son Fils comme elle l'avait protégé dans son enfance. Cette parole de Faber que Pusey condamnait : « Jésus est voilé parce que Marie est gardée à l'arrière-plan », est donc une vérité historique manifeste. « Attestée par l'histoire, cette vérité continue Newman, est rendue très manifeste par la vie et les écrits des saints qui ont vécu dans la période moderne. » Il cite comme exemples saint Alphonse de Liguori et saint Paul de la Croix, tous deux recommandables par leur grande dévotion envers Marie et leur amour très parfait envers Notre-Seigneur, dont ils donnèrent le nom à leurs congrégations. *A letter addressed to the Rev. E. P. Pusey, on occasion of his Eirenicon*, dans *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching considered*, Londres, 1910, réimpression, t. II, p. 91 sq.

2e *conclusion, concernant l'attribution à Marie du titre de dispensatrice de toutes les grâces, ou de médiatrice pour la distribution de toutes les grâces.*

Ces expressions, consacrées, au moins depuis plusieurs siècles, par l'enseignement théologique, à signifier en Marie un pouvoir éminent d'intercession ont été approuvées par l'emploi qu'en ont fait Léon XIII et Pie X, dans plusieurs encycliques. Ils y louent particulièrement en Marie les titres glorieux de *cœlestium administra gratiarum, universorum munerum dispensatrix quæ nobis Jesus nece et sanguine comparavit.* On comprend, d'ailleurs, que depuis longtemps ce langage avait l'approbation de l'Église, par l'emploi fréquent de semblables expressions dans la liturgie sacrée, notamment dans l'office de la très sainte Vierge et dans les messes célébrées en son honneur. Cependant il peut être souvent opportun, surtout dans la polémique avec les non-catholiques, ou dans la prédication, d'employer, avec ces titres, quelques termes indiquant que la médiation exercée par Marie est une médiation d'intercession.

Pour cette conclusion et pour la précédente, nous citerons particulièrement, H. Merkelbach, *Étude sur la médiation de la Mère de Dieu*, Liége 1914; J. Bittrémieux, *De mediatione universali B.M. Virginis quoad gratias*, Bruges 1926, indiquant de nombreux travaux récents; et pour la doctrine de S. Thomas, H. Merkelbach, *Quid senserit S. Thomas de mediatione B. Mariæ virginis*, Rome, 1924.

III. CONCLUSIONS DOCTRINALES CONCERNANT LA MATERNITÉ HUMAINE DE MARIE. — 1re *conclusion.* — Marie, à cause de sa double médiation dans l'acquisition et la distribution de toutes les grâces concédées à l'humanité chrétienne, est justement appelée *mère de tous les chrétiens.* — 1. C'est l'*enseignement constant de l'Église*, rappelé par Pie X dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904. Marie y est proclamée mère de tous les chrétiens, ou mère du corps mystique de Jésus-Christ, parce qu'elle communique à ce corps mystique tous les dons de la grâce de la rédemption de Jésus-Christ, grâces qu'elle a méritées *de congruo* en s'associant à la passion de son divin Fils, et grâces qu'elle obtient pour tous par son intercession. L'enseignement de Léon XIII n'est pas moins explicite. L'encyclique *Quanquam pluries* du 15 août 1889 appelle Marie mère de tous les chrétiens, qu'elle a engendrés sur le Calvaire au milieu des souffrances extrêmes de son divin Fils. L'encyclique *Magna Dei matris* du 1er septembre 1892 célèbre Marie mère de miséricorde, tellement disposée à notre égard que, dans tous nos besoins, quels qu'ils soient, surtout en ce qui concerne l'acquisition de la vie éternelle, elle vient toujours promptement à notre secours, même sans être sollicitée; elle nous donne abondamment de ce trésor de grâce dont elle a été, dès le commencement, enrichie par Dieu. Dans l'encyclique *Adjutricem populi* du 5 septembre 1895, elle est proclamée *simul mater Dei, simul mater nostra.* Tel avait été aussi l'enseignement des papes précédents : Pie IX, Grégoire XVI, Pie VIII, Benoît XIV, etc. Voir H. Legnani, *De theologica certitudine maternitatis B. Virginis quoad fideles*, Venise, 1899, p. 19 sq.; Terrien, *op. cit.*, t. III, p. 76 sq. J. Bittrémieux, *op. cit.*, p. 149-156. La liturgie de l'Église exprime souvent la même doctrine, par beaucoup de titres signifiant sa maternité universelle, comme mère de grâce, mère de miséricorde, mère du perpétuel secours, du bon conseil.

En même temps que l'Église affirme ce glorieux titre de Marie, elle en montre la parfaite convenance : « Marie n'est-elle pas la mère de Dieu? Elle est donc aussi notre mère. Car c'est un principe bien assuré que Jésus Verbe fait chair est en même temps le Sauveur du genre humain. Comme Dieu-Homme, il a un corps comme les autres hommes, comme Rédempteur de notre race il a un corps spirituel ou mystique qui est la société de ceux qui croient en lui selon la parole de saint Paul, Rom., XII, 5. Or la sainte Vierge n'a pas conçu le Fils de Dieu seulement pour qu'il devînt homme, en prenant d'elle la nature humaine, mais aussi pour qu'il devînt le rédempteur des hommes par la nature qu'il a prise d'elle. C'est pourquoi l'ange dit aux bergers : « Aujourd'hui vous est né un Sauveur qui est le Christ, le Seigneur. » Ainsi dans le même sein de sa Mère très pure, Jésus a pris sa chair humaine et s'est adjoint son corps spirituel formé de tous ceux qui devaient croire en lui. Donc Marie ayant dans son sein le Sauveur, a aussi porté tous ceux dont la vie était contenue dans la vie du Sauveur. Nous tous qui sommes unis à Notre-Seigneur, qui sommes, comme dit l'Apôtre, Eph., V, 30, membres de son corps, qui sommes de sa chair et de ses os, nous sommes sortis du sein de Marie, comme un corps spirituel attaché à Jésus notre chef. Donc nous aussi, d'une manière spirituelle et mystique, nous sommes appelés fils de Marie et elle est notre mère à tous. » Encyclique de Pie X, *Ad diem illum*, du 2 février 1904.

2e *conclusion.* — La maternité spirituelle de Marie est une vérité implicitement contenue dans l'enseignement néo-testamentaire, au même titre et de la même manière que la double médiation universelle dont elle est une conséquence immédiate. Après avoir montré, selon le texte de saint Luc, la médiation universelle de Marie par le consentement qu'elle donna à l'incarnation rédemptrice, source de toutes les grâces pour toute l'humanité, nous avons donc le droit d'affirmer, en vertu de cet enseignement scripturaire, la maternité universelle de Marie, dans l'ordre actuel relativement à toutes les grâces et pour toute l'humanité.

A côté de cette preuve pleinement suffisante, indiquons l'usage fréquent que l'on a fait, dans les siècles chrétiens de plusieurs textes néo-testamentaires pour exprimer, avec des paroles ou des faits empruntés à l'Écriture, une vérité déjà connue par la tradition et par l'enseignement évangélique.

a) Le fait de la sanctification de Jean-Baptiste accomplie par l'intermédiaire de Marie a été assez souvent employé comme un symbole scripturaire de la maternité spirituelle de Marie. C'était la pensée de saint Ambroise attribuant à Marie, selon le texte de Luc., I, 41, 44, la sanctification de Jean-Baptiste dans le sein d'Élisabeth, *De institutione virginis*, VII, 50, *P. L.*, t. XVI, col. 319; *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 29, t. XV, col. 1562. Dans le même sens citons aussi le sermon de Bossuet sur la dévotion à la sainte Vierge, prêché à la cour dans la fête de la Con-

ception, son IIe sermon pour la fête de la Visitation et saint Alphonse de Liguori dans son sermon sur la Visitation, *Gloires de Marie*, part. II, sermon v.

b) De la même manière, le premier miracle public de Jésus accompli à la prière de Marie, Joa., II, 1 sq., est présenté par Bossuet, après beaucoup d'autres auteurs ecclésiastiques, comme une marque que Marie est associée à l'œuvre de la justification des âmes : « Qui n'admirera, dit-il dans le sermon déjà cité sur la *Dévotion à la sainte Vierge*, que Jésus n'ait voulu faire son premier miracle qu'à la prière de la sainte Vierge? ce miracle en cela différent des autres : miracle pour une chose non nécessaire. Quelle grande nécessité qu'il y eût du vin dans ce banquet? Marie le désire, c'est assez. Qui ne sera étonné de voir qu'elle n'intervient que dans celui-ci, qui est suivi aussitôt d'une image si expresse de la justification des pécheurs? cela s'est-il fait par une rencontre fortuite? Ou plutôt ne voyez-vous pas que le Saint-Esprit a eu dessein de nous faire entendre ce que remarque saint Augustin, en interprétant ce mystère « que la Vierge incomparable, étant mère de notre chef selon la chair, a dû être aussi, selon l'esprit, la mère de tous ses membres, en coopérant par sa charité à la naissance spirituelle des enfants de Dieu. »

c) Plus fréquemment, pour exprimer la maternité spirituelle de Marie, déjà connue par la tradition catholique et par le texte de saint Luc, on s'est servi, depuis le XIIe siècle jusqu'à l'époque actuelle, du texte : *Mulier, ecce filius tuus, Fili ecce mater tua*, Joa., XIX, 26 sq.; comme le montrent les nombreuses citations faites par Legnani, *op. cit.*, p. 7-20; Terrien, *op. cit.*, t. I, p. 271 sq.; A. Largent, *La maternité adoptive de la très sainte Vierge*, Paris, 1909, p. 39 sq.; J. Bittrémieux, *op. cit.*, p. 189-193; comme l'atteste aussi l'usage qu'en a fait Léon XIII dans l'encyclique *Octobri mense* du 22 septembre 1891, § *Ubi vero per mysterium crucis*, et dans l'encyclique *Adjutricem populi* du 5 septembre 1895, § *Eximiæ in nos caritatis Christi*. Sous ces paroles et le plus souvent sans prétendre en donner une véritable exégèse, on a voulu exprimer la sublime réalité qui s'accomplissait alors sur le Calvaire : Marie devenant la mère de tous les chrétiens en les enfantant par ses souffrances unies, pour le salut du monde, à celles de son divin Fils.

Il y a donc divergence de points de vue plutôt qu'opposition d'idées entre cet emploi scripturaire et l'interprétation très littérale de Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, Paris, 1898, p. 546 sq., et du P. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 494 sq., entendant les paroles de Notre-Seigneur du soin temporel de Marie confié à son disciple bien-aimé. Notons que d'autres exégètes entendent littéralement les paroles scripturaires de la maternité spirituelle de Marie s'étendant à Jean et au même titre à tout le corps mystique ou à tous les fidèles, Simon-Prado, *Prælectiones biblicæ*, *Novum Testamentum*, 3e édit., Turin, 1926, t. I, p. 598 sq.

3e *conclusion*. — La maternité spirituelle de Marie étant une conséquence de sa médiation universelle a été, comme cette médiation elle-même, constamment affirmée par la tradition catholique.

Il est vrai que, jusqu'à la fin du IVe siècle, l'expression, Marie mère des chrétiens ou des fidèles ne se rencontre point, d'une manière explicite, dans la tradition chrétienne. Mais elle est virtuellement contenue dans l'antithèse souvent exprimée entre Ève qui par sa désobéissance a été pour toute l'humanité, une cause de mort et Marie cause de salut pour toute l'humanité, par son obéissance à la parole de l'ange. N'est-ce pas affirmer que Marie, d'où la vie est provenue pour toute l'humanité régénérée est pour la vie spirituelle, la mère des vivants ou la mère des chrétiens, comme, pour la vie corporelle, Ève a été la mère de tous les vivants?

A la fin du IVe siècle et dans la première moitié du Ve siècle, l'expression mère des vivants ou mère de tous les membres dont Jésus-Christ est le chef, se rencontre, chez saint Épiphane, *Hæres.*, LXXVIII, 18, *P. G.*, t. XLII, col. 728; S. Augustin, *De sancta virginitate*, VI, 6, *P. L.*, t. XL, col. 399; et S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXL, *P. L.*, t. LII, col. 576.

Depuis cette époque, l'expression se retrouve assez fréquemment chez les auteurs ecclésiastiques et dans la liturgie de l'Église, sans que nous ayons besoin d'en rapporter ici tous les détails. On notera toutefois que, depuis le Ve siècle jusqu'au XVIe siècle, et même encore plus tard, les expressions signifiant immédiatement la double médiation universelle de Marie, sont beaucoup plus fréquentes que celles qui signifient directement la maternité humaine. Aussi ce que l'on doit plus particulièrement considérer pendant cette période, c'est le concept de la double médiation universelle de Marie : très explicite depuis le VIIIe siècle en Orient avec saint Germain de Constantinople, très explicite aussi en Occident depuis le XIe et le XIIe siècle, avec saint Anselme et saint Bernard. Depuis le XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle, en même temps que l'expression mère des fidèles ou des chrétiens est plus universellement employée, surtout dans les documents ecclésiastiques, le concept de la médiation universelle de Marie est, comme on l'a montré, beaucoup plus explicitement formulé par les théologiens et aussi par le magistère ordinaire des souverains pontifes.

4e *conclusion* — L'universalité de la maternité humaine de Marie doit s'entendre dans le même sens que l'universalité de l'influence de la grâce de Jésus-Christ relativement à son corps mystique. C'est une conséquence du plan divin, qui a associé Marie au rôle de Notre-Seigneur en l'instituant médiatrice pour l'acquisition et pour l'impétration de toutes les grâces provenant de la rédemption.

Or, suivant saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VIII, a. 3, il y a trois catégories de membres qui sont unis à Jésus *in actu* : les saints du ciel qui lui sont unis *per fruitionem patriæ*, les fidèles vivant sur la terre qui lui sont unis *per caritatem viæ*, et ceux qui, de quelque manière, sont ses membres par la foi. Marie est donc *in actu* mère de tous les saints qui jouissent de la gloire du ciel; mère de tous les fidèles qui sont unis à Jésus-Christ par la grâce sanctifiante. De quelque manière aussi, elle est mère de ceux qui appartiennent imparfaitement à Jésus-Christ, seulement par la foi.

Comme il y a des degrés de perfection dans la manière dont on est uni à Jésus-Christ par la possession de la grâce sanctifiante, ou par la fruition de la gloire du ciel, il y a aussi des degrés de perfection dans la manière dont les saints du ciel et les justes de la terre ont reçu ou reçoivent les dons célestes par l'intermédiaire de Marie.

Quelles que soient les causes immédiates de cette diversité dans les degrés de perfection, il est bien assuré que la cause suprême n'est autre que l'amour effectif de Dieu, qui, selon le raisonnement de saint Thomas, veut plus de bien à certaines âmes qu'à d'autres : *Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Sum. theol.*,, Ia, q. XX, a. 4. Il y a aussi, selon saint Thomas, deux catégories de membres de Jésus-Christ *in potentia* : ceux qui lui sont unis de puissance seulement, mais d'une puissance qui doit être réduite en acte *secundum divinam prædestinationem;* et ceux qui sont unis à Jésus-Christ, d'une puissance qui ne sera jamais réduite à l'acte, comme

les hommes qui vivent en ce monde et qui ne sont point prédestinés. Relativement à ces deux groupes, la maternité humaine de Marie est aussi *in potentia;* non qu'aucune grâce ne leur soit concédée par l'intermédiaire de Marie, mais parce que par leur propre faute et malgré les dons divins répandus sur elles par l'intermédiaire de Marie, ces âmes n'arrivent point, ou ne sont pas encore arrivées à la possession de la foi ou de la charité. N'est-ce point une vérité certaine qu'à toutes les âmes Dieu donne toujours les secours suffisants pour les conduire à la foi et aux autres dispositions absolument nécessaires pour le salut? Aussi on pourrait, en toute vérité, appliquer à la toute-puissante protection de Marie dont ces âmes se privent par leur propre faute, ce que saint Thomas dit de ceux qui sont privés de la grâce divine, parce qu'ils apportent d'eux-mêmes un obstacle à la grâce divine : *Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant, sicut sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis præveniatur. Contra gent.*, l. III, c. 159.

II. PRIVILÈGES SECONDAIRES DÉCOULANT POUR MARIE DE SA DIGNITÉ DE MÈRE DE DIEU. — Sous cette rubrique nous étudierons : I. La science de Marie pendant sa vie. II. L'exemption de toute faute (col. 2413). III. L'augmentation en elle de la grâce sanctifiante (col. 2421). IV. Les vertus et dons du Saint-Esprit (col. 2425). V. Les grâces mystiques et les charismes qu'elle a reçus (col. 2428). VI. Ses mérites (col. 2429). VII. Ses perfections corporelles (col. 2429). VIII. Ses souffrances (col. 2430).

I. Science de Marie pendant sa vie terrestre. — Par science de Marie, nous entendons ici l'ensemble des connaissances surnaturelles et naturelles possédées par Marie, depuis le moment de sa conception jusqu'à la fin de son existence terrestre. Nous considérerons successivement les sources de cette science, ainsi que son étendue et sa perfection.

1. Sources de la science de Marie. — On comprend assez le rôle que dut exercer, dans la Mère de Dieu, l'intelligence naturellement très parfaite qui lui avait été départie, et avec laquelle elle pouvait, de toutes ses connaissances si amples, former des déductions très nombreuses et très compréhensives. On comprend aussi qu'une éminente possession des dons du Saint-Esprit, particulièrement des dons d'intelligence, de science et de sagesse, donna à ses connaissances surnaturelles une très grande perfection. Voir Dons du Saint-Esprit, t. iv, col. 1743 sq. Arrêtons-nous seulement aux sources spéciales qui alimentaient la science de Marie.

1° L'enseignement de Jésus, dans l'intimité constante duquel Marie vécut près de trente années. Cet enseignement, donné surtout par des lumières intérieures très parfaites, dut suivant ce que nous savons de l'amour immense de Jésus pour sa mère être très abondant et très fréquent.

Reçu avec des dispositions si éminentes de pureté, de docilité, d'humilité et d'amour, un tel enseignement dut produire dans l'âme de Marie des fruits merveilleux.

2° Marie ayant été favorisée constamment des grâces mystiques les plus relevées, comme nous le dirons bientôt, reçut avec ces grâces sublimes, de très parfaites illuminations et révélations divines, qui communiquèrent à son intelligence de très grandes lumières sur les attributs divins, sur les mystères de la vie divine, et sur toutes les merveilles que la grâce opérait constamment dans son âme.

3° Comme conséquence du privilège de l'usage de la raison en Marie au premier moment de son existence, qu'admet un assez grand nombre de théologiens, on reconnaît encore en elle, une science infuse purement intellectuelle répondant, quant à sa nature à la condition de *viatrix*, et possédant toute la perfection qui convenait à la double prérogative de mère de Dieu et d'associée à l'œuvre de notre rédemption.

Selon ces théologiens, cette science purement intellectuelle et provenant d'espèces intelligibles immédiatement communiquées par Dieu, ne dépendait point des sens dans son exercice habituel, Suarez, *In III^am S. Thomæ*, disp. XIX, sect. III, 1 sq.; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 10 sq.; Sedlmayr († 1772) *Theologia mariana*, part. I, q. X, a. 7, *Summa aurea*, Paris, 1866, t. VII, col. 1021 sq.; Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 34 sq. Elle ne doit cependant point être assimilée à la science des anges ou à celle des âmes séparées. Étant *in statu viæ*, Marie ne devait point avoir la manière de connaître qui est propre aux natures purement spirituelles, ou à l'âme dans l'état de séparation du corps. On peut l'inférer d'un texte de saint Thomas attribuant à l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ la connaissance purement spirituelle des substances séparées, uniquement parce que Jésus, pendant qu'il était encore sur la terre, était déjà *comprehensor. Sum. theol.*, III^a, q. XI, a. 1, ad 2um. Ne possédant point ce privilège Marie ne pouvait, non plus, posséder ce qui en est une conséquence. Ajoutons que les espèces intelligibles par lesquelles cette science aurait été communiquée à Marie, étaient, non moins que celles de Notre-Seigneur, III^a, q. XI, a. 6, inférieures à celles des anges, quant à l'étendue de l'objet représenté par ces espèces.

4° Une dernière source spéciale de science pour Marie, pendant sa vie terrestre, fut une participation *transitoire* à la vision béatifique, qui lui fut parfois concédée, comme l'admettent, pour Moïse et saint Paul, beaucoup de théologiens, après saint Augustin, *Epist.*, CXLVII, n. 31 sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 610 sq., et saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. CLXXV, a. 3, *De veritate*, q. XIII, a. 2, interprétant dans ce sens plusieurs textes scripturaires.

a) Probablement conférée à Moïse et à saint Paul, cette faveur dut aussi être accordée à la Mère de Dieu, selon le principe qui autorise à lui attribuer les privilèges concédés à d'autres saints et convenant à sa double dignité de mère de Dieu et de corédemptrice ou de médiatrice universelle. Gerson, *Super Magnificat*, tract. III, *Opera*, Anvers, 1706, t. IV, col. 268; saint Antonin, *Summa theologica*, part. IV, tit. XV, c. XVII, 1, Vérone, 1740, col. 1019; Denys le Chartreux, *De præconio et dignitate Mariæ*, l. II, art. 18, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXV, p. 524 sq.; *De dignitate et laudibus B. Virginis Mariæ*, l. II, a. 12, t. XXXVI, p. 86 sq.; Suarez, *In III^am S. Thomæ*, t. II, disp. XIX, sect. IV, 2 sq.; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 76; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VIII, col. 27 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 309 sq.

b) Quant à la fréquence, à la durée et à la perfection de cette participation, nous ne pouvons former que des conjectures. Nous nous bornerons aux remarques suivantes : Comme l'a noté saint Thomas en parlant du ravissement de saint Paul, il n'y a pas lieu d'admettre que, dans une telle participation transitoire de la vision béatifique, l'intelligence ait une connaissance adéquate de tout ce qu'elle verra en Dieu dans l'éternelle vision béatifique. *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. CLXXV, a. 6, ad 3um; *De veritate*, q. XIII, a. 5, ad 6um. D'ailleurs, quelle qu'ait été l'abondance des lumières divines dans cette vision passagère, Marie ne pouvait en conserver qu'une connaissance imparfaite, provenant uniquement des espèces intelligibles produites pendant l'acte passager de la vision béatifique, et certainement bien inférieures à la vision elle-même. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, a. 4, ad 3um; *De veri-*

tate, q. XII, a. 3, ad 4um. On se rappellera enfin que la vision béatifique, ainsi transitoirement possédée par Marie, ne détruisit pas en elle l'habitude ou la vertu de foi, conciliable avec l'acte passager de la vision béatifique. Tant qu'elle durait, cette vision excluait seulement l'acte de foi qui ne peut exister en même temps que l'acte de la vision. S. Thomas, *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 5um.

c) Il nous suffira de mentionner l'opinion très particulière de François Guerra, O. M. († 1658), affirmant que Marie, à partir du premier moment de sa conception, a été *simul viatrix et comprehensor* et qu'elle a possédé *habitum luminis gloriæ et tentionis cum habitibus fidei et spei. Majestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparæ virginis*, Séville, 1659, t. I, p. 67. Cette opinion, dépourvue de fondement, opposée à l'enseignement moralement unanime des théologiens, contredit encore des conclusions théologiques bien certaines : notamment que Marie était rendue impeccable seulement par la protection de la grâce divine, qu'elle posséda la vertu de foi et qu'elle dut, par ses propres mérites surnaturels, acquérir la récompense éternelle.

II. ÉTENDUE ET PERFECTION DE LA SCIENCE EN MARIE. — Nous indiquerons brièvement les principales conclusions, sans qu'il soit nécessaire de citer pour chacune une longue liste d'autorités.

1re *conclusion.* - Comme conséquence des dons divins qui lui convenaient à cause de sa maternité divine, Marie dut, pour la perfection de sa vie spirituelle, posséder une très ample connaissance des vérités surnaturelles. S'il est vrai que la charité envers Dieu n'est pas nécessairement en proportion avec la connaissance et qu'il peut y avoir, de fait, plus d'amour que de connaissance, voir CHARITÉ, t. II, col. 2235, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XXVII, a. 2, ad 2um, il est non moins certain que la connaissance des vérités surnaturelles aide puissamment à l'acquisition et au perfectionnement de la vraie dévotion, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXII, a. 3, ad 3um, ainsi qu'à la contemplation des vérités surnaturelles. Saint Thomas ne dit-il pas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXXVIII, a. 5, qu'elle fournit à la contemplation une matière abondante et sûre, et qu'elle en écarte de nombreux et graves dangers d'illusion et d'erreur qui pourraient facilement s'y glisser?

Marie devant exceller dans la pratique constante de la contemplation, devait donc exceller dans la connaissance des vérités surnaturelles. Marie devait encore posséder une très excellente connaissance à cause de l'intime association qu'elle dut, comme mère de Dieu, avoir avec son divin Fils dans l'œuvre de notre rédemption. De sa part, une telle association exigeait la coopération la plus intime, celle du sacrifice maternel généreusement accepté, incessamment renouvelé et finalement consommé au pied de la croix. Ne convenait-il pas que, dans la mesure où elle était appelée à coopérer par son consentement à cette œuvre sublime, Marie fût associée à la connaissance des moyens par lesquels elle devait s'accomplir et se perpétuer dans les âmes jusqu'à la consommation des siècles? Ce qui en réalité, dans le plan actuel de la Providence, où tout gravite autour de l'incarnation et du sacrifice rédempteur, comprend tout l'ensemble des vérités surnaturelles.

2e *conclusion.* — Quant à l'étendue de ces connaissances surnaturelles en Marie, il est difficile de donner une détermination précise, soit pour l'ensemble de la vie de Marie, soit pour les diverses époques de sa vie. Nous nous bornerons aux indications suivantes:

1. Relativement aux vérités dogmatiques ou aux vérités théologiques, Marie eut une connaissance bien supérieure à celle de tous les anges et de tous les hommes *in statu viæ*, soit à cause de son éminente perfection surnaturelle, soit à cause de sa coopération intime à l'œuvre de la rédemption.

2. Relativement aux mystères surnaturels et à l'incarnation en particulier, Marie, soit du côté de l'expérience personnelle, soit du côté de l'illumination divine, n'eut la connaissance évidente d'aucun mystère, en dehors des heureux moments où elle jouit transitoirement de la vision béatifique.

a) Il est vrai que, relativement au mystère de l'incarnation, Marie posséda une parfaite évidence de crédibilité résultant du témoignage immédiat de l'archange Gabriel et de l'expérience directe qu'elle eut, en elle-même, des merveilles de la conception virginale et de l'enfantement virginal. Mais quelque parfaite que fût cette évidence, extrinsèque à la nature intime du mystère de l'union hypostatique, celle-ci restait en elle-même inaccessible à l'intelligence de Marie. C'est ce qu'enseigne saint Thomas, quand il dit que, malgré l'éclat extérieur d'un miracle attestant la vérité de la parole divine, l'enseignement divin reste en lui-même inévident et peut être l'objet de la foi. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. V, a. 2. D'ailleurs, selon saint Thomas, la foi est exclue seulement par la pleine vision, c'est-à-dire par la vision béatifique, a. 1.

b) Il est aussi très probable que, pour ce même mystère de l'incarnation, Marie reçut de Dieu des illuminations très parfaites et purement intellectuelles, qui lui donnaient une connaissance éminemment supérieure à celle de la foi. Mais quelle que fût la perfection de ces représentations intellectuelles, Dieu n'était point connu en lui-même, mais seulement par les effets surnaturels de sa toute-puissance, ou par des représentations purement analogiques de ses divins attributs. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXIII, a. 1 sq.; q. V, a. 1, ad 1um; Ia, q. XCIV, a. 1; q. XII, a. 3, ad 3um.

3e *conclusion.* — Les principes que nous venons de rappeler montrent qu'en dehors des moments de jouissance transitoire de la vision béatifique, Marie n'eut jamais en cette vie, même dans les états mystiques les plus relevés, la perception immédiate de Dieu. Nous savons en effet, par l'enseignement de saint Thomas, qu'en dehors du cas très exceptionnel d'élévation transitoire à la vision béatifique, Dieu peut être connu par l'intelligence humaine, en cette vie, seulement d'une manière médiate par les effets de sa toute-puissance dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, ou par une révélation ou illumination divine donnant quelque concept analogique des attributs divins. Ce que l'on doit appliquer même aux cas très spéciaux des illuminations divines dans la contemplation surnaturelle la plus relevée. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 13; IIa-IIæ, q. V, a. 1, ad 1um; q. CLXXX, a. 5.

4e *conclusion* relative à la connaissance des *choses futures*, particulièrement du plan divin concernant la sanctification et le salut éternel de l'humanité. Il convenait que, dès sa vie terrestre, et comme associée à la rédemption accomplie par Notre-Seigneur, Marie connût, sinon dans tous ses détails d'application individuelle, du moins dans tout son ensemble, cette œuvre ineffable du salut de l'humanité tout entière. Peut-on aller plus loin et dire que Marie, dès sa vie terrestre, connut en détail, tout ce qui concerne la sanctification et le salut de chacun des membres de l'humanité; et que pour chacun d'eux, connu par elle individuellement, dans cette longue suite de siècles, elle pria et offrit toutes ses souffrances, ainsi que le sacrifice de son divin Fils? Il ne semble pas que l'on puisse en donner une preuve convaincante, surtout s'il s'agit d'une connaissance univer-

selle s'étendant à tous les détails concernant chaque individu. Au ciel où, depuis son assomption glorieuse, elle exerce son rôle universel d'intercession et de médiation pour toutes les grâces provenant de la rédemption, Marie possède, relativement à chacun des membres de toute l'humanité, cette connaissance parfaite. Quelle raison aurait-on de la lui attribuer, avec cette perfection, pendant sa vie terrestre, où elle n'exerçait pas encore son rôle de médiatrice universelle?

5e *conclusion* concernant le privilège de l'exemption de toute erreur en Marie. L'erreur dont il est ici question, est une adhésion positive à un jugement en opposition avec la vérité. Outre l'ignorance, elle suppose donc un jugement par lequel on approuve, comme vraie, une chose fausse; ou que l'on porte un faux jugement sur une chose que l'on ignore. S. Thomas, *Quæst. disp. de malo*, q. III, a. 7.

Ainsi définie, l'erreur est, dans l'ordre actuel de la providence, une conséquence du péché. S. Thomas, Ia-IIæ, q. LXXXV, a. 3. Elle ne pouvait donc exister en Marie, à jamais exempte du péché et de toutes ses conséquences. Elle fut, il est vrai, soumise à la souffrance et à la mort; mais ce ne fut point comme peine du péché. Elle subit la mort, pour avoir cette ressemblance avec son divin Fils et pour écarter toute suspicion relativement à la réalité du corps de Jésus. Marie était, d'ailleurs, exempte des causes d'erreur qui existent le plus habituellement en nous : manque de prudence, mouvement déréglé de la concupiscence ou affection déréglée de la volonté. Tout en Marie était parfaitement soumis à la suprême direction de la raison, gouverné par la foi et mu par une parfaite charité envers Dieu. Toujours parfaitement prudente, Marie ne portait point un jugement ferme là où elle n'avait point de données suffisantes.

6e *conclusion* concernant le privilège de l'exemption de toute ignorance en Marie. — 1. Nous n'avons point à prouver qu'il y eut en Marie, aux diverses époques de sa vie, quelque absence d'une connaissance qui ne lui était point due; absence que l'on a appelée *nescientia*. S. Thomas, *Quæst. disp. de malo*, q. III, a. 7, ou *ignorantia negativa*, Suarez, *In IIIam*, t. II, disp. XIX, sect. VI. Cette vérité nous est indiquée par plusieurs textes scripturaires : Luc., I, 35, indique que Marie ne connaissait point la manière dont sa virginité serait sauvegardée dans la conception et l'enfantement de son divin Fils; Luc., II, 44, montre que Marie ne savait point où était Jésus à la recherche duquel elle dut aller; et d'après Luc, II, 50, Joseph et même Marie ne comprirent point pleinement la réponse faite par leur divin enfant.

C'est aussi une conséquence des principes précédemment posés. Puisque la science de Marie, relative aux connaissances, soit naturelles soit même surnaturelles, n'était pas d'une perfection absolue, il y avait, par le fait même, absence de quelque connaissance.

2. Quant à l'ignorance consistant dans la privation d'une connaissance due à quelque titre, selon la définition de saint Thomas, *De malo*, q. III, a. 1, ignorance appelée pour cette raison *ignorantia privativa*, Suarez, *loc. cit.*, elle n'exista jamais dans l'intelligence de Marie. Non moins que l'erreur, une telle ignorance est une conséquence ou une peine du péché, S. Thomas, *loc. cit.*; conséquence ou peine dont Marie devait toujours être exempte, comme du péché lui-même. Les textes scripturaires qui paraissent affirmer le contraire doivent s'entendre, selon l'enseignement des théologiens, de quelque ignorance simplement négative.

II. Privilège de l'exemption de toute faute actuelle. — *I. L'enseignement scripturaire* sur ce point est implicitement contenu dans deux vérités formellement affirmées par l'Écriture : la parfaite sainteté de Marie démontrée à l'article Immaculée Conception, t. VII, col. 849 sq., voir particulièrement la conclusion, col. 871 sq.; et la maternité divine prouvée au début du présent article.

Quant aux difficultés que plusieurs textes scripturaires ont présentées dans les quatre premiers siècles, elles ont été expliquées à l'article Immaculée Conception, col. 886 sq.

II. Enseignement traditionnel. — Cet enseignement a été analysé à l'art. Immaculée Conception, t. VII, col. 873-882, pour les quatre premiers siècles où il est seulement implicite. Notre analyse commencera donc au Ve siècle où cette vérité apparaît très manifeste.

1re *période depuis le commencement du Ve jusqu'au XIIIe siècle.* — On y constate un progrès doctrinal, marqué surtout par une affirmation très explicite de l'absence de toute faute en Marie, et par une interprétation plus exacte des textes scripturaires qui avaient présenté quelque difficulté au IIIe et au IVe siècle.

1. *Affirmation très explicite de l'absence de tout péché actuel en Marie pendant toute sa vie.* — Cette affirmation se rencontre chez un assez grand nombre d'auteurs. C'est notamment la doctrine de saint Augustin au commencement du Ve siècle. Il soutient, contre Pélage, que tous les saints et toutes les saintes, pendant leur vie terrestre, auraient pu, à la demande s'ils étaient sans péché, donner la réponse scripturaire : *Si dixerimus quia peccatum non habemus nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est.* I Joa., I, 8. Marie seule est exceptée. A cause de l'honneur de Notre-Seigneur, Augustin quand il s'agit du péché, ne veut point qu'il soit aucunement question de Marie; et il le dit pour toute la durée de la vie de Marie, puisqu'il ne fait aucune exception : *Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur haberi volo quæstionem; unde enim scimus quid ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quæ concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum. De natura et gratia*, XXVI, 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 267. On remarquera que l'évêque d'Hippone, en même temps qu'il écarte de Marie toute faute, en indique la raison : c'est à cause de l'honneur de Notre-Seigneur qui eût été compromis par l'existence de quelque faute en sa mère, comme l'expliqua plus tard saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 4.

Le passage du *De peccatorum meritis et remissione*, où la chair de Marie, en laquelle Notre-Seigneur a pris son corps, est incidemment appelée *materna caro peccati*, l. II, XXIV, 38, n'est pas en contradiction avec le texte du *De natura et gratia*. Ces expressions signifient une chair qui, d'elle-même, en dehors de toute sanctification accomplie par Notre-Seigneur, est soumise à la concupiscence et aux pénalités du péché. Voir Augustin (*Saint*), t. I, col. 2397.

Chez saint Léon le Grand, *Serm.*, XXII, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 196, et saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, 2, *P. G.*, t. XCIV, col. 986; *In dormit. B. Mariæ virginis*, I, 3, *P. G.*, t. XCVI, col. 704, se rencontre l'idée d'une purification accomplie en Marie par le Saint-Esprit au moment de l'incarnation. La nature n'en est point précisée; mais rien n'indique qu'elle doive être entendue d'une purification de quelque tache du péché.

On peut donc, comme chez d'autres auteurs de cette époque ou des siècles suivants, interpréter cette purification en ce sens que Marie, supposée encore soumise à la concupiscence *in actu primo* avant l'incarnation, en fut, à ce moment, entièrement délivrée.

C'est notamment la pensée de saint Bède. L'Esprit-

Saint, dit-il, venant en Marie, purifia son esprit, autant que la fragilité humaine en est susceptible, *ab omni vitiorum sorde*, afin qu'elle fût digne de l'enfantement céleste. La vertu du Très-Haut couvrit la bienheureuse Vierge, parce que le Saint-Esprit, en remplissant son cœur, la libéra de toute ardeur de la concupiscence charnelle, la purifia des désirs temporels et consacra son esprit et son corps par tous les dons célestes. *Homil.*, I, 1, *P. L.*, t. XCIV, col. 12 sq.

Au IXe siècle, saint Paschase Radbert affirme explicitement l'absence de la faute originelle en Marie, ainsi que sa sainteté au moment de sa naissance et au moment de l'annonciation. *De partu virginis*, l. I, *P. L.*, t. CXX, col. 1371 sq. C'est donc de l'extinction de toute concupiscence, *in actu primo*, que doit s'entendre le passage concernant la purification de Marie au moment de l'incarnation : *Quando Spiritus Sanctus in eam advenit, totam defæcavit a sordibus virginem et decoxit ut esset sanctior quam astra cæli*, col. 1372. Selon Paschase, Marie fut donc, pendant toute sa vie, exempte de toute faute actuelle.

Au commencement du XIIe siècle, Eadmer dit expressément, qu'il n'y a aucun doute, que le corps très chaste et l'âme très sainte de Marie ont toujours été protégés contre toute souillure du péché. Par la garde constante des anges, Marie a été protégée, comme le tabernacle que le Créateur devait habiter corporellement, et duquel il devait prendre sa nature humaine pour se l'associer *in suæ personæ unitatem*. *De excellentia B. Mariæ*, III, *P. L.*, t. CLIX, col. 560. On doit attribuer à l'extinction complète de toute concupiscence, *in actu primo*, à supposer qu'il en restât encore à ce moment, cette phrase subséquente du même chapitre : *Tenemus fide ab omni, si quid adhuc in illa originalis sive actualis peccati supererat, ita mundatum cor illius...*, col. 561. Eadmer est lui-même d'avis que Marie n'a jamais été soumise à aucune concupiscence, même avant l'incarnation, puisque selon le texte cité, il admet que le corps et l'âme de Marie ont toujours été protégés contre toute souillure du péché. Comme il y en a qui pensent différemment, et qu'Eadmer parle uniquement de ce qui est de foi, *tenemus fide*, il se sert de l'expression dubitative *si quid adhuc*. C'est selon cette opinion qu'il ne fait point sienne, que l'entière extinction de la concupiscence aurait eu lieu au moment de l'incarnation. Comme Eadmer, Fulbert de Chartres († 1028) dit que l'âme de Marie et son corps choisi par la sagesse de Dieu le Père pour être le tabernacle de Dieu lui-même, ont été très purs de toute malice et de toute souillure, *Serm.*, IV, *P. L.*, t. CXLI, col. 322.

Au XIIe siècle, Hildebert du Mans († 1133), en comparant Marie Madeleine et la Mère de Dieu, dit expressément que, bien différente de Madeleine, Marie n'a jamais connu le péché, *Serm.*, LXIX, *P. L.*, t. CLXXI, col. 677. Saint Bernard, dans sa lettre aux chanoines de Lyon où il s'oppose à l'introduction, dans cette église, de la fête de l'immaculée conception et combat ce privilège, affirme comme une vérité certaine, que Marie sanctifiée avant sa naissance fut alors enrichie d'un privilège qui n'a été concédé à aucune autre créature : celui d'être exempte de toute faute pendant toute sa vie. *Epist.*, CLXXIV, 5, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 334. Ce que le saint docteur enseigne aussi dans son deuxième sermon sur l'assomption. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 420. Suivant Pierre Lombard († 1160) c'est à partir du moment de l'incarnation que Marie fut *immunis ab omni peccato*. Il parle non du fait de l'absence de tout péché, mais de l'impeccabilité. Nous le comprenons par une phrase précédente, où il affirme que Marie fut alors délivrée de la concupiscence, qui fut entièrement éteinte, ou tellement affaiblie que, dans la suite, il n'y eut plus pour elle aucune occasion de faute, *III Sent.*, dist. III, 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 761. A cause de l'autorité de Pierre Lombard, cette explication de l'impeccabilité de Marie, depuis l'incarnation, fut, dans les siècles suivants, admise par un assez grand nombre d'auteurs.

Vers la même époque, Richard de Saint-Victor († 1173) enseigne expressément que Marie, depuis sa naissance, ne commit jamais aucune faute, ni mortelle ni vénielle. *Explicatio in Cant. cantic.*, XXVI, XXIX, *P. L.*, t. CXVI, col. 482, 516. La purification qu'elle reçut au moment de l'incarnation consista dans l'extinction de toute concupiscence; seules subsistèrent la mortalité et la passibilité. *De Emmanuele*, l. II, c. XXVI sq., col. 660 sq. Jusqu'à l'incarnation, Marie fut préservée de tout péché par l'action de la grâce divine; après l'incarnation, elle fut confirmée par la puissance du Très-Haut et fortifiée de telle manière qu'elle ne pouvait plus commettre aucun péché, *De Emmanuele*, l. II, c. XXX sq., col. 663 sq. Gauthier de Saint-Victor, qui écrivit en 1180, affirme l'absence de tout péché en Marie, non seulement depuis l'incarnation de Notre-Seigneur, mais pendant toute la vie de Marie. *Excerpta ex libris contra quatuor labyrinthos Franciæ*, *P. L.*, t. CXIX, col. 1154 sq.

2. *Interprétation plus exacte des textes scripturaires.* — Les textes qui avaient présenté des difficultés pour plusieurs écrivains du IIIe et du IVe siècle sont désormais interprétés dans un sens favorable à la parfaite sainteté de Marie. Des paroles, *Quid mihi et tibi est mulier, nondum venit hora mea*, Joa., II, 14, saint Augustin donne cette interprétation : Jésus voulait affirmer que ce n'était point de Marie qu'il tenait son pouvoir d'accomplir des miracles; mais de sa nature divine. L'heure viendra où, attaché à la croix, il montrera l'infirmité de la nature humaine qu'il tient de Marie. *In Joa.*, tr. VIII, 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 1456. (Nous n'examinerons point le texte des *Quæstiones ex Novo Testamento*, LXXIII, *P. L.*, t. XXXV, col. 2267 sq. où les paroles, *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*, Luc., II, 35 sont entendues d'un doute de Marie au pied de la croix, puisqu'il est certain que ce texte n'est point d'Augustin.)

On a cité, comme contraire à la sainteté de Marie, le passage où saint Maxime de Turin expliquant les paroles : *Quid mihi et tibi est mulier*, dit que c'est une réponse indignée de Notre-Seigneur considérant comme inopportune la demande faite par Marie : *Hæc verba indignantis esse quis dubitet?* Le contexte montre que, pour Maxime, la demande de Marie était seulement inopportune. D'ailleurs un blâme de Notre-Seigneur ne pourrait se concilier avec la suite du texte : la vénérable Marie connaissant l'avenir et prévoyant la volonté du Seigneur, avertit avec soin les serviteurs en leur disant : « Faites tout ce qu'il vous dira », *Homil.*, XXIII, *P. L.*, t. LVII, col. 275. — Dans une explication des paroles de Notre-Seigneur, Matth., XII, 49 sq., saint Grégoire le Grand montre que, dans ce texte, la mère de Jésus, se tenant au dehors comme inconnue, est la figure de la synagogue qui ne reconnut pas Notre-Seigneur : *Unde et mater ejus cum quasi non agnoscitur, foris stare perhibetur. In Evang.*, l. I, hom. III, 1, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1086. — Selon saint Bède, la mère et les frères de Jésus n'étaient point au dehors. C'était un piège que le questionneur voulait poser désireux de voir si le Maître préférait l'amour de sa mère à la fonction de la prédication. *In Matthæi evang. expos.*, l. II, c. XII, *P. L.*, t. XCII, col. 64. Selon le même interprète, le glaive qui devait transpercer l'âme de Marie est la douleur que lui causa la passion de son divin Fils, *In Lucæ evang. expos.*, l. I, col. 346. Relativement au texte, *Quid mihi et tibi est mulier?* Bède suit l'interprétation de saint Augustin, *In Joa. evang. expos.*, II, col. 657.

Ces interprétations, recueillies dans les gloses du Moyen Age, voir Walafrid Strabon, *In Matth.*, VII, 48, *P. L.*, t. CXIV, col. 129, furent dès lors communément admises.

Conclusion. — Comme pour la période précédente, les documents cités montrent qu'il est inexact de dire avec G. Herzog, *op. cit.*, p. 52, 72, 84, sans formuler aucune distinction, que, pendant les douze premiers siècles, l'enseignement traditionnel abandonnait Marie dans le péché. En réalité, depuis le commencement du Ve siècle jusqu'au commencement du XIIIe siècle, l'absence de tout péché actuel en Marie était communément enseignée d'une manière explicite. La purification admise en Marie, au moment de l'incarnation, par un assez grand nombre d'auteurs, avait pour objet, suivant eux, non d'effacer quelque tache du péché, mais de détruire ou du moins de diminuer la concupiscence, que l'on considérait comme encore existante, à l'état d'inclination, à cette période de la vie de Marie, bien que de fait elle ne se traduisît par aucun acte.

2e *période, depuis le XIIIe siècle jusqu'à l'époque actuelle.* — 1. *Depuis le XIIIe jusqu'au XVIe siècle,* le travail théologique porte principalement sur la question du principe immédiat de l'absence de tout péché en Marie, et en même temps, par voie de conséquence, sur l'impeccabilité qui en résulte pour Marie.

Au XIIIe siècle, Albert le Grand donne cette indication que la cause immédiate de l'absence de tout péché, en Marie, était la plénitude de grâce dont elle avait été comblée, *Quæstiones super Missus est,* CXXXIV, *Opera,* t. XX, p. 91. Même enseignement chez Alexandre de Halès, *Summa theologiæ,* part. III, q. IX, m. III, a. 2, Venise, 1575, p. 32. Selon saint Thomas, soit avant soit après l'incarnation, l'absence de tout péché en Marie, ou sa confirmation dans le bien, ne provenait pas seulement de la grâce abondante donnée à Marie. Il fallait encore la constante protection de la divine Providence, empêchant toute occasion de péché et portant incessamment la volonté de Marie au bien. Le saint docteur en donne cette raison, que la volonté humaine n'est pleinement confirmée dans le bien que par la vision intuitive de Dieu, laquelle cause un parfait et perpétuel amour pour Dieu, *Sum. theol.*, Ia, q. C, a. 2. Cette vision ne pouvant exister en cette vie, d'une manière stable, en dehors du privilège conféré à la sainte humanité de Notre-Seigneur, il est donc certain qu'en cette vie, quelle que soit la plénitude de grâce que l'on possède, celle-ci ne peut suffire pour confirmer pleinement la volonté dans le bien. Elle rend seulement le péché très difficile, à cause des vertus infuses qui réfrènent les inclinations inférieures, à cause de la forte inclination de la volonté vers Dieu, à cause aussi de la fréquente et amoureuse contemplation de la vérité divine, qui retire l'homme du péché. *De veritate,* q. XXIV, a. 9. Pour une pleine confirmation dans le bien, il est nécessaire, en toute créature, que la divine Providence agisse constamment pour empêcher toute défection du libre arbitre. *De veritate,* q. XXIV, a. 9; *Cont. gent.*, l. III, c. 155. Pour cette raison aussi que, jusqu'à ce moment, la concupiscence restait en elle, suivant le saint docteur, à l'état d'inclination, sans jamais passer à l'acte, Marie, avant l'incarnation, eut besoin du secours de la divine Providence, la préservant de tout mouvement inordonné, *quæ non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire,* IIIa, q. XXVII, a. 4, ad 1um. Après l'incarnation où elle reçut une grâce consommée qui la confirmait dans le bien en la délivrant de tout reste d'inclination sensible, Marie, en vertu du principe général si nettement affirmé pour toute persévérance dans toutes les créatures, *De veritate,* q. XXIV, a. 9, *Cont. gent.*, l. III, c. 155, eut encore besoin, pour sa parfaite persévérance dans le bien, d'être soutenue par l'action constante de la divine Providence.

Quant au sens dans lequel le saint docteur entend ici la *confirmatio in bono,* accomplie en Marie par l'incarnation, le contexte montre qu'il s'agit d'une confirmation consommée et perfectionnée : *In conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono.* IIIa, q. XXVII, a. 5, ad 2um. Cette confirmation consommée et perfectionnée résultait de ce que toute inclination du *fomes peccati* fut alors pleinement éloignée. Nous savons que, dans d'autres textes, le docteur angélique dit expressément pour toute la durée de la vie de Marie, après sa première sanctification, qu'elle était confirmée dans le bien, en ce sens que tout péché était et devait être complètement éloigné d'elle. *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 4; Ia, q. C, a. 2; *De veritate,* q. XXIV, a. 9, ad 2um.

Selon saint Bonaventure, Marie, bien qu'elle ait été toujours exempte de toute faute actuelle, fut confirmée dans le bien, ou reçut le privilège de l'impeccabilité, à l'instant seulement où l'incarnation fut accomplie en elle. Quant à la cause immédiate de cette impeccabilité, saint Bonaventure admet qu'elle consistait dans le secours divin, confirmant les puissances de l'âme et y détruisant tout défaut. *In IIIum Sent.*, dist. III, p. I, a. 3, q. III, t. III, p. 77 sq.

Au XIVe et au XVe siècle, on suit communément l'explication de saint Thomas ou de saint Bonaventure, avec quelques divergences d'expression plutôt que d'idée. On admet, comme principe immédiat de l'impeccabilité de Marie : la protection très spéciale de la divine Providence, empêchant le libre arbitre de Marie de se porter vers le mal et l'inclinant constamment vers le bien, Durand, *In IIIum Sent.*, dist. III, q. IV; ou l'extinction de la concupiscence, accomplie dans la première ou dans la deuxième sanctification, Biel, *In IIIum Sent.*, dist. III, q. II, p. 53 sq.; ou la plénitude de la grâce conférée à Marie, S. Antonin, *Summa theologica,* part. IV, tit. XV, c. 20, p. 5, t. IV. col. 1052 ; Bernardin de Busti, *op. cit.*, fol. 118; ou l'action simultanée de ces diverses causes, Richard de Middletown, *In IIIum Sent.*, dist. III, a. 1, q. III sq., t. III, p. 28 sq.; Pelbart de Temesvar, *op. cit.*, p. 195. On observera, d'ailleurs, que les auteurs qui attribuent formellement l'impeccabilité à une des causes indiquées, ne nient point l'influence des autres causes.

Quant au moment auquel, sous l'action des causes qui viennent d'être indiquées, l'impeccabilité fut effectivement conférée à Marie, ce fut, selon beaucoup d'auteurs, le moment de sa première sanctification, qu'on le dise expressément, en admettant toutefois un accroissement ou un perfectionnement de cette impeccabilité au moment de l'incarnation, comme Durand, *loc. cit.*, et Biel, *loc. cit.*, ou qu'on le laisse entendre, en disant, sans restriction, que cette impeccabilité a existé pendant toute la vie de Marie, comme saint Antonin, *loc. cit.*, et Pelbart, *loc. cit.*, tandis que d'autres théologiens, comme Richard de Middletown, *loc. cit.*, et Busti, *loc. cit.*, admettent, avec saint Bonaventure, que l'impeccabilité fut conférée au moment de l'incarnation.

2. *Depuis le XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle,* la doctrine théologique de l'exemption de toute faute actuelle en Marie ayant été affirmée par le concile de Trente, sess. VI, can. 23, l'effort principal du travail théologique se porta sur la réponse aux objections ou accusations des nouveaux adversaires de la foi catholique. — Dans cette réponse, on ne fit guère que reproduire ce qui avait été dit à l'époque précédente. Voir notamment saint Pierre Canisius, *Commentaric de sacrosancta virgine Maria Deipara,* l. I, c. X; l. IV,

c. I sq., XX, XXVII, Ingolstadt, 1583, t. II, p. 73, 386 sq., 506 sq., 548 sq.; Vasquez, *In III^am S. Thomæ*, disp. CXX, 23 sq.; Suarez, *In III^am S. Thomæ*, t. II, disp. IV, sect. III; Petau, *De incarnatione*, XIV, 1, *De theologicis dogmatibus*, Anvers, 1700, t. VI, p. 210 sq.; Raynaud, *op. cit.*, t. VII, p. 213 sq.; Novato, *op. cit.*, t. I, p. 10 sq.; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 27 sq.; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VII, col. 1036 sq.; Janssens, *op. cit.*, p. 162 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 223 sq.; Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 66 sq. En expliquant le principe immédiat de l'impeccabilité en Marie, on le fit dériver, comme à l'époque précédente, d'une providence très spéciale de Dieu sur Marie, et des incessantes grâces de choix qui unissaient la Vierge à Dieu par une très éminente et très constante charité.

III. CONCLUSIONS DOCTRINALES DÉDUITES DE L'ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL. — 1re conclusion. — Le fait de l'exemption de toute faute actuelle en Marie, pendant toute sa vie terrestre, est une vérité catholique certaine, constamment enseignée, au moins depuis le Ve siècle, comme contenue dans le dogme de la maternité divine.

1. C'est une vérité catholique certaine, enseignée comme telle par le concile de Trente, sess. VI, can. 23. Selon la parole conciliaire, *quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia*, c'est la doctrine de l'Église que Marie, par un privilège spécial de Dieu, a pu, pendant toute sa vie, éviter tous les péchés même véniels. Par là l'Église affirme seulement le fait de l'exemption par un privilège spécial de Dieu, dont la nature n'est pas autrement précisée. Suivant les explications communément données par les théologiens depuis le XIIIe siècle, le privilège consiste dans une protection très spéciale de la divine Providence, empêchant toute défection du libre arbitre : par l'éloignement de toute occasion de faute et par la concession incessante de grâces particulières produisant, dans la volonté de Marie, un amour très parfait envers Dieu. C'est notamment l'enseignement que nous avons entendu de saint Thomas, dans les textes cités.

2. L'exemption de toute faute actuelle, en Marie, a été enseignée au moins depuis le Ve siècle, avec saint Augustin, comme une vérité certaine, contenue dans le dogme de la maternité divine.

C'est la pensée de saint Augustin, disant expressément qu'à cause de l'honneur de Notre-Seigneur, il ne veut pas que, quand il s'agit du péché il soit aucunement question de Marie, ci-dessus, col. 2414. Saint Thomas l'atteste formellement : Marie n'aurait pas été *idonea mater Dei* si elle avait péché quelquefois. Comme l'honneur des parents rejaillit sur leurs descendants, de même le déshonneur de la mère rejaillirait sur le Fils. *Sum. theol.*, III^a, q. XXVII, a. 4. De cette interprétation constante de la tradition catholique, affirmée par saint Augustin et saint Thomas, et communément suivie par les théologiens, on doit conclure que la doctrine de l'exemption de toute faute actuelle, en Marie, est une vérité implicitement révélée dans le dogme même de la maternité divine.

2e conclusion. — Les textes scripturaires que l'on a objectés, à diverses époques, à l'exemption de toute faute actuelle en Marie, ne contiennent rien qui lui soit opposé. Nous avons constaté que quelques textes scripturaires qui, au IIIe et au IVe siècle, avaient, chez plusieurs, suscité quelque doute ou quelque hésitation, avaient été, depuis le Ve siècle, constamment et unanimement interprétés malgré quelques divergences d'exégèse, dans le sens d'un respect absolu de la sainteté de Marie, ou de l'absence, en elle, de toute faute. Nous avons constaté aussi que les théologiens catholiques ont toujours observé la même attitude en face des textes opposés, depuis le XVIe siècle, par les protestants, à la parfaite sainteté de Marie. Il sera utile de résumer leur démonstration pour les deux textes principaux, Luc., II, 35 et Joa., II, 4.

a) Luc., II, 35. *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*, ne peut aucunement signifier le doute, tourmentant l'âme de Marie au moment de la passion de Notre-Seigneur. Rien, ni dans le texte, ni dans le contexte, n'indique ce sens. Il est même positivement exclu par les paroles antécédentes : *Et in signum cui contradicetur*, εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον, annonçant l'opposition qui sera faite à Notre-Seigneur pendant sa vie et surtout pendant sa passion; opposition que le participe présent ἀντιλεγόμενον indique comme continue. Par la conjonction *et*, une étroite connexion est établie entre les deux phrases. D'où il résulte, d'une manière évidente, que le glaive qui transperce l'âme de Marie est un glaive symbolisant les douleurs très vives qui déchirèrent son âme à l'occasion des souffrances de son divin Fils particulièrement pendant sa passion et au pied de la croix. C'est aussi ce que montre la phrase finale, *ut revelentur ex multis cordibus cogitationes*. L'opposition faite à Jésus-Christ et les souffrances qui en résultèrent pour Marie, ainsi que l'*Ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel*, du commencement de la phrase, auront pour conséquence la manifestation des cœurs : les hommes, en prenant parti pour ou contre Jésus, manifesteront leurs pensées et leurs affections les plus secrètes. Le texte, en attribuant ce résultat conjointement aux trois membres de phrase, exclut donc, pour les paroles *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*, toute autre idée que celle des souffrances de Marie. D'ailleurs toute la phrase montre les souffrances de Marie intimement unies à celles de Jésus, dans un but commun.

b) Joa., II, 4, *Quid mihi et tibi est mulier? nondum venit hora mea*, ne contient aucun blâme supposant quelque faute commise par Marie.

On le voit par la suite de l'événement. Jésus accomplit ce que Marie lui avait demandé; et Marie avait immédiatement compris qu'il en serait ainsi, puisqu'elle dit aussitôt aux serviteurs d'exécuter tout ce que Jésus leur ordonnerait. C'est aussi ce qu'indique la phrase elle-même. — Comme on la montré à l'art. *Marie*, *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 795 sq., voir aussi Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Joannem.*, 2e édit., Paris, 1906, p. 129, l'expression *quid mihi et tibi*, d'après plusieurs autres textes néotestamentaires, Matth., VIII, 29; Marc., V, 7; Luc., IV, 34; VIII, 28, signifie : « Ne vous occupez pas ou ne vous inquiétez pas de ce qui me regarde ou de ce que je dois faire; laissez-moi faire. » On peut donc traduire « laissez-moi faire » , ou « que ne me laissez-vous faire? » Sens qui n'a rien d'irrespectueux ni de désobligeant pour Marie; d'autant plus que l'appellation γύναι est elle-même très honorable. Elle est employée, comme telle, même chez les classiques. Notre-Seigneur l'emploie toujours en parlant à des femmes : sa mère n'est point exceptée.

On a montré également que le membre de phrase qui suit doit être interprété selon la forme interrogative, suivant des auteurs anciens, comme la version arabe du *Diatessaron* de Tatien, et saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLIV, col. 1308. On sait d'ailleurs que, dans les textes grecs du Nouveau Testament, il n'est pas rare d'omettre la particule interrogative dans des phrases où le sens interrogatif est indiqué par le contexte. Avec cette forme interrogative, la phrase signifie l'acquiescement tacite de Notre-Seigneur : « mon heure n'est-elle donc pas venue? » Ce qui correspondait pleinement à la réalité, puisque Jésus venait de commencer son ministère public par son baptême et que saint Jean-Baptiste avait publique-

ment rendu témoignage de sa divinité et de la mission qu'il devait accomplir. *Dictionnaire de la Bible*., t. IV, col. 796; Knabenbauer, *op. cit.*, p. 127 sq. Le texte ainsi interprété étant tout à l'honneur de Marie, comme la suite même de l'événement, toute difficulté est donc écartée. On peut aussi rappeler les interprétations données par saint Augustin et par d'autres auteurs. Assez divergentes entre elles, et divergentes aussi de celle que nous venons d'indiquer, elles s'accordent à exclure toute supposition de péché en Marie. Voir Bartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultus?* Fribourg-en-B., 1909, p. 61 sq.; *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 147 sq.; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 56-57.

3° *conclusion*. — Il n'y a non plus rien de contraire au privilège de l'exemption de toute faute actuelle en Marie, dans les deux controverses que nous avons rencontrées en étudiant l'enseignement traditionnel : controverse sur la permanence de la concupiscence *in actu primo* jusqu'à la sanctification plus parfaite de Marie par l'accomplissement du mystère de l'incarnation, et controverse relative au moment où Marie fut rendue pleinement impeccable.

1. Selon les docteurs ou les théologiens cités plus haut comme admettant que la concupiscence *in actu primo* resta en Marie jusqu'au moment où le mystère de l'incarnation s'accomplit en elle, saint Bède, saint Paschase Radbert, Pierre Lombard, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, saint Thomas, saint Antonin de Florence, nous avons constaté qu'il s'agissait uniquement de la tendance de la nature, constamment liée par l'action de la grâce divine, de telle sorte que, jamais, *in actu secundo*, aucun acte, aucun mouvement de la concupiscence ne se produisit après la première sanctification de Marie, comme l'indique particulièrement saint Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. XXVII, a. 3, voir aussi IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 1031 sq.

2. Il n'y a rien non plus qui contredise le privilège de Marie dans les divergences théologiques que nous avons rencontrées, surtout du XIIe au XVIe siècle, dans la manière d'expliquer soit la nature de l'impeccabilité, soit le moment auquel cette impeccabilité fut pleinement conférée à Marie. En réalité, les explications que l'on donne de l'impeccabilité de Marie s'accordent substantiellement sur ses deux causes immédiates : la grâce très abondante conférée à Marie et la constante protection de la divine Providence empêchant, pour elle, toute occasion de péché et portant incessamment sa volonté au bien. On s'accorde aussi à reconnaître en Marie l'absence de toute faute après sa première sanctification. Si parfois l'on parle d'impeccabilité après l'incarnation seulement, on entend par là une sanctification plus abondante conférée au moment où l'incarnation de Notre-Seigneur s'accomplit en Marie, en raisonnant surtout selon l'opinion qui, jusqu'au moment de l'incarnation, considérait Marie comme encore soumise à la concupiscence *in actu primo*. C'est en ce sens que saint Thomas dit que la grâce confirmant Marie dans le bien eut, à ce moment, toute sa perfection : *In conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono. Sum. theol.*, III^{a}, q. XXVII, a. 5, ad 1um.

III. AUGMENTATION DE LA GRACE SANCTIFIANTE EN MARIE. — Dès le premier moment de sa conception, Marie a possédé la grâce sanctifiante, voir IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 846.

Exempte de toute faute actuelle, Marie, nous venons de le montrer, a constamment persévéré dans la grâce de sa sanctification première. Une question reste à résoudre : la grâce sanctifiante possédée par Marie, dès le premier moment de son existence, a-t-elle été constamment augmentée pendant toute sa vie? et quelles ont été les causes de cette augmentation?

I. FAIT DE L'AUGMENTATION CONSTANTE DE LA GRACE SANCTIFIANTE EN MARIE PENDANT TOUTE SA VIE TERRESTRE. — 1° C'est une vérité certaine que, pendant tout la durée de l'état d'épreuve, la grâce sanctifiante peut être incessamment accrue par les actes de charité accomplis avec une suffisante perfection, et par les sacrements reçus avec les dispositions requises. Or il n'est point douteux que, pour Marie, l'état d'épreuve ait duré jusqu'au terme de sa vie terrestre. C'est l'enseignement commun des théologiens, qui, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. XV, a. 10, et *De veritate*, q. XXVI, a. 10, attribuent à Jésus-Christ seul le privilège d'avoir été sur terre à la fois *viator et comprehensor*. La grâce sanctifiante que Marie avait reçue déjà si parfaite au premier moment de sa conception, a donc dû être incessamment augmentée par les deux causes qui l'augmentent habituellement dans les âmes.

2° A cette loi générale qui devait régir toute la vie surnaturelle de Marie, y a-t-il lieu d'admettre une exception, à cause de la pleine consommation de grâce, qu'elle reçut au moment de l'incarnation, selon le sentiment commun des théologiens.

1. Cette exception doit être rejetée comme contraire à ce principe bien assuré, que, dans une nature créée, il ne peut y avoir de grâce sanctifiante d'une intensité telle qu'aucun accroissement ne soit plus possible. N'atteignant jamais la perfection absolue, la grâce, selon l'enseignement de saint Thomas, peut toujours être augmentée dans toutes les créatures, pendant la vie d'épreuve : *Hominum vero qui sunt pure viatores gratia potest augeri, et ex parte formæ quia non attingunt summum gratiæ gradum, et ex parte subjecti quia nondum pervenerunt ad terminum. Sum. theol.*, III^{a}, q. VII, a. 12. C'est d'ailleurs une conséquence du principe communément admis en métaphysique contre les diverses formes d'optimisme philosophique : tout ce qui est créé peut toujours recevoir quelque accroissement, comme le montre saint Thomas : *Ipsa ratio facti vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipso quod fit ex nihilo, habet aliquem defectum et est in potentia non actus purus; et ideo non potest æquari primo infinito ut sit infinitum. De potentia*, q. I, a. 2, ad 4um. Et ailleurs : *Quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. De veritate*, q. XXIX, a. 3, ad 3um. Cette conclusion s'applique même à la grâce habituelle que Jésus possédait dans sa sainte humanité, *Sum. theol.*, III^{a}, q. VII, a. 12, ad 2um; *De veritate*, q. XXIX, a. 3, ad 6um. Si l'on affirme que la grâce habituelle en Jésus-Christ était incapable d'un perfectionnement ultérieur, c'est simplement en ce sens qu'elle ne pouvait appartenir à une personne plus parfaite, et qu'au reste cette grâce avait toute la perfection intensive qui convenait à la personne du Verbe incarné, *loc. cit.*

2. On ne doit attribuer aucune valeur probante à plusieurs textes cités en sens opposé. Le texte principal est celui de Pierre le Vénérable († 1156), affirmant, dans une de ses lettres, que Marie, dès lors qu'elle a été dite pleine de grâce au moment de l'annonciation et de l'incarnation, n'a pu, depuis cette époque, recevoir aucun accroissement de grâce, du moins pour tout ce qui concernait sa sainteté personnelle. *Epist.*, l. III, 7, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 285 sq. L'argument donné comme péremptoire par Pierre le Vénérable, n'a jamais été accepté par la tradition catholique, qui, sauf quelques très rares exceptions, a toujours expliqué cette plénitude de grâce en Marie au moment de l'annonciation et de l'incarnation, de manière à admettre en elle, dans le reste de sa vie, un accroissement constant de la grâce. Citons particulièrement Alexandre de Halès, saint Thomas et Ri-

chard de Middletown, dont l'explication a été communément suivie.

Selon Alexandre de Halès, la plénitude de grâce fut conférée à Marie au moment de l'incarnation, en ce sens que Marie fut alors pleinement confirmée dans le bien, parce que le pouvoir encore subsistant en elle de commettre le péché fut alors entièrement retiré. *Summa theologiæ*, part. III, q. x, m. 3, a. 2, Venise, 1575, t. III, p. 32.

Le texte de saint Thomas, *in conceptione autem Filii Dei consummata est ejus* (Mariæ) *gratia confirmans eam in bono*, *Sum. theol.*, III[a], q. XXVI, a. 5, ad 2[um], contient substantiellement le même sens, comme l'indique toute la suite des idées. Le saint docteur distingue en Marie une triple plénitude de grâce tellement hiérarchisée, que la deuxième l'emporte sur la première, et la troisième l'emporte sur les deux premières au double point vue de la délivrance du mal et de l'*ordo ad bonum*.

a) Au premier point de vue, la hiérarchie s'établit ainsi. La perfection de grâce reçue dans la première sanctification a délivré Marie de la faute originelle (comme l'admettait saint Thomas). La perfection de grâce reçue dans la deuxième sanctification, au moment de la conception de son divin Fils, l'a totalement purifiée du *fomes ligatus* encore subsistant jusque-là. Enfin la perfection de grâce qu'elle a reçue dans le triomphe de son assomption et de son entrée au ciel, l'a délivrée *ab omni miseria*, c'est-à-dire des autres pénalités du péché, comme la mort et la souffrance.

b) Au point de vue de l'*ordo ad bonum*, il y a une semblable hiérarchie de perfection. Dans la première sanctification, il y a eu réception de la grâce inclinant Marie au bien. Dans la conception du Fils de Dieu, il y a eu en Marie consommation de la grâce qui la confirmait dans le bien : ainsi fut supprimé l'inclination au mal, encore subsistante bien que liée. Dans la glorification éternelle de Marie, il y a eu consommation de la grâce, l'établissant parfaitement dans la jouissance de tout bien : ce qu'elle ne possédait pas encore sur la terre. Il est donc vrai que la consommation de grâce communiquée à Marie, dans l'incarnation de son divin Fils, doit s'entendre de sa parfaite confirmation dans le bien; et que rien n'autorise à l'expliquer dans le sens d'une négation de toute croissance subséquente de la grâce sanctifiante, négation qui, d'ailleurs, serait opposée à la doctrine soutenue en d'autres endroits par saint Thomas, comme nous l'avons montré. On peut ajouter que saint Thomas affirmant que la troisième perfection de grâce est plus grande que la deuxième, suppose ainsi qu'il pouvait encore y avoir accroissement de grâce après la réception de cette deuxième perfection, comme l'observe avec raison le P. Hugon, *op. cit.*, p. 110. Richard de Middletown, *In III[um] Sent.*, dist. III, q. I, a. 4, s'exprime comme Alexandre de Halès.

En opposition au fait de l'augmentation constante de la grâce en Marie on cite encore cette phrase hésitante de Duns Scot, à propos du baptême conféré à Marie : *Consimiliter supponendum est de beata Virgine, nisi forte ipsa excepta ab illa lege et de ea fuisset ratio dispensandi : quia forte habuit in conceptione Filii sui illam plenitudinem gratiæ ad quam Deus disposuit eam pervenire. In IV[um] Sent.*, dist. IV, q. VI. Quelle valeur pourrait-on attribuer à une phrase aussi hésitante, qui ne contient aucune preuve, et qui, parmi les théologiens, n'a recueilli d'autre suffrage que celui d'Antoine Hiquæus, dont le commentaire accompagne l'édition des œuvres de Duns Scot? Ainsi la vérité de l'enseignement traditionnel, loin d'être affaiblie par quelques textes discordants, en reçoit plutôt une sorte de confirmation, par le fait que l'on n'a pu lui opposer aucun argument valable.

II. CAUSES DE CETTE AUGMENTATION CONSTANTE DE LA GRACE SANCTIFIANTE EN MARIE. — *1re cause. Les actes de charité très parfaite incessamment accomplis par Marie.* — 1. A cause de la très parfaite grâce sanctifiante qui fut donnée à Marie dans sa conception immaculée, à cause aussi des grâces actuelles très éminentes dont elle fut incessamment prévenue et dont elle suivit toujours la forte impulsion, les actes de charité produits par Marie étaient d'une très grande perfection. Par les grâces mystiques qui furent abondamment communiquées à Marie pendant toute sa vie terrestre, comme nous le montrerons bientôt, la perfection de ses actes de charité fut encore grandement augmentée. Car l'effet habituel de ces grâces de choix est, selon l'enseignement des théologiens mystiques, de produire dans l'âme une très intense charité.

2. Dirigés par la science infuse de Marie, ces actes de charité furent produits d'une manière constante depuis le premier moment de son existence jusqu'à son dernier instant. Ils ne furent empêchés par aucune distraction ou aucun acte des sens extérieurs ou intérieurs. Exempte, de droit, des conséquences de la faute originelle, Marie avait sur tous ses sens une parfaite maîtrise.

3. Selon les principes indiqués à l'art. CHARITÉ t. II, col. 2230 sq., chacun des actes de charité, excellemment accomplis par Marie, fut constamment suivi d'une augmentation immédiate de la grâce sanctifiante. En elle, à cause des grâces très éminentes dont elle fut toujours prévenue et de son incessante et parfaite correspondance, chaque acte de charité posséda toujours une perfection suréminente qui lui assurait le droit à une augmentation immédiate.

4. Dans quelle proportion cette augmentation s'est-elle produite? Nous ne pouvons le déterminer d'une manière précise, ne connaissant exactement ni l'intensité de la grâce sanctifiante d'où l'acte procédait, ni l'intensité de la grâce actuelle sous l'impulsion de laquelle l'acte était produit. Nous savons seulement qu'en Marie la grâce eut toujours son maximum d'effet surnaturel, à cause de sa parfaite correspondance à l'action de la grâce.

2e cause. Les sacrements reçus par Marie. — Nous nous bornerons aux sacrements de la Nouvelle Loi et aux seuls sacrements que pouvait recevoir Marie exempte de tout péché par le privilège divin : le baptême, la confirmation et l'eucharistie.

1. Quant au baptême, les vérités doctrinales que nous connaissons rendaient, pour Marie, sa réception nécessaire : le baptême est nécessaire pour recevoir validement les autres sacrements, nécessaire aussi pour appartenir, en fait, à l'Église instituée par Jésus-Christ. Pour recevoir validement les autres sacrements et pour appartenir effectivement à l'Église de Jésus-Christ, Marie reçut donc le sacrement de baptême, bien que du fait lui-même nous n'ayons aucune preuve matérielle.

2. Pour la sainte eucharistie, ce que nous connaissons de la coutume des premiers fidèles de la recevoir fréquemment, voir COMMUNION FRÉQUENTE, t. III, col. 516, et ce que nous savons de l'amour très parfait de Marie pour son divin Fils, nous assure qu'elle reçut ce sacrement aussi souvent qu'il lui fut possible.

3. Entrée au cénacle avec les apôtres, Act. II, 14, Marie participa avec eux à la réception des dons du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Comme les apôtres, elle reçut donc la grâce du sacrement de confirmation, que saint Thomas appelle *rem sacramenti confirmationis*, ou *plenitudinem Spiritus Sancti sine sacramento*, *Sum theol.*, III[a], q. LXXII, a. 2 ad 1[um].

4. Dans quelle mesure la grâce sanctifiante de Marie

fut-elle augmentée par les sacrements qu'elle reçut, notamment par le sacrement d'eucharistie qu'elle reçut très fréquemment pendant les années qu'elle passa sur la terre après l'ascension de son divin Fils? On ne peut donner que cette réponse générale : Marie, à cause des dispositions très parfaites qu'elle y apporta constamment, dut puiser, dans ces sacrements, des trésors de grâces, en quelque sorte illimités. N'est-ce pas une vérité théologique communément admise que l'effet des sacrements de la Nouvelle Loi n'a d'autre limite que les dispositions imparfaites du sujet qui les reçoit?

5. Outre l'augmentation de la grâce sanctifiante produite par les sacrements, y eut-il, en Marie une augmentation provenant immédiatement de Dieu lui-même, dans quelques circonstances de la vie de Marie, notamment dans les moments où elle fut en contact immédiat avec la chair adorable de son divin Fils, comme dans la conception virginale, dans l'enfantement virginal, dans la période qui s'écoula entre l'une et l'autre, et dans les nombreuses occasions où Marie donna à Jésus enfant ses soins maternels? Dans ces heureuses circonstances, y eut-il, pour Marie, un accroissement de grâce sanctifiante, donné par Dieu *quasi ex opere operato et ultra meritum propriæ dispositionis*, s'adjoignant à la grâce due à ses dispositions actuelles? Bien qu'il n'y ait aucune preuve positive de cette libéralité divine, elle apparaît bien probable, soit pour l'instant de la conception virginale et pour plusieurs autres circonstances, selon Suarez, *In III*am, t. II, disp. XVIII, sect. III, n. 8, soit pour tout contact immédiat de Marie avec la sainte humanité de Jésus-Christ, principe de toute grâce pour toute l'humanité. Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. X, dissert. VI, c. I, spec. 2, Paris, 1875, t. III, p. 264; P. Hugon, *Tract. de B. Virgine Deipara, Tractatus dogmatici*, Paris, 1920, t. III, p. 456.

Nous pouvons donc conclure qu'en Marie la grâce très éminente reçue au premier instant de sa conception incessamment augmentée, pendant tout son pèlerinage terrestre, par la double cause que nous venons d'analyser, dut, au terme de sa vie mortelle, atteindre un degré de perfection qui échappe à toute estimation humaine. En elle fut alors pleinement réalisé ce que Pie IX, au début de l'encyclique *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854, indique déjà dès sa conception immaculée : que bien au-dessus de tous les esprits angéliques, bien au-dessus de tous les saints, Dieu la combla de l'abondance de toutes les grâces célestes, et l'enrichit avec une profusion merveilleuse, de telle sorte qu'elle fût dans une telle plénitude d'innocence et de sainteté qu'on ne peut, au-dessous de Dieu, en concevoir une plus grande et qu'aucune autre pensée que celle de Dieu même ne peut en mesurer la grandeur : *Ut ipsa eam innocentiæ et sanctitatis plenitudinem præ se ferret, qua major sub Deo nullatenus intelligitur, et quam, præter Deum, nemo assequi cogitando potest.*

IV. Vertus et dons du Saint-Esprit en Marie pendant sa vie terrestre. — 1° *Vertus et dons du Saint-Esprit considérés d'une manière générale en Marie.* — Les principes exposés à l'art. Immaculée Conception nous conduisent aux conclusions suivantes : 1. Marie ayant possédé, dès le premier instant de sa conception, une grâce sanctifiante très parfaite, a dès lors possédé aussi, avec une très éminente perfection, toutes les vertus surnaturelles infuses, soit théologales, soit morales, qui, selon l'enseignement théologique, accompagnent toujours la grâce sanctifiante. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXII, a. 1, q. LXIII, a. 3; q. CX, a. 3 sq.

2. Marie ayant possédé, dès le premier instant de sa conception, une parfaite exemption de tout mouvement de la concupiscence, non seulement en fait mais même en droit, on est autorisé à admettre qu'elle a, dès ce moment, possédé, d'une manière infuse, toutes les vertus morales surnaturelles par lesquelles était normalement assurée cette pleine exemption, sans qu'il fût nécesssaire de recourir à une constante et extraordinaire intervention de la divine Providence. D'ailleurs, puisque ces vertus ont été en Adam d'une manière infuse dès le premier moment de sa création, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCV, a. 1, 3, on doit les attribuer aussi à Marie dès sa première sanctification. Suivant les principes précédemment établis, relativement aux privilèges et dons divins en Marie, on ne peut admettre que Marie, au point de vue de la perfection morale, ait été inférieure à Adam.

Dès le premier moment de sa conception, Marie posséda aussi tous les dons du Saint-Esprit d'une manière très éminente. C'est une vérité certaine que ces dons accompagnent habituellement les vertus surnaturelles et qu'ils les complètent en perfectionnant, dans l'intelligence et dans la volonté, la disposition de parfaite obéissance aux motions spéciales du Saint-Esprit. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXVIII, a. 1, 2, 5. Voir Dons du Saint-Esprit, t. IV, col. 1735 sq.

2° *Conclusions concernant en Marie la possession particulière de quelques vertus ou dons du Saint-Esprit.* 1. *La vertu de foi en Marie.* — *a*) La vertu de foi est exclue seulement par la pleine et stable possession de la vision béatifique, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. V, a. 1. Cette vertu n'était donc point incompatible en Marie avec l'acte transitoire de vision béatifique qui lui fut parfois concédé : il y avait alors *visio Dei secundum essentiam per actum, non secundum habitum gloriæ.* S. Thomas, *Quæst. disp. de veritate*, q. XII, a. 2, ad 5um.

b) L'acte de foi en Marie n'était point opposé à la parfaite évidence de crédibilité qu'elle eut du mystère de l'incarnation par le témoignage immédiat de l'archange Gabriel et par l'expérience directe qu'elle eut en elle-même des merveilles de la conception virginale et de l'enfantement virginal. Malgré tout l'éclat de cette évidence extrinsèque, la nature intime du mystère de l'union hypostatique restait en elle-même inaccessible à son intelligence et était pour elle objet de foi, selon l'enseignement déjà cité de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. V, a. 2.

c) En Marie, l'acte de foi n'était point non plus empêché par les révélations ou illuminations divines dont elle fut fréquemment favorisée dans l'état mystique très parfait auquel elle fut habituellement élevée. Dans ces illuminations divines, comme on l'a dit précédemment avec saint Thomas, il n'y a point perception immédiate de Dieu, mais seulement connaissance analogique, quoique très sublime, des attributs divins.

d) Constamment exempte de toute faute vénielle, selon l'enseignement du concile de Trente, Marie n'eut jamais, dans sa foi, aucune défaillance. L'opinion contraire, émise par quelques auteurs dans les premiers siècles et par les novateurs du XVIe siècle, doit donc être rejetée. Lépicier, *op. cit.*, p. 298 sq. La foi très parfaite de Marie, particulièrement au moment de l'annonciation et à celui de la passion et de la mort de son divin Fils, a été souvent louée par les Pères et par les théologiens. Novato, *op. cit.*, t. II, p. 65; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 31 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. IV, 4; Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 222 sq.

2. *La vertu de pénitence en Marie.* — Impeccable, non de droit et *ab intrinseco*, mais par la faveur divine et par l'abondance des grâces de choix dont elle fut incessamment comblée, Marie pouvait posséder la

vertu infuse de pénitence, inclinant à la détestation du péché, qui de droit n'était point en elle absolument impossible. En elle, toutefois, il n'y eut jamais aucun acte de la vertu de pénitence puisqu'elle fut à jamais exempte de toute faute. Novato, *op. cit.*, t. II, p. 171 sq. Lugo, *De pœnitentia*, disp. VI, n. 6; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VII, col. 1029, Lépicier, *op. cit.*, p. 301 sq.

3. *La vertu de tempérance en Marie.* — Dans la mesure où elle incline à soumettre pleinement, sans aucune résistance et sans aucune lutte, les délectations des sens à la parfaite direction de la raison toujours mue par la charité surnaturelle, cette vertu existe en Marie, d'une manière infuse, dès le premier moment de sa conception. Pour Marie, le rôle de cette vertu n'était point, comme pour l'humanité déchue, de réfréner et de contenir, dans la juste mesure, les délectations sensibles souvent accompagnées de quelque rébellion des sens, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CXLI, a. 2 sq.; q. CLV, a. 1 sq., mais de prévenir entièrement tout ce qui n'eût point été selon la droite raison dirigée par la foi et la charité. L'exemption de tout mouvement de la concupiscence était assuré à Marie par le privilège de l'immaculée conception. En ce sens, Marie posséda excellemment toutes les vertus relevant de la vertu de tempérance : la chasteté et la virginité, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLI sq., la clémence et la douceur, q. CLVII, l'humilité, q. CLXI, la modestie, q. CLXVIII, l'abstinence, q. CXLVI.

Relativement à la vertu d'humilité, on comprend, selon l'explication de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXI, a. 3 et 1 ad 5um, comment Marie put se reconnaître inférieure à toutes les créatures, en attribuant pleinement à Dieu toutes les sublimes perfections qu'elle tenait de lui, et en se soumettant à toutes les autres créatures, au moins quant à la disposition intérieure de son âme et à cause des dons de Dieu qu'elle voyait en elles. L'humilité de Marie a été souvent louée par ses panégyristes et par les théologiens ascétiques, et considérée par eux comme la cause immédiate des sublimes faveurs que Dieu lui conféra. S. Pierre Damien, *Serm.*, XLVI, *P. L.*, t. CXLIV, col. 759 sq.; S. Bernard, *Super Missus est*, hom. I, 5 sq., *In assumptione B. M. Virginis*, serm. IV, 5 sq., *De duodecim prærogativis B. V. Mariæ*, 10 sq.; *De aquæductu*, 9, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 58 sq., 428 sq., 435 sq.; 442; S. Bonaventure, *Commentaria in evangelium Lucæ*, I, 54, 67, 87, 90, Quaracchi, t. VII, p. 24, 26, 30, 31; *De perfectione vitæ ad sorores*, c. II, 3, 7, t. VIII, p. 110, 112; *De assumptione B. Virginis Mariæ*, serm. IV, 1; *De nativitate B. Virginis Mariæ*, serm. V, 4, t. IX, p. 696, 718; Richard de Saint-Victor, *Explicatio in Cantica Canticorum*, c. XXVI, *P. L.*, t. CXCVI, col. 483; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 197; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 84 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 296; Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 226 sq.

4. *Les vertus annexes à la justice et à la force.* — Possédant très parfaitement les vertus de justice et de force, Marie dut posséder encore au moins quant à la disposition de la volonté, sinon toujours *quoad actum*, faute d'occasion immédiate de les exercer, toutes les vertus relevant de la justice ou assimilées à la justice; comme l'obéissance, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CIV, la reconnaissance et la gratitude, q. CVI, la libéralité, q. CXVII; ainsi que les vertus relevant de la vertu de force, comme la magnanimité, q. CXXIX, la patience et la constance, q. CXXXVI sq. Les auteurs ascétiques ont particulièrement loué l'admirable constance de Marie dans les souffrances qu'elle eut à endurer pour la rédemption de l'humanité.

5. *Le don de crainte en Marie.* — Puisque le don de crainte exista dans la sainte humanité de Notre-Seigneur, pour autant que cette sainte humanité avait une très affectueuse et souveraine révérence envers les sublimes perfections divines, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. VII, a. 6, ce don put, d'une manière semblable, exister en Marie. Loin d'être opposée à la charité, la crainte filiale, comme l'observe saint Thomas, croît avec elle, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XIX, a. 10; elle reste même *in patria*, a. 11, ad 3um. En aimant Dieu très parfaitement, Marie avait, pour ses infinies perfections, une souveraine révérence.

V. Graces mystiques et charismes en Marie. — 1° *Grâces mystiques en Marie.* — On montrera à l'art. Mystique, que les grâces ou faveurs mystiques consistent principalement dans une illumination divine toute spéciale communiquée à l'intelligence, et dans une impulsion d'amour très parfait donnée à la volonté, de telle manière que le rôle de l'intelligence et de la volonté est de recevoir et d'être mu librement par l'action divine, plutôt que d'agir de sa propre initiative. Saint Thomas parle plusieurs fois de cette illumination toute spéciale, comme cause de la contemplation. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXXX, a. 3, ad 4um; a. 5, ad 3um, a. 6. — Comment Marie, appelée à une si haute sainteté, n'aurait-elle pas possédé, avec une très grande perfection, les grâces mystiques qui, selon l'enseignement théologique, sont le moyen le plus habituel pour conduire les âmes à une sainteté éminente ? Elle, à qui l'on doit attribuer les privilèges ou faveurs concédés à d'autres saints, dès lors qu'ils convenaient à sa dignité et à sa condition, comment aurait-elle pu être privée de faveurs concédées par Dieu, avec tant de libéralité, à un grand nombre de saints?

Possédant d'une manière éminente, tous les dons spirituels, Marie a dû jouir de la faveur mystique la plus relevée, celle de l'union transformante où l'âme privilégiée a le sentiment presque habituel de la présence de Dieu, en même temps qu'elle connaît très spécialement la transformation toute particulière que Dieu opère dans toutes ses puissances.

Cet état, qui est comme l'état normal des âmes unies à Dieu par un très parfait amour, convenait souverainement à Marie pendant toute son existence terrestre, puisqu'elle aima toujours Dieu d'un amour supérieur à celui de toutes les autres créatures, et qu'elle était aimée de Dieu bien au-dessus de tous les anges et de tous les saints joints ensemble.

Avec un état aussi parfait d'union transformante, il est vraisemblable que Marie n'éprouva point d'extase, ou n'éprouva jamais les effets que l'extase produit habituellement sur le corps, voir Extase, t. V, col. 1875 sq. L'extase supposant encore quelque reste de faiblesse ou d'imperfection dans les sens ne devait point exister en Marie. Quant aux révélations et visions intellectuelles les plus relevées dont l'âme est souvent favorisée dans l'union transformante, elles durent être fréquentes en Marie, selon ce qui a été dit précédemment de sa connaissance des choses divines.

Les théologiens ou auteurs mystiques ont souvent loué les hautes faveurs concédées à Marie relativement à la vie contemplative: S. Bernard, *De duodecim prærogativis*, 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 431 ; S. Bonaventure, *Commentaria in Evangelium Lucæ*, c. X, 76, 79, Quaracchi, 1895, t. VII, p. 276 sq.; *De purificatione B. virginis Mariæ*, serm. I, III, t. IX, p. 638 sq.; Denys le Chartreux, *De præconio et dignitate Mariæ*, l. II, art. 11, 12, *Opera*, Tournai, 1908, p. 517 sq., voir aussi articles 16 sq.; Suarez, *In IIIam S. Thomæ*, disp. XVIII, sect. II, n. 4 sq.; Novato, *Op. cit.*, t. II, p. 290; de Rhodes, *Op. cit.*, t. II, p. 233.

2° *Charismes ou grâces gratis datæ.* — On connaît les charismes énumérés par saint Paul, I Cor., XII, 7 sq., et décrits par saint Thomas, qui en donne la notion théologique, en même temps qu'il montre leur rôle

providentiel dans l'enseignement des choses divines. *Sum theol.*, Iª-IIæ, q. CXI, a. 4. Selon l'enseignement constant de la tradition catholique, Marie possédait la plénitude de toutes les grâces, convenant à sa dignité et à sa condition. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXVII, a. 5. En droit, Marie avait donc toutes les grâces *gratis datæ*, comme l'enseignent, d'une manière générale, saint Thomas, IIIª, q. XXVII, a. 5, ad 3um, et, après lui, tous les théologiens.

On comprend d'ailleurs que, si Marie n'eut point à exercer, comme les apôtres, le ministère officiel de la prédication pendant les années qui suivirent l'ascension de Notre-Seigneur, elle eut, très vraisemblablement, à cause des sublimes privilèges qu'elle avait reçus de Dieu, à instruire, à éclairer, à aider, d'une manière privée, les apôtres et les premiers fidèles. Pour accomplir ce rôle même secondaire et restreint, il convenait que Marie possédât tous les dons qui, selon le plan providentiel, aident à l'enseignement des choses divines, même quand celui-ci n'est point donné à titre officiel et principal.

VI. MÉRITES DE MARIE POUR ELLE-MÊME. — Nous n'étudierons ici que les mérites de Marie pour elle-même. En étudiant le rôle de Marie comme associée à la rédemption, nous avons vu quels furent ses mérites pour l'humanité tout entière.

1° *L'existence* de mérites surnaturels en Marie, à chaque instant de son existence terrestre, est une conséquence de ce qui a été dit de l'augmentation incessante de la grâce sanctifiante possédée par l'auguste Vierge.

2° *La perfection* des mérites de Marie est une conséquence de la perfection de ses actes incessants de charité. Selon l'enseignement de saint Thomas, la perfection principale du mérite surnaturel dépend de celle de la charité avec laquelle l'œuvre méritoire est accomplie. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 4. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2246 sq. En Marie, cette charité fut d'autant plus méritoire, qu'elle eut pour objet le sacrifice très douloureux par lequel elle fut associée à la rédemption opérée par Notre-Seigneur sur le Calvaire. Comme l'enseigne saint Thomas, de la grandeur du sacrifice résulte une augmentation du mérite : *Magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti, loc. cit.*, ad 2um, voir CHARITÉ, col. 2248.

3° Pour Marie elle-même, l'objet du mérite strict ou *de condigno* fut uniquement la récompense éternelle et l'augmentation de la grâce sanctifiante qui devait la mettre en possession de cette récompense. A cela seulement s'étend, comme le proclame l'enseignement théologique, le mérite strict, accessible à chaque âme, avec le secours de la grâce divine. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 3, 8. Pour Marie, le mérite *de condigno* ne pouvait non plus, on l'a dit, s'étendre à la dignité de la maternité divine. Il est cependant vrai que Marie, avec toutes les grâces de choix dont elle fut prévenue dans sa conception immaculée, mérita le degré sublime de perfection qui la disposa immédiatement à la maternité divine. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 11, ad 3um.

Rappelons enfin que, pour elle-même, le mérite strict de Marie ne pouvait s'étendre, ni à la première grâce sanctifiante qui lui fut conférée dans son immaculée conception, ni aux grâces ou privilèges qui accompagnèrent cette première grâce, ni au privilège spécial de sa parfaite confirmation dans le bien qui lui fut concédé dès ce moment.

VII. PERFECTIONS CORPORELLES DE MARIE — 1° Pour la vie intellectuelle et morale qui convenait à la dignité et à la condition de Marie, il était nécessaire qu'elle possédât les qualités corporelles, qui importent effectivement pour l'une et l'autre vie, selon les indications données par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVI, a. 5; q. XCI, a. 3; Iª-IIæ, q. LXIII, a. 1; q. LI' a. 1; IIª-IIæ, q. XLVII, a. 15.

2° Comme mère de Jésus, Marie, selon les lois providentielles, posséda elle-même les perfections naturelles dues au corps de Notre-Seigneur. Or le corps de Jésus devait être exempt de toutes les imperfections ou défectuosités qui n'étaient pas demandées par l'accomplissement de la rédemption, tel que le comportait le plan divin. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XIV, a. 4. Marie devait donc être exempte des défauts corporels que n'exigeait point sa coopération intime à notre rédemption.

3° Comme associée par son divin Fils à la rédemption du monde, Marie fut soumise à la souffrance corporelle, dans la mesure exigée par sa coopération intime au sacrifice du Calvaire, par lequel elle endura dans son cœur, ce que Jésus souffrait dans sa chair. Nous verrons bientôt combien grandes furent ses souffrances et avec quelle constance elle les endura.

4° On a montré à l'art. ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE, t. I, col. 2128 sq., que Marie fut soumise à la mort corporelle, afin d'avoir avec son divin Fils cette intime ressemblance, afin aussi de rendre, en quelque sorte, plus palpables la réalité et la passibilité du corps humain que Jésus avait pris en elle.

5° Le privilège de la beauté corporelle fut concédé à Marie, dans la mesure où il était, pour elle, le reflet et l'accompagnement des plus hautes vertus, et en même temps, pour son entourage, un stimulant des plus nobles pensées et des plus pures affections. C'est en ce sens que ce privilège a été souvent loué par les auteurs ecclésiastiques.

S. Thomas, *In IIIum, Sent.*, dist. III, q. I, a. 2, quaest. 3, ad 4um ; S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. III, part. I, a. 2, q. III, Quarracchi, 1887, t. III p. 77; S. Antonin, *Sum. theologica*, part. IV, tit. XV, c. X, 2, Vérone, 1740, t. IV, col. 977 sq.; Denys le Chartreux, *In Ium, Sent.*, dist. XVI, q. II, Venise, 1584, t. I, p. 289; *De dignitate et laudibus B. virginis Mariæ*, I, 35, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXVI, p. 63; Suarez, *In IIIam S. Thomæ*, t. II, disp. II, sect. II, 4; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 278; Vega, *op. cit.*, t. I, p. 269 sq.; Contenson, *op. cit.*, t. III, p. 261 sq.; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VII, col. 860 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 347 sq.; Terrien, *op. cit.*, t. II, p. 112 sq.

VIII. SOUFFRANCES DE MARIE. — 1° Nous venons de montrer que Marie, bien qu'exempte, en droit, de toute souffrance, dut, comme son divin Fils, y être soumise afin de coopérer ainsi à notre rédemption comme l'exigeait le plan providentiel.

2° Les principales souffrances de Marie furent celles qui résultèrent du sacrifice intérieur par lequel elle consentit à l'immolation de son divin Fils, victime d'expiation pour nos péchés. Elles eurent leur maximum d'intensité au pied de la croix, au moment de la consommation du suprême sacrifice. Mais elles furent, au moins partiellement, ressenties par Marie dès qu'elle eut connaissance du mystère de l'incarnation et de la part qu'elle devait prendre à l'accomplissement de notre rédemption.

3° Pour apprécier l'intensité des souffrances de Marie au pied de la croix, il faudrait mesurer, dans leur intégrité, toutes les souffrances de Jésus; il faudrait encore, si c'était possible, mesurer l'amour si parfait de Marie pour son divin Fils. En vertu de cet amour maternel si parfait, Marie ressentit, dans son âme, toute l'amertume des souffrances de Jésus, comme si celles-ci avaient été les siennes propres. C'est ce qu'observait déjà au XIIe siècle Ernald de Chartres : *Quod in carne Christi agebant clavi et lancea, hoc in mente ejus compassio naturalis et affectionis maternæ augustia. De laudibus B. M. V., P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1731; et dans un autre passage : *Omnino tunc erat una Christi et Mariæ voluntas unumque holocaustum ambo pariter offerebant Deo :*

hæc in sanguine cordis, hic in sanguine carnis, col. 1727. Enseignement communément suivi par les théologiens depuis cette époque, comme nous l'avons constaté en étudiant la coopération de Marie à notre rédemption.

4° Toutes ces souffrances si intenses, Marie les endura avec une telle constance qu'il n'y eut, ni dans son intelligence, ni dans sa volonté, aucun trouble ni aucune faiblesse.

Cette parfaite constance, qui était une conséquence de l'absolue maîtrise de la raison de Marie sur toutes ses puissances inférieures et sur tous ses sens, a été habituellement affirmée d'une manière explicite par les théologiens, après saint Ambroise : *Stabat ante crucem mater et fugientibus viris stabat intrepida. De institutione virginis*, VII, 49, *P. L.*, t. XVI, col. 318. *Expositio evangelii sec. Lucam*, X, 132, *P. L.*, t. XV, col. 1837. Nous citerons particulièrement quelques théologiens dont l'enseignement mérite une mention spéciale. Selon saint Bonaventure, il n'y a point de doute que l'âme courageuse et la raison très constante de Marie n'aient voulu offrir Jésus pour le salut du genre humain, afin que la mère fût en tout conforme à Dieu le Père. Marie a tellement compati à son divin Fils qu'elle aurait bien plus volontiers, si cela eût pu se faire, souffert elle-même tous les tourments. *Vere igitur fuit fortis et pia, dulcis pariter et severa, sibi parca sed nobis largissima. In I*um *Sent.*, dist. XLVIII, dub. IV, Quaracchi, 1882, t. I, p. 861. Les paroles de saint Jean Damascène entendant les mots *et tuam ipsius animam pertransibit gladius* des douleurs qui déchirèrent l'âme de Marie, *De fide orthodoxa*, IV, 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1161, sont interprétées par le docteur séraphique, en ce sens que l'immensité de la douleur se rapporte non à la partie rationnelle de l'âme mais à la partie sensible. L'âme de Marie ne fut jamais troublée, *secundum quod perturbatio dicit deordinationem in parte rationali. In III*um *Sent.*, dist. III, q. III, t. III, p. 78. Dans sa *Vitis mystica*, le saint docteur, décrivant les douleurs que les souffrances de Marie durent causer à Notre-Seigneur, montre Marie en proie à la douleur, *oculis lacrymarum torrente fluentibus, vultu contracto et voce querula*, mais en même temps se tenant courageusement debout auprès de la croix, *totis corporis viribus*, IX, t. VIII, p. 175.

Au XVe siècle, Gerson décrit ainsi la constance de Marie au pied de la croix. Elle se tenait debout. Les sublimes vertus qui ornaient la partie supérieure de son âme, avaient leur rejaillissement jusqu'à la partie inférieure ou sensitive qu'elles réconfortaient, comme cela s'est vu souvent chez les martyrs. La vénérable face de Marie était couverte de larmes, mais le rayonnement de ses vertus y restait tel que les Juifs, éprouvant pour elle une bienveillante compassion, n'avaient aucune intention de la molester. *Expositio in passionem Domini*, *Opera omnia*, Anvers, 1706, t. III, col. 1193. Saint Antonin de Florence, expliquant les paroles scripturaires *Stabat juxta crucem ejus mater Jesu*, dit que Marie se tenait debout, *firma, voluntati divinæ conformans se... verecunda, modesta, lacrymis plena, doloribus immersa*. Elle était tellement attachée à la volonté divine, et avide de procurer le salut du genre humain, que s'il ne se fût trouvé personne pour accomplir la crucifixion qui devait racheter le monde, elle eût elle-même mis Notre-Seigneur en croix. Car on ne doit point croire qu'elle fût inférieure en perfection et en obéissance à Abraham qui offrit son propre fils à Dieu en sacrifice. *Stabat ergo fixa in Dei voluntate. Summa theologica*, part. IV, tit. XV, c. XII, 1, t. IV, col. 1227.

Au commencement du XVIe siècle, Cajétan résout, dans un opuscule spécial, la question qui lui avait été posée relativement au spasme que quelques-uns attribuaient à Marie, au moment de sa rencontre sur le chemin du Calvaire avec Jésus chargé de sa croix. Tout spasme, au sens propre de contraction maladive des nerfs, doit être rejeté. Au témoignage de saint Jean Chrysostome, Marie fut exempte de toute maladie. Selon le récit évangélique, elle se tenait debout près de la croix. Ainsi est écartée toute supposition d'un spasme survenu quelques instants auparavant. On doit aussi écarter toute idée de spasme, au sens courant de défaillance ou de syncope, privant temporairement Marie de l'usage de la raison et conséquemment d'une grande quantité de grâce très parfaite qu'elle pouvait acquérir en s'associant à la passion de son divin Fils. Il était plus agréable à Dieu, *quod beata Virgo compateretur ei secundum rationem quam secundum partem sensitivam, quia illa pars est nobilior et proprie meritoria et per se grata*. Très grande fut donc la douleur de Marie, et de telle manière que les sens étaient entièrement soumis au parfait contrôle de la raison. Ainsi est exclue toute supposition de spasme en quelque sens qu'on l'entende. *De spasmo B. M. V., Opuscula omnia tribus tomis distincta*, t. II, Venise, 1588, p. 180 sq. Même enseignement et mêmes arguments chez Barthélemy de Médina († 1581), *In III*am *S. Thomæ*, q. XXVII, a. 4, Venise, 1590, p. 356 sq. Suarez reproduit en grande partie les arguments de Cajétan. Il ajoute cette importante considération que la parfaite constance de Marie au pied de la croix, était une conséquence de sa parfaite maîtrise sur toutes ses facultés et sur tous ses sens. *In III*am *S. Thomæ*, t. II, disp. IV, sect. III, 6; disp. XLI, sect. II, 9. On rencontre la même doctrine et les mêmes preuves au XVIIe siècle chez Jean de Carthagène, *Homiliæ*, l. XII, hom. I, t. II, p. 20 sq.; Novato, *op. cit.*, t. I, p. 360 sq.; Raynaud, *op. cit.*, t. VII, p. 112 sq.; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 46 sq.; et au XVIIIe siècle chez Benoît XIV, *De festis B. M. V.*, c. IV, 5 sq., *Opera omnia*, Prato, 1843, t. IX, p. 260 sq.; Sedlmayr, *loc. cit.*, t. VII, col. 1259 sq. On remarquera particulièrement le blâme porté par Benoît XIV contre les peintres qui représentent Marie au pied de la croix ou après la mort de son divin Fils, comme opprimée par la douleur, et contre les prédicateurs qui s'inspirent de la même idée, p. 262. La parfaite constance de Marie au pied de la croix, louée par les théologiens du XIXe siècle, Lépicier, *op. cit.*, p. 377 sq., a été particulièrement affirmée par Léon XIII dans l'encyclique *Magnæ Dei Matris* du 1er septembre 1892, § *Ne vero ad exempla*, et dans l'encyclique *Jucunda semper* du 8 septembre 1894, § *Neque aliter loquuntur doloris mysteria*. Plus expressive encore est l'affirmation de Pie X dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904. Il loue l'intime association de vie et de souffrance de la mère et de son divin Fils, ou leur intime communauté de douleurs et d'affections. Il loue la constance de Marie, au pied de la croix, se réjouissant de ce que son divin Fils s'offrait pour le salut du genre humain, et tellement unie à lui que, s'il avait été possible, elle eût bien plus volontiers enduré tous ses tourments.

5° Les souffrances si intenses que Marie ressentit au pied de la croix, elles les ressentit, par avance, dans son cœur, dès qu'elle eut quelque connaissance surnaturelle du mystère de l'incarnation et du rôle qu'elle devait remplir dans l'accomplissement de notre rédemption. Quant à l'intensité des souffrances ainsi prévues, on doit se garder de l'exagération de quelques auteurs, comme Guerra, affirmant que ces souffrances furent constamment ressenties par Marie, à chaque instant de sa vie, d'une manière aussi intense qu'au moment même de la consommation suprême du Calvaire. *Majestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparæ V. M.*, Séville, 1659, t. II, p. 160. Assurément

la pensée des souffrances de Jésus dut, pendant toute la vie de Marie, être fréquemment présente à son esprit, à cause de la très parfaite association d'esprit et de cœur entre le fils et la mère. Mais il n'y a pas lieu d'admettre une continuité ininterrompue de pensée, qui ne peut se concilier avec les ineffables suavités surnaturelles que Marie dut éprouver fréquemment, soit dans la jouissance transitoire de la vision béatifique, soit surtout dans la jouissance habituelle de l'état mystique d'union transformante. D'ailleurs il n'est point vraisemblable que la prévision des souffrances du Calvaire, quand elle était présente à l'esprit de Marie, lui ait incessamment causé la douleur suprême qu'elle ressentit au pied de la croix. Une souffrance prévue, surtout quand elle est généreusement acceptée par une âme familiarisée avec cette pensée et pleinement résignée à la volonté de Dieu, n'est point habituellement ressentie avec l'intensité qu'elle a dans sa réalité actuelle. On doit d'ailleurs se rappeler que l'âme de Marie, jouissant habituellement de l'union transformante, dut bénéficier, d'une manière très excellente, de ce que dit sainte Thérèse, que l'âme dans cet heureux état supporte, avec une joie très vive, les épreuves envoyées ou permises par la divine Providence.

Il reste toujours vrai que la pensée des souffrances de Jésus fut très souvent présente à l'esprit de Marie, et lui causa une douleur très intense, bien que tempérée par son grand amour pour Dieu et par les joies ineffables dont elle fut habituellement favorisée.

III. VIE GLORIFIÉE DE MARIE; CONSÉQUENCES QUI EN DÉCOULENT. — On étudiera très sommairement : I. La gloire de Marie dans le ciel, puis on s'attachera à marquer : II. La légitimité et la nature du culte religieux qui lui est dû (col. 2439). III. Les bienfaits que procure ce culte (col. 2454). IV. La doctrine relative aux principales pratiques de ce culte (col. 2462).

I. Gloire et puissance d'intercession de Marie au ciel. — *I. GLOIRE DE MARIE AU CIEL.* — 1° *Perfection de la vision béatifique en Marie.* — Nous savons que la perfection intensive de la vision béatifique est proportionnée au degré de charité ou de grâce sanctifiante que l'âme possède au moment où cesse la vie d'épreuve. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. xii, a. 6. Nous savons aussi que Marie, comme on l'a montré précédemment, possédait au moment de sa mort glorieuse, une charité surpassant de beaucoup celle de tous les anges et de tous les saints. Il est donc certain que la vision béatifique de l'auguste Mère de Dieu est d'une perfection intensive bien supérieure à celle de tous les anges et de tous les saints. Toutefois, si parfaite que soit cette science, Marie ne peut par elle connaître en Dieu tous les possibles. Selon le raisonnement de saint Thomas, pour que la connaissance de tous les possibles fût entièrement possédée en vertu de la vision béatifique, il faudrait que la puissance divine, conséquemment l'essence divine, fût adéquatement comprise par l'intelligence créée de Marie; ce qui ne peut être. D'ailleurs, pour la même raison, l'intelligence humaine de Jésus-Christ ne peut, par la vision béatifique, avoir une parfaite connaissance de tous les possibles. S. Thomas, *De veritate*, q. xx, a. 5; *Sum. theol.*, IIIª, q. x, a. 2, ad 2um. Ajoutons que, par la vision béatifique, Marie connaît toutes les choses passées présentes et futures concernant toute l'humanité rachetée par Jésus-Christ. C'est un principe universellement reconnu par les théologiens, que chaque élu, pour que rien ne manque à sa parfaite félicité, voit en Dieu tout ce qui doit le concerner, *omnia quæ ad ipsum spectant.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. x, a. 2.

Étant médiatrice universelle de tous les chrétiens pour l'acquisition et la distribution de toutes les grâces méritées par Jésus-Christ, Marie doit donc connaître tout ce qui concerne la sanctification et le salut éternel de toutes les âmes rachetées par Jésus-Christ. Toutefois la science de vision, possédée par Marie, est inférieure à celle de l'âme de Notre-Seigneur, parce que sa participation à la lumière de gloire est moins parfaite que celle de l'âme de son divin Fils.

2° *Triple auréole de la virginité, de l'apostolat et du martyre possédée par Marie au ciel.* — On a expliqué ailleurs comment, selon l'enseignement théologique, l'auréole des élus consistant dans la joie causée par une victoire insigne remportée dans des circonstances particulièrement difficiles, victoire de la virginité, victoire de l'apostolat, victoire du martyre, donne à l'âme un surcroît de bonheur accidentel, et au corps, glorifié une augmentation d'éclat et de beauté céleste. Voir Auréole, t. i, col. 2572. Cette définition admise, il est certain que cette triple auréole dut être concédée à Marie. Suarez, *In IIIam*, t. ii, disp. XXI, sect. iii, 5. L'auréole de la virginité lui était due, puisque sa virginité a surpassé en perfection celle de tout le reste de l'humanité. L'auréole des docteurs est, selon saint Thomas, accordée non seulement à ceux qui prêchent officiellement les vérités appartenant au salut, mais encore à tous ceux qui exercent licitement cette fonction, *quibuscumque qui licite hunc actum exercent. In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quæst. 3. Cette auréole fut donc concédée à Marie qui, mue par sa parfaite charité, dut souvent, dans des entretiens privés, aider, de ses lumières et de ses conseils, les apôtres et les premiers fidèles. Marie possède aussi l'auréole des martyrs, à cause des souffrances qu'elle endura pendant la passion de son divin Fils. Causées par les persécuteurs de Jésus-Christ, ces souffrances étaient, par elles-mêmes plus que suffisantes pour donner la mort à Marie si ses forces n'avaient été miraculeusement soutenues par Dieu. Pour mériter l'auréole du martyre, il suffit d'avoir enduré avec courage des souffrances capables de causer la mort, quand même, par quelque circonstance providentielle, la mort ne serait point survenue? S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quæst 3, ad 7um. Aussi le titre de martyre et de reine des martyrs a-t-il été communément donné à Marie, comme l'indique saint Alphonse de Liguori résumant toute la tradition. *Gloires de Marie*, part. II, disc. ix.

3° *Gloire spéciale résultant de la maternité divine.* — A ces gloires communes possédées par Marie, d'une manière si éminente, s'ajoute à cause de la maternité divine, une gloire spéciale, distinguant Marie de tous les autres élus, et attestant ses sublimes prérogatives, en même temps que son éminente supériorité sur tous les autres bienheureux. Suarez, *In IIIam S. Thomæ*, t. ii, disp. XXXI, sect. iv, 13; Novato, *op. cit.*, t. ii, p. 358 sq.

4° *Royauté de Marie sur l'ensemble des élus.* — Procédant de la maternité divine et de la médiation universelle de Marie, cette royauté est exprimée en langage théologique par une double formule. La première formule, *Marie est assise sur un trône à la droite de son divin Fils*, exprime, par une métaphore analogue à celle qui est employée pour Notre-Seigneur, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. lviii, a. 1, ces deux vérités qu'au ciel le bonheur et la puissance de Marie surpassent de beaucoup la gloire, le bonheur et la puissance des autres saints, et que Marie, comme mère de tous les élus, a sur eux une sorte de royauté non seulement d'excellence, mais encore de puissance et de domination grâce à sa médiation universelle. La deuxième formule, *Marie forme un ordre particulier bien supérieur à celui des anges et des autres saints*, exprime surtout la transcendante supériorité de la

gloire céleste conférée à Marie. Suarez, *In III^am S. Thomæ*, disp. XXI, sect. IV, 4. L'une et l'autre formule, fréquemment employées dans toute la tradition catholique, ont eu leur consécration dans la bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX du 8 décembre 1854, dans le prologue et dans l'épilogue.

II. TOUTE-PUISSANCE D'INTERCESSION DE MARIE AU CIEL. — C'est un enseignement théologique très assuré que la puissance d'intercession des saints est proportionnée à leur degré de gloire au ciel : *Quanto sunt Deo conjunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces*, S. Thomas, *Sum. theol.*, H^a-II^æ, q. LXXXIII, a. 11. Donc Marie, dont la gloire surpasse incomparablement celle de tous les autres saints, les surpasse aussi quant à la puissance d'intercession, et de telle manière que, selon le témoignage constant de la tradition catholique, elle possède la toute-puissance d'intercession. Nous étudierons cette puissance d'intercession dans l'enseignement théologique aux diverses périodes de son histoire. Puis nous en déduirons quelques conclusions doctrinales.

1° *Enseignement théologique.* — 1. *Avant le VIIIe siècle*, le concept de la toute-puissance d'intercession de Marie ne se rencontre d'une manière explicite, que dans plusieurs textes attribués à saint Éphrem, où il est dit que Marie, parce qu'elle est vraiment mère de Dieu, peut tout, et qu'elle a tout crédit auprès de son divin Fils, *Precationes ad SS. Dei matrem*, III, VII, X, *Opera omnia*, édit. Assémani, Rome, 1746, t. III, græco-latina, p. 526, 537, 549. Textes très explicites mais dont l'entière authenticité n'est pas bien certaine.

2. *Depuis la première moitié du VIIIe siècle jusque vers la fin du XVIIe siècle.* — Au VIIIe siècle, en Orient les affirmations les plus explicites sont celles de saint André de Crète, saint Germain de Constantinople et saint Jean Damascène.

Saint André de Crète († 720), dans une prière liturgique à Notre-Seigneur, le prie d'écouter les supplications de sa mère qui, parce qu'elle est sa mère, peut le fléchir ou le vaincre par ses prières *Triodia majoris hebdomadæ*, od. 8, *P. G.*, t. XCVII, col. 1117. Selon saint Germain de Constantinople († 740), les prières faites à Jésus par Marie lui sont très agreables et ont toute la persuasion que donne l'autorité d'une mère. *In præsent.*, I, 17, *P G.*, t. XCVIII, col. 308. Le pouvoir de Marie comme mère de Dieu va de pair avec sa volonté. *Ibid.*, II, col. 320. Marie a sur Dieu un pouvoir maternel; elle ne peut pas ne pas être exaucée; Dieu lui obéit ou lui cède en tout et pour tous et en tous. *In dormit. B. M.*, II, col. 352. Suivant une homélie attribuée à saint Jean Damascène, mais dont l'authenticité n'est pas certaine, l'intercession de Marie n'est point repoussée et sa prière n'est point récusée. *In annunt., P. G.*, t. XCVI, col. 647. Au Xe siècle en Orient, saint Nicéphore le confesseur, patriarche de Constantinople († 829), affirme que le patronage de Marie auprès de son divin Fils est pour nous d'une force assurée, à cause de son autorité maternelle, littéralement à cause de son franc-parler de mère, δι 'ἣν μητρικὴν παρρησίαν ἔχει. *Antirrh.*, II, *P. G.*, t. C, col. 341. Ces expressions sont reproduites par Georges de Nicomédie († 879), *In SS. Deiparæ ingressum*, VI, col. 1340.

En Occident, on rencontre fréquemment, avant la fin du XIe siècle, notamment chez saint Ildefonse († 667), Fulbert de Chartres († 1028) et saint Pierre Damien († 1072), des expressions de très grande confiance dans l'efficacité de la prière à Marie, qui contiennent implicitement la croyance à sa toute-puissance d'intercession. A la fin du XIe siècle, saint Anselme († 1109) estime que la puissance d'intercession de Marie est, à cause de sa maternité divine, supérieure à celle de tous les saints qui, eux-mêmes, prient en union avec la mère de Dieu : *Et quod possunt omnes isti tecum, tu sola potes sine illis omnibus. Orat.*, XLVI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 944. Plus explicite, Eadmer († 1124), disciple de saint Anselme, affirme formellement la toute-puissance d'intercession de Marie : Jésus fils très bienveillant de Marie est toujours prêt à accorder à Marie tout ce qu'elle veut, *De excellentia B. M.*, XII, *P. L.*, t. CLIX, col. 579. Selon Geoffroy de Vendôme († 1132), il n'y a point de doute que la vierge Marie ne puisse, *quasi quodam matris imperio*, demander tout ce qu'elle veut à son divin Fils. Elle ne sera jamais déçue dans son droit maternel. *Serm.*, VIII, *P. L.*, t. CLVII, col. 268.

Suivant saint Bernard († 1153), le Fils de Dieu ne manquera pas d'exaucer toujours sa mère, et le Fils de Dieu sera exaucé par Dieu le Père. Le Fils ne peut rejeter la demande de sa mère, ni avoir lui-même de refus de son Père. Marie trouvera toujours grâce devant Dieu. *Serm. de aquæductu*, 7, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 441. Ernald de Chartres († 1156) exprime la même doctrine. *De laudibus B. M. V., P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1725. Dans un sermon souvent attribué à saint Pierre Damien, mais qui est de Nicolas de Clairvaux, disciple de saint Bernard, il est dit que toute puissance a été donnée par Dieu à Marie au ciel et sur la terre; rien ne lui est impossible. Elle s'approche de son divin Fils, *non solum rogans sed imperans, domina non ancilla. Serm.*, XLVI, parmi les œuvres de saint Pierre Damien, *P. L.*, t. CXLIV, col. 740.

Adam, abbé de Perseigne († 1203), dit que Marie obtient du Tout-Puisssant tout ce qu'elle veut, qu'elle ne peut pas ne point obtenir ce qu'elle demande, parce que le Fils du Père, tout-puissant en miséricorde, a voulu naître d'elle. *Mariale*, serm. I, *P. L.*, t. CCXI, col. 703. Quant à saint Thomas, son affirmation absolue, dans l'Exposition de l'*Ave Maria*, qu'en tout danger on peut, de la Mère de Dieu, obtenir le salut, et avoir son assistance pour tout acte de vertu, exprime équivalemment la toute-puissante intercession de Marie. Suivant saint Bonaventure, Marie ne peut point ne pas être exaucée par son divin Fils, *De annunt. B. M. V.*, serm., IV, 1, *Opera omnia*, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 673; *Soliloquium de IV mentalibus exercitiis*, I, 23 sq., t. VII, p. 37. A la même époque, Richard de Saint-Laurent reproduisait et amplifiait la doctrine de saint Bernard et de Nicolas de Clairvaux. *De laudibus B. M. V.*, l. II, c. I, n. 18 sq.; l. III, c. XI; l. IV, c. XXIX, parmi les œuvres du B. Albert le Grand, Lyon, 1651, t. XX, p. 38 sq., 94, 146. On observera, chez Richard, l'usage qu'il fait de plusieurs textes scripturaires, notamment de III Reg., II, 20; X, 13; Is., LXV, 24; Esth., V, 3; Luc., II, 51. On observera aussi cette déclaration très explicite que la soumission de Jésus aux désirs et aux prières de Marie provient uniquement de l'amour de Jésus envers sa mère : *Nec fuit illa subjectio necessitatis sed pietatis*, l. III, c. XI, p. 94.

De la fin du XIIIe jusqu'à la fin du XVIIe siècle, les mêmes formules se rencontrent habituellement chez les auteurs qui parlent de la puissance d'intercession de Marie. Nous citerons comme particulièrement explicites : Jacques de Voragine († 1298), *Mariale, De laudibus Deiparæ Virginis*, serm. III, Lyon, 1688, p. 7, 394; Augustin d'Ancône (Agostino Trionfo) († 1328), *In salutationem angelican*, lect. VI, dans la *Bibliotheca virginalis* d'Alva et Astorga, t. III, p. 330 sq.; Raymond Jordan († 1381), *Contemplationes de B. M. V.*, part. VI, cont. XVII, dans la *Summa aurea* de Bourrassé, t. IV, col. 921; Gerson, *Tract.* IV *super Magnificat, Opera omnia*, t. IV, p. 287; S. Bernardin de Sienne, *Sermones pro festivitatibus SS. et immaculatæ V. M.*, serm. VI, a. 1, c. III, *Opera omnia*, Paris, 1635,

t. IV, p. 123; S. Laurent Justinien († 1455), *De obedientia*, V, VIII, *Opera*, Lyon, 1569, p. 683; Biel, *De festis divæ V. M.*, serm. XXII, Brescia, 1583, p. 129; Pelbart de Temesvar, *Stellarium*, p. 216, 219; Bernardin de Busti, *op. cit.*, fol. 82; Viguier († 1553), *De annuntiatione dominica*, n. 274, *Institutiones*, Venise, 1560, S. Thomas de Villeneuve († 1555), *Serm.*, III, *De nativitate V. M.*, *Opera omnia*, Augsbourg, 1757, col. 574; Louis de Blois († 1566), *Canon vitæ spiritualis*, XVII, 2, *Opera*, Anvers, 1632, p. 18; Sébastien Barradas († 1615), *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam*, Lyon, 1611, t. I, col. 327 sq.; Pierre Morales († 1603), *In caput primum Matthæi. De Christo Domino, SS. V. Deipara Maria et S. Joseph*, Paris, 1869, t. I, p. 322 sq.

3. *De la fin du XVIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe*, la toute-puissance d'intercession de Marie est particulièrement défendue par les théologiens contre quelques catholiques se joignant aux protestants et aux jansénistes, pour blâmer la confiance excessive attribuant à Marie la toute-puissance d'intercession.

Ces critiques furent formulées en 1673 par les *Monita salutaria B. virginis Mariæ ad cultores suos indiscretos*. Le dixième avertissement était ainsi conçu : « Si tu m'aimes et m'honores comme ta patronne auprès de Dieu, tu fais bien; car mes prières ont beaucoup de valeur. Garde-toi cependant, par hyperbole ou par un zèle immodéré, de m'attribuer ce qui n'appartient qu'à Dieu. Pour m'honorer garde-toi de rien soustraire à Dieu, comme l'ont fait les collyridiens. Ne m'appelle donc pas toute-puissante. » Bourassé, *Summa aurea*, col. 173, 175. Voir dans Terrien, t. II, p. 478 sq., toute une liste d'ouvrages publiés pour ou contre la thèse des *Monita*. Au XVIIIe siècle, un écho de l'affirmation des *Monita* se retrouve chez Muratori († 1759), dans son ouvrage *Della regolata divozione dei Cristiani*, Venise, 1747, publié sous le nom de Lamindo Printanio. Muratori blâme cette expression que Marie commande au ciel, à moins qu'elle ne soit entendue sobrement. L'office de Marie est de prier Dieu pour nous, d'intercéder pour nous, non de commander, c. XXII, Venise, 1747, p. 316 sq.

A l'encontre de ces assertions, les théologiens catholiques expliquent la nature de la toute-puissance d'intercession attribuée à Marie.

Reichenberger († 1673) l'explique en ce sens qu'elle est une toute-puissance morale, *quæ sita est in expedita et facili quidvis, quod a præsenti naturalis aut supernaturalis Providentiæ dispositione et ordine non abhorret a Deo impetrandi potestate et facultate. Mariani cultus vindiciæ*, animadv. XXV, Prague, 1677, p. 122 sq.

Trombelli († 1784), après avoir prouvé la souveraine efficacité de l'intercession de Marie par le témoignage constant de la tradition, ajoute qu'aucun auteur catholique n'a employé, en un sens strict, les expressions signifiant la toute-puissance de Marie, ou un commandement à l'égard de son divin Fils. Toutefois ces paroles, qui ont l'avantage de montrer une croyance effective à la souveraine efficacité de l'intercession de Marie, ne doivent pas être blâmées. L'Écriture ne contient-elle pas des expressions semblables, comme celles qui expriment l'efficacité de la prière de Josué, Jos., X, 14, ou la réponse de Dieu aux prières de Loth, Gen., XIX, 22? D'ailleurs nous reconnaissons Notre-Seigneur comme le seul Rédempteur et Sauveur, et c'est uniquement à ses mérites et à sa passion que nous attribuons notre réconciliation avec Dieu le Père. Notre-Seigneur est le seul auteur, la cause méritoire et le distributeur bienfaisant de toutes les grâces que nous obtenons par Marie. Marie est seulement *deprecatrix;* elle est le canal par lequel nous demandons et nous obtenons toutes les grâces *a primario imo unico fonte. Op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 150, 156.

De même saint Alphonse de Liguori, contre les critiques d'un auteur anonyme, explique le texte attribué à saint Pierre Damien et d'autres semblables, en ce sens, que ce sont des expressions hyperboliques, qui ne sont aucunement contraires à la vérité. Voir *Réponse à un anonyme*, à la fin des *Gloires de Marie*. Ailleurs, après avoir cité plusieurs textes de la tradition affirmant cette toute-puissance de Marie, il l'explique en ce sens, que Notre-Seigneur est tout-puissant par nature, Marie l'est par grâce, ce qui revient à dire qu'elle obtient par ses prières ce qu'elle veut.

Après ces explications données à la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle par les défenseurs de la doctrine catholique, on ne voit plus, parmi les catholiques aucun tenant des opinions émises par les *Monita salutaria*.

Notons enfin que cet enseignement traditionnel a été affirmé, plusieurs fois, par le magistère ordinaire de Pie IX, de Léon XIII et de Pie X. Pie IX, à la fin de la bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854, engage tous les fidèles à recourir avec une entière confiance à la protection de la Vierge immaculée qu'il appelle *totius terrarum orbis potentissima apud Unigenitum Filium suum mediatrix et conciliatrix*. Il exprime ainsi la souveraine efficacité de l'intercession de Marie : *Maternis suis precibus validissime impetrat, et quod quærit invenit, ac frustrari non potest.*

Dans l'encyclique *Octobri mense*, du 22 septembre 1891, Léon XIII appelle Marie puissante, parce qu'elle est la mère de Dieu tout-puissant, *potens ea quidem, Dei parens omnipotentis*. Pie X donne implicitement le même enseignement dans l'encyclique *Ad diem illum*, du 2 février 1904, lorsqu'il affirme que la prière faite à Marie n'a jamais été sans effet : *Experiendo quippe novimus ejusmodi precem quæ caritate funditur et Virginis sanctæ imploratione fulcitur, irritam fuisse nunquam.*

2° *Conclusions doctrinales.* — 1. Selon l'enseignement traditionnel tel qu'il vient d'être exposé, la toute-puissance d'intercession de Marie doit s'entendre en ce sens, qu'à cause de sa maternité divine et de l'amour que lui porte son divin Fils, elle obtient infailliblement de lui tout ce qu'elle demande d'une manière absolue en tout ce qui est soumis à sa médiation.

a) Cette toute-puissance d'intercession qui découle de la maternité divine repose donc uniquement sur l'amour de Jésus pour sa mère. A cause de cet amour, Jésus ne peut rien refuser aux prières de sa mère. C'est tout ce que veulent exprimer, comme nous l'avons vu d'après le contexte, les auteurs qui disent que les prières de Marie sont, pour son divin Fils, comme des commandements.

b) La toute-puissance d'intercession de Marie est restreinte à ce que Marie demande d'une manière absolue. Puisque ce principe est vrai des prières faites par la volonté humaine de Notre-Seigneur, qui fut toujours exaucée en ce qu'elle demandait *secundum voluntatem rationis*, non en ce qu'elle voulait *secundum motum sensualitatis vel etiam secundum motum voluntatis simplicis*, ou *secundum quid, scilicet si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur*, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XXI, a. 4, on doit à plus forte raison l'admettre aussi pour Marie.

c) Bien que les prières de Marie considérées en elles-mêmes et à cause de la maternité divine, soient toujours efficaces, un obstacle à leur réalisation peut encore être apporté par la volonté humaine. L'obstacle que la divine Providence pourrait empêcher, mais que de fait elle n'empêche pas toujours, peut provenir de ce que l'on ne prie point Marie avec les dispositions voulues, *pie et perseveranter;* ou que l'on demande une chose qui n'est point jugée utile au bien

spirituel; ou que la volonté de celui pour lequel on prie refuse opiniâtrement la conversion demandée ou l'acte demandé. S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a]-II[æ], q. LXXXIII, a. 15, ad 2[um] ; *In I V[um] Sent.*, dist. XLV, q. III, a. 3.

d) Bien que les prières adressées à Dieu par les autres saints, soient toujours efficaces, si on les considère en elles-mêmes, indépendamment des obstacles que la volonté humaine peut apporter, *In I V[um] Sent., loc. cit.*, il y a toujours, entre la puissance d'intercession de Marie et celle des autres saints, cette différence que celle de Marie est universelle, s'étendant sans restriction ni exception, à tous les besoins de l'humanité et à tous les hommes, tandis que celle des autres saints est plus particulièrement restreinte à quelques biens ou à quelques grâces et à certaines personnes ou catégories de personnes. D'ailleurs, comme on l'a déjà dit, les prières des autres saints pour être agréées par Dieu, doivent, selon le plan divin, être appuyées par celles de Marie, ou être offertes en union avec les siennes.

2. Toutes ces explications nous montrent que la toute-puissance d'intercession de Marie, reposant uniquement sur les mérites de Notre-Seigneur et sur son amour pour sa mère, loin de porter atteinte à sa médiation universelle, l'exalte et la glorifie, comme selon la parole de l'Écriture, la resplendissante parure du ciel publie la gloire et la puissance du Créateur.

II. LÉGITIMITÉ ET NATURE DU CULTE RELIGIEUX ENVERS MARIE. — Après avoir rappelé, sur ce point, l'enseignement néo-testamentaire, nous étudierons à grands traits l'enseignement traditionnel aux diverses périodes de son histoire, et nous en déduirons quelques conclusions doctrinales relativement à la nature de ce culte.

I. ENSEIGNEMENT NÉO-TESTAMENTAIRE. — Il est implicitement renfermé dans les deux vérités intimement connexes de la maternité divine et de la médiation universelle de Marie, contenues dans l'Évangile, comme on l'a constaté plus haut. Dès lors que le culte des saints, considéré d'une manière générale, est légitime, et nous le savons par beaucoup de paroles scripturaires confirmées par la tradition catholique, il est certain aussi que la maternité divine de Marie et sa médiation universelle, affirmées par l'Écriture, doivent légitimer son culte.

II. ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL — 1re période, depuis les temps apostoliques jusqu'au concile d'Éphèse en 431, marquée par quelques faits et par quelques affirmations doctrinales attestant, d'une manière plus ou moins explicite, quelque pratique d'un culte religieux envers Marie.

1. Dès cette époque, le premier fait à signaler est celui de la croyance chrétienne aux principaux privilèges de la très sainte Vierge. A la lumière des nombreux témoignages des quatre premiers siècles, tels que nous les avons constatés pour chacun des privilèges de la Mère de Dieu, la croyance chrétienne, pendant cette période, nous apparaît très manifeste. La maternité divine est affirmée avec certitude, bien que l'expression Θεοτόκος ne soit pas encore en usage ou n'apparaisse formellement qu'à une époque assez tardive. La virginité de Marie, dans la conception et l'enfantement de son divin Fils, est universellement admise, à la seule exception de Tertullien, dont le langage, après sa séparation de l'Église, est opposé à la virginité *in partu*.

Très assurée aussi, bien que, le plus souvent encore implicite, est la croyance à la médiation universelle de Marie. Elle est affirmée par saint Justin, saint Irénée et Tertullien dans l'antithèse qu'ils établissent entre Ève qui, par sa désobéissance commise à l'instigation du démon, a été pour l'humanité une cause de mort, et Marie qui. par son obéissance à la parole de l'ange, a été pour l'humanité une cause de salut.

Ce ne sont point seulement les Pères et les docteurs qui proclament les privilèges de Marie. Par l'insertion des paroles *natus ex Maria virgine* dans le symbole, au moins dès le IIe siècle en Occident, les privilèges de Marie étaient habituellement connus des fidèles, auxquels le symbole devait être expliqué avant leur admission dans l'Église. Quelques faits nous montrent que cette croyance était expliquée même aux catéchumènes. Dans ses homélies sur saint Luc, Origène s'adressant aux catéchumènes, comme il nous le dit lui-même, après avoir enseigné la maternité divine, la conception virginale et la virginité perpétuelle de Marie, affirme aussi que c'est à la parole de Marie, suggérée par Jésus, que Jean-Baptiste a été sanctifié, *In Luc.*, hom. VII, *P. G.*, t. XIII, col. 1817; que, de même que le péché avait commencé par la femme et était ainsi arrivé jusqu'à l'homme, ainsi le salut a eu son commencement *a mulieribus*, col. 1819. Dans cette sanctification, Élisabeth figure aussi, puisque Jean a été sanctifié par son intermédiaire. Mais il est évident qu'il s'agit surtout de la médiation de Marie, car Origène ajoute : « Il est inadmissible qu'en l'instant de la visite et du salut de Marie l'enfant ait tressailli de joie, et qu'Élisabeth ait été remplie du Saint-Esprit, et que, pendant les trois mois du séjour de Marie auprès d'Élisabeth, ni Jean, ni Élisabeth n'ait profité de la présence si proche de la mère de Dieu et du Sauveur lui-même. Hom. IX, col. 1822. Une croyance aussi universelle, ainsi enseignée aux fidèles, qui, dans les siècles suivants, inspira envers la Mère de Dieu une dévotion constante, n'autorise-t-elle pas à penser que, dès cette époque, cette pratique avait commencé à exister?

Dans un ordre d'idées un peu différent, le *Protevangile de Jacques* témoigne, à sa manière, de la dévotion populaire envers Marie. Ce que les théologiens, soit de l'antiquité, soit des temps plus modernes, ont réalisé par voie de raisonnement, le naïf auteur le fait par un exposé qui, en bien des cas, ne manque ni de grâce ni de fraîcheur.

2. Un deuxième fait est celui de *la pratique de l'invocation des saints*, attesté, à cette époque, au moins depuis la fin du IIe siècle, particulièrement pour les martyrs, voir COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 477 sq.; cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 128 sq.

L'invocation fréquente des saints étant bien constatée, est-il vraisemblable que Marie, dont les prérogatives spéciales étaient alors l'objet de la croyance universelle, n'ait pas été comprise dans cette invocation?

3. Un troisième fait est l'existence de fresques ou de représentations de la très sainte Vierge, appartenant à cette période. Parmi ces fresques nous mentionnerons particulièrement les suivantes, d'après G. Wilpert, *Roma sotterranea, le pitture delle catacombe romane*, Rome, 1903; J. B. de Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, Rome, 1877, t. III, p. 65 sq., 252; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, 2e édit., Rome, 1906, p. 323 sq.; Sixte Scaglia, *Manuale di archeologia cristiana*, Rome, 1911, p. 211 sq.; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, Prato, 1881, t. I, p. 359 sq.; *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei Cristiani primitivi di Roma*, Rome, 1858, p. 26 sq.; voir aussi *Dictionnaire de la Bible*, art. *Marie*, t. IV, col. 806 sq.

Au commencement du IIe siècle, on trouve au cimetière de Priscille, la célèbre représentation de la Vierge assise, tenant l'Enfant Jésus sur sa poitrine, tandis qu'un personnage, vraisemblablement un prophète debout auprès d'elle, montre une étoile placée au-dessus du groupe divin. Cette représentation est

à l'extrémité droite de la voûte recouvrant le tombeau : au centre était une peinture du Bon Pasteur, maintenant à peu près disparue ; à gauche on voit dans l'attitude de la prière un homme, une femme et un enfant qui représentent vraisemblablement la famille qui possédait ce tombeau. Selon les juges les plus compétents, cette peinture date des premières années du IIe siècle. Deux peintures de l'annonciation du IIe et du IIIe siècle se trouvent, l'une au cimetière de Priscille, l'autre au cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin. Marie, noblement assise, écoute l'annonce faite par l'ange. Au IIe siècle on doit aussi attribuer deux représentations de la très sainte Vierge, assise, tenant l'Enfant Jésus dans ses bras et recevant les Mages qui figurent, dans un cas, au nombre de quatre, dans l'autre, au nombre de trois. De ces représentations l'une est sur la paroi d'une galerie au cimetière de Domitille, l'autre est dans un arcosole au cimetière de Saint-Calliste. La même peinture, mais avec deux Mages seulement, se retrouve encore, au commencement du IVe siècle, au cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin. Une autre peinture du IIIe siècle, au cimetière de Priscille, représente la scène liturgique de la vêture d'une vierge. Un évêque, aidé d'un diacre et assis sur une chaire, va imposer le voile à une vierge qui est devant lui. L'évêque montrant Marie que l'on voit de l'autre côté, assise sur une chaire et tenant l'Enfant Jésus entre ses bras, semble dire les paroles qui furent dites plus tard par saint Ambroise, proposant Marie comme modèle de la sainte virginité : *Hanc imitare, filia. De instit. virg.*, 87, *P. L.*, t. XVI, col. 326. Au début du IVe siècle, mais vraisemblablement un peu après la paix constantinienne, appartient aussi une peinture de la très sainte Vierge, représentée, dans un arcosole du cimetière Majeur, avec l'Enfant Jésus sur sa poitrine. Le monogramme du Christ, signe d'une époque un peu postérieure à la paix constantinienne, se trouve de chaque côté du groupe divin. Deux orantes figurant vraisemblablement les propriétaires du tombeau, et comme dans l'attitude de la prière, sont tournées vers Marie et son divin Fils.

Outre ces peintures où la très sainte Vierge est habituellement représentée avec l'Enfant Jésus, sauf dans les deux représentations de l'annonciation, on rencontre aussi, sur des fragments de verres dorés appartenant au IIIe et au IVe siècle, la très sainte Vierge représentée sous la forme d'une orante. De ces verres qui ont été retirés des tombeaux des catacombes et de la chaux des *loculi*, et qui ont pu servir aux chrétiens dans les agapes ou dans les fêtes publiques des martyrs, il ne reste le plus souvent que le double fond composé de deux disques soudés au feu, entre lesquels on a gravé ou dessiné, sur or, différents sujets. Il est clair que l'orante, représentée sur ces verres, est la vierge Marie, toutes les fois que l'on y rencontre le nom de Mara ou de Maria, ce qui est assez fréquent. Un des spécimens les plus significatifs est celui où Marie apparaît debout, les mains étendues, entre saint Pierre et saint Paul, comme un personnage supérieur aux deux saints apôtres. Ces représentations de Marie sous forme d'orante, sur les verres dorés du IIIe et du IVe siècle, autorisent à admettre que Marie était, parfois aussi, représentée sous la figure d'une orante dans les peintures cimitérales. Mais en l'absence de toute désignation de nom, il est difficile, dans les cas particuliers, de se prononcer avec certitude. On doit enfin observer que les représentations de la très sainte Vierge, qui des premiers siècles sont parvenues jusqu'à nous, ne sont guère qu'une exception. Le fait que plusieurs peintures ont disparu depuis une époque peu éloignée, et que plusieurs que nous voyons encore faiblement aujourd'hui sont en voie de disparaître, autorise à admettre qu'à des époques plus lointaines et avec des causes plus nombreuses de destruction, beaucoup ont disparu, soit par la piété indiscrète de quelques chrétiens désireux de prendre cette place, comme c'est arrivé assez fréquemment, pour y mettre leurs propres sépultures, afin d'être plus rapprochés des corps des martyrs, soit par l'indiscrétion de pèlerins avides de conserver ces souvenirs ; soit par les destructions commises à diverses époques, dans les catacombes, soit par la simple action des causes naturelles de destruction.

On doit, vraisemblablement aussi, attribuer au commencement du IVe siècle, en Afrique, un fragment de bas-relief de marbre blanc qui, bien que mutilé, offre d'une façon certaine, l'image de la Mère de Dieu, la plus ancienne que l'on connaisse sur le sol d'Afrique. On en trouvera une description détaillée dans l'ouvrage du P. Delattre, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique d'après les monuments archéologiques*, Paris, 1907, p. 3 sq.

En même temps que l'on étudie ces représentations de la très sainte Vierge dans les catacombes, on doit, pour en comprendre la signification, se rappeler le fait qu'à cette époque, les chrétiens avaient coutume, pour assurer au défunt la protection des saints martyrs, de placer leur image auprès de son corps, quand il n'était pas enseveli dans leur proximité immédiate. Sixte Scaglia, *op. cit.*, p. 337, voir COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 475 sq. ; 477 sq. Il est dès lors bien probable que le fait de placer des rperésentations de la très sainte Vierge autour des sépultures chrétiennes, doit être interprété dans le sens d'une recommandation à la protection de Marie, ou d'un appel aux vivants pour qu'on les recommandât à cette protection. Il paraît donc juste de dire que si la formule : *Refrigeret tibi domna Maria* ne se lit sur aucun monument, elle est assez clairement signifiée par ces images. H. Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 329.

4. La valeur pratique de ces faits est encore augmentée par deux considérations empruntées à l'histoire de la seconde moitié du IVe siècle.

a) Il est certain qu'à partir de la seconde moitié du IVe siècle, le culte public et le culte privé à l'égard de Marie, comprenant aussi le culte d'invocation, sont bien attestés et qu'ils apparaissent clairement comme des pratiques courantes, habituelles, auxquelles aucun reproche de nouveauté ne peut être fait. Or comment des faits si évidents pourraient-ils s'expliquer si, avant cette époque, aucune pratique de culte envers Marie n'avait existé?

b) C'est aussi un fait bien constaté qu'avant l'institution de fêtes spéciales en l'honneur de Marie, fêtes dont la première institution paraît remonter à la fin du IVe siècle, suivant dom Cabrol, voir *Annonciation (Fête de l')*, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2246 sq., la liturgie ecclésiastique porte l'empreinte d'un culte concomitant rendu à Marie en même temps qu'à Notre-Seigneur. Ce caractère de la liturgie apparaît très manifeste dans plusieurs hymnes ambrosiennes certainement authentiques, *Jam surgit hora tertia* et *Veni redemptor gentium*, où la louange à Marie est jointe à celle qui est principalement rendue à Notre-Seigneur, *P. L.*, t. XVI, col. 1410 sq. ; voir aussi deux autres hymnes, V et XII, considérées par les éditeurs bénédictins comme authentiques, col. 1411 sq.

N'est-il pas bien probable que ce caractère de la liturgie de la seconde moitié du IVe siècle ne lui était point particulier et que, déjà avant cette époque, on avait coutume de joindre quelque pratique du culte envers Marie au culte que l'on rendait à Notre-Seigneur? Cette supposition si bien fondée paraît confirmée par un texte de saint Grégoire le Thaumaturge († 270), dans une homélie que beaucoup de cri-

tiques considèrent comme authentique et dans laquelle le saint évêque loue la virginité perpétuelle de Marie, *Sermo in nativitatem Christi*, 8, 13, 14, 15, 16, dans *Analecta sacra* du cardinal Pitra, t. IV, p. 386 sq. Suivant la conclusion récemment émise comme probable par le P. Jugie, le IVe siècle, peut-être dès sa première moitié, nous offre un autre exemple de cette union du culte de Marie à celui de Notre-Seigneur, dans une fête mariale établie dès cette époque en Orient, en l'honneur de la maternité divine de Marie, et faisant partie d'une période liturgique préparatoire à la fête de Noël. *La première fête mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif. Échos d'Orient*, avril-juin 1923, p. 130 sq.

5. De ces faits et de ces considérations ne doit-on pas conclure, au moins avec une très grande probabilité, qu'il y avait pendant cette première époque, avant la fin du premier tiers du IVe siècle, quelque pratique d'un culte religieux envers Marie, bien que l'on n'ait point de documents certains en faveur d'un culte explicite d'invocation directe?

A des présomptions si fondées on ne peut opposer le seul manque de documents positifs. C'est un principe certain, plusieurs fois rappelé, voir DOGME, t. IV, col. 1643 sq., que surtout à une époque où les documents sont très rares, et sur un point où il n'y avait aucune nécessité particulière d'affirmer ou de défendre une doctrine ou une pratique, la simple absence de documents explicites ne peut être, par elle-même, une raison suffisante de nier cette pratique ou cette doctrine. L'assertion est encore plus vraie quand il s'agit d'une pratique ou d'une doctrine attestée, peu de temps après, d'une manière très claire. Comment un tel fait pourrait-il être expliqué si cette doctrine ou cette pratique n'avait point existé auparavant?

Dans le cas présent, tout ceci s'est pleinement réalisé. Aussitôt après cette première époque, la pratique du culte envers Marie apparaît avec un caractère très manifeste, que l'on ne pourrait expliquer si rien n'avait existé auparavant. Il est très évident aussi qu'il n'y avait alors aucune nécessité de défendre la pratique du culte envers Marie, ni contre les accusations des païens, dont on ne voit aucun indice sur ce point, ni contre quelque erreur alors existante. Aucune n'apparaît jusqu'à celle des collyridiens qui, vers la fin du IVe siècle, voulurent rendre à Marie un culte d'adoration.

En ce qui concerne la liturgie de l'Église, l'absence de documents explicites serait facilement expliquée, si l'on admettait l'hypothèse assez fondée, indiquée plus haut, attribuant à la liturgie antérieure à la fin du IVe siècle une sorte de culte seulement concomitant, ou implicite, rendu à Marie en même temps qu'à Notre-Seigneur.

On peut dire aussi que les mêmes raisons de prudence qui empêchèrent pendant toute cette période, le culte manifeste de la croix, si ce n'est sous des signes symboliques, comme l'ancre et ses diverses formes, purent conseiller aussi de ne pas rendre trop évident le culte envers la très sainte Vierge. On pouvait craindre qu'il ne fût pas bien compris par les catéchumènes tant que, dans toute la société où se mouvait le christianisme, les pratiques païennes avaient encore l'ascendant. En attendant que ce culte pût être plus explicite, il suffisait d'insérer, dans le symbole chrétien, les glorieuses prérogatives de Marie et de les expliquer aux fidèles et aux catéchumènes, comme nous l'avons constaté dans les homélies d'Origène. Le culte de Marie devait en résulter comme spontanément, d'abord voilé et comme implicitement compris dans le culte envers son divin Fils, pour apparaître ensuite, sous une forme distincte et très explicite, dès que le paganisme aurait perdu son emprise sur le monde romain.

6. Aux faits cités viennent se joindre, à partir de la seconde moitié du IVe siècle, quelques affirmations en faveur d'un culte direct envers la Mère de Dieu.

Saint Épiphane réprouve expressément, dans la secte des collyridiens, le culte d'adoration et de sacrifice qu'ils voulaient rendre à Marie, voir COLLYRIDIENS, t. III, col. 369 sq. Ce culte est réprouvé parce que Marie, toute excellente qu'elle est, et si honorée qu'elle ait été par sa formation et la présence du Fils de Dieu dans son sein, n'a point la nature divine. *Hæres.*, LXXIX, *P. G.*, t. XLI, col. 749, 751. En même temps que l'évêque de Salamine exclut l'adoration qui ne peut être rendue qu'à Dieu, il affirme que Marie est très digne d'être honorée, et qu'elle doit l'être, col. 751, et il demande qu'elle le soit, col. 753. Le culte légitime envers Marie était donc alors en possession certaine, puisque le saint docteur se contente de le justifier et de demander qu'on le pratique, plutôt comme une chose à continuer qu'à commencer.

Saint Grégoire de Nazianze, dans son panégyrique de saint Cyprien, cite le recours d'une vierge chrétienne à la protection de Marie. Elle prie la mère de Dieu de défendre sa virginité, et sa céleste protectrice lui donne une prompte assistance. *Orat.*, XXIV, *in laudem S. Cypriani*, XI, *P. G.*, t. XXXV, col. 1181. Quelles que soient les critiques que l'on puisse faire, au point de vue historique, relativement aux circonstances du fait tel qu'il est rapporté par le panégyriste, qui y confond plusieurs noms et détails historiques, il est certain que l'événement cité aux auditeurs de saint Grégoire comme un fait courant et habituel, démontre la pratique alors authentique de la prière à Marie. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 134.

Saint Ambroise vers la fin du IVe siècle, en proposant Marie comme le modèle que doivent suivre les vierges chrétiennes, leur dit que c'est d'elle qu'elles doivent recevoir la grâce divine : *Excipite itaque ex hac Moabitide olla gratiæ cœlestis unguentum, nec vereamini ne deficiat. De institutione virginis*, XIII, 83, *P. L.*, t. XVI, col. 325. Ce qui, selon la doctrine du saint docteur, suppose la prière à Marie pour obtenir cette grâce, puisque c'est par la prière que la grâce nous est donnée : *Ubi adest oratio, adest Verbum, fugatur cupiditas, libido discedit. De viduis*, X, 63, col. 253. Que l'on se rappelle aussi les hymnes déjà mentionnées, dans lesquelles le saint docteur joint la louange à Marie à celle qui est rendue à Notre-Seigneur. Un témoignage indiscutable est encore fourni par les Actes de sainte Marie égyptienne, tenus comme authentiques par les bollandistes. C'est par la prière fréquente à Marie, que cette illustre pénitente obtint la grâce de la conversion, puis le secours constant contre toutes les tentations dont elle fut assaillie dans le désert. *Acta sanctorum*, Paris, 1866, t. X, p. 81 sq.; voir sa vie, *P. G.*, t. LXXXVIII *c*, col. 3714.

A côté de ces documents bien authentiques, une mention est due aux écrits attribués à saint Éphrem et à saint Nil, malgré quelque incertitude sur leur parfaite authenticité. Dans les onze prières à Marie, attribuées à saint Éphrem († 378) dans l'édition d'Assémani, mais dont l'authenticité ne peut être démontrée avec certitude, voir ÉPHREM (*saint*), t. V, col. 190, le saint docteur loue le pouvoir d'intercession de la Mère de Dieu, avec une puissance d'expression que l'on rencontre en Occident seulement à partir du XIIe siècle.

Dans une lettre attribuée à saint Nil († 430), Marie est appelée heureuse dans le monde entier, conformément à la prophétie qu'elle avait faite elle-même. Bienheureuse dans le monde entier, Marie l'est en vérité puisqu'elle est universellement louée, célébrée et

bénie, *Epist.*, II, 190, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 293. On sait que l'authenticité des lettres de saint Nil n'est pas bien assurée.

7. Une attestation est fournie aussi par la liturgie, au moins depuis les dernières années du IVe siècle. Plusieurs fêtes en l'honneur de Marie furent alors établies dans les lieux saints de Bethléem, de Jérusalem et de Nazareth. Par suite des pèlerinages fréquents qui se faisaient alors en Palestine, ces célébrations locales donnèrent naissance à des fêtes particulières dans les autres régions du monde chrétien. C'est particulièrement vrai pour une fête de l'Annonciation, déjà célébrée au IVe siècle dans la basilique qui existait, dès cette époque, à Nazareth, suivant dom Cabrol. *Annonciation (fête de l')*, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2246 sq.; *Assomption (fête de l')*, col. 2999. Enfin il y a lieu d'admettre, qu'au IVe siècle le canon de la messe contenait déjà, dans le *Communicantes*, la commémoraison de la très sainte Vierge, à l'exception toutefois des mots *semper virginis et genitricis Dei*, qui ont été vraisemblablement ajoutés au milieu du Ve siècle contre les erreurs de Nestorius et de Jovinien. CANON DE LA MESSE, t. II, col. 1543 sq., et dom Cabrol, *Canon romain*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 1898.

8. Un témoignage irrécusable est encore donné par les sectes hérétiques qui se séparèrent de l'Église catholique après le concile de Chalcédoine.

Le P. Jugie, *Échos d'Orient*, avril-juin 1923, p. 143, fait observer avec raison, que, par lui-même, l'argument appelé du non-emprunt des sectes hérétiques vis-à-vis de l'Église catholique n'est pas démonstratif, particulièrement en liturgie. Mais si, selon le témoignage des faits, la remarque est juste quand il s'agit de l'existence de telle ou telle fête mariale, elle paraît inadmissible quand il s'agit de l'existence même du culte marial qui chez eux resterait inexplicable.

Or la liturgie des jacobites contient beaucoup de prières à Marie spécialement dans le livre appelé Θεοτοκία, comprenant des hymnes à la mère de Dieu. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, t. I, p. 256. Chez les jacobites syriens, il est dit, dans l'ordre général de la messe, que la messe est offerte en l'honneur du saint dont on célèbre en ce jour la mémoire et particulièrement en l'honneur de la sainte Mère de Dieu, afin qu'elle intercède auprès de Dieu pour tous ceux qui recourent à son intercession. Puis l'on supplie la miséricorde divine au nom des prières de Marie toujours exaucées par Dieu. *Op. cit.*, t. II, p. 17-25. Chez les Éthiopiens, la liturgie commune renferme également une supplication à Dieu, au nom des prières de la très sainte et très pure Mère de Dieu, souveraine de tous les chrétiens. *Op. cit.*, t. I, p. 515. Même chez les nestoriens, il y a beaucoup de prières et d'hymnes à Marie, où elle est plusieurs fois appelée *Christipara*. *Ibid.*, t. I, p. 256.

9. *Conclusions pour toute cette période.* — *1re conclusion.* — On doit réprouver comme erronée la thèse rationaliste attribuant la première origine du culte religieux envers Marie à l'influence des conceptions semi-païennes apportées dans l'Église par les conversions en masse opérées au IVe siècle. Hastings, *Dictionary of the Bible*, art. *Mary*, Édimbourg, 1900, t. III, p. 289; *Protest. Realencyklopädie*, t. XII, p. 315; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. I, p. 82; voir aussi *Dictionnaire apologétique*, art. *Mariolâtrie*, t. III, col. 319 sq., et les auteurs cités par Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. XIV sq. Cette théorie était déjà mentionnée et combattue par saint Canisius, *De Maria Deipara virgine*, l. V, c. XV, Lyon, 1584, p. 519 sq.

Au point de vue *doctrinal*, cette assertion est très condamnable puisqu'elle repose sur la théorie de la formation humaine de tous les dogmes chrétiens, et de tout ce qu'ils contiennent relativement à Marie : théorie que l'on a démontrée fausse en traitant de l'existence et de la nature des dogmes chrétiens. Voir DOGME, t. IV, col. 1586 sq.

Au point de vue *historique*, l'erreur n'est pas moins répréhensible par le fait que l'on affirme une entière similitude entre les pratiques païennes et le culte rendu à Marie, par le fait aussi que l'on nie toute valeur aux arguments communément exposés en faveur de l'existence de quelque culte envers Marie dans les trois premiers siècles. On comprend assez, sans qu'il soit nécessaire d'y insister de nouveau, qu'il y a manque de critique historique à rejeter absolument tout ce qui a été dit en faveur d'une existence, au moins très probable, d'un véritable culte religieux envers Marie dans les trois premiers siècles. Quant à la similitude que l'on se plaît à affirmer entre certaines pratiques païennes du culte d'Isis ou d'autres divinités avec le culte rendu à Marie, elle se résume en quelques analogies purement extérieures et très générales, portant sur certains rites extérieurs. De telles analogies, d'après la définition que l'on a donnée du culte extérieur, voir CULTE, t. III, col. 2411, s'expliquent suffisamment sans qu'il soit nécessaire de recourir à un emprunt fait par les chrétiens aux cultes païens. Il est de toute évidence que les sentiments religieux de l'âme, de quelque nature qu'ils soient, que la religion soit vraie ou fausse, ont une tendance spontanée à se traduire au dehors par des signes qui, indépendamment de la nature particulière de la religion, auront entre eux quelque analogie extérieure et générale. Voir Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2e édit., Paris, 1886, p. 259 sq.

Que l'on observe d'ailleurs, à côté de ces analogies purement extérieures et si facilement explicables, les dissimilitudes profondes qui séparent le culte d'Astarté, de Cybèle et d'autres divinités, du culte si noble et si pur rendu à Marie! Voir dans le *Dictionnaire apologétique* l'art. *Mariolâtrie*, t. III, col. 320 sq.; art. *Culte chrétien* par dom Cabrol, t. I, col. 839 sq. Que l'on examine aussi les faits inconciliables avec la théorie émise. Le fait déjà indiqué de la réprobation du culte exagéré rendu à Marie par les collyridiens à la fin du IVe siècle montre que dans l'Église catholique, à cette époque, on ne voulait pactiser avec aucune pratique d'importation païenne. Voir COLLYRIDIENS, t. III, col. 269 sq. On peut citer, dans le même sens, les affirmations émises relativement au culte des matyrs par saint Grégoire de Nazianze et saint Jérôme à la fin du IVe siècle et par saint Augustin au commencement du Ve. La manière dont ces auteurs réprouvent toutes les pratiques du culte païen, s'attachent à montrer que le culte des martyrs n'a rien de commun avec ces pratiques, s'efforcent d'éliminer des pratiques chrétiennes tout ce qui rappellerait le paganisme, prouve que ce culte des martyrs, et il devait en être de même de celui de Marie, n'avait point été emprunté aux cultes païens. S. Grégoire de Nazianze *Orat.*, IV, 69 sq., *P. G.*, t. XXXV, col. 589 sq.; S. Jérôme, *Contra Vigilant.*, 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 346; S. Augustin, *Contra Faustum manich.*, XX, 21, *P. L.*, t. XLII, col. 384 sq. Pour ce qui concerne, d'une manière générale, le culte des saints, voir H. Delehaye, *op. cit.*, c. IX, Déductions et systèmes, p. 471 sq.

Toute idée d'emprunt aux cultes païens, ou d'imitation ou de reproduction, est donc positivement écartée par le fait que le culte idolâtrique était alors comme aux siècles précédents, absolument réprouvé par les chrétiens. C'est ce dont témoignent les textes cités, et le caractère nettement donné, dès lors, au

culte de la très sainte Vierge, selon le témoignage déjà cité de saint Épiphane. Celui-ci atteste que le culte de sacrifice ne doit pas être rendu à Marie, parce que Marie n'a point la nature divine; qu'elle est très digne d'être honorée et qu'elle doit l'être, parce qu'elle a été honorée par la formation et la présence du Fils de Dieu dans son sein. Toutefois : « Il se peut que telle représentation d'Isis, allaitant Horus, ait été prise pour une Madone, et que la piété envers la très sainte Mère de Dieu ait employé des termes qui avaient été adressés à la reine égyptienne du ciel. » P. Lagrange, *Les religions orientales et les origines du christianisme, à propos de livres récents*, dans *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1915, p. 100. En effet, dans la fresque de Sakkera, qui est du VIe siècle, la Vierge allaitant l'Enfant Jésus a les traits et l'attitude d'Isis allaitant Horus. Cet emprunt d'un peintre chrétien à l'art païen ne porte pas atteinte à l'originalité chrétienne du culte de Marie. Le culte d'Isis qui avait toutes les faveurs des femmes de mœurs légères et qui admettait dans ses fêtes certains symboles d'une obscénité spéciale, que Plutarque appelait par leur nom, *De Iside*, 36, et qu'Apulée jugeait déjà à propos de taire, *Metam.*, XI, 27, n'a rien de commun avec le culte de la très pure vierge Marie.

2e conclusion. — L'existence d'un culte religieux envers Marie, comprenant le culte d'invocation, est prouvée avec certitude depuis la fin du premier tiers du IVe siècle jusqu'au concile d'Éphèse, comme le montrent les documents cités. Ces preuves ont d'autant plus de valeur que les manifestations du culte envers Marie apparaissent comme des pratiques habituelles, sans aucun indice de nouveauté. Ce qui autorise à admettre que c'était dès lors une chose bien établie, et qui n'avait aucun besoin d'être expliquée ou justifiée.

3e conclusion. — Depuis les temps apostoliques jusqu'à la fin du premier tiers du IVe siècle, la pratique d'un culte religieux envers Marie, comprenant l'invocation directe, n'est formellement attestée par aucun témoignage ou document explicite. Mais elle est implicitement contenue dans les faits cités, notamment dans le culte d'invocation envers les saints constaté à partir du IIe siècle, dans la croyance alors commune aux prérogatives principales de la Mère de Dieu, et dans beaucoup de symboles extérieurs de la vénération des fidèles envers Marie pendant cette période.

D'ailleurs comment admettre, selon les documents, que le culte d'invocation directe soit, dans la seconde moitié du IVe siècle, un fait courant habituel, s'il n'a eu aucune existence antécédente? L'introduction de ce culte ne pouvant à aucune époque, en aucun lieu, être signalée comme un fait nouveau, ne doit-on pas le considérer comme remontant aux origines du christianisme, autant du moins que ce culte est à cause de la maternité divine, implicitement contenu dans le culte envers Notre-Seigneur duquel il est effectivement inséparable?

2e période, depuis le concile d'Éphèse (431) jusqu'au commencement du XVIe siècle, période caractérisée par un notable progrès doctrinal relativement à l'explication théologique du culte rendu à Marie. — Le fait du culte religieux, tant liturgique que privé, rendu à Marie étant pleinement concédé par tous les critiques après le commencement du Ve siècle, il n'est point nécessaire que nous nous arrêtions à en retracer tous les développements pendant cette période. Nous nous bornerons donc à indiquer le mouvement des idées théologiques, à cette même époque, relativement à la nature du culte rendu à Marie.

Du Ve au VIIe siècle, la suréminence du culte dû à Marie est comprise, au moins implicitement, dans cette affirmation que Marie surpasse de beaucoup tous les autres saints, y compris même les anges. Nous citerons particulièrement le témoignage de saint Grégoire le Grand : *Potest autem hujus montis nomine beatissima semper virgo Maria Dei genitrix designari : mons quippe fuit, quæ omnem electæ creaturæ altitudinem electionis suæ dignitate transcendit. An non mons sublimis Maria, quæ ut ad conceptionem æterni Verbi pertingeret, meritorum verticem supra omnes angelorum choros, usque ad solium deitatis erexit? In I Reg. exposit.*, l. I, 5, *P. L.*, t. LXXIX, col. 25. Au VIIe siècle, on rencontre chez saint Modeste, évêque de Jérusalem († 631), cette indication très importante, bien que sommaire, que c'est à cause de sa maternité divine que Marie est honorée au ciel et sur la terre. *Encomium in B. V., P. G.*, t. LXXXVI, col. 3303. A la même époque, saint Ildefonse de Tolède († 667), dans la fervente prière à Marie qui termine son *De perpetua virginitate S. Mariæ*, demande instamment la grâce de la servir ainsi que son divin Fils : *Illi sicut Deo, tibi sicut matri Dei. P. L.*, t. XCVI, col. 105. On remarquera, dans cette prière, avec la mention très explicite de la volonté de servir Marie *ut dominam*, cette affirmation non moins formelle, que le culte rendu à Marie se réfère finalement à son divin Fils : *Sic namque refertur ad Dominum quod servatur ancillæ, sic redundat ad filium quod impenditur matri*, col. 108. Au VIIIe siècle, en Orient, l'erreur des iconoclastes fournit aux défenseurs de la foi catholique l'occasion d'expliquer, en même temps que la nature du culte rendu aux saints, celle du culte rendu particulièrement à la Mère de Dieu. Selon saint Jean Damascène, tandis que les saints sont honorés comme les amis de Jésus-Christ et les fils de Dieu, *De fide orthodoxa*, IV, 15, *P. G.*, t. XCIV, col. 1164, 1168; *De imaginibus*, orat., I, 14, col. 1244, Marie est honorée comme mère de Dieu ou mère du Verbe incarné, *loc. cit.*, col. 1168, 1251, et *In dormitione B. M. V.*, hom. II, *P. G.*, t. XCVI, col. 741. En même temps, le saint docteur affirme que l'honneur que nous rendons à Marie est rapporté à son divin Fils, *De fide orth.*, IV, 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1172. Il enseigne aussi que l'on vénère les images de Marie en tant qu'elle est mère de Dieu, comme on vénère les images de Jésus-Christ parce qu'il est le Verbe incarné; car il est bien assuré que l'honneur rendu à l'image est rendu à la personne représentée par l'image. *De imag.*, orat. I, *P. G.*, t, XCIV, col. 1252 sq.

Au XIIIe siècle, la doctrine théologique sur le culte d'*hyperdulie* dû à la mère de Dieu est formellement exprimée par saint Thomas. Elle comprend trois assertions : *a*) Marie étant une créature intelligente ne doit pas être honorée d'un culte purement relatif qui convient seulement aux créatures matérielles, en tant qu'elles sont l'image de Notre-Seigneur ou des saints, ou qu'elles ont eu quelque contact avec Notre-Seigneur ou avec les saints. Le culte relatif de latrie ne peut donc aucunement convenir à Marie. *Sum. theol.*, III^a^, q. XXV, a. 5.

b) Le culte dû à Marie est le culte de dulie, *loc. cit.* On observera que, selon le saint docteur, la vertu de dulie est distincte de la vertu de latrie. *Sum. theol.*, II^a^-II^æ^, q. C II, a. 3.

c) Le culte de dulie est dû à Marie d'une manière plus éminente qu'aux autres saints, parce que Marie est mère de Dieu. On doit donc dire que le culte qui lui est dû est un culte d'hyperdulie. *Sum. theol.*, III^a^, q. XXV, a. 5. Cette hyperdulie, à laquelle convient la notion commune de dulie, en est manifestement l'espèce la plus parfaite : *Hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ; maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum. Sum. theol.*, II^a^-II^æ^, q. CIII, a. 4.

Saint Bonaventure montre, de la même manière, que le culte d'hyperdulie est dû à Marie à cause de sa maternité qui la place bien au-dessus de toutes les autres créatures. Mais de ce que Jésus-Christ, en honorant sa mère, a voulu que nous aussi nous l'honorions, il ne s'ensuit pas qu'il veuille que nous honorions Marie comme nous l'honorons lui-même. La personne de la mère est infiniment inférieure à la personne du Fils, *persona matris in infinitum est inferior persona Filii*. Donc, conclut le saint docteur, répondant par anticipation aux protestants du XVIe siècle, quoique Marie doive être beaucoup adorée (*sic*) et aimée, elle doit cependant, *secundum legem justitiæ et rectum ordinem*, être infiniment moins adorée et aimée que son divin Fils qui est *rex regum et dominus dominantium*. *In III^um^ Sent.*, dist. IX, a. 1, q. III, *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 206.

Cet enseignement théologique de saint Thomas et de saint Bonaventure est communément reproduit par les théologiens du XIVe et du XVe siècle qui, d'ailleurs, se contentent, sur ce point, d'une courte indication. Nous citerons particulièrement : Duns Scot, *In III^um^ Sent.*, dist. IX, q. un., *Opera*, Lyon, 1639, t. VII, p. 226; Richard de Middletown, *In III^um^ Sent.*, dist. IX, a. 2, q. IV, Brescia, 1591, t. III, p. 91; Durand de Saint-Pourçain, *In III^um^ Sent.*, dist. IX, q. III; Pierre la Palu, *In III^um^ Sent.*, dist. IX, q. II, Paris, 1571, fol. 58 ; Biel, *Sacri canonis expositio*, lect. XLIX, Tubingue, 1499, s. p.

3e période, depuis le commencement du XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle, caractérisée, au point de vue doctrinal, par la démonstration de la légitimité du culte de Marie, que l'on oppose au XVIe siècle aux attaques des protestants, et par la discussion théologique de plusieurs questions secondaires concernant le culte rendu à Marie.

1. Parmi les théologiens qui réfutèrent les attaques des protestants du XVIe siècle contre le culte de Marie, saint Pierre Canisius mérite une mention toute particulière, parce que ses arguments ont été habituellement reproduits par les défenseurs de la foi catholique. Canisius, pour démontrer la légitimité du culte de Marie, cite longuement les témoignages de la tradition catholique, en remontant le cours des siècles depuis le commencement du XVIe jusqu'aux temps apostoliques. En citant les témoignages des premiers siècles, il prend le soin de répondre aux objections et fausses interprétations des adversaires du culte marial. *Commentariorum de verbi Dei corruptelis*, part. II, l. V, c. XXVII sq., Ingolstadt, 1583, t. II, p. 807 sq. Le culte dû à la mère de Dieu est le culte d'hyperdulie, comme le prouve l'enseignement formel des théologiens scolastiques, saint Thomas, saint Bonaventure, Durand de Saint-Pourçain et Gabriel Biel, appuyés eux-mêmes sur la doctrine antérieurement émise par saint Germain de Constantinople et saint Jean Damascène. Cette doctrine a d'ailleurs son fondement dans la tradition patristique qui avait toujours placé Marie au-dessus de toutes les autres créatures, l. V, c. XV, p. 699 sq. Des abus ont pu se glisser parfois dans la dévotion catholique envers Marie, mais ces abus ne peuvent être une raison de condamner la dévotion elle-même; autrement l'on devrait supprimer le culte divin lui-même, parce qu'il a pu être l'occasion de quelques abus, et supprimer aussi l'observation du dimanche et des fêtes, ainsi que beaucoup d'autres bonnes institutions, p. 703 sq. On objecte, bien à tort, que les pratiques du culte catholique envers Marie ont été empruntées aux religions païennes antérieures au christianisme. Ces religions étaient toutes compénétrées par l'idolâtrie, tandis que le culte catholique envers Marie n'a rien d'idolâtrique, ni quant au culte rendu à Marie elle-même, ni quant au culte rendu à ses images. Il y a sans doute, sur ce point, quelques analogies entre le culte catholique et certaines pratiques païennes, comme il y en a, pour la vie domestique et la vie publique, entre les siècles païens et les siècles chrétiens, sans que l'on puisse dire que, partout où il y a analogie, il y a nécessairement emprunt ou imitation, p. 705 sq. L'histoire montre que ce n'est point aux religions païennes que l'Église a emprunté son culte extérieur, mais aux usages de la religion juive qui auparavant possédait le vrai culte, p. 706.

Relativement aux miracles attribués à l'intervention de Marie par la piété catholique, sept propositions sont émises, que nous résumons brièvement, pour donner une idée de la sage critique de Canisius. Il y a possibilité de distinguer entre les vrais et les faux miracles. Les vrais miracles peuvent être accomplis par Dieu par l'intermédiaire des anges et des saints. Les vrais miracles accomplis par l'intermédiaire des saints sont utiles non seulement pour porter les incroyants à embrasser la foi chrétienne, mais encore pour le bien des croyants déjà en possession de la vérité. Le fait de donner pour vrais de faux miracles ou des miracles non prouvés, soit dans la prédication, soit dans des ouvrages imprimés, n'est point une raison de rejeter les vrais miracles, bien que l'on doive, sur ce point, suivre les règles très sages du concile de Trente. Combattre ou nier les miracles accomplis par les saints a toujours été la tâche des ennemis de Jésus-Christ et de son Église. La vertu d'accomplir des miracles a toujours été reconnue comme beaucoup plus éclatante en Marie que dans tous les autres saints. Enfin c'est un hypercriticisme manifestement exagéré que de ne vouloir reconnaître d'autres miracles accomplis par la très sainte Vierge que ceux qui sont d'une haute antiquité, l. V, c. XVIII, p. 731 sq. Relativement aux apparitions de la très sainte Vierge, un principe général est établi : il ne faut pas les admettre sans preuve suffisante, mais on ne doit pas non plus les rejeter d'une manière précipitée, l. V, c. XXI, p. 751. Assurément il y a eu beaucoup d'apparitions vraies, p. 754 sq. Marie est-elle, pour chacune de ces interventions, descendue corporellement du ciel ou a-t-elle agi par l'intermédiaire des anges? nous ne devons pas le rechercher avec trop de curiosité. Quoi qu'il en soit, ces apparitions doivent toujours être grandement estimées et considérées comme des bienfaits provenant de Marie elle-même, p. 757.

Quant au culte des images de la très sainte Vierge, le défenseur du culte marial, après avoir rappelé la doctrine de l'Église concernant le culte des images considérées d'une manière générale, admet que, parmi les nombreuses images de Marie attribuées à saint Luc, il est possible qu'une seule ait été l'œuvre de saint Luc, les autres portant ce nom parce qu'elles ont été faites selon le modèle de saint Luc, l. V, c. XXII, p. 761. D'ailleurs, la dévotion catholique s'est bien plus préoccupée de la Mère de Dieu représentée par l'image que de la question de son authenticité, pour laquelle on a jugé meilleur de suivre la tradition des ancêtres. En cela l'Église n'impose aucune croyance, mais contredire l'opinion communément et généralement reçue est une marque de peu de sagesse ou de quelque intempérance de critique, p. 762. Enfin il est certain, comme l'affirmait déjà saint Germain de Constantinople, que beaucoup de miracles ont été accomplis par les images des saints; ce que l'on peut également affirmer des images de Marie, p. 762 sq.

Il est aussi très légitime de dédier des temples à Marie, non pour y offrir les sacrifices dus à Dieu seul, mais pour y obtenir de Dieu, par l'intercession de Marie, les grâces désirées, l. V, c. XXIII, p. 766 sq. On reproche à la piété catholique, dans la décoration des statues et des temples de Marie, un luxe excessif qu'il

vaudrait mieux, dit-on, remplacer par d'abondantes aumônes aux pauvres, p. 777. Mais on oublie la réponse de Notre-Seigneur à une objection similaire faite par le traître Judas : *Quid molesti estis huic mulieri? opus enim bonum operata est in me.* Matth., XXVI, 10. On reproche aussi à la dévotion catholique la préférence qu'elle donne à certains sanctuaires de Marie considérés comme plus favorisés de ses grâces ainsi que les pèlerinages dont ces sanctuaires sont l'objet. C'est un fait, que Dieu, dans sa sagesse, communique inégalement ses dons dans les divers lieux qui lui sont consacrés, l. V, c. XXIV, p. 780 sq. Si quelques abus se sont parfois produits dans les pèlerinages, ce n'est point une raison suffisante pour condamner cette pratique, bien justifiée par tant d'exemples donnés dans l'histoire des siècles chrétiens, qu'il s'agisse des pèlerinages aux lieux saints, ou de pèlerinages à des sanctuaires de Marie dans la capitale du monde chrétien ou ailleurs, p. 782 sq.

L'excellente argumentation de Canisius fut habituellement reproduite, au moins en partie, par les théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle, parmi lesquels nous citerons particulièrement : Vasquez, *In III*^am^, disp. XCIX; Suarez, *In III*^am^, disp. XXII, sect. I; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 364 sq.; Reichenberger, *Mariani cultus vindiciæ*, Prague, 1677, p. 17 sq.; Plazza, *Christianorum in sanctos sanctorumque reginam eorumque festa, imagines, reliquias propensa devotio*, Palerme, 1751, p. 225 sq., 238, 242 sq. On remarquera que ces deux derniers auteurs s'occupent surtout de réfuter les objections des *Monita salutaria* et de leurs partisans.

A l'argumentation des théologiens contre les détracteurs du culte marial, on doit joindre les interventions du magistère ecclésiastique dirigées, pendant toute cette période, contre ces mêmes attaques. Le concile de Trente, dans le décret *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, enseigne la doctrine catholique relativement au culte, à l'intercession et à l'invocation des saints et au culte des images de Notre-Seigneur, de la très sainte Vierge et des autres saints, sess. XXV, Denzinger, n. 984 sq. Innocent XI, dans la constitution apostolique *Cœlestis pastor* du 19 novembre 1687, condamne ces deux propositions de Michel de Molinos : *Nec debent (animæ hujus viæ internæ) elicere actus amoris erga beatam Virginem, sanctos aut humanitatem Christi, quia cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.* Prop. XXXV. *Nulla creatura, nec beata Virgo, nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.* Prop. XXXVI. Denzinger, n. 1255 sq. Le 7 décembre 1690, Alexandre VIII condamne, parmi les erreurs des baïanistes et des jansénistes, cette proposition : *Laus quæ defertur Mariæ ut Mariæ vana est.* Prop. XXVI, Denzinger, n. 1316. Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 760. Pie VI, par la constitution apostolique *Auctorem fidei* du 28 août 1794, réprouve, entre autres propositions, celles qui blâment le culte spécial rendu à certaines images, ainsi que les titres spéciaux donnés à certaines images de la très sainte Vierge. Prop. LXX : *Item doctrina et præscriptio generatim reprobans omnem specialem cultum quem alicui speciatim imagini solent fideles impendere, et ad ipsam potius quam ad aliam confugere, temeraria, perniciosa, pio per Ecclesiam frequentato mori, tum et illi providentiæ ordini injuriosa, quo ita Deus in omnibus memoriis sanctorum sta fieri voluit, qui dividit propria unicuique prout vult* — Prop. LXXI : *Item quæ vetat ne imagines præsertim beatæ Virginis, ullis titulis distinguantur, præter quam denominationibus quæ sint analogæ mysteriis de quibus in Sacra Scriptura expressa fit mentio; quasi nec adscribi possent imaginibus piæ aliæ denominationes quas vel in ipsismet publicis precibus Ecclesia probat et commendat, temeraria, piarum aurium offensiva, venerationi beatæ præsertim Virgini debitæ injuriosa.* Denzinger, n. 1570 sq.

2. Quant aux controverses théologiques concernant, à cette époque, le culte dû à Marie, nous nous bornerons, à cause de leur importance toute relative, à quelques indications sur le mouvement des idées.

a) *Marie peut-elle être l'objet d'un culte relatif de latrie?* — Saint Thomas avait affirmé que Marie ne peut aucunement recevoir ce culte, même d'une manière relative. Un tel culte ne peut être rendu aux créatures qui sont susceptibles d'être vénérées en elles-mêmes, comme le sont toutes les créatures douées d'intelligence parmi lesquelles Marie occupe un rang éminent. Cet enseignement fut communément suivi jusqu'à la fin du XVIe siècle. A cette époque, Suarez admit, au moins spéculativement, que Marie mérite le culte relatif de latrie, comme la croix de Notre-Seigneur, à cause du contact très intime qu'elle a eu avec lui. Toutefois il estimait qu'au point de vue pratique, à cause du danger de culte absolu de latrie qui pourrait s'y adjoindre, surtout pour les fidèles peu instruits, toute pratique du culte relatif de latrie à l'égard de Marie doit être évitée surtout dans l'usage public. *In III*^am^ *S. Thomæ*, t. II, disp. XXII, sect. II, 2. L'opinion de Suarez, adoptée par Ysambert, *Disputationes in III*^am^ *S. Thomæ*, Paris, 1639, p. 584; Novato, *op. cit.*, p. 372, sq.; Christophe de Vega, *op. cit.*, t. II, p. 508, fut, à cause des arguments déjà donnés par saint Thomas, communément rejetée par les théologiens du XVIIe siècle et des siècles suivants, G. de Rhodes, *op. cit.*, t. II, p. 271; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, tract. XIV, q. VII, dub. II, Venise, 1750, t. III, p. 650 sq.; Billuart, *Tractatus de incarnatione*, dissert. XXIII, a. 5; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VIII, p. 171 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 621 sq.; Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 196 sq.; P. Hugon, *op. cit.*, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 486.

b) *Le motif formel du culte d'hyperdulie dû à Marie est-il la dignité de la maternité divine ou la suréminente sainteté de Marie?* — Sur cette question les théologiens prennent position selon leur opinion sur la dignité comparée de la grâce sanctifiante et de la maternité divine.

Selon Vasquez, *In III*^am^, t. I, disp. C, c. II, Marie est honorée d'un culte d'hyperdulie principalement à cause de son éminente sainteté. C'est une conséquence de son opinion attribuant à la grâce sanctifiante une dignité supérieure. Il estime d'ailleurs que, dans la supposition adverse, il faudrait admettre que les actes du culte d'hyperdulie envers Marie proviennent de la vertu de religion et se rattachent conséquemment au culte de latrie. Suivant Suarez, c'est principalement à cause de l'éminente dignité de la maternité divine que Marie est honorée d'un culte d'hyperdulie, à condition toutefois que la maternité divine soit considérée, non pas en elle-même, mais autant qu'elle est, de droit, accompagnée des dons de la grâce sanctifiante, autant qu'elle constitue Marie, dans l'ordre providentiel actuel, reine et souveraine de tous les hommes à la rédemption desquels elle a coopéré secondairement. *In III*^am^, disp. XXII, sect. II, n. 4. D'où cette conclusion que les actes de ce culte envers Marie se rapportent, au moins d'une manière secondaire, à la vertu de religion, ou qu'ils appartiennent à une vertu spéciale, qui est comme intermédiaire entre la vertu de religion et celle de dulie. Disp. XXII, sect. III, n. 8. L'exposition de Suarez fut suivie par Novato, *op. cit.*, t. II, p. 366 sq., et par Christophe de Vega, *op. cit.*, t. II, p. 508 sq. Mais presque tous les théologiens, s'appuyant sur la transcendance de la maternité divine, continuèrent à affirmer que c'est à cause de cette dignité considérée en elle-même, bien que toujours accompagnée de la

plénitude de la grâce, que le culte d'hyperdulie est dû à Marie. D'ailleurs, ils admettent avec saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CIII, a. 4, que le culte d'hyperdulie relève de la vertu de dulie, dont il est l'acte le plus éminent. G. de Rhodes, *op. cit.*, t. II, p. 271 sq.; Gotti, *loc. cit.*; Billuart, *op. cit.*, dissert. XXIII, a. 3; Sedlmayr, *op. cit., Summa aurea*, t. VII, col. 177 sq.; Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 180 sq.; P. Hugon, *op. cit.*, t. III, p. 484.

III. CONCLUSIONS DOCTRINALES. — 1° Le culte rendu à Marie ne peut être un culte absolu de latrie; ce culte appartient à Dieu seul. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXV, a. 5. Aussi l'erreur des collyridiens qui voulaient, au IVe siècle, honorer Marie d'un culte d'adoration et lui offrir des sacrifices, fut selon le témoignage déjà cité de saint Épiphane, réprouvée par la tradition catholique. Voir COLLYRIDIENS, t. III, col. 369 sq.

2° On ne peut non plus, à cause du contact immédiat que Marie eut avec le corps adorable de Notre-Seigneur, lui rendre un culte relatif de latrie, comme on le fait pour la croix. Un tel culte rendu seulement à une créature irraisonnable, non susceptible d'être honorée en elle-même, ne peut convenir à Marie digne objet d'un culte absolu, bien qu'elle soit honorée uniquement à cause de Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXV, a. 5; S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. IX, a. 1, q. IV, ad 2um, et q. III, *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 203, 206. L'opinion contraire, soutenue d'une manière seulement spéculative par quelques théologiens, notamment par Suarez, doit donc être abandonnée.

3° Selon l'explication théologique la plus fondée, suivie par saint Thomas et par la plupart des théologiens, la différence principale entre le culte d'hyperdulie dû à Marie et le culte de dulie rendu aux autres saints, consiste en ce que l'on honore en Marie la suréminente dignité de la maternité divine plaçant Marie dans l'ordre hypostatique tandis que, dans les autres saints, on vénère seulement l'excellence de grâce ou de sainteté appartenant à l'ordre commun de la grâce surnaturelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXV, a. 5. Le culte rendu à Marie, si on le compare avec le culte de latrie dû à Dieu comme Créateur et souverain Seigneur, mérite seulement le nom de culte de dulie, puisque Marie, si sublime que soit sa dignité de mère de Dieu, reste une créature, *cum igitur beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ, sed solum veneratio duliæ.* S. Thomas, *loc. cit.* Comparé avec le culte dû aux autres saints, le culte que nous rendons à Marie est plus excellent à cause de son motif spécial, qui est la sublimité de la maternité divine appartenant à l'ordre hypostatique. Il y a ainsi une différence caractéristique entre le culte rendu à Marie et celui des autres saints, différence qui seule justifie bien le nom spécial d'hyperdulie, et qui n'apparaît pas suffisamment dans l'opinion attribuant, seulement ou principalement, à l'éminente sainteté de Marie le culte spécial dont elle est honorée.

4° Le culte rendu à Marie étant, comme celui de tous les saints, finalement rapporté à Dieu comme terme dernier, *honor matris refertur ad Filium, quia ipsa mater est propter Filium adoranda, Sum. theol.*, IIIª, q. XXV, a. 5, ad 2um, ne peut en aucune façon détourner du culte rendu à Dieu. Sedlmayr, *op. cit., Summa aurea*, t. VII, col. 194 sq. Il doit plutôt contribuer à le promouvoir comme l'indique l'enseignement constant de la tradition, selon cette affirmation de Pie X dans l'encyclique du 2 février 1904, que le recours à Marie est le chemin le plus sûr et le plus facile pour unir toutes les âmes à Jésus-Christ; car Marie est le meilleur guide pour faire connaître Jésus : *Nam cui exploratum non sit nullum, præterquam per Mariam, esse certius et expeditius iter ad universos cum Christo jungendos*, et un peu plus loin : *Nemo itaque penitus ut illa Christum novit; nemo illa aptior dux et magister ad Christum noscendum.*

5° La question de l'*obligation d'un culte religieux envers Marie*, est ainsi résolue :

1. Selon l'enseignement du concile de Trente, dans le décret *De invocatione veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, sess. XXV, il n'y a aucune obligation positive et directe d'honorer les saints; parmi lesquels est également comprise la très sainte Vierge. Le décret demande seulement que l'on enseigne aux fidèles, qu'il est bon et utile d'invoquer les saints, et d'avoir recours à leur protection pour obtenir, par eux, de Notre-Seigneur les biens demandés. Le concile réprouve uniquement ceux qui nient la légitimité et l'utilité de l'invocation des saints, soit parce que les saints ne prient point pour nous, soit parce que leur invocation est considérée comme une pratique idolâtrique, ou une pratique opposée à l'honneur dû à Jésus-Christ, seul vrai médiateur entre Dieu et les hommes.

2. Suivant le décret que nous venons de citer, il y a du moins obligation négative de *ne point rejeter* le culte dû à Marie, comme illégitime ou inutile, ou comme entaché d'idolâtrie. D'ailleurs un tel rejet supposerait nécessairement quelque erreur grave contre la foi catholique. Facilement encore, il serait accompagné de mépris grave des choses saintes, ou du péché de scandale toutes les fois que le rejet serait extérieur et manifeste.

3. Bien qu'il n'y ait, en soi, aucune obligation positive et directe d'honorer Marie d'un culte religieux, l'omission de ce culte, surtout si elle était entière et constante, pourrait facilement être une faute grave, soit à cause du danger qui pourrait en résulter pour la foi, si l'on cherchait à justifier son omission par quelque erreur contre la foi, soit à cause du scandale grave qui pourrait en résulter, si l'omission était manifeste, soit à cause du très notable dommage spirituel que l'on se causerait à soi-même, en se privant d'un moyen aussi efficace d'obtenir le secours de la grâce divine.

C'est en ce sens qu'ont parlé plusieurs théologiens, en affirmant la nécessité de quelque pratique de culte envers Marie ou de la prière à Marie pour obtenir le salut éternel. Geoffroy de Vendôme, *Serm.*, VIII, *P. L.*, t. CLVII, col. 269; Adam de Perseigne, *P. L.*, t. CCXI, col. 754. En ce sens aussi s'exprime Bourdaloue dans son sermon sur la dévotion à la très sainte Vierge.

4. On doit enfin noter que plusieurs auteurs, affirmant la nécessité morale de l'intercession de Marie pour notre salut, parce qu'elle a été établie par Dieu médiatrice pour la distribution de toutes les grâces, enseignent aussi, dans le même sens, la nécessité morale de prier Marie pour bénéficier de cette médiation d'intercession. Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 258 sq. C'est particulièrement la pensée de saint Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. I, c. C; voir aussi Bourdaloue dans le sermon déjà cité, et Newman, *op. cit.*, p. 105 sq.

III. BIENFAITS SURNATURELS PROCURÉS PAR LA PRATIQUE DU CULTE RELIGIEUX ENVERS MARIE. — *1. PREMIER BIENFAIT : assurance ou espérance fondée d'obtenir le salut éternel.* — Après avoir étudié sur ce point l'enseignement théologique aux diverses périodes de son histoire, nous formulerons les conclusions doctrinales que l'on est autorisé à en déduire.

1. *Enseignement théologique.* — *a) Depuis le milieu du XIe siècle jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle.* — Bien que cet enseignement soit une conclusion ma-

nifeste de la toute-puissance d'intercession de Marie s'exerçant spécialement en faveur de ceux qui l'invoquent fidèlement et habituellement, il n'est point formulé d'une manière explicite avant le XIe siècle. La première expression que l'on rencontre est une parole attribuée aux anges, dans un récit d'un fait miraculeux rapporté par saint Pierre Damien : *Nec ad æterni judicis poterit perire conspectum qui genitricis ejus sibi providit auxilium. Opusc.*, XXXIII, 2, *P. L.*, t. CXLV, col. 563. Saint Anselme assure qu'il est impossible que celui-là périsse qui se tourne vers Marie, et est regardé par elle. *Orat.*, LII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 956. Eadmer estime que penser souvent avec amour à la très sainte Vierge est *magnum promerendæ salutis initium. De excellentia B. Mariæ*, IV, *P. L.*, t. CLIX, col. 566. Saint Bernard affirme, d'une manière générale, qu'en suivant Marie on ne dévie point. *Super Missus est*, hom. II, 17, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 71. Selon Adam de Perseigne († 1203), celui qui aime Marie d'une manière persévérante ne périra point. *Mariale*, serm. II, *P. L.* t. CCXI, col. 715.

Saint Thomas enseigne que, comme les navigateurs sont dirigés vers le port par l'étoile de la mer, ainsi par Marie les chrétiens sont dirigés vers la gloire éternelle. *Opusc. VIII in salut. angel.* A cette même époque, Richard de Saint-Laurent cite la parole déjà rapportée de saint Anselme, *De laudibus B. M.*, l. II, c. V, parmi les œuvres du B. Albert le Grand, Lyon, 1651, t. XX, p. 70. Selon Raymond Jordan, Marie glorifiera, dans la vie future, ses serviteurs qui l'auront honorée dans la vie présente. *Contemplationes de B. V.*, prœm., dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 852. Tauler († 1361) assure que ceux-là ne peuvent jamais périr qui honorent et invoquent Marie dévotement et persévéramment. Marie glorifiera, dans la vie future, tous ses serviteurs pourvu qu'ils l'aient honorée. *Tractatus de decem cœcitatibus*, IV, *Opera omnia*, Cologne, 1603, p. 874 sq. Saint Antonin de Florence fait sienne la parole de saint Anselme, *Sum. theol.*, part. IV, tit. XV, c. XIV, p. VII, t. IV, col. 1007. Saint Laurent Justinien († 1455) commentant les paroles de Jésus-Christ à sa mère du haut de la croix, met sur les lèvres de Notre-Seigneur ces mots : *Nullus devotus tibi a me efficietur alienus. De triumphali Christi agone*, XVIII, *Opera omnia*, Lyon, 1569, p. 357.

A la fin du XVe siècle, Pelbart de Temesvar émet cette proposition que servir Marie est un signe de salut très certain et très assuré. Ce qu'il prouve par plusieurs textes scripturaires appliqués à Marie dans la liturgie de l'Église, notamment Prov., VIII, 34 sq.; Eccli., XXIV, 30 sq.; par les titres d'étoile de la mer, de mère de la grâce et d'avocate des chrétiens donnés à Marie dans la liturgie; enfin par quelques faits d'intervention miraculeuse de Marie en faveur de ses serviteurs. *Op. cit.*, p. 216 sq. Puis Pelbart prend soin d'indiquer les conditions requises pour que la dévotion à Marie soit ainsi un signe assuré de salut. La *première* condition est de servir Marie dans la pratique de la foi catholique, car sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, conséquemment impossible aussi de plaire à la Mère de Dieu. Donc les hérétiques et les schismatiques, et tous ceux qui s'éloignent de la foi catholique ne présentent point à Marie un culte qui lui soit agréable et qui leur soit salutaire. La *deuxième* condition est que les actes du culte envers Marie soient exempts de faute grave, car Marie, étant parfaitement exempte de tout péché, aime seulement le culte de ceux qui sont purs. Donc ceux qui ont l'intention de commettre le péché, ou qui le commettent actuellement, mettent un obstacle à l'intervention efficace de Marie pour eux, p. 217. Un peu plus loin Pelbart affirme que Marie n'abandonnera pas le pécheur qui se tourne vers elle, jusqu'à ce qu'elle l'ait réconcilié avec Dieu, p. 220. La *troisième* condition est la sincérité qui demande l'imitation des vertus de Marie. La *quatrième* condition est de présenter à Marie des hommages qui lui soient rendus agréables par la charité qui les anime, p. 217. Ces deux dernières conditions, bien que l'auteur ne le dise point de manière expresse, appartiennent vraisemblablement à la perfection de la dévotion, puisque selon lui, Marie n'abandonnera point le pécheur qui se tourne vers elle jusqu'à ce qu'elle l'ait réconcilié avec Dieu.

Au XVIe siècle, on rencontre, chez Louis de Blois († 1566), cette affirmation incidente, que celui-là ne peut périr qui a été un humble et zélé serviteur de Marie. *Canon vitæ spiritualis*, XVII, *Opera*, Anvers, 1632, p. 19. Pierre Antoine Spinelli († 1616) reproduit et fait sienne la thèse de Pelbart. Comme lui, il conclut que ceux qui ont une dévotion particulière envers Marie peuvent, à cause de cette dévotion, concevoir une grande espérance de leur salut. Il n'excepte point les pécheurs, du moins ceux qui ont quelque volonté de rompre avec le péché. Il ajoute que l'on doit au plus tôt, s'efforcer de sortir du péché, par la réception du sacrement de pénitence, et rendre son élection certaine par la pratique des bonnes œuvres. Les grâces privilégiées accordées par Marie à quelques pécheurs notoires doivent tellement enflammer la piété envers Marie qu'elles inspirent en même temps une horreur souveraine du péché, de peur que, par l'abus de la bonté de Jésus-Christ et de sa sainte Mère, l'on ne se mette dans un danger manifeste de damnation. *Pietas ac devotio quibus B. Deipara Maria a nobis colenda est*, c. I, 19, dans la *Summa aurea*, t. V, col. 25 sq. Selon Novato, la dévotion à Marie est un très grand signe de prédestination. Le salut des pécheurs est également assuré, s'ils s'approchent de Marie avec vénération et amour et s'ils implorent sa protection. *Op. cit.*, t. I, p. 404.

Paciuchelli († 1660) fait siennes les paroles de Louis de Blois précédemment citées. *Excitationes ad colendam Virginem Deiparam*, 2e édit., Venise, 1671, p. 345. Théophile Raynaud († 1663) parle surtout contre quelques exagérations qu'il attribue à des auteurs récents, dans la défense de cette proposition qu'il est impossible qu'un serviteur de Marie se damne. Il estime que la proposition est vraie seulement en ce sens qu'il y a grand espoir de salut pour quiconque sert Marie avec piété et persévérance. On ne peut, sans erreur, promettre à aucun serviteur de Marie, si dévot qu'il soit, une conversion infaillible s'il est dans le péché, ni une persévérance infaillible dans la grâce s'il la possède déjà. La persévérance ne tombe pas sous le mérite, et il n'y a pas de diplôme céleste promettant aux pieux serviteurs de Marie, avec une certitude infaillible, les secours divins. *Diptycha mariana*, X, 37, *Opera*, t. VII, p. 237. Christophe de Vega explique en quel sens la dévotion à Marie assure le salut. Quoique les serviteurs de Marie puissent pécher et défaillir et persévérer finalement dans le péché, ils n'y persévéreront cependant point, parce que la Mère de Dieu obtiendra pour eux les secours efficaces avec l'aide desquels ils mourront infailliblement dans l'état de grâce. *Op. cit.*, t. II, p. 408. Vega parle de tous les serviteurs de Marie, si criminels qu'ils soient, *loc. cit.*, *tametsi Judas sit.*, p. 410. Mais il est manifestement question des seuls pécheurs qui prient la Mère de Dieu et implorent son secours, p. 409.

b) *Depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'à l'époque actuelle.* — En 1673, les *Monita salutaria*, dans leur 3e avertissement, blâmaient cette affirmation que l'on peut, à cause du culte que l'on rend à Marie, être prédestiné si l'on n'a pas la charité. Leur blâme était motivé par cette assertion que seule la charité établit

le discernement entre les fils de Dieu et les fils du démon. L'assertion était expliquée, l'année suivante, dans une justification publiée sous ce titre : *Monita salutaria B. V. M. vindicata per notas salutares*, Gand, 1674. Dans cette justification, l'auteur affirme souvent cette doctrine erronée qu'il n'y a aucun acte bon sans la charité, qu'il n'y a point de pénitence sans la charité, qu'il n'y a point de prière utile sans la charité.

Parmi les approbateurs ou défenseurs des idées émises dans les *Monita*, nous citerons particulièrement, Gilbert Choiseul, évêque de Comminges, puis de Tournay († 1689), *Epistola pastoralis de cultu V. Mariæ*, Lille, 1674, Baillet et Muratori. Baillet soutient que, le vrai culte étant inséparable de l'innocence et de la pureté des mœurs, celui que nous rendons à Marie ne peut être véritable si nous ne nous abstenons des crimes qu'elle déteste, *De la dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, x, Paris, 1693, p. 63. Les miracles allégués pour attacher l'assurance de notre salut à des symboles, à des marques et à des pratiques d'une dévotion extérieure envers la sainte Vierge, insinueraient une doctrine contraire à celle que l'Église a reçue de Jésus-Christ. Ainsi ils ne peuvent que nous induire en erreur par la présomption et la fausse confiance qu'ils nous donneraient, et nous laisser endormir dans le péché par une sécurité très funeste, p. 70 sq. Muratori, écrivant sous le pseudonyme de Lamindo Printanio, *Della regolata divozione de' Cristiani*, Venise, 1747, blâme cette proposition que celui qui est dévot à Marie ne pourra se damner, qu'il ne sera point pris de mort subite et qu'il lui restera le temps de se réconcilier avec Dieu. Il admet toutefois qu'une vraie dévotion intérieure à Marie, accompagnée d'une conduite correspondant à cette dévotion, donne beaucoup à espérer de Marie, p. 319.

A ces critiques des *Monita* et de leurs approbateurs, les théologiens catholiques, à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe, répondirent en justifiant la doctrine traditionnelle et expliquèrent en quel sens et à quelles conditions la dévotion à Marie peut assurer ou faire espérer le salut.

a. Sens que l'on doit donner à cette proposition, qu'un serviteur de Marie ne peut être damné, ou que la dévotion à Marie donne l'assurance du salut. — J. Crasset († 1692) estime qu'il est moralement impossible, c'est-à-dire rare et difficile, qu'un chrétien dévot à Marie se damne, à cause de la force et de l'abondance des grâces que Marie obtient, pendant la vie et à la mort, à tous ceux qui l'invoquent. *La véritable dévotion envers la sainte Vierge*, 2e édit., Paris, 1687, p. 82 sq. Selon Paul Segneri († 1694), la vraie dévotion à Marie est un signe de prédestination très marqué, parce que le salut est plus facile aux vrais serviteurs de Marie, à cause de la protection spéciale que cette bonne Mère leur accorde en toute occasion, et particulièrement à l'heure de la mort de laquelle dépend finalement leur salut. *La manna dell'anima*, 5 août, n. 7, *Œuvres complètes*, Parme, 1714, t. III, p. 264. Suivant Plazza, une dévotion particulière envers Marie est un des plus excellents signes de prédestination, c'est-à-dire un signe ou indice probable de la prédestination divine. Bien qu'elle ne nous donne point une certitude absolue et infaillible, ce que réprouve le concile de Trente, elle nous donne le ferme espoir d'obtenir le salut. *Op. cit.*, p. 326 sq. Cette ferme espérance repose sur la grande puissance d'intercession de Marie et sur sa non moins grande bienveillance envers ceux qui l'invoquent, p. 337 sq. Au jugement de saint Alphonse de Liguori, il est moralement impossible que ceux-là se perdent qui, avec le désir de s'amender, sont fidèles à honorer la Mère de Dieu et à se recommander à sa protection. *Gloires de Marie*, part. I, c. VIII. Ce que le saint docteur prouve par ce principe longuement développé : il n'est pas possible qu'un véritable et persévérant dévot de Marie se damne, parce qu'à elle, ne manque ni la puissance, ni la volonté de l'aider. *La véritable épouse de Jésus-Christ*, XXI, 2 sq. Le même enseignement est donné par les théologiens plus récents, Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 290 sq.

b. Conditions requises pour que la dévotion à Marie puisse être un signe de prédestination ou donner quelque assurance du salut, particulièrement en ce qui concerne les pécheurs qui ont recours à la protection de Marie. — Crasset, parlant des pécheurs donne l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a^-II^æ^, q. LXXXIII, a. 16. Comme Dieu exauce les prières des pécheurs qui prient avec les dispositions requises, le méchant ne doit jamais appréhender de s'adresser à la Mère de Dieu, principalement s'il a dessein de se convertir. En elle, il trouvera les entrailles d'une mère de miséricorde qui le tirera de l'abîme de son péché. *Op. cit.*, p. 82 sq. Celui qui conserve quelque tendresse pour la Mère de Dieu et qui lui rend constamment quelque service, obtiendra, par cette dévotion et par les prières de cette mère de miséricorde, une grâce de pénitence qui lui donnera l'horreur de son péché, p. 153. Marie ne manque jamais d'obtenir à ses enfants et à ses serviteurs, qui ont pour elle une dévotion constante et fidèle, la grâce de faire pénitence, ou durant la vie ou à la mort, p. 161. Ces grâces ne sont point pour les dévots présomptueux qui se plongent dans le vice et qui pèchent sans scrupule, sur l'assurance, qu'ils prétendent avoir que Marie obtiendra leur conversion avant leur mort, *loc. cit.*

Paul Segneri observe que des *pratiques purement extérieures* ne peuvent suffire pour une véritable dévotion à Marie. Les pécheurs dont la volonté n'est pas encore disposée à abandonner le péché, mais qui en ont le désir sincère, et qui sont en voie de se séparer du péché, doivent avoir confiance en Marie. *Il divoto di Maria*, t. I, p. 496. Que ceux qui n'ont pas encore ce désir, le demandent à Marie avec instance et avec confiance, p. 497. — Plazza définit ainsi la dévotion particulière à Marie, qui est une des plus excellentes marques de la prédestination divine : 1. Elle ne doit pas être simplement extérieure; elle doit être *ex animo seu ex corde*, c'est-à-dire qu'elle doit provenir d'une grande estime et d'un grand amour envers la Mère de Dieu, et être accompagnée d'une confiance non moins grande dans sa bonté et dans sa puissance. 2. Elle doit être exempte de nonchalance ou de tiédeur. 3. Elle doit être constante. 4. Elle doit surtout tendre à l'amélioration de la vie et au progrès spirituel de l'âme. Si quelqu'un a commis le péché, il doit prier Marie avec instance pour que, par son intercession, il se réconcilie avec Dieu par une véritable et sincère pénitence. *Op. cit.*, p. 344 sq. Toutefois il y a des degrés dans la manière dont cette dévotion est une marque de prédestination. Elle est une marque excellente si elle possède les quatre qualités indiquées, et elle doit en posséder au moins une, *ut aliquam habeat ad prædestinationem signi rationem*, p. 346.

Trombelli, en citant les conditions indiquées par Segneri, insiste surtout pour qu'il y ait une véritable aversion du péché. S'il y a seulement velléité de rompre avec le péché, il ne peut y avoir signe probable de prédestination. S'il y a volonté sincère et efficace, on peut espérer que Marie se montrera mère de miséricorde à l'égard de ce pécheur. *Op. cit.*, *Summa aurea*, t. IV, col. 181 sq. Trombelli insiste aussi pour que l'on ne considère point comme méritant la protection de Marie celui qui, vivant dans le péché, espère bien

terminer sa vie, en récitant quelques prières, même quotidiennes, à Marie, ou en lui rendant quelque hommage, tandis que, dans son cœur, il entretient le péché, col. 178. La critique que l'auteur fait des arguments traditionnels et l'approbation qu'il donne à la conclusion de Muratori, col. 188 sq., n'ont pas d'autre but, ce semble, que d'écarter une interprétation absolue de cette proposition, au moins malheureuse, qu'il attribue à plusieurs théologiens : *Perire omnino non posse, qui Mariæ devotus sit, utcumque devotus is sit, etiamsi in adipiscenda æterna salute negligens sit et deses*, col. 176.

Selon saint Alphonse de Liguori, cette affirmation qu'un dévot serviteur de Marie ne peut se damner, doit s'entendre de ceux qui, avec le désir de s'amender, sont fidèles à honorer Marie et à se recommander à elle. *Gloires de Marie*, part. I, c. VIII. Quant aux pécheurs, le saint docteur dit que s'ils s'efforcent de sortir du péché, où ils sont encore, et s'ils cherchent, pour cela, l'aide de Marie, cette bonne mère ne manquera pas de les secourir et de les ramener en grâce avec Dieu. *Op. cit.*, part. I, c. I, 4. La même doctrine est exposée dans la *Véritable épouse de Jésus-Christ*, XXI, 10. Ces explications sont communément données par les théologiens plus récents, Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 291 sq.

2° *Conclusions doctrinales* concernant l'assurance du salut provenant de la dévotion à Marie.

1re conclusion concernant la nature de cette assurance. — Bien que cette assurance ou espérance du salut soit certaine du côté de Marie dont la protection ne peut faire défaut à ses fidèles serviteurs, il y a toujours du côté de ses serviteurs, quelque mélange de crainte qu'il n'y ait point persévérance dans la fidélité à son service. — *a*) Du côté de la puissance et de la miséricorde de Marie, l'espérance est certaine. Selon l'enseignement théologique constant, la protection de Marie est toujours assurée à ses fidèles serviteurs, tant qu'ils persévèrent dans cette dévotion et cette protection de Marie ne peut manquer de leur obtenir le bien principal qui est la récompense éternelle. Du côté de Marie, l'espérance du salut est donc très certaine, comme du côté de la puissance et de la miséricorde de Dieu qui ne nous font jamais défaut, notre espérance en Dieu est certaine, selon S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XVIII, a. 4.—*b*) Du côté des serviteurs de Marie, l'assurance du salut est toujours mélangée de quelque crainte qu'il n'y ait, par la faiblesse de leur libre arbitre, manque de générosité ou de constance dans l'accomplissement des conditions requises pour mériter constamment cet amour et cette protection efficace de Marie. C'est encore ce qu'affirme saint Thomas relativement à notre espérance dans la toute-puissance divine : *Quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinæ potentiæ vel misericordiæ cui spes innititur, unde hoc non præjudicat certitudini spei. Loc. cit.*, ad 3um.

On doit, d'ailleurs, se rappeler que les signes de prédestination, si excellents qu'ils soient, ne peuvent jamais donner, de notre côté, une certitude absolue.

2e conclusion concernant les *conditions* requises pour que la dévotion à la très sainte Vierge donne cette espérance de salut.

a) Il est absolument requis que l'on ait au moins le désir sincère de rompre avec le péché, ou que l'on ait la volonté d'avoir ce désir véritable; et qu'avec une telle volonté on prie Marie pour qu'elle aide à briser les chaînes du péché, ou qu'elle aide à en obtenir le désir efficace et la volonté. Marie ne peut vouloir aider une âme qui reste résolument attachée au péché, et qui exclut même tout désir de rompre avec le péché. Vis-à-vis du pécheur, Marie ne peut avoir d'autre attitude que celle de Dieu lui-même, qui exauce la prière du pécheur, seulement quand celui-ci demande quelque chose à Dieu, non selon ses affections coupables, mais selon la direction de la foi et pour s'éloigner du péché, et qu'il le demande avec constance. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 16. Comme une telle prière obtient de la miséricorde divine, pour le pécheur, ce qui est nécessaire à son salut, à cause de la grâce divine dont elle procède, *loc. cit.*, ad 2um, ainsi la dévotion à Marie, semblablement pratiquée par un pécheur ayant un vrai désir de rompre avec le péché, donne l'espérance fondée d'obtenir, à titre miséricordieux, la protection de Marie, pour qu'elle l'aide à briser les chaînes du péché, ou pour qu'elle l'aide à commencer à résister au mal et à enlever l'occasion, ou du moins à en obtenir un vrai désir. Comme il y a espoir que le pécheur qui prie, sans avoir encore la volonté ou le désir de se convertir, mais qui n'est point obstiné dans le péché, obtienne finalement, de la miséricorde divine, la grâce et le pardon, de même les pécheurs qui n'ont pas encore actuellement la volonté ni le désir de se convertir, pourvu qu'ils continuent persévéramment à honorer et à prier Marie, et qu'ils ne comptent point présomptueusement sur sa protection pour pécher avec impunité, peuvent espérer obtenir de la miséricorde divine, par l'intercession de Marie, la grâce et le pardon. On remarquera particulièrement les paroles de Benoît XIV parlant, d'une manière générale, de l'efficacité de la prière faite par le pécheur, et appliquant cette doctrine à l'obtention du salut éternel par le moyen du scapulaire. Il peut se faire dit-il que, par l'infinie miséricorde de Dieu, la prière du pécheur soit exaucée, même sans la volonté de changer de vie, pourvu qu'il ne soit pas d'une volonté tellement obstinée qu'il rejette pour toujours, toute pensée de pénitence, qu'il persévère dans la prière avec dévotion et avec une ferme confiance, demandant à Dieu les secours dont il a besoin pour obtenir le salut. *De festis B. Mariæ virginis*, VI, 7, *Opera*, t. IX, p. 269.

b) La dévotion à Marie, quand elle est portée jusqu'à l'imitation des exemples de la sainte Vierge dans sa haine du péché et sa fidélité à suivre la volonté ou les commandements de Dieu, donne *une plus grande* assurance d'obtenir de sa toute-puissante protection, le salut éternel. C'est en ce sens que s'exprime saint Bernard : *Non recedat ab ore, non recedat a corde et ut impetres ejus orationis suffragium, non deseras conversationis exemplum. Super Missus est*, hom. II, 17, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 70. En conseillant une constante invocation à Marie qui est de perfection, le saint docteur veut aussi donner un conseil de perfection relativement à l'imitation des vertus de Marie. Saint Bonaventure dit, de même, qu'il y a peu d'utilité à jeûner par amour pour Marie, *sine orationis instantia et fervore et ipsius imitatione*. Après avoir rappelé les paroles de saint Bernard, il conclut : *Nam si deseris, non potes in ea certitudinaliter confidere, ac per hoc nec gratiam obtinere. Sermones de B. virgine Maria. De annuntiatione*, serm. V, *Opera*, t. IX, p. 680.

3e conclusion relative à plusieurs textes scripturaires, souvent cités en faveur de l'assurance du salut résultant de la dévotion à Marie, notamment : *Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino*, Prov., VIII, 34 sq.; *Qui audit me non confundetur et qui elucidant me vitam æternam habebunt*, Eccli., XXIV, 30.

Ces textes sont appliqués à Marie dans un sens simplement accommodatice. Au sens littéral immédiat, ils doivent s'entendre de la Sagesse éternelle et des bienfaits surnaturels assurés à ceux qui l'aiment et la suivent fidèlement. L'application accommodatice de ces textes à la très sainte Vierge telle qu'elle se ren-

contre chez les théologiens, dépend le plus souvent de l'usage qu'en fait l'Église dans sa liturgie, particulièrement dans le Petit office de la très sainte Vierge. On donne ainsi une formule scripturaire à une vérité constamment affirmée par la tradition catholique.

4° conclusion concernant l'intervention de Marie, au jugement divin, en faveur de ses fidèles serviteurs.

Au point de vue doctrinal, ces expressions doivent être considérées comme des expressions métaphoriques, ayant pour but de nous rendre, en quelque sorte, sensible, par cette comparaison entre le jugement divin et les jugements humains, cette vérité si consolante, que Marie, par sa toute-puissante intercession, peut nous rendre dignes pendant cette vie, d'obtenir de Dieu, après notre mort, une sentence favorable dans son redoutable jugement, et nous préserver ainsi des terribles châtiments de sa justice.

Ce langage, est, d'ailleurs, une imitation du langage métaphorique de l'Église qui, dans sa liturgie pour les fidèles défunts, demande avec instance qu'ils soient assistés au redoutable tribunal de Dieu. Voir art. JUGEMENT, t. VIII, col. 1808.

II. DEUXIÈME BIENFAIT : assurance fondée d'obtenir de Marie, dès cette vie, une assistance efficace pour la persévérance dans la fidélité aux commandements et pour un progrès effectif dans la pratique de la perfection chrétienne. — Cette vérité résulte de ce qui a été dit plus haut de la toute puissante protection de Marie, toujours assurée à ses fidèles serviteurs, tant qu'ils persévèrent dans cette dévotion. La salutaire assistance de Marie est particulièrement enseignée par Pie X dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904 : *Nemo itaque penitus ut illa Christum novit, nemo illa aptior dux et magister ad Christum noscendum. Hinc porro quod jam innuimus, nullus etiam hac Virgine efficacior ad homines cum Christo jungendos. Si enim, ex Christi sententia, hæc est autem vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum, per Mariam vitalem Christi notitiam adipiscentes, per Mariam pariter vitam illam facilius assequimur, cujus fons et initium Christus.*

C'est aussi l'enseignement des théologiens ascétiques. Nous citerons particulièrement saint Bonaventure : *Qui radicantur in Virgine matre per amorem et devotionem, per eam sanctificantur, quia ipsa impetrat eis a Filio suo sanctificationem. Nunquam legi aliquem sanctorum qui non haberet specialem devotionem ad Virginem gloriosam. De purificatione B. V. M.*, serm. II, *Opera omnia*, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 642. *Quicumque ad montem Dei, id est beatam Virginem, accesserit studiosus, poterit divina mysteria intelligere, quod patet in beato Bernardo qui, cum prius idiota esset, per amicitiam beatæ Virginis ad magnam scientiæ perfectionem pervenit; et in Joanne evangelistâ qui, quanto ei familiarior fuit, tanto melius arcana et profunda Dei mysteria intelligere et tradere potuit. De assumptione B. V. M.*, serm. I, p. 691. *Diligentes enim Virginem plus illustrantur in veritate intellectus, in fama bona et in omnibus bonis dilantur, Loc. cit.*, serm. IV, p. 698. Voir aussi *De nativitate B. V. M.*, serm. V, p. 717. Comparer Conrad de Saxe, *Speculum B. Mariæ virginis*, lect. V, Quaracchi, 1904, p. 69; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 407 sq., 409 sq.; B. Grignion de Montfort, *Traité de la dévotion à la très sainte Vierge*, part. II, 2, 18e édit., Paris, 1862, p. 128 sq.; A. Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du B. Grignion de Montfort*, part. IV, c. IV, Tours, 1920, p. 394 sq.

En faveur de la doctrine que nous venons de rappeler, les auteurs ascétiques ont souvent cité, dans un sens accommodatice, plusieurs textes scriptura res, outre les deux déjà indiqués pour l'assurance du salut éternel, Prov., VIII, 35 et Eccli., XXIV, 30. Nous signalerons particulièrement les textes suivants, dont l'emploi accommodatice est dicté par l'application que l'Église en fait dans sa liturgie : *In Jacob inhabita et in Israel hæreditare, et in electis meis mitte radices.*, Eccli., XXIV, 13; *Et radicavi in populo honorificato et in parte Dei mei hæreditas illius, et in plenitudine sanctorum detentio mea*, XXIV, 16; *Ego mater pulchræ dilectionis et timoris et agnitionis et sanctæ spei*, XXIV, 24. Mentionnons aussi l'emploi accommodatice fait par saint Bonaventure de plusieurs textes concernant l'arche d'alliance, Num., X, 33; II Paral., VI, 41, *De nativitate B. M. V.*, serm. V, 3, *Opera*, t. IX, p. 717 sq.

III. TROISIÈME BIENFAIT : assurance fondée d'obtenir, par l'intercession de Marie, une assistance spéciale en purgatoire. — 1. Le fait de cette assistance est une conséquence de la toute-puissance d'intercession de Marie, telle qu'elle a été prouvée précédemment. Cette puissance d'intercession ne peut manquer de s'exercer en faveur des fidèles serviteurs de Marie qui sont détenus en purgatoire, puisque l'amour de Marie pour eux ne peut manquer de persévérer.

Nous sommes d'ailleurs assurés, en vertu du dogme de la communion des saints, tel que l'Église l'enseigne, que les saints du ciel peuvent aider les âmes du purgatoire, soit par leurs prières, appliquées par Dieu dans une mesure que nous ne pouvons connaître, soit par l'offrande de leur excédent de satisfaction personnelle, dont l'application est également faite par Dieu dans une mesure que nous ne pouvons préciser. On sait aussi que, par leurs prières, les saints du ciel peuvent porter les fidèles de la terre à procurer, aux âmes du purgatoire, le supplément de satisfaction néces saire pour leur délivrance.

2. D'où il est facile de comprendre comment Marie peut, par ces divers moyens, assister en purgatoire ses fidèles serviteurs; bien que l'on ne puisse dire dans quelle mesure sa protection est appliquée à chaque âme en particulier. Nous noterons seulement qu'il n'y a aucune raison d'admettre une descente corporelle de Marie en purgatoire pour l'accomplissement de ce ministère d'assistance, qu'elle peut exercer sans quitter le séjour de la gloire.

IV. QUATRIÈME BIENFAIT : assurance fondée d'obtenir, par l'intermédiaire de Marie, un surcroît de béatitude accidentelle au ciel. — Outre l'accroissement de bonheur accidentel qui, pour les fidèles serviteurs de Marie, résulte de la jouissance éternelle de la compagnie de Marie qu'ils ont aimée sur la terre, on peut admettre comme effet spécial de l'amour de Marie au ciel, pour ses plus fidèles serviteurs, la communication plus abondante, que Marie leur fait, des plans divins intéressant le gouvernement des âmes dans toute l'histoire du monde, particulièrement pour ce qui est dû à l'intervention de Marie, et pour l'extension de son culte dans toute l'Église. A cause du très grand désir qu'ont ses plus fidèles serviteurs de posséder cette connaissance, n'est-il pas légitime que ce désir soit pleinement satisfait et qu'il le soit par la médiation de Marie? Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 339 sq.

IV. JUSTIFICATION DOCTRINALE DES PRINCIPALES PRATIQUES DE DÉVOTION ENVERS MARIE. — Une étude théologique sur Marie serait incomplète, si elle ne mentionnait, d'une manière générale, et autant qu'il est nécessaire pour leur justification doctrinale, les principales pratiques de dévotion recommandées, approuvées ou simplement autorisées par l'Église en l'honneur de Marie. On laissera ici de côté le scapulaire et le rosaire.

Avant de considérer en particulier les diverses pratiques de la dévotion mariale, il sera utile d'établir, suivant l'exemple que l'Église nous donne dans sa liturgie, ce que doit être notre dévotion pratique envers Marie, et quelles qualités elle doit posséder. Avec ces directions, nous comprendrons mieux l'esprit qui doit animer toutes les pratiques de dévotion envers Marie.

1° *Directions données par l'Église dans la pratique de sa liturgie.* — Dans sa liturgie, l'Église nous donne

une double direction, par son exemple et par ses instantes recommandations. Elle nous montre ainsi ce que notre dévotion doit être, dans son but et dans les actes qu'elle doit accomplir, et quelles qualités elle doit posséder. Sur chacun de ces points, à cause de la très grande richesse des textes liturgiques, nous nous bornerons à quelques citations, en guise d'exemples. Même ainsi restreinte, notre analyse nous fournira, pour apprécier les diverses pratiques de dévotion envers Marie, une direction très sûre.

1. Le but que nous devons nous proposer, dans la dévotion mariale, nous est souvent suggéré par la liturgie de l'Église, surtout dans les prières qu'elle nous fait adresser à la Mère de Dieu.

Nous en avons une formule générale dans cette fréquente invocation : « Priez pour nous, sainte Mère de Dieu, afin que nous soyons rendus dignes des promesses de Jésus-Christ. » Cette pensée est reproduite dans la prière que nous adressons chaque matin à Marie, à l'office de prime : nous la prions, elle et tous les saints d'intercéder pour nous, auprès du Seigneur, afin que nous méritions d'être aidés et sauvés par lui, qui règne dans tous les siècles des siècles. C'est aussi ce qu'exprime la récitation de la salutation angélique, au commencement de chaque heure liturgique? Par le contraste si expressif qu'elle établit entre l'éminente sainteté de Marie et notre souveraine indigence, nous sommes avertis de ce que nous devons solliciter d'elle?

Les demandes se précisent dans beaucoup d'autres prières offertes à Marie, dans la liturgie journalière, ou dans les offices, communs ou particuliers, célébrés en son honneur. Dans les antiennes qui terminent chaque jour l'office de laudes et celui de complies, nous la prions, selon les mystères que nous honorons en elle, aux diverses époques liturgiques, pour obtenir, par elle, les grâces nécessaires à notre indigence. A l'époque de l'Avent, nous supplions la Mère du Rédempteur d'obtenir que la grâce divine soit répandue dans nos âmes. Dans le temps de Noël, nous prions la Mère de Dieu, toujours vierge, par laquelle nous avons reçu Notre-Seigneur, l'auteur de notre vie, de daigner intercéder pour nous, afin que cette vie règne en nous. Après la Purification, nous prions la reine des cieux, la porte vénérable par laquelle la lumière est entrée en ce monde, afin que, par son intercession, nous ressuscitions de nos iniquités. Pendant le Temps pascal, après nous être réjouis des joies ineffables que la résurrection de Notre-Seigneur a procurées à Marie, nous demandons, par son intercession, la possession des joies du ciel. Après la Pentecôte, nous supplions Marie, mère de miséricorde, notre vie, notre joie, notre espérance, notre avocate, afin que, par son intercession, nous soyons délivrés des maux présents et de la mort perpétuelle.

Dans le suffrage commun, fréquemment adressé à Marie et à tous les saints, à l'office de laudes et à vêpres, nous la prions, elle et tous les saints, de nous défendre de tous les dangers de l'âme et du corps. Nous la prions, elle et tous les saints, de nous obtenir le salut et la paix de sorte que, par la destruction de toutes les oppositions et de toutes les erreurs, l'Église soit toute au service de Dieu, avec une liberté bien assurée.

Dans l'office de la très sainte Vierge *in sabbato*, l'oraison nous fait demander, par Marie, la santé perpétuelle de l'âme et du corps, la délivrance des tristesses présentes et la jouissance des joies éternelles. Dans le petit office de la très sainte Vierge, nous adressons à Marie les mêmes supplications. Nous demandons au Seigneur de nous conduire au royaume du ciel par les prières et les mérites de Marie. Nous supplions Marie, mère de grâce, notre très douce mère de clémence, de nous protéger contre notre ennemi et de nous recevoir à l'heure de la mort. Dans l'office liturgique, au commun des fêtes de la très sainte Vierge, nos demandes, formulées surtout dans l'*Ave maris stella* et dans l'antienne de Magnificat, aux premières vêpres, comprennent toutes nos nécessités spirituelles, pour toutes les classes de fidèles.

Dans le cycle annuel des fêtes mariales, suivant les mystères que nous vénérons en elle, nous la prions de nous obtenir les faveurs spirituelles que ces mystères nous rappellent. A l'éminente gardienne des vierges, nous demandons à l'hymne de matines, dans la fête de l'Immaculée Conception, de nous diriger, de nous préserver des défaillances et de nous tenir, en sécurité, dans le droit chemin.

Dans la fête de la Purification, nous demandons, par son intercession, que, comme Notre-Seigneur a été présenté au temple dans la réalité de notre chair, nous soyons présentés à Dieu avec une âme purifiée. Dans la fête de la Compassion, nous supplions Marie de graver fortement, dans notre cœur, les plaies de son Fils crucifié, afin que nous partagions ses douleurs et celles de son divin Fils, que par elle, nous soyons délivrés au jour du jugement et que nous parvenions à la récompense éternelle. A la fête de Marie médiatrice de toutes les grâces, nous prions Notre-Seigneur qui a daigné instituer Marie sa mère, et en même temps notre mère et notre médiatrice auprès de lui, afin que tous ceux qui se présentent à Notre-Seigneur pour lui demander des bienfaits, aient la joie d'obtenir, par elle, ce qu'ils demandent. Dans la fête du saint Cœur de Marie, nous supplions Dieu qui dans le Cœur de la bienheureuse Vierge a préparé au Saint-Esprit un très digne tabernacle, de nous accorder la grâce de vivre selon son cœur. A la Visitation et à la Nativité, nous demandons que Marie nous apporte un accroissement de paix, de la paix véritable, la paix céleste. A la fête du saint Nom de Marie, nous demandons que les fidèles qui se réjouissent de la protection de Marie soient, par sa douce intercession, délivrés, sur la terre, de tous les maux et conduits à la possession des joies éternelles.

Rappelons aussi l'enseignement fréquent que l'Église nous donne, dans la liturgie de l'office ou dans celle de la messe, en appliquant à Marie les textes des Proverbes, VIII, 12-36, et de l'Ecclésiastique, XXIV, 12-31, où sont décrits, selon l'interprétation accommodatice donnée par l'Église, comme nous l'avons noté plus haut, les éminents bienfaits spirituels que nous procure la dévotion à Marie.

Ainsi le but que l'Église nous propose, en nous faisant pratiquer et en nous recommandant la dévotion à Marie, nous apparaît avec évidence. C'est l'avènement, dans nos âmes, de la vie que Notre-Seigneur est venu apporter sur la terre, et qu'il nous communique par Marie. Les bienfaits temporels, selon la loi générale exprimée par le Catéchisme du Concile de Trente, part. IV, c. XIII, 3, et par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. LXXXIII, a. 6, ne sont pas exclus. On peut les demander, à titre secondaire et dans la mesure utile pour le salut, en s'en remettant pleinement à la volonté divine. Mais, dans la pensée de l'Église, la recommandation de Notre-Seigneur reste vraie. « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice; le reste vous sera donné par surcroît. » Matth., VI, 33.

2. Pour atteindre le but que nous devons nous proposer dans la dévotion mariale, trois actes, constituant la pratique de cette dévotion nous sont proposés par l'Église : considérer Marie, aimer Marie, prier Marie.

a) *Considérer Marie* dans sa sublime dignité, dans son rôle providentiel de médiatrice de toutes les grâces,

dans sa puissance et dans sa miséricorde, dans ses privilèges ineffables, dans ses mystères, dans ses souffrances, dans ses vertus insignes, afin de s'exciter à l'aimer, à la prier, à l'imiter.

L'Église nous y invite dans la récitation de l'*Ave Maria*, au commencement de chacune des heures liturgiques. Elle nous y rappelle tous les titres de Marie à notre vénération : sa maternité divine, sa plénitude de grâce, sa puissance auprès du Seigneur, son exaltation au-dessus de toutes les créatures. Dans les antiennes qui terminent les offices de laudes et de complies, l'Église nous montre les titres de Marie à notre vénération : L'*Alma Redemptoris mater* nous la présente comme Mère du Rédempteur, toujours restée vierge; elle est pour l'humanité la porte du ciel, toujours accessible, l'étoile du matin toujours secourable. L'*Ave regina cœlorum* la proclame Reine des cieux, souveraine des anges, Vierge éminemment belle. Le *Regina cœli* en la louant comme Reine du ciel, déclare qu'elle a mérité de porter son divin Fils. Le *Salve regina* nous la montre mère de miséricorde pour tous les fidèles : elle est leur vie et leur espérance; elle est leur avocate.

Dans le petit office, les hymnes, les antiennes, les capitules et les répons, aux diverses heures, louent Marie, Mère de Dieu, Vierge perpétuelle, reine glorieuse du monde, temple du Seigneur, sanctuaire de l'Esprit-Saint, Mère de grâce, très douce Mère de clémence, Mère de la belle dilection et de la connaissance, de la crainte et de la sainte espérance. Au commun des fêtes de la très sainte Vierge, les hymnes, les antiennes, les répons louent fréquemment sa maternité divine, sa constante virginité, sa puissance auprès de Dieu, son titre d'étoile de la mer, toujours secourable. En même temps, beaucoup d'enseignements sont exprimés par le sens accommodatice donné aux psaumes et aux leçons scripturaires.

Aux fêtes particulières, les prérogatives de Marie sont dignement célébrées, notamment à l'Immaculée Conception, à l'Assomption et à la fête de Marie médiatrice de toutes les grâces. De toutes ces considérations, l'Église se sert constamment pour nous porter à la reconnaissance, à l'amour et à la prière confiante, comme nous allons le constater en étudiant la liturgie à ces deux points de vue. N'est-ce pas une très parfaite application de l'enseignement de saint Thomas, nous montrant dans la considération ou la contemplation des perfections divines, mises en contraste avec notre souveraine indigence, la source principale de cette ferme et constante dévotion qui attache notre volonté au service divin ? *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXIII, a. 3.

En d'autres termes, n'est-ce pas comme une incessante invitation de l'Église, à nous faire pratiquer à l'égard des privilèges et des perfections de notre Mère, ce que dit l'angélique Docteur de la contemplation exercée par l'intelligence, avec l'amour comme principe et comme terme ? *Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis contemplativæ vitæ habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXXX, a. 7, ad 1um; voir aussi q. CLXXX, a. 1. Considération ou contemplation, qui a ses divers degrés de perfection, s'échelonnant depuis une sorte de méditation affective jusqu'à la contemplation proprement dite, et qui, à ses divers stades, est toujours inspirée et vivifiée par l'amour, en même temps que l'amour en est puissamment augmenté. Ainsi la sainte liturgie fournit à toutes les âmes, selon le degré d'oraison auquel elles sont parvenues, le moyen d'entretenir, de développer, de perfectionner leur dévotion par le perfectionnement de l'amour.

b) Le deuxième acte pratiqué et recommandé par l'Église est l'*amour*, principalement l'amour de louange et de reconnaissance.

L'amour de louange et de reconnaissance, manifesté à Marie à cause de toutes ses grandeurs et des immenses bienfaits que nous lui devons, accompagne le plus souvent, dans la liturgie de l'Église, la considération de ses éminentes prérogatives. Il tient, notamment, une très grande place dans l'*Ave Maria*, dans les antiennes à Marie à la fin de laudes et de complies, dans les invitatoires de matines à presque tous les offices liturgiques, dans la plupart des introïts, offertoires ou communions des messes célébrées en l'honneur de Marie. Dans tous les offices, et à toutes les fêtes particulières, c'est comme l'écho de toute l'Église de la terre aux louanges incessantes de tous les esprits célestes. C'est comme la continuation, à travers tous les siècles, du *Magnificat* prononcé par Marie au jour de la Visitation, et la vérification constante de sa prophétie : *Beatam me dicent omnes generationes*. Luc., I, 48. Observons particulièrement, en la fête de la Compassion, la louange donnée à Marie, en lui appliquant les paroles par lesquelles le peuple juif exprimait sa reconnaissance à sa libératrice, la courageuse Judith.

A l'amour de louange et de reconnaissance l'Église nous exhorte à joindre un amour empressé à *servir* Marie. Dans ce but, elle nous rappelle souvent les excellents bienfaits que nous procure la dévotion assidue à cette bonne Mère. Bienfaits qu'elle nous décrit en interprétant en ce sens, d'une manière accommodatice, les bienfaits répandus dans l'âme par la Sagesse éternelle. Prov., VIII, 12-36; Eccli., XXIV, 12-31. Enseignements souvent répétés dans la liturgie de l'office ou de la messe, et si aptes à nous inspirer une constante fidélité au service de Marie.

L'Église veut aussi, comme marque et comme fruit de l'amour envers Marie, nous recommander l'*imitation de ses vertus*. Pour nous y exhorter, elle emprunte, à la fête du saint Nom de Marie, la parole de saint Bernard, souvent reproduite par les apôtres du culte marial : *Ut impetres ejus orationis suffragium, non deseras conversationis exemplum*. De même, elle insiste, à la fête du Rosaire, sur la manière dont nous devons imiter les mystères du Rosaire, où les exemples de Marie nous sont incessamment proposés avec ceux de son divin Fils : *Et imitemur quod continent, et quod promittunt assequamur*. A la fête du saint Cœur de Marie, l'exemple de la très pure Vierge qui, dans son cœur, conservait, pour les pratiquer fidèlement, les enseignements divins, est une invitation pressante à la suivre généreusement. D'une manière générale, dans toutes les fêtes de Marie, ses exemples, constamment rappelés, sont, dans la pensée de l'Église, une exhortation à marcher à sa suite : *Adducentur regi virgines post eam*. Ps. XLIV, 15. Paroles que l'Église, dans sa liturgie applique souvent à l'imitation des vertus de Marie, particulièrement dans la messe de la Nativité à la Purification. D'ailleurs, l'imitation de Marie est une conséquence de la communauté de vie et d'affection que nous devons avoir avec elle, en vertu de la filiation spirituelle qui nous unit à elle.

c) Le troisième acte est la *prière confiante* adressée à Marie pour en obtenir toutes les grâces nécessaires.

L'Église nous en donne l'exemple et nous la fait pratiquer, dans toutes les demandes que nous avons déjà signalées, en décrivant le but de la dévotion à Marie et ses deux premiers actes, la considération et l'amour. En réalité les actes que nous dis-

tinguons par l'analyse de notre esprit sont intimement unis. La considération tend à l'amour, l'augmente et le fortifie; l'amour, à cause de notre très grande indigence et de nos besoins constants, se manifeste surtout par la prière. C'est la leçon que l'Église nous donne, en nous faisant pratiquer la parole scripturaire qu'elle applique elle-même à Marie : *Beatus qui vigilat ad fores meas quotidie et observat ad postes ostii mei.* Prov., VIII, 34.

A l'exemple et à la pratique de la prière, l'Église joint ses instantes recommandations pour nous y rendre fidèles.

Dans ce but, elle rappelle les pressantes exhortations des plus dévots serviteurs de Marie, comme celles de saint Bernard, à la fête du saint Nom de Marie : *In periculis, in angustiis, in rebus dubiis, Mariam cogita, Mariam invoca. Non recedat ab ore, non recedat a corde.* Souvent aussi l'Église applique en ce sens, d'une manière accommodatice, des textes de la sainte Écriture : dans la fête de Marie médiatrice de toutes les grâces elle se sert du texte d'Isaïe, LV, 1 sq. : *Omnes sitientes, venite ad aquas, et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite; venite, emite absque argento et absque ulla commutatione vinum et lac.* Dans son appel à la prière fervente et confiante, adressée à Marie médiatrice, l'Église n'excepte point les pécheurs qui ne sont pas obstinés dans leurs péchés. En ce sens, le titre de pécheurs que nous prenons tous dans la deuxième partie de l'*Ave Maria* n'est-il pas expressif? Une supplication de l'*Ave maris stella* ne demande-t-elle pas que soient déliés les liens des coupables, que la vue soit rendue aux aveugles, que tous les maux soient écartés? et n'est-ce point surtout des liens du péché, de l'aveuglement spirituel et des maux causés par le péché, qu'il est ici question? D'une manière plus formelle, une strophe de l'hymne des laudes, à la fête de Marie médiatrice, invoque le secours de Marie pour ceux que l'horrible chaîne du péché, ou celle des crimes, retient captifs : que Marie délie promptement les liens qui attachent leurs cœurs au péché. La strophe suivante supplie Marie de secourir ceux que séduit la trompeuse image du monde, de peur que, oublieux du ciel, ils n'abandonnent le chemin du salut. Rappelons encore, à la cinquième leçon de la fête du saint Nom de Marie, les pressantes exhortations adressées aux pécheurs, troublés par la grandeur de leurs crimes, confus à cause de la honte causée par leurs péchés, effrayés par les sévérités des jugements divins et tentés de s'abandonner au désespoir : qu'ils pensent à Marie, qu'ils invoquent Marie, qu'ils portent leurs regards vers l'Étoile; en la priant, qu'ils ne désespèrent point; avec sa protection, qu'ils ne craignent point.

3. Comme conclusion de notre analyse des directions données par l'Église dans sa liturgie, nous pouvons déduire les qualités que l'Église nous suggère pour notre dévotion envers Marie : elle doit être une dévotion spirituelle et intérieure, une dévotion effective, une dévotion assidue et persévérante.

Spirituelle et intérieure. De nos demandes, l'Église n'exclut pas les bienfaits temporels, les biens du corps. Parfois même elle les comprend formellement dans ses supplications. Mais c'est surtout vers les biens spirituels qu'elle porte nos désirs, nos aspirations, nos recherches. Notre dévotion doit être *effective.* L'amour qui nous est recommandé doit nous conduire à l'imitation des exemples de Marie; toutefois la dévotion imparfaite du pécheur qui recourt à Marie, avec quelque désir de s'éloigner du péché, ou qui ne s'y obstine point, est encouragée par l'Église. Notre dévotion doit être *assidue et persévérante.* L'Église nous en donne l'exemple par la part considérable qu'elle assigne, dans sa liturgie, à la prière à Marie. A l'exemple constant, l'Église joint ses instantes exhortations, par le rappel fréquent des excellents avantages que nous procure la dévotion à Marie, selon les textes scripturaires qu'elle applique en ce sens, ou selon les recommandations des saints docteurs dont elle emprunte le langage.

4. Ce qui vient d'être dit de la liturgie de l'Église, doit s'appliquer aussi aux nombreuses pratiques ou prières, louées, recommandées ou simplement autorisées par l'Église, sans qu'elles fassent partie de la liturgie officielle. Dans ces pratiques, comme les litanies de la très sainte Vierge, l'*angelus*, le rosaire, le mois de Marie, le mois du Rosaire, les dévotions aux divers mystères ou privilèges de Marie, et beaucoup de prières enrichies d'indulgences, l'Église est guidée par le même esprit que nous avons constaté dans sa liturgie. Nous devons donc apporter la même docilité pour profiter de ses directions.

2° *Justification des pratiques du culte extérieur envers Marie.* — Les pratiques du culte extérieur, bien qu'elles ne soient point une conséquence nécessaire des actes intérieurs, ni un moyen nécessaire pour leur production, ont cependant, sous ce double rapport, une très grande importance.

A cause de notre nature d'esprits unis à des corps, ces manifestations extérieures sont un effet ordinaire de la dévotion intérieure, qui a une tendance spontanée à se traduire au dehors par des signes extérieurs. Voir CULTE EN GÉNÉRAL, t. III, col. 2411. Pour la même raison, ces actes extérieurs sont, à leur tour, un auxiliaire puissant pour la pratique des actes intérieurs de dévotion, en nous aidant à élever notre âme vers Dieu. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. CXIX; *Sum. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. LXXXI, a. 7. On sait d'ailleurs que les objets ou signes extérieurs, sur lesquels s'exercent immédiatement les actes du culte extérieur, ont pour nous, en cette vie, une utilité très grande pour nous aider à la connaissance des vérités spirituelles et à la production des actes correspondants de la volonté. *Cont. gent., ibid.*,

La souveraine utilité des pratiques extérieures du culte religieux envers Marie est encore plus manifeste, si l'on tient compte de cette vérité que l'Église catholique, selon son institution divine, doit être une société visible, et qu'elle doit, comme telle, avoir un culte extérieur où tous les fidèles soient unis dans la pratique des mêmes rites, comme ils doivent être, même extérieurement, unis dans la communion d'une même foi et dans la soumission à la même autorité divinement établie. Il est donc très légitime que, comme tout culte religieux, le culte envers Marie comprenne des actes extérieurs s'exerçant sur des objets ou des signes sensibles, comme images, statues, médailles. Comme tout culte religieux, il est très légitime qu'il unisse les fidèles dans la communauté des mêmes pratiques extérieures, attestant la foi dans les augustes prérogatives de Marie et la confiance dans sa très puissante protection.

Cependant il reste toujours vrai que ces actes extérieurs doivent être rapportés à leur fin principale qui est la dévotion intérieure. *Sum. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. LXXXI, a. 7; q. LXXXIV, a. 2; *Contra gent.*, l. III, c. CXIX. Ils doivent donc servir de moyens pour promouvoir la dévotion intérieure, et être accomplis autant qu'ils sont utiles à cette fin: de même que l'on doit se servir de la prière vocale autant qu'il est utile pour la dévotion intérieure, *et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem.* II^{a}-II^{æ}, q. LXXXIII, a. 12. Si, malgré ces principes et malgré toutes les directions et recommandations de l'Église en cette matière, quelque défaut

s'est glissé ou se glisse encore, chez quelques-uns, dans les pratiques extérieures du culte catholique envers Marie, l'Église ne doit pas en être tenue pour responsable. Rappelons particulièrement avec quel soin l'Église dans sa liturgie, comme nous l'avons constaté plus haut, nous porte surtout à la pratique de la dévotion procédant de la charité et informée par elle, et à la pratique de la prière dirigée principalement vers les biens surnaturels. En autorisant les pratiques extérieures de dévotion, elle attribue leur valeur à la dévotion intérieure dont elles procèdent, et à la prière qui les accompagne ou qu'elles doivent aider. C'est l'enseignement qu'elle nous donne dans le décret du Saint-Office du 20 janvier 1613. Elle y autorise à prêcher que le peuple chrétien peut croire, que la bienheureuse vierge Marie aidera spécialement, après leur mort, les âmes des confrères du Mont Carmel qui meurent dans la charité, et qui ont rempli les conditions requises. *Acta sanctæ Sedis*, 1908, t. XLI, p. 609 sq. De même, dans la troisième leçon du second nocturne de l'office de saint Simon Stock, récemment approuvé par la S. C. des Rites, du consentement de Léon XIII, il est dit que Marie, tenant entre ses mains le scapulaire, adressa au B. Simon ces paroles, que quiconque mourra *pieusement*, avec ce signe, ne souffrira pas le feu éternel.

3° *Sanctuaires privilégiés.* — Au culte qu'on y rend à Marie se peut appliquer ce que dit saint Thomas de l'élection d'un lieu spécial pour rendre à Dieu le devoir de l'adoration. « Notre adoration, dit le saint docteur, consiste principalement dans la dévotion intérieure de l'âme. Puisque l'âme, dans son for intime, perçoit Dieu comme n'étant point renfermé dans un lieu particulier, un lieu déterminé n'est point nécessaire pour l'adoration rendue à Dieu dans l'intime de l'âme. Cependant un tel lieu peut être choisi pour adorer Dieu, non par nécessité, mais par convenance pour trois raisons : *primo quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt exorantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis*, III Reg., VIII; *secundo propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa quæ ibi continentur; tertio propter concursum multorum adorantium ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud* Matth., XVIII : *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. Sum. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. LXXXIV, a. 3, ad 2um.

En appliquant ces remarques aux sanctuaires spécialement honorés des apparitions de Marie, marqués par des miracles dus à son intercession, ou par des faveurs de tout genre provenant de sa médiation, on peut dire que la dévotion envers Marie y est particulièrement excitée, aidée et fortifiée; et qu'ainsi les prières que l'on y adresse à Marie, avec de meilleures dispositions et en union avec celles de beaucoup d'autres fidèles, sont, le plus souvent, dignes d'être mieux exaucées. Voir S. Pierre Canisius, *op. cit.*, l. V, c. XXIV, p. 574 sq.; Reichenberger, *op. cit.*, p. 175 sq.; Plazza, *Christianorum in sanctos sanctorumque reginam eorumque festa, imagines, reliquias, propensa devotio*, Palerme, 1751, p. 585 sq.

4° *Congrégations, confréries ou associations en l'honneur de Marie.*— Elles ont pour but de porter leurs membres à honorer particulièrement Marie, à imiter ses vertus et à obtenir d'elle une protection toute spéciale, dans la vie chrétienne commune menée au milieu du monde. Ce but est très louable et digne d'approbation, selon les directions constantes que l'Église nous donne dans sa liturgie.Très recommandable aussi, au témoignage de l'histoire qui montre, combien ces congrégations ou associations, dont les statuts peuvent varier selon les circonstances de temps et de milieu, sont aptes à procurer le bien spirituel de leurs membres, en même temps qu'elles rendent un éminent service à la société chrétienne, par le rayonnement spirituel des bons exemples et de l'apostolat chrétien. Une mention particulière est due à la confrérie du Rosaire, louée et recommandée par tant de papes, enrichie par eux de tant de faveurs, et recommandée récemment par Léon XIII, dans l'encyclique *Augustissimæ Virginis* du 12 septembre 1897. Très louables aussi sont les services rendus par les congrégations de la très sainte Vierge, hautement recommandées par Benoît XIV dans la bulle *Gloriosæ Dominæ* du 27 septembre 1748, et par ses successeurs.

5° *La consécration au service de Marie*, ayant pour but de pratiquer, vis-à-vis d'elle et à divers degrés de perfection, une habituelle dépendance. Qu'elle soit pratiquée dans les congrégations, confréries ou associations dont nous venons de parler, ou qu'elle s'accomplisse en dehors d'elles, cette consécration est très légitime et très recommandable.

1. Deux titres de Marie la légitiment : son titre de souveraine appelant de notre part un très noble service et son titre de mère, demandant de nous une constante dépendance filiale.

a) Marie est à bon droit appelée notre souveraine, Notre-Dame, *Domina nostra*, comme a toujours dit la vieille France, dans un sens analogue à celui auquel Jésus-Christ, est, en toute réalité, appelé Notre-Seigneur. Ce nom est donné à Jésus parce qu'il nous a rachetés et délivrés du péché, et que nous tenons ainsi de lui toute la vie spirituelle que nous possédons, *Catechismus concilii Trident.*, part. I, c. XVIII, p. 41. A cause de tous ces bienfaits dus à Notre-Seigneur, il est juste, selon l'enseignement du même catéchisme, que nous nous consacrions à lui, *non secus ac mancipia*. Dans un sens analogue et à titre secondaire, Marie peut être aussi appelée notre souveraine, *domina nostra*, parce qu'elle a coopéré à notre rédemption, comme on l'a montré précédemment et qu'ainsi nous lui sommes partiellement redevables de toutes les grâces que nous possédons par la rédemption. Il est donc juste que nous nous consacrions à elle, d'une manière analogue à ce que nous faisons pour Notre-Seigneur, *non secus ac mancipia*. Reichenberger, *op. cit.*, p. 159 sq.; Plazza, *op. cit.*, p. 265 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 424 sq.; A. Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du B. Grignion de Montfort*, Tours, 1920, p. 123 sq., 135 sq.

L'expression a été approuvée par le Saint-Siège, notamment dans les actes pontificaux approuvant et recommandant l'ordre des servites, *Ordo servorum Mariæ*, Lépicier, *op. cit.*, p. 422 sq., et plusieurs autres ordres, comme les *Ancillæ B. Virginis*, que Léon X approuva par la constitution apostolique *Dum præcelsa*, du 19 juin 1515. Toutefois deux décrets du Saint-Office du 5 juillet et du 6 octobre 1673 réprouvent l'abus de plusieurs confréries dont les membres portaient, au bras et au cou, des chaînes comme marque de leur esclavage. De même le Saint-Office interdit aussi la divulgation d'images et de médailles représentant les membres de la confrérie avec leurs chaînes, et conclut par la stricte prohibition de ces nouveautés : *Ut novus hic B. Virginis mancipatus omnino aboleatur.* Plazza, *op. cit.*, p. 273 sq.; Reichenberger, *op. cit.*, p. 159 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 424.

b) Si nous considérons Marie comme notre mère, ou comme notre médiatrice universelle pour l'acquisition et la distribution de toutes les grâces provenant de la rédemption, il est juste encore qu'à ce titre nous nous consacrions à elle, pour pratiquer habituellement une dépendance de filial recours vis-à-vis d'une mère si bienveillante pour nous et en même temps si puissante.

2. Que l'on considère Marie comme une souveraine,

vis-à-vis de laquelle on veut pratiquer l'esclavage d'amour selon le bienheureux Grignion de Montfort ou comme une mère à laquelle il convient d'être uni par un constant recours filial, il est très légitime et très recommandable de se consacrer à elle. En même temps qu'elle est une conséquence de la médiation universelle de Marie, cette constante dépendance, comme le montre tout ce qui a été dit sur les bienfaits que procure la dévotion à Marie, est un gage assuré de sa protection toute-puissante.

3. Cette dépendance vis-à-vis de Marie notre souveraine et notre mère, a divers degrés de perfection, depuis la pratique de quelques actes de vénération religieuse et de prière accomplis avec une fréquence plus ou moins grande, jusqu'à une dépendance constante-réalisée par une considération fréquente de ses éminentes prérogatives et de ses exemples, par des actes d'amour allant jusqu'à l'imitation et par une sorte de perpétuel recours filial qu'inspire l'humilité, la confiance et l'amour. La réalisation de cette dépendance filiale peut être comparée à ce que dit saint Thomas de la pratique de la vie d'union avec Dieu par la charité. Comme, dans la vie présente, à cause de l'imperfection de notre nature et des occupations auxquelles nous devons nous livrer, l'union avec Dieu par la charité ne peut être réalisée d'une manière constamment actuelle, mais seulement de telle sorte que l'on éloigne de son âme ce qui empêche de porter toutes les affections vers Dieu, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XXIV, a. 8; q. CLXXXIV, a. 2, de même la dépendance filiale vis-à-vis de Marie a des limites imposées par les conditions de la vie présente. On comprend d'ailleurs que cette dépendance filiale n'étant pas une fin en elle-même, comme la charité envers Dieu, mais seulement un moyen de tendre, par cette charité, à notre fin suprême, notre dépendance, vis-à-vis de Marie, doit constamment s'allier à cette souveraine charité et lui être toujours subordonnée. Mais n'est-ce pas être éminemment uni à Marie que de l'imiter dans sa parfaite union avec Notre-Seigneur?

4. Dans la pratique de cette dépendance totale vis-à-vis de Marie, on peut comprendre aussi l'abandon fait à Marie de la valeur satisfactoire de toutes les bonnes œuvres que l'on accomplit, de telle sorte que Marie puisse en disposer selon la volonté de son divin Fils et pour sa plus grande gloire. B. Grignion de Montfort, *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, 18e édit., p. 89 sq.; A. Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du B. Grignion de Montfort*, 4e édit., Tours, 1920, p. 247 sq. Cet abandon est, en réalité, la pratique de l'acte héroïque accompli par amour pour Marie et à son bénéfice. Cet acte assure donc la jouissance des privilèges dont bénéficie l'acte héroïque, et doit procurer, de la part de Marie, une protection toute spéciale. On ne doit pas craindre que cet acte puisse causer quelque préjudice spirituel, soit à la personne elle-même, soit à ses amis et bienfaiteurs. B. Grignion de Montfort, *op. cit.*, p. 95 sq. Marie ne peut manquer à ceux qui ont confiance en elle.

6° *Remarque générale concernant les développements donnés au culte marial, au cours des siècles.* — 1. Depuis le milieu du IVe siècle où il commence à apparaître d'une manière bien explicite, jusqu'à l'époque actuelle où il s'est encore beaucoup perfectionné, le culte marial a eu un développement très notable, soit dans le culte liturgique proprement dit, soit dans le culte simplement approuvé par l'Église.

Dans le culte liturgique, beaucoup de fêtes en l'honneur de la mère de Dieu ont été successivement établies, comme on peut le constater par l'ouvrage de Benoît XIV, *De festis B. Mariæ virginis*, et par les fêtes ajoutées depuis cette époque; voir aussi L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1903, p. 269 sq., 271 sq.; *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 2243 sq., 2297 sq.; *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 304 sq.

Parmi ces fêtes, plusieurs ont été établies, et finalement imposées à l'Église entière, pour honorer des prérogatives, mieux connues, comme la fête de la Conception, ultérieurement expliquée et proposée, puis finalement imposée à l'Église universelle comme fête de l'Immaculée Conception, dans le sens nouvellement défini par la bulle *Ineffabilis Deus*. De même aussi la fête de Notre-Dame médiatrice de toutes les grâces, récemment permise dans l'Église entière par Benoît XV. Des fêtes ont été aussi instituées pour honorer des titres nouveaux mieux expliqués et mieux connus, comme la fête du saint Cœur de Marie, appelée en quelque sorte par la fête du Sacré-Cœur de Jésus; ou pour honorer des mystères particuliers de la vie de Marie comme la nativité, la présentation au temple, l'annonciation, la visitation, la purification, l'assomption ; ou pour commémorer, dans des églises particulières ou même dans l'Église entière, des événements extraordinaires dus à une spéciale intervention ou à une protection particulière de la Mère de Dieu, comme la fête de Notre-Dame du Mont-Carmel, celle du Rosaire, de Notre-Dame de Lourdes, et de nombreuses fêtes locales établies par la reconnaissance du peuple chrétien, avec l'approbation de l'Église. De même la liturgie de l'Église, soit au canon de la messe soit dans la récitation de l'office, a accordé à Marie une place privilégiée, et elle s'est enrichie de pratiques nouvelles comme le petit office de la très sainte Vierge et celui de l'Immaculée Conception.

Pour ce qui est du culte simplement approuvé par l'Église, de nombreux accroissements se sont aussi produits : prières et dévotions très nombreuses enrichies de beaucoup d'indulgences; pratiques nouvelles comme le rosaire, le scapulaire, la dévotion aux sept douleurs ou à d'autres mystères ou privilèges, la dévotion au saint Cœur de Marie, l'*angelus*, le mois de mai, le mois du rosaire; confréries, congrégations ou associations établies sous la protection spéciale de la Vierge avec le but d'imiter ses vertus et d'obtenir ses faveurs particulières.

2. La pleine *légitimité* de tout ce progrès est facilement démontrée par l'analyse de ses diverses causes.

La cause immédiate de tout ce développement du culte marial fut surtout le progrès accompli, selon les diverses époques, dans la connaissance des privilèges ou des prérogatives de Marie, tel que nous l'avons constaté dans chacune des questions particulières étudiées dans cet article. En même temps, le développement du culte marial suivait la marche ascendante du culte envers Notre-Seigneur, appelant un semblable progrès dans la dévotion mariale, toujours comprise, dans l'Église catholique, comme l'épanouissement normal du culte envers Notre-Seigneur et comme un moyen de mieux le pratiquer. A l'influence de cette cause principale s'est constamment jointe une disposition particulière de la divine Providence, se manifestant par des interventions spéciales de la Mère de Dieu, par d'innombrables faveurs surnaturelles et temporelles dues à son intercession, et appelant la reconnaissance et la dévotion du peuple chrétien, par l'action aussi de nombreux et fervents apôtres de la dévotion mariale et par l'action constante de l'Église elle-même.

7° *Remarque générale concernant les abus parfois reprochés à la dévotion mariale.* — 1. On doit reconnaître que, souvent, ce que l'on a classé comme un abus ou une exagération n'a point ce caractère. Ainsi en est-il des abus signalés par les *Monita salutaria B. Mariæ virginis ad suos cultores indiscretos* : le

culte rendu à Marie, comme si elle était une divinité inférieure, *Summa aurea*, t. v, col. 165 sq.; la louange donnée au culte que rend à Marie, ou à la prière que lui adresse une âme non unie à Dieu par la charité, col. 141, 147, 155 sq.; la prière à Marie fréquemment recommandée comme si, sans elle, on ne pouvait aller à Dieu par Jésus-Christ col. 164 sq.; Marie appelée notre médiatrice et notre avocate au même sens que Notre-Seigneur, col. 169 sq.; la supposition que Marie peut défendre, au tribunal divin, ceux qui l'ont honorée par des pratiques extérieures, col. 154; la supposition que, dans le culte marial, on attribue à Marie ce qui n'appartient qu'à Dieu, notamment qu'elle est toute-puissante, col. 175; que l'on s'arrête trop à la dévotion à Marie qui est seulement un moyen, tandis qu'on néglige d'aller à Dieu qui est le terme final, col. 191; l'emploi du titre d'esclave adopté vis-à-vis de Marie, tandis que ce titre convient seulement vis-à-vis de Dieu, col. 193 sq.; trop d'argent dépensé pour les statues de la très sainte Vierge, tandis que Jésus souffre dans ses pauvres, col. 199 sq.; l'attribution d'une valeur ou d'une efficacité particulière à un lieu spécial, col. 206; ou l'attribution de miracles à Marie, tandis que les miracles proviennent uniquement de Dieu, col. 205 sq.

L'assertion est également vraie pour les abus signalés par Hastings, *Dictionary of the Bible*, art. *Mary*, 1900, t. iv, p. 289; les honneurs divins réclamés pour Marie dans la dévotion catholique; la disposition constante à accepter comme authentique toute tradition ou toute révélation tendant à la glorification de Marie; la répétition de quelques prières, l'offrande de quelques cierges agissant comme une sorte de charme pour gagner les faveurs de Marie, même pour des gens vicieux et criminels, comme le montrent beaucoup d'exemples cités dans les *Gloires de Marie* de saint Alphonse. Voir d'autres accusations aussi peu fondées, citées dans le *Dictionnaire apologétique*, t. iii, col. 323 sq., ou signalées par saint Pierre Canisius, *De Maria Deipara Virgine*, l. V, c. xv, *op cit.*, p. 518 sq. et par Reichenberger, *op. cit.*, p. 17, 23, 35.

2. L'Église catholique doit être tenue pour responsable des seules pratiques qu'elle a autorisées, et qu'elle reconnaît comme conformes à ses directions et à son esprit. Voir Dévotion, t. iv, col. 681. Il n'est donc pas juste de s'appuyer sur quelques erreurs, exagérations ou abus partiels qui pourraient parfois se glisser dans une dévotion populaire, contrairement aux directions et malgré la vigilance et les efforts de l'autorité ecclésiastique, pour attaquer le culte catholique lui-même ou la dévotion catholique. On peut, d'ailleurs, constater cette vigilante sollicitude de l'Église dans le décret déjà cité du concile de Trente, *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, sess. xxv. Le concile désire vivement que, si quelques abus se sont produits, ils soient entièrement abolis : *In has autem sanctas et salutares observationes si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri sancta synodus vehementer cupit, ita ut nullæ falsi dogmatis imagines, et rudibus periculosi erroris occasionem præbentes, statuantur.* Toute superstition dans l'invocation des saints et dans la vénération des reliques et des images doit être éliminée. Il n'est permis à personne de placer ou de faire placer dans aucun lieu, ou dans aucune église même exempte, une image inusitée, à moins qu'elle n'ait été approuvée par l'évêque. On ne doit admettre aucun miracle qui n'ait été canoniquement reconnu par l'autorité de l'évêque. S'il y a quelque abus difficile à extirper, ou si, à ce sujet, quelque grave question surgit, l'évêque, avant de trancher la question, doit attendre l'avis du métropolitain et de ses collègues de la province, dans le concile provincial, de telle sorte cependant que l'on ne décrète rien de nouveau ou d'inusité jusque-là dans l'Église, sans avoir consulté le pontife romain. *Loc. cit.*

Les théologiens catholiques ont secondé l'action de l'Église, en blâmant les abus qui accidentellement se glissent en la dévotion populaire. S. Canisius, *op. cit.*, p. 517 sq.; cardinal Newman, *A letter adressed to the Rev. E. B. Pusey, on occasion of his Eirenicon, Anglican difficulties*, Londres, 1910, t. ii, p. 91-118; *Dictionnaire apologétique*, art. *Mariolâtrie*, t. iii, col. 326 sq. On peut aussi consulter Petau, *De incarnatione*, l. XIV, c. viii, 9 sq., et Raynaud, *Diptycha mariana*, iii, 5 sq., *Opera*, Lyon, 1665, t. vii, p. 12 sq., dont certaines appréciations ont été citées plus haut, col. 2402, 2456. Quelques abus, s'ils sont dûment constatés, ne sont point une raison suffisante pour réprouver la dévotion légitime. Il y a lieu seulement d'instruire pour empêcher ou corriger ces excès. D'ailleurs, même dans ces circonstances, Dieu peut, à cause de la piété des fidèles, malgré quelque erreur matérielle ou secondaire, accorder ses grâces. Reichenberger, *op. cit.*, p. 167, 172 sq.; Plazza, *op. cit.*, p. 408.

Pour corriger ce qui pourrait être répréhensible, le meilleur moyen est de suivre fidèlement les directions données par l'Église relativement à la manière d'accomplir les actes de dévotion et relativement au but que l'on doit s'y proposer. L'Église manifeste ce but dans toute sa liturgie et dans les recommandations qu'elle adresse aux fidèles, en les portant surtout à la demande instante des biens surnaturels et à l'imitation des exemples de Marie.

Pour la bibliographie, outre les ouvrages cités dans l'article, sur chacune des questions particulières, on peut consulter le *Dictionnaire de la Bible*, art. *Marie*, t. iv, col. 177 sq.; le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Marie*, t. iii, col. 115 sq.; le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, art. *Annonciation, Assomption*, t. i, col. 2995 sq.; le *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. viii, col. 711 sq.; *Catholic Encyclopædia*, art. *Virgin Mary*, t. xv, col. 459 sq.; 472 sq.

E. Dublanchy.

MARIETTE François de Paul (1684-1767), naquit le 31 mai 1684, à Orléans, et, simple laïque, se lança dans les affaires du jansénisme; puis il entra à l'Oratoire et se rendit célèbre par la hardiesse de ses opinions; il fut appelant de la bulle *Unigenitus*, mais il se montra si audacieux qu'il fut désavoué par les chefs même des appelants. Il dut sortir de l'Oratoire en 1763 et vint habiter à Paris où il mourut le 15 mars 1767. — Les premiers écrits de Mariette parurent à l'occasion des polémiques soulevées par le *Traité de la confiance chrétienne*, œuvre de l'abbé de Fourquevaux. Petitpied avait attaqué cet écrit, et, à ce sujet, se trouva en opposition avec beaucoup de ses confrères appelants, en particulier, avec d'Étemare, Legros, l'abbé Racine, qui publièrent des *Mémoires*, des *Lettres*, des *Dissertations* dont les *Nouvelles ecclésiastiques* parlent longuement. Mariette intervint en 1734, d'abord par un *Examen d'un écrit* (de l'abbé d'Étemare) *qui a pour titre : Éclaircissements sur la crainte servile et filiale, selon les principes de saint Augustin et de saint Thomas*, in-12, Paris, 1734, puis par les *Difficultés proposées aux théologiens, défenseurs de la doctrine du Traité de la confiance*, in-4°, s. l., 1734. Dans ces deux écrits, Mariette soutient qu'on ne peut espérer en Dieu qu'à proportion de ce qu'on a reçu de lui, et il déclare qu'on doit mesurer sa confiance en Dieu sur ce qu'on a déjà obtenu, et, par là, il contredit et l'Écriture et la tradition qui disent que, pour recevoir beaucoup, il faut beaucoup espérer. Les attaques continuèrent : *Nouvelles difficultés proposées aux théologiens sur la matière de la crainte et de la confiance, à l'occasion des Nouveaux éclaircissements qui ont été donnés sur cette matière*, in-4°, s. l., 1737; Mariette y soulève douze difficultés

et poursuit ses critiques dans la *Suite des nouvelles difficultés...* et la *Seconde et dernière suite des nouvelles difficultés*, in-4°, s. l., 1739. La polémique semble s'être amortie par la publication d'un écrit de L. Boursier, intitulé : *Lettre sur l'espérance et la confiance chrétienne*, in-4°, Paris, 1739, qui parut avec les approbations des principaux appelants (*Nouvelles ecclésiastiques* du 30 avril 1739, p. 60-68). Cependant Mariette continua à écrire : *Observations générales et préliminaires à l'occasion de la confiance chrétienne*, in-4°, s. l., 1739 et *Réflexions tirées des ouvrages d'Arnauld et de Nicole, pour servir à juger d'un écrit qui a pour titre : Observations*, 1739 (*Nouv. ecclés.* du 26 déc. 1739, p. 202-203, et du 12 sept. 1740, p. 145); Boursier répliqua par une *Deuxième* et une *Troisième lettre sur l'espérance* (*ibid.* du 12 sept. 1740, p. 145) et Mariette écrivit encore quelques brochures, très courtes et peu importantes, en 1741, 1742 et 1750; auparavant il avait écrit aux *Nouvelles ecclésiastiques* trois *Lettres*, datées du 3 février, du 25 avril et du 12 août 1738 (*Nouv. ecclés.* du 25 mars 1738, p. 45, du 15 juil., p. 111 et du 31 déc., p. 212). La plupart des écrits suscités par cette question soulevée en 1728 par l'ouvrage (*Traité de la confiance chrétienne*) de Jean-Baptiste Pavie de Fourquevaux, acolyte appelant (1693-1767), sont signalés par les *Nouv. Eccl.* de 1731 à 1750 (voir Tables, t. I, p. 441-443, au mot « espérance »).

Dans la *Question importante*, in-4°, s. l., 1754, Mariette parle des billets de confession exigés des jansénistes; en 1759, il souleva des objections au sujet du Jubilé et il publia la *Lettre d'un curé à un de ses confrères, à propos du jubilé de 1759*, et la *Lettre d'un curé en réponse à son confrère*, 30 mai 1759. Dans ces deux écrits, dont le second est une réponse à la consultation posée par le premier, Mariette s'écarte de l'enseignement ordinaire des théologiens et des décisions du Concile de Trente; il reprit et défendit les mêmes idées dans un *Dicours d'un curé pour instruire ses paroissiens*, et dans une *Histoire des jubilés depuis leur établissement*, in-12, s. l., 1759. Ces trois écrits furent réfutés par l'abbé Joubert, théologien appelant de Montpellier (1689-1763), dans une *Lettre au P. de Saint-Genis*, et par Massuau aîné, d'Orléans, dans ses *Entretiens d'Eudoxe et d'Érigène sur les indulgences*.

Enfin, en 1763, Mariette aborda la question du sacrement de pénitence dans une *Exposition des principes qu'on doit tenir sur le ministère des clefs, suivant la doctrine du Concile de Trente;* il y soutient que l'absolution du prêtre ne remet point les péchés directement; elle est seulement la déclaration que le péché est remis extérieurement devant la société ecclésiastique. L'ouvrage fut saisi chez l'imprimeur, avant sa publication, et, par une décision du 12 janvier 1763, il fut brûlé et l'imprimeur interdit pour trois mois et condamné à une amende. Mariette refusa de se rétracter et fut, pour ce fait, expulsé de l'Oratoire; il quitta Orléans et se retira à Paris. Les détails de cette affaire ont été racontés en 7 lettres, dont la première est datée du 20 janvier 1763, et qui furent imprimées sous ce titre : *Lettres à un ami de province* par J. François Maillard. Un ouvrage anonyme intitulé *Discussion théologique*, in-12, attaque les thèses de Mariette sur la valeur de l'absolution donnée par le prêtre; de son côté, Mariette continua à se défendre dans les *Lettres d'un laïque à un laïque*, 4 février 1763, et la *Défense des lois de la charité*, 29 mars 1763.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 650-651; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 746-747; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 536; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. IV, p. 455-456; *Les hommes illustres de l'Orléanais*, 2 vol. in-8°, Orléans, 1852, t. I, p. 43-44.

J. CARREYRE.

1. MARIN Ier, pape de décembre 882 à avril-mai 884. — On connaît mieux son *curriculum vitæ* antérieurement à son élévation que le pontificat lui-même qui d'ailleurs fut court. Originaire de Gallese, Marin était entré à douze ans dans le clergé romain; Léon IV (847-855) l'avait fait sous-diacre; Nicolas Ier (858-867) le fait diacre, en 862 ou peu après. C'est en cette qualité que Marin fait partie de l'ambassade envoyée à Constantinople en 866 pour régler la question bulgare; cette ambassade fut arrêtée à la frontière grecque et dut rebrousser chemin. En 869 Marin reprenait le chemin de Constantinople, chargé par Adrien II (867-872) de présider le VIIIe concile, qui condamna Photius. A son retour, ou peu après, il fut nommé évêque de Cère. Les historiens lui attribuent d'ordinaire sous Jean VIII (872-882) une troisième mission en Orient, au lendemain du concile photien de 879-880. Voir JEAN VIII, t. VIII, col. 608; la question soulevée sera étudiée à l'article PHOTIUS. Marin se retrouve à Naples, en 882, comme envoyé de Jean VIII auprès de l'archevêque Athanase; il est qualifié pour lors d'évêque et trésorier du Saint-Siège, *S. Sedis arcarius*. Jaffé, *Regesta*, t. I, n. 3378. Ainsi il remplisssait, quoique évêque, les fonctions d'archidiacre, situation tout à fait étrange pour l'époque, et qu'il n'est pas facile d'expliquer. C'est évidemment son titre d'archidiacre qui l'a désigné au choix des Romains, en décembre 882, après la mort violente de Jean VIII. Pourtant le fait qu'il était évêque aurait dû l'écarter du Siège apostolique, suivant la règle tout récemment encore rappelée par Nicolas Ier qu'un évêque ne peut être transféré d'un siège à un autre; on sait que ce sera, dix ans plus tard, le grief fait au pape Formose. Les *Annales de Fulda*, part. IV, a. 882, marquent nettement que cette élection est contraire au droit canonique : *Marinus, antea episcopus, contra statuta canonum subrogatus est. Monum. Germ. hist., Script.*, t. I, p. 397. Les défenseurs de Formose rappelleront plus tard ce précédent : Vulgarius, *De causa Formosi*, fin, *P.L.*, t. CXXIX, col. 1111 A, et mieux dans Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, p. 135 sq.; *Invectiva in Romam pro Formoso papa*, dans Dümmler, *Gesta Berengarii*, p. 145.

Le pontificat de Marin Ier semble bien avoir marqué une vive réaction contre celui de Jean VIII. Ceci éclate tout spécialement dans l'affaire de Formose, évêque de Porto, apôtre des Bulgares, déposé par Jean VIII et admis seulement à la communion laïque, au synode de Troyes, septembre 878, après qu'il eut fait le serment solennel de ne jamais remettre le pied à Rome. Cf. t. VIII, col. 613. Marin le reçut, le délia de son serment et lui rendit la dignité épiscopale. Auxilius, *De ordinat. a Formoso factis*, 32, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1101. Avec Constantinople, d'autre part, les relations qui, sous Jean VIII, avaient été bonnes, se tendirent de nouveau. D'après une lettre d'Étienne V (885-891) à l'empereur Basile, Jaffé, n. 3403; *P. L.*, t. CXXIX, col. 785-789, il semble bien que le basileus, à l'instigation de Photius, se soit refusé à reconnaître la légitimité de Marin. Il arguait de l'irrégularité de sa promotion au Siège apostolique; en réalité il se vengeait de la fermeté montrée par Marin lors du VIIIe concile. On sait qu'entre la VIIIe et la IXe session de cette assemblée, il y eut une interruption de près de trois mois et de très vives discussions éclatèrent entre les légats romains et le basileus. C'est à ces violents incidents que se rapportent, à notre avis, la phrase d'Étienne V : *Dum voluit (Marinus) adimplere quæ illi* (à Nicolas Ier) *ante visa fuerant, in maximum devenit apud vos contemptum et ludibrium divinus ille*

Marinus. Et cum noluerit simul duci cum iis qui aliena sentiebant et quæ ipse coram tua majestate synodice gesserat dissolvere et annullare ac irrita reddere, propterea triginta diebus carcere fuit detentus. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV *a*, p. 514, n. 4. Qu'elle ait été la suite des fâcheux souvenirs de 870, ou bien de l'hypothétique légation de Marin à Constantinople en 880, l'attitude du basileus à l'égard du pape, n'amena pas une rupture définitive et formelle avec Rome. C'est ce qui ressort de cette même lettre d'Étienne V. — Marin Ier eut aussi à trancher une discussion entre les archevêques de Reims et de Sens pour la possession d'un monastère récemment fondé. Jaffé, n. 3393-3395.

Sources. — *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 224; Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 425-426; Watterich, *Pontificum roman. vitæ*, t. I, p. 29, 650.

Travaux. — L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898, p. 144-145; J. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 657 sq.

É. Amann.

2. MARIN II, pape d'octobre 942 à mai 946. — On sait fort peu de choses sur sa personne et son pontificat. Successeur d'Étienne VIII, il est relégué comme lui aux affaires strictement ecclésiastiques par Albéric, prince des Romains depuis 932. Un texte cité par Baronius lui rend l'hommage suivant : *Omissis insanabilibus tumultibus bellicis, totum se tradidit ad componendam Ecclesiam tam in cleri quam in monachorum reformatione et in basilicarum restauratione et cura pauperum. Annal. eccl.*, an. 943. C'est d'ailleurs ce que l'on conclura des diverses bulles délivrées durant son pontificat. Voir en particulier celle qui défend contre l'évêque de Capoue les droits d'exemption du Mont-Cassin. Jaffé, n. 3628. Le pape Agapet II successeur de Marin fait mention d'une lettre de celui-ci rétablissant le titulaire de l'archevêché de Mayence dans la dignité et l'office de vicaire apostolique pour la Germanie et la Gaule, office et dignité qui avaient été concédés autrefois à saint Boniface. Jaffé, n. 3631, cf. 3668; texte dans *P. L.*, t. CXXXIII, col. 914.

Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 458-459; Watterich, *Vitæ pontif. rom.*, t. I, p. 34, 671-672.

É. Amann.

3. MARIN Jean, de la Compagnie de Jésus (1654-1725). — Né à Ocon (diocèse de Calahorra, en Espagne), il entra dans la Compagnie en 1671, enseigna 23 ans la théologie à Alcala, et mourut à Madrid le 20 juin 1725. Il a laissé une œuvre théologique fort considérable, publiée d'abord par traités séparés : *De actibus humanis*, Alcala, 1705; *De libero arbitrio*, 1706; *De peccatis*, 1706; *De bonitate et malitia*, 1707; *De merito*, 1707; *De justificatione*, 1707; *De visione et beatitudine*, 1707; *De fide divina*, en deux parties, 1708, 1709; *De spe et caritate*, 1709; *De incarnatione*, 1710; *De scientia Dei*, en deux parties, 1710, 1711; *De voluntate Dei*, 1711; *De angelis*, Madrid, 1711; *De prædestinatione*, 1711; *De voto*, 1711; *De sacramento pœnitentiæ*, en deux parties, 1712; *De Trinitate*, 1712; *De venerabili eucharistiæ sacramento*, 1712; *De sacramentis*, 1713; *De baptismo*, 1713; *De matrimonio*, en cinq vol., 1714-1715. Chacun de ces volumes in-12 comprend de 450 à 500 p. sinon plus; on jugera par là de l'ampleur d'une œuvre qui embrasse une grande partie de la théologie, et que l'on ne saurait mieux comparer qu'à celle de notre Tournely. Ces divers traités ont été réunis en 3 vol. in-fol. : *R. P. Joannis Marin Oconensis, S. J... theologiæ speculativæ et moralis tomi tres*, Venise, 1720; 2e édit., 1748; 3e édit. 1760. Dénoncée en 1726 à cause de ses « horribles relâchements », l'œuvre du P. Marin fut mise à l'Index par décrets des 5 juillet 1728 et 19 juillet 1729; le censure romaine y aurait relevé plus de 140 propositions condamnables. — Le P. Marin a aussi composé, à l'usage de son auguste pénitent, le Prince des Asturies, le futur Charles III, un traité intitulé *Principe catholico*, 2 vol. in-8°, Madrid, 1720.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 579-582; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1016.

É. Amann.

4. MARIN Michel Ange, de l'ordre des minimes, écrivain ascétique et prédicateur, né à Marseille le 23 décembre 1697, mort à Avignon, le 3 avril 1767. Fécond écrivain, il a multiplié les ouvrages d'édification, auxquels il a souvent donné, comme l'avait fait Camus, évêque de Belley, la forme de roman : *Virginie ou la vierge chrétienne*, *Agnès de Saint-Amour ou la fervente novice*, etc., etc. Retenons au moins, en un genre plus sérieux : *Vies des Pères des déserts d'Orient avec leur doctrine spirituelle et leur discipline monastique*, 3 vol. in-4°, ou 9 vol. in-12, Avignon, 1761-1764; réimprimé à Lyon, 1824, 9 vol. in-8°; édit. abrégée en 3 vol. in-12, Lyon, 1825. On a publié après la mort de l'auteur des *Lettres ascétiques et morales*, 2 vol. in-12, Avignon, 1763, précédées de l'éloge historique de l'auteur.

Quérard, *La France littéraire*, t. V, donne une liste complète des divers ouvrages avec leurs multiples éditions; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 771, 772.

É. Amann.

1. MARINARIO Antoine, théologien carme italien du XVIe siècle. — Né à Grottaglie, diocèse d'Otrante, il prit l'habit des carmes au couvent de sa ville natale. Il enseigna la théologie à Venise d'abord puis à Rome et à Naples. Doué des dons de la nature, entre autres d'une mémoire extraordinaire, il se fit distinguer par sa grande science, son talent oratoire, sa prudence consommée et sa vertu remarquable. Il gouverna sa province d'Apulie, comme provincial, pendant plus de trente ans : en effet, dès 1539 il assista comme provincial et comme définiteur au chapitre général; les chapitres généraux suivants le confirmèrent dans la même charge, jusqu'à ce qu'enfin lui-même s'en démit en 1568. En 1548 il fut élu procureur général de l'ordre par le chapitre général de Venise, En 1542 il fonda le couvent des carmes à Bari, et de 1548-1558 il y fut le prédicateur de l'ex-reine de Pologne, Bona Sforza († 17 nov. 1558), qui s'était retirée à Bari après la mort de son époux le roi Sigismond Ier. dit le Vieux. Enfin il mourut en sa ville natale de Grottaglie le 20 mars 1570 et y fut enterré en l'église de son ordre. Marinario assista aussi au concile de Trente, où il fut assez apprécié et où il prononça deux discours qu'on retrouve dans les diverses éditions des *Actes* de ce concile, entre autres dans Le Plat, t. I, p. 23-32; 134-143. Le premier discours fut prononcé le IVe dimanche de l'avent, 20 décembre 1545, et traite de l'insuffisance de la loi de Moïse et de la nécessité de la foi dans le Christ. Le second, sur la nécessité des bonnes œuvres, le fut le IVe dimanche de carême de 1546; Labbe et Cossart cependant le rapportent au IVe dimanche du carême de l'an 1547. Fra Paolo Sarpi (sous le pseudonyme de Pietro Soave) dans son *Historia concilii Tridentini*, l. II, éd. 1622, p. 170, 171, 200, 201, 220, 221, 225, 226, 233, 236, 269, lui attribue plusieurs autres discours et lui impute plusieurs doctrines voisines des erreurs protestantes. Mais ces divers discours ne se trouvent ni dans les *Actes* du concile de Trente, ni chez les autres historiens, qui tous défendent la catholicité de Marinario, surtout le cardinal Sforza Pallavicini. Ce dernier qualifie de mensonges les dires de Sarpi tant au sujet du carme Marinario que du franciscain Lunell « car, dit-il dans sa *Vera concilii Tridentini historia*, part. I, l. VI, c. XI, n. 14, éd. 1670, t. I, p. 580, je ne trouve rien de tout cela ni dans les *Actes* ni dans les lettres des légats au cardinal Far-

nèse, ni dans les autres nombreux documents qui sont en ma possession. » D'ailleurs la mauvaise foi de Sarpi est notoire. Même le traducteur français de Sarpi, François Le Courayer (*Histoire du concile de Trente*) n'ose suivre le sentiment de Sarpi. Bien plus, Calvin dans son ouvrage, *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto*, consacre près de trois grandes colonnes à invectiver contre Antoine Marinario. Il rapporte quelques extraits des deux discours de ce dernier, qu'il s'efforce ensuite de réfuter. Il accable Marinario d'injures atroces et ne lui épargne ni les personnalités les plus odieuses, ni les railleries les plus fades, allant même jusqu'à l'appeler « chien » et « frère de Vénus » : *Hic lepidus Veneris frater (nam ex mari ambo nomen habent)*. Or Calvin aurait-il déversé ainsi sa bile, si Marinario, qu'il attaque, avait prêché, en ces deux discours ou en d'autres, d'une manière favorable aux protestants? Remarquons de plus que Calvin écrivit ce traité du temps même du concile de Trente, 1547, alors que Paolo Sarpi ne le fit que bien des années après.

Outre ces discours au concile de Trente, Marinario nous a laissé un ouvrage sur l'Écriture sainte, notamment : *Consonantia Jesu, et Prophetarum*. Cet ouvrage eut plusieurs éditions : Venise 1540, pet. in-8° de 83 fol.; Paris, 1541; Anvers, 1541; Paris, 1543, puis 1586, sous le titre de *Concordia Veteris et Novi Testamenti*; *ibid.*, 1587 sous le même titre. En cet ouvrage, que Possevin (*Bibliotheca selecta*, l. II, c. LXIX) appelle riche, érudit et de grande utilité, l'auteur démontre, en se fondant sur de nombreuses citations de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, comment les prophéties furent réalisées dans le Christ, tant celles qui doivent s'entendre au sens littéral, que celles qui ne s'entendent que dans un sens mystique. Marinario préparait en outre, vers la même époque, un *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul;* il n'en a achevé, en 1539, que celui sur l'*Épître aux Romains*, précédé d'une *Introduction* où il explique les expressions les plus usuelles de l'Apôtre. C'est l'ancien codex *643* de la Bibliothèque Mazarine, qui devint ensuite le *6206* de la Bibliothèque royale de France (Inventaire de Nicolas Clément de 1682) et enfin le *705* actuel de la Bibliothèque nationale de Paris.

Conrad Gesner, *Bibliotheca universalis*, Zurich, 1545, fol. 59 v°; *Acta concilii Tridentini*, Louvain, 1567, p. 18, 43; J. Calvin, *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto*, 1547, dans le *Corpus Reformatorum*, t. XXXV, col. 392-394; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Lyon, 1575, l. IV, p. 224 a; Lucius Pierre, *Bibliotheca carmelitana*, Florence, 1593, fol. 6; Diego de Coria Maldonado, *Dilucidario, y demonstracion de las cronicas y antiguidad del sacro Orden de la siempre virgen Madre de Dios sancta Maria del Monte Carmelo*, Cordoue, 1598, l. XII, c. IX; Possevin, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Venise, 1603, l. II, c. LXIX, p. 103; *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. I, p. 106; Marc Antoine Alegre de Casanate, *Paradisus Carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 290; Labbe et Cossart, *Concilia*, Paris, 1672, t. XIV, col. 999-1006, 1033-1042; Daniel de la vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1067-1068, n. 3698; Lelong, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, t. II, p. 847; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 176-180, n. 242; Josse le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, Louvain, 1781-1787, t. I, p. 23-32, 134-143; J. Goyers, *Authores prætermissi in Bibliotheca carmelitana* (de Cosme de Villiers), Ms. de la Biblioth. de l'univers. de Gand, p. 24; Calenzio Generoso, *Saggio di storia del concilio generale di Trento*, Rome, 1869, t. I, p. 359, 363, 364, 369, 375, 411; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 84 et 264; B. Zimmerman, *Acta capitulorum generalium*, Rome, 1912, p. 401, 403, 415, 416, 419, 437, 446, 450, 482.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

2. MARINARIO Antoine II, arrière-neveu du précédent, philosophe et théologien carme chaussé italien du XVIIe siècle. — Né à Grottaglie, diocèse d'Otrante, le 10 janvier 1605, il reçut l'habit des carmes chaussés en sa ville natale le 16 juillet 1622, et le 20 du même mois de l'année suivante il y prononça ses vœux. Il étudia la philosophie et la théologie à Lecce, Naples et Rome, et fut ordonné prêtre le 8 avril 1628. Ayant obtenu le doctorat, le jeune Marinario enseigna d'abord la théologie à Palestrina, puis la logique et la métaphysique à l'Université de Rome, où, par décret spécial d'Urbain VIII, il fut agrégé aux professeurs de théologie, quoiqu'il n'enseigna que la philosophie. Même il devint plus tard doyen de l'Université. Entre temps il remplit plusieurs charges dans son ordre : car il fut prieur du couvent de Palestrina, provincial de la province romaine (18 mai 1636), deux fois visiteur général de sa province d'Apulie et provincial titulaire de Dacie. Le 10 mars 1645, le cardinal vice-chancelier François Barberini prit Marinario comme théologien; bien plus il le choisit comme son suffragant, et le nomma vicaire général pour le diocèse d'Ostie et Velletri. Le 7 février 1667 il fut nommé évêque titulaire de Tagaste et consacré le 13 suivant par le même cardinal. Marinario mourut à Velletri le 20 août 1689, à l'âge de 84 ans et y fut enseveli dans l'église de son ordre.

Le principal ouvrage de Marinario est le *In materia de gratia verus Augustinus*, 3 t. in-4°, Velletri, 1669, 1677, 1679, écrit contre l'*Augustinus* de Jansénius. Ouvrage qu'il compléta ensuite par le *In materia de gratia, et libero arbitrio juxta mentem Augustini*, in-4°, Rome, 1682. Il publia aussi une *Disputatio de fide, spe, et charitate*, in-4°, *ibid.*, 1631, ainsi qu'une dissertation (*opusculum*) *De opinione probabili*, in-24, *ibid.*, 1666, 208 p.; avec un appendice : *Tractatus unicus, et brevissimus ad argumenta Illustrissimi Episcopi Caramuelis pro antiquissima, et universalissima doctrina de probabilitate contra moralem certitudinem, pluribus capitibus divisus* (13 chapitres), p. 209-334. On lui doit de plus *Thesis de beatitudine* en l'honneur de saint André Corsini, carme, évêque de Fiesole, in-4°, Rome, 1629; deux panégyriques latins, dont l'un à l'occasion de la canonisation du même saint, in-4°, *ibid.*, 1631; l'autre en l'honneur de saint Agapite de Palestrina et de David; et l'oraison funèbre latine du cardinal Garcia Mellini. Le reste de ses œuvres est resté manuscrit.

Daniel de la Vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 911-912 et 1071, n. 3170 et 3727, Aubert Miræus, *Bibliotheca ecclesiastica, sive de scriptoribus ecclesiasticis* (édit. Fabricius), Hambourg, 1718, p. 324, n. 235; Michel de S. Joseph, O. S. Tr., *Bibliographia critica sacra et profana*, Madrid, 1740-1742, t. I, p. 270 *b*; Jocher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, Leipzig, 1750-1751, t. III, col. 178; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 180-182, n. 243; Moreni Dominique, *Bibliografia storico-ragionata della Toscana*, Florence, 1805, t. II, p. 41; Pastor, *Gesch. der Päpste*, Fribourg, 1909, t. V, p. 734; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 390.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

MARINIS (Dominique de), dominicain, mort archevêque d'Avignon le 20 juin 1669. — Frère de Jean-Baptiste de Marinis, général de l'Ordre, il naquit à Rome, le 21 octobre 1599 et entra au couvent de la Minerve en 1615. On le trouve plus tard à Salamanque, à Toulouse, à Paris où il enseigne au couvent de l'Annonciation en 1629-1630. Rappelé à Rome, il conquit le doctorat en théologie et dirigea le collège Saint-Thomas de la Minerve, qu'il rebâtit complètement. Sa carrière s'acheva en Avignon dont le siège lui fut confié par Innocent X le 18 octobre 1648. La faculté de théologie de cette ville lui dut un regain de vie : il la dota de deux chaires, l'une de philosophie, l'autre de théologie, qui devaient être confiées à des

dominicains pour l'enseignement de la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Lui-même a écrit pour les étudiants d'Avignon une *Expositio commentaria* de la *Somme théologique*, 3 vol. in-fol., qui furent publiés à Lyon en 1663 (I[a] et II[a] pars), 1666 (III[a] pars, *De incarnatione*), 1668 (IV[a] pars, *De sacramentis*). Cet ouvrage passe pour l'un des meilleurs commentaires de la seconde moitié du XVIIIe siècle. Marinis a publié en outre à Avignon, en 1660, les décrets d'un synode diocésain tenu par lui cette même année.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 627-628; Feller, *Dictionnaire historique*, t. VIII, p. 168; Morgott, dans *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. VIII, Fribourg, 1893, col. 864-865; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 15-16.

E. VANSTEENBERGHE.

MARIUS MERCATOR, écrivain latin du Ve siècle. I. Le personnage. II. L'œuvre.

I. LE PERSONNAGE. — Le personnage est mal connu. Une lettre de saint Augustin, *Epist.*, CXCIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 869 sq., est adressée à un certain Mercator pour lui accuser réception de deux opuscules relatifs à la question pélagienne et répondre à diverses questions. La lettre est vraisemblablement de 418; la façon dont Augustin félicite son correspondant des progrès faits par lui dans la science théologique, témoigne qu'il le connaissait depuis quelque temps. Il y a donc chance que ce Mercator ait été un Africain. Comme, par ailleurs, il lui fait porter sa lettre par Albinus, acolyte de l'Église romaine, chargé aussi de messages pour d'autres personnalités de Rome, on conjecturera, non sans vraisemblance, que Mercator, en 418, séjournait lui aussi dans cette ville. On conclura la même chose d'un mot d'Augustin dans le *De VIII Dulcitii quæstionibus*, q. III, *P. L.*, t. XL, col. 159. L'évêque d'Hippone y renvoie Dulcitius à une réponse déjà donnée par lui à Mercator dans la lettre ci-dessus mentionnée, et dont il transcrit la finale. Ce Mercator, dit-il à Dulcitius, vous est bien connu. Or le correspondant d'Augustin est un Romain qui est arrivé en Afrique en 420. C'est à Rome qu'il aura connu Mercator. Enfin Mercator lui-même, dans un traité dont l'authenticité n'est pas douteuse, fait une claire allusion à son séjour à Rome. *P. L.*, t. XLVIII, col. 146. Qu'il fût simple laïque, c'est ce que tous les critiques ont conclu de la manière dont saint Augustin l'appelle son très cher fils, sans allusion à aucune dignité ecclésiastique. Quel âge avait-il pour lors, il est impossible de le dire; du moins devait-il être arrivé à l'âge d'homme puisque, laïque, il rédigeait deux opuscules de théologie que pouvait louer l'évêque d'Hippone. Mais on n'a aucune raison de choisir entre la jeunesse, l'âge mûr, ou même le début de la vieillesse; et les critiques qui font naître Mercator en 390, en tablant sur la première hypothèse, s'avancent beaucoup.

On retrouve à Constantinople en 429 un Marius Mercator qui a toutes chances d'être le même que le correspondant d'Augustin; il est mêlé aux polémiques religieuses du moment, à celles d'abord qui aboutissent à faire expulser de la capitale les chefs pélagiens qui s'y étaient réfugiés, puis, aussitôt après, aux luttes entre Nestorius et Cyrille d'Alexandrie. Beaucoup d'historiens représentent Mercator comme jouant à Constantinople un rôle semi-officiel d' « observateur », chargé de renseigner le Saint-Siège sur les événements religieux de l'Orient. C'est possible, après tout, bien qu'on ne puisse le prouver d'une façon certaine. En toute hypothèse, Mercator entreprit de faire connaître à l'Orient les faits essentiels de la controverse pélagienne, à l'Occident les pièces principales de la querelle dogmatique qui divisait Constantinople et Alexandrie. Il a certainement connu le concile d'Éphèse de 431 et le verdict porté par lui tant dans l'affaire pélagienne que dans celle de Nestorius. Après quoi on perd complètement sa trace. Les historiens qui le font vivre jusqu'en 450, sinon jusqu'à la veille de Chalcédoine, tablent sur un certain nombre de pièces qu'on lui a attribuées et qui sont relatives à des événements de 449 (Brigandage d'Éphèse). Cette attribution est très loin d'être prouvée. Voir ci-dessous, col. 2484.

II. L'ŒUVRE. — L'œuvre de Marius Mercator comprend d'une part des mémoires originaux, généralement courts, d'autre part des traductions. Mais tandis que l'on est fixé sur le nombre exact des premiers, on hésite davantage sur l'énumération des secondes.

La solution dépend de l'examen de l'unique ms. connu aujourd'hui qui donne l'œuvre de Mercator. Ce ms., le *Palat. lat. 234* de la Bibliothèque vaticane, comprend, dans sa première moitié (la seconde donne les *Libri XII in Genesim* d'Augustin), un ensemble de pièces relatives aux questions christologiques, à la réserve des deux premières qui se réfèrent à la condamnation de l'origénisme par le pape Anastase, Jaffé, *Regesta*, n. 282. La 3e est introduite par ces mots : *Marii Mercatoris servi Christi commonitorium lectori adversus hæresim Pelagii et Cœlestii vel etiam scripta Juliani*, fol. 3. Suit un nombre considérable de pièces de toutes dimensions jusques et y compris les *Scholia Cyrilli episcopi Alexandrini de incarnatione Unigeniti*, fol. 98. Cette disposition se retrouvait, à part quelques légères modifications de détail vers la fin, dans un ms. du Chapitre de Beauvais, utilisé par Garnier pour son édition et depuis disparu. Voir la description du ms. dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 19-22. Garnier qui a fait son édition d'après le ms. de Beauvais en 1673, et Baluze qui a publié le *Palatinus 234* en 1684 ont admis implicitement que le nom de Marius couvrait toutes les pièces contenues dans la première partie de l'un et l'autre des mss. Ils n'ont pas hésité dès lors à attribuer à cet écrivain tous les documents, mémoires originaux ou traductions, qui remplissent cette première partie. Ce point de vue est encore celui de G. Krüger dans Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, t. IV, Munich, 1920, § 1190. Il pourrait bien être inexact. La première partie des mss. en question représenterait non point un *corpus* des œuvres de Mercator, mais un groupement de pièces relatives au Ve concile œcuménique, auquel était consacré d'ailleurs toute la seconde partie du ms. de Beauvais. On sait qu'il n'y fut pas question seulement des *Trois chapitres*, mais encore de l'origénisme. C'est à lui que se rapportent les deux premières pièces de la collection. Toute la fin de la première partie, d'autre part, donne des documents relatifs aux *Trois chapitres*, et, chose curieuse, plusieurs de ces textes sont cités avec la même étendue et en un ordre identique dans la lettre du pape Pélage II aux évêques d'Istrie. Jaffé, n. 1056; voir *P. L.*, t. LXXII, col. 734. Il semblerait que l'on ait affaire à un dossier rassemblé à Rome après le Ve concile, pour justifier l'attitude du Saint-Siège, qui avait été si vivement critiquée en Occident. L'excerpteur romain y a fait entrer d'abord des pièces provenant de Marius Mercator, mais d'autres aussi qui ont pu être rassemblées et traduites durant le séjour du pape Vigile en Orient. Dans ces conditions, et l'hypothèse admise, les œuvres de Mercator ne comprendraient que le 1er tiers du *Palatinus* jusqu'au fol. 39, où commence la traduction latine des prétendus « contre-anathématismes » de Nestorius dont Ed. Schwartz a prouvé qu'ils n'étaient point l'œuvre de ce dernier.

Elles comprendraient dès lors les textes suivants que nous grouperons désormais dans un ordre un peu différent de celui du ms., tout en respectant son ordonnance générale :

1° *Documents relatifs à la controverse pélagienne.* — Il y a lieu de distinguer ici les mémoires originaux et les traductions : — 1. *Mémoires originaux.* — *a) Commonitorium super nomine Cœlestii, P. L.*, t. XLVIII, col. 63-108, dont le titre complet indique bien le sens et les intentions : « Mémoire sur le compte de Cé estius rédigé en grec par Mercator et adressé non seulement à l'Église de Constantinople, mais à plusieurs personnes très religieuses, offert également à l'empereur Théodose, traduit du grec en latin par le même Marius Mercator, serviteur du Christ, sous le consulat de Florentius et de Dionysius (= 429). Ce mémoire ayant fait connaître cette erreur très funeste, un décret impérial a banni de Constantinople d'abord Julien son défenseur avec ses amis et partisans, plus tard aussi Célestius; de même furent-ils condamnés au concile d'Éphèse par la sentence de 275 évêques. » C'est un récit très court des diverses condamnations intervenues en Occident et en Palestine contre Célestius et Pélage; il se termine par une invitation pressante à Julien d'abandonner ces erreurs. — *b) Commonitorium adversus hæresim Pelagii et Cœlestii vel etiam scripta Juliani*, col. 109-172, rédigé après août 430, puisque saint Augustin († 28 août 430) y est appelé *sanctæ recordationis episcopus*, et sans doute au cours de 431, puisque l'auteur a déjà en main l'*Opus imperfectum contra Julianum*. Une courte préface rappelle les condamnations portées contre le pélagianisme, la révolte de Julien d'Éclane, les réfutations d'Augustin. Elle introduit une série d'extraits d'ouvrages de Julien suivis chacun d'une réfutation. Ces *subnotationes* (d'où le nom de *Liber subnotationum* donné par Garnier) reproduisent d'ordinaire les réfutations augustiniennes, auxquelles Mercator ajoute des répliques de son cru, moins pondérées, en général, que celles du docteur d'Hippone.

2. *Traductions.* — Elles sont destinées à faire connaître l'attitude de Nestorius dans l'affaire pélagienne, attitude hésitante, puisque le patriarche dans des sermons se prononce contre l'hérésie, mais témoigne par ailleurs quelque faveur à la personne de Célestius. Ces traductions sont introduites par une petite préface, col. 183-187; elles comprennent quatre sermons, col. 189-197; 202-204; 204-205; 197-202, exprimant une doctrine correcte sur le péché d'Adam et ses suites pour l'humanité, et d'autre part un court billet adressé à Célestius, qui laisse une impression assez étrange. Col. 845-848.

2° *Documents relatifs à la controverse nestorienne.* — Ce sont exclusivement des traductions; tout au plus faut-il porter au compte de Mercator quelques mots d'introduction et quelques remarques.

1. Préoccupé de chercher les origines de l'hérésie nestorienne, Mercator donne d'abord le *Symbole de Théodore de Mopsueste*, en qui il voit le père aussi bien du pélagianisme que de l'erreur christologique. Ce symbole est introduit par une courte préface, col. 1041-1044, que suit une *Expositio pravæ fidei Theodori*, col. 1043-1046, et une *Refutatio*, col. 1045-1050. — 2. Viennent ensuite les extraits de Nestorius, précédés eux aussi d'une petite préface sous forme de deux lettres. La première, col. 773-774, commence par ces mots : *Samosateni Pauli atque Nestorii est ista non minus impia quam vana doctrina;* elle essaie de faire voir une ressemblance entre le dyophysisme outré de Nestorius et l'adoptianisme (réel ou prétendu) de Paul de Samosate. Cette comparaison qui est tout à fait injuste sera de très grave conséquence, car elle amènera en Occident une fausse appréciation de la doctrine exacte de Nestorius. La seconde lettre, col. 753-756, introduit directement les fragments de sermons que Mercator s'est efforcé, dit-il, de traduire aussi exactement que possible : *In quibus verbum de verbo, in quantum fieri potuit, conatus sum translator exprimere.* Suivent cinq sermons dont nous donnons les *incipit* dans l'ordre du ms. : 1er sermon, col. 757-763 : *Doctrina pietatis est*; 2e, col. 789-801 : *Contumelias quidem*; 3e, col. 782-785 : *Plausus amatores Christi*; 4e, col. 848-862, portant en tête la mention de la date où il a été prononcé : après la réception des lettres de Célestin et de Cyrille, le 6 (ou le 7) décembre (430) : *Dulcem nobis præcedens doctor*; 5e, col. 862-864, prononcé le lendemain : *Aliis in terris.* — 3. Le ms. donne ensuite la *correspondance* échangée au début de la querelle entre Nestorius et Cyrille : Lettre de Nestorius à Cyrille : *Injurias quidem*, col. 818-827; Lettre de Cyrille à Nestorius : *Garriunt quidem*, col. 804-808; du même au même : *Venerabiles viri*, col. 801-804; de Cyrille à ses clercs résidant à Constantinople : *Legi litteras*, col. 809-817. — 4. La traduction des *Nestorii excerpta a Cyrillo* : *De codice confecto*, col. 897-904. — C'est après ces *excerpta* que prennent place dans le ms. les extraits de Nestorius relatifs au pélagianisme; le tout complété par le *Commonitorium super nomine Cœlestii.*

Ici se terminent, de l'avis d'Ed. Schwarz et du nôtre, les morceaux appartenant dans la collection à Marius Mercator. Aussitôt après prennent place les « contre-anathématismes » que Nestorius est censé opposer aux douze anathématismes cyrilliens, col. 909-923. Chaque anathème cyrillien est suivi de la réponse de Nestorius, à laquelle *le catholique* oppose sa contradiction : *His pravis dictis catholicus contradicit ita ;* ou bien : *Contradicitur a catholico.* Si l'authenticité de cette œuvre était établie, ce que nous ne croyons pas, nous aurions ici le travail de beaucoup le plus important de Mercator, surtout si l'on y ajoute un appendice considérable, col. 924-932. A la vérité Loofs considère cette pièce non comme une suite de la réfutation des contre-anathématismes nestoriens, mais plutôt comme une préface à un *Codex de scriptis et tractatibus Nestorii.* Cf. *Nestoriana.*

Les nombreuses pièces qui suivent dans le ms. sont toutes des traductions de documents relatifs soit au concile d'Éphèse de 431, soit aux discussions entre Cyrille et les « Orientaux », soit aux doctrines de Théodore de Mopsueste, de Théodoret, d'Ibas, et même de Diodore de Tarse. Si tout cet ensemble provenait (ce qui nous paraît invraisemblable) de Marius Mercator, il conviendrait d'y relever, comme une œuvre personnelle de l'auteur, une brève réfutation du nestorianisme, col. 1087-1088 : *Hæc interim cursim*; on y considère comme également opposés à la foi catholique et les sectateurs de Nestorius et les eutychiens; pour réfuter l'une et l'autre erreur on va faire suivre les *excerpta* précédents d'extraits empruntés à Jean, évêque de Tomi, dans la province de Scythie. Ces extraits n'ont pas été transcrits dans notre ms. qui fait suivre cette petite note de la lettre de Nestorius au pape Célestin, col. 841-844; de la lettre synodale de Cyrille contenant les douze anathématismes, col. 831-841, et des *Scholia de incarnatione Unigeniti* du même Père, col. 1005-1040.

Les diverses indications où figure dans l'édition de Baluze, le nom de Mercator, *Contradictio Mercatoris*, en tête des réponses aux contre-anathématismes, *Verba Mercatoris*, à divers endroits, ne sont pas dans le ms., mais ont été ajoutées par l'éditeur; elles ont beaucoup contribué à désorienter la critique. En somme, l'œuvre de Marius Mercator est beaucoup plus réduite qu'on ne l'avait pensé tout d'abord.

1. TEXTES. — Le *Commonitorium super nomine Cœlestii* a été publié pour la première fois par Ph. Labbe, dans la *Collection des conciles*, Paris, 1671, t. II, p. 1512, puis avec quelques autres écrits par Rigberius (Gabriel Gerberon) : *Acta Marii Mercatoris, S. Augustini... discipuli, cum noti,*

Rigberii theologi franco-germani, Bruxelles, 1673; J. Garnier, S. J., donna une édition complète d'après le ms. de Beauvais : *Marii Mercatoris S. Augustino æqualis opera quæcumque extant*, Paris, 1673, reproduite dans *P. L.*, t. XLVIII; cette édition, où se rencontre une somme extraordinaire d'érudition, est malheureusement très défectueuse au point de vue de la publication du texte. Garnier a distribué fort arbitrairement les passages, en a donné, sans prévenir, d'autres qui n'étaient pas dans son ms.; il est impossible pour un travail scientifique de s'appuyer sur son édition; dix ans plus tard, Ét. Baluze donne une édition plus utilisable, en se fondant sur le ms. *Palatinus* : *Marii Mercatoris opera*, Paris, 1684, reproduite dans Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. VIII, p. 613; elle n'est pas non plus tout à fait satisfaisante; E. Schwartz se propose de publier l'ensemble de la collection du *Palatinus* dans ses *Acta conciliorum*, t. I, vol. 5, part. 1, fasc. 3.

2. TRAVAUX. — Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 136-143; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. VIII, p. 498 sq.; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1746, t. V, p. 31; Schanz-Krüger, *Geschichte der römischen Litteratur*, Munich, 1921, t. IV *b*, § 1190; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg, 1924, t. IV, p. 525-529. Sur des points de détails, Loofs, *Nestoriana*, Leipzig, 1905; E. Schwartz, *Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius*, Munich, 1922.

É. AMANN.

MARKEL Amédée Marie, de l'ordre des servites. Il fut professeur à Augsbourg, où il publia en 1739 un volumineux traité de polémique antiprotestante : *Tuba magna Ecclesiæ antiquissimum ad heterodoxos clangens sonum seu theologia dogmatica*, 2 vol. in-4°. On lui doit aussi une histoire des illustrations de son ordre : *Speculum virtutis et scientiæ seu viri illustres O. Serv. B. M. V.*, Nuremberg et Vienne, 1748. Il mourut en 1760.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, 1813, t. IV, col. 744; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1377.

É. AMANN.

MARLETTA Gabriel, des frères prêcheurs (XVIIe siècle). — Originaire d'Orienzo, entre Naples et Bénévent (d'où son surnom d'*Argentinensis*), il fit paraître à Naples entre 1662 et 1667 des *Commentaria seu scholasticæ controversiæ ad Iam partem D. Thomæ*, 7 vol. in-8°. Les commentaires sur la Ia-IIæ et la IIa-IIæ qu'il avait également préparés, n'ont pas été publiés.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 676; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 17.

É. AMANN.

LETOUZEY ET ANÉ. 87, Boulevard Raspail, PARIS-VI, — 1072-1927.

LIBRAIRIE LETOUZEY & ANÉ, 87, Boulevard Raspail, PARIS-VI

EN COURS DE PUBLICATION

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

PUBLIÉ PAR

le R^me^ P. dom Fernand CABROL

BÉNÉDICTIN DE SOLESMES, ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

et Dom H. LECLERCQ

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* paraît par fascicule in-4° de 256 colonnes. Une gravure ou carte hors texte tient lieu de 16 pages de texte.

Le prix de chaque fascicule est de 12 francs, plus le port, payable dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule.

En cas de retard dans le paiement, les frais de recouvrement sont à la charge du souscripteur.

Les fascicules ne se vendent pas séparément.

Le titre de ce dictionnaire indique assez quel en est l'objet. Il s'agit tout d'abord de définir aussi clairement que possible les anciennes institutions chrétiennes, de les étudier dans leur origine et dans leur histoire. Pour cette étude, on ne peut citer de meilleur modèle que le *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* de l'abbé Martigny, bien incomplet, il est vrai, et cependant traduit et augmenté en Angleterre et en Allemagne.

Mais notre plan est beaucoup plus vaste que celui de Martigny. Ce dictionnaire d'*Archéologie chrétienne* est aussi un dictionnaire de *Liturgie*. Et ici nous pouvons dire que le sujet est neuf et qu'en un sens et dans les proportions où nous l'entendons, c'est la première entreprise de ce genre qui ait été tentée. Sans doute, Martigny, ses prédécesseurs et ses successeurs ont fait à la liturgie une place, mais cette place est étroite: dans tous les cas, elle n'est pas proportionnée à son importance.

A Dieu ne plaise que nous méconnaissions les admirables travaux des liturgistes anciens; mais il faut avouer toutefois que, comme science, la liturgie a encore de grands progrès à réaliser; elle réclame certains travaux préliminaires que l'on trouvera dans cet ouvrage.

En premier lieu, il faut dresser le bilan de ce que l'on sait, de science certaine, en liturgie, établir bien nettement où l'on en est, sur chaque point, afin d'épargner aux commençants, et même parfois à des maîtres, de fausses démarches et des études inutiles.

Le dictionnaire permet aussi, à notre avis, de procéder enfin à un classement chronologique et géographique des rites, des formules, des textes, des documents. La confusion qui existe sur ce point dans nos connaissances et les erreurs qui ont été commises viennent le plus souvent de ce que l'on n'a pas assez soigneusement discerné les temps et les lieux.

La méthode comparée qui, dans les sciences naturelles et en philologie, a conduit à de si merveilleux résultats, peut, en liturgie, découvrir des points de vue nouveaux et conduire à des résultats inattendus. La classification des rites et des formules permet de reconnaître des parentés, de dresser des généalogies liturgiques. Enfin quelques-uns de nos collaborateurs nous apportent des idées neuves et fécondes, fruit de recherches originales et personnelles.

Voici en résumé un simple sommaire des matières que nous traiterons.

I. Les Antiquités et l'Archéologie, c'est-à-dire les institutions anciennes, les mœurs et les coutumes des âges primitifs, l'architecture ancienne dans ses rapports avec la liturgie et l'art chrétien de la première époque, l'iconographie, les symboles et les figures, l'épigraphie, la paléographie, la sigillographie, la numismatique dans leurs relations avec l'antiquité chrétienne. Cette étude est menée environ jusqu'à l'époque de Charlemagne. Nous laissons donc de côté les institutions d'âge postérieur, comme les Universités dont l'histoire appartient davantage à la philosophie et à la théologie, les ordres monastiques postérieurs au xe siècle, les assemblées du clergé de France, etc.

II. La Liturgie, c'est-à-dire : les *rites* proprement dits, comprenant l'histoire des sacrements, Baptême, Confirmation, Pénitence, Extrême-Onction, Ordre et Mariage, et surtout l'Eucharistie et la Messe qui sont vraiment le centre de la liturgie;

Les *formules*, les acclamations liturgiques, les oraisons, les exorcismes, les préfaces, la psalmodie, les antiennes, les répons, les hymnes, etc.;

Les *livres liturgiques*, les sacramentaires, les lectionnaires, les évangéliaires, les missels, les pontificaux, les bréviaires, les rituels, etc. Il y a beaucoup à dire sur ce point et à ajouter à tous les ouvrages connus. Autant qu'il est possible, nous faisons même entrer dans notre travail des dépouillements de catalogues de manuscrits et des descriptions de manuscrits qui seront pour les travailleurs de la plus grande utilité. Nous y ajoutons une autre partie nouvelle, des notices sur les documents ou sources liturgiques, comme la *Didachè*, la *Peregrinatio Sylviæ*, les ouvrages de Cassien, en indiquant bien exactement ce qu'on y trouve au point de vue liturgique;

Les *gestes* liturgiques, génuflexions, prostrations, signes de croix, etc.;

Les *choses et éléments*. Sous ce titre nous comprenons le sel, l'eau, l'huile, l'encens, le feu, les cendres, les rameaux qui jouent aussi un grand rôle dans la liturgie; les édifices, catacombes, chapelles, basiliques, églises, autels, baptistères, lieux de pèlerinage, vases sacrés, mobiliers des églises;

Les *familles* liturgiques, les liturgies orientales, la liturgie grecque, les liturgies latines romaine, ambrosienne, gallicane, mozarabe). Sur ce point aussi, le dictionnaire fournit des éléments nouveaux et décisifs aux controverses si importantes que soulèvent ces questions;

Les *personnes*. Cette autre catégorie liturgique comprend la hiérarchie (pape, évêques, prêtres, diacres, et autres ministres), les moines qui ont toujours eu une liturgie spéciale, question fort peu étudiée encore et qui fournit une importante contribution à la liturgie; les fidèles, les catéchumènes, les vierges et les veuves, les voyageurs et les pèlerins, les pénitents, les énergumènes, les malades;

La *liturgie des morts*, si étendue qu'elle peut prétendre à former une branche à part;

Le *culte* du Père, du Fils et du Saint-Esprit, celui de Marie, des martyrs et des saints est à proprement parler l'objet de la liturgie;

Le *temps* forme un autre chapitre qui comprend les heures canoniques, la semaine et l'année liturgique et les fêtes;

Le *chant liturgique*. On peut considérer comme toute nouvelle la partie que nous consacrons au *chant* liturgique. Sur ce terrain on peut dire que, depuis vingt ans, on a fait de si nombreuses découvertes que ce coin de la science a été renouvelé. Nous sommes heureux de rappeler que le centre de cette restauration a été l'abbaye de Solesmes, et les bénédictins de cette savante congrégation qui collaborent au dictionnaire se trouvent ainsi tout près de la source et peuvent y puiser à discrétion.

Enfin, pour ne laisser de côté aucun élément d'information, nous consacrons des notices biographiques aux principaux liturgistes, non pour donner le détail de leur histoire que l'on retrouve dans tous les dictionnaires biographiques, mais pour exposer aussi clairement que possible ce que leur doit la science liturgique et en quoi ils l'ont fait progresser.

Pour la partie illustrée, dans ces questions où l'exactitude est si importante, nous laissons de côté les anciennes gravures, la plupart du temps fantaisistes, et nous avons recours, toutes les fois qu'il est possible, à des photographies.

LETOUZEY ET ANÉ, éditeurs, 87, Boulevard Raspail. — PARIS-VI

En cours de publication

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

de F. VIGOUROUX

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Louis PIROT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LILLE

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le SUPPLÉMENT AU DICTIONNAIRE DE LA BIBLE paraît par fascicules in-4° de 128 pages. Le prix de chaque fascicule est de 12 fr. (plus le port) payables dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule.

En cas de non-paiement, les frais de recouvrement sont à la charge du souscripteur.

Les fascicules ne se vendent pas séparément.

Un supplément au *Dictionnaire de la Bible* s'impose. M. Vigouroux lui-même en avait, de son vivant, reconnu la nécessité, et la mort seule l'a empêché de réaliser son projet. L'heure semble venue maintenant d'y donner suite.

D'après le plan qui a été élaboré, le Supplément au *Dictionnaire de la Bible* a pour but :

1° de mettre au point les articles déjà existants;

2° d'insérer à leur place alphabétique les articles qu'imposent les décisions, études et découvertes récentes;

3° de traiter les questions de théologie biblique qui n'avaient pas, au moment où fut rédigé le *Dictionnaire*, l'importance qu'elles ont de nos jours et qui furent, pour ce motif sans doute, passées à peu près complètement sous silence. Ainsi le mot « Trinité » ne figure pas dans le *Dictionnaire de la Bible*, et cinq lignes seulement sont consacrées au mot « Dieu »;

4° de traiter diverses questions d'ordre général. On pourra ainsi donner à l'occasion des vues d'ensemble sur l'Ancien et le Nouveau Testament, sur la littérature et l'histoire bibliques, sur les peuples qui furent en relation avec les Hébreux, sur les Apocryphes juifs, sur le milieu contemporain du Nouveau Testament, les mystères païens, etc., etc.

Le Directeur du *Supplément* et les nombreux et distingués collaborateurs qui ont bien voulu l'assurer de leur précieux concours viseront à poursuivre, *dans le même esprit* avec lequel elle a été conduite, la tâche du vénéré M. Vigouroux. Comme lui, ils feront avant tout une œuvre catholique et, pour autant que cela dépendra d'eux, une œuvre scientifique. Pour atteindre ce but, chaque article sera confié à la personnalité la mieux à même de le bien traiter en raison de ses études antérieures. Toute préoccupation uniquement polémique sera soigneusement mise de côté; on visera seulement à dégager des controverses du passé ou du présent, sur chaque question, les points qui peuvent être considérés comme acquis et ceux qui doivent être regardés comme simplement vraisemblables ou douteux ou certainement inacceptables. Ce sera le moyen le plus sûr, semble-t-il, de donner des études qui ne risqueront pas de vieillir trop vite.

LIBRAIRIE LETOUZEY & ANÉ, 87, Boulevard Raspail. — PARIS-VI

En cours de publication

DICTIONNAIRE

DE

DROIT CANONIQUE

Publié sous la direction de

A. AMANIEU

Professeur de droit canonique aux facultés catholiques de Lille.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE paraît par fascicules in-4° de 128 pages environ. Le prix de chaque fascicule est de 12 francs, port en plus, payables dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule. En cas de retard dans le paiement, les frais de recouvrement sont à la charge du souscripteur.

Les fascicules et les volumes ne se vendent pas séparément.

Ce nouveau dictionnaire, voici dans quel esprit il est conçu. Asservi, comme tout dictionnaire, aux caprices de l'ordre alphabétique, il ne peut être un traité proprement dit de droit. Il veut néanmoins faire dans la mesure du possible œuvre utile, pratique en même temps et scientifiquement au point.

Œuvre pratique, il contiendra comme titres d'articles les termes canoniques contenus chez les meilleurs et les plus complets de ses devanciers. Évidemment, on devra faire un choix, mais ce choix sera le plus large possible.

Ces termes pourront se présenter dans l'une ou l'autre des catégories suivantes :

1° Les termes de droit proprement dit ou de jurisprudence, dont les uns seront des termes de pur droit, comme *achat, accusation, admission* et autres similaires : à propos de ces mots, il n'y aura qu'à donner l'état précis de la doctrine ou de la jurisprudence avec, très brièvement, s'il est nécessaire, l'exposé rapide des modifications introduites depuis peu.

D'autres mots, comme *abbé, affinité, divorce, paroisse, vicaire, visite ad limina*, etc., fourniront matière à un exposé plus détaillé de la discipline antérieure, toujours nécessaire pour comprendre les ouvrages et traités canoniques anciens, et qui a exercé une influence sur la formation de la discipline postérieure. On se souviendra toutefois qu'un dictionnaire est de sa nature un résumé et que le lecteur lui demande une mise au point plutôt que des développements historiques; le droit précis et actuel plutôt que l'histoire de ce qui n'est plus que le passé.

2° Les termes désignant les institutions de l'Église ou instruments de la formation du droit : collections canoniques, dont l'histoire n'a pas encore été écrite complètement et dont les résultats aujourd'hui acquis n'ont pas encore fait l'objet d'un exposé d'ensemble; organismes de tout ordre, dicastères romains (tribunaux, congrégations, etc.), institutions comme doyennés, archiprêtrés, dont la connaissance est si malaisée parce que l'histoire de la plupart d'entre eux n'a même pas été ébauchée.

3° Les articles sur les principaux canonistes, comprenant des notes biographiques succinctes, la plupart étant plus connus par leurs œuvres que dans le détail de leur vie, des renseignements biographiques avec les caractéristiques de leur esprit et de leur influence sur l'intelligence et sur la formation du droit ou de la doctrine.

La publication du Code n'arrêtera pas la vie de l'Église, mais cette grande œuvre fixe l'ensemble d'une discipline pour plusieurs générations, et les inévitables retouches partielles que la législation ecclésiastique pourra subir n'auront qu'une importance minime dans l'ensemble de nos lois.

Dans notre intention et sans pouvoir fixer prématurément des limites infranchissables, on s'efforcera de se tenir à un maximum voisin d'une trentaine de fascicules qui paraîtront à des dates aussi rapprochées que le permettront les circonstances et les collaborateurs.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TABLE ANALYTIQUE

DES TOMES I à IX (1re partie) (A à L inclus)

PAR

Bernard LOTH

Ces tables portent sur les tomes I à IX (col. 1422) du *Dictionnaire de Théologie*. Étant donné les limites dans lesquelles on a dû les faire tenir, elles ne comprennent ni listes onomastiques, ni résumés des articles du Dictionnaire, et ne portent que sur les principaux passages (nous ne signalons pas les articles du Dictionnaire peu importants). Analytiques, et rédigées dans un esprit avant tout pratique, elles ont pour but de grouper sous un même vocable les passages du Dictionnaire se rapportant à la même question.

Trois difficultés sont à vaincre : les rapports étroits qu'ont certaines questions entre elles; le fait que certaines idées, certains noms appartiennent à plusieurs questions à la fois; et le conflit à éviter, dans le souci d'être pratique, entre l'analyse et la synthèse. Une table avant tout méthodique, basée sur un plan préconçu, a des avantages; elle aide à la réalisation d'un travail portant sur les grands chapitres de la théologie, mais gêne la recherche des questions secondaires ou des détails; une table n'adoptant comme vocables que ceux qui désignent les questions secondaires, en renvoyant des principales questions à ces dernières, émiette les idées et ne répond pas à l'un des buts d'une table qui reste la synthèse. A ce point de vue comme à plusieurs autres, la solution dépend de la question même, de son caractère, et des matériaux à ordonner.

Le choix des vocables dépend lui aussi des vocables mêmes et de leurs relations avec les questions qui s'y rattachent. Nous avons, en principe, conservé les vocables du Dictionnaire; si nous les avons changés, c'est à cause de l'uniformité requise par l'ensemble.

A l'intérieur de chaque vocable, nous avons suivi un ordre, soit purement logique, suivant un plan général — classique — établi à l'avance, soit alphabétique, soit chronologique suivant les cas particuliers.

Si le vocable fait l'objet d'un article du Dictionnaire, nous signalons en premier la référence et l'auteur. Nous indiquons ensuite les autres principaux passages du Dictionnaire relatifs à la question. Il nous a été matériellement impossible faute de place — sauf dans certains cas où cela s'imposait — de relier ces derniers avec les passages de l'article même se rapportant

à la même question secondaire. Il sera toujours nécessaire de consulter l'article du Dictionnaire pour relier les différents libellés qui dans la table suivent la référence à l'article, avec les passages de cet article traitant du même détail.

Les limites de cette table nous ont forcé à user de renvois, soit à des vocables intimement liés à la question, soit à des vocables désignant des questions connexes. Dans notre souci d'être pratique, en cas de synonymes ou de vocables comprenant plusieurs expressions, nous renvoyons de ces synonymes ou des diverses formes que peuvent prendre ces vocables au mot où l'on trouve les références et les renvois relatifs à la question. En ce cas, nous signalons ordinairement d'une façon spéciale que les renvois (renv.) sont à consulter. De toute façon, il pourra toujours être utile de s'y reporter.

Nous nous sommes efforcé de ne pas dénaturer par nos expressions le sens des passages, parfois longs, à résumer d'un ou de quelques mots. Seuls, bien entendu, les termes du Dictionnaire sont authentiques.

Nous serons du reste heureux de recevoir tous avis que l'on nous communiquerait.

B. Loth.

TABLE ANALYTIQUE

DES TOMES I A IX (1re partie) (A à L inclus)

A

Aaron [E. Mangenot] I, 1-7.
Abailard, voir Abélard.
Abbadie [Jacques] [Oblet] I, 7-9.
Abbaudus [Vacant] I, 9-10.
Abbés [Pie de Langogne] I, 10-17. — Déposition. IV, 495-96.
Abbesses [Pie de Langogne] I, 17-22. — Femmes confesseurs, III, 879-80. Voir Agréda.
Abdias, évêque de Babylone [P. Battifol] I, 23-24.
Abdias, prophète [J. de Kernaeret] I, 22-23.
Abdiesu ou Ebedjésu [J. Parisot et F. Nau] I, 24-27; IV, 1985-86.
Abeillard, voir Abélard.
Abel [E. Mangenot] I, 28-35. — Voir Sacrifice.Abel.
Abélard, Abailard, Abeilard, Abulard, ou Esbaillard [Pierre] [E. Portalié] I, 36-55. — Controverses avec S. Bernard, II, 747, 759-67. — Sur crédibilité, III, 2259-60; — l'inspiration, VII, 2118, 2216-17; — le Fils de Dieu, V, 2464; — le néo-adoptianisme, I, 413-18; — l'Immaculée Conception, VII, 1015-18; — le baptême, I, 173; — la fraction du corps de J.-C., controverses avec Abbaudus, I, 9-10; — l'absolution, I, 70; — l'espérance, V, 652-53; — le salut des infidèles, VII, 1748-49.
Abélard [École d']. — Néo-adoptianisme, I, 413-18. — Sur absolution, I, 172-75; — « Sententiæ » de Roland (Alexandre III, pape), I, 712-13.
Abelly [Louis] [V. Oblet] I, 55-57.
Abercius [Inscription d'] [P. Batiffol, G. Bareille] I, 57-66.
Aberlé [Maurice d'] [E. Muller] I, 66-67.
Ab extrinseco, voir « Ab intrinseco ».
Abgar [J. Parisot] I, 67-73.
Ab intrinseco, ab extrinseco [C. Toussaint] I, 73-74.
Abjuration [F. Deshayes] I, 74-75.
Abjuration pour entrer dans l'Église orthodoxe, grecque et russe [L. Petit] I, 76-90.
Ablusiis ou Abluviis [Geoffroy de] [V. Oblet] I, 90-91.
Ablution, voir Baptême.
Ablutions de la messe [V. Maurice] I, 91-93.
Abluviis, voir Ablusiis.
Abon-Qourra, évêque de Haran. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 927-28.
Abra de Raconis [Charles-François d'] [V. Oblet] I, 93-94.
Abraham [E. Mangenot] I, 94-116. Voir Sacrif. Abraham.
Abraham de Crète [Barthélemy] [V. Oblet] I, 116.
Abraham Ecchellensis [J. Lamy] I, 116-18.
Abraxas [G. Bareille] I, 118-24. — Théories Basilide, II, 468-69.
Abréviateurs du parc majeur [L. Jérôme] I, 125-26.
Abrogation des lois [J. Didiot] I, 126-29.
Abrogation de la loi mosaïque et abstinence chrétienne, I, 272-73.
Absolu [L'] [A. Chollet] I, 134-35. — Voir Agnosticisme.
Absolument [A. Chollet] I, 135-38.
Absolution [Pelt; Vacandard; Vacant; Beugnet; Michel; Tolstoy; Lamy; Hyvernat; Bainvel] I, 138-255. — Doctr. S. Jérôme, VIII, 982-83; — Hugues S. Victor, I, 172-73, 174, 185, 194; — Tostat, 922-23. — Propos. Baïus, II, 104-05. — Controverse suscitée par Concina, III, 696-97. — Imposition des mains, VII, 1306-13, 1326-28, 1393-408. — Laïques, ministres absolut., I, 19-21, 169, 170, 182-89, 191, 230-34; III, 846-47, 877-80, 899-901. — Conditionnelle ou sous condition : *a*) nature [Beugnet] I, 252-55; — *b*) validité, I, 242. — **Indirecte** [Beugnet] I, 255. — Des hérétiques, I, 732-33; VI, 2251-55. — Voir Cas réservés; Censures ecclés.; Excommunication; Habitudinaires; Complicité; Confession; Pénitence [Sacr.]; Pénitence [Vertu].
Absolution canonique [Exposé] II, 2131-36. Voir Censures ecclés.
Absolution d'un complice, voir Complicité.
Absolution générale [Bénédiction apostolique] [A. Beugnet] I, 256-59.
Absolution ou absoute quadragésimale [F. Cabrol] I, 259-60.
Abstème [L. Jerome] I, 260-61.
Abstinence [Boussac; Michel; Tolstoy; Lamy; Ortolan; Ermoni] I, 261-77. — Voir Carême [Jeûne]; Gourmandise; Jeûne.
Abstraction suivant doctrine scolastique [A. Chollet] I, 278. — Et attributs divins, I, 2223-24. — Et spiritualité de l'âme, I, 1035-39.
Abstraite [Connaissance], intuitive, compréhensive [A. Chollet] I, 280-82.
Abstraits (Termes) ou concrets [A. Chollet] I, 282-86. — Voir Concrets (Termes).
Abucara [Théodore] [E. Marin] I, 287. — Sur l'hypostase, VII, 401-02; — la passibilité du corps de J.-C., VI, 1014.
Abulard, voir Abélard.
Abulpharage, voir Bar-Hébræus.
Abyssinie, voir Éthiopie.
Acace de Bérée [Alep] [J. Parisot] I, 287-88.
Acace le Borgne ou de Césarée [X. Le Bachelet] I, 190. — Et le synode de Séleucie, I, 828-31. — Voir Acaciens.
Acace de Constantinople [E. Marin] I, 288-90. — Et le pape Hormisdas, VII, 162-71. — Opposition des acémètes à son schisme, I, 307-8. — Voir Hénotique.
Acacien [Schisme], voir Acace de Constantinople.
Acaciens [Partisans d'Acace de Césarée] [X. Le Bachelet] I, 290-91. — Origines. Développement, I, 1828-31. — Voir Homéens.
Acami [Jacques] [V. Oblet] I, 291.
Accaparement [C. Antoine] I, 292-93.
Accas [L. Jerome] I, 293-95.
Acceptation des lois [J. Didiot] I, 295-99.
Acception de personnes [F. Deshayes] I, 299-301.
Accetti [Jérôme] [Mandonnet] I, 301-02.
Accident [suivant doctrine scolastique] [P. Mielle] I, 302-04. — Voir Eucharistie.
Accidents eucharistiques, voir Eucharistie.
Accommodatice [Sens], voir Interprétation.
Accouchement. Voir Embryologie; Embryotomie.
Acémètes [E. Marin] I, 304-08.
Achat. Voir Accaparement; Bourse [Jeux]. ; Cens. ; Commerce; Prix.
Acindynos, voir Hésychastes.
Acolyte [V. Maurice] I, 312-16. — Ministre **communion**, III, 491. — Voir Clergé catholique.
Acominatos Nicétas [L. Petit] I, 316-68.
Acta Martyrum, Acta Sanctorum [Actes des Martyrs et des Saints] [J. Van den Gheyn] I, 320-34.
Acte [A. Gardeil] I, 334-36.
Acte conjugal, voir Chasteté.
Acte de foi. Voir Crédibilité; Foi; Infidèles.
Acte élicite et impéré. — Définition, I, 346.
Acte humain [A. Gardeil] I, 339-46. — Doctr. Clément Alexandrie, III, 176-78. — Propos. condamnées par Alexandre VIII, I, 749-51, 754. — Le concours divin et

la prédétermination physique, III, 788-96. — Et la loi ecclés., IX, 891-93. — Salut des infidèles; leur admission aux limbes ; conceptions diverses suivant qu'on suppose en ces infidèles ou non l'existence d'actes moraux, VII, 1894-912. — Voir Adiaphorites; Aggravantes [Circonst.]. Attention; Béatitude; Coaction; « Congruo [De] »; Conseil; Consentement; Élection, acte hum.; Imperfection; Intention.

Acte pur, voir Acte.

Actes des Apôtres [J. BELLAMY ; P. BATIFFOL] I, 346-62. — Sur Dieu, IV, 1018-19; — démon, IV, 334; — idolothytes, VII, 670-72; — confirmation, III, 976-1025; — eucharistie, V, 1066-68; — inceste, VII, 1544-45. — Voir Luc [S.].

Actes des Martyrs, voir « Acta Martyrum ».

Actes des Saints, voir « Acta Martyrum ».

Action. — L'imagination et l'action dans leur rapport avec la croyance, III, 2373-75. — Systèmes qui ont donné pour base à la foi chrétienne l'idéal moral, la vie morale, VI, 136-37. — Espérance, V, 611-12. — Voir Acte; Expérience relig.; Pratique religieuse.

Action catholique, voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter.

Action civique des catholiques. Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter. — Voir Libéralisme cath.

Action en terme de bourse. Société par actions [CH. ANTOINE] I, 362-66. — Règles concernant les clercs, 407-08. — Voir Bourse [Jeux].

Adam [X. LE BACHELET] I, 368-86. — Création d'après Coran, III, 1794-95. — Et Ève. La religion primitive et l'idolâtrie, VII, 607-23. — État d'innocence, VII, 1939-40. — Voir Ève; Justice originelle;. Homme; Péché originel.

Adam de Saint-Victor [P. LEJAY] I, 388-89. — Voir Saint-Victor (Ec.).

Adam Scot ou l'Écossais [ou de Prémontré] [L. JEROME] I, 389-91.

Adamites [G. BAREILLE] I, 391-92.

Adelme, Adhelme, Aldhelme ou Althelme [S.] [R. BIRON] I, 393-94.

Adéquat, inadéquat [P. MIELLE] I, 395-96.

Ad extra, voir « Ad intra ».

Adhelme [S.], voir Adelme.

Adiaphorites [A. BAUDRILLART] I, 396-98. — Voir Acte humain.

Ad intra, ad extra [H. QUILLIET] I, 398-400.

Adjuration [F. DESHAYES] I, 400-01.

Adonaï [E. PANNIER] I, 402-03.

Adoptianisme [H. QUILLIET ; E. PORTALIÉ] I, 403-21. — Adopt. romain : erreurs sur le Fils de Dieu, V, 2427. — Arianisme, I, 1791. — Sur l'union hypost., VII, 464-65, 509-10. — Voir Conc. non œcum. § Francfort; Elipand; Félix, év. Urgel.

Adoption, empêchement de mariage [A. PILLET] I, 421-25.

Adoption surnaturelle de l'homme par Dieu dans la justification [J. BELLAMY] I, 125-37. — La grâce sanctifiante rend formellement fils adoptif de Dieu, VI, 1613.

Adoration [E. BEURLIER] I, 437-42. — Voir Images; Œuvre Ador.

Adoration de la Croix, voir Croix [Ador.].

Adoration nocturne, voir Adoration perpétuelle.

Adoration perpétuelle [T. ORTOLAN] I, 442-45.

Adrien Ier, pape [H. HEMMER] I, 448-452. — Contre adoptianisme, I, 404-07, 409-12.

Adrien II, pape [L. JEROME] I, 452-57. — Et Formose, VI, 595.

Adrien VI, pape [J. FORGET] I, 459-61.

Adultère [R. PARAYRE ; R. SOUARN ; A. VACANT ; J. PARISOT] I, 464-511. — Voir Affinité.

Adultes, voir Infidèles.

Adventistes [TANQUEREY] I, 512-14.

Advertance, voir Attention.

« Æterni Patris » (Ency). [Léon XIII]. — Condamn. du fidéisme, VI, 190-91.

Aétiens, voir Eunomiens [et renv.].

Affaires ecclésiastiques extraordinaires [S. C. des] — Esquisse, III, 1118.

Affaires temporelles. — Administration défendue aux clercs, III, 232-33.

Affectée (Ignorance), voir Ignorance.

Affinité, empêchement de mariage [A. PILLET et J. PARISOT] I, 518-27. — Voir Honnêteté publique.

Africain [Jules], voir Jules Afric.

Afrique [A. LE ROY] I, 528-50. — L'esclavage et l'Église, V, 502-03. — Saint Léon et les Africains, IX, 241-43.

Afrique [Église d'], voir Circoncellions.

Agapes [P. BATIFFOL] I, 551-55. — Doctr. Clément d'Alexandrie, III, 198.

Agathon [S.], pape] A. VACANT et H. QUENTIN] I, 559-63. — Et l'infaillibilité du pape, VII, 1668. — Et condamnation d'Honorius [VIe conc. œcum.], VII, 112-16. — Sur l'union hypost., VII, 489-90.

Age de raison. — Théorie de S. Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1863-94.

Agent de change, voir Bourse [Jeux].

Aggée [A. DURAND] I, 564-73.

Aggravantes [Circonstances] et circonstances qui changent l'espèce du péché [F. DESHAYES] I, 573-75.

Agiotage, voir Bourse [Jeux].

Agionites, voir Agynniens.

Agionois, voir Agynniens.

Agneau de Dieu [E. MANGENOT] I, 576-82. — Voir Agnus Dei.

Agneau pascal [E. MANGENOT] I, 582-85.

Agnoètes ou agnoïtes [A. VACANT] I, 586-96.

Agnus Dei [E. MANGENOT] I, 605-13.

Agnosticisme [A. DE LA BARRE] I, 596-605. — De Scot Érigène, V, 413-14, 425-26. — Connaissance naturelle de Dieu ; démonstrabilité de son existence ; connaissance de sa nature, IV, 756-930, 1023-25, 1088-94, 1119-20, 1134-42. — Dieu, sa nature, d'après la philosophie moderne, IV, 1243-300. — Voir Dieu; Maïmonide.

Agobard [J.-B. MARTIN] I, 613-15.

Agonie du Christ [A. DURAND; A. VACANT ; Dr BARABAN] I, 615-24.

Agrapha [E. MANGENOT] I, 625-27.

Agreda [Marie d'] [J. VAN DEN GHEYN] I, 627-31.

Agricola [Jean] [A. BAUDRILLART] I, 632-34.

Agriculture, agriculteurs, voir Campagnes.

Agrippa de Nettesheim [Henri-Corneille] [BAUDRILLART] I, 635-37.

Aguirre [Joseph Saënz] [MANGENOT] I, 639-41.

Agynniens, Agyonois, Agionois ou Agionites. — Histoire, I, 641-42.

Ailly [Pierre d'], voir Pierre Ailly.

Airault [R. P.]. — Et le laxisme, IX, 44-46.

Aix-la-Chapelle [Concile d'], voir Conc. non œcum.

Alain de Lille. — Sur les attributs de Dieu, IV, 1167-69.

Alan [Guillaume], voir Allen.

Albani [Jean-François], voir Clément XI.

Albanie [Église d']. — Et l'Église d'Arménie. Monophysisme, I, 1898-99.

Albéric [MANGENOT] I, 660-62.

Albert le Grand [MANDONNET] I, 666-75. — Attaques de Bacon, II, 30. — Œuvre doctrinale, VI, 872-74. — Sur crédibilité, III, 2268-69; — démon, IV, 393-95. — Immaculée Conception, VII, 1049-50, 1055-60; — dons du Saint-Esprit, IV, 1773-74 ; — absolution, I, 175-76, 182, 186-87, 189; — fin du monde, V, 2540-41. — Voir Aristote.

Albert de Bulsano [ÉDOUARD d'Alençon] I, 664-66.

Albigeois [VERNET] I, 677-87. — Condamn. au IIIe conc. de Latran, VIII, 2647-49 ; — IVe conc. de Latran, VIII. 2660. — Répression par Honorius III, pape, VII, 136-38. — Controverses, III, 1699-702. — Voir Bogomiles; Cathares.

Alcantarins [Frères Mineurs], voir Franciscains.

Alcoolisme, voir Gourmandise.

Alcuin [VERNET] I, 687-92. — Sur démon, IV, 382-83; — ministre de l'absolution, I, 169.

Aldobrandini, voir Clément VIII.

Aldhelme [S.], voir Adelme.

Aléandre [Jérôme] [PASQUIER] I, 693-95.

Aléatoires [Contrats] [DESHAYES] I, 695-703. — Voir Jeu.

Aleatoribus [De] [JACQUIER] I, 703-05.

Alembert [Jean Le Rond d'] [CONSTANTIN] I, 706-08.

Alexandre Ier [S.], pape [BAREILLE] I, 708-09.

Alexandre II [HEMMER] I, 709-11.

Alexandre III [PORTALIÉ ; HEMMER ; MOUREAU] I, 711-21. — Et l'élection des papes, IV, 2316-18.

Alexandre IV [HEMMER] I, 721-22. — Décret sur les controverses relig., III, 1731-34. — Et Hugues de St-Cher, VII, 225-26.

Alexandre V [SALEMBIER] I, 722-24.

Alexandre VI [Paquier] I, 724-27. — Sur l'esclavage en Amérique, V, 487-88.
Alexandre VII [Hemmer; Deshayes] I, 727-47. — Bulle « Sollicitudo » et l'Immaculée Conception, VII, 1173-75. — Et le jansénisme, VIII, 504-19. — Et le laxisme, IX, 55-62, 67, 69-72. — Décret sur l'attrition, I, 2258-62. — Bibliogr., I, 763.
Alexandre VIII [Hemmer; Le Bachelet] I, 747-63. — Et le laxisme VIII, 85-86. — Et la Déclaration de 1682, IV, 202-03.
Alexandre, [S.], év. d'Alexandrie [Le Bachelet] I, 764-66. — Voir Arianisme.
Alexandre [S.] fondateur des acémètes. — Voir Acémètes.
Alexandre, év. Hiéraple [Quilliet] 766-69.
Alexandre [Noel] [Mandonnet] I, 769-72.
Alexandre de Halès ou de Alès [Vacant] I, 772-85. — Et S. Bonaventure, II, 963, 968, 975-76. — Sur l'inspiration, VII, 2219; — Dieu et le monde [doctr. participation], IV, 1233-35; — crédibilité, III, 2266-68; — Immaculée Conception, VII, 1044, 1045-47, 1048, 1055-60. — euchar., V, 1304-19; — salut des infidèles, VII, 1849-50; — œuvres serviles, IV, 1319.
Alexandrie [Pargoire; Le Bachelet; Saltet, de La Barre] I, 786-824. — Le gnosticisme à Alexandrie, VI, 1444-53. — Philosophie gréco-judaïque alexandrine et le Fils de Dieu, V, 2377-81. — Et théologie grecque. La question du Fils de Dieu, jusqu'à Arius, V, 2435-43. — Doctrines sur l'union hypost., VII, 453-54, 456-60, 474-76, 497-99. — Voir Athanase [S.]; Basilide; Clément d'Alexandrie; Cyrille [S.], patr. d'Alexandrie.
— *Églises d'Alexandrie.* — Origine apostolique, V, 1676-81. — L'Ép. aux Hébreux lui est adressée, VI 2097-98. — Témoignage sur l'Ép. aux Hébreux, VI, 2071-73. — L'épiscopat à Alexandrie et doctrines S. Jérôme sur l'épiscopat, VIII, 973-75. — Grecs Melkites, voir Melkites § Antioche. — Voir *École chrétienne d'Alexandrie* [de la Barre] I, 805-24, — Et l'école d'Antioche, I, 1436-37. — Sur inspiration, VII, 2103-05, 2082-83; — hexaméron, VI, 2353; — enfer, V, 56-60. — Voir Alexandrie [article, I, 786-824]; Clément Alexandrie; Origène.
— *Liturgie alexandrine.* — Sur le ciel, II, 2503.
Alexandrie [Conciles d'], voir Conc. non œcum.
Alexandrie [Synode d'] [362]. — Contre l'arianisme, I, 1832-34.
Algazel. — Et théodicée XIIIe siècle, IV, 1213-15.
Alger [bénédictin] [Berliere] I, 827-28.
Aliénés. — Communion des aliénés, III, 499.
Allatus [Léon] [Petit] I, 830-33.
Allégories bibliques [Mangenot] I, 834-36. — Allégorisme de l'École d'Alexandrie, I, 814-15.
Alleluia [Petit] I, 836-39.
Allemagne [Goyau; Muller] I, 839-84. — Les Césars allemands et les élections pontificales [IXe-XIe siècle], IV, 2304-16. — Et Clément XIII, III, 121-22. — Et Clément XIV, III, 131-32. — Et Grégoire VII, VI, 1795-97, 1801-02. — Et Innocent III, VII, 1963-65. — Apologistes, I, 1544-45, 1567-70. — Les Lollards, IX, 910-13. — Les Luciférien allem. au XIIIe siècle, IX, 1048-52. — Controverses au temps de la Réforme, III, 1702-06. — Et la théologie de Luther, IX, 1327-29. — « Et L'Avenir », IX, 548-49. — Doctrines modernes sur crédibilité, III, 2299-302; — sur nature de Dieu [sentimentalisme], IV, 1261-62; — déisme, IV, 240-42. — Catéchismes, II, 1905-15, 1920-21, 1941-42, 1948-51, 1956, 1966-67. — Syndicats chrétiens, III, 1876-77. — Visées sur l'Autriche [avant 1914], I, 2594-97. — Violations du droit des gens durant la guerre 1914-18, VI, 1936-52; Voir Boniface [S.]; Eckart; Évangélique [Église]; Frédéric Ier; Fréd. II; Germanie; Joséphisme; Luther; Pierre Canisius [Bx].
Allen, Allyn, Alan [Guillaume] [Quilliet] I, 885-89.
Alliance presbytérienne ou Alliance des Églises réformées [Tanquerey] I, 892-94.
Alliance évangélique, voir Évangél. [All.].
Almain [Jacques] [Oblet] I, 895-97.
Aloges [Bareille] I, 898-901. — Erreurs sur le Fils de Dieu, V, 2426-27.
Alpha et oméga [Mangenot] I, 901-04.
Alphonse de Liguori [S.] [Kannengieser] I, 906-20. — Sur la grâce, I, 2496-99; — la communion fréquente, III, 543-45.
Alphonse Tostat [Mangenot] I, 921-23. — Sur l'inspiration, VII, 2128-30, 2182-83, 2201-02, 2222-23.
Alsace-Lorraine. — État religieux. Statistiques, I, 839-40, 845.
Althelme [S.], voir Adelme.
Alvarez de Paz [Jacques] [Poulain] I, 928-30.
Amadoeus Guimenius [Mathieu de Moya, dit]. — Et, le laxisme, IX, 54-58.
Amalaire de Metz [Morin] I, 933-34. — Sur euchar., V, 1211-12; — extrême-onction, V, 1972-73.
Amalricien. — Voir Amaury de Bène; Frères Libre Esprit.
Amaury de Bène [Chollet] I, 936-40.
Ambition [Beugnet] I, 940-42.
Ambroise [S.] [Largent] I, 942-51. — Sur inspiration, VII, 2111-12; nature de Dieu, IV, 1098-103. — Contre l'arianisme, I, 1841-44, 1846-48. — Sur l'Esprit-Saint, V, 747-50; — démon, IV, 356-57; — Immaculée Conception, VII, 881-82; — dons du Saint-Esprit, IV, 1762-63; — euchar., V, 1154-57; — absolution, I, 150; — extrême-onction, V, 1940-41; — ciel, II, 2484-85. — communion des saints, III, 441-42; — Et rit ambrosien, I, 957, 959. —
Ambrosiaster. — Et Isaac, juif converti [IVe s.], VIII, 2-6.
Ambrosien [Rit] [Lejay] I, 954-58. — Livres liturg., IX, 814-16. — Voir Rites.
Ame [Bainvel; Parisot; Lamy; Peillaube] I, 968-1041. — Doct. S. Augustin, I, 2356-61; — Clément d'Alexandrie, III, 171-73; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2418-19; — S. Justin, VIII, 2267-69; — Gratry, VI, 1760-62; — Biel, II, 819; — Descartes, IV, 549-66; — cabale, II, 1285-86. — Les vérités psychologiques et l'apologétique, I, 1521. — Origine de l'âme [S. Augustin] I, 2359-61. — Spiritualité [Locke] IX, 854-55. — Immortalité : *a*) doctr. S. Irénée, VII, 2498-99; — *b*) de Clément d'Alexandrie, III, 172; — *c*) de Descartes, IV, 553-55; — *d*) et la justice originelle, VIII, 2025-26. — Unité [IVe concile Constantinople], III, 1299-301. — Et corps : union entre eux et union hypost., VII, 539-40. — Sur l'état d'innocence, VII, 1939-40. — Gloire accidentelle commune à tous les élus, VI, 1406-09. — Voir Adam; Ames séparées; Animation; Coaction; Embryologie; Forme du corps hum.; Grâce; Homme; Intelligence; Libelles.
Ame de Jésus-Christ, voir J.-C.
Américanisme [Deshayes] I, 1043-49.
Amérique [Tanquerey; G. André; Termoz] I, 1049-107. — L'esclavage en Amérique, V, 486-502.
Amérique Latine [Termoz] I, 1081-107.
Ames [Charge d'] [Beugnet] I, 1107-12.
Ames du Purgatoire, voir Purgatoire.
Ames séparées. — Doctr. S. Bernard, II, 781-82; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2556-57; — S. Irénée, VII, 2499-501. — Accroissement de la gloire accidentelle, VI, 1412-14. — Action du feu de l'enfer, V, 2227-36. — Voir « Benedictus Deus »; Descente de Jésus aux enfers; Feu du purg.; Limbes; Purgatoire.
Amico [R. P.]. — Et le laxisme, IX, 65-66.
Ammien Marcellin. — I, 1113-15.
Amortissement. — L'Église et le fisc, II, 867-77.
Amos [Pannier] I, 1117-20. — Sur Dieu, IV, 985-87.
Amulette [Beugnet] I, 1124-15.
Amphilochius [G. Bareille] I, 1121-23.
Amphithéatrov [Antoine]. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 972.
Amort [Eusèbe] [C. Toussaint] I, 1115-17.
Amour de Dieu et du prochain. — voir Charité; Cœur Sacré de Jésus.
Amour pur. — Voir Charité; Guyon; Quiétisme.
Amour-propre. — Voir Ambition; Charité; Orgueil.
Amulettes, voir Abraxas.
Anabaptistes [Baudrillart] I, 1128-34. — Erreurs condamnées par le conc. de Trente, II, 314-15, 323-27.
Anachorètes [Besse] I, 1134-41.
Anaclet II. — La double élection d'Innocent Ier et d'Anaclet II, VII, 1951-59.
Anagnostes, voir Lecteur.
Analogie [Chollet] I, 1142-54. — Et attributs divins, I, 2224-25.
Analogie de la foi. — Et interprétation de l'Écriture, VII, 2332-43.
Anaphore. — La prière anaphorique ou eucharistie, IX, 827-28.
Anarchie, anarchisme [C. Antoine] I, 1154-62.
Anastase [S.], patriarche d'Antioche. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 913-14.

Anastase Ier [emp. d'Orient]. — Et le schisme acacien, sous le pape Hormidas, VII, 164-67. — Et l'hénotique : pour réconciliation de l'Orient avec Rome, VI, 2172-73.
Anathème [VACANT] I, 1168-71.
Ancien Testament. — Usage fait de l'A. T. par Jésus et ses apôtres comme Écriture, VII, 2073-75. — Interprét. par Nouveau Test., VII, 2336-37. — Et Nouveau Test. : doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 163-67. — Et la littérature juive, VIII, 1582-87, 1591-92. — Et les idées messianiques et eschatologiques juives, VIII, 1628-32. — Ouvrages de S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2485; — S. Hippolyte, VI, 2498-500. — Sur l'inspiration, VII, 2070-72; — crédibilité, III, 2236-37; — dépôt de la foi sous l'A. T., IV, 530-31; — communion dans la foi, III, 427-29; — Dieu, IV, 948-1016; — gloire de Dieu, VI, 1388-92; — Fils de Dieu, V, 2353-86; — Esprit-Saint, V, 678-83; — création, III, 2042-54; — démon, IV, 322-28; — exorcismes, V, 1766; — Incarnation, VII, 1483-85, 1529-30; — union hypostatique, VII, 443; — Jésus-Christ, VIII, 1110-32; — Immaculée Conception, VII, 848-61, 864-66, 870-71, 1202, 1207; — culte des images, VII, 766-794, 802-03, 817; — idolâtrie et les idoles, VII, 602-05, 623-47; — confirmation, III, 1013-15; — imposition des mains, VII, 1302-04; — confession, III, 828-31; — irrégularités, VII, 2538-39; — divorce chez les Juifs, IV, 1458-60; — justes aux limbes, peine du dam, IV, 21-22; — fin du monde, V, 2504-06, 2509; — jugement, VIII, 1734-51; — enfer, V, 30-41; — nombre des élus, IV, 2360-64; — corps glorieux, III, 1879-82; — acte humain, I, 340; — justification, VIII, 2043-47; — dons du Saint-Esprit, IV, 1748-51; — discernement des Esprits, IV, 1376-77; — espérance, V, 605-06, 611-23, 630; — inceste, VII, 1541-43; — abstinence, sang et viandes suffoquées, I, 272, 275-77; — étrangers, V, 982-83; — guerre, VI, 1910-12. — Voir livres indiqués à Écrit. sainte § Se reporter. — Voir Aaron; Abel; Abraham; Adonaï; Antilogies; Antinomisme; Écrit. sainte; Judaïsme; Lois § Loi mosaïque; Prophéties.
Ancyre [Conciles d'] voir Conc. non œcum.
André [S.]. — Sur ses Actes apocryphes, I, 357-58.
André de Crète [S.] [E. MARIN] I, 1182-84. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 916-19.
Andréa [Jacques] — Controverse avec Théodore de Bèze, III, 1725-26.
Andronic II Paléologue, emper. d'Orient. — Et la réunion des Églises grecque et latine, IX, 1403-09.
Ange gardien. — Existence. Rôle, I, 1216-9, 1226, 1246-8, 1252, 1256, 1271.
Angélique [Salutation], voir Salut. angél.
Angelus [BERLIERE] I, 1278-80.
Anges [VACANT; BAREILLE; PETIT; PARISOT], I, 1189-271. — Doctr. Livre Daniel, IV, 73-74; — Job, VIII, 1478-79; — S. Augustin, I, 2355-56; — S. Bernard, II, 769-70; — Clément d'Alexandrie, III, 156; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2506-07; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2551-52; — Hermas, VI, 2281; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2117-18; — S. Irénée, I, 1195, 1208, 1213, 1219-20; IV, 342, 245-46; VII, 2451; — S. Jean Damascène, VIII, 723-24; — S. Justin, VIII, 2265-67; — Lactance, VIII, 2440-41. — Selon épigraphie, V, 329-30; — théologie juive, VIII, 1621-23; — Coran, III, 1795-98; — Cabale, II, 1284-85. — Jésus-Christ comme homme, est-il le chef des anges? VIII, 1354-55. — Prédestination dans le Christ, VII, 1493-94. — Prédestination et réprobation des anges et des hommes, d'après l' « Augustinus », VIII, 431-47. — L'élection [acte] dans les anges, IV, 2254-55. — Mérite. Propos. condamnées par Pie V, II, 74-78. — Rôle au jugement particulier, VIII, 1810; — au jug. général, VIII, 1817-19; — sujets du jug. gén., VIII, 1825-26. — Et communion des saints; croyances des premiers chrét., III, 472, 473, 478-79. — Images des anges, VII, 841-42. — Voir Ange gardien; Élus; Intuitive [Vision].
Anges [Chute des], voir Démon.
Anges [Mauvais], voir Démon.
Angleterre, voir Grande-Bretagne.
Anglicanisme. Église anglicane [GATARD] I, 1281-302. — Apolog. anglais., I, 1543-44, 1564-66. — Et Bellarmin, II, 570-72, 582-83, 591-95, 598-99. — Et calvinisme, II, 1390, 1422. — Non-catholicité, II, 2010-11. — Non-apostolicité, I, 1626-28. — Discussions sur le « Filioque », V, 2335-36. — Erreurs sur le gouvernement ecclés., VI, 1543-44. — Baptême. Valeur, II, 328-30, 337-40. — Confirmation, III, 1079-82. — Confession chez les anglicans, III, 930-35. — Absolution chez les angl., I, 222-29. — Sur communion des saints, III, 449-50. — Au Canada, voir Canada. — A Jérusalem, VIII, 1008. — Voir Allen; Amérique; Chalmers; Challoner; Clarke; Cranmer; Dominis; Églises [Union]; Épiscopalienne [Église]; Évangélique [Ass.]; Henri VIII. roi d'Angl.; Irvingiens; Ordinations anglic.
Anglo-catholicisme. — Et l'anglicanisme, I, 1299-300.
Anien, Annien [PORTALIÉ] I, 1303-05.
Animation [CHOLLET] I, 1320. — Voir Embryologie.
Animisme. — Et les origines de l'idolâtrie, VII, 617-18, 621. — En Afrique, I, 529-35, 540-41.
Annonciation. — La purification de Marie à l'Annonciation, d'après les théologiens du XIIe siècle, VII, 1029-33. — Et la manifestation divine de Jésus, VIII, 1177-78.
Anoméens. — voir Antinomistes; Eunomiens [et renv.].
Anonymes [Sociétés], voir Action en terme de bourse.
Anselme de Cantorbéry [S.] [BAINVEL] I, 1327-60. — Sur sa dogmatique, IV, 1556-57. — Et l'augustinisme de Luther, IX, 1193, 1210. — Sur l'existence de Dieu : argument de S. Anselme : *a*) art. [BAINVEL] I, 1350-60; *b*) Et démonstrabilité de l'existence de Dieu [interprétations diverses] IV, 901-03. — Sur nature de Dieu, IV, 1153-54; — Fils de Dieu, V, 2463-64; — Immaculée Conception, VII, 995-1004; — justification, VIII, 2121; — justice originelle, VIII, 2033-34.
Antéchrist [ERMONI] I, 1361-65.
Anthropomorphisme [CHOLLET] I, 1367-70.
Anthropomorphites [BAREILLE] I, 1370-72.
Anticoncordataires [MANGENOT] I, 1372-78.
Antidicomarianites [QUILLIET] I, 1378-82.
Antilogies bibliques [MANGENOT] I, 1382-89.
Antimension [PETRIDES] I, 1389-91.
Antinomisme [BAREILLE] I, 1391-99. — Controverse Mélanchton-Agricola, I, 632-33. — Et doctrines des protestants de la Réforme sur la justification, VIII, 2152-54, 2194-95. — Voir Caïnites.
Antioche [VAILHE; ERMONI] I, 1399-439.
— *Église d'Antioche.* — Origine apostolique, V, 1677-78. — Les convertis d'Antioche et le concile de Jérusalem [Act., XV, 1-34; Gal., II, 1-10], VIII, 1682-85; — le conflit d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul, VIII, 1685-88. — Et diffusion de l'épiscopat, V, 1691-92. — Synode « in encœniis » [341] : substitution des formules scripturaires au symbole de Nicée, I, 1809-12. — Et autonomie de l'Église de Chypre, II, 2428-32. — Voir Ignace [S.] d'Ant.
— *École théologique d'Antioche.* — Histoire. Doctrines, I, 1435-39. — Sur l'inspiration, VII, 2105-08; 2086-87.
Antioche [Conciles d'], voir Conciles non œcum.
Antioche [Synode « in encœniis » d'] [341]. — Substitution des formules scripturaires au symbole de Nicée, I, 1809-12.
Antipapes. — Déposition par conciles, IV, 520. — Voir Anaclet II; Cadoloüs; Pierre de Lune; Léon VIII; Schisme d'Occid.
Antipater de Bostra. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 912-13.
Antiquité chrétienne, voir Monuments antiq. chrét.
Antoine [S.] [BESSE] I, 1441-43.
Antonin [S.] [MANDONNET] I, 1450-54.
Antonins [BESSE] I, 1454. — Règle, I, 1442. — Arméniens, I, 1918-19.
Apelles [BAREILLE] I, 1455-57.
Aphraate ou Pharhad [PARISOT] I, 1457-63. — Sur jugement, VIII, 1781.
Aphthartodocétisme. — Et monophysisme, V, 1608. — Voir Eusèbe Thessal; Gaïanites.
Aphthartolâtres, voir Gatanètes.
Apocalypse de S. Jean. Apocalypses [MANGENOT] I, 1463-98.
— *Apocalypse de S. Jean.* — Sur les idolothytes, VII, 676-77; — Jésus-Christ, VIII, 1241-42; — démon, IV, 337-39. — Texte [XII] appliqué à l'Immaculée Conception, VII, 866-70. — Sur jugement, VIII, 1763-65. — Sur les sept anges de l'Ap. [I, 20], V, 1679-80. — Alpha et oméga, I, 901-02. — Voir Aloges; Jean [S.].
— *Apocalypses.* — Juives apocryphes, VIII, 1588-89.
Apocalypse de Pierre [ou Clément], voir Clémentins.
Apocalypse d'Isaïe [Isaïe, XXIV-XXVII]. — Unité. Auteur, VIII, 32-35.
Apocryphes [MANGENOT] I, 1498-504. — Littérature juive

apocryphe, VIII, 1587-90, 1633-34. — Et gnosticisme, VI, 1458. — Sur démon, IV, 328-30; — Ève, V, 1652-55. — Anc. Test. : sur enfer, V, 41-42. — Actes des Apôtres, I, 354-62. — Apocalypses, I, 1479-98. — Voir Clémentins; Évang. apocr.

Apocryphes [Évangiles], voir Évangiles apocr.

Apollinaire le Jeune de Laodicée. Apollinaristes [GODET] I, 1505-07. — Antécédent de l'eutychianisme, VII, 469-71. — Sur Jésus-Christ, I, 1505-07, VII, 469-71; — hypostase, VII, 386-87. — L'apollinarisme et l'équivalence des termes « caro » et « homo », VII, 1449. — Erreurs sur l'âme, forme du corps humain, VI, 552-55.

Apollonius de Tyanes [BAREILLE] I, 1508-11.

Apologétique [MAISONNEUVE] I, 1511-80. — Doctr. et attitude de Bellarmin, II, 588-89; — Clément d'Alexandrie, III, 181-83. — Frayssinous, VI, 796-97; — Hermès, VI, 2292-93; — Lactance, VIII, 2434-38. — Apol. ménaisienne, VIII, 2479-83. — Travaux dominicains [Moyen Age] VI, 903. — Allemagne [histoire], I, 860-62. — France VI, 682, 690-92, 699-701. — Grande-Bret. et Irlande, VI, 1717-20, 1722-23. — Et théologie fondamentale, VI, 515-23. — Et crédibilité, III, 2227-36. — Et création, III, 2198-99. — Jésus-Christ et la critique, VIII, 1362-408. — Problème du don des langues, VIII, 2596-97. — Voir Bossuet; Broglie; Châteaubriand; Controverse; Fidéisme; Immanence; Indifférence relig.

Apologétique protestante, voir Abbadie [J.].

Apologie. — Et apologétique, I, 1511-12.

Apologistes, voir Aristide.

Apologistes [Pères] [BAREILLE] I, 1580-602. — Voir Athénagore; Justin [S.].

Apostasie, apostats [BEUGNET] I, 1602-12. — Et hérésie, I, 1603-05; VI, 2221-22, 2223, 2228. — Baptême de leurs enfants, VII, 1934. — Abjuration pour entrer chez les orthodoxes, I, 82-83. — Voir Relaps.

« A posteriori », voir « A priori ».

Apostolat, voir Alphonse [S.].

« Apostolicae Sedis » [Constitution] [DESHAYES] I, 1612-18. — Peines contre les apostats, I, 1608-10.

Apostolicité de l'Église [BAINVEL] I, 1618-31. — Selon S. Irénée, VII, 2427-28. — Voir Apôtres.

Apostoliques [Pères] [BAREILLE] I, 1634-46.

Apostoliques, hérétiques du IIIe s. [BAREILLE] I, 1631-32.

Apostoliques, hérétiques du XIIIe et XIVe s. [VERNET] I, 1632-34.

Apôtres [BAINVEL] I, 1647-60. — Catéchèse, II, 1878-80. — Témoignage sur Jésus, Fils de Dieu, VII, 1205-06. — Et S. Joseph, VIII, 1515-16. — Sur l'enfer, V, 45-47. — Pratique de l'imposition des mains, VII, 1305-14. — Origines du saint-chrême, II, 2399-400. — Origine apostolique de l'épiscopat, V, 1672-82, 1700, 1703. — Sur la mise en commun des biens, III, 578-79. — Voir Apocalypse; Apostoliques, hér., IIIe s.; Apostol., hér. des XIIIe et XIVe s.; Constitutions apostoliques; Écrit. sainte; Évang. [et mots suiv.]; Ép. Tim. [Ire] [et mots suivants]; Pierre [S.].

Apôtres [Actes], voir Actes des Ap.

Apôtres [Canons des], voir Can. Ap.

Apôtres [Constitutions des], voir Constitut. apostol.

Apôtres [Didascalie des] [F. NAU] IV, 734-48.

Apôtres [Doctrine des Douze] [JACQUIER] I, 1680-87. — Sur l'euchar., V, 1126; — évêques, V, 1662-63.

Apôtres [Évangile des douze]. — Apocryphe, V, 1633-34.

Apôtres [Symbole des], voir Symb. Ap.

Apparitions [FORGET] I, 1687-92.

Appelants, voir Jansénisme.

Appétit [Doctrine saint Thomas d'Aquin] [GARDEIL] I, 1692-700. — Convenance de la vision intuitive, eu égard à notre désir naturel de voir Dieu, VII, 2356-59. — Appétit sensible, voir Concupiscence.

Approbation pour les confessions [BEUGNET] I, 1700-07.

Appropriation aux personnes de la sainte Trinité [CHOLLET] I, 1708-17.

« A priori, a posteriori » [CHOLLET] I, 1717-24.

Aquaviva [R. P. Claude] — Et le « Ratio studiorum » de la Cie de Jésus, VIII, 1018-26. — Directives sur la doctrine de la grâce, VIII, 1027-35.

Aquila, prosélyte juif [MANGENOT] I, 1725-28.

Aquila et Priscille. — Auteurs héb., selon Harnack, VI, 2092.

Arabe [Évangile] de l'enfance. — Apocryphe, 637-38.

Arabes. — Leur aristotélisme et la scolastique, I, 1870, 1873, 1878-81; IV, 1202-43. — Et l'Église de Jérusalem sous la domination arabe, VIII, 1000-02. — Doctrine du théologien arabe Abou-Qourra sur l'Immaculée-Conception, VII, 927-28. — Doctr. sur le discernement des esprits, IV, 1398-99. — Voir Averroïsme; Octateuque.

Arabe [Langue], voir Abraham Ecchellensis.

Aragon. — Controverse au XIVe s. sur l'Immaculée Conception, VII, 1088-89.

Arbitrage [TANQUEREY] I, 1730-37. — International : *a*) histoire : I, 1732-33; — *b*) efforts tentés pour faire par ce moyen disparaître la guerre, VI, 1934-36.

Arbitre [Libre], voir Libre arbitre (et renvois).

Arcane [BATIFFOL] I, 1738-58. — Et catéchumènes, II, 1979-80.

Archanges, voir Anges.

Archéologie chrétienne [MARUCCHI] I, 1760-69. — Public. cath. allemandes, I, 871-72, 880. — Voir Art chrétien primitif; Épigraphie chrét.; Iconographie; Monuments de l'antiquité.

Archevêques. — Définition, V, 1704-05. — Voir Épiscopat cath.

Architecture religieuse. — Influence des cérémonies relig., II, 2147-49.

Arcudius [Pierre] [PETIT] I, 1771-73.

Aréopagite [Le Pseudo-Denys l'], voir Denys l'Aréop. [Ps.].

Argent. Voir Banque. Bourse [Jeux].

Argentine [Républ.], voir Amérique lat.

Argument de S. Anselme, voir Anselme [S.].

Arianisme [LE BACHELET] I, 1779-863. — Hérésie. Histoire, I, 1779-806. — Et Damase Ier, pape, IV, 30-31, 33-34. — Conc. d'Ancyre [358, 375], I, 1176. — Opposition de S. Alexandre, év. d'Alexandrie, I, 764-66; — de S. Augustin, I, 2283-84, 2299-300, 2308; — de S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2488-89; — d'Eustathe d'Antioche, V, 1562-64; — de S. Hilaire de Poitiers, VI, 2389-94, 2404, 2419-25. — Anoméens, I, 1322-26. — Conc. de Nicée; erreurs de Clarke à son sujet, III 4-6. — Et Eusèbe de Nicomédie, V, 1539-51. — La controverse arienne sur le Fils de Dieu, V, 2448-58. — Sur l'union hypostatique, VII, 468-69. — Et l'équivalence des termes « caro » et « homo », VII, 1449-50. — Antécédent de l'eutychianisme, VII, 468-69. — Voir Acace le Borgne; Acaciens; Agnoètes; Ariens [Semi-]; Athanase [S.].; Basile d'Ancyre; Bonose; Conc. œcum. § Constantin. [Ier].; Eudoxe; Eunomius; Trinité § Consubst.

Ariens [Semi-], Homéousiens, Macédoniens. — Origines, développ., I, 1822-31, 1834-47, 1850. — Et le pape Jules II, VIII, 1915-17. — Basile d'Ancyre, II, 461-63. — Voir Acace le Borgne; Acaciens; Basile d'Ancyre.

Aristée [Pseudo-]. — Rôle dans la colonie juive d'Alexandrie, I, 803-04.

Aristide [BAREILLE] I, 864-67.

Aristocratie. — La hiérarchie de l'Église est monarchique, VI, 2377-81. — Voir Gouvernement ecclés.

Ariston de Pella [BAREILLE] I, 1867-69.

Aristote, aristotélisme. — Aristotélisme de la scolastique [CHOLLET] I, 1869-87. — Apport péripatéticien et néoplatonicien dans la théodicée au XIIIe s., IV, 1174-202. — Influence de la philosophie religieuse des Arabes sur cette théodicée : I, 1870, 1873, 1878-81; IV, 1202-43. — Aristote et doctr. de S. Thomas d'Aquin sur la démocratie, IV, 279-80, 283-84, 286-87. — Et Albert le Grand, I, 671-73. — Et Alexandre de Halès, I, 778-79. — Aristotélisme thomiste : opposition de l'augustinisme, I, 2506-14. — Lefèvre d'Étaples rénovateur de l'aristotélisme, IX, 133-34. — Condamnations d'Ar. par l'Église, I, 1882-83. — Ar. et lieux théologiques, IX, 716, 742-47. — Doctr. Ar. sur l'animation, I, 1306-07. — Sur la béatitude, II, 498-501; — le bien, II, 827-28. — Voir Amaury Bène; Averroïsme; Boèce.

Arius, voir Arianisme.

Armée, voir Service militaire.

Arménie, Église arménienne [PETIT] I, 1888-968. — Et conc. de Florence, VI, 46-47. — État religieux, I, 2082, 2084-87. — Ancienne Autriche, I, 2605-06, 2608. — Bulgarie, II, 1224. — Doctr. sur les anges, I, 1259-60; — Immaculée Conception, VII, 977-78; — baptême, I, 1954-55; — confirmation, 1955, III, 1077, I; — confession, III, 926-28; — absolution, I, 211. — Décr. du conc. de Florence sur l'imposition des mains et le sacrem. de l'ordre, VII, 1410-16. — Adultère, cause de divorce, I,

508. — Abstinence, I, 269-70. — « Acta martyrum et sanctorum », I, 326. — Abjuration pour entrer dans l'Ég. orthod., I, 85-86. — Voir Azyme; Géorgie; Grégoire l'Illum. [S.]; Isaac l'Arm én.; Jacques Bar Salibi; Libellus ; Orientales [Ég.].

Arméniens [Décret aux], voir Conc. œcum. § Florence.

Arménien [Rite], voir Arménie [et renv.].

Arminius, Arminiens [Mangenot] I, 1968-71. — Et anglicanisme, I, 1293-94, 1297. — Voir Contre-Remontrants; Gomar.

Arnaud de Brescia, Arnaldites ou Arnaudistes [Vernet] I, 1972-75. — Condamn. au IIe conc. de Latran, VIII, 2642-43.

Arnaud de Villeneuve [Vernet] I, 1975-78. — Et le joachimisme, VIII, 1453-55.

Arnauld [Antoine], janséniste, [Brucker] I, 1978-83. — Controverses autour de son ouvrage « La Fréquente communion », VIII, 457-66. — Arnauld et l' « Augustinus », VIII, 466-70. — Arnauld et les cinq propositions, VIII, 500-22.

Arnobe. — Sur nature de Dieu, IV, 1063-66; — l'âme, I, 999-1000.

Arquillière [H.-X.]. — Sur Charlemagne, Philippe le Bel et le gallicanisme, VI, 1131-34.

Arsène Autorianos et arsénistes [Petit] I, 1992-94.

Art. — Hommage des arts à l'Immaculée Conception [XVe-XVIIe s.], VII, 1141-50.

Art chrétien primitif [Bour] I, 1995-2022. — Voir Architecture relig.; Épigraphie; Monuments antiq.

Artaxerxès. — Documents des livres d'Esdras et Néhémie, V, 539-41, 545-56.

Article de foi [Ruch] I, 2023-25.

Articles fondamentaux [Système des] [Tanquerey] I, 2025-35.

Articles organiques. — Et loi du 18 Germinal, an X, III, 760-78.

Aruspices, voir Divination.

Ascétisme [Dublanchy] I, 2055-77. — Voir Antoine [S.]; Encratites; Eustathe Séb.; Eustathiens.

Ascétique [Dublanchy] I, 2037-55. — Doctr., œuvres S. Alphonse, I, 918-19; S. Ambroise, I, 945; — Bar Hébræus, II, 404; — S. Bonaventure, II, 972-73; — Clément d'Alexandrie, III, 181-88; — Denys le Chartreux, IV, 442-46; — S. Jean Damascène, VIII, 702-03; — P. Collet, III, 366. — Doctr., œuvres, auteurs franciscains, VI, 835, 839-40, 851-52, 857-58, 860; — jésuites, VIII, 1092-108; — théologiens anglais et irlandais, VI, 1721, 1724; — espagnols, V, 602-03; — italiens, VIII, 218-233. — La dévotion au Sacré-Cœur et l'ascétique au XVIe et XVIIe s., III, 712-17. — Bibliogr., I, 653. — Voir Alvarez Paz; Basile [S.]; Conseils évangéliques; François de Sales [S.]; Ignace de Loy. [S.] ; Jean Climaque [S.]; Jean de la Croix [S.]; Lallemant [L.]; Louis Fr. Argentan ; Hugues de Saint-Victor ; Mystique.

Aséité [Toussaint] I, 2077-80.

Asie [Pisani] I, 2080-119.

Asie Mineure. — État religieux, I, 2083-87.

Asile [Droit d']. — Et l'immunité locale, VII, 1255-58.

Aspersion [Baptême par], voir Bapt.

Assassinat. Voir Homicide; Infanticide.

Assémani [Joseph-Simon] [Parisot] I, 2120-22.

Assemblée Constituante [Révolution française], voir Constitution civile du clergé.

Assemblée Législative [Révolution française]. — Application de la Constitution civile du clergé, III, 1584-87.

Assentiment [Acte de foi], voir Crédibilité.

Assistance. — Nécessité. Formes, I, 2569. — Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter. — Voir Aumône.

Assistance du Saint-Esprit [Église cathol.] [Mangenot] I, 2123-77.

Assistance publique, voir Aumône.

Associations. — Et État, V, 896-97.

Assomption de la sainte Vierge [Bellamy] I, 2127-41.

Assomptionistes, voir Augustins de l'Assompt.

Assurances. — Moralité, 695, 698-700.

Assyrie, Babylone. — Les divinités assyriennes et babyloniennes et les Hébreux, VII, 646-47. — Origines mythiques de l'héxaméron, d'après les rationalistes, VI, 2329-32. — L'idolâtrie et la religion primitive, fausseté hypoth. évolutionn., VII, 607, 611-14. — Législation et Lévitique, IX, 476-78. — Oracles d'Isaïe contre Babylone, VIII, 25-29, 30-31.

Astronomie. — Travaux de R. Bacon, II, 17-19. — Voir Galilée.

Athanase [S.] [Le Bachelet] I, 2143-78. — Et le pape Jules II, VIII, 1915-17. Et le pape Libère, IX, 638. — Et arianisme, I, 1784-841. — Et Eusèbe de Nicomédie, V, 1544-46, 1547-49, 1551. — Et les eusébiens, I, 1818-21, 1831-35, 1837, 2149-53. — Et dimœrites, IV, 1358-59. — Sur nature de Dieu, IV, 1070-73; — Fils de Dieu, V, 2450-51; — Esprit-Saint, V, 718-22, 777-79; — hypostase et personne, VII, 379-81; — union hypost., VII, 457-58; — euchar., V, 1140-41; — la fuite pendant la persécution, VI, 955-57, 961-62.

Athanase [Symbole de S.], voir Symb. de S. Athan.

Athéisme et erreurs connexes [Toussaint] I, 2190-210. — Négatif, possibilité chez un homme raisonnable, VII, 735-36. — Ath. mystique et expérience relig., V, 833-34. — Voir Dieu ; Hobbe ; Holbach.

Athénagore [Bareille] I, 2210-14. — Sur nature de Dieu, IV, 1032-34; — Saint-Esprit, V, 700-01; — âme, I, 983; — corps glorieux, III, 1891-92.

Atomes. — L'âme, forme du corps humain. Opinion atomiste moderne, VI, 578-81.

Attention [Oblet] I, 2215-20. — Requise pour l'assistance à la messe, le dimanche, IV, 1341-43. — Voir Conscience; Probabilisme.

Attila. — Et S. Léon Ier, pape, IX, 234-35.

Attrition [Beugnet], I, 2235-62. — Doctr. Scot [Duns], IV, 1922-23. — Efficacité de l'absolution, I, 197. — En quoi l'absolution des prêtres contribue-t-elle à la rémission des péchés, d'après les anciens scolastiques, I, 171-82. — Voir Contrition.

Attributs de Dieu, voir Dieu.

Augures, voir Divination.

Augustin [Règle de S.], Augustins [Besse] I, 2472-83. — Voir Augustinianisme.

Augustin [S.] [Portalié] I, 2268-483. — Et S. Jérôme, VIII, 902-04. — Controverses, III, 1698-99. — Et l'arianisme, I, 1848-49. — Sur les circoncellions, II, 2515-17. — Contre donatisme, IV, 1712-14, 1715-18, 1726. — Contre docétisme des manichéens, IV, 1496-98. — Et Luther, IX, 1189-90, 1209-10, 1254-57. — Œuvre dogmatique, IV, 1551-52. — Sur l'inspiration, VII, 2092-93, 2114-16, 2179-80, 2198; — l'hexaméron, VI, 2338; — ép. aux Hébreux, VI, 2076; — infaillibilité de l'Église, IV, 2179-80; — catholicité de l'Église, II, 2003-10 — crédibilité, III, 2253-57; — foi, VI, 111, 112-13, 188, 330-31; — nécessité de la foi et salut des infidèles, VII, 1385-86, 1823-24, 1837-38, 1848, 1859-60; — salut des infidèles, VII, 1741-42, 1788-91. — Et théodicée au XIIIe s., IV, 1187-92. — Sur Dieu, IV, 1106-16; — anges, I, 1197-98, 1202, 1204-05, 1218, 1221; — démon, IV, 368-73; — âme, I, 1003-04, 1025-26; — Fils de Dieu, V, 2357, 2458-60; — Esprit-Saint, V, 750-53, 801-04; — union hypostatique, I, 2366 ; VII, 513-14; — descente de Jésus aux enfers, IV, 593, 601-02; — Immaculée Conception, VII, 882-85, 892-93 ; — doctrine de ses disciples sur ce point, VII, 980-81. — Sur grâce, VI, 1568, 1574, 1576, 1578-80, 1638-39, 1657-59, 1662-63, 1683-84. — Théorie de la grâce d'après l' « Augustinus », VIII, 427-31. — Sur justification, VIII, 2098-99, 2103-05; — justice originelle, VIII, 2031-33; — dons du Saint-Esprit, IV, 1763; — caractère sacramentel, II, 1699-701; — euchar., V, 1173-79; — consécration euchar., V, 241-42; — baptême, II, 190, 195-96, 206-08, 224-25; — onction post-baptismale et baptême, VII, 1361-62, 1370-71; — enfants morts sans bapt., II, 366-68; — absolution, I, 151, 153; — réconciliation des hérétiques, VII, 1404-07; — destin, IV, 634-36; — fin du monde, V, 2527-28; — jugement, VIII, 1797-801; — enfer, V, 77; — feu de l'enfer, V, 2204-07; — communion des saints, III, 442-43; — ciel, II, 2485-86; — béatitude, II, 504-08; — espérance, V, 606-07, 650-51; — bien, II, 834; — esclavage, V, 505; — la fuite pendant la persécution de la part de ceux qui ont charge d'âmes, VI, 962-63. — Voir Augustin [Règle de]; Augustinianisme ; Augustinisme; « Auxiliis ». —

Augustinianisme [École et système des augustiniens] [Portalié] I, 2485-501. — Efficacité de la grâce actuelle, VI, 1674-75. — Et baïanisme, II, 61-62. — Voir Césaire d'Arles.

Augustinisme [Développement historique de l'] [Portalié] I, 2501-61. — Rapide aperçu, I, 2321-22. — Et aristotélisme, I, 1874-75. — Et l'école dominicaine

869-72. — Claude de Turin, III, 17-18. — Raymond Lulle, IX, 1113-16. — Luther, IX, 1188-209. — Doctrine des augustins sur la justification, VIII, 2129-31. — Bibliog., I, 2470-72. — Voir « Auxiliis »; Bacon [R.]; Baïus; Blampin ; Grâce § Grâce act. [Disputes]; Loup Servat.

Augustins, voir Augustin [Règle] [et renvois].

Augustins de l'Assomption. — Dans le vicariat apostolique de Constantinople, III, 1509-10, 1514-15.

« Augustinus » [Jansénius]. — Publication. Analyse, VIII, 329-448. — Voir Alexandre VII; Alexandre VIII; Jansénisme.

Aumône [Beugnet] I, 2561-71. — Doctr. Coran, III, 1820. — Nécessité, II, 2259-60. — Usage des biens ecclés., II, 854-62.

Auréole [Ortolan] I, 2571-75.

Autel [Mangenot] I, 2575-84. — D'après monuments antiq. chrét., V, 1206-07.

Autels privilégiés. — Histoire. Législation actuelle, VII, 1625-26.

Authenticité [Mangenot] I, 2584-93.

Autorité. — Méthode d'autorité en apolog. moderne, I, 1573-75. — L'État-Pouvoir ou le pouvoir politique, V, 887-94. — Voir Émancipation; Foi; Pouvoir civil.

Autorité [Méthode d'], voir Aristotélisme.

Autriche [Avant-guerre] [Pisani; Muller] I, 2593-621. — Voir Autriche-Hongrie; Carlowitz.

Autriche-Hongrie. — Exercice du veto pendant le XIXe s., III, 721-23. — Voir Autriche; Bosnie-Herzégovine; Carlovitz.

« Auxiliis » [Congrégation et controverses « De »]; L'augustinisme des thomistes et des molinites dans ces controv., I, 2551-55. — Et Clément VIII, III, 81-84. — Et l'autorité de S. Augustin, I, 2468. — Et Bellarmin, II, 566-69, 595-97. — Bibliogr., I, 2470-7, 2561. — Voir Molina.

Auzou [Louis-Napoléon]. — Et l'Église française cath. et apost., II, 2346-48.

Avarice [Beugnet] I, 2623-27.

« Ave Maria », voir Angélique [Salutation].

« Avenir » [L']. Voir Lamennais; Libéralisme cath.

Averroïsme [Averroès] [Chollet] I, 2628-38. — Polémiques dominicaines, VI, 898. — Lutte de l'augustinisme contre l'aristotélisme thomiste, I, 2506-07. — Et théodicée du XIIIe s., IV, 1217-23, 1228-30. — Antiaverroïsme de Raymond Lulle, IX, 1106-07, 1119-22. — Sur création, III, 2082-84. — Averr. latins ; sur les anges, I, 1260-64.

Avicenne. — Et théodicée du XIIIe s., IV, 1209-13.

Avignon [Papes d'], voir Benoît XII.

Avit [S.] [Vernet] I, 2639-44.

Avocats. — Dans l'Inquisition, VII, 2039-41. — Obligations, VIII, 1868-70. — Devoirs et attitude au sujet du divorce civil, IV, 1477-78.

Avortement [Beugnet] I, 2644-52. — Voir Embryotomie.

Azyme [Parisot] I, 2653-64.

B

Baanès, baanites [Bareille] II, 2-4.

Baboé. — Et Barsumas, II, 431-32.

Babylone, voir Assyrie.

Baccalauréat. — En théologie, origines, histoire, VI, 1688-89. — Voir Grades.

Bachkine [Mathieu Sémènov] [A. Palmieri] II, 6-8.

Bacon [François]. — Athéisme, I, 2204-05.

Bacon [Roger] [Delorme] II, 8-31.

Bade [Colloque de] [Jerome] II, 31-33.

Bainvel [R. P.]. — Sur l'inspiration et l'inerrance, VII, 2264-65.

Baius [Michel] [Le Bachelet] II, 38-111. — Jansénisme, et augustinisme, I, 2545-49, 2560-61. — Condamnation de sa 73e propos. par Pie V, et l'Immaculée Conception, VII, 1169-70. — Sur la grâce, VI, 1569-70, 1580, 1581, 1582, 1627; — la liberté de coaction, III, 259. — Voir Alexandre VIII.

Bakounine. — Anarchiste, I, 1157-58.

Balfour [A. James]. — Apologiste, I, 1566, 1573-74.

Balli [Joseph]. — Sur les accidents euchar., V, 1444-47.

Balmès [Jacques] [Toussaint] II, 132-35.

Bals masqués ou travestis. — Appréciation au point de vue moral, IV, 115. — Voir Danse.

Balsaman [Théodore] [Petit] II, 135-37.

Bandelli [Vincent]. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1120-21, 1122-24, 1125.

Banez [Dominique] [Mandonnet] II, 140-45. — Sur salut des infidèles et nécessité de la foi, VII, 1840-41; — efficacité de la grâce, VI, 1666-71, 1673; — la théorie de S. Thomas relative à l'enfant venant à l'âge de raison, VII, 1872-78.

Banque [Antoine] II, 146-57. — Voir Banqueroute.

Banqueroute [Antoine] II, 157-61.

Bans [Boudinhon] II, 161-67.

Bantous. — Fétichisme et animisme, I, 530-34.

Baptême [Bellamy; Bareille; Bour; Ermoni; Ruch; Morel; Mangenot] II, 167-355. — Baptême de Jésus-Christ par Jean-Baptiste et la manifestation divine du Sauveur, VIII, 1184-85. — Le bapt. de Jésus-Christ et sa conscience messianique, VIII, 1395-96. — Le b. d'après I Cor., III, 1851. — Décret d'Alexandre III, I, 717-18. — Réforme de l'Église d'Éthiopie par le concile de Florence, V, 944-45. — Canons du concile d'Elvire, IV, 2390-91. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 184; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2519; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2559-65; — Hermas, VI, 2282; — S. Hilaire, VI, 2451; — Hugues de Saint-Victor, II, 251, 270, 271-72, 277, 285, 286, 287; — S. Ildefonse, VII, 742-43; — S. Irénée, VII, 2495-96; — S. Jean Damascène, VIII, 743; — S. Justin, VIII, 2270-71; — Scot [Duns], V, 1913-14. — Erreurs d'Abélard, I, 173. — Propos. Baïus, II, 104-05. — Selon Biel, II, 822-23; — Calvin, II, 1414-15. — Et la grâce, d'après S. Paul, VI, 1561. — Et justification, VIII, 2073-75, 2094-95. — Et charité parfaite [justification], II, 2238-44, 1251, 2253. — Et confirmation et imposition des mains, III, 982-86, 1015-19, 1028-34, 1038, 1039, 1040, 1046, 1050, 1051, 1067, 1078, 2568-69; VII, 1306, 1315-19, 1343-93, 1351-54. [Voir Impos. des mains.] — Et absolution, I, 144-45, 159, 197, 215. — Et attrition, I, 2248. — Le lavement des pieds dans le rituel du baptême solennel le samedi saint, IX, 17-21. — Rit ambrosien, I, 966. — Exorcismes préparatoires, V, 777-79. — L'eau baptismale aux quatre premiers siècles, IV, 1979-81. — Baptême de désir. Charité parfaite et baptême, II, 2238-44, 2251. — Baptême sous condition, légitimité, II, 273-74. — Baptême sous condition des protestants et des anglicans convertis, II, 337-41. — Enfants morts sans baptême. Peine du dam aux limbes, II, 364-78. — Bapt. des infidèles. Voir Infidèles § Bapt. [et suiv.] Bapt. des hérétiques. Voir Donatisme ; Hérétiques, § Bapt. hér. [et suiv.]. — Bapt. des apostats, I, 638. — Baptême administré aux embryons humains, IV, 2405-08. — Casuel, II, 1839-43. — Voir Anabaptistes; Baptistères; Caractère sacram.; Catéchèse; Catéchuménat; Césarienne [Opération]; Chrême [Saint]; Pélagianisme [Semi-]; Libellus.

Baptême [Sort des enfants morts sans] [Bellamy] II, 364-78.

Baptême de désir, voir Bapt., § Baptême de désir.

Baptême de S. Jean-Baptiste, voir Jean-Bapt. [S.].

Baptême de sang, voir Martyrs.

Baptême des hérétiques, voir Donatisme; Hérétiques, § Bapt. hér. [et suiv.].

Baptême par le feu [Mangenot] II, 355-60.

Baptême pour les morts [Mangenot] II, 360-64.

Baptistères [Bareille] II, 379-81.

Baptistes. — Canada, II, 1493-94, 1500-02. — États-Unis, voir Adventistes.

Barbares [Invasions des]; Voir Invasions.

Barbélites [J. Bareille] II, 382-84.

Barbeyrac [Jean] [A. Beugnet] II, 385-86.

Bardesane [Bar-Daisan] [Nau] II, 391-98. — Voir Bardesanites.

Bardesanites [Nau] II, 398-401.

Barnabites [C. Berthet] II, 422-23.

Bar Hébroeus [Grégoire Abülfarage] [Nau] II, 401-06.

Barlaam [Vernet] II, 407-10.

Barlaam et Josaphat [Van den Gheyn] II, 410-16.

Barnabé [S.]. — Évangélise Chypre, II, 2425-26. — Et Épître aux Héb., VI, 2089-91. — Ép. dite de S. Barnabé, I, 416-22.

Barreau, voir Avocats.

Barsumas [Bar-Sauma], évêque de Nisibe [Nau] II, 430-34.

Barsumas [Bar-Sauma], archevêque d'Alexandrie [F. Nau] II, 434-35.

Baruch [prophète]. [Ermoni] II, 437-41.
Baruch [Apocalypse. Paralipomènes de]. Analyse, I, 1487-89.
Basile [S.] [Allard ; Besse], II, 441-59. — Sur l'hexaméron, VI, 2336-37; — nature de Dieu, IV, 1082-94. — Rôle anti-arien, I, 1838-39, 1841-43. — Sur l'essence dans la Trinité, II, 451 ; V, 840; — Esprit-Saint, V, 724-29, 779-84; — Fils de Dieu, V, 2453-55; — hypostase, VII, 381-82; — union hypostatique, II, 451-54, VII, 458-60; — démon, IV, 360; — grâce, VI, 1566-67; — euchar., V, 1147-48; — absolution, I, 148; — enfer, V, 68-69. — Voir Eustathe Séb.
— *Règle.* — Les moines confesseurs, III, 862-68. — L'abstinence d'après cette règle, I, 265-56. — Voir Acémètes.
Basile d'Ancyre [X. Le Bachelet] II, 461-63.
Basile Ier le Macédonien, Emper. d'Orient. — Et le pape Jean VIII [réhabilitation de Photius ; conséquences], VIII, 603-12. — Voir Conc. œcum. § Constantin. [IVe].
Basilide [Bareille] II, 465-75. — Gnosticisme, VI, 1444-46. — Voir Abraxas.
Basiliens. — Voir Barlaam. — Basile [S.].
Baston [Guillaume-André-René] [J. Bellamy] II, 476-78.
Baume. — Et saint chrême, II, 2402-06.
Baumy [R. P.]. — Et le laxisme, IX, 42-44.
Bautain [Louis-Eugène-Marie] [Bellamy] II, 481-83. — Voir Bonnetty.
Baux, voir Louage.
Bavière. — Catholiques. Statistique, I, 844-45. — Voir Illuminés de Bavière.
Bayle [Pierre] [Oblet] I, 484-91. — Fanatisme et déisme, V, 2074-75. — Sur nature de Dieu, IV, 1255-58.
Béatification [Ortolan], II, 493-97. — Infaillibilité de l'Église, IV, 2186-87, 2198. — Béatification de Bellarmin, II, 575-77. — Voir Canonisation.
Béatifique [Charité]. — Et charité actuelle envers Dieu, II, 2219, 2226-27. — Voir Béatitude; Intuitive [Vision].
Béatifique [Vision]. Voir Béatitude; Intuitive [Vision].
Béatitude [Gardeil] II, 497-515. — Doctrine Scot [Duns] IV, 1934-38. — Comment concilier la tristesse et la douleur en Jésus-Christ avec la joie béatifique, VIII, 1330-32. — L'impossibilité de l'état de pure nature montrée dans l' « Augustinus », par l'analyse de la jouissance béatifique, VIII, 371-73. — Voir « Benedictus Deus »; Corps § Glorieux; Élus; Intuitive [vision].
Béatitudes évangéliques [Gardeil] II, 515-17. — Et dons du Saint-Esprit, IV, 1748.
Beaucaire de Peguillon [François de] [J.-B. Pelt] II, 518-20.
Becanus [Martin] [Brucker] II, 521-23.
Bède le vénérable [Godet] II, 523-27. — Relations avec S. Accas, I, 294. — Sur le ministre de l'absolution, I, 169-521; — fin du monde, V, 2531-32.
Béghards, béguines hétérodoxes [Vernet] II, 528-35. — Et inquisition, VII, 2031-32. — Et le joachimisme, VIII,1455-56. — Voir Fraticelles; Frères du Libre-Esprit.
Bellarmin [François-Robert-Romulus] [Le Bachelet] II, 560-99. — Sur l'enseign. de la doctrine de S. Thomas dans la Cie de Jésus, VIII, 1021-22. — Sur théories de Galilée, VI, 1062-63, 1078; — nécessité d'appartenir à l'Église cath. pour être sauvé, IV, 2160-68; — autorité des conciles, IV, 2193; — inspiration, VII, 2227; — culte des images, VII, 826-27, 831-32; — efficacité de la grâce, VI, 1671-72; — enfants morts sans bapt., II, 373-74.
Belgique [Lamy] II, 536-58. — Apologét. [XIXe s.], I, 1563-64. — Libéralisme cath., IX, 523-25. — Syndicats chrétiens, III, 1875. — Neutralité. Violation en 1914, VI, 1937-45.
Bénédictins. — Travaux [Heurtebize] II, 602-28. — Voir Alcuin; Alger; Benoît de Nursie [S.]; Blampin; Camaldules; Célestin V [S.]; Célestins; Cistercien; Cisterc. réf.; Feuillants; Gerberon; Gerbert; Guéranger; Louvard.
Bénédiction [Mangenot] II, 629-39. — Dans la liturgie, IX, 828-29.
Bénédiction apostolique, voir Absolution générale.
Bénédiction des abbés et des abbesses. — Abbés, I, 12-13. — Abbesses, I, 18.
Bénédiction nuptiale [Beugnet] II, 639-44.
« Benedictus Deus » [Constitution] [Le Bachelet] II, 657-96.
Bénéfices ecclésiastiques. — Des clercs, III, 226-27, 230-31. — Collation. Clauses différents concordats, III, 731, 734, 737. — Privation par l'excommunication, V, 1741-42. — Curés. Institution ou collation des bénéfices. Retrait, III, 2440-47. — Voir Biens ecclés. ; Constitution civile du clergé; Déclaration 1682.
Benoîst [René] [E. Levesque] II, 645-47.
Benoît XII, pape [Le Bachelet] II, 653-704. — Voir Libellus.
Benoît XIII, anti-pape [1394-1424], voir Pierre de Lune [et renv.].
Benoît XIII, pape [1724 à 1730] [H. Hemmer] II, 704-05. —
Benoît XIV, pape [Hemmer] II, 706-08. — Et Concina, III, 702-05. — Projet de bulle sur l'Immaculée-Conception, VII, 1186-88. — Rôle dans l'affaire des rites chinois, II, 2381-82, 2385-89. — Bref sur les écoles théologiques relatives à la grâce et à la liberté [1748], I. 2555. — Sur le baptême des infidèles, II, 341-55. — Bulle « Pia Mater » sur l'absolution générale, I, 257-58. — Contre le duel, IV, 1851. — Et cause Bellarmin, II, 575-76. — Voir Duel.
Benoît XV. — Enc. « Spiritus Paraclitus » sur l'inspiration, VII, 2243-44, 2254-55, 2260, 2263-64.
Benoît de Nursie [S.] [Besse] II, 709-17.
Bérenger [Pierre] [Vacandard] II, 720-22.
Bérengarianisme, voir Bérenger de Tours.
Bérenger de Tours [Vernet] II, 722-42. — La controverse bérengarienne et Grégoire VII, VI, 1800-01. — Controverses autour de ses doctrines, du IXe au XIIIe s. V, 1219-1302. — Et Lanfranc, II, 724 ; V, 1268 ; VIII, 2564 69. — Sur l'euch., V, 1217-19; — la fraction du corps du Christ, I, 9-10.
Bergier [Nicolas-Sylvestre] [Dublanchy] II, 742-45. — Voir « Dictionn. Théol. ». —
Bermudez. — Essai de rapprochement entre l'Église d'Éthiopie et Rome, V, 950-51.
Bernard [S.], abbé de Clairvaux [Vacandard] II, 746-85. — Controverses avec Abélard, I, 37-38, 49. — Et P. Bérenger, II, 720-22. — Et l'augustinisme de Luther, IX, 1193-95. — Sur Immaculée Conception, VII, 1010-15; — justification, VIII, 2121-23; — espérance, V, 654-55; — vision béatifique, II, 689-90.
Bernardin de Sienne [S.] [Vernet] II, 787-91.
Bernold de Constance [F. Vernet] II, 791-93.
Berruyer. — Erreur sur l'union hypost., VII, 549-54.
Bertelli, voir Augustinianisme.
Berti, voir Augustinianisme.
Bertrand [Pierre] [C. Ruch] II, 796-98.
Bertrand de Got, voir Clément V.
Bérulle [Pierre de] [A. Ingold] II, 798-99.
Bessarion [Cardinal] [Palmieri] II, 801-07. — Rôle au concile de Florence, VI, 28-45.
Bèze [Théodore de] [Dublanchy] II, 807-12.
Bible, voir Écriture sainte [et renvois].
Bibliothèques. — Alexandrie, I, 789-90.
Bickell. — Sur célibat ecclésiastique ; erreurs, II, 2072-78.
Biel [Gabriel] [Ruch] II, 814-25. — Sur Dieu et la perfection du monde, III, 2146-50; — absolution, I, 181-82.
Bien [Le] [Gardeil] II, 825-43. — Bien et mal : prédétermination divine d'après le Coran, III, 1809-11. — Voir Albigeois; Béatitude; Mal ; Manichéisme; Prédestination.
Bien commun. — Fin de l'État, V, 882-84.
Bienfaisance [Œuvres de]. — Et l'interconfessionnalisme, VI, 2239-40. — Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter. — Voir Béatitude; Intuitive [Vision].
Bienheureux [Ciel]. — L'élection [acte] en eux, IV, 2255.
Biens ecclésiastiques [Fourneret] II, 843-78. — L'exemption fiscale des clercs, VII, 1246-52. — L'immunité réelle, II, 867-77 ; VII, 1258-59. — Les confiscations des biens des hérétiques, peine de l'Inquisition, VII, 2056-57. — Louage, IX, 845-46. — Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter. — Voir Arnaud de Brescia; Concordat; Constitution civile du clergé; Honoraires de messes.
Biens mobiliers et immobiliers. Voir Action, terme de bourse; Biens ecclés.; Bourse [Jeux]; Cens; Hypothèque.
Bigamie [Valton] II, 878-88. — Irrégularité, II, 2069-70 ; VII, 2545-46, 2559-60.
Bilocation. — Extatique, V, 1879-80.

Billot [Card.]. — Sur inspiration, VII, 2205, 2171-73; — analyse de la foi, VI, 496-97; — liberté de foi, VI, 423-24, 428; — admission des infidèles aux limbes, VII, 1898-912; — théorie de S. Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1891-93.
Billuart [Charles-René] [MANDONNET] II, 890-92. — Sur théorie de saint Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1880-82.
Binage [ORTOLAN] II, 892-99.
Binius ou Bini [Séverin] [J.-B. MARTIN] II, 900-01.
Blanchardisme, voir Anticoncordataires.
Blampin [Thomas] [HEURTEBIZE] II, 903-07.
Blasphème [OBLET] II, 907-10. — Voir Imprécation.
Blasphème contre le Saint-Esprit [MANGENOT] II, 910-16.
Blondel [Maurice]. — Méthode d'immanence, I, 1577-78.
Boèce [GODET] II, 918-22. — Sur hypostase, VII, 392-93; — union hypostatique, VII, 506-07; — bien, II, 834-35. — destin, IV, 636-38.
Boèce de Dacie [A. CHOLLET] II, 922-24.
Boehme [Jacques] [L. LŒVENBRUCK] II, 924-26. — Sur connaissance de Dieu, IV, 786-88.
Bogorodsky [N.]. — Sur le « Filioque ». Controverse à ce sujet, V, 2333-35.
Bogomiles [VERNET] II, 926-30. — En Bulgarie, II, 1232. — En Bosnie — Herzégovine, II, 1038-39, 1042-43.
Bohême. — Voir Bohêmes [Frères]; Calixtius; Hus; Hussites.
Bohêmes [Les Frères] [BAREILLE] II, 930-41.
Boisgelin [Card. J. de Dieu-Raymond de Cucé de] [C. CONSTANTIN] II, 942-44.
Bolgeni [Jean-Vincent] [BERNARD] II, 944-47. — Erreurs sur charité, II, 2220-23.
Bolingbroke [Harry Saint-John, lord Vte de] [C. CONSTANTIN] II, 947-49. — Voir Christianisme rationnel.
Bolivie, voir Amérique § Lat.
Bolland [Jean] [J. VAN DEN GHEYN], II, 950-51.
Bollandistes. — Origines ; œuvres, I, 330-32 ; II, 950-51.
Bologne [Université de]. — Histoire, VIII, 153.
Bonaccorsi [R. P.]. — Sur l'interprétation de l'Écriture, VII, 2308-10.
Bonald [Vte de] [1754-1840] [CONSTANTIN] II, 958-61.
Bonagratia de Bergame [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] II, 954-55.
Bonaventure [S.] [SMEETS] II, 962-86. — Commentaires et éditions au XIXe s., VI, 859. — Franciscains bonaventuristes, VI, 836-37. — Sur crédibilité, III, 2269-70; — Dieu et le monde [doctr. participation] IV, 1233-35; — démon, II, 392-93; — la « Vitis mystica » et la dévotion au S.-C., III, 307-09; — Immaculée Conception, VII, 1045, 1047-49, 1055-60; — dons du Saint-Esprit, IV, 1772-73; — euchar., V, 1304-19; — accid. euchar., V, 1392; — absolution, I, 176-77, 182, 187, 189-90; — extrême-onction, V, 1988-89, 1993, 1994 ,1996; — espérance, V, 633-38; — charité, II, 2222-23; — fin du monde, V, 2539-40.
Bonheur, voir Béatitude.
Boniface [S.] [VERNET] II, 1005-08. — Missions en Germanie, VI, 1785-87.
Boniface VIII, pape [HEMMER] II, 992-1003. — Et S. Célestin V, II, 2063.
Bonjour [Famille], voir Fareinistes.
Bonne foi [DUBLANCHY] II, 1009-19.
Bonnetty [Augustin] [DUBLANCHY] II, 1019-26. — Voir Bautain.
Bonne Presse [Maison de la]. — Œuvres de presse, VI, 644.
Bonose [LE BACHELET] II, 1027-31.
Bonté de Dieu. — Et la Rédemption, VII, 2476-78. — Voir Dieu.
Borgia [Famille], voir Alexandre VI.
Boris, roi Bulgarie [IXe s.]. — Hist., II, 1178-80.
Bosnie-Herzégovine [PALMIERI] II, 1035-49.
Bossuet [Jacques-Bénigne] [LARGENT] II, 1049-89. — Sur infaillibilité de l'Église, IV, 2189-90; — histoire des dogmes, IV, 1628-29; — Immaculée-Conception, VII, 1138-40; — culte des images, VII, 817-18; — épiclèse et consécration eucharist., V, 279-83; — les systèmes eucharistiques cartésiens, V, 1425-28. — Controverses avec Fénelon, V, 662-71, 2145-58 ; VI, 759-60. — Et Mme Guyon, VI, 2001-03. — Et gallicanisme, VI, 1113.
Bouddha, voir Barlaam et Josaphat.
Bouddhisme. — Croyances sur le jugement, VIII, 1731. — Ascétisme, I, 2064-65, 2068-72. — En Chine, I, 2093. — Aux Indes, I, 2089. — En Indo-Chine, I, 2096. — Au Japon, I, 2095. — Voir Barlaam et Jos.
Bourdaloue [Louis] [CHEROT] II, 1095-99.
Bourget [Paul]. — Sur morale et révélation, VI, 337-38.
Bourdoise [Adrien]. — Rôle dans l'hist. des catéchismes, II, 1927-28.
Bourse [Jeux de] [ANTOINE] II, 1100-16. — Voir Action [terme de bourse] ; Spéculation à terme.
Bouvier [Mgr Jean-Baptiste] [F. DESHAYES] II, 1117-19.
Bouvy [E.] Sur l'épiclèse eucharis., V, 288-89.
Bradwardin [Thomas de]. — Prédestinatianisme, I, 2536-39, 2558-59.
Brahmanisme. — Croyances sur jugement, VIII, 1730-31. — Aux Indes, I, 2089. — Asie, I, 2096.
Brandebourg, voir Albert de Brand.
Bref [ORTOLAN] II, 1124-27. — Voir Secrét. brefs.
Brentius ou Brentzen, Brenz [Jean] [L. LŒVENBRUCH] II, 1128-30.
Brésil, voir Amérique § Lat.
Bréviaire. — Attention nécessaire, I, 2219-20. — Obligation pour les clercs, III, 231-32. — Bréviaire romain, sa Réforme par Pie V et l'Immaculée-Conception, VII, 1170-71. — Voir Hymnes.
Broglie [Auguste-Théodore-Paul de] [LARGENT] II, 1133-37. — Sur S. Basile, II, 444-45; — les vestiges de la révélation primitive dans le paganisme, VII, 1922-25.
Brucolaque [PETIT] II, 1139-42.
Brüggler [Secte des], voir Kohler.
Bruglère [Pierre] [C. CONSTANTIN] II, 1144-46.
Brunetière. — Apologiste, I, 1574-75.
Bruno [S.] voir Chartreux.
Bruno [Giordano] [L. LŒVENBRUCH] II, 1148-50.
Brunon d'Asti ou de Segni [S.] [P. GODET] II, 1150-51.
Bruys [Pierre de] [VERNET] II, 1151-56.
Bryennios [Joseph] [PALMIERI] II, 1156-61. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 953-54.
Bucer ou Beucer, Butzer [Martin] [LŒVERBRUCH] II, 1161-64.
Buffier [Claude] [BERNARD] II, 1167-73.
Bulgares, héritiques. — Voir Albigeois; Bogomiles.
Bulgarie [S. VAILHÉ] II, 1174-236. — L'Église bulgare et l'Église de Constantinople, III, 1444. — Et Adrien Ier, I, 455. — Et Jean VIII, 604. — Baptême : décisions Nicolas Ier, pape, II, 271-73. — Voir Bogomiles; Clément [S.], év. bulg.
Bulgaris [Eugène] [PALMIERI] II, 1236-41.
Bullaire [ORTOLAN] II, 1243-55.
Bulle [ORTOLAN] II, 1255-63. — Voir Abréviateurs; Bref; Bullaire; Clauses apostol.
Bulsano [Albert de], voir Albert de B.
Burgondes. — Arianisme, I, 1851, 1853-4, 1858-59, 1863. — Voir Avit [S.].
Busenbaum [Hermann] [Jos. BRÜCKER] II, 1266-68.
Buzenval, év. de Beauvais. — Et le jansénisme, VIII, 518-22.
Byzantin [Rite], voir Gréco-slaves [Ég.] [et renv.].

C

Cabale [BAREILLE] II, 1271-91.
Cabasilas [Nicolas] [VERNET] II, 1292-95. — Sur consécration euchar., V, 256-60; — Immaculée-Conception, VII, 945-47.
Cadoloüs, antipape. — Et S. Pierre Damien, IV, 43-44.
Cagin [Dom] Sur l'épiclèse euchar., V, 285-88.
Caillau [Armand-Benjamin] [E. MANGENOT] II, 1304-06.
Caïn, voir Abel.
Caïnites [BAREILLE] II, 1307-09.
Caius, écrivain ecclés. [IIe-IIIe s.] [G. BAREILLE] II, 1309-11.
Cajétan [Thomas de Vio, dit] [MANDONNET] II, 1313-29. — Sur crédibilité, III, 2282-85; — liberté de la foi, VI, 408-09; — hypostase, VII, 415-18; — Immaculée-Conception, VII, 1165-66; — justice originelle et grâce sanctifiante, VIII, 2038-39; — théorie de S. Thomas relative à l'enfant venant à l'âge de raison, VII, 1866-67.
Cajétan [Constantin] [B. HEURTEBIZE] II, 1311-13.
Calendrier. — Réforme par Grégoire XIII, VI, 1812. — Sa réforme et le patriarche de Constantinople Jéré-

mie II, VIII, 889-92. — Calendrier liturgique arménien, I, 1958-60.
Calixte ou Calliste Ier [S.] pape [BAREILLE] II, 1333-42. — Édit de Calliste et l'idolâtrie, VII, 662-64.
Calixte II [H. HEMMER] II, 1343-45.
Calixte III [DE LA SERVIÈRE, CHOUPIN] II, 1345-62.
Calixte [George] [V. ERMONI] II, 1362-64.
Calixtins [BAREILLE] II, 1364-67. — Et hussites, VII, 346-47. — Erreurs sur la communion sous les deux espèces, III, 565-66. — Voir Bohêmes [Frères]; Calixte [George]; Jacobel.
Calmes [R. P.]. — Sur l'inspiration, VII, 2169-70.
Cally. — Sur les accidents euchar., V, 1439.
Calomnie [DUBLANCHY] II, 1369-76. — Propos. condamnées par Alexandre VII, I, 738-39. — Voir Diffamation.
Calvaire. — Sépulture d'Adam, I, 381-84, 386.
Calvin [BAUDRILLART] II, 1377-98. — Sur canon de la Bible, II, 1557-58; — expérience religieuse, V, 1790-92; — communion des saints; — III, 448-49. — Erreurs sur le baptême condamnées par le conc. de Trente, II, 312, 315-27. — Sur confirmation, III, 1086-88. — Erreurs euchar. condamnées par le conc. de Trente, V, 1342-43. — Sur confession, III, 941-42; — absolution, I, 219-22; — extrême-onction, V, 2003-04. — Théorie de la grâce : et celle de saint Augustin, d'après l' « Augustinus », VIII, 430-31. — Augustinisme prédestinatien, I, 2542-45, 2559. — Erreurs sur la grâce, II, 1400; VI, 1569. — Sur justification, VIII, 2137-54; — salut des infidèles, VII, 1731-32. — Voir Bèze; Calvinisme; Libertins.
Calvinisme [BAUDRILLART] II, 1398-477. — Publication cath. franç. contre le protest., VI, 668-70, 676-80, 689. — Controverses [Réforme] III, 1713-15, 1719-27. — Opposition d'Hervet [XVIe s.] VI, 2318 q. — Et anglicanisme, I, 1291-93, 1297-301. — Sur canon de la Bible, II, 1557-58; — justification, VIII, 2137-54, 2197-98. — Admettait les abstèmes, I, 260. — Et l'Église de Jérusalem, VIII, 1004-07. — Troubles calvinistes dans l'Église de Constantinople [1620-78] III, 1426-31. — Ancienne Autriche. État général, I, 2594-98, 2603, 2608. — États-Unis. Écoles théologiques, I, 1075-77. — Voir Abbadie [J.]; Arminius; Bayle [P.]; Bèze; Calvin; Camisards; Contreremontrants; Coton [P.]; Crypto-calvinisme; Église réformée; Évangélique [Église]; Gomar; Hopkim; Jansénisme; Jurien; Libertins; Lucar.
Calvinistes [BAUDRILLART] II, 1422-23. — Baptême, valeur, II, 337-40. — Voir Arminius; Baïus; Presbytériens.
Calvinistes [Crypto-], voir Crypto-calvinistes.
Camaldules [BESSE], II, 1423-31.
Camériers [Cour romaine]. — Liste. Fonctions, III, 1957-60, 1972-76.
Camisards [VERNET] II, 1435-43.
Campagnes et paysans. — Évangélisation ; fondation des Rédemptoristes, I, 908-09, 913.
Campanella [Thomas] [MANDONNET] II, 1443-47.
Campion, Campianus [Bx. Edmond] [H. DUTOUQUET] II, 1448-50.
Canaan. — L'idolâtrie cananéenne et les hébreux, VII, 643-45. — Voir Josué; Juges [Livres des].
Canada [FOURNET] II, 1452-505.
Candie [Guerre de]. — Et politique de Clément IX, III, 87-89.
Canisius [Bx. Pierre]. Voir Pierre Canis [Bx].
Cano [Melchior] [MANDONNET] II, 1537-40. — Sur l'inspiration, VII, 2226-27. — Sur les lieux théol., IX, 712-14, 716-17, 719, 720-39 ; — suites de cette doctrine, IX, 739-47. — Sur théorie de saint Thomas concernant l'enfant venant à l'âge de raison, VII, 1868-70.
Canon [Privilège du]. — Historique. Discipline actuelle, VII, 1220-24.
Canon de la messe [MOUREAU] II, 1540-50. — Rit ambrosien, I, 960-61.
Canon des Livres saints [MANGENOT] II, 1550-605. — Selon concile de Laodicée, VIII, 2613-14; — Clément d'Alexandrie, III, 164-65; — Cyrille de Jérusalem, III, 2543-44; — Didachè, I, 1686-87; — S. Hilaire, VI, 2414; — S. Irénée, VII, 2415-17; — S. Justin, VIII, 2246-50. — Canonicité du Livre de Daniel, IV, 59-62; — Eccl., IV, 2001-04. — Eccli., IV, 2033-41; — Livres Esdras-Néhémie, V, 527-29; — Esther, V, 854-57; — Ézéchiel, V, 2032; — Judith, VIII, 1712-14; — Ep. S. Jacques, 262-69. — Voir Inspiration de l'Écrit.
Canonique [Absolution]. Voir Censures ecclés.
Canoniques [Évangiles], voir Évangile et mots suivants.
Canonisation [ORTOLAN; BOIS] II, 1626-72. — Infaillibilité de l'Église, IV, 2186-87, 2198. — Et béatification, II, 494-95. — Voir Béatification.
Canons des Apôtres [NAU] II, 1605-26. — Voir Clémentins [Apocr.].
Canons pénitentiels, voir Pénitentiels.
Cantacuzène [Jean VI], empereur d'Orient [LOEVENBRUCH] II, 1672-75.
Cantique des cantiques [ERMONI] II, 1675-80. — Sermons de S. Bernard, II, 749-50, 777, 779-80. — Textes appliqués à l'Immaculée-Conception, VII, 864-66.
Cantor [Gilles] [E. MANGENOT] II, 1681-82.
Cantorbéry [Archevêques de]. — Déclaration du Dr Temple sur la confession, I, 227-29.
Capello [Marc-Antoine] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] II, 1683-84.
Capilla [André] [S. AUTORE] II, 1685-86.
Capistran [S. Jean de], voir Jean de Cap. [S.].
Capital. — Voir Action terme de bourse ; Bourse [Jeux].
Capital [Péché]. Voir Péché capital.
Capitalisme. — Voir Action; terme de bourse; Bourse [Jeux].
Capréolus. — Sur l'hypostase, VII, 423-24; — la justice originelle et la grâce sanctifiante, VIII, 2039-40; — théorie de S. Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1865-66.
Capucins. — Dans le vicariat apostolique de Constantinople, III, 1510. — En Géorgie, VI, 1283-86. — Voir Albert de Bulsano; Franciscains.
Caractère sacramentel [MOUREAU] II, 1698-708. — Selon Scot (Duns), IV, 1911-12. — Confirmation, III, 1054-56, 1068-69, 1076-77. — Voir Baptême.
Caramuel y Lobkovitz [Jean] [V. OBLET] II, 1709-12.
Cardinales [Vertus], voir Vertus.
Cardinaux [FORGET] II, 1717-24. — Doctrine de S. Bernard, II, 772. — Déposition, IV, 513-16. — Voir congr. romaines; Cour romaine; Élection des papes.
Carême [Jeûne du] [VACANDARD] II, 1724-50. — Voir Absolut. quadragésimale; Abstinence; Jeûne.
Carlostadt. [LŒVENBRUCH] II, 1750-54.
Carlovitz [Église de] [BOIS] II, 1754-76.
Carmes [Ordre des] [ZIMMERMANN] II, 1776-92. — Origine de leur règle, I, 662. — Voir Jean de la Croix [S.]; Joseph de J.-M.; Joseph du Saint-Esprit, esp.; Jos. du Saint-Esprit, port.; Kellawe; Loe; Salamanque.
Carnaval, voir Adoration perpét.
Carolins [Livres] [VERNET] II, 1792-99. — Et la querelle des images, VII, 775-77.
Carpocrate [BAREILLE] II, 1800-03. — Gnosticisme, VI, 1447. — Antinomisme, I, 1394-95. — Voir Caïnites.
Cartésianisme, voir Descartes.
Carthage [Conciles de], voir Conc. non œcum.
Caryophyles [Jean Mathieu] [A. PALMIERI] II, 1813-15.
Cas de conscience [DUBLANCHY] II, 1815-20. — Voir Casuistique.
Cas réservés. — Prop. condamnées par Alexandre VII, I, 732-33, 736-37. — Controverse entre Concina et jésuites, III, 688-91.
Cassien [Jean] [GODET] II, 1823-29. — Sur démon, IV, 373-74; — discernement des esprits, IV, 1380-81, 1384.
Cassiodore [GODET] II, 1830-34.
Casuel [ORTOLAN] II, 1838-59.
Castration. Voir Eunuque ; Eunuques.
Casuel. — Sources du patrimoine ecclés., hist., II, 849-54.
Casuistique [DUBLANCHY] II, 1859-77. — Et l'enseignement de la théologie morale dans la Compagnie de Jésus, VIII, 1069-76, 1089-90. — Les jésuites et le laxisme, IX, 46-86. — Voir Cas de conscience.
Catacombes romaines. — Voir Archéologie chrét; Art chrét. prim. ; Épigraphie; Iconographie; Monuments de l'antiquité chrét.
Catéchèse [BAREILLE] II, 1877-95. — Place du Décalogue, IV, 171-73. — Prépar. des catéchumènes, II, 1979-83. — Voir Catéchisme; Catéchuménat; Cyrille [S.], évêque de Jérusalem.
Catéchisme [MANGENOT] II, 1895-968. — Catéc. romain. Origines. Hist., II, 1917-18. — Du Bx P. Canisius, II, 1513, 1524-26. — Place du Décalogue, IV, 171-73. — Enseignement de la descente aux enfers, IV, 574-75. — Italie, enseignement dans les écoles, lois, VIII, 146-48. — Voir Catéchèse.
Catéchuménat [BAREILLE] II, 1968-87. — Canons du

concile Elvire, IV, 2390-91. — Doctrine de S. Cyrille de Jérusalem, III, 2559-61. — Catéchumènes n'étant pas baptisés peuvent-ils être hérétiques? VI, 2225. — Baptême, II, 213-18. — Et imposition des mains, VII, 1315-17. — Voir Arcane; Baptême; Catéchèse.

Cathares [VERNET] II, 1987-99. — Et l'inquisition, VII, 2025-28. — Et Humiliés, VII, 316-18. — Polémiques eucharistiques, V, 1239-43. — Voir Albigeois; Bogomiles; Concoréziens; Manichéisme; Novatianisme.

Catharin [Ambroise]. — Sur feu de l'enfer, V, 2213-14; — intention dans l'administration et l'usage des sacrements, VII, 2273-78.

Catharinisme. — Et les dominicains, VI, 912-14.

Catholicisme et catholiques. — Dans le vicariat apostolique de Constantinople, III, 1506-15. — Cathol. géorgiens, VI, 1280-88. — Abjuration pour entrer chez les orthodoxes, I, 83. — Et république ou démocratie. Voir Démocratie. — Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter; Anglicanisme; Anticoncordataires; Bonald; Censures ecclésiastiq; Libéralisme cath.; Œuvre de l'Adoration... ; Uniates.

Catholicité [MOUREAU] II, 1999-2012. — Doctrine de S. Irénée, VII, 2427.

Catholicos [Géorgie], voir Géorgie.

Caulet, évêque de Pamiers. — Et jansénisme, VIII, 518-22.

Cause [CHOLLET] II, 2011-39. — Le mot « formellement » opposé à cause matérielle, cause efficiente, cause finale, VI, 591-93. — Et nécessité absolue et hypothétique, I, 137-38. — Preuves de l'existence de Dieu, IV, 941-48. — Et concours divin, III, 786-87. — Cause exemplaire et création, III, 2150-63. — Causes finale, efficiente, formelle et quasi-matérielle de l'Incarnation, VII, 1482-530. — Nature de la puissance instrumentale de l'humanité du Christ; causalité morale et physique, VIII, 1318-23. — Causes finale, efficiente, matérielle, méritoire de la grâce sanctifiante, VI, 1633-36. — Cause finale. Voir Fin dernière. — Cause formelle. Voir Forme; Forme du corps hum.; Formellement. — Voir Acte; Aséité; Formellement; Hasard.

Causes majeures [Droit canon.] [STEIGER] II, 2039-42. — Censures réservées, II, 2124, 2127-28, 2132-35. — Voir Béatification; Canonisation; Infaillibilité du pape.

Ceillier [Dom Remi] [BEUGNET] II, 2049-51.

Célestin Ier [S.], pape [HEMMER; PORTALIÉ] II, 2051-61. — Lettre aux évêques des Gaules [431] sur S. Augustin; « capitula », I, 2463-64, 2467-68, 2518-20. — Voir Conc. œcum. § Éphèse.

Célestin III [H. HEMMER] II, 2061-62. — Rôle à Chypre, II, 2434-35, 2449-50.

Célestin V [S.], pape [HEMMER] II, 2062-64. — Voir Célestins.

Célestins [BESSE] II, 2064-68. — Voir Célestin V [S.].

Célestius. — Condamné par concile d'Éphèse, V, 153-55. — Voir Pélage.

Célibat, voir Chasteté.

Célibat ecclésiastique [VACANDARD] II, 2068-88. — Histoire. Législation canonique. Objections, III, 1634-49. — Des diacres, IV, 722-24. — Voir Chasteté.

Célicoles [G. BAREILLE] II, 2088-89.

Cellot [Louis] [H. CHEROT] II, 2089-90. — Et le laxisme, IX, 44.

Celse [BAREILLE] II, 2090-100.

Celtiques [Liturgies]. — Livres, IX, 811.

Cène. — Institution de l'Eucharistie. Doctrine cath., V, 1024-121. — Le lavement des pieds comme cérémonie spéciale du jeudi saint, IX, 24-31. — Voir Eucharistie; Lavement des pieds.

Cénobites, voir Anachorètes.

Cens, contrat. — Bulle « Regimini » Callixte III, II, 1351-62.

Censures doctrinales [QUILLET] II, 2101-13. — Voir Index [Cat.]; Index [S. C.].

Censures ecclésiastiques [ORTOLAN] II, 2113-36. — Sévérité des pénalités du concile d'Elvire, IV, 2380-97. — Peines et censures contre l'hérésie, VI, 2241-54, 2251-55; — contre l'apostasie, I, 1607-10; — contre transgresseurs de la loi de l'Index, III, 1578-80; — contre concubinage des clercs, III, 799-800; — contre l'inceste, VII, 1552-53; — contre l'avortement, I, 2650-51. — Les censures ecclés. et les impubères, VII, 1429. — Voir Complicité; Contumace; Excommunication; Interdit; Irrégularité.

Cerdon. — Gnosticisme, VI, 1453.

Cérémonies [COMPAING] II, 2139-51.

Cérinthe [BAREILLE] II, 2151-55.

Certitude [CHOLLET] II, 2155-68. — Doctrine de S. Augustin, I, 2331-34; — de Lamennais, VIII, 2513-15. — Méthode hermésienne, VI, 2291-92. — En apologétique, I, 1517-21, 1573-79. — L'expérience religieuse comme critère de connaissance, V, 1828-47. — Fermeté de la foi. VI, 88-98. — Certitude du dogme de l'Immaculée Conception, VII, 847-48. — Cognoscibilité de la grâce sanctifiante, VI, 1616-26. — Voir Crédibilité; Croyance; Évidence; Fidéisme; Foi; Lamennais; Traditionalisme.

Certitude morale. — Définition. Caractères, II, 2167. — Définition. La certitude morale et la foi, VI, 209-15. — Certitude morale des enseignements du pape non infaillibles, VII, 1711-12. — De sa propre justification, VI, 1624-26. — Voir Foi; Probabilité.

Cérulaire [Michel]. — Schisme. Histoire, III, 1354-60. — Voir Azyme.

Césaire [**Lettre à**]. — Sur l'euchar., V, 1169-70.

Césaire d'Arles [LEJAY] II, 2168-85. — Sur l'extrême-onction, V, 1958-59.

Césarienne [**Opération**] [MOUREAU] II, 2187-89. — Voir Embryotomie.

Chalcédoine [Concile œcuménique de], voir Conc. œcum.

Chaldéens. — Origine mythique de l'hexaméron, d'après les rationalistes, VI, 2329-32. — L'idolâtrie et la religion primitive; fausseté des hypothèses évolutionnistes, VII, 607, 611-14. — Statistiques, I, 2085-86. — Et l'inceste. VII, 1540-41. — Et la crémation, III, 2312-13. — Voir Nestoriennes [Égl.].

Chaldéen [Rite], voir Nestoriennes [Égl.].

Chalmers [Thomas] [DE LA SERVIÈRE] II, 2211-14. — Voir Évangélique [Alliance].

Challoner [Richard] [DE LA SERVIÈRE] II, 2208-11.

Chambre apostolique, voir Décision.

Chancellerie apostolique, voir Abréviateurs.

Change. — Voir Banque; Bourse [Jeux].

Chant liturgique. — Rit ambrosien, I, 962.

Channitz [Martin] [LOEVENBRUCH] II, 2354-57.

Chanoines. — Domicellaires. Émancipation, IV, 2398. — Rôle dans l'élection des évêques. Voir Élection des évêques.

Chapelains [Cour romaine]. — Liste. Fonctions, III, 1976-79.

Charge d'âmes, voir Ames [Charge d'].

Charges et fonctions publiques. — L'exemption des clercs, VII, 1234-46.

Charité [DUBLANCHY] II, 2217-66. — S. Augustin, docteur de la charité, I, 2432-43. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 191-92; — S. Irénée, VII, 2494-95; — Scot [Duns[, IV, 1908-09. — Doctrines augustiniennes, I, 2490-91, 2494, 2500-01. — Doctrine de Baius, II, 45-46; — condamnation par Pie V, II, 90-92, 100-04, 107-08. — L'intention source de mérite, VII, 2269-71. — Et l'espérance, V, 620-30, 648-75.

— *Amour de Dieu pour les hommes.* — Et l'enfer, V, 116-18. — Convenance de l'Incarnation, VII, 1464-65. — Voir Ascétique; Cantique des Cantiques; Grâce; Haine; Intuitive [Vision]; Mystique; Vertus.

— *Charité envers Dieu.* — Doctrine de S. Bernard, II, 779-80. — Et moralité des actes; propositions condamnées par Alexandre VIII, I, 719, 754-56. — Sur le « Traité de l'amour de Dieu » de S. Fr. de Sales, VI, 744-46. — Effet de la grâce, d'après l' « Augustinus », VIII, 404-06. — La grâce est-elle nécessaire pour aimer Dieu par-dessus toutes choses? VI, 1585-88. — De Jésus-Christ, homme, VIII, 1161-62. — Amour de la fin dernière absolue, V, 2490-91. — Voir Attrition; Cœur Sacré de Jésus; Dévotion; Guyon; Jean de la Croix [S.]; Quiétisme.

— *Charité envers le prochain.* — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 193-94. — Charité de Jésus-Christ, homme, VIII, 1162-64. — Institutions de l'Église pour recueillir les enfants abandonnés, VII, 1723-25. — Et ascétisme, I, 2069-71. — Usage des biens ecclés., II, 854-62. — Voir Aumône; Calomnie; Correction fraternelle; Diffamation; Ennemis [Amour des]; Haine; Hospitaliers; Injure; Jugement téméraire.

Charité parfaite, voir Charité.

Charité [Œuvres de], voir les art. indiqés à Église cath. § Consulter.

Charlemagne. — Et le pape saint Léon III, IX, 304-12. — Et concile d'Aix-la-Chapelle, I, 654-55. — Et

Alcuin, I, 688-89, 692. — Rôle dans l'histoire du « Filioque », V, 2313-17. — Et théories gallicanes, VI, 1131-33. — Et querelle des images, VII, 774-78. — Voir Adrien Ier; Carolins [Livres].

Charles Borromée [S.] [VERNET] II, 2267-72. — Rénovation des conférences ecclés., III, 819-21.

Charismes. — Doctrine de S. Irénée, VII, 2488-89. — De la primitive Église : absolution et erreurs des protestants modernes et rationalistes, I, 230-34. — Et confirmation, d'après S. Luc, III, 986-91. — Pas effet nécessaire de la confirmation, III, 1056.

Chartreux [S. AUTORE], II, 2274-318. — Voir Guigues [1er et 2e]; Hagen; Havens; Hugues de Balma; Heynlin; Hilton; Kalckbrenner; Kempf; Lansperge; Le Masson; Lorichins; Ludolphe Saxe.

Chasse. — Interdiction aux clercs, III, 234-35.

Chasteté [DUBLANCHY] II, 2319-31. — Doctrine de la Cie de Jésus sur la légèreté de matière en fait de luxure, VIII, 1087-88. — Pureté corporelle, disposition à la communion, III, 503. — Voir Adultère; Affinité; Antinomisme; Complicité; Concubinage; Continence; Devoir conjugal; Fornication; Inceste; Luxure.

Chateaubriand [François-René, vicomte de] [CONSTANTIN] II, 2331-39.

Chatel [Ferdinand-François] [MANGENOT], II, 2339-50.

Chauvin [Mgr]. — Sur l'inspiration, VII, 2168.

Cheltchitsky, voir Bohêmes [Frères].

Cherbury [Édouard Herbert, premier ord] [DE LA SERVIÈRE], II, 2357-60. Voir Christianisme rationnel.

Chérubins, voir Anges.

Chili, voir Amérique § Lat.

Chimie. — L'âme forme du corps humain. Opinion atomiste moderne, VI, 578-81.

Chine. — État religieux, I, 2093-95. — Missions catholiques, I, 2098, 2102-03, 2105-07, 2108-09, 2113-16. — Infanticides, VII, 1721. — Voir Chinois [Rites].

Chinois [Rites] [BRUCKER] II, 2364-91.

Chirurgie [DOLHAGARAY] II, 2392-94. — Voir Avortement; Césarienne [Opér.]; Embryotomie; Hypnotisme.

Chorévêques. — Définition, V, 1706-07. — Et la diffusion de l'épiscopat, V, 1693-94. — Voir Ordinations § Can. 13.

Chrême [Saint] [BERNARD] II, 2395-414. — Doctrine de S. Cyrille de Jérusalem sur la chrismation, III, 2566-69. — Rôle de la chrismation post-baptismale, VII, 1358-75. — Onction chrismale, matière de la confirmation dès les premiers siècles, III, 1031-42, 1044-46, 1046, 1062-66, 1072-74, 1078, 1079-80, 1094-98. — Confirmation : l'imposition des mains et non l'onction a été longtemps dans l'Église latine la matière propre de la confirmation, VII, 1347-93.

Chrétienté. — Sous Adrien Ier, I, 448-51 ; — Adrien VI, I, 459-60. — Action politique de Benoît XII, II, 655-56. — Jean XXII, pape, et Philippe VI, roi de France, II, 666-67. — Effondrement sous Boniface VIII du système politico-religieux de Grégoire VII. Voir Boniface VIII. — Guerre des Albigeois, I, 681-86. — Partage de l'Amérique latine par les papes, I, 1081-82. — Consulter la liste des papes du Moyen Age à papauté. — Voir Alexandre III; Alexandre IV; Alexandre VI.

Chrismann [Philippe Nérée]. — Sur l'inspiration, VII, 2185-87.

Christianisme. — Divinité d'après « Actes Ap. », I, 349-50. — Sur « Traité de la vérité de la religion chrétienne », de J. Abbadie, I, 7-8. — Influence judéo-chrét. sur le Coran, III, 1777-79. — Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter. — Voir Chateaubriand ; Esclavage; Orientales [Églises] [et renv.].

Christianisme rationnel, déisme anglais. [CONSTANTIN] II, 2415-7. — Voir Bolingbroke; Cherbury.

Chrysippe. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 911-12.

Chrysoloras [Démétrius] [A. PALMIERI] II, 2420-22.

Chute des anges, voir Anges.

Chypre [Église de] [PALMIERI] II, 2424-72.

Ciel. [BERNARD] II, 2474-511. — La gloire éternelle, d'après II Cor., III, 1860-61. — Signifiée par le « Sein d'Abraham », I, 115-16. — Doctrine de S. Augustin, I, 2444-46, 2452-53; — S. Bernard, II, 780-81; — Scot [Duns] IV, 1934-38. — D'après l'art chrét. prim., I, 2019-21; — épigraphie, V, 343-46. — Premiers chrét.; croyance au ciel et à la communion des saints, III, 467-80. — Doctrine du Coran, III, 1815-16. — Impeccabilité et ciel, VII, 1275-78. — Voir Anges; Auréole; Béatitude; « Benedictus Deus »; Communion des saints; Corps glorieux; Élus; Intuitive [Vision]; Prédestination.

Cienfuegos Alvaro [DUTOUQUET] II, 2511-13.

Cierge pascal, voir « Agnus Dei ».

Circonstances, voir Aggravantes [Circonstances].

Circoncellions [Afrique, IVe s.] [BAREILLE] II, 2513-18. — Et donatisme, IV, 1707.

Circoncellions [XIIIe s.] [F. VERNET] II, 2518-19.

Circoncision [ERMONI] II, 2519-27. — Et judaïsants de Galatie. Directives de S. Paul (Gal.), VIII, 1688-89. — Voir Judéo-Chrétiens.

Circuminsession, voir Trinité.

Cisterciennes. — Voir Conversano; Huelgas.

Cisterciens [BESSE] II, 2532-50. — Voir Bernard [S.]; Feuillants.

Cisterciens réformés, dits Trappistes. — Aperçu historique du XVIIe s. à nos jours, II, 2536-37. — Abbé général, I, 11.

Citations. — Dans l'Écriture sainte et inerrance biblique, VII, 2260-64.

« Cité de Dieu » [S. Augustin]. — Analyse. Bibliogr., I, 2290-91.

Civil [Droit], voir Droit civil.

Civil [Divorce], voir Divorce.

Civil [Pouvoir], voir Pouv. civil.

Civile [Société], voir Action terme de bourse.

Civilisation. — Critique par Fourier, VI, 619-22. — Est-il permis aux nations civilisées de faire la guerre aux nations barbares sous le prétexte de les civiliser? VI, 1924-26.

Civilisation chrétienne, voir Chateaubriand.

Clarke [Samuel] [DE LA SERVIÈRE] III, 1-8.

Classes sociales. — Rapprochement d'après Léon XIII, IV, 314-18.

Claude [Jean] [CONSTANTIN] III, 8-12.

Claude de Turin [VERNET] III, 12-19. — Et querelle des images, III, 780-81.

Clausel de Montals [Claude-Hippolyte] [C. CONSTANTIN] III, 42-44.

Clauses apostoliques [ORTOLAN] III, 19-42.

Clefs [Pouvoir des]. — Voir Blasphème sur le Saint-Esprit; Pouvoir des clefs.

Clémence [Vertu de] [DESBRUS] III, 45-47.

Clément [S.], évêque bulgare, Xe s. [A. PALMIERI] III, 134-37.

Clément [ou Apocalypse de Pierre]. Voir Clémentins.

Clément Ier de Rome [S.], pape [GODET] III, 48-56. — Épître aux Hébreux, VI, 2089. — Sur évêques, V, 1663-65. — Voir Canons des Apôtres; Constitutions apostoliques; Clémentins [Apocr.].

Clément IV, pape. [HEMMER] III, 59-61. — Voir Bacon [R.]

Clément V, pape [Bertrand de Got] [HEMMER] III, 61-69.

Clément VI, pape [HEMMER] III, 69-72.

Clément VII, pape [HEMMER], III, 72-76.

Clément VIII, pape [DE LA SERVIÈRE] III, 76-86. — Et Bellarmin, II, 564-68. — Sur validité de l'absolution, I, 241-42. — Sur l'absolution des Latins par les Grecs, I, 239-40.

Clément IX, pape [J. DE LA SERVIÈRE] III, 86-94. — Et le jansénisme, VIII. 519-22.

Clément X, pape [DE LA SERVIÈRE] III, 94-98.

Clément XI, pape [J. DE LA SERVIÈRE] III, 98-111. — Attitude dans l'affaire des rits chinois, II, 2375-91.

Clément XII, pape [J. DE LA SERVIÈRE] III,111-15.

Clément XIII, pape [J. DE LA SERVIÈRE] III, 115-24.

Clément XIV, pape [J. DE LA SERVIÈRE] III, 124-34.

Clément d'Alexandrie [A. DE LA BARRE] III, 137-99. — Rôle. Doctrine, I, 806-24. — Fut-il docète? IV, 1498-99. — Lutte contre les encratites, V, 11-13. — Sur mystères païens, I, 1747-48; — nécessité de la foi, VII, 1810-16; — nature de Dieu, IV, 1039-46; — Fils de Dieu, V, 2435-37; — union hypostatique, VII, 453; — démon, IV, 346-47; — âme, I, 992-94; — euchar., V, 1135-37; — absolution, I, 146-47; — jugement, VIII, 1774-75; — enfer, V, 56; — la fuite pendant la persécution, VI, 957-58.

Clémentins [Apocryphes] [F. NAU], III, 201-23.

Clergé [en général]. — Abjuration des ministres de toute religion pour entrer dans l'Église orthodoxe, I, 90.

Clergé catholique, Clercs [B. DOLHAGARAY] III, 225-35. — Selon concile d'Elvire, IV, 2387-90; — Pères apostoliques, I, 1641-43; — S. Augustin, I, 2410-16; — S. Bernard, II, 771-72; — « Didaché », I, 1686; — S. Isi-

dore Péluse, VIII, 94-95. — La hiérarchie et l'épigraphie chrét., V, 317-22. — Clercs et laïques ; distinction, VI, 2367-68. — Concubinage des clercs : sanctions canoniques, III, 799-800. — Mariage des clercs : canons du concile d'Elvire, IV, 2387-88. — « Subintroductæ » dans le « Pasteur » d'Hermas, VI, 2287. — « Offendiculum seu de incontinentia sacerdotum », d'Honorius Augustodunensis, VII, 146-47. — Immoralité, simonie, incontinence [XIe s.] : lutte d'Alexandre II, I, 709-10. — L'incontinence des clercs, d'après S. Exupère, V, 2024-5. — Les clercs et la continence, III, 230. — Interdiction de pratiquer la médecine et la chirurgie, II, 2392-93. — Commerce défendu, III, 232, 405-08. — Clercs inférieurs, ministres de la communion, III, 491. — Pouvoir d'absoudre, I, 154-56, 182-89, 191, 237. — Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter. — Voir Acolyte; Alphonse [S.]; Ames [Charge]; Anti-concordat.; Approbation pour confessions; Bénédiction; Célibat ecclés.; Censures ecclés.; Chasteté; Compétente [Science]; Complicité; Concordats; Conférences ecclésiastiques; Constitution civile du clergé; Curés; Déposition; Diacres; Dimissoriales; Élection des évêques; Élection des papes; Émancipation; Épiscopat cath.; For [Priv. du]; Hiérarchie; Immunité ecclés.; Honoraires de messes; Irrégularités; Ordre [Sacrement]; Ordres; Orientales [Égl.] [et renv.]; Pastorale [Théol]; Prêtres.

Clergé constitutionnel. — Voir Gouttes; Constitution civile du clergé.

Clergé éthiopien. — État au XIXe s., V, 965-67.

Clergé nestorien. — Perse. Mariage, II, 431.

Clergé orthodoxe. — Voir Orientales [Églis.] [et renv.].

Clergé régulier, voir Religieux.

Clichtove [Josse] [A. CLERVAL], III, 236-43.

Cliniques [Baptême des]. — Pratique. Validité, II, 209-11.

Cloches, voir « Angelus ».

Clôture [B. DOLHAGARAY] III, 244-57.

Coaction [Liberté de] [A. CHOLLET] III, 258-63.

Coadjuteur [Évêque]. — Définition V, 1705-06.

Code civil. — Les impubères et le mariage civil, VII, 1429-31. — Empêchement d'impuissance, VII, 1439-40, — Émancipation, IV, 2400-03. — Sur les enfants illégitimes, VII, 750-54.

Code de droit canonique, voir Droit canonique.

Code d'Hammourabi, voir Hammourabi.

Coeffeteau [Nicolas] [R. COULON] III, 267-71.

Cœur de Marie [Dévotion au] [É. DUBLANCHY] III, 351-54. — Rôle de J. Eudes, V, 1468-71, 1475-77, 1479-1481.

Cœur sacré de Jésus [Dévotion au] [J. BAINVEL] III, 271-351. — Et Ste Gertrude, VI, 1335, 1337. — Rôle de J. Eudes, V, 1468-71, 1475-77. — Culte du Sacré-Cœur et culte du Cœur de Marie, III, 352-53. — Voir Gallifet.

Colère [G. BLANC] III, 355-61. — Voir Imprécation.

Colet [Jean] [J. DE LA SERVIÈRE] III, 362-63.

Collation [Jeûne]. — Règles à observer, II, 1740-41, 1745-46; VIII, 1413-14.

Collectivisme. — Et anarchie, I, 1156-57. — Voir Communisme.

Collège romain ou Université grégorienne [Rome]. Histoire, VIII, 150.

Collet [Pierre] [V. ERMONI] III, 364-67.

Collins [Anthony] [J. DE LA SERVIÈRE] III, 367-69.

Collius [François]. — Sur admission des infidèles aux limbes, VII, 1894-96.

Cologne [École de]. — Sur justification, VIII, 2159-64.

Colomban [S.] [E. MARTIN] III, 370-76.

Colombie, voir Amérique Sud § Lat.

Colonia [Dominique de] [P. BERNARD] III, 376-78.

Colonies. — Est-il permis aux nations civilisées de faire la guerre aux nations barbares, sous le prétexte de leur apporter les bienfaits de la civilisation? VI, 1921-26.

Colonna [Famille]. — Et Boniface VIII, II, 993, 996-98.

Colorbasus [G. BAREILLE] III, 378-80.

Colossiens [Épître aux], voir Épîtres aux Colossiens.

Combefis [François] [R. COULON] III, 385-87.

Commandements de Dieu, voir Décalogue.

Commandements de l'Église [E. DUBLANCHY] III, 388-93.

Commandite, voir Action terme de bourse.

Commerce [C. ANTOINE] III, 393-408. — Défendu aux clercs, III, 232, 405-08. — Voir Accaparement; Action en terme de bourse; Arbitrage; Banque; Banqueroute; Bourse [Jeux]; Contrats; Spéculation à terme.

Comminges [De]. — Et le jansénisme, VIII, 511-14.

Commission [Péché de] [G. BLANC], III, 408-09.

Commission biblique. — Et l'interprétation de l'Écrit., VII, 2320-22. — Décret sur la création d'Ève, V, 1645-46. — Sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux, VI, 2087-88.

Commodat [C. ANTOINE] III, 409-12.

Commodien [G. BAREILLE] III, 412-19.

Communication des idiomes, voir Idiomes.

Communion dans la Foi. [E. DUBLANCHY] III, 419-29.

Communion [Première], voir Commun. préc.

Communion des Saints [P. BERNARD ; R.-S. BOUR], III, 429-80. — Voir Indulgences.

Communion eucharistique [H. MOUREAU ; E. DUBLANCHY] III, 480-574. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 195-98; — S. Cyprien, I, 154-56 ; — dans l'Église latine du VIIe au XIIe s., I, 165, 167. — Sous les deux espèces : *a*) étude générale [E. DUBLANCHY] III, 552-72; — *b*) discussions au concile de Trente, V, 1337-39 ; — *c*) voir Calixtins. — Ablutior [vin non consacré donné aux fidèles après la communion], I, 92. — Admission des relaps par les martyrs, I, 232-34. — Communion des enfants : discussion du concile de Trente, V, 1339. — Voir Abstème ; Agapes; Azyme; Messe; Eucharistie.

Communion fréquente et quotidienne [E. DUBLANCHY] III, 515-52. — Décret S. C. Concile [20 déc. 1905], III 548-51. — Doctrine de François de Sales, VI, 757-58. — Controverses autour du livre d'Arnauld sur « La Fréquente communion », VIII, 457-66.

Communion pascale. — Nécessité, III, 483-86.

Communion précoce. — Avant et après l'âge de raison, III, 495-96, 497-99.

Communion spirituelle [H. MOUREAU] III, 572-74.

Communisme [M.-B. SCHWALM] III, 574-96. — Voir Collectivisme.

Compagnies mauvaises [L. DESBRUS] III, 598-601.

Compensation occulte [E. DUBLANCHY] III, 601-04.

Compensation [Probabilisme] [V. OBLET] III, 604-07.

Compétence. [Privilège]. — Le privilège de compétence, immunité ecclés., VII, 1252.

Compétente [Science] [B. DOLHAGARAY] III, 607-17.

Complicité [B. DOLHAGARAY] III, 617-32. — Dénonciation des confesseurs coupables de sollicitation « ad turpia », I, 733-34; IV, 420-21.

Compréhensive [Science] [H. QUILLIET] III, 632-35. — Voir Abstraite [Connaissance].

Compton Carleton. — Sur les systèmes eucharistiques cartésiens, V, 1429-30.

Conception [de l'enfant], voir Animation.

Conception Immaculée de Marie, voir Immaculée Conception.

Conciles [J. FORGET] III, 636-76. — Lieu théologique [Melchior-Cano], IX, 726-28. — Sur leur autorité, IV, 2193, 2199. — Et magistère ecclés. Doctrine de S. Augustin, I, 2414. — Pouvoirs des abbés aux conc. œcumén., I, 15-18. — Anathèmes, I, 1169-70. — Professions de foi et « Filioque », V, 2310-12. — Sur vertu infuse de foi, VI, 367; — liberté de la foi, VI, 395; — divinité de l'Esprit-saint, V, 756-59; — procession du Saint-Esprit, V, 807-12; — anges, I, 1264-71; — l'âme, forme du corps humain, VI, 550-51, 556-58; — descente de Jésus aux enfers, IV, 573-74; — culte des images, VII, 795. — Contre inceste, VII, 1547-50; — servage, V, 476-— 78. Voir Libellus.

Conciles non œcuméniques. — Conciles Aix-la-Chapelle [VACANT] I, 654-55; — Alexandrie [LE BACHELET] I, 801-03; — Ancyre [LE BACHELET] I, 1173-77; — Antioche, I, 1433-35; — Amérique latine; concile plénier [Rome, 1899], I, 1083-87; — Arménie, I, 1925-33. — Contre les hérésies sur l'eucharistie au XIIe s., V, 1243.

— *Bâle* [*1421-1449*] [BAUDRILLART] II, 113-29. — Schisme de Bâle et concile de Florence, VI, 45-46. — Conc. de Bâle et V^e conc. de Latran, VIII, 2678-80. — Contre calixtins, II, 1365-66. — Et gouvernement ecclés., VI, 1542. — Sur l'Immaculée Conception [croyance et fête], VII, 1108-15. — Concordat s'y rattachant, III, 732-35. — Voir Conc. œcum. § Florence ; Eugène IV.

— *Carthage* [*398*] [Canon du soi-disant IVe concile de] [MOUREAU] II, 1006-10.

— *Carthage* [*418*]. — Sur grâce et libre arbitre, II, 2054; — limbes, IX, 762-64.

— *Constance* [*1414-1418*] [A. Baudrillart] III, 1200-24. — Et Jean XXIII, VIII, 642-43. — Et concile de Bâle, II, 113-21, 128. — Et « Dominici », IV, 1664-66. — Rôle et actes de P. d'Ailly, I, 645-50, 653. — Et principes de gouvernement ecclés., VI, 1540-42. — Et erreurs de Wyclif sur les accidents euchar., V, 1399-413. — Et les Lollards, IX, 920. — Concordats, III, 730-32. — Voir Fillastre [G.]; Gerson; Grégoire XII; Jean XXIII; Jérôme Prague; Pierre de Lune; Schisme d'Occid. [Grand-].
— *Elvire* [*IVe S.*] [G. Bareille] IV, 2378-97.
— *Éphèse* [*449*]. — Brigandage d'Éphèse et S. Léon, IX, 253-60. — Rôle d'Eusèbe de Dorylée, V, 1535-36.
— *Francfort* [*794*] [B. Dolhagaray] VI, 712-20. — Adoptianisme, I, 402-3. — Et querelle des images, VII, 777-78. — Voir Elipand; Félix d'Urgel.
— *Jérusalem* [*Act., XV, 1-34*]. — Les convertis d'Antioche et le concile de Jérusalem, VIII, 1682-85. — Sur les idolothytes, VII, 670-72.
— *Jérusalem* [*1672*]. — Et le protestantisme, VIII, 1004-07.
— *Latran* [*649*]. — Sur l'union hypostatique, VII, 487-89.
— *Orange* [*529*]. — Triomphe de l'augustinisme modéré, I, 2526-27.
— *Paris* [*1215*]. — Condamnation d'Aristote, I, 1882-84.
— *Philopopolis* [*343*]. — Rivalité contre le conc. de Sardique anti-nicéen, I, 1812-15.
— *Rimini* [*359*]. — Rivalités ariennes, I, 1826-28.
— *Rome* [*380*]. Sur Jésus-Christ, VIII, 1263.
— *Sardique* [*343*]. — Œuvre anti-arienne, I, 1812-15. — Rôle de S. Athanase, I, 2147-48.
— *Séleucie* [*358*]. — Rivalités ariennes, I, 1826-30.
— *Tolède* [*633*] [*IVe conc. national*]. — Rôle de S. Isidore de Séville, VIII, 99-101.
— *Tolède* [*XIIIe S.*] [*XIe concile de*]. — Sur Jésus-Christ, VIII, 1267-68.
— *Valence* [*855*]. — Sur la grâce et la prédestination, I, 2528-30. —

Conciles œcuméniques. — *Chalcédoine* [*451, IVe œcum.*] [J. Bois] II, 2190-208. — Confirmation par le pape, III, 657-61. — Et S. Léon, IX, 260-67. — Présidence, III, 654-55. — Opposition de l'Arménie, I, 1896-97, 1927-29, 1950. — Condamnation de Dioscore, IV, 1373-74. — Rôle d'Eusèbe de Dorylée, V, 1536-37. — Erreurs des Grecs sur le gouvernement ecclés., VI, 1536-78. — Sur l'hypostase, VII, 390; — l'union hypost., VII, 483-84. — Voir ci-dessous § Constantinople [IIe]; Eutychès; Hénotique.
— *Constantinople* [*Ier*] [*381, IIe œcum.*] [J. Bois] III, 1227-31. — Consécration de la foi anti-arienne de Nicée, I, 1841-46. — Erreur des Grecs sur le gouvernement ecclés., VI, 1535.
— *Constantinople* [*IIe*] [*553, V^e œcum.*] [J. Bois] III, 1231-59. — Et culte de Jésus-Christ, III, 2416-17. — Sur l'union hypost., VII, 485-87; — les anges, I, 1265-66.
— *Constantinople* [*IIIe*] [*680, VIe œcum.*] [J. Bois] III, 1252-74. — Confirmation par le pape, III, 661-62. — Et le pape S. Léon II, IX, 301-03. — Présidence, III, 655. — Condamnation d'Honorius, VII, 112-19. — Approbation par les papes, VII, 119-23. — Sur les anges, I, 1266; — Jésus-Christ, VIII, 1268-69; — union hypost., II, 2194-95; VII, 483. — Voir Agathon [S.].
— *Constantinople* [*IVe*] [*869-70, VIIIe œcum.*] [M. Jugie] III, 1273-307. — Confirmation par le pape, III, 663-64. — Sur culte des images, VII, 811-12.
— *Éphèse* [*431, IIIe œcum.*] [M. Jugie] V, 137-63. — Confirmation par le pape, III, 657. — Présidence, III, 653-54. — Rôle d'Alexandre, év. d'Hiéraple, I, 766-69; — de S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2480-81. — Sanctionne l'augustinisme, I, 2517-18. — Condamnation de Nestorius, VII, 477. — Et le « Filioque », V, 2321-31. — Autonomie de Chypre, II, 2429-30.
— *Florence* [*1439-1445, XVIe œcum.*] [A. Vogt] VI, 24-50. — Et l'Église d'Éthiopie, V, 941-50. — Sur euchar., V, 1324-26; — consécration euchar., V, 258-61. — Sur imposition des mains et le sacrement de l'ordre, VII, 1410-16. — Voir Bessarion.; Conc. non œcum. § Bâle; Joseph Méthone.
— *Latran* [*Ier*] [*1123, IXe œcum.*] [F. Vernet] VIII, 2628-37.
— *Latran* [*IIe*] [*1139, X^e œcum.*] [F. Vernet] VIII, 2637-44. — Le privilège du canon, VII, 1220-24.
— *Latran* [*IIIe*] [*1179, XIe œcum.*] [F. Vernet] VIII, 2644-52.
— *Latran* [*IVe*] [*1215, XIIe œcum.*] [F. Vernet] VIII, 2652-67. — Contre les albigeois, I, 682-85. — Sur les anges, I, 1268-70. — Décret sur la communion pascale, III, 484-86. — Sur confession, III, 893.
— *Latran* [*V^e*] [*1512-1517, XVIIe œcum.*] [F. Vernet] VIII, 2667-86. — Sur la multiplication des âmes et des corps, VI, 566.
— *Lyon* [*Ier*] [*1245, XIIIe œcum.*] [F. Vernet] IX, 1361-74.
— *Lyon* [*IIe*] [*1274, XIVe œcum.*] [F. Vernet; V. Grumel] IX, 1374-410. — Profession de foi, base d'union avec les Grecs; sur jugement, VIII, 1723-26. — Sur limbes, IX, 766-67.
— *Nicée* [*Ier*] [*325, Ier œcum.*] Confirmation par le pape, III, 656-57. — Erreurs Clarke, III, 4-6. — Sur anges, I, 1264; — guerre, VI, 1916; — eunuques, V, 1516, 1520-21. — Voir Arianisme; Eusèbe Nicom.; Symbole des Apôtres; — Trinité § Consubst.
— *Nicée* [*IIe*] [*787, VIIe œcum.*] Confirmation par le pape, III, 662-63. — Sur les anges, 1266-67. — Et l'iconoclasme, VII, 585-87. — Sur culte des images, VII, 810-11, 835-36; — images de Dieu, III, 837-40; — des anges, VII, 841-42.
— *Trente* [*1545-1563, XVIIIe œcum.*] Sur la S. C. des Cardinaux interprètes du concile de Trente, III, 1114-15. — Décrets disciplinaires et coutumes, III, 36-38, 2003-04. — Pour le véritable augustinisme, I, 2545. — Et dominicains, VI, 914-16. — Et Baïus, II, 40-41; — Fr. de Beaucaire de Peguillon, 518-20; — Hervet, VI, 2317-19; — Hessels, VI, 2321-22; — Hosius, VII, 180, 181, 182, 184-87. — Sur Canon des Livres saints, II, 1593-605; — authenticité de la Vulgate et Livres saints, I, 2587-90, 2592-93; — interprétation de l'Écriture [doctrine confirmée par le concile du Vatican; commentaires; conséquences], VII, 2294-314, 2321-22, 2323-24; — Épître aux Hébreux, VI, 2080; — foi, VI, 82, 359, 395; — thèses luthériennes sur l'expérience religieuse, V, 1861-62; — théories de Véga sur le salut des infidèles, VII, 1750-58; — nécessité de la foi, VII, 1772-79, 1780-91; — langues liturgiques, VIII, 2585-86; — culte des images, VII, 812, 836; — Immaculée Conception, VII, 1166-69; — grâce, VI, 1608-09, 1618-19, 1640, 1659, 1684-85; — justification, VIII, 2164-92; — l'intention dans l'administration des sacrements, VII, 2271-72; — baptême de S. Jean-Baptiste, VIII, 653-55; — baptême, II, 296-328; — confirmation, III, 1088-93; — euchar., V, 1326-56; — accidents eucharistiques, V, 1418-20; — fruits de la Messe, VI, 933-34; — communion, III, 481-82; — communion sous les deux espèces, III, 552-54, 566-67, 567-69; — communion fréquente, III, 533-34; — confession, III, 895-96, 904, 906-07, 910-11, 918-19, 924; — approbation pour les confessions, I, 1701-04; — attrition, I, 2239, 2246-48, 2258-62; — indulgences, VII, 1620; — imposition des mains et le sacrement de l'ordre, VII, 1418-20; — interstices, VII, 2348, 2350; — déposition des évêques, IV, 506-07; — extrême-onction, V, 1918, 1997-2007; — affinité et mariage, I, 521-22, 524; — bans, II, 162-67; — espérance, V, 607-08, 617; — adultère, I, 498-505. — Voir Cathéchisme romain; Pierre Canisius [Bx.].
— *Vatican* [*1869-70, XIXe œcum.*] Rôle Doellinger, IV, 1517-18; — Mgr Dupanloup, IV, 1951-52; — Hefele, VI, 2112-13. — Projet de catéchisme universel, II, 1960-63. — Sur infaillibilité du pape, VII, 1694-707. — Et la question d'Honorius, VII, 127-30. — Sur canon des Livres saints, II, 1604-05; — inspiration, VII, 2096-98, 2152-57, 2162-64; — interprétation Écriture, [commentaires; conséquences], VII, 2294-314, 2323-24; — motifs de crédibilité, III, 2234-36; — analogie dans la connaissance des mystères, I, 1149-54. — condamnation du traditionalisme, piétisme, fidéisme, V, 1862-63; — sur la foi, VI, 82, 115-18, 123-24, 166, 170, 189-90, 218-19, 280, 287-300, 358, 360-61, 362, 395, 397, 462-63; — nécessité de la foi, VII, 1779-91; — nécessité de la foi et salut des infidèles, VII, 1860-62; — athéisme, I, 2209-10; — connaissance naturelle de Dieu, IV, 824-74; — erreurs modernes sur la nature de Dieu, IV, 1299; — création, III, 2181-95; — anges, I, 1268-70; — union hypost., VII, 556-67; — justification, VIII, 2207-08; — péchés connexes à l'hérésie, VI, 2229; — gallicanisme, VI, 1115-17, 1137; — anticoncordataires, I, 1376-77; — libéralisme cath., IX, 598-607. — Voir Darboy; « Ex cathedra ».

— *Vienne* [*1311-12, XVe œcum.*] Sur l'âme, forme du corps humain, VI, 546-51, 558, 571-72, 586; — la lumière de gloire; [commentaires], VII, 2370-75.
Concina [Daniel] [R. COULON] III, 676-707.
Conclave [ORTOLAN] III, 707-27. — Grégoire XV : le conclave et la papauté, VI, 1817. — Élection de Clément XIV. Histoire, III, 125-26.
Concordats [G. RENARD; C. CONSTANTIN] III, 727-44. — Et élection des évêques, III, 2272-76. — Conclus par le concile de Constance, III, 1218-19. — Allemagne, États divers, I, 841-43. — Autriche, I, 2597-602, 2610-11. — Espagne, V, 568-71. — France, sous François Ier, VIII, 2678.
— *France* [*1801*] [C. CONSTANTIN] III, 744-79. — Fin du schisme produit par constitution civile du clergé, III, 1602-03. — Clause sur casuel, II, 1855-57. — L' « Avenir, » pour sa rupture, IX, 540-42. — Voir Anticoncord.
Concordances bibliques. — Premières concordances à la suite de Hugues de Saint-Cher, VII, 234-35.
Concordisme. — Interprétation de l'hexaméron; système concordiste ou périodiste, VI, 2341-44.
Concorézien [F. VERNET] III, 779-81.
Concours divin [V. FRINS] III, 781-96.
Concrets [Termes] [A. CHOLLET] III, 796. — Voir Abstraits [Termes].
Concubinage [B. DOLHAGARAY] III, 796-803. — Des clercs. Voir Clergé cath. § Concub. [et suiv.]. — Voir Affinité.
Concupiscence [A. CHOLLET] III, 8803-14. — Doctrine de S. Augustin, I, 2395-97. — « Augustinus », VIII, 353-55, 373-74. — Propos. de Baïus condamnées par Pie V, II, 98-100. — Absence en Jésus-Christ, VIII, 1293-95. — L'intégrité et la justice originelle, VIII, 2027-28. — La justification par la foi, selon Luther, IX, 1184-295. — Raison d'être de l'ascétisme, I, 2056-57. — Voir Baptême; Intégrité.
Concurrence. — Et commerce, III, 395-96.
«Condigno » [De], voir « Congruo » [De].
Condition [Absolution sous], voir Absolution § Condit.
Condition [Baptême sous], voir Baptême.
Conditionalisme. — Erreur sur l'enfer, V, 85-86.
Conditionnelle [Absolution] voir Absolution § Condit.
Condition servile, voir Esclavage.
Conférences de Notre-Dame de Paris. — Conf. de Lacordaire, VIII, 2403-17.
Conférences d'Issy. — Rôle de Fénelon, V, 2146-50.
Conférences ecclésiastiques [P.-L. PECHENARD] III, 816-28.
Conférences publiques et contradictoires, voir Controverse.
Confesseurs, voir Confession [et renv.]
Confession [E. MANGENOT; E. VACANDARD; P. BERNARD; L. PETIT; V. ERMONI; G. MOREL; T. ORTOLAN] III, 828-960. — D'après Act. [XIX, 18] I, 352-54. — Propos. condamnées par Alexandre VII, I, 732-34, 736-38, 741, 744-45; — par Alexandre VIII, I, 756-59. — Doctrine de S. Antonin, I, 1452-53; — Hugues de Saint-Victor, III, 876, 881, 882, 883, 886, 887, 888; — Scot [Duns], IV, 1923-24. — Chez les anglicans, III, 930-35; — les arméniens, III, 926-28; les coptes, III, 928-29; — les protestants, III, 935-42; — les syriens I, 208-11; III, 929-30. — *Nécessité*, relat. avec l'absolution, I, 178-79, 182 [voir Confess. annuelle]. — *Intégrité*, I, 741. — Le pénitent doit-il accuser les habitudes mauvaises, VI, 2018-19. — Application de l'ignorance vincible et invincible, VII, 739-40. — Oubli des péchés, I, 736.
— *Ministre.* — Constitution « Superna » et réforme de Clément X, III, 97. — A des laïcs ou clercs inférieurs : légitimité? [sentiment scolastique], I, 182-89, 191 [voir Absolution § Laïques]. — A l'abbesse, I, 19-21. — Conf. des catéchumènes, II, 1978-79; — des habitudinaires, VI, 2019-26; — de l'inceste, VII, 1552. — Cas d'empêchement d'impuissance; devoirs du confesseur, VII, 1437-38. — Règles à suivre à l'égard de la danse, III, 130-31. — Conduite du confesseur à l'égard des affiliés à la Franc-Maçonnerie, IV, 729-31. — Voir Complicité; Confession [Science].
— *Voir* Absolution [et mots suiv.]; Aggravantes [Circonstances]; Approbation pour les confessions; Cas réservés; Complicité; Contrition; Pénitence [Sacrement]; Pénitence [Vertu].
Confession [Science acquise en] [B. DOLHAGARAY] III, 960-74.
Confession annuelle. — Propos. condamnées par Alexandre VII, I, 736-38. — Nécessité. Confesseur, III, 906-909.
Confession d'Augsbourg. — Sur l'absolution, I, 216-17, 221-22.
Confession générale [de tous]. — Dans l'Église anglicane, I, 223.
Confessionalisme et interconfessionalisme. — Œuvres interconfessionnelles; relations des cath. avec non cath., VI, 2236-42. — Voir Syndicalisme.
Confiance. — Et espérance, V, 628-30,636-37. — La foi-confiance des protestants et le sens cath. du mot foi, VI, 60-78.
Confirmation [C. RUCH, G. BAREILLE; P. BERNARD; V. ERMONI; L. MARCHAL; E. MANGENOT; T. ORTOLAN;] III, 975-1103. — Doctrine de S. Cyrille de Jérusalem, III, 2565-69; — S. Hilaire, VI, 2451-52; — Hugues de Saint-Victor, II, 2399, 2404, 2412; III, 1017, 1072, 1073, 1074, 1076; VII, 281; — S. Irénée, II, 2396, 2403; III, 1028-29; — Scot [Duns] IV, 1914-15; — épigraphie chrét., V, 3346. — Chez anglicans, III, 1079-82; — arméniens [et Église grecque], I, 1955; III, 1077 [voir Libellus]; coptes, III, 1077-78; — protestants, III, 1082-88; — syriens, III, 1078-79. — Et imposition des mains, III, 975-80, 1019-24, 1028-37, 1042-44, 1061-64, 1079-80, 1096-97; VII, 1036, 1319-24, 1343-93. — Et imposition des mains « in pœnitentiam » ; [baptême des hérétiques] [Décret d'Étienne IV, « Si quis »] II, 229-31. — Cérémonies dans les Églises d'Occident, VII, 1351-54. — Pouvoir d'ordre de l'évêque, V, 1710-11. — Casuel, II, 1843-44. — Voir Caractère sacram.; Chrême [Saint].
Confiscations. — Peines de l'Inquisition, VII, 2056-57, 2061-62.
Confucius, voir Chinois [Rites].
Congrégation de Jésus et de Marie. — Fondation par J. Eudes, V, 1473-75, 1487.
Congrégations religieuses, voir Religieuses [et mots suivants].
Congrégations romaines [J. FORGET] III, 1103-19. — Situation juridique, VIII, 141-42. — Pouvoirs de dispenser des empêchements de mariage, IV, 2460-65. Voir Clauses apost.; Cour romaine; Daterie apostolique; Décision; Études [S. C.]; Immunité [S. C.]; Pénitencerie [S.]; Propagande [S. C.]; Rites [S. C. des]; Saint-Office.
Congrégationnalistes, voir Indépendants.
Congrès catholiques. — Belgique, II, 548-50.
Congrès [Œuvre des] ou « Opera dei congressi » [Italie]. Histoire, VIII, 183-84.
Congrès eucharistiques. — Belgique, II, 550.
Congruisme [H. QUILLIET] III, 1120-38.
« Congruo » [**De**], **« Condigno »** [**De**] [H. QUILLIET] III, 1138-52.
Coninck. — Sur l'espérance, V, 660-61.
Conjugicide. — Adultère, empêchement de mariage, I, 510-11, III, 2328-29.
Connaissance. — Augustinisme et scolastique, I, 2509-12. — La théorie et l'apologétique, I, 1520-21. — En Jésus-Christ, d'après Scot [Duns] IV, 1892-93. — Anges. Mode, I, 1200-02, 1226-30, 1232-35. — Cognoscibilité de la grâce sanctifiante, VI, 1616-26.
— *Connaissance religieuse.* — D'après S. Augustin, I, 2331-36, 2458-59. — L'expérience religieuse comme critère de connaissance, V, 1828-47. — Voir Expérience religieuse.
— *Voir* Abstraction; Agnosticisme; Ame; « A priori »; Bautain; Bonnetty; Bonald; Bonne foi; Certitude; Certit. morale; Compétente [Science]; — Compréhensive [Science]; Erreur; Evidence; Explicite; Fidéisme; Foi; Ignorance. Intruitive (Vision); Lamennais; Traditionalisme.
Connaissance de Dieu. — Voir Agnosticisme; Contemplation; Dieu; Éminence [Méthode d']; Foi; Infidèles; Intuitive [Vision]; Mystique; Révélation.
Connaissance en Jésus-Christ. — Voir Jésus-Christ.
Conon, cononites [J. BAREILLE] III, 1153-55.
Conquête [Droit de], voir Guerre.
Consalvi [Card.], voir Concordats § France [1801].
Consanguins. — Voir Inceste; Incestueux.
Conscience [A. CHOLLET] III, 1156-74. — Systèmes hétérodoxes modernes sur l'hypostase, VII, 429-36. — Erreurs de certains protestants conservateurs sur l'union hypost.; théorie de la subsconscience, VII, 561-63. — Et liberté, IX, 665-66. — Le laxisme état de conscience, IX, 37-39. —

Voir Attention; Bonne foi; Erreur; Casuistique; Laxisme.
Conscience [Cas de], voir Cas de conscience.
Conscience [Liberté de], voir Liberté de conscience.
Consécration [Messe]. Voir Elévation; Epiclèse; Messe.
Consécration des autels. — Histoire, I, 2581-82.
Consécration des évêques. — Aux trois premiers siècles, V, 1681-85.
Conseil [Acte humain] [A. GARDEIL] III, 1175-76.
Conseil [Don de], voir Dons du Saint-Esprit.
Conseils évangéliques [E. DUBLANCHY] III, 1176-82. — Voir Imperfection.
Consentement [A. GARDEIL] III, 1182-86. — Et contrat, III, 1658-64. — Aux délectations moroses, IV, 246-50.
Conservation [H. PINARD] III, 1187-97. — Et existence de Dieu [Descartes] IV, 543-44.
Consignation. — Et imposition des mains, VII, 1340-41. — Dans confirmation, VII, 1383-84.
Consistoire. — Rôle, 1722-23. — Et canonisation, II, 1652-54.
Consistoire calviniste. — Fondation, II, 1386-87.
Consistoriale [S. C.]. — Esquisse, III, 1117-18.
Consommation du mariage. — Décrets d'Alexandre III, I, 718-19.
Constance [Vertu morale] [G. BLANC] III, 1197-200.
Constance [Concile de], voir Conc. non œcum.
Constance II [Emper. d'Orient]. — Rôle arianisme, I, 2146-2148-51. — Protecteur des anti-nicéens, I, 1807-30. — Et S. Hilaire de Poitiers, VI, 2391-93, 2403-04.
Constant Ier [Emper. romain]. — Attitude vis-à-vis des anti-nicéens, I, 1807, 1812, 1814, 1816-17. — Rôle arianisme, I, 2147-49.
Constantin Ier le Grand [Emper. romain]. — Déclarations aux conciles, III, 648-53. — Rôle au concile de Nicée et après le concile, I, 1794-807. — Rôle vis-à-vis des ariens, I, 2145-46. — Et Eusèbe de Nicomédie, V, 1540-47. — Et donatisme, IV, 1703-6.
Constantin IV Pogonat [Emper. d'Orient]. — Rôle au IIIe concile de Constantinople, VII, 112-20. — Voir Conc. œcum., § Constantinople [IIIe].
Constantin V Copronyme [Emper. d'Orient]. — Et l'iconoclasme, VII, 581-84.
Constantin VI [Emper. d'Orient]. — Et l'iconoclasme, VII, 584-88.
Constantinople [Conciles œcuméniques de], voir Conc. œcum.
Constantinople [Église de], voir Grecque [Égl.] [et renv.].
Constantinople [Patriarcat arménien non uni de]. — Histoire, I, 1909-11.
Constantinople [Symbole de], voir Symb. de Constantinople.
Constitution civile du clergé [C. CONSTANTIN] III, 1537-603. — Attitude du clergé constitutionnel vis-à-vis du concordat de 1801, III, 755-57. — L'Église constit. et le libéralisme cath., IX, 512-13. — Voir Gratien [J.-B.-G.]; Grégoire [H.]; Gouttes.
Constitution des saints apôtres — Différente des Constit. apostol. Analyse, III, 1536.
Constitutions. — Éléments démocratiques de la constitution parfaite [S. Thomas d'Aquin], IV, 282. — Belge, II, 536-40.
Constitutions apostoliques [F. NAU] III, 1520-37. — Sur euchar., V, 1142-43.
Consubstantialité. Voir Trinité.
Consubstantiation, voir Transsubstantiation.
Consubstantiel, voir Trinité.
Contarini. — Sur justification, VIII, 2162-64.
Contemplation [P. LEJEUNE] III, 1616-31. — Doctrine de Raymond Lulle, IX, 1129-32. — Voir Alvarez Paz; Ascétique; Jean de la Croix [S.]; Mystique; Quiétisme.
Contention. — Péché contre la charité, II, 2264.
Contenson ou Contensons [Guillaume de] [R. COULON] III, 1631-33.
Continence [H. MOUREAU] III, 1633-49. — Voir Célibat; Chasteté; Clergé cath. § Concubinage [et suite]; Complicité; Encratites.
Contingence. — Preuve de l'existence de Dieu, IV, 944-45.
Contrainte. Voir Coaction; Crainte; Violence.
Contrat [C. ANTOINE] III, 1649-70. — Et erreur, V, 446-48. — Marchés. Déc. Alexandre III, I, 719-20. — Voir Cens; Commodat; Dépôt; Donation; Fraude; Gage; Hypothèque.
Contre-remontrants [L. LŒVENBRUCK] III, 1670-71. — Et Arminius, I, 1969-70.
Contrition [P. BERNARD, T. ORTOLAN] III, 1671-94. — Doctrine d'Hugues de Saint-Victor, II, 2237, 2244; III, 1679, 1685; — Scot [Duns], IV, 1922-23. — Et absolution, I, 168-91. — Dispensation de l'absolution, I, 240-41. — Et efficacité de l'absolution, I, 197. — En quoi l'absolution contribue-t-elle à la rémission des péchés, d'après les anciens scolastiques? I, 171-82. — Contrition parfaite et attrition; effets, I, 2242-49. — Contrition parfaite et justification [baptême, sacrem. de pénitence], II, 2238-45, 2251, 2253. — Contrition et grâce sanctifiante, II, 2245. — L'acte de contrition et l'infusion de la grâce sanctifiante, VI, 1631-3. — Voir Attrition; Pénitence [Sacr.]; Pénitence [Vertu].
Controverse [H. QUILLIET] III, 1694-748. — Œuvres polémiques de S. Jérôme, VIII, 914-18. — Sur les « Controverses » de S. François de Sales, VI, 739-41. — Controverses de la Cie de Jésus, VIII, 1054-65. — Estius polémiste, V, 876-77. — Publication cath. de controverse : France, VI, 668-70, 676; — Italie, VIII, 217, 226, 232, 237-38. — Controverses des chrétiens avec les Juifs, VIII, 1870-914. — Influence de la controv. sur la connaissance du dogme, IV, 1614-18. — Sur Immaculée conception [XIe et XIIe s.], VII, 995-1042; — eucharistique, V, 1209-33, 1356-58; — quiétisme, V, 2145-58. — Voir Coton [P.]; Doucin; Du Perron; Gaïanites; Gretser.
Contumace [B. DOLHAGARAY] III, 1748-55.
Contzen [Adam] [H. DUTOUQUET] III, 1755-56.
Conventuels, voir Franciscains.
Conversano [Abbesse de] — Autorité. Juridiction, I, 21.
Conversion. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 181-83. — Conversion de S. Augustin, I, 2268-72; — de Commodien, III, 413-14. — Aux pécheurs qui ont la foi, même à ceux qui sont obstinés dans le mal, Dieu accorde le secours suffisant pour qu'ils puissent se convertir, VI, 1596-98. — Et expérience religieuse, V, 1809-11. — Voir Abjuration; Américanisme; Catéchuménat; Foi; — Oxford [Mouvement d'].
Convention nationale [1792-1795]. — Application de la Constitution civile du clergé, III, 1587-89.
Convulsionnaires [L. LŒVENBRUCK] III, 1756-62. — Fareinistes et jansénistes convulsionnaires, II, 1008-09; V, 2076-79.
Coopération [E. DUBLANCHY] III, 1762-70.
Coornhert ou Koornhert [Théodore] [V. ERMONI] III, 1770-71.
Copernic, voir Galilée.
Coptes. — État religieux en général, I, 537-38. — A Chypre, II, 2467-68. — Sur Immaculée-Conception, VII, 978; — baptême, II, 244-46; — confirmation, III, 1077-78; — confession, III, 928-29; — absolution, I, 211-14; — absolution; formule déprécatoire; validité, I, 244-52; — abstinence, I, 270-71; — ciel, II, 2503. — « Acta Martyrum et sanctorum », I, 327-28. — Voir Éthiopie; Jacobites; Octateuque; Kabar.
Copte [Rite], voir Coptes [et renv.].
Coran [CARRA DE VAUX] [A. PALMIERI] III, 1772-844. — La philosophie religieuse des Arabes et la théodicée au XIIIe s., IV, 1202-43. — Le fatalisme arabe, IV, 638.
Cordara [Jules-César] [J. BRUCKER] III, 1845-46.
Cordemoy [Louis Géraud de] [B. HEURTEBIZE] III, 1846.
Corée. — Missions cathol., I, 2116-17.
Coressios [Georges] [A. PALMIERI] III, 1847-48.
Corinthe. — Baptême pour les morts, II, 360-62.
Corinthiens [Ire Épître aux], voir Ép. Cor. [Ire].
Corinthiens [IIe Épître aux], voir Ép. Cor. [IIe].
Corinthiens [Lettres aux] [S. Clément de Rome] voir Clément Ier, Rome [S.].
Corneille pape [H. HEMMER] III, 1863-64.
Cornet [Nicolas]. — Les cinq propositions sur la doctrine de Jansénius. Controverses, VIII, 474-522.
Corporal, voir Linges sacrés.
Corporations [M.-B. SCHWALM] III, 1867-79. — Doctrine de Léon XIII, IV, 316-17.
Corps. — Corporéité des Anges [Pères de l'Église] I, 1195-99; II, 769. — Sur « l'âme corporelle », d'après quelques Pères, I, 982, 985-89, 991-99, 1024; — décisions à ce sujet IVe conc. de Latran et conc. du Vatican, I, 1268-69. — Création d'Adam, I, 369-70. — Et âme, d'après S. Augustin, I, 2357-59; — union entre eux et union hypostatique, VII, 539-40. — Doctrine de Descartes, IV, 549-53. — Ses misères et l'état de nature pure, d'après

l' « Augustinus », VIII, 374-76. — Des damnés. Nature. Souffrances, V, 110-12. — Action du feu de l'enfer, V, 2236-38.
— *Corps glorieux* [A. CHOLLET] III, 1879-906. — Béatitude, IV, 1937-38. — Gloire accidentelle, commune à tous les élus, VI, 1409. — L'accroissement de gloire qui résultera de la réunion de l'âme au corps sera un accroissement de gloire purement accidentel, VI, 1414-15.
— *Voir* Ame; Animation; Forme du corps humain; Résurrection des morts.
Corps de Jésus-Christ, voir Jésus-Christ.
Corps mystique de Jésus-Christ. — Jésus-Christ chef corps mystique, VIII, 1233, 1242, 1349-55. — L'Église, corps mystique de J.-C., I V, 2150-52. — Et eucharistie, d'après S. Augustin, I, 2424-26. — Voir Commun. des saints.
Correction fraternelle [G. BLANC] III, 1907-11.
Corrupticoles ou Phtarcolatres [S. VAILHÉ] III, 1911-13.
Cosmogonies. — Primitives et origines de l'idolâtrie, VII, 620-21.
Cosmologie. — D'après les gnostiques, VI, 1460-61; — valentiniens, VI, 1449-52; — scolastiques et augustiniens, I, 2504-05. — Voir Monde.
Cosoi [Théodore] [A. PALMIERI] III, 1917-20.
Coster [François] [P. BERNARD] III, 1920-22.
Cotelier [Jean-Baptiste] [J.-B. MARTIN] III, 1922-24.
Cotereaux ou Côtereaux, Cottereaux [F. VERNET] III, 1924-26.
Coton [Pierre] [Y. DE LA BRIÈRE] III, 1926-29.
Cottolengo [Bx. Joseph Benoît] Sur la « Piccola casa della Providenza », par lui fondée, VIII, 175.
Cour romaine [T. ORTOLAN] III, 1931-83. — Grégoire XII et la curie romaine, VI, 1811. — Voir Congrégations romaines [renvois]; Tribunaux romains [renvois].
Coutume [B. DOLHAGARAY] III, 1988-2006. — Clause apostolique spéciale aux bulles, III, 33-34, 36-38.
Couvent. — Voir Moines; Religieuses [et mots suivants].
Crainte [A. GARDEIL] III, 2010-22. — Et espérance, V, 619-20.
Crainte [Don de], voir Dons du Saint-Esprit.
Crainte de Dieu. — Étude générale, III, 2014-18. — Effet de la grâce, selon l'Augustinus, VIII, 408-11.
Crainte servile, voir Attrition.
Cramaud [Simon de] [L. SALEMBIER] III, 2022-26.
Cranmer [Thomas] [L. LŒVENBRUCK] III, 2026-31. — Et Henri VIII, roi d'Angleterre, VI, 2185-89. — Origines de l'anglicanisme, I, 1282-88.
Crasset [Jean] [J. BRUCKER] III, 2032-33.
Créances, voir Action en terme de bourse.
Création [H. PINARD] III, 2034-201. — Selon Job, VIII, 1468-72. — Doctrine de S. Augustin, I, 2349-55; — Clément d'Alexandrie, III, 155-56; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2506; — S. Irénée, III, 1188, 2061-64, 2110, 2112, 2118, 2119, 2125, 2140, 2159, 2166; VII, 2454; — S. Jean Damascène, VIII, 722-23; — Lamennais, VIII, 2518-19; — Scot [Duns], IV, 1884-88; — Scot Erigène, V, 416-18. — D'après l'épigraphie chrétienne, V, 329-31. — D'après Abélard, I, 46; — Cérinthe, II, 2153; — Descartes, IV, 545-46, 548-49; — Hermogène, VI, 2308-10; — Leibniz, IX, 183; — Coran, III, 1792-95. — Créat. anges, I, 1193-95, 1237-40, 1250, 1254, 1268-70; — d'Adam, I, 369-70; — d'Ève, V, 1640-46. — « Ab æterno » II, 2086, 2174-81. — Voir Adam; Ame; Animation; Fin dernière; Fin du monde; Matière; Hexaméron.
Créationisme, voir Ame.
Créatures. — Vues en Dieu, objet secondaire de la vision béatifique, VII, 2386-89.
Crédibilité [A. GARDEIL] III, 2201-310. — Motifs de crédibilité. Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 182-83. — Voir Croyance; Foi.
Crémation [E. VALTON] III, 2310-23. — Clauses code de Droit canonique, VII, 1557.
Crime [E. VALTON] III, 2325-29. — Voir Délit.
Criminalité juvénile. — Italie; statistique, VIII, 162-63.
Critères. — L'expérience religieuse comme critère de connaissance, V, 1328-47.
Critériologie, critérium. — Voir Certitude; Certitude morale.
Criticisme kantien, voir Kant.
Critique [E. MANGENOT] III, 2330-37.
Critique biblique. — Étude générale, III, 2332-36.
Croisades. — Sous Calixte III, II, 1346-49. — La croisade décidée au IVe concile de Latran, VIII, 2658-59. — L'Église byzantine et les croisades, III, 1374-90, 1500-06. — Antioche, patriarcat latin, I, 1412, 1420-22. — Et Église de Jérusalem, VIII, 1001-02. — Convertissent l'Arménie, I, 1903-04. — Prise de Chypre [1191], II, 2434. — Écrits de Raymond Lulle, IV, 1108-09. — Contre les albigeois et Honorius, VII, 137-38. — Voir Candie.
Croiset [R. P.]. — Rôle dans les origines et le développement de la dévotion au Sacré-Cœur, III, 335-37.
Croix [Adoration de la] [H. QUILLIET] III, 2339-63.
Croix [Sacrifice de la], voir Sacrifice de la Croix [et renvois].
Croix [Signe de la], voir Signe de la croix.
Croix [Vraie], voir Croix [Adoration].
Cromwell [Thomas]. — Et Henri VIII, roi d'Angleterre, VI, 2186-90.
Croyance [S. HARENT] III, 2364-96. — Foi, VI, 57-60. — Fermeté de la foi, VI, 88-98.
Crypto-calvinistes ou philippistes [L. LŒVENBRUCK] III, 2396-98.
Cuba, voir Amérique § Latine.
Cudworth [Ralph] [J. DE LA SERVIÈRE] III, 2399-401.
Cullen [Paul] [J. DE LA SERVIÈRE] III, 2401-04.
Culte [A. CHOLLET] IV, 2404-27. — Selon Jérémie, VIII, 875-77; — Josué, VIII, 1568-69; — Lamentations, VIII, 2536. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 194-95. — Juif, au Temple et à la Synagogue, VIII, 1647-51. — Église d'Éthiopie; réformes par Zara-Jacob, V, 947-50. — Et Luther, IX, 1297-98, 1304-08. — Dû à l'eucharistie; concile de Trente, V, 1353-54. — Des anges, I, 1192, 1219-22, 1252-53. — De S. Joseph, VIII, 1250-51. — Le culte et la proskynèse, VII, 807-10. — Inutilité, d'après Kant, VIII, 2318-19. — Voir Adoration; Cérémonies; Croix [Ador.]; Dévotion; Fêtes; Chinois [Rites]; Constitution civile du clergé; Idolâtrie.
Culte de la croix, voir Croix [Ador.].
Culte de la sainte Vierge. — Voir Marie; Marie [Dév.].
Culte des morts, voir Morts.
Culte des images. — Voir Iconoclasme. — Images.
Culte des saints, voir Saints.
Culte juif, voir Lévitique.
Cultes [Liberté des], voir Liberté de conscience.
Curés [B. DOLHAHARAY] III, 2429-53. — Juridiction, VIII, 1995. — Règles pratiques à suivre à l'égard de la danse dans leur paroisse, IV, 127-30. — Cas d'empêchement d'impuissance; devoirs du curé, VII, 1437-38. — De Paris et les « Provinciales » IX, 48-54. — De Rome : vie paroissiale, VIII, 167.
Curie romaine, voir Cour romaine.
Cydonius [Démétrius] [A. PALMIERI] III, 2454-58.
Cyprien [S.] [P. GODET] III, 2459-70. — Et le pape Étienne Ier, V, 971-73. — Sur l'Église, IV, 2125-26; — « lapsi » I, 1606; — eucharistie, V, 1132-35; — absolution, I, 151, 154-6, 233-4, 235; — jugement, VIII, 1779-80; — enfer, V, 60-61. — Voir Hérésie § Bapt. des hér.
Cyprien, poète italien ou gallo-romain [400] [F. VERNET] III, 2470-72.
Cyprien, Métropolite de Kiev [XIVe-XVe s.] [A. PALMIERI] III, 2472-74.
Cyrille [S.], évêque de Jérusalem [X. LE BACHELET] III, 2527-77; — Sur nature de Dieu, IV, 1076-77; — Saint-Esprit, V, 722-24; — union hypostatique, VII, 460-61; — eucharistie, V, 1143-44.
Cyrille, évêque de Tourov [A. PALMIERI] III, 2577-79.
Cyrille [S.], patriarche d'Alexandrie [J. MAHÉ] III, 2476-527; — Sur inspiration, VII, 2104-05, 2194-95, 2209-10; — nature de Dieu, IV, 1073-75; — communication des idiomes, VII, 598-99; — Saint-Esprit, V, 789-94; — péché originel, VII, 902; — hypostase, VII, 388-89; — union hypostatique, VII, 474-76, 497-99; — Immaculée Conception, VII, 891; — eucharistie, V, 1159-65, 1171-72, 1374-75; — jugement, VIII, 1787-89. — Conduite de Dioscore vis-à-vis des amis et parents de S. Cyrille, VI, 1370. — Voir Conciles œcumén. § Éphèse.
Cyrille II, métropolite de Kiev [A. PALMIERI] III, 2579-80.
Cyrille et Méthode [Sts] et la Bulgarie, II, 1181-82.
Cyrus, patriarche grec monothélite d'Alexandrie [VIIe s.] [S. VAILHÉ] III, 2582-84.
Cyrus, roi de Perse. — Documents, livres d'Esdras et de Néhémie, V, 5 42-43. — Édit de 538. Et les prophéties d'Isaïe, VIII, 40.

D

Daillé [Jean], **Dallaeus** [J. de La Servière] IV, 3-5.
Dam [Peine du] [T. Ortolan] IV, 6-25. — Chez les *démons*, IV, 404; — enfants morts sans baptême, II, 364-66. — Voir Enfer.
Damascène [S. Jean], voir Jean Damascène [S.].
Damascène le Studite [L. Petit] IV, 27-8.
Damase Ier [S.] pape [A. Clerval] IV, 28-36. — Documents sur Jésus-Christ appartenant à son pontificat, VIII, 1262-64. — Et l'infaillibilité pontificale, VII, 1662-3. — Rôle dans la querelle arienne, I, 1840-46.
Damen [Armand] [J. Forget] IV, 36-38.
Damianites ou Damianistes, voir Damien, patriarche.
Damien, patriarche copte d'Alexandrie [S. Vailhé] IV, 39-40.
Damien [S. Pierre] voir Pierre Damien [S.].
Damnés. — Selon S. Irénée, IV, 13; V, 53-55, 93, 102, 2200; VII, 2505. — Réprobations des anges et l' « Augustinus » VIII, 441-47. — Voir Dam; Démons; Enfer; Feu de l'enfer; Prédestin.
Daniel, prophète hébreu. — Livre de Daniel [L. Bigot] IV, 55-75. — Sur Dieu, IV, 1000-01. — Figure de Jésus-Christ, VIII, 1123-24. — Sur le jugement, VIII, 1744-45. — *Daniel* [*Les soixantes-dix semaines du prophète*] [L. Bigot] IV, 75-103.
Daniel [Gabriel] [Jos. Brucker] IV, 104-05.
Danse [T. Ortolan] III, 107-34.
Danseurs, secte des Pays-Bas [XIVe s.] [G. Bareille] IV, 134-36.
Daon [Roger-François] [J. Dauphin] IV, 137-39.
Dapontès [Constantin] [L. Petit] IV, 140-41.
Darboy [Mgr Georges] archevêque de Paris [A. Largent] IV, 141-44.
Darby [John Delson] [J. de La Servière] Art., IV, 144-46.
Darius Ier, roi perse. — Documents : livres d'Esdras et de Néhémie, V, 539-40, 545-46.
Daterie apostolique. — Pouvoir de dispenser des empêchements de mariage, IV, 2461-64. — Sur le prodataire, III, 1940-42.
Daubermesnil [François-Antoine] [C. Constantin] IV, 148-49.
Dauphin [**Delfini**] [Jean-Antoine] [P. Édouard d'Alençon] IV, 150-51.
David. — Révélation de Dieu sous David, IV, 971-77. — Origine davidique de Jésus-Christ, VIII, 1142-44.
David d'Augsbourg [G. Bareille] IV, 153-57.
David de Dinan [**ou de Dinant**] [G. Bareille] IV, 157-60.
Débora. — Histoire, VIII, 1841-43.
Décalogue [E. Dublanchy] IV, 161-76.
Dechamp ou Agard de Champs [Étienne] [Jos. Brucker] IV, 176-78.
Dechamps [Card. Victor-Auguste-Isidore], archevêque de Malines [A. Largent] IV, 178-82.
Déchaussés [Frères Mineurs], voir Franciscains.
Décision. — Décisions de la « Rote », imitées par la « Chambre apostolique » et la « Signature de justice » [P. Fourneret] IV, 182-85.
Déclaration ou les quatre articles de 1682 [C. Constantin] IV, 185-205. — Et Bossuet, II, 1063-66.
Décolletage. — Péché? IV, 113-15.
« De conditione opificum » [Enc. de Léon XIII]. — Doctrine sur la démocratie, IV, 312-18.
Décret [P. Fourneret] IV, 205.
Décrétales [A. Villien] IV, 206-12. — Décrets d'Alexandre III, I, 717-21. — Décrétales de Grégoire IX, IV, 209-11. — Grégoire XIII et les Décrétales, VI, 1811. — Sur les interstices, VII, 2347-48. — Voir Extravagantes; Gratien [Canon].
Décrétales [Lettres]. — Apocryphes clémentins, III, 222-23.
Décrétales [Les fausses] [A. Villien] IV, 212-22. — Sur l'absolution, I, 162; — déposition des évêques, IV 503-05.
Décret de Gratien, voir Gratien.
Décrets [Collection des textes canoniques] [P. Fourneret] IV, 205-06.
Défauts [T. Ortolan] IV, 222-26.
Défense de soi [V. Oblet] IV, 227-30.
« Défense [La] de l'estendart de la sainte Croix » [S. François de Sales]. — Analyse générale, VI, 741-42.
Définitions dogmatiques, voir Dogme.
Défunts, voir Morts [et renvois].
Dégradation, voir Déposition.
Degrés, voir Grades.
Déisme [J. Forget] IV, 232-43. — Déistes français du XVIIIe s., IV, 1261. — Et indifférence religieuse, VII, 1583-84. — Et fanatisme, V, 2074-75. — Voir Chatel; Cherbudy; Christianisme rationnel; Collins [A.].
Delattre [R. P.] — Sur l'inspiration, VII, 2248.
Délectation morose [H. Moureau] IV, 245-50. — Voir Désir.
Délégation [E. Valton] IV, 250-57. — Nature de la juridiction déléguée, VIII, 1986-87. — Pouvoir pour évêques de dispenser des empêchements de mariage par délégation du pape, IV, 2465-72.
Délit [T. Ortolan] IV, 258-61. — Voir Crime.
Démétrius Cydonès. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 950-52.
Démétrius de Cyzique [L. Petit] IV, 264-65.
Démission [P. Fourneret] IV, 266-71.
Démiurge, voir Gnosticisme.
Démocratie [B. Schwalm] IV, 271-321. — Voir Acceptation des lois.
— *Et l'Église cathol. ou le catholicisme.* — Réforme essentiellement démocratique de la primitive Église, V, 1698-99. — Caractère démocratique du concile de Bâle, II, 117-28. — Idées de Lamennais, VIII, 2484-97. — La révolution de 1848 : catholic. et démocr., IX, 575-76. — Léon XIII et le libéralisme politique. Tendances nouvelles du libéralisme cath. [socialisme et démocr., « Le sillon »], IX, 615-25. Voir Libéralisme cath. — Encyclique « Pascendi » et la démocratie dans l'Église, IV, 319-21. — Erreurs de Richer et de ses partisans sur la hiérarchie ecclés., VI, 2369-73; — faux système de l'évolution de la hiérarchie; VI, 2376-77; — la hiérarchie ecclés. est monarchique, 2177. — Voir Gallicanisme. Gouvernement ecclésiastique.
Démon [E. Mangenot, T. Ortolan] IV, 321-409. — Doctrine Ép. Jude, VIII, 1678-79; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2552-53; — S. Irénée, IV, 342, 345-46; — S. Justin, VIII, 2266-67; — Lactance, VIII, 2440-41; — Coran, III, 1796-98. — Théologie juive, VIII, 1622-27. — Théologie grecque sur jugement; contrôle des âmes par le démon, VIII, 1788-89. — Et Rédemption, d'après *a*) S. Augustin, I, 2370-72; — *b*) S. Irénée, VII, 2479-81. — Et anges. D'après la cabale, II, 1284-85. — Victoire de Jésus-Christ dans sa descente aux enfers, IV, 603-08. — Le Protévangile et l'Immaculée Conception, VII, 849-61. — Tentation et péché d'Ève, V, 1646-51. — L'extase diabolique, V, 1886-87. — Peines de l'enfer, V, 109-10. — Voir Anges; Démoniaques; Discernement des esprits; Divination; Enfer; Exorcisme; Exorciste; Feu de l'enfer; Immaculée Conception.
Démoniaques [T. Ortolan] IV, 409-14. — Voir Exorcisme. — Exorcistes.
Denifle [Joseph] [R. Coulon] IV, 414-16.
Dénisov [André et Siméon] [A. Palmieri] IV, 416-18.
Dénonciation [V. Oblet] IV, 418-21.
Dens [Pierre] [J. Forget] IV, 421-23.
Denys [S.], pape [A. Clerval] IV, 423-25. — Sur l'infaillibilité du pape, VII, 1660-61.
Denys d'Alexandrie [S.] [C. Verschaffel] IV, 425-27. — Sur eucharistie, V, 1139.
Denys l'Aréopagite [Le pseudo] [P. Godet] IV, 429-36; — Et la théodicée au XIIIe s., IV, 1183-1202; — Sur nature de Dieu, IV, 1118-27; — hiérarchie des anges, I, 1209-10, 1213-14, 1218-19; — eucharistie, V, 1170-71; — béatitude, II, 508; — bien, II, 831-32.
Denys le chartreux [S. Autore] IV, 436-48. — Sur inspiration, VII, 2130.
Déprécatoire [Absolution sous forme]. — Validité; question et solution, I, 244-52.
Déposition et dégradation des clercs [E. Vacandard] IV, 451-521.
Dépot [C. Antoine] IV, 521-26.
Dépôt de la Foi [E. Dublanchy] IV, 526-31.
Descartes [René] [A. Chollet] IV, 532-65. — Sur argument de saint Anselme, I, 1353-56; — nature de Dieu, IV, 1246-48. — Et Galilée, VI, 1086-87. — Et cartésiens : *a*) Sur l'hypostase, VII, 429-31; — *b*) Systèmes eucharistiques, V, 1422-50. — Voir Buffier.

Descente de Jésus aux enfers [H. Quilliet] IV, 565-619. — Hypothèses d'une conversion à la foi par l'évangélisation aux enfers, VII, 1814-19.
Désespoir [E. Dublanchy] IV, 620-22.
Desgabets [Robert] [B. Heurtebize] IV, 622-24.
Désir [H. Moureau] IV, 624-26. — Voir Délectation morose.
Désirant [Bernard] [N. Merlin] IV, 627-30.
Desjardins [R. P.]. — Sur la nécessité de la foi d'après le concile de Trente, VII, 1783-87.
Destin [A. Chollet] IV, 631-38.
Destinée [A. Chollet] IV, 639. — Voir Béatitude; Cause. Ciel; Création; Déterminisme; Dieu; Église; Enfer; Fin dernière; Fin du monde; Hasard; Homme; Liberté; Nature; Prédestination; Purgatoire; Surnaturel.
Détention injuste du bien d'autrui [T. Ortolan] IV, 640-41. — Voir Restitution.
Déterminisme [G. Fonsegrive] IV, 641-47. — De Descartes, IV, 563-64. — Le concours divin et la prédétermination physique, III, 788-96. — Prédétermination divine du bien et du mal, d'après Coran, III, 1809-11. — Erreurs sur la liberté, IX, 666-68. — Dét. des motifs : et l'élection, acte humain, IV, 2249-50; — Voir Destin; Fatalisme; Grâce; Liberté; Volonté.
Dette. — Le privilège de compétence, VII, 1252. — Voir Contrats; Hypothèque.
Deusdedit [Cardinal] [G. Bareille] IV, 647-51.
Deutérocanoniques [Livres]. — Et apocryphes, I, 1500-01. Sur enfer, V, 36-38. — Voir Canon des Livres saints.
Deutéronome. — Questions générales [E. Mangenot] IV, 651-65. — Prophétie messianique [E. Mangenot] IV, 665-72. — Sur idolâtrie, VII, 625-27.
Devins, voir Divination.
Devoir conjugal. — Devoirs des époux, V, 374-83.
Dévolution [T. Ortolan] IV, 674-78.
Devoti [Jean] [T. Ortolan] IV, 678-80.
Dévotion [E. Dublanchy] IV, 680-85.
Dévotions. — Voir Cœur de Marie; Cœur-Sacré de Jésus.
Diable, voir Démon [et renvois].
Diaconat, voir Diacres.
Diaconesses [J. Forget] IV, 685-703.
Diacres [J. Forget] IV, 703-31. — Le diaconat et l'institution des ordres mineurs, I, 313-14. — Connaissances requises, III, 612-13. — Ministres de la communion, III, 490-91. — Ministres de l'absolution : *a*) texte de S. Cyprien ; discussion, I, 154-56; — *b*) confession à des clercs inférieurs; I, 182-89; — *c*) pouvoir d'absoudre, I, 237. — Confesseurs ou « économes » de la pénitence, III, 846, 876-77, 898-99. — Voir Clergé catholique.
Diacres [Sous] — Connaissances requises, III, 612-13. — Voir Clergé catholique.
Diacrinomènes [G. Bareille] IV, 732-33.
« Dialogue avec Tryphon » [S. Justin]. — Analyse, VIII, 2236-38.
Diaspora [La]. — Et les rapports entre le judaïsme et le milieu païen, VIII, 1652-57, 1666-68.
« Dictionnaire théologique » [Bergier]. — Doctrine et méthode, II, 744-45.
« Didachè » ,voir Apôtres [Doctrine des Douze].
Didascalie des Apôtres, voir Apôtres [Didasc.].
Didyme l'Aveugle [P. Godet] IV, 748. — Sur l'Esprit-Saint, V, 739-43, 789.
Didiot. — Sur l'inspiration, VII, 2237-39.
Dieu [M. Chossat; E. Mangenot; X. Le Bachelet; X. Moisant] IV, 756-1300. — Doctr. Daniel, IV, 73; — Eccl., IV, 2022; — Eccli., IV, 2051; — Esdras; — Néhémie V, 550; — Ézéchiel, V, 2040; — Isaïe, VIII, 46-47; — Jérémie, VIII, 871-74; — Job, VIII, 1466-68; — Josué, VIII, 1565-68; — Judith, VIII, 1714-15; — Lamentations, VIII, 2535. — Doctrine de S. Augustin, I, 2323, 2328, 2334-37, 2344-48, 2432-33, 2454, 2459-60; — S. Bernard, II, 763; — Biel, II, 819; — Gratry, VI, 1757-60; — Clément d'Alexandrie, III, 154-58; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2502-06; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2545-49; — Eunomius, V, 1507-11; — Hermès, VI, 2295-97; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2397-99, 2416-17; 2419-26; — Hugues de Saint-Victor, VII, 266-69, 274; — S. Irénée, IV, 1036-39, 1054; — S. Jean Damascène, VIII, 717-22; — S. Justin, VIII, 2253-62; — Lacordaire, VIII, 2411-12; — Scot [Duns], IV, 1874-84; — Scot Erigène, V, 413-22, — Selon épigraphie, V, 327-29; — juifs, VIII, 1618-21. — Théories alexandrines, I, 807-14, 821-24. — Selon publications cath. XIXe et XXe s., VI, 697; — cabale, II, 1279-83; — Coran, III, 1780-95; — Descartes, IV, 539-49; — docètes, IV, 1481-82; — gnostiques, VI, 1460; — Leibniz, IX, 180-88; — Locke, IX, 855-56; — valentiniens, VI, 1448-49, 1451-52; — Simon le Magicien, VI, 1441.
— *Connaissance de Dieu.* — Selon Gratry, VI, 1757-60; — Scot Érigène, V, 413-14. — Extase divines, V, 1887-96. — Voir Analogie; Éminence [Méth.]; Expérience religieuse; Intuitive [Vision].
— *Existence.* — L' « a priori » et l' « a posteriori » et la connaissance de Dieu, I, 1717-22. — Croyance en Dieu, d'après Kant, VIII, 2315-16. — Doctrine de S. Anselme, voir Anselme [S.]; — S. Augustin, IV, 1107-08; — Averroès, IV, 1217-18; — Scot [Duns] IV, 1874-75. — Dieu cause première, II, 2024-25. — Apparitions [Bible], I, 1688. Voir références ci-dessus ; Agnosticisme ; Athéisme; Cause; Fidéisme.
— *Nature et attributs.* — Dieu et la théorie de l'acte et de la puissance, I, 335-36, 338-39. — Attributs [Toussaint] I, 2223-25. — Doctrine d'Isaïe, VIII, 46-47; — Jérémie, VIII, 873-74; — Job, VIII, 1466-68; — Judith, VIII, 1715; — S. Augustin, I, 2345-46; — S. Jean Damascène, VIII, 718-19; — Raymond Lulle, IX, 1116-17; — Scot [Duns], IV, 1876-88. — Règles d'emploi [attributs] I, 283. — Attribués à l'Esprit-Saint, V, 689-90. — Et Incarnation, VII, 1519-23. — Et anthropomorphisme, I, 1367. — *Unité.* Doctrine d'Averroès, IV, 1218-23; — scolastiques, IV, 1158-60. — *Aséité,* I, 2077-80. — *Immutabilité :* dans l'acte créateur, III, 2135-39. — *Éternité,* V, 915-18. — *Sagesse* et Rédemption, selon S. Irénée, VII, 4278-79. — *Sainteté,* Dieu et l'impeccabilité, VII, 1267-68; — la gloire de Dieu, VI, 1386-93. — *Bonté* et Rédemption, VII, 2476-78. — *Justice* et enfer, V, 115-16; voir Jugement.
— *Opérations divines.* — Opérations « ad intra, ad extra », I, 399-400. — *Intelligence et science divines;* connaissance divine, I, 282. — Infaillibilité de Dieu : et la persévérance dans la foi, VI, 333-39. — Intelligence divine, selon Scot [Duns], IV, 1878-80. — Dieu cause exemplaire du monde, III, 2150-63. — La création, acte d'intelligence, III, 2129-33. — Prescience divine et nécessité, I, 138. — Science divine et liberté, IX, 669-72. — Science divine et prédestination [S. Augustin] I, 2399. — *Volonté divine,* selon Scot [Duns], IV, 1880-81; — Descartes, IV, 546-47. — La création, acte de volonté, III, 2129-33. — Liberté divine dans l'acte créateur, III, 2139-50. Voir Élection, acte divin. — *Providence.* Voir Conservation; Grâce; Providence. — *Prédestination,* voir Prédestination.
— *Divers.* — Dieu rémunérateur. Foi en Dieu rémunérateur, nécessité; théorie *a*) de Véga, VII, 1754-58; *b*) Heb. [XI, 6], VII, 1798-805. — Dieu et la Rédemption, selon S. Irénée, VII, 2476-79. — Connaissance naturelle de Dieu, base de la foi, pour certains, VI, 138. — Gloire de Dieu, fin dernière absolue de la création, V, 2484-85. — Culte de Dieu et de la Sainte Trinité, III, 2414-15. — Images de Dieu, VII, 837-41. — Motif d'espérance, V, 633-45; — L'espérance, vertu théologale, V, 445-48. — Connaissance de Dieu nécessaire pour pouvoir l'offenser, VII, 1907-10. — Haine envers Dieu; Gravité, VI, 2032-33.
— *Voir* Absolu; Absolument; Adoption surnaturelle; Adoration; Anges; Animation; Anthropomorphisme; Anthropomorphites; Arianisme; Athéisme; Béatitude; Bien; Blasphème; Charité; Concours divin; Contemplation; Création; Dam; Déisme; Esprit-Saint; Fils de Dieu; Fin dernière; Indifférence religieuse; Inspiration de l'Écriture; Intuitive [Vision]; Jésus-Christ [et renvois]; Théodicée; Trinité [Ste] [et renvois].
Dieux [Paganisme]. — Voir Idolâtrie; Polythéisme.
Diffamation [T. Ortolan] IV, 1300-07. — Voir Calomnie.
Dimanche [E. Dublanchy] IV, 1308-48
Dimœrites [B. Bareille] IV, 1357-62.
Dimissoriales [Lettres] [P. Fourneret] IV, 1348-52. — Pouvoirs des abbés, I, 14-15.
Dimitri [Daniel] [A. Palmieri] IV, 1353-57.
Dinouart [Joseph-Antoine-Toussaint] [B. Heurtebize] IV, 1361-62.
Diocèse [P. Fourneret] IV, 1362-63.
Diodore de Tarse [P. Godet] IV, 1363-66.
Diognète [Épître à] [P. Godet] IV, 1366-69.
Dioscore [G. Bareille] IV, 1369-75. — Opposition d'Eusèbe de Dorylée, V, 1536-37.
Dirimants [Empêchements], voir Empêchements.
Discernement des esprits [A. Chollet] IV, 1375-415.
Disciples de Jésus-Christ, voir Didascalie.

Discorde. — Péché contre la charité, II, 2263-64.
Disparité de culte [T. ORTOLAN] IV, 1416-28.
Dispenses [A. VILLIEN] IV, 1428-40.— Du vœu de chasteté, II, 2329-31. — Des empêchements de mariage, IV, 2158-98. — De l'empêchement de mariage de disparité de culte, IV, 1424-26. — Du jeûne, VIII, 1416-17. — Voir Clauses apostoliques.
Dispositions morales. — Nécessité pour atteindre la vérité; controverses avec les Juifs, VIII, 1870-914.
Distraction, voir Attention.
Divination [T. ORTOLAN] IV, 1441-55.
Divinité de Jésus-Christ, voir Jésus-Christ.
Divinité de l'Église, voir Église catholique.
Divorce [A. VILLIEN] IV, 1455-78. — Doctrine de Luther, IX, 1279-82. — Divorce d'Henri VIII, roi d'Angleterre, VI, 2184-88. — Privilège paulin, IV, 1473-74. — Pouvoirs de l'autorité civile. Le divorce civil en France, IV, 1472-73, 1474-78. — Voir Adultère et le lien du mariage. Mariage.
Docètes [G. BAREILLE] IV, 1480-84. — Voir Docétisme.
Docétisme [G. BAREILLE] IV, 1484-501.
Docteur [Doctorat] [E. VALTON] IV, 1501-09. — En théologie, licence, VI, 1689-90.
Docteur de l'Église [E. VALTON] IV, 1509-10.
Doctrine des Douze Apôtres, voir Apôtres [Doctrine des Douze].
Doellinger [De] [P. GODET] IV, 1512-22. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1210-11
Dogmatique [E. DUBLANCHY] IV, 1522-74.
Dogme [E. DUBLANCHY] IV, 1574-650. — Histoire. Utilité des œuvres de S. Éphrem, V, 191-93. — Infaillibilité de l'Église relativement au dépôt de la foi et aux faits dogmatiques, IV, 2184. 2188-95, 2196-97. — Développement. Nécessité de l'infaillibilité de l'Église, VI, 158-60. — Et droit canon. Gratien; la théologie dans ses sources et chez les glossateurs de son « Décret », VI, 1731-49. — Voir Expérience religieuse; Foi; Hérésie; Lieux théologiques.
Dol. — Et consentement relatif aux contrats, III, 1663-64. —Voir Fraude.
Domicile [P FOURNERET] IV, 1651-61. — Voir Étrangers.
Dominations [Anges], voir Anges.
Dominicains. — La théologie dans l'ordre des Frères prêcheurs [P. MANDONNET] VI, 863-924. — Contre les albigeois, I, 682-86. — Voir Albert le Grand; Alexandre [Noël]; Chinois [Rites]; Coeffeteau; Hochstraten; Hugues de Saint-Cher; Isolani; Jacques Voragine; Javelli; Jean Saint-Thomas; Lacordaire; Molinisme § Thomisme; Thomas d'Aquin [S.]; Thomisme.
Dominici [Bx. Jean] [H. DEHOVE] IV, 1661-67.
Dominique [S.]. — Controverses, III, 1699-702. — Voir Dominicains
Dominis [Marc-Antoine de] [J. DE LA SERVIÈRE] IV, 1668-75.
Dommage [C. ANTOINE] IV, 1675-86.
Dommages et intérêts. — Existence. Évaluation, IV, 1684-86.
Donat, évêque des Cases Noires [Numidie] [G. BAREILLE] IV, 1687-89. — Et Donat de Carthage, IV, 1689-90. — Et donatisme, 1701-03.
Donat de Carthage [G. BAREILLE] IV, 1689-92. — Et donatisme, IV, 1701-03.
Donation [C. ANTOINE] IV, 1692-1701.
Donatisme [G. BAREILLE] IV, 1701-28. — Controverses, III, 1698-99. — Opposition de S. Augustin, I, 2277-80, 2294-96, 2307, 2315, 2410-11, 2416-17, 2461-62. — Et circoncellions, II, 2514-17. — Voir Catholicité; Donat évêque des Cases Noires; Donat de Carthage; Félicien.
Donation entre vifs, voir Donation.
Don de Sagesse, voir Sagesse [Don de].
Don de Science, voir Science [Don de].
Dons du Saint-Esprit [A. GARDEIL] IV, 1728-81. — En Jésus-Christ, VIII, 1287-88. — Le don de sagesse et l'expérience religieuse, V, 1822-23. — Voir Fruits du Saint-Esprit.
Dordrecht [Synode protestant de] — Sur le salut des infidèles, VII, 1732-35.
Dosithée [A. PALMIERI] IV, 1788-800.
Dorland [Pierre] [S. AUTORE] IV, 1782-85.
Dorothée de Tyr [S.] [G. BAREILLE] IV, 1786-88.
Douai [Université de]. — Enseignement Allen, I, 886-88.
Douceur, voir Colère.
Doucin [Louis] [J. BRUCHER] IV, 1800-02.
Doukhobors [A. PALMIERI] IV, 1802-11.
Douleur. — En Jésus-Christ, VI, 2441-9, VIII, 1329-32.
Doute [A. CHOLLET] IV, 1811-20. — Méthodique, de Descartes, IV, 537-39. — Méthode hermésienne, VI, 2290-92. Opinion et foi, VI, 92-97. — Et persévérance dans la foi, VI, 280-349. — Et restitution, IV, 1680. — Voir Crédibilité; Croyance; Descartes; Foi.
Dracontius [P. GODET] IV, 1822-24.
Drey [P. GODET] IV, 1825-28.
Driedo [Jean] [J. FORGET] IV, 1828-30. — Et l'augustinisme de Luther, IX, 1198-99.
Droit [P. FOURNERET] IV, 1831-36. — Voir Biens ecclésiastiques.
Droit [**Question de**], **Question de fait,** voir Fait [Question de].
Droit canonique [P. FOURNERET] IV, 1836-42. — Doctrine du cardinal Deusdedit, IV, 649-50. — Œuvre de Gandulphe de Bologne, VI, 1145-46. — Écrits de saint Hippolyte, VI, 2501-04. — Publications catholiques Allemagne, I, 876-78, 880; — Grande-Bretagne et Irlande, VI, 1710-11; — Italie, VIII, 197-99, 202-05, 208-11, 218-20, 228-29, 233-34, 238. — L'hérésie-délit, VI, 2242-55. — Recueils du XIIe s. relatifs à l'eucharistie, V, 1255-57. — Sur l'illégitimité, VII, 744-50. — Règles sur commerce, III, 405-08.
— *Nouveau code* — Sur le privilège du for, VII, 1125-26. — Sur indults, VII, 1638; — baptême des enfants des infidèles, VII, 1934; — indulgences, VII, 1623-34; — irrégularités, VII, 2563-66; — impubères, VII, 1427-28, 1429; — interstices, VII, 2348-49. — Voir Décret [et mots suiv.]; Empêchements de mariage; « Extravagantes »; Gratien, canoniste; Honnêteté publique; Immunités écclesiastiques; Interdit; Irrégularités; Jeûne.
Droit civil, voir Code civil.
Droit de patronage, voir Patronage [Droit de].
Droit des gens, voir Guerre.
Droit international, voir Guerre.
Droit naturel. — La guerre et le droit naturel, VI, 1901-10.
Droit romain. — Empêchement de mariage d'honnêteté publique, VII, 62-63. — Adoption, I, 421-24. — Émancipation, IV, 2399-400. — Voir Biens ecclésiastiques.
Drouin [Hyacinthe-René] [R. COULON] IV, 1842-43.
Dualisme et l'école d'Alexandrie, I, 807-11. — Dualisme psychique. Condamnation [IVe concile de Constantinople] III, 1299-301. — Voir Albigeois; Bogomiles; Cathares; Concoréziens; Manichéisme.
Duel [P. FOURERET] IV, 1845-56.
Dufour [Pierre-Joseph] [R. COULON] IV, 1856-58.
Dugnet [Jacques-Joseph] [A. INGOLD] IV, 1858-59.
Dulcin [G. BAREILLE] IV, 1859-61.
Dulcken [Antoine] [S. AUTORE] IV, 1861-62.
Dulie [Culte de]. — Définition, III, 2407. — Voir Culte; Iconoclasme; Images; Saints.
Duns Scot. — Voir Scot [Duns]; Scotisme.
Dunstan [S.] [J. DE LA SERVIÈRE] IV, 1947-49.
Dupanloup [Mgr Félix] [A. LARGENT] IV, 1949-53.
Du Perron [Card. Jacques Davy] [C. CONSTANTIN] IV, 1953-60.
Duplessy-Mornay [Philippe du Mornay, seigneur de Plessy-Marly]. — Controverse avec le cardinal du Perron, III, 1724-25.
Durand de Saint-Pourçain [P. GODET] IV, 1964-66. — Sur l'inspiration et l'inerrance, VII, 2253, 2265-66. — Adoptianisme, I, 418-20. — Sur les accidents eucharistiques V, 1389-90.
Dutouquet [R. P.] — Sur l'inspiration, VII, 2171-2205.
Du Vergier ou Du Verger de Hauranne [Jean], ou abbé de Saint-Cyran [C. CONSTANTIN] IV, 1967-75. — Et le jansénisme, VIII, 320-26, 329-30, 451, 456, 457-58. Et Arnauld, I, 1978-80.
Duvoisin [Jean-Baptiste] [C. CONSTANTIN] IV, 1975-76.

E

Eadmer [B. HEURTEBIZE] IV, 1977-78. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1007-09.
Eau bénite [A. GASTOUÉ] IV, 1978-84.
Ebedjésu, voir Abdiésu.

Ébionites [G. Bareille] IV, 1987-95. — Judéo-chrétiens, hérétiques, VIII, 1703-08. — Voir Nazaréens.
Ébionites [Évangile des] — Apocryphe, V, 1633-34.
Ébrard ou Éberhard ou Évrard [F. Vernet] IV, 1995-98.
Ecclésiaste [Livre de l'] [L. Bigot] IV, 1998-2028. — Sur enfer, V, 33-34.
Ecclésiastique [Livre de l'] [L. Bigot] IV, 2025-54. — Sur Dieu, IV, 1011-13; — la Sagesse, V, 2368-69; — jugement, VIII, 1745.
Échard [Jacques] [R. Coulon] IV, 2054-56.
Échellensis, voir Abraham Échellensis.
Eck [Jean] [A. Humbert] IV, 2056-57. — Controverses, III, 1702-07, 1717-18.
Éckart [F. Vernet] IV, 2057-81.
Éclectisme. — Et l'école d'Alexandrie, I, 807-24.
École chrétienne d'Alexandrie, voir Alexandrie.
École de Cologne, voir Cologne.
École d'Édesse, voir Édesse.
École de Saint-Victor. — voir Adam Saint-Victor; Hugues Saint-Victor; Saint-Victor [Ec.].
Écoles, voir Enseignement [et renvois].
Économiques [Questions]. Voir Biens ecclésiastiques; Bourse [Jeux]: Cens; Commerce; Commodat; Communisme; Prix; Fouriérisme.
Écosse. — Voir Chalmers; Grande-Bretagne; Knox.
Écoutants. — Et catéchuménat, II, 1974-75.
Écriture sainte [E. Mangenot] IV, 2092-101. — Bibliographie, I, 653. — Épigraphie, V, 313-15. — Travaux et publications catholiques des franciscains, VI, 829-30, 831-32, 835, 839, 849-50, 857, 860; — Des Allemands, I, 854-55, 862-65; — Autrichiens, I, 2618-19; — Belges, II, 550-51; — Espagnols, V, 596-97; — Français, VI, 670-72, 683-86, 693-94, 702-09. — Anglais et Irlandais, VI, 1709-10, 1715-16, 1721, 1723-24; — Italiens, VIII, 196, 200-01, 206-07, 213-15, 222-23, 230-32, 235-36. — Travaux, œuvres, théories de Alex. de Halès, I, 774; — S. Ambroise, I, 943-45, 949; — S. Augustin, I, 2300-02, 2308, 2340-44; — Bacon, II, 22-29, 31; — S. Basile, II, 445-46; — Bellarmin, II, 583-84; — S. Bonaventure, II, 970-72, 974; — Cajétan, II, 1324-25, 1328-29; — Clément d'Alexandrie, III, 164-67; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2483-88; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2543-45; — Didyme l'Aveugle, IV, 751-52; — Estius, V, 873-75; — S. Hilaire, VI, 2399-402, 2414-16; — S. Hippolyte, VI, 2498-501; — Hugues de Saint-Cher, VII, 227-36; — S. Ignace d'Antioche, VII, 702-03; — S. Irénée, VII, 2414-23; — S. Isidore de Péluse, VIII, 89-91; — S. Isidore de Séville, VIII, 104-05, 107-08; — S. Jean Chrysostome, VIII, 669-70, 672-73; — S. Jérôme, VIII, 898-99, 904-06, 909-14, 921-22, 923-24, 927-65; — Junilius Africanus VIII, 1972-75; — S. Justin, VIII, 2245-50; — Lefèvre d'Étaples, IX, 136-39, 145-47; — Louis de Léon, IX, 359-65; — S. Lucien d'Antioche, IX, 1027-28; — Nicolas de Lyre, IX, 1411-20; — Noël Alexandre, I, 772; — Th. de Bèze, II, 809. — Selon calvinisme [règle de foi], II, 1399-400; — Coran [Livres saints, d'après le Coran], III, 1798-802; — doukhobors, IV, 1806; — ébionites, IV, 991-92, 1993; — elcésaïtes, IV, 2237; — gnosticisme, VI, 1457-58, 1465-67. — Luther, IX, 1299-304. — Lieu théologique, IX, 722-25. — Source du dogme, IV, 1596-98. — La dogmatique dans le Nouveau Testament, IV, 1545-47. — Sur l'inspiration, VII, 2070-71. — Sur l'authenticité mosaïque de la Genèse, VI, 1196-97. — Symbolisme scripturaire de l'École d'Alexandrie, I, 814-15. — L'Index et les éditions du texte original et des versions de la sainte Écriture, VII, 1573-74. — Langage anthropomorphique, I, 1368-72. — Équivalence de « caro » et de « homo », VII, 1446-47. — Division en chapitres par Hugues de Saint-Cher, VII, 227.
— *Enseignements dogmatiques.* — Crédibilité, III, 2236-39. — Infaillibilité du pape, VII, 1639-55, 1683-84, 1697. — Catholicité de l'Église, II, 2003-08. — Foi, VI, 57-78, 85-89, 107-09, 169, 183-85, 215, 279-80, 329-30, 362-63, 366, 393, 435, 458-67. — La nécessité de la foi et salut chez les infidèles, VII, 1798-805, 1819-22, 1857-59, 1898-902. — Communion dans la foi sous le Nouveau et l'Ancien Testament, III, 419-29. — Sens du mot anathème, I, 1168-69. — Dieu, IV, 948-1023. — Gloire de Dieu, VI, 1388-92. — Éternité de Dieu, V, 916-17. — Élection divine, IV, 2240-41. — Fils de Dieu, V, 2353-407. — Esprit-Saint, V, 678-92. — Procession du Saint-Esprit, V, 762-73. — Anges, I, 1189-92. — Démon, IV, 322-39. — Exorcismes, V, 1766, 1768-70. — Création, III, 2042-57. — Appropriation de la création au Verbe, III, 2115-17. — Ame, I, 968-71, 1022-24. — Ame, forme du corps humain, VI, 551-52. — Animation, I, 1311-13, 1316. — Incarnation, VII, 1451-53, 1455, 1460, 1482, 1483-88, 1514-18. — Union hypostatique, VII, 443-49. — Kénose (fondements scripturaires), VIII, 2342-45. — Jésus-Christ : *a*) préparé et prédit, VIII, 1110-32; — *b*) Manifestation humaine et divine, VIII, 1134-1247. — Descente de Jésus aux enfers, IV, 575-78. — Immaculée Conception, VII, 848-72, 1090-91, 1202, 1207. — Assomption de Marie, I, 2132-33. — Culte des images, VII, 766, 794, 802-03, 817. — Bénédiction, II, 629-34. — Baptême, II, 167-78. — Circoncision, II, 2520-22. — Baptême de Jean-Baptiste, VIII, 651-53. — Confirmation, III, 975-1026. — Imposition des mains, VII, 1302-14, 1344-46. — Eucharistie, V, 989-1024, 1031-121. — Agneau pascal, I, 582-83. — Épiclèse, V, 222-24. — Consécration eucharist., V, 224-32. — Agneau de Dieu, I, 576-78. — Confession, III, 828-38. — Attrition, I, 2239-40. — Absolution, I, 138-45, 196-98. — Extrême-onction, V, 1897-927. — Évêques, V, 1656-62. — Irrégularités, VII, 2538-39, 2543-47. — Fin du monde, V, 2504-07, 2509-17, 2550. — Jugement, VIII, 1734-65. — Fin du jugement, V, 2239-40. — Enfer, V, 92, 94-95, 97-98, 108-09. — Feu de l'enfer, V, 2196-99. — Ciel, II, 2474-77. — Béatitude, II, 502-04. — Nombre des élus, IV, 2355-64. — Corps glorieux, III, 1879-89. — Vision intuitive, VII, 2352, 2361-64, 2371. — Gloire des élus, VI, 1416-17, 1418. — Vision béatifique des âmes séparées, II, 673-76. — Grâce, VI, 1560-64, 1573-74, 1599-96, 1597, 1599, 1604-05, 1616-17, 1636-38, 1656, 1683. — Adoption surnaturelle de l'homme par Dieu (justification), I, 430-32. — Justification, VIII, 2043-77. — Dons du Saint-Esprit, IV, 1748-52. — Discernement des esprits, IV, 1376-80.
— *Enseignements moraux.* — Le bien, II, 836-39. — Acte humain, I, 340-41. — Péché capital, II, 1689. — Résolution des cas de conscience, II, 1817. — Espérance, V, 605-06, 610-31, 648. — Aumône, I, 2563. — Acception de personne, I, 300. — Guerre, VI, 1910-12, 1913-14. — Étrangers, V, 982-84. — Idolâtrie et idoles, VII, 602-05, 623-49. — Idolothytes, VII, 670-77. — Endurcissement, V, 19-20, 22-24. — Fornication, VI, 601. — Adultère, I, 466-75. — Inceste, VII, 1541-43, 1544-45. — Abstinence du sang et des viandes suffoquées, I, 275-77.
— *Divers.* — Imprécations bibliques, VII, 1425-26. — Apparitions, I, 1688-89.
— *Se reporter aux vocables suivants :* Gen.; Deut.; Ex.; Lév.; Esdr. et Néh.; Esth.; Macch.; Jos.; Judith; Juges; Cant. des Cant.; Eccl.; Eccli.; Job; Prov.; Psaumes; Sag.; Abdias; Aggée; Amos; Daniel; Ezéch.; Habac.; Is.; Jér.; Joël; Jon.; Lam.; Michée; Osée; Act. des Apôtres; Apoc. (Saint Jean); Évang. (et mots suiv.); Ép. à Timothée (Ire) (et mots suiv.). — *Voir* Aaron; Abel; Aberlé; Abraham; Allégorie bibl.; Ancien Test.; Antilogies; Aquila prosél.; Authenticité; Béatitudes évang.; Cabale; Canon des Livres saints; Critique bibl.; Deutérocanoniques; Exégèse; Figurisme; Galilée; Inspiration de l'Écrit.; Interprét. de l'Écrit.; Hexaméron; Judaïsme; Lieux théologiques; Lois § Loi mosaïque; Nouv. Testament.
Ecthèse. — Et le IIIe conc. de Constantinople, III, 1263-64.
Édesse, voir Abgar.
Édesse [École d'] [F. Nau] IV, 2102-03.
Édit de Nantes [Révocation de l']. — Et Bayle, II, 486-88. — Opposition de Claude, III, 10-11. — Voir Camisards; Jurieu.
Édouard VI [roi d'Angleterre]. — Développement de l'anglicanisme sous son règne, I, 1284-88. — Et Crammer, III, 2028-30.
Éducation populaire. — Léon XIII : l'éducation morale de la démocratie; problèmes connexes, IV, 306-12.
Efficiente [Cause], voir Cause.
Eger ou Egher [Henri] [S. Autore] IV, 2104-08.
Église [en général]. — Selon Luther : *a*) la société spirituelle, la religion individuelle, IX, 1295-309; — *b*) le prince, maître de l'activité religieuse, IX, 1316-21. — Selon Calvin, II, 1412-14, 1419-21.
Église [Commandements de l'], voir Commandements de l'Église.
Église anglicane, voir Anglicanisme [et renvois].
Église arménienne, voir Arménie.
Église catholique [E. Dublanchy] IV, 2108-24.

Selon Act., I, 350-51; — I Cor., III, 1854-55. — Doctrine de S. Clément de Rome, III, 53-54; — S. Léon Ier, IX, 281-82; — S. Athanase, I, 2174-75; — S. Augustin, I, 2341, 2408-32, 2424, 2461; — S. Bernard, II, 770-74; — Clément d'Alexandrie, III, 167; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2517-18; — Cyrille de Jérusalem, III, 2544-45, 2558-59; — Dominis, IV, 1671-74; — Hermas, VI, 2281-82; — S. Hilaire, VI, 2454-55; — S. Hippolyte, VI, 2510-11; — Hugues de Saint-Victor, VII, 269-71; — S. Ignace d'Antioche, VII, 708-09; — S. Irénée, VII, 2411-14, 2425-42; — S. Jean Damascène, VIII, 715-17; — Justinien Ier, VIII, 2285-86; — Lacordaire, VIII, 2404-06; — P. d'Ailly, I, 646-50; — Scot [Duns] 1873-74; — D'après monuments de l'antiquité chrétienne, III, 454-80; — art chrét. primitif, I, 2005-10; — épigraphie, V, 316-27. — Erreurs donatistes, IV, 1723-25. — Et gnosticisme, VI, 1458-59, 1463-67. — Et juifs [le fait de l'Église et les controverses avec les juifs], VIII, 1870-914. — Selon arméniens. Voir Libellus. — Selon protestantisme : *a*) les mystiques cath., la « Théologie germanique », Jean Tauler et l'Église : influence sur Luther, IX, 1268-74; — *b*) la destruction de la tradition de l'Église et du culte, par Luther, IX, 1296-98; — *c*) Erreurs puritaines. Voir Indépendants. — Doctrine du libéralisme cath., IX, 507-08, 529-32, 538-45, 599-607. — Doctri. de Lucar, IX, 1011-12.

— *Constitution. Autorité.* — Objet de l'apologétique, I, 1528-30. — Les Églises et la vraie Église, selon Leibniz, IX, 189-93. — Autorité : lieu théologique, IX, 726-30. — Et pape : doctrine d'Innocent III, VII, 1972-76. — Identification de l'évêque avec l'Église dans les premiers siècles, V, 1671-72. — Constitution hiérarchique. Voir Démocratie § Église cath. — Continuation visible du Verbe incarné, VIII, 1359-61. — Ame. Voir Infidèles.

— *Magistère de l'Église.* — Exposé du dogme, IV, 2175-200i 2208-10. — Doctrine de S. Augustin, 2341, 2413-16; — Biel, II, 818-19. — Autorité, IV, 2193-95, 2199, 2208-10. — Et interprétation de l'Écriture, VII, 2290-321. — Et dogmatique, IV, 1573-74. — Rôle de l'Église dans la foi, VI, 150-71, 180-83, 338-39. — Voir Causes majeures; Conciles [et mots suiv.]; Église cath.; Épiscopat cath.; Infaillibilité de l'Égl.; Infaillibilité du pape; Papauté.

— *Notes.* — Selon S. Irénée, VII, 2426-28. — Unité : selon S. Cyprien, III, 2467-68; — S. Irénée, VII, 2426-27. — Sainteté, VII, 2426. — Voir Apostolicité; Catholicité.

— *Divers.* — Ève, figure de l'Église, V, 1651-52. — Patronage de S. Joseph sur l'Église universelle, VIII, 1250. — Lois ecclésiastiques : *a*) vue d'ensemble, IX, 889-99; *b*) abrogation, I, 129. — Le caractère sacramentel et l'Église, II, 1707-08. — Communion sous les deux espèces; pouvoir disciplinaire de l'Église, III, 567-68. — Et école, IV, 2083-85. — Et république ou démocratie. Voir Démocratie. — Action contre l'infanticide, VII, 1722-25; — abolition de l'esclavage, V, 457-520. — Haine de la Franc-Maçonnerie contre l'Église. Condamnation par celle-ci, IV, 722-31.

— *En divers pays.* — *France* : voir Anti-concordataires; Constitution civile du clergé; Gallicanisme. — *Grande-Bretagne.* Voir Anglicanisme. — *Orient* : *a*) l'ancien patriarcat de Constantinople, III, 1500-06; — *b*) le vicariat apostolique de Constantinople, III, 1506-15; — *c*) Jérusalem : histoire, 1001-02, 1008-09; — *d*) Voir Églises [Union]; Orientales [Égl.] [et renv.]; Uniates.

— Consulter les articles : Afrique; Allemagne; Amérique; Amérique § Lat.; Asie; Autriche; Belgique; Bosnie-Herzégov.; Bulgarie; Canada; Espagne; France; Géorgie; Grande-Bretagne et Irlande; Italie; Hongrie

— *Voir* Acceptation des lois; Apôtres; Biens ecclésiastiques; Clergé cath.; Commandements de l'Église; Communion dans la foi; Communion des saints; Conciles [et mots suiv.]; Déposition; Dogme; Droit canonique; Église primitive; Églises [Union des]; Église et État; Épiscopat cath.; Gouvernement ecclés.; Hérésie; Hiérarchie; Juridiction; Missions cath.; Papauté; Pouvoir des clefs.

« Église catholique française », voir Chatel.

Église constitutionnelle de France, voir Constitut. civ. du clergé.

Église d'Alexandrie, voir Alexandrie.

Église d'Antioche, voir Antioche.

Église de Carlovitz, voir Carlovitz.

Église de Chypre, voir Chypre.

Église de Jérusalem, voir Jérusalem.

Église d'Éthiopie, voir Éthiopie.

« Église du Christ », voir Articles fondamentaux.

Église épiscopalienne, voir Épiscopalienne [Égl.].

Église et État. — Attitude, doctrine d'Alexandre VII, I, 728-30; — Alexandre VIII, I, 747-48; — Jean XXII, II, 666-67; — Benoît XII, II, 655-56; — Innocent IV, VII, 1989-95; — S. Ambroise, I, 942-43, 947-48; — apologistes, I, 1594-96; — S. Augustin, I, 2440; — Bellarmin, II, 570-72, 582-83, 591-93, 598-99. — Bx P. Canisius, II, 1513-15. — L'apostasie et le droit romain, I, 1607. — Guerre des albigeois, I, 681-86. — Théories de Calvin, II, 141718. — Gallicanisme, VI, 1118-24. Voir Gallicanisme. — Relations, IV, 2210-23; V, 897-905. — Princes et pape [Almain], I, 897. — Consulter : *a*) les art. indiqués à Église cath. § Consulter; *b*) liste des empereurs à Emper. d'Or. et d'Occid.; *c*) liste des papes à Papauté. — Voir Anglicanisme; Arianisme; Athanase [S.]; Athéisme; Biens ecclés.; Bohêmes [Frères]; Bonald; Boniface VIII; Bulgarie; Carlowitz; Chalmers; Chypre; Chrétienté; Conciles [et mots suiv.]; Concordats; Constantin Ier; Constitutions; Déclaration de 1682; Éthiopie; Missions cathol.; Orientales [Églises] [et renv.]; Politique et religion; Pouvoir spirituel; Pouvoir temporel des papes.

Église évangélique, voir Évangél. [Égl.].

« Église française catholique et apostolique » Histoire, II, 2346-48.

Église grecque, voir Grecque [Égl.] [et renv.].

Église libre d'Écosse, voir Chalmers.

Église luthérienne, voir Luthéranisme [et renv.].

Église militante, voir Communion des saints.

Église monophysite, voir Monophysite [Église] [et renvois].

Église primitive. — Voir Actes des Apôtres; Formées [Lettres]; Judéo-chrétiens; Lois § Loi mosaïque.

Église réformée. — Controverses au temps de la Réforme, III, 1721-27. — Sur justification, VIII, 2137-54, 2197-98; — confirmation, III, 1086-88; — confession, III, 941-42; — communion des saints, III, 448-49. — Voir Claude [J.]; Jurieu.

Église romaine, voir Église cath. [et renv.].

Église russe, voir Russe [Égl.] [et renv.].

Églises [Union des]. — *Église cath. et Églises orientales spécialement Église grecque.* — Efforts, attitude de Grégoire XIII, VI, 1810-11; — Innocent III, VII, 1969-70; — Léon XIII, IX, 350-53; — Concile Bâle (1431), II, 116-17, 122-24, 128. — IVe concile de Latran, VIII, 2661-62; — Ve concile de Latran, VIII, 2680-81; — IIe concile de Lyon [1274], VIII, 1723-26; IX, 1374-409. — Histoire en Arménie, I, 1903-07, 1911-20, 1922, 1931-68; VI, 46-47. — Hist. en Bulgarie : *a*) la B. et Adrien Ier, I, 455; — *b*) et Jean VIII, VIII, 604; — *c*) voir Bulgarie. — L'union des Égl. et l'Éthiopie, V, 941-60; — et la Géorgie, VI, 1259-60; — et l'Église de Jérusalem, VIII, 1003-04. — Voir Arcudius; Barlaam; Bessarion; Conciles œcuméniques § Florence; Langues liturgiques; Uniates.

— *Églises orientales orthodoxes et Églises non orthodoxes [spécialement protestantes et anglicanes].* — Église de Constantinople et égl. non orthodoxes [XVe au XXe s.], III, 1450-60. — Protestants et patriarche de Constantinople Jérémie II, VIII, 886-89. — Protest. et Église de Jérusalem, VIII, 1004-07, 1008.

— *Églises protestantes entre elles.* — L'union des prot., selon Leibniz, IX, 193-94. — Voir Alliance presbyb.; Articles fond.; Évang. [All.]; Évang. [Église].

Église serbe. Voir Carlowitz; Serbie.

Églises et chapelles. — L'immunité locale et le droit d'asile, VII, 1253-58. — France : multiplication depuis la Séparation, VI, 633-34.

Église gréco-slaves, voir Gréco-slaves [Égl.] [et renv.].

Églises nestoriennes, voir Nestoriennes [Égl.].

Églises orientales, voir Orientales [Égl.] [et renvois].

Église souffrante, voir Communion des saints.

Églises réformées, voir Alliances presbyt.

Église syrienne, voir Syrienne [Égl.].

Église triomphante, voir Communion des saints.

Égoïsme [C. Antoine], IV, 2224-30.

Égypte. — Anachorètes, I, 1134-35. — Missions cathol., I, 542. — Croyances sur le jugement, VIII, 1791-92. — La crémation chez les Égyptiens, III, 2311-13. — Voir Alexandrie; Antoine [S.]; Coptes.

Égypte [Église d']. — Voir Coptes; Éthiopie.

Égyptiens [Évangile des]. — Apocryphe, v, 1628-39.
Ehdenensis [Étienne Al-Douaïhi] [P. Chebli], iv, 2230-31.
Eisengrein [Martin] [A. Humbert] iv, 2232-33.
Elcésaïtes [G. Bareille] iv, 2233-39.
Élection, acte divin [A. Michel] iv, 2239-24. — L'élection en Dieu, iv, 2253-54. — Voir Dieu § Volonté.
Élection [acte humain] [A. Gardeil] iv, 2242-56.
Élection des évêques. — [E. Roland] iv, 2256-81. — Aux trois premiers siècles, v, 1682-84. — Contre ingérence du pouvoir séculier [IVe conc. de Constantinople], iii, 1301-04. — Clauses de la Constitution civile du clergé, iii, 1565. — Italie. Situation juridique de l'Église, par rapport à la nomination des évêques, viii, 142-43.
Élection des papes. [T. Ortolan] iv, 2281-319. — Voir Conclave.
Élections. — Abbés, i, 11-12. — Abbesses, i, 18.
Éleusis [Culte d']. — Et l'arcane, i, 1745-48.
Éleuthère [S.], pape [A. Clerval] iv, 2319-20.
Élévation [durant la Messe] [E. Mangenot] iv, 2320-28.
Élicite, voir Acte.
Élie [prophète]. — Contre l'idolâtrie, vii, 640-41. — Enlèvement : conclusion sur les corps glorieux, iii, 1882. — Et l'Ordre des Carmes, ii, 1777, 1779-80.
Élie Bar-Sinaya [F. Nau] iv, 2330-31.
Élie de Crète [S. Salaville] iv, 2331-33.
Élihu, voir Job [Livre].
Élipand de Tolède [F. Vernet] iv, 2333-40. — Voir Adoptianisme.
Élisabeth [Ste]. — La salutation angélique et celle d'Élisabeth ; rapports avec l'Immaculée Conception, vii, 861-64.
Élisabeth [reine d'Angleterre]. — Situation religieuse sous son règne, vi, 1695-96. — Développement de l'anglicanisme, i, 1287-93.
Élisée [prophète]. — Contre l'idolâtrie, vii, 640-41. — Et l'Ordre du Carmel, ii, 1779-80.
Élizalde [Michel de]. — Sur la démonstrabilité de l'existence de Dieu, iv, 910-12.
Élohim. — Genèse. Emploi des noms Élohim et Jéhovah, vi, 1199-203. — Sens de ce mot, iv, 949-50.
Éloi [S.] [E. Vacandard] iv, 2340-49.
Éloquence. — Voir Bossuet ; Bourdaloue.
Élus. — Doctrine de S. Irénée, vii, ii, 504, 2480 ; iii, 1894 ; vi, 1397 ; vii, 2505-7. — Nombre [A. Michel] iv, 2350-78. — Gloire, 1393. — Voir Béatifique [vision] ; Béatitude ; « Benedictus Deus » ; Benoît XII ; Ciel ; Corps § Glorieux ; Intuitive [vision] ; Mérite ; Prédestination.
Émancipation [C. Antoine] iv, 2397-403.
Embryologie sacrée [T. Ortolan] iv, 2403-09.
Embryotomie [T. Ortolan] iv, 2409-16. — Voir Césarienne [opération].
Émery [Jacques-André] [E. Levesque] iv, 2416-20.
Éminence [Méthode d'] [A. Gaudel] iv, 2120-30. — Voir Dieu.
Éminence grise, voir Joseph de Paris.
Emmanuel [A. Clamer] iv, 2130-40. — La prophétie de la naissance d'Emmanuel [Is., vii, 14], viii, 50-62.
Empêchements [Sacrement de l'Ordre], voir Irrégularités.
Empêchements de mariage [E. Valton] iv, 2440-99. — Clauses apost. spéciales aux rescrits, iii, 25-29. — Doctr. Scot [Duns] iv, 1932. — Et bans, ii, 161, 165. — Disparité du culte [T. Ortolan] iv, 1416-28. — Fiançailles, v, 448-50, 2273-74, 2275-76. — Honnêteté publique, vii, 61-69. — Affinité, i, 518-27. — Adoption [A. Pillet] i, 421-25. — Et vœu de chasteté, ii, 2328-29. — Impubères, vii, 1427-29. — Erreur, v, 448-56. — Impuissance, vii, 1431-41. — Ligamen, ix, 747-49. — Interdit, vii, 2280-90. — Adultère [simple ou incestueux] [un adultère peut-il se remarier après la mort de son conjoint ?] : à propos de l'adultère et du lien du mariage, i, 468-508. — Adultère [crime], i, 510-11 ; iii, 2327-29. — Inceste [vie-xiie s.], i, 487-93.
Empereurs chrétiens. — Consulter la liste des emper. à Emp. d'Orient et d'Occ. — Voir Éphèse [Concile d'] ; Justinien.
Empereurs d'Orient et d'Occident. — Monographies ; Bibliogr., iii, 1516-17. — Rapports des emper. d'Orient avec l'Église du ixe au xve s., iii, 1413-15. — Et élection des papes, iv, 2290-92, 2295-99. — Et déposition des papes, iv, 517-18. — Et l'élection des évêques, iv, 2261-62. — Déclarations aux conciles, iii, 647-53. — Et le privilège d'exemption, vii, 1227, 1234-46. — Et iconoclasme, vii, 575, 577-90, 592-93. — Contre le donatisme, iv, 1703-05, 1713-15 ; — Et divination, iv, 1448 ; — Et esclavage, v, 473-75. — Et S. Ignace, patriarche de Constantinople, vii, 714-20. — Anastase et Léon Ier, pape, ix, 233-37, 246-48, 253-74. — Les empereurs et Justin et le schisme acacien, vii, 163-71. Basile Ier et le pape Jean VIII ; conséquences, viii, 603-12. — Constance et S. Hilaire de Poitiers, vi, 2391-93, 2403-04. — Rôle d'Héraclius et de Constantin IV Pogonat dans la question d'Honorius, vii, 96-98, 107, 112-20. — Héraclius et le pape Jean IV, viii, 597-99. — Jean VIII Paléologue au concile de Florence, vi, 27, 29, 30, 34, 38, 40, 44, 45. — Justinien et Jean II, viii, 595-96. — Les empereurs Michel Paléologue et Andronic et l'Union des Églises grecque et latine au xiiie s., ix, 1391-409. — Voir Anastase Ier ; Andronic Ier ; And. II ; And. III ; And. IV ; Basile Ier ; Constant Ier ; Constance II ; Constantin Ier ; Constantin V Copr. ; Constantin VI ; Héraclius ; Irène ; Jean VI, Cantac. ; Jean VIII Paléol. ; Jovien ; Julien l'Apostat ; Justin Ier ; Léon Ier l'Anc. ; Léon III, l'Is. ; Léon V, l'Arm. ; Léon VI, le Sage ; Manuel II Paléol. ; Marcien ; Michel VIII Paléol. ; Théodose Ier ; Théodose II ; Zénon. — Voir Cabasilas [Nic.] ; Conciles, ; Conciles œcumén. ; Grecque [Égl.] ; Hénotique.
Empire ottoman, voir Bulgarie.
Empirisme. — Le nominalisme empirique et la connaissance de Dieu, iv, 774-81, 782-84. — Notion, cause, ii, 2029-30.
Emprunts, voir Banque.
Empyrée [Ciel]. — Existence, nature, ii, 2504-08.
Emser [Jérôme] [A. Humbert] iv, 2499-500.
Enchantement [C. Antoine] v, 1-4.
Encratites [G. Bareille] v, 4-14. — Dans les « Actes » [apocryphes] des Apôtres, i, 356, 360, 362. — Voir Apostoliques, hér., iiie s.
Encycliques [E. Mangenot] v, 14-16.
Endurcissement [C. Antoine] v, 16-24.
Enfants. — « In utero », baptême, ii, 283-84. — Morts sans baptême ; peine du dam aux limbes, ii, 364-78. — Les baptisés n'ayant pas encore l'âge de raison peuvent recevoir l'eucharistie avec fruit, iii, 495-96. — Jusqu'au xiie s., communion sous une seule espèce, plus habituellement celle du vin, iii, 563-65. — Salut des infidèles *a*) Théorie de S. Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison (péché mortel, péché véniel), vii, 1863-94 ; *b*) Admission des infidèles dans les limbes des enfants, vii, 1894-912. — En bas âge, canonisation, ii, 1638-39. — Catéchisation, vi, 636-38. — Devoirs envers les parents : *a*) [L. Desburs] v, 25-28 ; *b*) selon Éphés., v, 187. — Voir Ame ; Animation ; Avortement ; Baptême ; Baptême [Sort des enf. morts sans] ; Catéchisme ; Émancipation ; Embryologie ; Embryotomie ; Illégitime ; Infanticide ; Péché originel.
Enfants naturels, voir Illégitime.
Enfants morts sans baptême, voir Limbes.
Enfer [M. Richard] v, 28-120. — Doctrine de S. Augustin, i, 2441-46, 2450-52 ; — S. Jérôme, viii, 980-82 ; — Scot [Duns], iv, 1938-39 ; — Coran, iii, 1813-15. — Nombre des élus, iv, 2350-78. — La descente de Jésus aux enfers et les damnés, iv, 612-14. — Voir Anges ; Dam ; Démon ; Feu de l'enfer ; Prédestination.
Enfer [Crainte de l'], voir Attrition.
Enfers [Descente de Jésus aux], voir Descente de Jésus aux enfers.
Engelen [Guillaume van] [J. Forget] v, 121-24.
Ennemis, voir Guerre.
Ennemis [Amour des] [L. Desbrus] v, 124-26. — Nécessité, ii, 2260-61. — Haine envers le prochain, vi, 2033-34 ; — fautes auxquelles elle conduit, ii, 2262-65. — Voir Calomnie.
Ennodius de Pavie [S.] [P. Godet] v, 126-29.
Enseignement. — École [X. Moisant] iv, 2082-92. — Pouvoir d'enseignement de l'évêque, v, 1712-13. — Des sciences sacrées, principes de la Cie de Jésus, viii, 1012-43. — Liberté d'enseign. Voir Lib. de conscience. — Et interconfessionnalisme, vi, 2240-42. — Allemagne. Réformes par Canisius [xvie s.] ii, 1510-12. — Constantinople [Église de] ; *a*) Instruction publique, écoles et théologiens, iii, 1482-92 ; — *b*) Écoles cath. dans le vica-

riat apostolique de Constantinople, III, 1509-15. — France : *a*) La question de l'enseignement et le libéralisme catholique, IX, 566-77; — *b*) Frayssinous, grand maître de l'Université, VI, 795-96. — Romain [empire]. Mesures de Julien l'Apostat, VIII, 1961-62. — Syrie. Patriarcat grec d'Antioche, écoles russes, I, 1416. — Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter ; Catéchisme ; Docteur.

Enseignement libre, voir Enseign. ; Ens. professionnel.

Enseignement professionnel et ménager. — France. Cath., VI, 640-41.

Enseignement religieux, voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter ; Catéchèse ; Catéchisme ; Instruction relig.

Enseignement technique, voir Enseign. professionnel.

Enterrement, voir Casuel.

Enthousiastes [J. DE LA SERVIÈRE] V, 129-30.

« Entretiens spirituels » [S. François de Sales]. — Analyse, VI, 746-48.

Entychites ou Eutychitse [G. BAREILLE] V, 130-31.

Envie, voir Jalousie.

Éon de l'Étoile [F. VERNET] V, 134-37.

Éons. — Voir Basilide ; Gnosticisme.

Éphrem [S.] [F. NAU] V, 188-93. — Sur nature de Dieu, IV, 1079-82 ; — Esprit-Saint, V, 743-44 ; — Immaculée Conception, VII, 879-81, 891-92 ; — eucharistie, V, 1150-51 ; — extrême-onction, V, 1937-38 ; — jugement, VIII, 1781-82.

Éphèse [Concile œcuménique d'], voir Conc. œcum.

Éphésiens [Épître aux], voir Ép. aux Éphés.

Épiclèse eucharistique [S. SALAVILLE] V, 194-300. — Origines, II, 1546-47. — Doctrine au XIIe s., V, 1281-83.

Épigraphie chrétienne [S. BOUR] V, 300-58. — Témoignage sur la communion des saints, III, 454-80; — extrême-onction, V, 1951-52. — Ciel, II, 2495-98.

Épikie [L. GODEFROY] V, 358-61.

Épilepsie [A. VILLIEN] V, 361-63.

Épiphane [S.] [C. VERSCHAFFEL] V, 363-65. — Sur l'inspiration, VII, 2088; — Esprit-Saint, V, 738-39, 788-89; — Immaculée Conception, VII, 877-79; — célibat ecclésiastique, II, 2073-75. — Contre les dimœrites, IV, 1359-60; — secte des eunuques ou Valésiens, V, 1518-20.

Épiscopalienne [Église] [J. DE LA SERVIÈRE] V, 365-67. — Relations avec l'Église de Constantinople, III, 1453-54. — Voir Amérique; Anglicanisme.

Épiscopat anglican, — Voir Anglicanisme ; Cranmer.

Épiscopat bulgare. — Statistiques, II, 1225.

Épiscopat catholique [F. PRAT ; E. VALTON] V, 1656-725. — Canons du concile d'Elvire, IV, 2387-90. — D'après les Pères apostoliques, I, 1641-43. — Doctrine de S. Augustin sur l'Église, I, 2410-16. — Selon S. Bernard, II, 771-72. — D'après la « Didachè », I, 1686; — « Didascalie des Apôtres », IV, 742-43. — Et S. Ignace d'Antioche, VII, 701-02. — S. Jérôme, VIII, 965-76. — D'après l'art chrét. primitif, I, 2010; — Et épigraphie, V, 319-20. — Les apôtres et les évêques, I, 1658-59. — Institution [Lamennais] VIII, 2501-02. — Premiers évêques d'Alexandrie, I, 787-89. — L'état de perfection et les évêques, V, 906-09. — Connaissances requises, III, 614-16.— Et définition du dogme de l'Immaculée Conception, VII, 1191-204. — Curés. Bénéfices soumis au droit de patronage. Rôle de l'évêque, III, 2442-45. — Pouvoir de dispenses, IV, 1434-36. — Taux des honoraires pour messes, VII, 78-80. — Ministre de la consécration du saint chrême, II, 2406-08; — de la confirmation, III, 1047-50, 1066-67, 1074-75, 1079-80, 1081, 1095-96, 1098, 1099-100; — de pénitence, absolution, I, 154, 162-67, 168-71, 182-89, 198-200, 234-36; III, 840-44, 861. — Réconciliation des relaps, I, 232-34. — Pouvoir quant aux empêchements de mariage, IV, 2453-54, 2465-72. — Et interstices, VII, 2350-51. — Et abbesses, I, 18-21. — Et esclavage en Amérique, V, 495-97. — France. Voir Constitution civile du clergé ; Déclaration de 1682 ; Gallicanisme. — Orient. Voir Orientales [Églises] [et renv.]. — Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter ; Apostolicité ; Approbation pour la confession ; Cardinaux ; Célibat ecclésiastique ; Chypre ; Clergé cath. ; Conciles [et mots suiv.] ; Déposition ; Dimissoriales ; Élection des évêques ; Élection des papes ; Évêques et Réguliers [S. C.] ; Juridiction ; Ordination [Can. 13] ; Patriarches.

Épiscopat orthodoxe. — Voir Gréco-slaves [Égl.] [et renv.]; Orientales [Égl.] [et renv.].

Episcopius [Simon] [J. DUTILLEUL] IV, 367-69.

Épître à Diognète, voir Diognète.

Épître à Timothée [Ire]. — Sur l'imposition des mains, VII, 1306-13.

Épître à Timothée [IIe]. — Sur l'inspiration, VII, 2075-76.

Épître à Tite. — I, 5 : commentaire de S. Jérôme et sa doctrine sur l'épiscopat, VIII, 965-66.

Épître aux Colossiens [V. ERMONI] III, 380-85.

Épître aux Corinthiens [Ire] [V. ERMONI] III, 1849-56. — Récit de la Cène [XI] V, 1034, 1051-60. — Fondement de la consécration eucharistique, V, 224-32. — Sur idolothytes, VII, 673-76; — corps glorieux, III, 1884-89.

Épître aux Corinthiens [IIe] [V. ERMONI] III, 1856-63.

Épître aux Éphésiens [E. MANGENOT] V, 163-88.

Épître aux Galates [E. TOBAC] VI, 1025-52. — Et judéo-chrétiens, VIII, 1682-92. — Sur fruits du Saint-Esprit, VI, 944-49.

Épître aux Hébreux [E. MANGENOT] VI, 2070-110. — Sur foi, VI, 86-87 ; VII, 1798-805; — Jésus-Christ, V, 2402-04 ; VII, 1236-41; — eucharistie, V, 1060-61. — Fondement de l'épiclèse, V, 222. — Témoignage en faveur de la confirmation, III, 1006-08.

Épître aux Romains. — Nécessité de la foi et salut des infidèles, VII, 1819-22, 1857-59, 1898-902.

Épître de S. Jacques [J.-B. COLON] VIII, 260-83. — Sur justification, VIII, 2075-76; — jugement, VIII, 1761.

Épître de S. Jude [J.-B. COLON] VIII, 1668-81.

Épître de S. Pierre [Ire]. — Sur descente de Jésus aux enfers, IV, 590-96.

Épître de S. Pierre [IIe]. — Sur l'inspiration, VII, 2076; — fin du monde, V, 2510-16.

Épître dite de S. Barnabé [BAREILLE] II, 416-22.

Épîtres [E. MANGENOT] V, 369-74. — Sur la confession, III, 833-38. — Voir Écriture sainte ; Nouveau Testament.

Épîtres de S. Jean. — Étude d'ensemble, VIII, 584-93. — Voir Jean [S.].

Épîtres de S. Paul. Sur l'Église, IV, 2117-18, 2138, 2146, 2150-52; — foi, VI, 58-78, 85-89, 108-09, 169, 329-30, 362-63, 366, 458-67; — erreur gnostique, VI, 1438-39. — Dieu, IV, 1019-21; — incarnation, VII, 1486-88, 1514-17; — union hypostatique, VII, 444-45, 447-49; — Jésus-Christ, V, 2398-404; VIII, 1135-36, 1149-50, 1227-41; — résurrection de Jésus-Christ, VIII, 1221-23; — démon, IV, 334; — confirmation, III, 1003-08, 1015-19; — imposition des mains, VII, 1306-13, 1344-46. — Fondement de l'épiclèse, V, 222-23, 224. — Sur la consécration eucharistique, V, 224-32; — évêques, 1656-57, 1659-62; — espérance, V, 606, 611-31, 648; — fruits du Saint-Esprit, VI, 944-49; — création, III, 2055-56. — Voir Épître à Tim. [Ire] [et mots suivants] ; Paul [S.].

Épîtres de S. Pierre. — Sur jugement, VIII, 1761-62. — Voir Ép. de S. Pierre [Ire] ; Ép. de S. Pierre [IIe] ; Pierre [S.].

Époux [Devoirs des] [J. FONSAGRIVES] V, 374-86. — Doctrine Ép. aux Éphésiens, V, 186-87. — Voir Divorce; Mariage.

Équateur, voir Amérique Lat.

Équivoque [C. ANTOINE] V, 386-88.

Érasme [P. GODET] V, 388-97. — Sur l'inspiration, VII, 2223-24. — Et Luther, IX, 1287-95.

Érath [Augustin d'] [A. PALMIERI] V, 398-99.

Érigène on Eriugène [Jean Scot], voir Scot Érigène.

Ermites. — Voir Anachorètes ; Antoine [S.].

Ermites de St-Augustin. — Histoire, I, 2474-77.

Erreur. — Doctrinale [E. VALTON] V, 435-48. — Vice du consentement relatif aux contrats, III, 1660-61. — Et restitution, IV, 1680-81. — Voir Bonne foi ; Certitude; Certitude morale ; Doute ; Fidéisme ; Ignorance ; Inerrance ; Lamennais ; Traditionalisme.

Erreur [Empêchement de mariage] [E. VALTON] V, 448-56.

Esbaillard, voir Abélard.

Eschatologie [E. MANGENOT] V, 456-57. — Selon Ézéchiel, V, 2011; — Daniel, IV, 74; — Joël, VIII, 1493-95; — Évangile de S. Jean, VIII, 578-80. — Doctrine des Pères apolog., I, 1599-600 ; — S. Ambroise, I, 950-51 ; — S. Augustin, I, 2331, 2443-53, 2462; — S. Bernard, II, 780-82; — Clément d'Alexandrie, III, 185-88; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2521-22; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2556-58. — S. Grégoire de Nysse, VI, 1851-52; — S. Hilaire, VI, 2456-60; — S. Hippolyte, VI, 2511; — S. Irénée, VII, 2498-507; — S. Jean Chrysos-

tome, VIII, 684; — S. Jean Damascène, VIII, 745-46; — S. Jérôme, VIII, 980-82; — S. Justin, VIII, 2269-70; — Justinien Ier, VIII, 2289; — Lactance, VIII, 2442-43; — Scot [Duns], IV, 1932-39. — D'après l'épigraphie, V, 339-46. — D'après la théologie juive, VIII, 1628-35; — Coran, III, 1811-16; — gnostiques, VI, 1462; — valentiniens, VI, 1450-51, 1453. — Individuelle, collective et cosmique, considérées par rapport à la fin dernière, V, 2497-99. Voir Fin dernière. — Voir « Benedictus Deus »; Ciel; Corps § Glorieux; Élus; Enfer; Feu enfer [et suiv.]; Fin dernière; Fin du monde; Intuitive [Vision]; Jugement; Libellus; Limbes; Mort [La].

Esclavage [J. DUTILLEUL] V, 457-520. — Empêchement de mariage, d'erreur touchant la condition servile, V, 453-55.

Escobar y Mendoza [Antoine de] [J. BRUCKER] V, 520-22.

Escompte, voir Banque.

Esdras et Néhémie [Livres de] [A. CLAMER] V, 522-53.

Esdras [IVe livre], apocryphe. — Analyse, I, 1485-87.

Espagne. — [Église d'] [M. LEGENDRE; P. DOMINIQUE DE CAYLUS] V, 553-603. — Et S. Léon, pape, IX, 240-41. — Grégoire XVI, VI, 1825-26. — Suppression des jésuites et Clément XIII, III, 118-20. — Addition du « Filioque » au symbole de Constantinople faite en Espagne, V, 2310-12. — Apologistes, I, 1547-53, 1571-72. — Cathares, II, 1990-91. — Et France : Clément IX et Louis XIV, III, 87-89. — L'esclavage en Amérique, V, 486-501. — Voir Aguirre [J. d']; Alphonse Tostat; Amérique § Lat.; Adoptianisme; Conc. non œcum. § Elvire; Isidore de Séville; Salamanque.

Esparza. — Sur la démonstrabilité de l'existence de Dieu, IV, 903-12; — grâce et foi, VI, 252-54.

Espèces eucharistiques. Voir Abstèmes; Eucharistie.

Espérance [en général]. — Et certitude, II, 2166-67.

Espérance [Vertu théol.] [S. HARENT] V, 605-76. — Doctrine de Scot [Duns] IV, 1907-08. — Effet de la grâce, selon l' « Augustinus », VIII, 406-08. — Voir Désespoir; Vertus.

Espence ou d'Épenses [Claude Togniel d'] [A. HUMBERT] V, 603-05.

Esprit. — Divers sens de ce mot, V, 676-78. — Voir Ame; Anges; Animation.

« Esprit » [L'] [Helvétius], voir Helvétius.

Esprits [en général]. — Doctrine de Locke, IX, 855.

Esprits [Discernement des], voir Discernement des esprits.

Esprit-Saint [A. PALMIERI] V, 676-829. — Doctrine de S. Basile, II, 449-54; — Clément d'Alexandrie, III, 159-60; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2505; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2546-47, 2549; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2425-26; — S. Justin, VIII, 2261-62; — Scot [Duns], IV, 1882-84; — Coran, III, 1791-92. — Divinité, V, 676-761. — Application théologique du terme « Consubstantiel » au Saint-Esprit, III, 1613-15. — Procession : *a*) Discussions au concile de Florence, VI, 34-39; — *b*) Doctrine de Georges de Chypre, VI, 1231-34; — *c*) Lucar, IX, 1010; — *d*) Scot Érigène, V, 415; — *e*) Doctrine arménienne, I, 1949-50; — *f*) Démonstration, V, 762-829; — *g*) Voir « Filioque » — Et Fils de Dieu, V, 2411-13. — Cause efficiente de l'Incarnation, par appropriation, VII, 1508-09; — distinction du Dieu incarné, le Verbe ou le Fils, d'avec le Saint-Esprit, VII, 1517-18. — Et Jésus-Christ selon l'Évangile de S. Luc, IX, 993-94. — Assistance à l'Église catholique. Voir Assistance du Saint-Esprit. — Rôle à tous les moments de la justification, VII, 1349-50, 1355. — Attribution au Saint-Esprit de l'efficacité de tous les rites, VII, 1355-56. — L'imposition des mains employée pour communiquer le Saint-Esprit, VII, 1306-14, 1319-24, 1343-93, 1398-408. — Est lui-même une onction, VII, 1356-58. — Tradition : attribution de la transsubstantiation à la fois au Christ et à l'Esprit-Saint, V, 235-98. — Voir Adoption surnaturelle; Blasphème contre le Saint-Esprit; Confirmation; Dons Saint-Esprit; Fruits Saint-Esprit; Grâce; Inspiration de l'Écriture; Trinité.

Esquinètes [**Esquinites**] [G. BAREILLE] V, 829-30.

Essence [A. MICHEL] V, 831-50. — Et attributs de Dieu, d'après les scolastiques, IV, 1170-74. — Essence divine et vision intuitive, VII, 2375-89. Voir Hypostase; Trinité § Consubstantiel.

Essence et existence. — Systèmes théologiques, V, 843-50.

Esséniens. — Histoire, VIII, 1616. — Et ébionites, VIII, 1706-08. — Voir Ébionites.

Estius [Guillaume] [L. SALEMBIER] V, 871-78. — Sur nécessité de la foi et le salut des infidèles, VII, 1828-32. — Sur les textes de S. Pierre, relatifs à la descente de Jésus aux enfers, IV, 595-96.

Esther [Livre d'] [L. BIGOT] V, 850-71.

Estrix, Esscherix [Gilles] [J. BRUCKER] V, 878-79. — Sur la nécessité de la foi, VII, 1793-97.

État [E. VALTON] V, 879-905. — La société temporelle selon Luther, IX, 1309-21. — La loi civile, IX, 899-909. — Droits quant à l'établissement d'empêchements de mariage, IV, 2450-53. — Et école, IV, 2085-91. — Rôle dans la question ouvrière, IV, 315-16. — Et arbitrage [patrons et ouvriers] I, 1735-37. — Intervention en faveur du repos dominical, IV, 1337. — Voir Abrogation des lois; Acceptation des lois; Anarchie; Concordats; Église et État; Guerre.

État de grâce, — Voir Adoption surnaturelle; Charité; Contrition; Grâce; Infidèles; Péché [et mots suiv.].

État d'innocence, voir Innocence [État].

État d'intégrité, voir Intégrité.

Étatisme. — Et arbitrage, I, 1735-37. — Voir État.

Etats de vie [C. ANTOINE] V, 905-11.

Etats pontificaux, voir Pouvoir temporel des papes.

États-Unis. — Apologistes [XIXe s.] I, 1566-67. — Le congrégationalisme, VII, 1563-69. — Voir Adventistes; Américanisme; Amérique, Épiscopalienne [Église]; Évangélique [Ass.].

Etchmiadzin [Catholicat d']. — Histoire, I, 1905-07.

Étemare [Abbé d'], voir Sesne.

Éternité [A. MICHEL] V, 912-21. — Vie future : *a*) doctrine de S. Hilaire, VI, 2459-60; — *b*) impeccabilité dans l'autre vie, VII, 1275-78; voir Eschatologie [et renv.] — *c*) éternité de la peine du dam, IV, 11-16.

Éternité de Dieu, voir Dieu § Attributs.

Éternité de la matière, voir Matière.

Éternité de l'enfer, voir Enfer.

Éternité du Verbe, voir Arianisme.

Éthiopie [Église d'] [Abyssinie]. — Sur Égl. d'Éthiopie [E. COULBEAUX] V, 922-69. — Missions catholiques, I, 542-43. — Doctrines coptes et abyssiniennes sur l'Immaculée Conception, VII, 978. — Adultère cause de divorce, I, 508. — « Acta martyrum et sanctorum », I, 327.

Ethnographie religieuse, voir Afrique.

Ethnophrones [G. BAREILLE] V, 969-70.

Étienne Ier [S.] pape, [A. CLERVAL] V, 970-73. — Controverse avec S. Cyprien sur le baptême des hérétiques, II, 219-33; III, 2460-61.

Étienne II ou III [A. CLERVAL] V, 973-75.

Étienne III ou IV [A. CLERVAL] V, 975-77.

Étienne V ou VI [A. CLERVAL] V, 977-79.

Étienne VI ou VII [A. CLERVAL] V, 979-80.

Étienne IX ou X [A. CLERVAL] V, 980-81.

Étienne Bar Soudaïli [F. NAU] V, 981-82.

Étrangers [C. ANTOINE] V, 982-89.

Être. — Voir Absolu; Absolument; Aséité; Bien.

Études. — Chez les Chartreux, II, 2300-09. — S. François d'Assise, les franciscains et les études scientifiques, VI, 828-29, 830. — Voir Enseignement.

Études [S. C. des]. — Esquisse, III, 1118.

Études ecclésiastiques. — Allemagne. Facultés. Lycées. Séminaires, I, 881-84. — Espagne, V, 582-89. — Italie. Établissement de haute culture ecclésiastique et séminaires, VIII, 149-61. — Voir Compétente [Science]; Grades théologiques.

Eucharistie. — Sacrement [C. RUCH; G. BAREILLE; R. S. BOUR; F. VERNET; J. DE GHELLINCK; E. MANGENOT; GODEFROY] V, 989-1368. — Doctrine I Corinthiens, III, 1853-54. — Doctrine de S. Augustin, I, 2418-26; — S. Bernard, II, 774-75; — Clément d'Alexandrie, III, 195-98; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2520-21; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2569-74; — S. Hilaire, VI, 2452-53; — Hugues de Saint-Victor, V, 1234, 1245, 1252, 1253, 1258, 1259, 1263, 1267, 1270, 1271, 1273, 1274-75, 1277, 1280, 1289, 1296, 1297, 1300, 1378, 1384, 1385; VII, 281-82; — S. Ignace d'Antioche, VII, 707-08; — S. Irénée, V, 233, 1128-30, 1370-71; — S. Justin, VIII, 2271-75; — S. Jean Chrysostome, VIII, 680-81; — S. Jean Damascène, VIII, 743-45; — Lanfranc, VIII, 2564-69; — Scot [Duns], IV, 1915-20; — Scot Érigène, V, 419-20. — Doctrines anglicanes, I, 1290-91, 1296, 1300-1301; — Théories Biel, II, 823; — Bucer, II, 1162-64; —

Nic. Cabasilas, II, 1292-94; — Calvin, II, 1415-17; — N. Cœffeteau, III, 268; — Descartes, IV, 555-60; — Lucar, IX, 1012-13. — Présence réelle de l'âme de Jésus-Christ dans l'eucharistie, VI, 578. — Présence réelle. Voir Présence réelle. — Accidents eucharistiques [F. JANSON] V, 1368-452. — Doctrine du concile de Trente sur les espèces eucharistiques, V, 1347-52. — Communion sous les deux espèces : *a*) étude d'ensemble, III, 552-72 ; — *b*) conc. de Trente, V, 1337-39. — Fraction du corps du Christ [Abbaudus; Bérenger; Guitmond; Abélard], I, 9-10. — Effets, I, 674-75. — Pouvoir d'ordre des évêques, V, 709-10. — Rôle des diacres, jadis, IV, 714-16. — Usage de l'imposition des mains, VII, 1324-26. — Prières anaphorique ou eucharistiques, IX, 827-28. — Et dévotion au Sacré-Cœur, III, 286-87. — Casuel, II, 1846. Voir Honoraires de messe. — Réforme de l'Église d'Éthiopie par le concile de Florence, V, 945-46.

— Voir Ablutions ; Abstème; Adoration perpétuelle ; Agapes ; Autel ; Azyme ; Bérenger, Tours ; Canon de la messe ; Cène ; Communion [et renvois] ; Communion eucharistique ; Congrès eucharistique ; Élévation ; Épiclèse ; Libellus ; Messe ; Sacrifice de la Croix ; Transsubstantiation ; Ubiquisme.

Eucharistiques [Congrès], voir Congrès euchar.

Eucher [S.] [P. GODET] V, 1452-54.

Euchites [G. BAREILLE] V, 1454-65. — Sur la justification, VIII, 2105-06. — Voir Lampétius.

Eudes [Le Bx Jean] [C. LEBRUN] V, 1466-82. — Et dévotion au Sacré-Cœur, III, 317-20. — Et culte du Cœur de Marie, III, 353-54.

Eudistes, voir Eudes.

Eudocie [P. GODET] V, 1482-84.

Eudoxe [M. JUGIE] V, 1484-87.

Eugène Ier [S.] pape [A. CLERVAL] V, 1488-89.

Eugène II [A. CLERVAL] V, 1489-90.

Eugène III [A. CLERVAL] V, 1490-92.

Eugène IV [P. MONCELLE] V, 1492-96. — Et concile de Florence, VI, 24-49. — Voir Conc. non œcuméniques § Bâle.

Eugenicos [Jean] [S. SALAVILLE] V, 1497-501.

Eugenicos [Marc], voir Marc d'Éphèse.

Eunomiens aétiens, anoméens. — Origines ; Développement, I, 1822-23, 1834-38, 1842, 1844, 1847-48. — Anoméens, [LE BACHELET] I, 1322-26. — Voir Eunomio-eutychiens ; Eunomius.

Eunomio-eutychiens, Eunomio-eupsychiens [G. BAREILLE] V, 1514-15.

Eunomius [X. LE BACHELET] V, 1501-14. — Erreurs sur la nature de Dieu. Réponse de S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, IV, 1082-94.

Eunuque [A. VILLIEN] V, 1515-16. — Irrégularité, VII, 2550-51.

Eunuques ou Valésiens [G. BAREILLE] V, 1516-21.

Euphrates le Pératique [G. BAREILLE] V, 1521-25.

Eusèbe d'Alexandrie [F. NAU] V, 1526-27.

Eusèbe de Césarée [C. VERSCHAFFEL] V, 1527-32. — Et arianisme, I, 1781-188. — Sur nature de Dieu, IV, 1075-76; — eucharistie, V, 1141-42 ; — extrême-onction, V, 1935-36; — fin du monde, V, 2522-23.

Eusèbe de Dorylée [G. BAREILLE] V, 1532-37.

Eusèbe d'Émèse [P. GODET] V, 1537-39.

Eusèbe de Nicomédie [G. BAREILLE] V, 1539-51. — S. Eusèbe et les eusébiens, divisions, V, 2449 ; — et arianisme, I, 1781-849. — Et S. Athanase, I, 1818-21, 1831-35, 1837, 2145-54. — Et Eustathe d'Antioche, V, 1543-44, 1556-60. — Voir Basile d'Ancyre; Eudoxée, Eunomiens ; Eunomius ; Eusèbe de Césarée.

Eusèbe de Thessalonique [G. BAREILLE] V, 1551-53.

Eusèbe de Verceil [S.] [P. GODET] V, 1553-54.

Eusébiens. — Voir Arianisme ; Eudoxe ; Eunomiens ; Eunomius ; Eusèbe Césarée ; Eusèbe Nicom.

Eustathe d'Antioche [S.] [S. SALAVILLE] V, 1554-65. — Et Eusèbe de Nicomédie, V, 1543-44, 1556-60.

Eustathe de Sébaste [S. SALAVILLE] V, 1565-71.

Eustathiens [S. SALAVILLE] V, 1571-74.

Eustathiens d'Antioche [S. SALAVILLE] V, 1574-76.

Eutherius de Tyane. — Sur eucharistie, V, 1165-66.

Euthyme [S.], patriarche de Constantinople. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 930-31.

Euthymius zigabène ou zigadène [M. JUGIE] V, 1577-82.

Eutychès et eutychianisme [M. JUGIE] V, 1582-609. — Et le pape S. Léon Ier, IX, 246-74. — Et Dioscore, IV, 1372-73. — Et Eusèbe de Dorylée, V, 1534-36. — Sur communication des idiomes, VII, 595-96, 599-600; — hypostase, VII, 389; — union hypostatique : *a*) antécédents, VII, 468-71; — *b*) La controverse eutychienne, VII, 477-78 ; — *c*) la théologie monophysite, VII, 91-93. — Croyances à l'Immaculée Conception, VII, 975-79. — Et culte des images de Jésus-Christ, VII, 805-06. — Voir Conc. œcum. § Chalcédoine; Hénotique ; Julien Halicarnasse ; Monophysisme [et renvois].

Eutychius [F. NAU] V, 1607-11. — Voir Eunomio-eutychiens.

Évangélique [Alliance] [A. TANQUEREY] I, 890-92.

Évangélique [Association] [A. TANQUEREY] V, 1613-16. — Et anglicanisme, I, 1297-98.

Évangélique [Église] [A. HUMBERT] V, 1616-20. — Controverse de plusieurs de ses membres avec les catholiques, à Rome [1872] sur la venue de S. Pierre à Rome, III, 1727-30. — Sur la communion des saints, III, 447-48. — Voir Allemagne.

Évangile [en général] [E. MANGENOT] V, 1620-24.

Évangile arabe de l'enfance. — Apocryphe, 1637-38.

Évangile de Nicodème. — Apocryphe, V, 1639.

Évangile de Pierre. — Apocryphe, V, 1629-31.

Évangile de saint Jean [L. VENARD] VIII, 537-93. — Origine. Caractère. Doctrine, VIII, 539-84. — Commentaire de S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2485-87. — Origine apostolique des Églises de S. Jean, V, 1679-81. — Sur crédibilité, III, 2237-38; — Dieu, IV, 1017-18; — Procession du Saint-Esprit, V, 765-73. — Prologue : *a*) sur Jésus-Christ, VIII, 1242-43; — *b*) union hypostatique, VII, 446-47. — Sur Jésus-Christ, VIII, 1242-46; — Jésus-Christ Fils de Dieu, V, 395-97; — création, III, 2056-57; — démon, IV, 337-39; — eucharistie, V, 989-1024, 1068-70, 1073-97; — jugement [présent, futur], VIII, 1755-57. — Voir Aloges ; Évangile ; Évang. canoniques ; Évang. synoptiques ; Jean [S.].

Évangile de S. Luc [L. VENARD] IX, 971-1000. — Sur la primauté de Pierre et l'infaillibilité pontificale, VII, 1653-55; — la salutation angélique et celle d'Élisabeth : rapports avec l'Immaculée Conception, VII, 861-64; — confirmation, III, 975-1001; — eucharistie [XXII, 1-20], V, 1062-66, 1073-97. — Voir Évangile ; Évang. canoniques ; Évang. synoptiques; Luc [S.].

Évangile de S. Marc. — Institution de l'Eucharistie [XIV, 12-25], V, 1031-43, 1073-97. — Voir Évangile ; Évang. canoniques ; Évang. synoptiques.

Évangile de S. Mathieu. — S. Jérôme et théorie dite apparences historiques, VIII, 955-56. — Commentaires de S. Hilaire de Poitiers, VI, 2399-400. — Sur la primauté de Pierre et l'infaillibilité du pape, VII, 1639-53. — Institution de l'Eucharistie [XXVI, 17-29], V, 1031-43, 1073-97. — Parabole des ouvriers [XX, 1-16] et la gloire des élus, VI, 1416-17. — Voir Évangile ; Évang. canoniques ; Évang. synoptiques.

Évangile des Douze Apôtres. — Apocryphe, V, 1633-34.

Évangile des Ébionites. — Apocryphe, V, 1633-34.

Évangile des Égyptiens. — Apocryphe, V, 1628-29.

Évangile des Hébreux. — Apocryphe, V, 1625-28.

Évangile des Nazaréens. — Ce qu'il était, VIII, 1698-700.

Évangile de Thomas le philosophe. — Apocryphe, V, 1636-37.

Évangiles apocryphes [E. AMANN] V, 1624-40.

Évangiles canoniques. — Notice, V, 1640. — Doctrine de Clément d'Alexandrie. Unité avec la loi mosaïque, III, 164-67. — Homélies évangéliques de S. Jean de Thessalonique, VIII, 821-22. — Commentaires par Héracléon, VI, 2200-02. — Apologétique dans l'Évangile, I, 1533-34. — Sur Jésus-Christ : *a*) Fils de Dieu V, 2388-97 ; — *b*) Incarnation, VII, 1485-86, 1514, 1516-18 ; — *c*) Manifestation humaine : VIII, 1135-37, 1140-72 ; — *d*) manifest. divine, VIII, 1172-224, 1242-46. — Sur S. Jean, l'apôtre, VIII, 537-38; — démon, IV, 331-34; — confirmation, III, 975-1003, 1008-12; — eucharistie, V, 989-1024, 1031-121, 1073-97; — confession, III, 832-33; — divorce, IV, 1460-62; — justification, VIII, 2047-49; — espérance, V, 606; — nombre des élus, IV, 2356-60, 2363-64; — enfer, V, 43-45. — Voir Agonie ; Agrapha ; Béatitudes évangéliques ; Canon des Livres saints ; Conseils évangéliques ; Écriture sainte ; Évang. de S. Jean [et mots suiv.] ; Évang. apocr ; Évang. canon. ; Évang. synopt. ; Lois § Loi mosaïque ; Nouveau Testament ; Paraboles ; Protévangile.

Évangiles synoptiques. — Et IVe Évangile, VIII, 553-55, 560. — Sur Dieu, IV, 1016-17; — Jésus-Christ, V, 2390-95 ; VIII, 1135-36, 1148-49, 1186-214; — jugement, VIII, 1751-55. — Voir Évangiles canoniques : Évang. de S. Luc ; Évang. de S. Marc ; Évang. de S. Matthieu.
Évagre le Pontique [P. GODET] V, 1611-12.
Ève [E. MANGENOT] V, 1640-55. — Le Protévangile et l'Immaculée Conception, VII, 849-61. — Marie, nouvelle Ève, VII, 873-77, 878-79, 881, 906. — Création d'après le Coran, III, 1794-95. — Voir Adam ; Homme ; Justice originelle ; Péché originel.
Évêques, voir Épiscopat [et renvois].
Évêques et Réguliers [S. C. pour les affaires des]. — Esquisse, III, 1116-17.
Évêques constitutionnels, voir Gouttes.
Évhémérisme. — Et l'origine de l'idolâtrie, VII, 622-23.
Évidence [J. BOUCHÉ] V, 1725-31. — Liberté et obscurité de la foi, VI, 393-512. — Préparation rationnelle de la foi. La certitude. L'évidence, VI, 205-37. — Et croyance. Rôle de la volonté, III, 2384-90. — Voir Certitude ; Certitude morale.
Évolutionnisme. — Et S. Augustin, I, 2349-55. — Antériorité du monothéisme de la Gen. : fausseté des hypothèses évolutionnistes, VII, 609-14. — Et justice originelle, VIII, 2021-24. — Erreur sur le sens du mot loi, IX, 885.
Évrard, voir Ébrard.
Exarchat [Bulgarie], voir Bulgarie.
Exarchat [Géorgie]. — Sous le régime russe, VI, 1264-67, 1271.
« Ex cathedra » [L. GODEFROY] V, 1731-44. — Définitions « ex cathedra » d'après le concile du Vatican, VII, 1694-707.
Excommunication [E. VALTON] V, 1734-44. — Le privilège du canon, VII, 1220-24 ; le privilège du for, VI, 527-36 ; VII, 1225-26. — Des hérétiques, VI, 2245-50. — Des apostats, I, 1608-10. — Contre l'avortement, I, 2650. — Contre le duel, IV, 1852-55. — Voir « Apostolicæ Sedis ».
Exégèse [E. MANGENOT] V, 1744-45. — Œuvres, méthode de S. Augustin, I, 2300-02, 2308, 2343-44; — S. Basile, II, 445-46; — Cajétan, II, 1324-25, 1328-29; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2483-88; — Didyme l'Aveugle, IV, 751-52; — Estius, V, 873-75; — Euthymius Zigabène, V, 1580-81; — S. Grégoire de Nysse, VI, 1849-50; — Hugues de Saint-Victor, VII, 244-45, 247-48; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2399-402, 2415-16; S. Hippolyte, VI, 2498-501; — Bacon, II, 22-27, 29, 31. — Œuvres XIIe s. sur l'eucharistie, V, 1249-50. — Publications autrichiennes, I, 2619. — Voir Allégories bibliques ; Écriture sainte [et renv.] ; Figurisme ; Hexaméron ; Interprétation.
Exemplaire [Cause], voir Cause.
Exemption [Privilège d']. — Le privilège d'exemption, immunité ecclésiastique, VII, 1226-52.
Exercices de piété. — Enseignés par les jésuites, VIII, 1096-97, 1101-02.
« Exercices spirituels » [S. Ignace de Loyola]. — Doctrines spirituelles, VIII, 1092-108. — Enseignement ascétique, I, 2051-52. — Voir Ignace de Loyola [S.].
Existence, voir Aséité.
Existence [Essence et], voir Essence et existence.
Existence de Dieu, voir Dieu.
Exode [Livre de l'] [E. MANGENOT] V, 1745-62. — Sur création, III, 2046-47; — idolâtrie, VII, 624-28.
Exogamie. — Et l'inceste chez les peuples primitifs, VII, 1554-55.
« Ex Omnibus afflictionibus » [Bulle] [Pie V]. — Condamnation de Baïus, II, 48-111.
Exomologèse. — Mode de la confession antique, III, 854-61, 872-74, 890-91. — Voir Confession.
Exorcisme [J. FORGET] V, 1762-80. — Expulsion de démons par Jésus-Christ et valeur des miracles de Jésus-Christ, VIII, 1193. — En liturgie, IX, 829-30. — Voir Exorciste.
Exorciste [J. FORGET] V, 1780-86. — Voir Clergé catholique ; Exorcisme.
Expérience religieuse [H. PINARD] V, 1786-868. — Et foi, VI, 101-17, 113-14, 137, 143-45. — Et justification, d'après les protestants de la Réforme, VIII, 2132-34. — Expérience de la vie servant à mieux comprendre certains motifs de crédibilité, VI, 321-23. — Voir Modernisme.
Expiation, voir Rédemption.
Expiation [Jour de l']. — D'après le Lévitique, IX, 487-89.
Explicite et implicite [A. MICHEL] V, 1868-71. — La foi implicite, VI, 344-48.
Extase [A. HAMON] V, 1871-96. — Et expérience religieuse, V, 1813-14.
« Extra » [Ad], voir « Ad intra ».
Extravagantes [A. VILLIEN] V, 1896-97.
Extrême-Onction [C. RUCH ; L. GODEFROY] V, 1897-2022. — Doctrine de S. Exupère, V, 2025-26; — S. Irénée, V, 1931-32; — Hugues de Saint-Victor, V, 1988, 1992, 1997; — Scot [Duns], IV, 1928. — Et imposition des mains, VII, 1306, 1313-14, 1329-31. — Casuel, II, 1846. — Voir Libellus.
« Extrinseco » [Ab], voir « Ab intrinseco ».
Exupère [S.] [G. BAREILLE] V, 2022-27.
Eymeric [Nicolas] [E. MANGENOT] V, 2027-28. — Et le lullisme, IX, 1135-38. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1088-89.
Ézéchiel [Livre d'] [L. BIGOT] V, 2028-42. — S. Jérôme et théories dites apparences historiques, VIII, 954-55. — Et le Lévitique, IX, 478-80. — Sur Dieu, IV, 998-1000.
Eznik de Kolb [L. PETIT] V, 2042-44. — Sur les anges, I, 1259-60.

F

Faber [Jean] [R. COULON] V, 2046-50.
Fabien [S.] [P. GODET] V, 2050-51.
Fabre-Palaprat [Bernart-Raymond] [B. HEURTEBIZE] V, 2051-52.
Fabri [Honoré] [J. BRUCKER] V, 2052-55.
Fabri [Jean] [R. COULON] V, 2055-60.
Fabri [Philippe] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] V, 2060-61.
Fabricius [ou **Lefèvre**] [André] [J. FORGET] V, 2062-63.
Fabricius [Jean-Albert] [B. HEURTEBIZE] V, 2063-65.
Facultés [Universités], voir Universités.
Facundus [P. GODET] V, 2066-67.
Fagnan [Prosper] [T. ORTOLAN] V, 2067-69.
Faillite, voir Banqueroute.
Fait [Question de droit ; question de] [A. VILLIEN] V, 2069.
Famille. — Devoirs de ses membres, d'après Éphés., V, 186-87. — Et l'État, V, 894-96. — Et l'École IV, 2082-83. — De Jésus-Christ et les « frères du Seigneur », VIII, 1164-71. — Voir Adoption, emp. ; Affinité ; Bigamie ; Divorce; Émancipation ; Enfants § Devoirs ; Époux [Devoirs] ; Inceste ; Incestueux ; Mariage.
Famille d'amour [G. BAREILLE] V, 2070-72.
Fanatisme [J. BOUCHÉ] V, 2072-75.
Fantômes, voir Brucolaque.
Fareinistes [E. MANGENOT] V, 2076-81.
Farel [Guillaume] [J. DUTILLEUL] V, 2081-90. — Et Calvin, I, 1382-94.
Farvacques [François] [A. PALMIERI] V, 2091-93.
Fastidius [P. GODET] V, 2094-95.
Fatalisme [J. BOUCHÉ] V, 2095-98. — Prédétermination du bien et du mal, d'après le Coran, III, 1809-11. — Voir Destin.
Faure [Jean-Baptiste] [J. BRUCKER] V, 2100-01.
Fauste de Riez [P. GODET] V, 2101-05. — Et Lucidus, IX, 1020-23. — Texte sur la communion des saints, III 451-52.
Faustin [G. BAREILLE] V, 2105-01.
Faux [Crime de] [V. OBLET] V, 2108-13.
Favaroni [Augustin] [A. PALMIERI] V, 2113-14.
Fébronius [T. ORTOLAN] V, 2115-24.
Feckenham [Jean de] [B. HEURTEBIZE] V, 2124-25.
Fécondation artificielle. — Question connexe à l'impuissance, VII, 1440.
Felgenhauer [Paul] [P. MANGENOT] V, 2125-26.
Félicien, évêque de Musti [Afrique] [G. BAREILLE] V, 2126-28.
Félix II ou III, pape [L. CLERVAL] V, 2130-31. — Et schisme acacien, VI, 2166-69.
Félix, évêque d'Urgel [P. GODET] V, 2132-33. — Et Élipand de Tolède [adoptianisme], IV, 2338-39. — Voir Adoptianisme.
Feller [François-Xavier de] [J. BRUCKER] V, 2135-37.

Femmes. — Fréquentation ; règles pour les clercs, III, 233. — Et lois de clôture des monastères, III, 249-51. — Femmes confesseurs, III, 789-80. — Mariées. Capacité quant aux contrats, III, 1658. — Et le Coran, III, 1825-28. — Voir Adultère ; Béghards ; Complicité ; Danse ; Diaconesses ; Ève ; Jeunes filles ; Luxe ; Princesses.
Femmes [Communauté des], voir Adamites.
Fénelon [François de Salignac de Lamothe] [A. LARGENT] V, 2137-69. — Sur l'infaillibilité de l'Église, IV, 2190-92 ; — et espérance, V, 662-71. — Et doctrine de S. Fr. de Sales sur l'amour de Dieu, VI, 759-60. — Voir Guyon ; Quiétisme.
Ferchio [Mathieu] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] V, 2170-72.
Ferme propos, voir Contrition.
Ferrand Fulgence [P. GODET] V, 2174-75.
Ferrare-Florence [Conc. œcum. de], voir Conc. œcum. § Florence.
Ferraris [Lucius] [T. ORTOLAN] V, 2175-76.
Ferrier [ou Ferrer] [Boniface] [S. AUTORE] V, 2178-81.
Ferrier [Jean] [P. ERNARD] V, 2181-82.
Ferme [Baux à] — Règles, IX, 944-45.
Fêtes [A. VILLIEN] V, 2183-91. — Rit ambrosien, I, 957-59. — Arménie, I, 1959-60. — La fête de la Conception en Occident, VII, 986-94, 1001-42, 1064-73, 1094-115, 1117-24, 1185-86, 1191-93, 1214-15. — Chez les Grecs, VII, 956-62. — Fête du Sacré-Cœur. Institution, III, 337-39; IV, 1138-39.
Fétichisme [J. BOUCHÉ] V, 2191-96. — En Afrique, I, 529-35, 540-41.
Feu [Fin du monde], voir Fin du monde.
Feu de l'enfer [A. MICHEL] V, 2196-239. — Contre les albigeois, I, 681-82. — Chez les démons, IV, 404-05. — — Voir Enfer; Feu du purgatoire.
Feu du Jugement [A. MICHEL] V, 2239-46. — Doctrine de S. Hilaire, VI, 2458-59. — Et feu du purgatoire, V, 2252-53. — Voir Fin du monde.
Feu du purgatoire [A. MICHEL] V, 2246-61. — Voir Feu de l'enfer.
Feuardent [François] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON], V, 2262-65.
Feuerbach. — Sur la nature de Dieu, IV, 1264-65.
Feuillants [J. BESSE] V, 2265-68.
Fiançailles [A. VILLIEN] V, 2268-76. — Canons du concile d'Elvire, IV, 2392-93. — L'erreur, empêchement de mariage, V, 448-50. — Des impubères, VII, 1427. — Voir Honnêteté publique.
Ficin [Marsile] [F. VERNET] V, 2277-91.
Fiction dans les sacrements [L. GODEFROY] V, 2291-95.
Fidéicommis [V. OBLET] V, 2295-99.
Fidéisme. — Condamnation par le concile du Vatican, V, 862-63. — Bautain, II, 481-83. — Préparation rationnelle de la foi. Le fidéisme, VI, 171-237. — Et doute, IV, 1819. — Et pragmatisme. Doctrine sur la nature de Dieu, IV, 1279-90. — Voir Bonnetty ; Foi.
Fidéisme [Semi-]. — Condamnation, VI, 191-200.
Figurisme [E. MANGENOT] V, 2299-304.
Filesac [Jean] [A. HUMBERT] V, 2304-08.
Filiation [Incarnation], voir Adoptianisme.
« Filioque » [A. PALMIERI] V, 2309-43. — Jean VIII et la question du « Filioque », VIII, 609-11. — Discussions au concile de Florence, VI, 34-39. — Œuvres de Bessarion, II, 805-06. — Voir Esprit-Saint § Procession.
Fillastre [Guillaume] [L. SALEMBIER] V, 2351-52.
Fillastre [ou Philastre] [Guillaume] [L. SALEMBIER] V, 2343-51.
Filles de la Charité. — Dans le vicariat apostolique de Constantinople, III, 1513-14.
Fils de Dieu [P. RICHARD] V, 2353-476. — Doctrine de S. Jean : *a*) Évangile, VIII, 562-70, 571-72; — *b*) Épîtres, VIII, 589-90. — Selon Évangile de S. Luc, IX, 990-92; — Clément d'Alexandrie, III, 158-63; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2505; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2546, 2548-49; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2421-25; — S. Justin, VIII, 2256-61. — Conclusions théologiques sur les relations du Christ et du Père, VIII, 1332-45. — Jésus, Fils de Dieu, VIII, 1205-13. — Convenance de l'Incarnation par rapport au Fils, VII, 1466-67. — Cause formelle de l'Incarnation, VII, 1510-23. — Voir Arianisme [et renvois]; Esprit-Saint; « Filioque »; Hypost. [Union] ; Jésus-Christ [et renv.] ; Trinité.
« Fils de l'homme ». — Prédication de Jésus-Christ sur le Fils de l'homme, VIII, 1202-205.
Fin, voir Béatitude.
Finale [Cause], voir Cause.
Finalité, voir Fin dernière.
Finances. — Influence des considérations fiscales au XVe s. dans la concession des indulgences, VII, 1616-18. — Église de Constantinople. État financier, III, 1478-81. — Belgique. Traitements ecclésiastiques, II, 539. — Église de France ; spoliation après la Séparation, VI, 631-32 ; — ressources actuelles, VI, 644-45. — Voir Action, terme de bourse ; Aléatoires ; Banque ; Banqueroute ; Biens ecclésiastiques ; Bourse [Jeux] ; Casuel ; Cens ; Honoraires de messe ; Hypothèque ; Impôts ; Fin dernière.
Fin dernière [P. RICHARD] V, 2477-504. — Surnaturelle et grâce habituelle, VI, 1607.
Fins dernières, voir Eschatologie [et renvois].
Fin du monde [E. MANGENOT] V, 2504-52. — Doctrine de S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2557-58; — Coran, III, 1811-13. — Voir Adventistes ; Eschatologie [et renvois] ; Fin dernière.
Fini et infini, voir Infini.
Firmilien, évêque de Césarée [Cappadoce] [G. GODET] V, 2552-54.
Fisc, voir Impôts.
Fisher [John] [A. HUMBERT] V, 2555-61.
Flacius Illyricus [G. BAREILLE] VI, 1-12.
Flagellants [G. BAREILLE] VI, 12-19
Flatterie [V. OBLET] VI, 19-20.
Flavien [S.], patr. de Constantinople. — Lettre à Flavien de S. Léon Ier, IX, 248-53. — Conduite de Dioscore à son égard, IV, 1371-72. — Sur l'hypostase, VII, 389.
Flavius [Melchior] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VI, 20-21.
Fleury [Claude] [C. CONSTANTIN] VI, 21-23.
Florence. — Savonarole : le problème pratique de la démocratie à Florence au XVe s., IV, 287-89.
Florence [Académie de], voir Ficin.
Florence [Concile œcuménique de], voir Conc. œcum.
Florez [Henri] [A. PALMIERI] VI, 50-52.
Florin [G. BAREILLE] VI, 52-53.
Florus [P. GODET] VI, 53-55. — Sur la consécration eucharistique, V, 267.
Floyd [Jean] [P. BERNARD] VI, 55.
Foetus. — Voir Embryologie ; Embryotomie.
Foi [S. HARENT] VI, 55-514. — Selon Judith, VIII, 1717 ; — S. Paul, VIII, 2061-63 ; — Ep. aux Hébreux, VI, 2106. — Doctrine d'Alexandre de Halès, I, 781-82 ; — S. Bernard, II, 761-63 ; — Césaire d'Arles, II, 2173-74; — Clément d'Alexandrie, III, 188-91 ; — Cyrille de Jérusalem, III, 2542-45 ; — Hugues de Saint-Victor, VII, 273-74 ; — S. Irénée, VII, 2492-95 ; — Scot [Duns] IV, 1905-07. — Selon épigraphie, V, 346-47; — théologie juive, VIII, 1638-40; — Abélard, I, 44-45 ; — Biel, II, 822. — Christianisme de Descartes, IV, 532-34. — Erreurs protestantes et connaissance naturelle de Dieu [protestants], IV, 788-98. — Nature et règle, d'après Hermès, VI, 2293-95. — Les miracles de Jésus-Christ et la foi, VIII, 1194-95. — Et certitude, II, 2166. — Et évidence, V, 1728-29. — Et espérance, V, 612-620. — Enfants : *a*) foi, VI, 219-37, 245-54 ; — *b*) actes de foi, IV, 177-78 ; — *c*) valeur de leurs croyances, III, 2380-82. — Foi du charbonnier, VI, 348-49. — *Acte de foi.* D'après Scot [Duns], IV, 1906-67. Voir Foi. — *Nécessité.* Condition du salut. Doctrine de S. Jean apôtre : *a*) Évangile, VIII, 576-77 ; — *b*) Épîtres, VIII, 591-92. Voir Infidèles ; Salut. — *Justification par la foi* ; *a*) d'après Gal., VI, 1046-50; — *b*) Luther, IX, 1184-295; — voir Justification.
— *Foi et raison* [*philosophie ou science*]. — Grégoire XI et l'hermésianisme, VI, 1833-35. — La foi et la raison selon S. Anselme, I, 1345-46. — S. Augustin apologiste, I, 2337-44. — Foi et science d'après S. Bernard, II, 782-83. — Foi et raison d'après S. Irénée, VII, 2424-25. — La philosophie, source de la doctrine de S. Justin, VIII, 2242-45. — Hugues de Saint-Victor philosophe, VII, 258-61, 266-69. — Foi et raison selon Scot Érigène, V, 410-12. — Les Pères apologistes et la philosophie, I, 1592-94. — Foi et raison d'après École d'Alexandrie, I, 817-21; — Descartes, IV, 534-37; — Locke, IX, 858-62. — Dogmatique et autres sciences humaines, IV, 1529-31. — L'inerrance biblique et les sciences physiques, VII, 2240-44 ; — et l'histoire, VII, 2244-66. — Les interprétations de l'hexaméron et les sciences naturelles, VI, 2340-46. — Rapports de la foi et de la science chez le savant qui est un croyant, VI, 349-57. — Foi et certitude, II, 2166 ; — et évidence,

v, 1728-29. — La justice originelle ; le problème apologétique, viii, 2020-24. — Le rôle de la raison en face du mystère de l'Incarnation, vii, 1457-60. — Salut des infidèles, solutions naturalistes, vii, 1744-58. — Morale rationnelle et morale théologique ; doctrine de Clément d'Alexandrie, iii, 178-80. — Enseignement scentifique sur la fin du monde, v, 2549-50. — Voir Apologétique ; Aristotélisme; Bacon [R.] ; Bautain ; Bonald ; Boèce ; Bonnetty ; Création ; Dieu ; Fidéisme ; Foi ; Galilée ; Gnose ; Gnosticisme ; Günther ; Hermès ; Naturalisme [et mots suivants] ; Raison ; Rationalisme ; Rationalistes ; Scolastiques; Thomas d'Aquin [S.]; Thomisme.

— *La foi et la volonté*, voir Volonté.

— *La foi et les œuvres*. — Textes de l'Écriture sainte ; réponse aux protestants, vi, 70-75. — Doctrine de S. Paul sur la justification, la loi et la foi, viii, 2049-75 ; — Gal., vi, 1046-50. — Rom. [ii, 13-16]; vii, 1821-22; — Rom. [x, 13-14], vii, 1857-59; — Ep. S. Jacques, viii, 279-81, 2075-76; — S. Irénée, vii, 2493-94; — Lefèvre d'Étaples, ix, 140-41; — Luther, ix, 1184-295; — Calvin, ii, 1403-04. — Relations entre la foi et les œuvres, iii, 52-53. — Nécessité des œuvres [S. Augustin], i, 2434-35 ; — [S. Jean Damascène], viii, 741-42. — Voir Grâce ; Infidèles ; Justification.

— *Voir* Agnosticisme ; Anabaptistes ; Article foi ; Communion dans la Foi ; Crédibilité ; Croyance ; Dépôt de la foi ; Dogmatique ; Dogme ; Expérience religieuse ; Gomar ; Hérésie ; Infidèles ; Justification ; Révélation ; Vertus.

Foi [Analogie de la], voir Analogie de la foi.

Foi [Bonne], voir Bonne foi.

Foi [Communion dans la], voir Communion dans la foi.

Fonctionnaires. — Faux par eux commis, v, 2110-11.

Fondamentale ou générale [Théologie] [A. Michel] vi, 514-23.

Fondamentaux. — Articles fondamentaux, i, 2025-35.

Fondations de messes. — Histoire ; bibliographie, vii, 78.

Fonseca [Christophe de] [A. Palmieri] vi, 523-24.

Fonseca [Joseph-Marie] [P. Édouard d'Alençon] vi, 524-25.

For [A. Villien] vi, 525-27. — Et juridiction ecclésiastique, viii, 1979-80, 1989-92. — Effets de la bonne foi théologique, ii, 1016-17. — Absolution des hérétiques au for interne et abs. au for externe, vi, 2251-55.

For [Privilège du] [A. Villien] vi, 527-36. — Le privilège du for, immunité ecclés., vi, 527-36 ; — d'après le nouveau code ; vii, 1225-26.

Force [V. Oblet] vi, 537-39.

Force [Don de], voir Dons du Saint-Esprit [iv, 1746].

Force [Vertu de]. — Voir Crainte; Vertus § Morales.

Forer [Laurent] [P. Bernard] vi, 539-40.

Foresti [Théodore de Bergame] [P. Édouard d'Alençon] vi, 540-41.

For externe, voir For.

For intérieur et for extérieur, voir Clauses apostoliques.

For interne, voir For.

Formalisme. — Et attributs divins, i, 2233.

Forme [A. Michel] vi, 541-46. — Voir Cause ; Formellement.

Forme du corps humain [A. Michel] vi, 546-88. — Voir Ame [et renvois].

Formées [Lettres] [T. Ortolan] vi, 588-91.

Formelle [Cause], voir Cause.

Formellement [A. Michel] vi, 591-94.

Formose, pape [F. Vernet] vi, 594-99.

Fornication [B. Dolhagaray] vi, 600-11. — Sens, dans Matth. [v, 32 et xix, 9], i, 471-72. — Voir Adultère ; Antinomisme ; Concubinage ; Inceste ; Stupre.

Fortunat [S.] [P. Godet] vi, 611-14.

Foucher [Simon] [B. Heurtebize] vi, 615-16.

Fouillon [Jacques] [B. Heurtebize] vi, 616-17.

Fouriérisme [J. Bauché] vi, 619-29.

Fous, voir Aliénés.

Foyer de péché, voir Concupiscence.

Fraction du pain, voir Eucharistie.

France [G. Goyau ; G. Bonet-Maury ; E. Mangenot] vi, 630-712. — Et Clément XIII, iii, 116-18, 121. — Et Clément XIV, iii, 131. — Et Grégoire XVI, vi, 1829. — Exercice du veto au xixe s., iii, 723-24. — Controverses au temps de la Réforme, iii, 1721-27. — Apologistes [xviiie-xixe s.] i, 1547-63. — Catéchismes, ii, 1902-05, 1915-16, 1922-38, 1943-48, 1951-56, 1963-66. — Doctrines modernes sur la crédibilité, iii, 2305-08. — Le déisme en France, iv, 236-40. — Et le Sacré-Cœur, iii, 345-47. — Biens ecclésiastiques, dans l'ancienne France, ii, 866-67; — dans la France moderne, ii, 875-77. — Syndicats chrétiens, iii, 1875-76. — Législation sur les étrangers, v, 986-89. — Guerre de 1914. Injuste invasion, vi, 1945-52. — Voir Ailly [P. d']; Boniface VIII; Canada ; Clément V ; Déclaration de 1682 ; Gallicanisme ; Gaules ; Henri IV ; Indo-Chine ; Louis XIV.

Franciscains. — Les Frères mineurs [P. Édouard d'Alençon] vi, 809-63. — Et le pape Jean XXII, viii, 634-36. — Œuvres de S. Bonaventure, ii, 973. — Théologiens du xiiie s. : sur l'Immaculée Conception, vii, 1045-49. — Dans vicariat apostolique de Constantinople, iii, 1510-11. — Bosnie-Herzégovine, ii, 1038-40, 1045. — Voir Albert de B.; Alexandre de Halès ; Bernardin de Sienne ; Bonaventure [S.] ; Capucins ; Chinois [Rites] ; Fraticelles ; Jean de Parme ; Joachim Flore ; La Mare.

Franck [Gaspard] [J. Dutilleul] vi, 720-21.

Franc-maçonnerie [B. Dolhagaray] vi, 722-31. — Voir Illuminés de Bavière.

François Ier, roi de France. — Et le pape Léon X, viii, 2678-79. — Et Lefèvre d'Étaples, ix, 150-54.

François d'Assise [S.], voir Franciscains.

François d'Enghien [R. Coulon] vi, 734-35.

François de Sales [S.] [R. Pernin] vi, 736-62. — Controverses, iii, 1726-27. — Et la dévotion au Sacré-Cœur, iii, 315-16. — Sur l'espérance, v, 659-60. — Enseignement ascétique, i, 2052-53.

Francolini [Balthazar] [P. Bernard] vi, 763-65.

Franzelin [Jean-Baptiste] [P. Bernard] vi, 765-67. — Sur l'inspiration, vii, 2154-58, 2162-64.

Frassen [Claude] [P. Édouard d'Alençon] vi, 767-69.

Frassinetti [Joseph] [E. Mangenot] vi, 769-70.

Fraticelles [F. Vernet] vi, 770-84. — Et béguins, ii, 529-30. — Et joachimites, viii, 1456.

Fraude [T. Ortolan] vi, 785-94.

Frayssinous [Denis-Luc-Antoine] [J. Dutilleul] vi, 794-97.

Frédéric Ier Barberousse, empereur d'Allemagne. — Et le pape Alexandre iii, i, 714-16. — Et le pape Lucius III, ix, 1058-60.

Frédéric II, empereur d'Allemagne. — Et Grégoire IX 1805. — Et le Ier concile œcuménique de Lyon, ix, 1369-72.

Frédéric-Guillaume III, roi de Prusse. — Fondation de l'Église Évangélique, v, 1617-19.

Freppel [Charles-Émile] [E. Mangenot] vi, 798-800.

Fréquentations mauvaises, voir Compagnies mauvaises.

Frères de Jésus. — Famille de Jésus-Christ, les « frères du Seigneur », viii, 1164-71. — Erreurs d'Helvidius, vi, 2141-43.

Frères du Libre-Esprit [F. Vernet] vi, 800-09. — Voir Béghards.

Frères mineurs, voir Franciscains.

Frères prêcheurs, voir Dominicains.

Froget [R. P. B.]. — Sur les dons du Saint-Esprit, iv, 1779-81.

Froidmont [Libert] [J. Forget] vi, 925-29.

Fronton du Duc [P. Bernard] vi, 930-33.

Fruits de la messe [L. Godefroy] vi, 933-34.

Fruits du Saint-Esprit [A. Gardeil] vi, 944-49.

Fuite des occasions de péché [T. Ortolan] vi, 951.

Fuite pendant la persécution [T. Ortolan] vi, 951-64.

Fulbert, évêque de Chartres [A. Clerval] vi, 964-67. — Sur l'Immaculée Conception, vii, 985-86.

Fulgence de Ruspe [S.] [P. Godet] vi, 968-72.

Funk [P. Godet] vi, 972-75. — Sur la confirmation des conciles œcuméniques par les papes, iii, 656-64; — les empereurs romains, les papes et les conciles, iv, 649-53.

Fyot de Vaugimois [E. Levesque] vi, 975-76.

G

Gabriel [Sévère] [M. Jugie] vi, 977-84.

Gaétan Marie de Bergame [P. Édouard d'Alençon] iv, 985-87.

Gaffarel [Jacques] [E. Mangenot] VI, 987-88.
Gagarin [Jean-Xavier] [P. Bernard] VI, 988-89.
Gage [L. Garriguet] VI, 989-95.
Gaguin [Robert] [A. Palmieri] VI, 996-98.
Gaianites [M. Jugie] VI, 999-1012. — La controverse gaïanite et la passibilité du corps de Jésus-Christ [M. Jugie] VI, 1002-23.
Galano [Clément] [A. Palmieri] VI, 1023-25.
Galates [Épître aux], voir Ép. aux Gal.
Galatinus [Pierre] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1052-54.
Galenus [Matthieu] [L. Salembier] VI, 1054-56.
Galien [Joseph] [R. Coulon] VI, 1057-58.
Gaillée [E. Vacandard] VI, 1058-94. — Et Bellarmin, II, 773-74.
Gallican [Symbole des Apôtres]. — Texte, I, 1662-65.
Gallicane [Église]. — Usages particuliers et coutume, III, 2005-06.
Gallicane [Liturgie]. — Livres, IX, 807-11. — Sur le ciel, II, 2501-52.
Gallicanisme [M. Dubruel] VI, 1096-1137. — Controverse au XVIIe siècle entre gallicans et ultramontains. Publications catholiques, VI, 680. — Démêlés d'Innocent XI avec Louis XIV, VII, 1007-09. — Et Bourdaloue, II, 1097-98. — Et jésuites, VIII, 1060-63. — Et libéralisme catholique, IX, 517-19. — Contre l'infaillibilité du pape, VII, 1688-90. — Sur l'œcuménicité du concile de Bâle, II, 125-28. — Le Ve concile de Latran et la France. L'autorité du pape et des conciles, VIII, 2676-80. — Et la question d'Honorius, VII, 126-27. — Les biens ecclésiastiques dans l'ancienne France, II, 866-67. — Voir Ailly [P. d']; Anticoncordataire; Constitution civile du clergé; Cramaud; Déclaration de 1682; Du Perron; Filesac; Gonet; Joséphisme.
Gallifet [Joseph-François de] [P. Bernard] VI, 1137-40. — Sur le Cœur de Jésus, III, 275, 276, 278, 279, 281-82, 282-83, 283-84, 291, 294-95, 337, 338.
Ganneron [François] [S. Autore] VI, 1150-52.
Gams [Pius Bonifacius] [B. Heurtebize] VI, 1141-42.
Gandulphe de Bologne [J. de Ghellinck] VI, 1142-50.
Garanties [Loi des], voir Question romaine.
Garasse [François] [B. Heurtebize] VI, 1153-54.
Garcias [Jean] [S. Autore] VI, 1154-55.
Garde pontificale [Cour romaine]. — Composition. Fonctions, III, 1980-81.
Gardeil [R. P.]. — Sur la grâce et la foi, VI, 257-60.
Gardellini [Louis] [A. Villien] VI, 1155-56.
Gardiner [Étienne] [A. Gatard] VI, 1156-58.
Garet [Jean] [Forget] VI, 1158-60.
Garnier [Jean] [P. Bernard] VI, 1160-63.
Gaudence Paganini [P. Édouard d'Alençon] VI, 1165-66.
Gaules. — S. Léon et les Gallo-romains, IX, 237-40. — Arianisme, I, 1821, 1823-25, 1826-31, 1836, 1843. — La crémation chez les premiers Gaulois, III, 2317-18.
Gaultier [Gauthier] [Jean-Baptiste] [E. Mangenot] VI, 1167-68.
Gaume [Jean-Joseph] [E. Mangenot] VI, 1168-71.
Gayraud [Hippolyte] [A. Michel] VI, 1173-74.
Gazzaniga [Pierre-Marie] [R. Coulon] VI, 1175-76.
Geddes [Alexandre] [A. Gatard] VI, 1176-77.
Gédéon. — Histoire, VIII, 1843-46.
Gélase Ier [S.] pape, [P. Godet] VI, 1179-80. — Sur eucharistie, V, 1180-81.
Gélase II [A. Clerval] VI, 1180-82.
Génebrard [Gilbert] [B. Heurtebize] VI, 1183-85.
Générale [Absolution], voir Absol. gén.
Génération, voir Adoption surnaturelle.
Genèse [E. Mangenot] VI, 1185-221. — S. Jérôme et la théorie dite des apparences historiques, VIII, 950-52. — Le Protévangile et l'Immaculée Conception, VII, 849-61. — Voir Abraham; Abel; Adonaï; Ève; Hexaméron.
Gengell [George] [P. Bernard] VI, 1222-23.
Gennade, patriarche de Constantinople, voir Scholarios.
Gennade, prêtre de Marseille [Ve s.] [P. Godet] VI, 1224-25.
Genou [Antoine-Eugène] [B. Heurtebize] VI, 1225-26.
Gentiloni [Jean-Baptiste] [P. Bernard] VI, 1226-27.
Gentillet [Innocent] [E. Mangenot] VI, 1227.
Geoffroy d'Auxerre [B. Heurtebize] VI, 1227-28.
Geoffroy de Vendôme [B. Heurtebize] VI, 1229-30.
Géologie. — Et les interprétations de l'hexaméron, VI, 2340-44.
Georges de Chypre [G. Cayré] VI, 1231-35. — Et l'union des Églises grecque et latine au XIIIe s., IX, 1404-09.
Georges de Trébizonde [R. Janin] VI, 1235-37.
Georges le Métochite [S. Salaville] VI, 1238-39.
Georges l'Hagiopolite [S. Salaville] VI, 1237-38.
Georges, métropolite de Nicomédie. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 926.
Géorgie [R. Janin] VI, 1239-89. — Voir Gréco-slaves [Églises].
Gerberon [Gabriel] [B. Heurtebize] VI, 1290-94.
Gerbert de Hornau [Martin] [B. Heurtebize] VI, 1294-96.
Gerbet [Philippe-Olympe] [P. Godet] VI, 1296-99.
Gerdil [P. Godet] VI, 1299-300.
Germain Ier [S.], patriarche de Constantinople [715-29] [F. Cayré] VI, 1300-09.
Germain II, patriarche de Constantinople [1222-40] [F. Cayré] VI, 1309-11. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 942.
Germanie. — Sa conquête religieuse par Grégoire II, Grégoire III, papes, VI, 1781-83, 1785-87. — Arianisme, I, 1849-59, 1863.
Germon [Barthélemi] [P. Bernard] VI, 1311-12.
Géroch [J. Besse] VI, 1312-13.
Gerson [Jean le Charlier de] [L. Salembier] VI, 1313-30. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1087-88. — Sur le discernement des esprits, IV, 1390-91.
Gertman [Mathias] [L. Salembier] VI, 1330-32.
Gertrude la Grande [Ste] [F. Vernet] VI, 1332-38. — Et la dévotion au Sacré-Cœur, IV, 309-11.
Gervaise [Armand-François] [J. Besse] VI, 1339-40.
Giacomelli [Michel-Ange] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1344-45.
Gibalin [Joseph de] [P. Bernard] 1345-46.
Gibert [Jean-Pierre] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1346-47.
Gilbert [Jacques] [L. Salembier] VI, 1348-50.
Gilbert de la Porrée [F. Vernet] VI, 1350-58. — Sur les attributs de Dieu, IV, 1165-67, 1173-74.
Gilles de Rome [N. Merlin] VI, 1358-65. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1055.
Gilles de Viterbe [A. Palmieri] VI, 1365-71.
Ginoulhiac [Jacques-Marie-Achille] [E. Mangenot] VI, 1371-73.
Giaonnetti [André] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1373-74.
Gioberti [Vincent] [P. Godet] VI, 1374-75.
Giorgi [Augustin] [N. Merlin] VI, 1375-76.
Girardel [Pierre] [R. Coulon] VI, 1376-77.
Giri [François] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1377-79.
Gisbert [Jean] [P. Bernard] VI, 1379-80.
Giustiniani [Horace] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1381-82.
Glanville [Barthélemy de] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1382-84.
Glaodios, empereur d'Éthiopie. — Et la mission catholique d'André d'Oviédo, V, 951-53.
Gley [Gérard] [E. Mangenot] VI, 1385-86.
Gloire [A. Michel; C. Toussaint] VI, 1386-432. — La lumière de gloire et la vision intuitive, VII, 2370-80. — Voir Intuitive [Vision].
Gloire [Vaine]. — Nature. Culpabilité, VI, 1429-31.
Gnose [P. Godet] VI, 1432-33. — Voir Gnosticisme.
Gnosticisme [G. Bareille] VI, 1434-67. — VIe et VIIe Stromates [Clément d'Alexandrie], III, 152-53. — Et S. Irénée, VII, 2509-11, 2528-30. — Et l'école d'Alexandrie, I, 808-24. — A Antioche, I, 1402. — Et Apelles, I, 1455-57. — Et Barbélites, II, 382-84. — Dans les *Actes* [apocryphes] *des apôtres*, I, 355-57, 360, 362. — Les sectes gnostiques au IIe s., d'après Hégésippe, VI, 2118-19. — Antinomisme, I, 1393-97. — Agnosticisme, I, 598, 603-04. — Antilogies bibliques, I, 1382-84. — Évangiles hérétiques et gnostiques, V, 1632-35. — Apocryphes sur Ève, V, 1654-55. — Sur les anges, I, 1212-13, 1219; — âme, I, 981-83, 992, 1000. — Et doctrines sur le Fils de Dieu, V, 2423-26. — Sur Jésus-Christ, VIII, 1249; — baptême par le feu, II, 355-56; — ciel, II, 2508-09; — enfer, II, 53. — Voir Abraxas; Adamites; Bardesane; Bardesanites; Basilide; Bogomiles; Cabale; Caïnites; Carpocrate; Cérinthe; Clément d'Alexandrie; Colorbasus; Docètes; Docétisme; Héracléon; Marcionites; Saturnin [ou Satorsilus]; Valentiniens.
Goar [Jacques] [R. Coulon] VI, 1467-69.
Gobat [Georges] [P. Bernard] VI, 1469-70.
Godeau [Antoine] [G. Doublet] VI, 1470-71.

Godoy [Pierre de] [R. Coulon] VI, 1472-73. — Sur le salut des infidèles et nécessité de la foi, VII, 1841-43.
Gœrres [Jean-Joseph de] [P. Godet] VI, 1473-76.
Gœhals, voir Henri de Gand.
Goldhagen [Herman] [P. Bernard] VI, 1476-77.
Gomar et Gomarisme [J. Forget] VI, 1477-86. — Voir Contre-remontrants.
Gonet [Jean-Baptiste] [R. Coulon] VI, 1487-89. — Sur le salut des infidèles et la nécessité de la foi, VII, 1838-40. — Sur théorie de S. Thomas sur l'enfant venant à l'âge de raison, VII, 1879-80.
Gonnelieu [Jérôme de] [P. Bernard] VI, 1489-90.
Gontery [Jean] [P. Bernard] VI, 1491-92.
Gonzalez de Albelda [Juan] [R. Coulon] VI, 1492-93.
Gonzalez de Santalla [Thyrse] [P. Bernard] VI, 1493-96.
Gosselin [Jean-Edme-Auguste] [E. Levesque] VI, 1498-500.
Gotescale ou Gottschalk [P. Godet] VI, 1500-02. — Controverses avec Hincmar de Reims, VI, 2483-84. — Prédestinatianisme. Victoire de l'augustinisme modéré, I, 2527-30, 2557-58.
Gother [Jean] [A. Gatard] VI, 1502-03.
Goths. — Ariens, I, 1848-59, 1863.
Gotti [Vincent-Louis] [R. Coulon] VI, 1503-07.
Goudin [Antoine] [R. Coulon] VI, 1508-16.
Goujet [Claude-Pierre] [B. Heurtebize] VI, 1516-18.
Goulu [Jean] [J. Besse] VI, 1518-19.
Gourlin [Pierre-Sébastien ou Jean-Étienne] [B. Heurtebize] VI, 1519-20.
Gourmandise [V. Oblet] VI, 1520-25. — Voir Ivresse.
Gousset [Thomas] [P. Godet] VI, 1525-27.
Gouttes [Jean-Louis] [P. Pisani] VI, 1527-32.
Gouvernement. — Pouvoir de gouvernement des évêques, V, 1713-15. — Voir Église et État; État.
Gouvernement ecclésiastique [T. Ortolan] VI, 1532-54.
Grâce [J. Van der Meersch] VI, 1554-687.
— *Grâce en général.* — Doctrine d'après les Actes, I, 351-52; — S. Athanase, I, 2174; — S. Augustin, I, 2375-408, 2460-61, 2463-70; — Bellarmin, II, 566-69, 595-97; — S. Bernard, II, 776-79; — Césaire d'Arles, II, 2177-82; — Clément d'Alexandrie, III, 174-76; — Cyrille d'Alexandrie, III, 2516-17; — Fulgence, VI, 970-71; — S. Hilaire, VI, 2449-51; — Hugues de Saint-Victor, VII, 280; — S. Irénée, VII, 2487-92; — S. Jean Chrysostome, VIII, 676-79; — S. Jean Damascène, VIII, 741-42; — S. Léon Ier, IX, 286-87; — Servat Loup, IX, 964-67; — Scot [Duns], IV, 1899-902; — théologie juive, VIII, 1627-28; —Abélard, I, 47; — Bergier, II, 744; — Biel, II, 819-21; — Lucidus, IX, 1020-23; — Luther, IX, 1237-40. — La justification par la foi, selon Luther, IX, 1184-295. — Histoire de l'augustinisme, I, 2515-61. — Doctrines des augustiniens, I, 2485-501. — Et nature : *a*) application des principes scolastiques sur l'appétit, I, 1697-700; — *b*) selon Leibniz, IX, 178-79. — L'Esprit-Saint, distributeur de la grâce, V, 688-89. — Puissance instrumentale du Christ relative à la production de la grâce, VIII, 1317-18. — Et caractère sacramentel, II, 1705-07. — Communion sous une et deux espèces ; production réelle de la grâce dans l'un et l'autre cas, III, 569-72. — Efficacité des cérémonies religieuses, II, 2142-44. — Conférée par la circoncision? II, 2526-27. — Et impeccabilité, VII, 1270-75. — En Adam, I, 372-80, 386. — Élévation de l'homme à l'ordre de la grâce, I, 372-74. — En Jésus-Christ, VIII, 1279-84, 1288-89. — Confirmation en grâce des Apôtres, I, 1654-55. — Et la gloire des élus, VI, 1420-26.
— *Grâce actuelle.* — Étude générale, VI, 1636-85. — Et libre arbitre : Hugues d'Amiens, VII, 211. — Doctrine de Scot [Duns], IV, 1899-901. — Disputes du XVIe s.; molinisme et Bañez, II, 142-45. — Le molinisme, enseignement officiel dans la Cie de Jésus, VIII, 1026-35. — Doctrine de l' « Augustinus », VIII, 385-99. — Grâce efficace et libre arbitre, IX, 678-81. — Grâce actuelle en Jésus-Christ, VIII, 1288-89.
— *Grâce habituelle ou sanctifiante.* — Étude générale, VI, 1604-36. — Doctrine d'Hermès, VI, 2299-300; — Scot [Duns], IV, 1910-11; — Luther, IX, 1238-40; — « Augustinus », VIII, 384-85. — Élévation d'Adam à l'État de grâce, I, 372-80, 386. — Grâce sanctifiante et justice originelle, VIII, 2038-42. — Grâce habituelle en Jésus-Christ, VIII, 1279-84. — Et efficacité de l'attrition, I, 2243-44. — Nécessité de l'état de grâce pour communier, III, 503-07, 548-50. — Grâce sanctifiante; mérite « de congruo », III, 1141-43. — Voir Adam; Adoption surnaturelle ; Charité ; Contrition ; Grâce.
— *Voir* « Ab intrinseco » ; Absolution ; Adoption surnaturelle ; Anges ; Arminius ; Auxiliis ; Baïus ; Baptême ; Calvin ; Calvinisme ; Charité ; « Congruo » [De] ; Contrition ; Dons du Saint-Esprit ; Endurcissement ; Foi ; Gomar ; Gondin ; Immaculée Conception ; Infidèle ; Justice originelle ; Justification ; Libellus ; Mérite ; Molina ; Péché [et mot suiv.] ; Péché originel ; Pélage ; Pélagianisme [Semi-] ; Prédestination ; Sacrements.
Gradenigo [Gradonicus] [Jean-Jérôme] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1687-88.
Grades, voir Docteur.
Grades théologiques [A. Villien] VI, 1688-90.
Gradi [Étienne] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1690.
Grafflis [Jacques de] [B. Heurtebize] VI, 1691-92.
Granado [Jacques] [P. Bernard] VI, 1692.
Grancolas [Jean] [B. Heurtebize] VI, 1692-93.
Grande-Bretagne et Irlande [A. Gatard] VI, 1694-725. — Apologistes, I, 1543-44, 1564-66. — Lollards, IX, 913-24. — Doctrines modernes sur la crédibilité, III, 2302-05. — Philosophes anglais des XVIIe et XVIIIe s. : sur la nature de Dieu, IV, 1259-61. — Le déisme anglais, II, 2415-17 ; IV, 234-36. — La fête de la conception en Irlande et en Angleterre. Controverse sur l'Immaculée Conception en Angleterre, VII, 987-93, 1005-10, 1095. — Arbitrage entre patrons et ouvriers, I, 1734. — Voir Alcuin ; Adelme ; Alexandre de Halès ; Allen ; Anglicanisme ; Bède ; Canada ; Challoner ; Chalmers ; Cherbury ; Christianisme rationnel ; Chypre ; Clarke ; Cranmer ; Épiscopalienne [Église] ; Henri VIII, roi d'Angleterre ; Hugues d'Amiens ; Indépendants ; Indes ; Jacques Ier, roi d'Angleterre ; Knox ; Lanfranc ; Locke ; Fisher.
Grande Guerre, voir Guerre de 1914.
Granderath [Théodore] [P. Bernard] VI, 1693-94. — Sur l'interprétation de l'Écriture, VII, 2304-05. — Sur un chapitre du concile du Vatican relatif à la foi, VI, 291-300.
Grand prêtre [Loi juive], voir Aaron.
Grand Schisme, voir Schisme d'Occident.
Gratien [Décret de], voir Gratien canoniste.
Gratien, canoniste [A. Villien ; J. de Ghellinck] VI, 1727-51. — Décret de Gratien : sur la guerre, VI, 1917-28.
Gratien, empereur d'Occident. — Querelles ariennes sous son règne, I, 1842-43.
Gratien ou plus exactement **Graziani** [Jean-Baptiste-Guillaume] [P. Pisani] VI, 1751-54.
Gratry [Auguste-Alphonse] [A. Largent] VI, 1754-63
Grave [Henri de] [R. Coulon] VI, 1763-66.
« Gravis de communi » [Enc.] [Léon XIII]. — Doctrine sur la démocratie, IV, 318-19.
Gravesen [Ignace-Hyacinthe Amat de] [R. Coulon] VI 1766-69.
Gravina [Dominique] [R. Coulon] VI, 1769-72.
Gravina [Joseph-Marie] [P. Bernard] VI, 1772-73. — Sur le nombre des élus, IV, 2353-55.
Graziani [Antoine-Marie] [P. Édouard d'Alençon] VI 1773-75.
Grèce, voir Brucolaque.
Grèce ancienne. — L'hellénisme et le judaïsme, VIII, 1664-68. — L'hellénisme à l'assaut du monothéisme juif, VII, 637-40. — La philosophie grecque et l'Ecclésiaste, IV, 2019-21. — Histoire des Juifs sous la domination grecque, VIII, 1598-602. — Philosophie grecque et École d'Alexandrie, I, 807-24. — Systèmes athées, I, 2200-03 — Croyances sur le jugement, VIII, 1732-33. — Infanticides, VII, 1718. — Crémation, III, 2313-16. — Commerce de banque, II, 146-47.
Gréco-slaves [Églises]. — Relations de l'Église de Constantinople avec les Églises orthodoxes du XVe au XIXe s., III, 1442-50. — Et le « Filioque », V, 2317-42. — Doctrine sur la consécration eucharistique, V, 261-63; — absolution, I, 200-05; — absolution : formules déprécatoires, validité, I, 244-52; — abstinence, I, 262-67. — Voir Abjuration pour entrer...; Bulgarie ; Carlovitz ; Chypre ; Dosithée ; Égl. [Union des] ; Géorgie ; Grecque [Égl.] [et renv.] ; Jérémie II ; Langues liturgiques ; Likhoudès ; Orientales [Égl.] ; Russe [Église] ; Serbie.
Grecque [Église]. — L'Église de Constantinople [S. Vailhé] III, 1307-519. — L'Église de Grèce et l'Église de Constantinople, III, 1446-47. — Asie, I, 2083-87. — Ancienne

Autriche, I, 2594-95, 2602-03, 2605-06, 2608-09. — Hongrie, VII, 55-56. Voir Hongrie. — Bosnie-Herzégovine, II, 1035, 1039-42, 1046-47. — Antioche, patriarcat grec, I, 1399-416 ; — grec-melkite, I, 1416-20. — Relations avec l'Église arménienne, I, 1899-903, 1929-30, 1950. — Non-apostolicité de l'Église grecque schismatique, I, 1626-28. — Non-catholicité, II, 2011. — Erreurs sur le gouvernement ecclésiastique, VI, 1535-39. — Et le « Filioque » V, 2317-31, 2336-42. — Doctrine de l'Église grecque sur les anges, I, 1248-53; — âme, I, 1006-16; — péché originel, VII, 894-904; — Immaculée Conception, VII, 870-71, 878-79, 893-975; — l' « Alleluia », I, 838-39; — baptême, II, 269; — consécration eucharistique, V, 261; — discipline relative à la confession [IVe-XIIIe s.]; III, 861-61; — absolution, I, 200-05; — absolution des Latins par les Grecs : décisions de Clément VIII, I, 239-40; — célibat ecclésiastique, II, 2078-80, III, 1639-40; — affinité, empêchement de mariage, I, 524-26; — le divorce en cas d'adultère, I, 469-70, 472, 499, 503-07; — abstinence, I, 262-66, 277; — feu du purgatoire, V, 2246-61; — jugement, VIII, 1723-26; — ciel, II, 2483-91; — vision béatifique, II, 691-93. — « Acta martyrum, acta sanctorum », I, 320-25. — Voir Abjuration pour entrer...; Acémètes ; Alexandrie ; Antimension ; Azyme ; Balsamas ; Barlaam; Basile [S.] ; Bessarion ; Bogomiles ; Brucolaque ; Bryennios ; Bulgarie ; Cabasilas [Nic.] ; Carlowitz; Chypre ; Dosithée ; Églises [Union des] ; Empereurs d'Orient [et renv.] ; Gabriel [Sév.] ; Melkites ; Orientales [Églises] ; Russe [Église] ; Schisme d'Orient.

Grecs-Melkites, voir Melkites.

Grégoire [Henri] [P. Pisani] VI, 1854-63.

Grégoire [S.], évêque d'Arménie [P. Godet] VI, 1836-37.

Grégoire Ier le Grand [S.], pape [P. Godet] VI, 1776-81. — Travaux théologiques, II, 602-03. — Sur a hiérarchie des anges, I, 1210-11, 1214; — démon, IV, 380-81; — consécration eucharistique, V, 245; — dons du Saint-Esprit, IV, 1765.

Grégoire II [S.] [P. Moncelle] VI, 1781-85.

Grégoire III [S.] [P. Moncelle] VI, 1785-90.

Grégoire VII [S.] [P. Moncelle] VII, 1791-804. — Rôle dans l'élection des papes, IV, 2311-16.

Grégoire IX [A. Clerval] VI, 1805-06. — Décrétales, IV, 209-11.

Grégoire X [A. Clerval] VI, 1806-07. — Voir Conciles œcuméniques § Lyon [IIe].

Grégoire XI [A. Clerval] VI, 1807-08.

Grégoire XII [A. Clerval] VI, 1808-09. — Et « Dominici », IV, 1664-66. — Voir Conciles non œcuméniques § Constance ; Fillastre [G.] ; Jean XXIII ; Schisme d'Occident.

Grégoire XIII [P. Moncelle] VI, 1809-15. — Condamnation de Baïus, II, 51-56, 53-57.

Grégoire XV [P. Moncelle] VI, 1815-22.

Grégoire XVI [É. Amann] VI, 1822-36. — Condamnation d'Hermès, VI, 2300-02. — Mouvement vers la définition du dogme de l'Immaculée Conception, VII, 1190-95. — Et l' « Avenir » [Lamennais], IX, 559-63. — Voir Lambruschini.

Grégoire de Naples [P. Édouard d'Alençon] VI, 1839.

Grégoire de Nazianze [S.] [P. Godet] VI, 1839-44. — Interprétation de l'hexaméron, VI, 2336-37. — Sur la nature de Dieu, IV, 1082-94. — Rôle anti-arien, I, 1838-39, 1843-45. — Sur le Fils de Dieu, V, 2453-55; — Saint-Esprit, V, 729-31, 787-88; — hypostase, VII, 383, 384-85; — union hypostatique, VI, 1842-43 ; VII, 458-60; — Immaculée Conception, VII, 891; — eucharistie, V, 1148; — ciel, II, 2489-90.

Grégoire de Néocésarée ou le Thaumaturge [S.] [P. Godet] VI, 1844-47. — Sur le Fils de Dieu, V, 2446-47.

Grégoire de Nysse [S.] [P. Godet] VI, 1847-52. — Sur l'inspiration, VII, 2110-11; — hexaméron, VI, 2336-37; — nature de Dieu, IV, 1082-94. — Rôle anti-arien, I, 1838-39. — Sur le Fils de Dieu, V, 2453-55; — Esprit-Saint, V, 732-35, 784-87; — âme, I, 1001, 1025. — hypostase, VII, 382-83; — union hypostatique, VI, 1851 ; VII, 458-60; — eucharistie, V, 1148-50; — enfer, V, 70-71; — feu de l'enfer, V, 2201-02.

Grégoire de Rimini [N. Merlin] VI, 1852-54. — Et l'augustinisme de Luther, IX, 1197.

Grégoire l'Illuminateur [S.]. — Apôtre de l'Arménie, I, 1893-95.

Grégoire Palamas, voir Palamas.

Gregorio [Maurice de] [R. Coulon] VI, 1864-66.

Gretser [Jacques] [P. Bernard] VI, 1866-71.

Grève [L. Garriguet] VI, 1871-76.

Gridel [Nicolas] [V. Oblet] VI, 1876-77.

Griffini [Michel-Ange] [A. Palmieri] VI, 1877-78.

Grimaldi [Constantin] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1878-79.

Gropper [Jean] [A. Humbert] VI, 1880-85. — Sur justification, VIII, 2160-62.

Grosseteste [Robert] [A. Gatard] VI, 1885-87.

Grou [Jean-Nicolas] [P. Bernard] VI, 1888-90.

Gualdo [Gabriel] [P. Édouard d'Alençon] VI, 1891-93.

Guatémala, voir Amérique § Latine.

Guénée [Antoine] [B. Heurtebize] VI, 1893-94.

Guéranger [Dom Prosper-Louis-Pascal] [B. Heurtebize] VI, 1894-98.

Guérisons. — Par Jésus-Christ et la valeur de ses miracles, VIII, 1193-94.

Guerre [T. Ortolan] VI, 1899-962. — Et esclavage, V, 508-10. — Voir Service militaire.

Guerre 1914-18. — Violations du droit des gens et de la justice éternelle, VI, 1936-52. — La guerre de 1914 et la Providence, VI, 1957-59.

Guerre sainte. — Doctrine du Coran, III, 1822-25.

Guerres de religion, voir Camisards.

Gui de Perpignan [Terreni] [P. Servais], VI, 1963-64.

Guigues [premier de ce nom] [S. Autore] VI, 1964-66.

Guigues [second de ce nom] [S. Autore] VI, 1966-67.

Guillaume d'Auvergne [F. Vernet] VI, 1967-76. — Sur la crédibilité, III, 2265-66; — démon, IV, 390-92; — absolution, I, 175, 182, 186.

Guillaume d'Auxerre. — Sur la grâce et la foi, VI, 245-46.

Guillaume de Champeaux [P. Godet] VI, 1976-77.

Guillaume de Paris [R. Coulon] VI, 1977-80. — Et l'augustinisme de Luther, IX, 1195-96.

Guillaume de Rennes [R. Coulon] VI, 1980-81. — Sur œuvres serviles, IV, 1320-21.

Guillaume de Saint-Thierry [P. Godet] VI, 1981-82.

Guillaume d'Hildernisse. — Erreurs, VII, 38-40.

Guillelma, voir Guillelmites.

Guillelmites [F. Vernet] VI, 1982-88.

Guillermin [R. P.]. — Sur l'efficacité de la grâce, VI, 1676-77.

Guilloré [François] [P. Bernard] VI, 1989.

Guitmond d'Aversa [F. Vernet] VI, 1989-92.

Gunther [Antoine] [P. Godet] VI, 1992-93. — Erreurs sur l'âme et le principe vital, VI, 561-64. — Et son école : sur l'hypostase, VII, 431-32. — Sur l'union hypostatique, VII, 554-57.

Gury [Jean-Pierre] [P. Bernard] VI, 1993-95.

Gutberlet. — Sur l'acte de foi nécessaire au salut et le salut des infidèles, VII, 1764-98, 1801, 1802-03, 1804-05, 1824-26, 1828.

Guyard [Bernard] [R. Coulon] VI, 1995-97.

Guyon [Jeanne-Marie Bouvier de La Mothe] [A. Largent] VI, 1997-2006. — Et le quiétisme de Fénelon, V, 2143-58. — Voir Quiétisme.

H

Habacuc [Livre d'] [L. Bigot] VI, 2007-11.

Habert [Isaac] [A. Humbert] VI, 2011-13. — Et le jansénisme, VIII, 466-69.

Habert [Louis] [A. Humbert] VI, 2013-16.

Habit ecclésiastique. — Histoire, III, 229.

Habitudes. — Et dons du Saint-Esprit, IV, 1736-38.

Habitudes mauvaises [T. Ortolan] VI, 2016-19. — Voir Habitudinaires.

Habitudinaires [T. Ortolan] VI, 2019-26. — Voir Habitudes mauvaises.

Habituelle [Grâce], voir Grâce.

Hacki [Jean-François] [P. Bernard] VI, 2027-28.

Hagen ou Haghen [Jean] [S. Autore] VI, 2029-30.

Hager [Baltasar] [P. Bernard] VI, 2030-31.

Hagiographie. — Estius hagiographe, V, 876. — Publications catholiques en Grande-Bretagne et en Irlande, VI, 1716-17, 1721-22, 1724. — Écrivains catholiques italiens, VIII, 221-22, 239-40. — Saints géorgiens, VI, 122-74. — Voir « Acta martyrum »; Saints.

Haine [V. Oblet] VI, 2032-35. — Sur la haine, VI, 2033-34. — Fautes auxquelles elle conduit, II, 2262-65. — Voir Charité ; Imprécation.
Haïti, voir Amérique § Latine.
Halès [Alexandre de] voir Alexandre de Halès.
Halitgaire [A. Villien] VI, 2035-36.
Hallier [François] [A. Humbert] VI, 2037-39.
Halloix [Pierre] [P. Bernard] VI, 2039.
Hamel [Jean-Baptiste du] [A. Ingold] VI, 2039-41.
Hamelin. — Sur la nature de Dieu, IV, 1293-95.
Hamilton. — Sur la nature de Dieu, IV, 1279-81. —Voir Agnosticisme.
Hammer [Wilhelm] [R. Coulon] VI, 2041.
Hammourabi [Code d']. — Sur le divorce, IV, 1456.
Haneberg [Daniel]. — Sur l'inspiration. Condamnation par le concile du Vatican, VII, 2153-55.
Hardouin [Jean] [P. Bernard] VI, 2042-46. — Erreur sur l'union hypostatique, VII, 549-54.
Harmonie préétablie, voir Leibniz.
Harnack. — Sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux, VI, 2092; — destinataires de l'Épître aux Éphésiens, V, 170-74 ; — l'inscription d'Abercius, I, 59-60, 62 ; — Symbole des Apôtres, I, 1669-70 ; — l'eucharistie [doctrine catholique], V, 1024-120; — l'origine de l'épiscopat, V, 1696-97.
Harphius [P. Édouard d'Alençon] VI, 2047-49.
Hartzheim [Joseph] [P. Bernard] VI, 2050.
Hartmann. — Sur la nature de Dieu, IV, 1274-79.
Hasard [J. Bouché] VI, 2050-60. — Voir Destin.
Hatch. — Sur l'origine de l'épiscopat, V, 1696.
Haunold [Christophe] [P. Bernard] VI, 2060-61.
Haute-Église [anglicane] — Origines, I, 1293-95.
Hauzeur [Mathias] [P. Édouard d'Alençon] VI, 2062-63.
Havens [Arnold] [S. Autore] VI, 2063-64.
Havermans Langelot [J. Besse] VI, 2064-65.
Hawarden [Édouard] [A. Gatard] VI, 2065-66.
Hay [Jean] [P. Bernard] VI, 2066-67.
Haymon d'Halsberstadt [B. Heurtebize] VI, 2068-69. — Sur la fin du monde, V, 2532-33.
Hayneufve [Julien] [P. Bernard] VI, 2069-70.
Hébreux [Évangile des] Apocryphe, V, 1625-28.
Hébreux [Épître aux], voir Epître aux Hébreux.
Hecker [R. P.], voir Américanisme.
Hecquet [Philippe] [B. Heurtebize] VI, 2110-11.
Hefele [Charles-Joseph] [E. Mangenot] VI, 2111-13.
Hegel. — Sur la nature de Dieu, IV, 1269-70. — Et athéisme, I, 2206-08.
Hegemonius [J. Bareille] VI, 2113-16.
Hégésippe [G. Bareille] VI, 2116-20.
Hégésippe [Le prétendu] [G. Bareille] VI, 2120-22.
Heiber [Gélase] ou selon d'autres **Hieber** [N. Merlin] VI, 2122-23.
Hein [Sébastien] [B. Bernard] VI, 2125-27.
Hellénisme. — Et judaïsme, VIII, 1664-68.
Héloïse. — Et Abélard, I, 37-38.
Helmont [François Merane van] [J. Besse] VI, 2127.
Helsin. — La vision d'Helsin et l'Immaculée Conception, VII, 1001-41.
Helvétius [C. Constantin] VI, 2127-41.
Helvidius [G. Bareille] VI, 2141-44.
Hélyot [Pierre] [P. Édouard d'Alençon] VI, 2144-46.
Henao [Gabriel de] [P. Bernard] VI, 2147-48.
Hennebel [Jean-Libert] [G. Forget] VI, 2148-50.
Henneguier [Jérôme] [R. Coulon] VI, 2150-52.
Hénoch. — Enlèvement [Gen., V, 24] : conclusion sur les corps glorieux, III, 1881-82. — La prophétie d'Hénoch et l'Épître de Jude, VIII, 1679-80.
Hénoch [Livres d']. — Analyse, I, 1480-85.
Hénothéisme. — Et l'origine de l'idolâtrie, VII, 620.
Hénotique [Édit de Zénon, 482] [L. Salaville] VI, 2153-78.
Henri, hérésiarque [F. Vernet] VI, 2178-83.
Henri III, empereur d'Allemagne. — Et le pape S. Léon IX, IX, 320-22.
Henri IV, empereur d'Allemagne. — Et Grégoire VII, VI, 1795-97, 1801-02.
Henri V, empereur d'Allemagne. — Et le pape Gélase II, VI, 1181-82.
Henri II, roi d'Angleterre. — Lutte contre Alexandre III, I, 715.
Henri VIII, roi d'Angleterre [A. Gatard] VI, 2183-90. — Et Clément VII, III, 73-75. — Et Cranmer, III, 2017-18. — Et Gardiner, VI, 1156-58. — Et Fisher, I, 2558-60. — Et Luther, V, 2558-59. — Et les Lollards, IX, 921-24. — Situation religieuse sous son règne, VI, 1694-95. — Erreurs sur le gouvernement ecclésiastique, VI, 1547-48. — Voir Anglicanisme.
Henri IV, roi de France. — Absolution par Clément VIII, III, 77-80.
Henri de Baume [P. Édouard d'Alençon] VI, 2190-91.
Henri de Gand [J. Forget] VI, 2191-94. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1054.
Henri de Hesse [S. Autore] VI, 2194-95.
Henri de Saint-Ignace [E. Mangenot] VI, 2195-97.
Henriquez [Henri] [P. Bernard] VI, 2197-98.
Héracléon [G. Bareille] VI, 2198-205.
Héraclite. — Philosophie du « Logos », V, 2379.
Héraclius, empereur d'Orient. — Rôle dans la question d'Honorius, VII, 96-98, 107. — Et le pape Jean IV, au sujet du monothélisme, VIII, 597-99. — Voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IIIe].
Herbart. — Sur la nature de Dieu, IV, 1270-71.
Herborn [Nicolas Herber de] [P. Édouard d'Alençon] VI, 2205-07.
Hérésiarque [A. Michel] VI, 2207-08.
Hérésie. Hérétiques [A. Michel] VI, 2208-57. — Et Innocent III, VII, 1970-72. — Propositions sur l'hérésie condamnées par Alexandre VII, I, 732-33. — Analyse de la IIIe Stromate [Clément d'Alexandrie], III, 148-49. — Sur le « Contra Hæreses » de S. Irénée, VII, 2400-03. — A Alexandrie, I, 790-91. — Lutte des acémètes contre eux, I, 306-08. — Évangiles hérétiques, V, 1632-35. — Exemption de l'hérésie attribuée au pape considéré même comme personne privée, VII, 1714-17. — Nécessité d'appartenir à l'Église catholique pour être sauvé, IV, 2155-75. — Influence sur la connaissance du dogme, IV, 1611-14. — Et erreur, V, 446. — Sur l'abandon de la foi, VI, 313-16. — Le baptême pour les morts chez certains hérétiques, II, 362-63. — Baptême par le feu selon certains hérétiques, II, 355-57. — Baptême des hérétiques : *a*) et S. Callixte Ier, II, 1341-42; — *b*) controverse entre S. Cyprien et le pape Étienne II, 219-33 ; III, 2460-61 ; V, 971-73; — *c*) le sujet de l'hérésie doit être baptisé, VI, 2224-26; — *d*) le baptême des enfants d'hérétiques, II, 348, 351; VII, 1934 ; — *e*) baptême des protestants et anglicans : valeur, réitération, II, 337-41. — Réconciliation des hérétiques : *a*) et imposition des mains, VII, 1397-408; — *b*) et la chrismation post-baptismale, VII, 1374-75 ; — *c*) voir Relaps. — Absolution des hérétiques, I, 732-33 ; VI, 2251-55. — Salut des hérétiques, IV, 2376; — sur leur foi : VI, 163-6, 231-2, 248-50 ; — salut des hérétiques et nombre des élus, IV, 2376. — Ascétisme, I, 2065-67, 2072. — Et liturgie, IX, 840 44. — Relations des catholiques avec eux, VI, 2230-36. — L'apostolat des hérétiques parmi les infidèles et le salut de ces derniers, VII, 1915-16. — Voir Abélard; Abjuration; Abraxas; Adoptianisme; Agnoètes; Alexandre VII; Albigeois; Anglicanisme; Arianisme; Bérenger de Tours; Controverse; Eutychès; Galilée; Gnosticisme; Cranmer; Henri, hérésiarque; Hérésiarque; Honorius Ier, pape; Hus; Hussites ; Inquisition; Jansénisme; Monothélisme; Orientales [Églises] et [renvois]; Relaps.
Hergenroether [Joseph] [E. Mangenot] VI, 2257-59.
Héricourt [Louis d'] [A. Villien] VI, 2260.
Hérinex [Guillaume] [P. Édouard d'Alençon] VI, 2260-61.
Héritage, voir Adoption surnaturelle.
Hermant [Godefroy] [A. Humbert] VI. 2263-66.
Hermant [Jean] [B. Heurtebize] VI, 2266-67.
Hermaphrodite [A. Villien] VI, 2267-68.
Hermas [G. Bareille] VI, 2268-88. — Sur le Fils de Dieu, V, 2410-13; — absolution, I, 148-49; — évêques, V, 1666-67.
Hermès [A. Thouvenin] VI, 2288-303. — Grégoire XVI contre l'hermésianisme, VI, 1833-35. — Sur la persévérance dans la foi, VI, 280-86, 289-90; — la crédibilité, III, 2301-02.
Herméneutique. — Voir Exégèse; Interprétation de l'écriture.
Hermias, philosophe chrétien [G. Bareille] VI, 2303-06.
Hermogène [G. Bareille] VI, 2306-11.
Hersent [Charles] [B. Heurtebize] VI, 2312-14.
Hervé [Noël] [E. Mangenot] VI, 2315.
Hervet [Gentian] [A. Humbert] VI, 2315-20.
Herzégovine [Bosnie-] voir Bosnie-Herzégovine.
Heser [Georges] [P. Bernard] VI, 2320.
Hessels [Jean] [J. Forget] VI, 2321-24

Hésychastes. — La controverse des hésychastes, III, 1408-10. — Et Barlaam, II, 407-08.
Hésychius. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 903, 910-11.
Hettinger [François] [E. MANGENOT] VI, 2324-25. — Sur les vestiges de la révélation primitive dans le paganisme, VII, 1921-22.
Heures canoniques. — Origine ; les acémètes, I, 306.
Heynlin [Jean], dit de la Pierre [S. AUTORE] VI, 2354-58.
Hexaméron [E. MANGENOT] VI, 2325-54. — Doctrine de S. Augustin, I, 2300, 2349-55; — Jean Philopon, VIII, 835-36. — Sur le récit de la création [Gen.], III, 2042-46.
Hickey [Hiquœus] [Antoine] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VI, 2358-59.
Hiéracas ou Hiérax [G. BAREILLE] VI, 2359-61.
Hiérarchie [B. DOLHAGARAY] VI, 2362-82. — Selon S. Irénée, VII, 2428-30. — Œuvres de N. Coeffetean, III, 268-69. — Et épigraphie chrétienne, V, 317-22. — Subalterne, d'après la « Didascalie des Apôtres », IV, 743-44. — Voir les articles indiqués à Église catholique § Consulter; Constitution civile du clergé; Curés; Déposition; Diacres; Épiscopat catholique; Gallicanisme; Gouvernement ecclésiastique.
Hiéroclès [J. BAREILLE] V, 2382-85.
Hilaire [S.], pape [E. AMANN] VI, 2385-88.
Hilaire [S.], évêque de Poitiers [X. LE BACHELET] VI, 2388-462. — Sur la nature de Dieu, IV, 1098-103. — Lutte contre l'arianisme, I, 1821, 1823-25, 1826-31, 1836. — Sur l'Esprit-Saint, V, 745-47, 800-01; — le Fils de Dieu, V, 2451-52; — passibilité du corps de Jésus-Christ, VI, 1013-14 — eucharistie, V, 1151-52; — enfer, V, 63-64.
Hilaire de Paris [ÉDOUARD D'ALENÇON] VI, 2462-64.
Hilarion [L. PETIT] VI, 2464-65.
Hildebert de Lavardin [J. BESSE] VI, 2466-68.
Hildebrand, voir Grégoire VII.
Hildegarde [Ste] [F. VERNET] VI, 2468-80.
Hilton ou Hylton Walter [Gautier] [S. AUTORE] VI, 2480-82.
Hincmar, archevêque de Reims [H. NETZER] VI, 2482-86. — Et Servat Loup, IX, 964-67. — Sur l'extrême-onction, V, 1975-76.
Hincmar, évêque de Laon [H. NETZER] VI, 2486-87. — Appel à Adrien II contre Hincmar de Reims, I, 456.
Hippolyte [S.] [É. AMANN] VI, 2487-511. — Et S. Irénée, VII, 2517-18. — Sur le Fils de Dieu, 2429-33; — Saint-Esprit, V, 711-13; — Jésus-Christ, VIII, 1254-55; — enfer, V, 55-56.
Histoire. — Et inspiration : S. Jérôme et la théorie dite des apparences historiques, VIII, 948-58. — Et inerrance biblique, VII, 2244-66. — De l'humanité : théories de Joachim Flore, VIII, 1432-37.
Histoire de l'Église. — Œuvre de Noël Alexandre, I, 770 ... — Publications en Allemagne, I, 865-68, 880; — Belgique, II, 553-55; — France, VI, 687, 695, 710-11; — Grande-Bretagne et Irlande, VI, 1716-17, 1721-22, 1724; — Italie VIII, 199, 200, 205-06, 211-13, 221, 229-30, 234-35, 239. — Voir Fleury.
Hobbes [Thomas] [C. CONSTANTIN] VII, 1-11. — Sur la connaissance naturelle de Dieu, III, 776-77.
Hochstraten ou Hoogstraten [Jacob] [R. COULON] VIII, 11-17.
Hoepfl [Dom] — Sur l'inspiration, et l'inerrance, VII, 2257-58.
Hoffée [Paul] [P. BERNARD] VII, 18-19.
Hoffmann. — Erreurs sur l'eucharistie. Doctrine catholique, V, 1028-120.
Hoffmeister [Jean] [N. MERLIN] VII, 19-21.
Holbach [Paul-Henri Thiery, baron d'] [C. CONSTANTIN] VII, 21-30.
Holcot [Robert] [R. COULON] VII, 30-31. — Sur la liberté de la foi, VI, 406-07; — accidents eucharistiques, V, 1395-96.
Holden [Henri] [A. GATARD] VII, 31-32. — Sur l'inspiration, VII, 21, 84-85.
Holtzclau [Thomas] [P. BERNARD] VII, 33.
Hollande, voir Pays-Bas.
Homélies clémentines, voir Clémentins.
Homme. — Doctrine de l'Ecclésiaste, IV, 2022-23; — Ecclésiastique, IV, 2051 ; — Job, VIII, 1472-75; — Judith, VIII, 1715-17. — Doctrine de Cyrille d'Alexandrie, III, 2506-07; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2553-56; — S. Irénée, VII, 2451-61; — S. Justin, VIII, 2267-69; — Clément d'Alexandrie, III, 171-76; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2418-19; — S. Jean Damascène, VIII, 724-27; — Scot [Duns], IV, 1885-88; — Scot Érigène, V, 417-18. — Selon l'épigraphie, V, 330-31; — juifs, VIII, 1623-28; — École Alexandrie, I, 815-17, 824. — Doctrines Basilide, II, 469-72; — Biel, II, 819-21; — Descartes, IV, 549-55; — Holbach, VII, 25-26; — Léonce de Byzance, IX, 404-05; — Cabale, II, 1285-87; — gnostiques, VI, 1460-61; — valentiniens, VI, 1449, 1452-53. — La création d'après le récit de la Genèse, VI, 2351-52. — Sur l'état d'innocence, VII, 1939-40. — Action des démons sur lui, IV, 405-6. Voir Démoniaques; Magie; Superstition. — Union de l'âme et du corps et union hypostatique, VII, 539-40. — Convenance de l'Incarnation par rapport à la nature humaine, VII, 1467-70. — Voir Acte humain; Adoption surnaturelle; Ame; Animation; Anthropomorphisme; Corps; Création; Forme du corps humain; Grâce; Intelligence; Sacrifices humains.
Hommes de l'intelligence [F. VERNET] VII, 38-40. — Voir Frères du Libre-Esprit.
Homéens. — Origines, développement, I, 1823-231, 1834-37, 1850. — Voir Acaciens; Hilaire [S.], évêque de Poitiers.
Homéousiens. — Et arianisme, I, 1825-28, 1831-32. — Et S. Hilaire, VI, 2391-92, 2421-25. — Voir Ariens [Semi-]; Basile d'Ancyre.
Homicide [T. ORTOLAN] VII, 34-38. — Propositions condamnées par Alexandre VIII, I, 738-40. — Meurtre des prêtres ; le privilège « du canon », VII, 1220-24. — Irrégularité, VII, 2561-62. — Voir Avortement; Conjugicide; Duel; Embryotomie; Guerre; Infanticide; Tyrannicide.
Hongrie [E. HORN] VII, 41-61. — Voir Carlowitz.
Honnêteté publique [A. VILLIEN] VII, 61-69. — Voir Affinité.
Honoraires de messes [T. ORTOLAN] VII, 69-91. — Propositions condamnées par Alexandre VII, I, 734-36.
Honoré de Sainte-Marie [E. MANGENOT] VII, 91-93.
Honorius Ier, pape [É. AMANN] VII, 93-132. — S. Léon II et l'affaire d'Honorius Ier au IIIe concile de Constantinople, IX, 301-03.
Honorius II [É. AMANN] VII, 132-35.
Honorius III [H. X. ARQUILLIÈRE] VII, 135-38.
Honorius IV [H.-X. ARQUILLIÈRE] VII, 138-39.
Honorius [Flavius], empereur d'Occident. — Intervention dans l'élection des papes, IV, 2290-92. — Contre les donatistes, IV, 1713-15.
Honorius Augustodunensis, dit Honoré d'Autun [É. AMANN] VII, 139-58.
Honthei n [Jean Chrysostome Nicolas de], voir Févronius.
Hôpitaux. — Et l'interconfessionalisme, VI, 2239-40. — Italie catholique, VIII, 171-73, 174-77. — Voir Hospitaliers.
Hopkins [Samuel] [A. TANQUEREY] VII, 159-61.
Hormisdas [S.], pape [É. AMANN] VII, 161-76. — Et l'Hénotique ; reconciliation de l'Orient avec Rome, VI, 2172-76.
Hornes [Arnould de] [J. FORGET] VII, 176-78.
Hosius ou Hosyjusz ou Hosz [Stanislas] [A. HUMBERT] VII, 178-90.
Hospitaliers [J. BESSE] VII, 190-96.
Hospitalité, voir Hospitaliers.
Huart [Ignace] [J. FORGET] VII, 197-98.
Hué-Delauné, de Launay [Jean-Baptiste] [B. HEURTEBIZE] VII, 198-99.
Huelgas [Abbesses de las]. — Autorité. Juridiction, I, 20-21.
Huet [Pierre-Daniel] [B. HEURTEBIZE] VII, 199-201.
Hugo [Charles-Louis] [E. MARTIN] VII, 201-03.
Hugonin [Flavien-Abel-Antoine] [E. MANGENOT] VII, 204-05.
Hugueny. — Sur la théorie de saint Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1882-84.
Hugues d'Amiens [E. VACANDARD] VII, 205-15.
Hugues de Balma [S. AUTORE] VII, 215-20.
Hugues de Saint-Cher [E. MANGENOT] VII, 221-39.
Hugues de Saint-Victor [F. VERNET] VII, 240-308. — Et l'augustinisme de Luther, IX, 1191-92. — Sur les dons du Saint-Esprit, IV, 1768; — absolution, I, 194; — espérance, V, 653-54; — fin du monde, V, 2535-36. — Voir Saint-Victor [École].
Hughes Etherianus [L. PETIT] VII, 308-10.

Huiles saintes, voir Chrême [St].
Hulst [Mgr d'] — Sur l'inspiration, VII, 2188-90.
Humain [Acte], voir Acte humain.
Humanisme. — Et thomisme, VI, 908-10. — Et les dominicains, VI, 912-14. — Sur le salut des infidèles, VII, 1749-50. — Humanisme chrétien : voir Érasme; Lefèvre d'Et. — Voir Georges Trébizonde.
Humanité de Jésus-Christ. — voir Hypostatique [Union]; Jésus-Christ.
Humbert [B. HEURTEBIZE] VII, 310-11.
Humiliés [F. VERNET] VII, 311-21.
Humilité [B. DOLHAGARAY] VII, 321-29. — De Jésus-Christ, VIII, 1159. — Leçon de l'Incarnation, d'après S. Augustin, I, 2372-73. — La gloire humaine et la vaine gloire, VI, 1426-31.
Hunnaeus [Augustin] [J. BESSE] VII, 329-30.
Hurtado [Thomas] [B. HEURTEBIZE] VII, 331-32.
Hurter [Hugues de] [P. BERNARD] VII, 332-33.
Hus [Jean] [P. MONCELLE] VII, 333-46. — Erreurs condamnées au concile de Constance, III, 1213-17; — au concile de Bâle, II, 115-19, 121-22, 128. — Sur l'union hypostatique, VII, 541-42. — Et erreurs de Wyclef sur les accidents eucharistiques, V, 1406-07. — Erreurs sur les indulgences, VII, 1618. — Voir Bohêmes [Frères]; Calixtins; Hussites; Jacobel; Jérôme de Prague; Wiclef.
Hussites [P. MONCELLE] VII, 346-48. — Voir Abrahamites [XVIIIe s.]; Bohêmes [Frères]; Calixtins; Hus.
Hutten [Ulrich de] [HEURTEBIZE] VII, 348-50.
Huygens [Gommaire] [J. FORGET] VII, 350-55.
Huylenbroucq [Alphonse] [P. BERNARD] VII, 355-56.
Hygin [S.], pape [É. AMANN] VII, 356-57.
Hymnes. — De S. Ambroise, I, 948. — De S. Hilaire de Poitiers, VI, 2408-12.
Hyperdulie. — Définition, III, 2407. — Voir Marie [T. S. V.].
Hypnotisme [A. FONCK] VII, 357-63. — Bibliographie [R. VANDER ELST], VII, 363-65.
Hypocrisie [T. ORTOLAN] VII, 365-69.
Hypostase [A. MICHEL] VII, 369-437. — Trinité : discussions au synode d'Alexandrie [362], I, 1833-34. — Selon S. Jean Damascène, VIII, 709-13; — Léonce de Byzance, IX, 406-7. — Hypostases divines, selon les Juifs [temps postexiliens], VIII, 1619-211. — Voir Hypostatique [Union] [et renv.].
Hypostatique [Union] [A. MICHEL] VII, 437-568. — Théories de Abdiésu, I, 25-6; — Abélard, I, 46-47; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2433-34; — S. Irénée, VII, 2466-69; — S. Jean Damascène, VIII, 731-35; — Léonce de Byzance, IX, 408-22; — Scot [Duns], IV, 1888-91. — Trinité et Incarnation : il appartient à la personne d'élever une nature humaine à l'unité de son hypostase, VII, 1511-13. — Défauts et faiblesses de la nature humaine compatibles avec l'union hypostatique, VIII, 1327-32. — Et la forme cadavérique du corps de Jésus-Christ entre la mort au Calvaire et la Résurrection, VI, 577-78. — Voir Adoptianisme; Agnoètes; Apollinarisme; Communication des idiomes; Conciles œcuméniques §§ Chalcédoine, Constantinople [IIe], Éphèse; Cyrille d'Alexandrie [S.]; Dimœrites; Docétisme; Ébionites; Eutychès; Fils de Dieu; Hypostase; Incarnation; Jésus-Christ; Kénose; Monophysisme; Monothélisme; Nestorius; Verbe.
Hypothèque [L. GARRIGUET] VII, 568-72. — Voir Cens.
Hypsistariens [G. BAREILLE] VII, 572.
Hystérie. — Bibliographie, VII, 363-64

I

Ibas. — Lettre à Marès ; débat au IIe concile de Constantinople, III, 1256-59. — Voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IIe].
Icard [Henri-Joseph-Alexandre-Toussaint] [E. LEVESQUE] VII, 573-75.
Iconoclasme [C. ÉMEREAU] VII, 575-95. — Lettre de Grégoire II, Grégoire III, papes, contre, VI, 1783, 1787-88. — Et S. Germain, patriarche de Constantinople, VI, 1383-84. — Doctrine de S. Jean Damascène sur le culte des images, VIII, 738-40. — En Orient et en Occident, I, 439-41. — Objections contre le culte des images, VII, 802-06. — Voir Images.
Iconographie. — Documents sur l'appropriation de la Ste-Trinité, I, 1713-15; — Aaron figure de Jésus-Christ, I, 6; — Agneau de Dieu, I, 579-81; — descente de Jésus aux Enfers, IV, 610-11; — ciel, II, 2498-99. — Voir Art chrétien primitif; Monuments.
Iconomaques. — Voir Iconoclasme; Images.
Idéalisme. — Et l'école d'Alexandrie, I, 807-24. — Le nominalisme idéaliste ; erreurs sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 781-82. — Et doctrines sur la nature de Dieu, IV, 1265-70 ; — réaction contre, IV, 1270-71. — Doctrine sur la création, III, 2096-98.
Idées. — Dieu, cause exemplaire du monde, d'après les scolastiques, III, 2155-63. — Origines : théorie de Lamennais, VIII, 2516-17. — Idéologie d'Eunomius, V, 1511-13. — Idées préconçues. Rapports de la foi et de la science chez le savant qui est un croyant, VI, 349-57. — Voir Abstraction [et mots suivants]; Connaissance.
Idiomes [Communication des] [A. MICHEL] VII, 595-602. — Selon Léonce de Byzance, IX, 416-17. — Voir Ubiquisme.
Idolothytes [E. MANGENOT] VII, 670-85.
Idolâtrie, idole [A. MICHEL] VII, 602-69. — Fuite de l'idolâtrie, raison de la vocation d'Abraham, I, 96-8. — Et images, VII, 787-89, 817-22. — Voir Chinois [Rites]; Fétichisme; Iconoclasme ; Idolothytes; Images [Culte des]; Paganisme § Arménien; Sacrifices humains; Polythéisme.
Ignace [S.], évêque d'Antioche [G. BAREILLE] VII, 685-713. — Sur l'Église, IV, 2120-21; — Saint-Esprit, V, 694. — Contre le docétisme, IV, 1488-90. — Sur l'eucharistie, V, 1126-27; — évêques, V, 1665-66.
Ignace [S.] patriarche de Constantinople [R. JANIN] VII, 713-22. — Voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IVe].
Ignace de Loyola [S.] [J. BRUCKER] VII, 722-31. — Doctrines spirituelles, VIII, 1092-108. — Les principes de la Cie de Jésus sur l'enseignement des sciences sacrées, d'après les Constitutions de la Compagnie, VIII, 1012-15. — Sur discernement des esprits, IV, 1391-98. — Voir « Exercices spirituels ».
Ignorance [E. MANGENOT] VII, 731-40. — Peine du péché originel, d'après l' « Augustinus », VIII, 351-53. — Voir Bonne foi.
Ildefonse [S.] évêque de Tolède [B. HEURTEBIZE] VII, 740-43.
Illégitime [A. DE SMET] VII, 744-55.
Illsung [Jacques] [P. BERNARD] VII, 755-56
Illuminés de Bavière [Ordre des] [G. BAREILLE] VII, 756-66.
Illyricum. — La question de l'Illyricum ecclésiastique [IVe-IXe s.], III, 1350-54. — Oriental et le pape Léon Ier, IX, 243-45. — Et histoire de la Bulgarie, II, 1174-77.
Images [Culte des] [V. GRUMEL] VII, 766-844. — Restauration du culte sous le pape Adrien Ier, I, 450-51. — Canon 3e du IVe concile de Constantinople, III, 1296-99. — Accusation du concile d'Elvire au sujet des images, IV, 2383-85. — Doctrines de S. Jean Damascène, VIII, 738-40; — Claude de Turin, III, 14-16; — Lucar, IX, 1013-14; — Livres carolins, II, 1795-97. — Culte : Églises arméniennes, I, 1960-61. — Voir Adoration; Croix [Adoration]; Épigraphie; Iconoclasme; Iconographie.
Imagination. — Influence de l'extase, V, 1881-83.
« Imitation de Jésus-Christ ». — Enseignement ascétique, I, 2049-50. — Sur le discernement des esprits, IV, 1385-88.
Immaculée Conception [X. LE BACHELET, M. JUGIE] VII, 845-1218. — Progrès de la doctrine sous Grégoire XVI, VI, 1835. — Propositions de Baïus condamnées par Pie V, II, 108-10. — Et S. Augustin, I, 2374-75. — Opposition de S. Bernard, II, 767-78. — Selon Scot [Duns], IV, 1896-98. — Ouvrages de Fr.-E. Janssens, VIII, 532-33. — Polémiques dominicaines, VI, 899-900. — Défense par les franciscains, VI, 833-34, 846-47, 855, 859.
Immanence. — Et école d'Alexandrie, I, 807-14. — Méthode apologétique, I, 1577-78. — Exposé méthodique de l'immanence, I, 1577-79. — Et le caractère extrinsèque du témoignage divin [foi], IV, 122. — L'action immanente de Dieu et l'expérience religieuse, V, 1820-22, 1829-30. — Voir Déterminisme.
Immersion [Baptême par], voir Baptême.
Immoralité. — Voir Adamites; Affinité; Alexandre VI; Antinomisme; Baanès; Caïnites; Carpocrate; Cathares;

Circoncellions [Afr.]; Clergé catholique § Concubinage [et suiv.]; Paganisme.
« **Immortale Dei** » [Enc.] [Léon XIII]. — Sur la liberté des cultes, IX, 700-02. — Et le libéralisme religieux, IX, 613-4.
Immmortalité de l'âme. — Voir Ame.
Immunité [S. C. de l']. — Histoire, VII, 1260. — Fondation par Grégoire XV, VI, 1817-18.
Immunités ecclésiastiques [E. MAGNIN] VII, 1218-62. — L'Église et le fisc, II, 867-77.
Immutabilité de Dieu. — Dans l'acte créateur, III, 2135-39.
Impeccabilité [P. RICHARD] VII, 1265-66. — Et impeccance de saint Joseph, VIII, 1517-19. — Et grâce, VI, 1583-94, 1595, 1628-30, 1677.
Impénitence [P. RICHARD] VII, 1280-85.
Impénitence finale. — Étude générale, VII, 1282 85.
Imperfection [ÉT HUGUENY] VII, 1286-98.
Impéré [Acte], voir Acte élicite.
Impétration [A. FONCK] VII, 1298-302.
Implicite, voir Explicite.
Imposition des mains [P. GALTIER] VII, 1302-25. — Matière de la confirmation. Voir Confirmation § Imposition des mains.
Impôts. — L'Église et le fisc, II, 867-77. — Sources du patrimoine ecclésiastique, II, 850-52. — L'exemption fiscale des clercs, VII, 1246-52; — l'immunité réelle, II, 867-77 ; VII, 1258-59. — Influence des considérations fiscales dans la concession des indulgences au XVe s., VII, 1616-18.
Imprécation [A. THOUVENIN] VII, 1425-26.
Impubères [A. DE SMET] VII, 1426-31.
Impudicité, voir Luxure.
Impuissance [A. DE SMET] VII, 1431-41.
Impuissance physique et impuissance morale [A. THOUVENIN] VII, 1441-43.
Imputation [A. THOUVENIN] VII, 1443-45.
Inadéquat, voir Adéquat.
Incarnation [A. MICHEL] VII, 1445-539. — Figure : vocation d'Abraham, I, 98. — Selon IVe Évangile, VIII, 562-70. — Doctrine, œuvres de S. Anselme, I, 1331, 1336-39; — S. Athanase, I, 2169-71; — S. Augustin, I, 2361-66, 2372-73; — Césaire d'Arles, II, 2171-72; — Clément d'Alexandrie, III, 161-63; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2508-16; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2549-50; — Hermas, VI, 2278-81; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2426-49; — Hugues de Saint-Victor, VII, 277-79; — S. Ignace d'Antioche, VII, 703-07; — S. Jean Chrysostome, VIII, 673-74; — S. Jean Damascène, VIII, 730-36; — Scot [Duns], IV, 1888-94. — Emploi du terme hypostase ches les Pères dans les formules christologiques, VII, 385-96. — Publications catholiques aux XIXe et XXe s., VI, 698. — Doctrines arméniennes, I, 1950-52. — Doctrine, erreurs d'Abélard, I, 46-47; — Acace de Mélitène, I, 290; — Bar Hébræus, II, 403-04; — Ebedjesus, IV, 1985-86; — Eunomius, V 1507; — Léporus, IX, 434-39. — L'Église, continuation visible du Verbe Incarné, VIII, 1359-61. — Et Rédemption ; doctrine de saint Irénée, VII, 2461-87 — Mission de S. Joseph par rapport à l'Incarnation, VIII, 1513. — Usage des termes abstraits et concrets dans les questions relatives à l'Incarnation, I, 285-86. — L'essence. Application au dogme de l'Incarnation, V, 842, 847-48. — Voir Adoptianisme; Agnoètes; Apollonius Tyanes; Arianisme [et renvois]; Conciles œcuméniques § § Chalcédoine, Constantinople [IIe et IIIe], Éphèse; Dimœrites; Eutychès; Fils de Dieu, Hénotique; Hypostase; Hypostatique [Union]; Idiomes; Jésus-Christ; Libellus; Monophysisme; Monothélisme; Nestorius; Rédemption; Symbole de S. Athanase; Verbe.
Inceste [E. MANGENOT] VII, 1539-55. — Empêchement de mariage [VIe-XIIe s.], I, 487-93.
Incestueux, jurisconsultes [XIe s.] [G. BAREILLE] VII, 1555-56.
Incinération, voir Crémation.
Incontinence des clercs, voir Clergé catholique. § Concubinage [et suiv.].
Incorrupticoles, voir Gaïanites.
Incroyants [Salut des]. — Sur la foi des incroyants, VI, 305-09. — Et la foi, VI, 200-05. — La proposition par l'Église n'est pas une condition essentielle de l'acte de foi divine et salutaire, VI, 163-66.
Indéfectibilité de l'Église. — Exposé dogmatique, IV, 2145-50. — Voir Église catholique; Infaillibilité de l'Église; Infaillibilité du pape.
Indépendants [A. HUMBERT] VII, 1557-70.
Indes. — Religions ; croyances sur le jugement, VIII, 1730-31. — Systèmes athées, 2199-200. — État religieux, I, 2088-93. — Missions catholiques, I, 2098 99, 2101, 2103-05, 2108-12. — Voir Barlaam et Josaphat; Bouddhisme.
Index [Catalogue de l'] [A. THOUVENIN] VIe, 1570-80.
Index [S. C. de l']. — Esquisse, III, 1112-13. — Voir Index [Cat.] ; Galilée.
Indifférence religieuse [P. RICHARD] VII, 1580-94.
Indifférents [Actes], voir Adiaphorites.
Indirecte [Absolution], voir Absol. § Indirecte.
Indissolubilité du mariage, voir Adultère.
Indo-Chine. — État religieux, I, 2096-98. — Missions catholiques, I, 2097-98, 2112-14.
Indulgences [É. MAGNIN] VII, 1594-636. — Doctrine de Scot [Duns], IV, 1927-28. — Hus et les indulgences, VII, 340-43. — Voir Absolution générale.
Indulgences et des reliques [S. C. des]. — Esquisse, III, 1116.
Indulgences partielles, voir Indulgences.
Indulgences plénières, voir Absolution générale; Indulgences.
Indults [L. GODEFROY] VII, 1636-38.
Industrie. — Voir Action en terme de bourse; Arbitrage; Bourse [Jeux]; Corporations.
« **Ineffabilis Deus** » [bulle] [Pie IX]. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 845-48, 860, 862, 865, 1195-209.
Inerrance. — Doctrine de S. Jérôme sur la véracité des livres inspirés et la théorie dite des apparences historiques, VIII, 943-58. — Effet principal de l'inspiration [E. MANGENOT] VII, 2207-66.
Infaillibilité [en général]. — Et certitude, VI, 206-09.
Infaillibilité de Dieu. — Et la persévérance dans la foi, VI, 333-39.
Infaillibilité de la foi. — Infaillibilité particulière de la foi, VI, 366-76, 387-88, 390-92.
Infaillibilité de l'Église. — Doctrine de S. Augustin, I, 2413-15. — Et règle de la foi, selon S. Irénée, VII, 2438-39. — Exposé du dogme, IV, 2175-200, 2208-10. — Infaillibilité des apôtres, I, 1655-56. — Indéfectibilité de l'Église, IV, 2145-50. — Rôle de l'Église dans la foi, VI, 150-71, 180-3, 338-39. — Et le procès de Galilée, VI, 1079-82. — Voir Assistance du Saint-Esprit; Censures; Communion dans la foi; Dogme; Église catholique; Gallicanisme ; Infaillibilité du pape.
Infaillibilité du pape [E. DUBLANCHY] VII, 1638-717. — Concile du Vatican : rôle, attitude de Mgr Dupanloup, IV, 1951-52; — Doellinger, IV, 1517-18; — Hefele, VI, 2112-13; — libéraux, IX, 599-607. — Doctrine de S. Augustin, I, 2415, — Ouvrages de Fr.-E. Janssens, VIII, 533. — L'autorité de l'Église romaine, lieu théologique [Melchior Cano], IX, 728-30. — Et encycliques, V, 15-16. — Dans canonisation, II, 1639-42; — béatification, II, 495-96. — Et procès de Galilée, VI, 1079-82. — Voir Causes majeures; Censures doctrinales; Darboy; « Ex cathedra »; Hérésie § Baptême hérétiques [*a*]; Honorius Ier; Libère.
Infanticide [L. GODEFROY] VII, 1717-26. — Voir Embryotomie.
Infidèles, Salut des infidèles [S. HARENT] VII, 1726-930. — Propositions condamnées par Alexandre VIII, I, 753-55; — Innocent XI, VI, 200-05; — Pie V, II, 83-86, 97-98. — Salut, IV, 2376-77. — Le sal. des inf. et la nécessité de la foi pour le salut, VI, 513-14. — Nécessité d'appartenir à l'Église catholique pour être sauvé, IV, 2155-75. — Négatifs : reçoivent de Dieu le secours suffisant pour qu'ils puissent se sauver, VI, 1598-604. — Le salut des infidèles et les limbes, IX, 771 ; — et le nombre des élus, IV, 2376-77. — Baptême des infidèles, II, 282-83, 341-55. — Art. Code du Droit Canon sur le baptême des infidèles, VII, 1934. — Doctrine de l' « Augustinus » : *a*) valeur de leurs actions, VIII, 359-64, 198 ; — *b*) les infidèles et la grâce suffisante, VIII, 391-92. — Le divorce en droit naturel [des non-baptisés ; le « privilegium paulinum »], IV, 1471-74. — Voir Afrique; Baptême; Hérésie; Infidélité.
Infidélité [E. TAMIRY] VII, 1930-34. — Voir Apostasie.
Infini. — Dans théodicée au XIIIe s., IV, 1187-92, 1199-202, 1226-43. — Aspirations à l'infini, comme fin dernière, V, 2494-95. — Fini et infini : *a*) coexistence, III, 2087-89; —

b) et existence de Dieu [Descartes], IV, 540-43; — *c*) doctr. Lamennais, VIII, 2518-19. — Voir Agnosticisme; Éminence [Méthode d'].
Influx divin. — Erreur de certains protestants conservateurs sur l'union hypostatique, VII, 563-64.
Influx physique. — Système opposé à la doctrine de l'unité substantielle du composé humain, VI, 568-69.
Infusion [Baptême par], voir Baptême.
Inguimbert [Dom Malachie d'] [B. Heurtebize] VII, 1934-36.
Injure [A. Thouvenin] VII, 1936-39.
Injustice. — Nature, VIII, 209-11. — Voir Justice [Vertu].
Innocence [État d'] [A. Thouvenin] VII, 1939-40. — Voir Intégrité.
Innocent Ier [S.], pape [É. Amann] VII, 1940-50. — Lettre de S. Exupère à lui adressée, V, 2024-27. — Sur la grâce et le libre arbitre, II, 2054-55; — l'onction adjointe à la confirmation, VII, 1381-82; — l'extrême-onction, V, 1952-55.
Innocent II [É. Amann] VII, 1950-61. — Condamnation d'Abélard, I, 38, 43-48, 170.
Innocent III [É. Amann] VII, 1961-81. — Sur l'eucharistie, V, 1266-67. — Voir Conciles œcuméniques § Latran [IVe].
Innocent IV [É. Amann] VII, 1981-95. — Et Hugues de Saint-Cher, VII, 223-25. — Et Église de Chypre, II, 2437-38. — Voir Conciles œcuméniques § Lyon [Ier].
Innocent V [Pierre de Tarentaise] [J. Forget] VII, 1996-97. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1050. — Et l'union des Églises grecque et latine, IX, 1393-95.
Innocent VI [G. Mollat] VII, 1997-2001.
Innocent VIII [J. Paquier] VII, 2002-05.
Innocent X [J. Paquier] VII, 2005-06. — Et le jansénisme, VIII, 474-76, 500-04.
Innocent XI [J. Paquier] VII, 2006-13. — Propositions sur la foi par lui condamnées, VI, 311-13, VII, 1792-98. — Condamnation du semi-fidéisme, VI, 191-94, 200-05. — Et le laxisme, IX, 58, 60-62, 67, 69-85. — Condamnation du quiétisme, V, 661-62. — Voir Déclaration de 1682.
Innocent XII [J. Paquier] VII, 2013-15. — Et Bossuet, II, 1075-76. — Condamnation des « Maximes des saints » de Fénelon, et du quiétisme, V, 2151-58. — Et Déclaration de 1682, IV, 203.
Innocent XIII [J. Paquier] VII, 2015-16.
Inquisition [E. Vacandard] VII, 2016-68.
Inquisition [S. C. de l'] **ou du Saint-Office.** — Voir Galilée; Saint-Office.
Inscriptions. — Voir Abercius; Épigraphie; Monuments.
Inspiration de l'Écriture [E. Mangenot] VII, 2068-266. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 164-65; — S. Jérôme, VIII, 927-58. — Origine simplement inspirée de l'hexaméron, VI, 2333-34. — Voir Canon des Livres saints; Interprétation de l'Écriture.
« Institutiones divinae » [Lactance]. — Analyse, VIII, 2427-29.
Institut biblique [Rome]. — Histoire, VIII, 151-52.
Institut oriental [Rome]. — Histoire, VIII, 152.
Instituts religieux, voir Religieuses [et mots suivants].
Instruction religieuse. — Utilité de l'image, VII, 797-98. — France. Nouvelles méthodes, VI, 636-38. — Italie. Lois concernant l'enseignement du catéchisme dans les écoles, VIII, 146-48.
Intégrité [État d'] [A. Thouvenin] VII, 2266. — Et justice originelle, VIII, 2027-28.
Intellectualisme. — Et dogme, IV, 1583-86, 1591-96. — Voir Expérience religieuse.
Intelligence. — Doctrine de S. Augustin, I, 2331-37. — Augustinisme et scolastique, I, 2509-12. — Des anges, I, 1200-02, 1226-30, 1232-35. — Création, I, 370-71. — Spiritualité, I, 1035-39. — Et volonté, I, 342-46. — Et inspiration de l'Écriture; doctrine de S. Jérôme, VIII, 933-34. — Rôle dans l'inspiration, VII, 2176. — Et croyance, III, 2371-72, 2377, 2380-93. — Rôle en apologétique, I, 1517-21. — Part dans l'hérésie, VI, 2216-19. — Connaissance de Dieu nécessaire pour pouvoir l'offenser, VII, 1907-10. — Intellect agent, selon Bacon, II, 13-14. — Éléments intellectuels de la conscience morale, III, 1161-62. — Aspect intellectuel de l'espérance, V, 612-20. — Gloire accidentelle commune à tous les élus, VI, 1406-08. — Influence de l'extase, V, 1883-84. — Voir Abstraction [et mots suivants]; Ame; Averroïsme; Béatitude; Certitude; Cert. morale; Compréhensive [Science]; Connaissance; Conseil; Conscience; Crédibilité; Élection § Acte humain; Erreur; Foi § Foi et raison; Grâce; Ignorance; Intention; Intuitive [Vision]; Raison.
Intelligence [Don d'], voir Dons du Saint-Esprit.
Intelligence de Jésus-Christ, voir Jésus-Christ.
Intelligence divine, voir Dieu § Intelligence.
Intempérance [A. Thouvenin] VII, 2266-67.
Intempérance — Voir Époux [Devoirs des]; Gourmandise; Ivresse; Luxure.
Intention [A. Thouvenin] VII, 2267-80.
Interconfessionnalisme, voir Confessionnalisme.
Interdit [L. Godefroy] VII, 2280-90. — Incapacité des interdits aux contrats, III, 1657-58. — Voir « Apostolicæ Sedis ».
Intérêt. — Morale de l'intérêt et l'espérance, V, 673.
Intérêt [Prêt à]. — Voir Banque; Prêt à intérêt.
Intérêts [Dommages et], voir Dommages et intérêts.
Internationale catholique, voir Œuvre de l'Adoration.
Internationales [Questions]. — Le rôle international de la papauté sous Léon XIII, IX, 357-58. — Le libéralisme catholique international, IX, 549-51. — Voir Arbitrage; Œuvre de l'Adoration.
Interprétation de l'Écriture [E. Mangenot et J. Rivière] VII, 2290-343. — Doctrine de S. Irénée, VII, 2419-21; — S. Isidore de Péluse, VIII, 90; — S. Jérôme, VIII, 958-65. — Voir Allégories; Exégèse; Figurisme.
Interstices [L. Godefroy] VII, 2343-51.
« Intra » [Ad], voir « Ad intra ».
« Intrinseco » [Ab], voir « Ab intrinseco ».
« Introduction à la vie dévote ». — Analyse générale, VI, 742-44.
Intuition. — Et foi, VI, 113.
Intuitive [Connaissance]. — Voir Abstraite [Connaissance]; Intuitive [Vision].
Intuitive [Vision]. — Vision béatifique [A. Michel] VII, 2351-94. — Doctrine de S. Augustin, I, 2445-46, 2452-53; — S. Hilaire, VI, 2456-57; — Jean XXII, VIII, 639-40. — Voir Ames séparées; Anges; Auréole; « Benedictus Deus »; Ciel; Dam; Élus.
Invasions [Grandes]. — L'arianisme germanique, I, 1849-59, 1863. — Et le privilège d'exemption, VII, 1227-28, 1236-38.
Investitures [Querelle des]. — Grégoire VII et Henri IV, VI, 1795-97, 1801-02. — La fin de cette querelle et le Ier concile de Latran, VIII, 2632-35. — Concordats issus d'elle, III, 729-30.
Invocation des saints, voir Saints § Culte.
Irène, impératrice d'Orient. — Et l'iconoclasme. VII, 584-87.
Irénée [S.] [F. Vernet] VII, 2394-533. — Sur l'infaillibilité pontificale, VII, 1655-60; — inspiration, VII, 2080-81, 2101-02; — IVe Évangile, VIII, 514-45; — salut des infidèles et nécessité de la foi, VII, 1818-19; — nature de Dieu, IX, 1036-39; — Fils de Dieu, V, 2424-26; — Saint-Esprit, V, 703-04; — démon, IV, 345-46; — âme, I, 983-86; — union hypostatique, VII, 451-52; — docétisme, IV, 1493-94; — dons du Saint-Esprit, IV, 1756; — justification, VIII, 2083-84; — eucharistie, V, 1128-30; — jugement, VIII, 1769-71; — enfer, V, 53-55.
Irénée, évêque de Tyr [G. Bareille] VII, 2533-36.
Irlande. — Fête de la Conception, VII, 987-89. — Voir Colomban [S.]; Cullen; Grande-Bretagne et Irlande.
Irrégularités [L. Godefroy] VII, 2537-66. — Défaut de science : cessation, III, 616-17. — Bigamie, II, 883-88. — Hermaphroditisme, VI, 2268. — Voir Abstème; Épilepsie; Eunuque.
Irréligion, voir Indifférence religieuse.
Irvingiens [A. Humbert] VII, 2566-70.
Isaac, juif converti auteur [IVe s.] [G. Bareille et E. Mangenot] VIII, 1-8.
Isaac d'Antioche [L. Petit] VIII, 8-10.
Isaac de Ninive [L. Petit] VIII, 10-12.
Isaac l'Arménien, [L. Petit] VIII, 12-14.
Isaïe, prophète [A. T.] [E. Tobac] VIII, 14-79. — Sur Dieu, IV, 989-91. — Figure de Jésus-Christ, VIII, 1119-20, 1121-22. — Sur dons du Saint-Esprit, IV, 1749-51. — Apocalypse d'Is. [XXIV-XXVII]. Unité. Auteur, VIII, 32-35. — Voir Emmanuel.
Isaïe, moine et auteur ascétique [L. Petit] VIII, 79-81.
Isidore de Cordoue [G. Bareille] VIII, 82-84.
Isidore de Niort [Édouard d'Alençon] VIII, 84.
Isidore de Péluse [S.] [G. Bareille] VIII, 84-98.
Isidore de Séville [S.] [G. Bareille] VIII, 98-111. —

Sur la nature de Dieu, IV, 1132-33; — consécration eucharistique, V, 245-46. — Et le prétendu Isidore de Cordoue, VIII, 82-84.
Isidore Glabas [L. PETIT] VIII, 111. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 947-50.
Isidore Mercator. — Et « Fausses décrétales » IV, 212-22.
Islamisme, voir Mahométisme.
Isochristes [G. BAREILLE] VIII, 112.
Isolani ou De Isolanis [Isidore] [P.-M. SCHAFF] VIII, 112-15.
Issy [Conférences d'], voir Conférences d'Issy.
Italie [T. ORTOLAN] VIII, 115-242. — L'Italie byzantine du VIIIe au XVIe s., III, 1360-68. — Apologistes, I, 1545-47, 1570-71. — Catéchismes, II, 1906, 1916-17, 1921-22, 1950, 1957, 1967. — Cathares, II, 1991-92.
Ithace [G. BAREILLE] VIII, 242-43.
Ithaciens [G. BAREILLE] VIII, 243-44.
Iturriaga [Emmanuel Marian de] [P. BERNARD] VIII, 244-46.
Ivresse [T. ORTOLAN] VIII, 246-48. — Voir Gourmandise.

J

Jabineau [É. AMANN] VIII, 251-52.
Jacob. — La bénédiction de Jacob mourant à Juda [Genèse, XLIX, 8-10], prophétie messianique, VI, 1213-21.
Jacobel [É. AMANN] VIII, 252-57.
Jacobi [Jean] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VIII, 257-58.
Jacobites. — Statistiques, I, 2085-87. — Antioche, patriarcat, I, 1425-30. — Au concile de Florence, VI, 47. — Écrits de Jean Damascène contre eux, VIII, 699-700. — Doctrine sur l'absolution, I, 207-10; — absolution : validité des formules déprécatoires, I, 244-52; — abstinence, I, 267-68. — Voir Coptes; Éthiopie; Syrienne [Église]; Monophysites.
Jacques [Épître de S.], voir Épître de S. Jacques.
Jacques [Protévangile de]. — Apocryphe, V, 1675-76.
Jacques [S.]. — Témoignage sur l'extrême-onction, V, 1897-927, 1978-79, 2002-04.
Jacques [S.], évêque de Jérusalem. — Et l'Épître de S. Jacques, VIII, 275-78. — Sur les idolothytes [Act., XV, 1-29], VII, 670-72.
Jacques Bar Salibi [E. TISSERANT] VIII, 283-86.
Jacques Bar Adai, voir Monophysisme.
Jacques de Brescia [M.-D. CHENU] VIII, 291-92.
Jacques de Corella [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VIII, 295-96.
Jacques d'Édesse [E. TISSERANT] VIII, 286-91. — Sur l'absolution, I, 207.
Jacques de Gruitrolde [S. AUTORE] VIII, 296-97.
Jacques de Juterbock [S. AUTORE] VIII, 297-98.
Jacques de Saint-Dominique [M.-D. CHENU] VIII, 299-300.
Jacques de Sarong [E. TISSERANT] VIII, 300-05.
Jacques de Viterbe [H.-X. ARQUILLIÈRE] VIII, 305-09.
Jacques de Nisibe [S.] [E. TISSERANT] VIII, 292-95.
Jacques de Voragine [J. BAUDOT] VIII, 309-13.
Jacques Ier, roi d'Angleterre. — Et Clément VIII, III, 80. — Et Bellarmin, II, 570-71, 582, 591-95.
Jacquemin [Jacques-Alexis] [E. AMANN] VIII, 259-60.
Jacquier [Nicolas] [G. THÉRY] VIII, 313-14.
Jahn [Jean]. — Sur l'inspiration. Condamné par le concile du Vatican, VII, 2153-55.
Jalousie [A. THOUVENIN] VIII, 315-18. — Péchés contre la charité, II, 2262-63.
James [William]. — Sur la nature de Dieu, IV, 1290.
Jansénisme [J. CARREYRE] VIII, 318-529. — Et Clément IX, III, 89-93. — Et Clément XI, III, 104-08. — Et Clément XII, III, 113. — Et S. Augustin, I, 2376, 2378, 2471-72. — Et Bossuet, II, 1054, 1077-80. — Et Bourdaloue, II, 1096-97. — Et Fénelon, V, 2158-62. — Et I. Habert, VI, 2012. — Et L. Habert, VI, 2014-16. — Et Iturriaga, VIII, 245-46. — Et I. Le Masson, IX, 203-05. — Et Saint-Cyran, I, 1978-81. — Et apologistes, I, 1541-43. — Et thomisme, VI, 916-18. — Et jésuites, VIII, 1057-60. — Et augustinisme, I, 2545-49, 2560-61. — Polémiques. Publications catholiques françaises, VI, 680-82, 689-90. — Polémiques au XVIIe s. Part de G. Hermant, VI, 2264-65. — Convulsionnaires de Saint-Médard, III, 1757-62. — Sur l'infaillibilité de l'Église, IV, 2189-92; — gouvernement ecclésiastique, VI, 1546; — salut des infidèles, VII, 1733-36, 1786-91; — l'expérience religieuse, V, 1795-96, 1862; — connaissance naturelle de Dieu, IV, 799-806; — la croyance en l'Immaculée Conception, VII, 1176-79. — Les Provinciales et le laxisme, IX, 46-54. — Sur la liberté de coaction, III, 259-60, 263. — Controverse entre Claude et Nicole sur la transsubstantiation, III, 8-10. — Sur l'espérance, V, 657-61. — Voir Abelly; Alexandre VII; Alexandre VIII; Arnauld; Augustinianisme; Baïus; Blampin; Bolgeni; Du Vergier; Fareinistes; Ferrier [J.]; Figurisme; Fouillou; Gerberon; Huart; Jabineau; Janson; Jubé; Lalande; La Lane; Lallemant [J.-Ph.]; Languet de Villeneuve; Legros [Nic.]; Le Maistre [A.]; Le-Maistre [I.]; Lescure; Leseur; Le Tallier [M.]; Letourneux; Liancourt; Lorraine [Fr.]. Doucin.
Jansénius, voir Jansénisme.
Janson [Jacques] [É. AMANN] VIII, 529-31. — Et le baïanisme, II, 57-58.
Janssens [François Elinga] [É. AMANN] VIII, 532-34.
Janvier [R. P.]. — Sur la vertu de justice, VIII, 2001-02.
Japon. — État religieux, I, 2095-96. — Missions catholiques, I, 2102, 2117.
Jarry [Pierre-Fourrier-Théophile] [J. BAUDOT] VIII, 534.
Javelli [M.-D. CHENU] VIII, 535-37.
Jean [S.], apôtre et évangéliste [L. VENARD] VIII, 537-93. — Actes apocryphes, I, 354-57. — Sur Jésus-Christ, VIII, 1136-37, 1151, 1241-46; — Jésus-Christ, Fils de Dieu, V, 395-97, 2404-06; — l'Incarnation, VII, 1485-86, 1516-18. — Contre le docétisme, IV, 1488. — Sur la grâce, VI, 1563-64; — confirmation, III, 1008-12; — ministre de la confirmation, III, 994-95; — enfer, V, 46-47; — vision intuitive, VII, 2363. — Voir Aloges; Apocalypse; Évangile de S. Jean [et renv.]; Épîtres S. Jean.
Jean Ier [S.] pape [É. AMANN] VIII, 593-95.
Jean II [É. AMANN] VIII, 595-97.
Jean III [É. AMANN] VIII, 597.
Jean IV [É. AMANN] VIII, 597-99.
Jean VIII [É. AMANN] VIII, 601-03. — Et Formose, VI, 595-96, 597.
Jean IX [É. AMANN] VIII, 614-16.
Jean X [É. AMANN] VIII, 616-18.
Jean XI [É. AMANN] VIII, 618-19.
Jean XII [É. AMANN] VIII, 619-26.
Jean XIII [É. AMANN] VIII, 626-28.
Jean XV [É. AMANN] VIII, 628-29.
Jean XIX [É. AMANN] VIII, 630-32.
Jean XXI [É. AMANN] VIII, 632-33. — Et l'union des Églises grecque et latine, IX, 1395-97.
Jean XXII [G. MOLLAT] VIII, 633-41. — Condamnation des 28 articles d'Eckart, IV, 2059-60, 2062-65. — Et les fraticelles, VI, 775-78, 780. — Et les indulgences, VII, 1613-14. — Voir « Benedictus Deus »; Conciles non œcuméniques § Constance; « Extravagantes »; Fillastre [G.]; Grégoire XII; Pierre de Lune; Schisme d'Occident.
Jean XXIII [G. MOLLAT] VIII, 641-44. — Et Dominici, IV, 1664-66.
Jean Agapetos [L. PETIT] VIII, 644-45.
Jean Apocancos [L. PETIT] VIII, 645-46.
Jean-Baptiste [S.]. — Baptême [H. HOUBAUT] VIII, 646-56. — Et la manifestation divine de Jésus-Christ, VIII, 1179, 1183-85. — Et S. Joseph, VIII, 1514-15.
Jean Beccos ou Jean XI, patriarche de Constantinople [L. PETIT] VIII, 656-60.
Jean Chrysostome [S.] [G. BARDY] VIII, 660-90. — Sur nécessité de la foi et salut des infidèles, VII, 1822-23; — inspiration, VII, 2108, 2210; — nature de Dieu, IV, 1094-98; — Saint-Esprit, V, 735-48; — démons, IV, 362-63; — péché originel, VII, 901-02; — eucharistie, V, 1144-47; — consécration eucharistique, V, 236-38; — accidents eucharistiques, V, 1375; — absolution, I, 146; — extrême-onction, V, 1938-40; — idolothytes, VII, 683; — jugement, VIII, 1790-91; — enfer, V, 71-73. — Voir Acace Bérée.
Jean Climaque [S.] [L. PETIT] VIII, 690-93.
Jean Damascène [S.] [M. JUGIE] VIII, 693-751. — Sur la nature de Dieu, IV, 1127-30; — Saint-Esprit, V, 794-99; — hypostase, VII, 2400-01; — union hypostatique, VII, 502-05; — les images, VII, 590-92; — Immaculée Conception, VII, 920-21; — eucharistie, V, 1172-73; — consécration eucharistique, V, 247-52; — enfer, V, 79-80. — Et la légende de Barlaam et de Josaphat, II, 412-13.

Jean d'Antioche [L. Petit] VIII, 751-52. — Voir Alexandre, évêque d'Hiéraple.
Jean d'Asie ou d'Éphèse [E. Tisserant] VIII, 752-53.
Jean de Capistran [S.] [P. Édouard d'Alençon] II, 1686-88.
Jean de Carpathos [L. Petit] VIII, 753-54.
Jean de Carthagène [É. Amann] VIII, 754-55.
Jean de Citros [L. Petit] VIII, 755-56.
Jean II de Constantinople [É. Amann] VIII, 756.
Jean de Cornouailles [J. Baudot] VIII, 756-59.
Jean de Cûn [Cono] [R. Coulon] VIII, 759.
Jean de Dambach [P.-M. Schaff] VIII, 760.
Jean de Fribourg [M.-D. Chenu] VIII, 761-62.
Jean de Galles ou Jean Waleys, franciscain [P. Édouard d'Alençon] VIII, 762-63.
Jean de Jandun [J. Rivière] VIII, 764-65.
Jean de Jérusalem [IVe s.]. — Et S. Jérôme, VIII, 899, 901, 916.
Jean de Jérusalem, patriarche [XIIe s.] [L. Petit] VIII, 766-67.
Jean de Jérusalem, prêtre] [VIIIe s. [L. Petit] VIII, 765-66.
Jean de la Croix [S.] [F. Pascal du S.-Sacrement VIII, 767-87.
Jean de la Rochelle [P. Édouard d'Alençon] VIII, 788-89.
Jean de Launoy. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1177-78.
Jean de Lugo. — Sur la crédibilité, III, 2293-94.
Jean de Marien Werder [A. Thouvenin] VIII, 789-91.
Jean de Montenero [M.-D. Chenu] VIII, 791.
Jean de Monzon [G. Mollat] VIII, 791-92. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1083-88.
Jean de Myre [L. Petit] VIII, 792-93.
Jean de Naples ou Jean de Regina [P.-M. Schaff] VIII, 793-94.
Jean de Paris ou Jean Quidort, voir Jean Quidort.
Jean de Parme [Bx] [P. Édouard d'Alençon] VIII, 794-96.
Jean de Polemat ou de Palamar [É. Amann] VIII, 796-97.
Jean de Pouilly de Polliaco] [A.] Thouvenin] VIII, 797-99.
Jean de Rada [P. Édouard d'Alençon] VIII, 799-800.
Jean de Raithu [L. Petit] VIII, 800.
Jean de Roquetaillade [de Rupescissa] [P Édouard d'Alençon] VIII, 800-02.
Jean de Russie [L. Petit] VIII, 802-03.
Jean de Saint-Thomas [J.-M. Ramirez] VIII, 803-08. — Sur la théorie de S. Thomas relative à l'enfant venant à l'âge de raison, VII, 1878-79.
Jean de Salisbury [J. Baudot] VIII, 808-16.
Jean de Ségovie [É. Amann] VIII, 816-19. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1110-11.
Jean de Thessalonique [S.] [M. Jugie] VIII, 819-25.
Jean de Torquémada. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1111-13.
Jean de Via [A. Thouvenin] VIII, 825-26.
Jean Italos [L. Petit] VIII, 826-28.
Jean le Géomètre. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 931-32.
Jean le Teutonique, voir Jean de Naples.
Jean IV le Jeûneur [R. Janin] VIII, 828-29.
Jean le Scholastique [L. Petit] VIII, 829-31.
Jean VIII Paléologue, empereur d'Orient. — Au concile de Florence, VI, 27, 29, 30, 34, 38, 40, 44, 45.
Jean Philopon [G. Bardy] VIII, 831-39.
Jean Phournès. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 940.
Jean, presbytre. — Et l'apôtre Jean, VIII, 547-48.
Jean Quidort [P.-M. Schaff] VIII, 840-41.
Jéhovah. — Genèse. Emploi des noms Élohim et Jéhovah, VI, 1199-203.
Jérémie [A. Clamer] VIII, 842-86. — Sur Dieu, IV, 994-96. — S. Jérôme et la théorie dite des apparences historiques, VIII, 952-54. — Voir Lamentations.
Jérémie II Tranos [L. Petit] VIII, 886-94.
Jérôme [S.] [J. Forget] VIII, 894-983. — Sur l'Épître aux Hébreux, VI, 2077-78; — inspiration, VII, 2092, 2112-14, 2179, 2196-98 2212-13; — nature de Dieu, IV, 1098-103; — Saint-Esprit, V, 750; — démon, IV, 365-68. — Et messianisme d'Aggée, I, 565-73, II, 7-10; — Sur les frères de Jésus et la virginité, VI, 2142-43; — eucharistie, V, 1152-54; — évêques et prêtres, V, 1669-77; — le pape Libère, IX, 639-40; — fin du monde, V, 2526-27; — enfer, V, 75-76; — feu de l'enfer, V, 2203-04; — corps glorieux, III, 1897-98. — Voir Vulgate.
Jérôme de Jérusalem [É. Amann] VIII, 983-85.
Jérôme de Pistoie [P. Édouard d'Alençon] VIII, 985-86
Jérôme de Prague [É. Amann] VIII, 986-95. — Condamnation par le concile de Constance, III, 214-27.
Jérôme de Sainte-Foi [P. Édouard d'Alençon] VIII, 995-96.
Jérusalem [Église de] [É. Amann] VIII, 997-1010. — Origine apostolique, V, 1678-79. — Église primitive. L'essai communiste et l'enseignement des apôtres, III, 578-79. — L'Épître aux Hébreux adressée aux judéo-chrétiens de Jérusalem, VI, 2095-97. Voir Épître Hébreux. — Approbation de l'Évangile de S. Paul à Jérusalem, VI, 1039-42. — Et les Nazaréens, VIII, 1694-98. — Patriarcat latin, histoire, VIII, 1001-02, 1008-09. — Grecs-melkites. Voir Melkites § Antioche.
Jérusalem [Patriarcat arménien de]. — Histoire, I, 1908-09.
Jésuites. — La théologie dans l'ordre des jésuites [X. Le Bachelet; J. de Blic; P. Bouvier] VIII, 1012-108. — Et protestantisme, VIII, 1055-57. — Et le laxisme, IX, 46-86. — Et jansénisme, VIII, 325, 455-56, 457, 459-63, 500-01, 504-05, 508, 511, 518-20, 1057-60. — Décret du général C. Aquaviva [14 déc. 1613] leur ordonnant d'enseigner le congruisme, III, 1132-34. — Controverses avec Concina, III, 681-98, 706-07. — Et la dévotion au Sacré-Cœur, III, 325-30, 333-37. — Suppression et Benoît XIV, III, 126-31; — et Clément XIII, III, 115-21. — Missions en Asie, I, 2100-11; — au Canada, II, 1455-63, 1473, 1485-87; — en Éthiopie, V, 951-60. — Voir Alexandre VII; Alexandre VIII; Alvarez Paz; Arnauld; Bellarmin; Blampin; Bolgeni; Bourdaloue; Galiffet; Garnier [J.]; Grou; Chinois [Rites]; Coton [P.]; Crasset; Ignace de Loyola [S.]; Molinisme; Pierre Canisius [Bx].
Jésus Ben-Sira. — Auteur du Livre de l'Ecclésiastique, IV, 2041-42.
Jésus-Christ [A. Michel] VIII, 1108-4111. — Figures. Adam, I, 384-86; — Abel, I, 31-35; — Abraham [vocation et sacrifice], I, 98, 101-106; — Agneau pascal, I, 582-85. — Doctrine de S. Jean, évangéliste [Jésus-Christ, Fils de Dieu], V, 395-97, 2404-06; VIII, 567-78, 589-92; — S. Luc, IX, 987-97; — Actes, I, 351; — Épître aux Colossiens, III, 382-84; — IIe aux Corinthiens, III, 1859, 1861-62; — Éphésiens, V, 164; — Hébreux, VI, 2082-84, 2103-06; — Apocalypse, I, 1477-78. — Doctrine de S. Léon Ier, IX, 284-86. — Ἰχθύς : symbolisme d'après l'inscription d'Abercius, I, 65. — Doctrine de S. Augustin, I, 2361-74; — S. Bernard, II, 764-67; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2508-16; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2549-51; — « Didachè », I, 1684-85; — S. Grégoire de Nazianze, VI, 1842-43; — S. Grégoire de Nysse, VI, 1851; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2426-49; — Hugues de Saint-Victor, VII, 277-79; — S. Ignace d'Antioche, VII, 703-07; — S. Irénée, VII, 2461-87; — S. Isidore de Péluse, VIII, 91-92; — S. Jean Chrysostome, VIII, 673-74, 675-76; — S. Jean Damascène, VIII, 730-37; — S. Justin, VIII, 2262-65; — Justinien Ier, VIII, 2287-88; — Lacordaire, VIII, 2410-11; — Léonce de Byzance, IX, 408-23; — Raymond Lulle, IX, 1127-28; — Scot [Duns], IV, 1888-96; — Scot Érigène, V, 419. — D'après école d'Antioche, I, 1437-38. — Dans l'art chrétien, I, 2012-14. — Selon épigraphie, V, 331-34. — Principales vies catholiques, VIII, 1408-11. — Doctrine d'Abélard, I, 44-47, 53; — Aphraate, I, 1460-61; — Celse, II, 2095-97; — Cérinthe, II, 2153-54; — Coran, III, 1786-91; — docètes, IX, 1482-83; — doukhobors, IV, 1808; — ébionites, IV, 1990, 1992-93; VIII, 1706; — euchites, V, 1461-62; — Héracléon, VI, 2203; — Honorius Augustodunensis, VII, 156-57; — illuminés de Bavière, VII, 759-60. — Et les controverses avec les Juifs, VIII, 1870-914. — Selon Kant, VIII, 2321; — Léporius, IX, 434-39; — Locke, IX, 861; — Luther, IX, 1322-25; — Nazaréens, VIII, 1700-02.
— *Divinité.* — Doctrine Évangile de S. Luc, IX, 989; — S. Irénée, VII, 2464-69; — S. Justin, VIII, 2262-64; — École d'Alexandrie, I, 821-23. — Sur le « Traité de la divinité de N.-S. J.-C. » de J. Abbadie, I, 8. — Selon Celse, II, 2096-97. — Doctrine du Coran, III, 1790-91. — Jésus-Christ prédit et préparé, VIII, 1110-32. — Manifestation messianique et divine de Jésus-Christ, VIII, 1172-246. — Jésus-Christ et le dogme, VIII, 1246-71, 1332-45. — Jésus-Christ et la critique, VIII, 1364-408. — L'argument prophétique et les controverses avec les Juifs, VIII, 1870-914. — Voir Arianisme; Ariens [Semi-] Fils de Dieu; Kénose; Messianisme; Miracle; Prophéties [A. T.];

— *Jésus-Christ. Rédempteur.* — Emploi du terme hypostase chez les Pères dans les formules christologiques, VII, 385-96. — *Sacerdoce* : *a*) d'après l'Épître aux Hébreux, VI, 2105-06; VIII, 1238-40; — *b*) et les relations du Christ avec le Père, VIII, 1335-42; — *c*) et Corps mytique de Jésus-Christ, VIII, 1349. — *Royauté* : *a*) exposé du dogme, VIII, 1355-59; — *b*) Is. [IX, 5-6], la prophétie de la royauté et des noms merveilleux du Messie, VIII, 62-64. — Jésus-Christ, souverain médiateur, VIII, 1345-47. — Mérites, II, 80; IX, 1895-96; VIII, 1325-27. — La satisfaction de Jésus-Christ d'après Hermès, VI, 2299. — Voir Rédemption; Sacrifice de la Croix.

— *Humanité.* — Rôle de médiateur, d'après S. Augustin, I, 2367-68. — Doctrine de S. Hilaire, VI, 2434-49; — S. Irénée, VII, 2462-64; — S. Jean Damascène, VIII, 735-36; — Léonce de Byzance, IX, 419-21; — Scot [Duns], IV, 1891-94. — Selon la théologie, VIII, 1257-61, 1271-332, 1336-38, 1350, 1353-55. — Manifestation humaine de Jésus-Christ, VIII, 1140-72. — Croyance de l'Église naissante en Jésus-Christ homme, VIII, 1226-27. — Théologie paulinienne, VIII, 1229-30, 1237-38. — Humanité et Incarnation : *a*) sous quel aspect concevoir l'union de l'humanité au Verbe pour dégager le dogme de toute contradiction, VII, 1519-23; — *b*) cause quasi-matérielle de l'Incarnation, VII, 1524-30. — Humanité de Jésus-Christ et l'Union hypostatique, VII, 519-21, 534-36. — Et culte dû à Jésus-Christ, III, 2415-19. — Voir Adoptianisme; Agnoètes; Docètes; Docétisme; Eutychès; Hypostatique [Union]; Idiomes; Incarnation; Monophysisme; Monothélisme.

— *Ame.* — Doctrine selon le N. T., VIII, 1155-64; — théologie, VIII, 1273-332, 1350; — Léonce de Byzance, IX, 419-20. — La présence réelle de l'âme de Jésus-Christ dans l'eucharistie, VI, 578. — *Intelligence* : *a*) selon Duns Scot, IV, 1892-93; — *b*) manifestation humaine de Jésus-Christ, VIII, 1156-58; — *c*) science selon le N. T., VIII, 1145-48; — *d*) selon théologie, VIII, 1259-60, 1273-74 [voir Agnoètes]; — *e*) la connaissance en J.-C., I, 282; — *f*) la vision intuitive en J.-C., VIII, 1273. — *Volonté* : *a*) doctrine de D. Scot, IV, 1893; — *b*) volonté humaine et amour humain de J.-C., VIII, 1160-64; — *c*) élection [acte] en J.-C., IV, 2255; — *d*) liberté, VIII, 1295-309; — *e*) volonté humaine dirigée par la volonté divine, VIII, 1309-12; — *f*) voir Monothélisme [et renv.]. — *Jésus-Christ et le péché, les faiblesses de la nature humaine, la douleur, les passions.* — *a*) Absence de concupiscence, III, 813; — *b*) impeccabilité, VII, 1278-80; VIII, 1289-95; — *c*) seul sans péché : objection contre l'Immaculée Conception, VII, 886-89; — *d*) défauts et faiblesses de la nature humaine compatibles avec l'union hypostatique, VIII, 1327-32; — *e*) passibilité [douleur, infirmités, affections humaines] : doctrine de S. Hilaire, VI, 2438-49; — *f*) douleur en J.-C., VIII, 1329-32; — *g*) y fut-il soumis? doctrine de S. Hilaire, V, 2441-49; — *h*) a-t-il souffert sur la Croix la peine du dam, IV, 23-24; — *i*) la crainte en J.-C., III, 2020-22.

— *Corps.* — Selon le N. T., VIII, 1151-55; — théologie, VIII, 1271-72, 1328-29, 1350; — Léonce de Byzance, IX, 420-21; — Scot [Duns], IV, 1893-94; — monophysisme, V, 1608. — L'union hypostatique et la forme cadavérique du corps de J.-C. entre le calvaire et la Résurrection, VI, 577-78. — Incorruptibilité avant la Résurrection : doctrine de Julien d'Halicarnasse; le julianisme, VIII, 1931-40. — voir Gaïanites.

— *Enseignement. Œuvre sur terre.* — La gnose et l'œuvre du Christ [S. Clément d'Alexandrie], III, 190-91. — Immutabilité de la Révélation faite par J.-C., IV, 1599-603. — Sur l'Église, IV, 2114-17, 21 45, 2150, 2155-56, 2175-77, 2200; — la grâce, VI, 1560-61, 1573, 1595-96, 1604, 1636. — Auteur des sacrements, IV, 1912. — Baptême donné en son nom, II, 271-73. — Baptême. Voir Bapt. § Bapt. de J.-C. — Institution du baptême, I, 169-70. — Imposition des mains, VII, 1304-05. — Origines du saint chrême, II, 2393-400. — Institution de la confirmation, III, 1024-26, 1046-47, 1058-61, 1070-71. — Communion, sacrement d'union avec J.-C., III, 508-09. — Et le communisme évangélique, III, 576-78. — Sur le jugement général et le jugement particulier, VIII, 1751-57; — enfer, V, 43-45; — nombre des élus, IV, 2356-60, 2363-64.

— *Divers.* — Transfiguration. Conclusions sur les corps glorieux, III, 1882-84. — Mission de S. Joseph par rapport à l'Enfant Jésus et l'Incarnation, VIII, 1512-13. — Foi explicite en J.-C. nécessaire au salut?, VII, 1752-54. — Le culte de ses images et les hérésies nestorienne et monophysite, VII, 803-06. — Culte de J.-C., III, 271-351, 1243-45, 1250-51, 1252, 1296-99, 2339-63, 2415-19, 2510; VII, 807-24, 833-36.

— *Voir* Aaron; Abgar; Adoptianisme; Adoration perpétuelle; Agneau de Dieu; Agonie; Agrapha; Alpha; Antéchrist; Antidicomarian.; Apollinaire; Apollonius de Tyanes; Apostolicité; Apôtres; Arianisme [et renvois]; Bérenger de Tours; Bonose; Cœur-Sacré de Jésus; Conciles œcuméniques §§ Chalcédoine, Constantinople [IIe et IIIe]; Corps mystique; Croix [Adoration]; Descente de Jésus aux enfers; Docètes; Docétisme; Dimœrites; Église; Épiclèse; Eucharistie; Eutychès; Évangile [et mots suivants]; Fils de Dieu; Hypostase; Hypostatique [Union]; Idiomes; Incarnation; Jugement; Lois § Loi mosaïque [Abrogation]; Messianisme; Monophysisme; Monothélisme; Nestorius; Paraboles; Présence réelle; Prophéties [A. T.]; Rédemption; Trinité; Verbe. **Jessé**, évêque d'Amiens [É. AMANN] VIII, 1010-11.

Jeu. — Contrat aléatoire, moralité, I, 695-97. — Interdit aux clercs, III, 234. — Voir Aléatoires [Contrats]; Aleatoribus; Bourse [Jeux].

Jeudi saint. — Pénitence publique et absolution générale dans l'Église latine [VIIe-XIIe s.], I, 165, 259-60. — Le lavement des pieds comme cérémonie spéciale du Jeudi saint, IX, 24-34. — Voir Lavement des pieds.

Jeûne [A. THOUVENIN] VIII, 1411-17. — Chez les Arméniens, I, 1961-63. — Ramadan, doctrine du Coran, III, 1820-21. — Voir Abstinence; Carême.

Jeune eucharistique. — Histoire. Pratique, III, 500-03.

Jeunes filles. — Fénelon et la retraite et l'éducation des filles, V, 2140. — Éducation; les religieuses augustines s'y consacrant, I, 2481-83. — Œuvres catholiques de protection [France], VI, 649. — Voir Stupre.

Joachim de Flore [BX] [E. JORDAN] VIII, 1425-58.

Job [Livre de] [L. BIGOT] VIII, 1458-86. — Sur Dieu, IV, 980-84; — enfer, V, 32; — corps glorieux, III, 1879-81.

Job, moine byzantin [É. AMANN] VIII, 1486-87.

Job Jasitès [L. PETIT] VIII, 1487-89.

Joël [L. DENNEFELD] VIII, 1489-95.

Johannite [Église], voir Chatel.

Joly [Joseph-Romain] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VIII, 1496-97.

Jonas [Livre de] [L. DENNEFELD] VIII, 1497-504.

Jonas, évêque d'Orléans [É. AMANN] VIII, 1501-08.

Jonghe [Beaudoin de], **Balduinus junius** [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VIII, 1508-09.

Josaphat, voir Barlaam et Josaphat.

Joseph [S.] [A. MICHEL] VIII, 1510-21. — Patronage sur l'Église universelle, VIII, 1250.

Joseph II, empereur d'Allemagne, voir Joséphisme.

Joseph Calothétos [L. PETIT] VIII, 1522.

Joseph de Jésus-Marie [P. FR. ANASTASE DE S. PAUL] VIII, 1523-26.

Joseph de Morlaix [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VIII, 1529-30.

Joseph de Méthone [L. PETIT] VIII, 1526-29.

Joseph de Paris, ou du Tremblay, dit l'Éminence grise, [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VIII, 1530-33.

Joseph du Saint-Esprit, espagnol [P. FR. ANASTASE DE S. PAUL] VIII, 1533-38.

Joseph du Saint-Esprit, portugais [P. FR. ANASTASE DE S. PAUL] VIII, 1539-41.

Joseph le Galésiote, [L. PETIT] VIII, 1541-42.

Joseph Philagnos ou Philagrès [L. PETIT], VIII, 1542-43.

Joséphisme [G. MOLLAT] VIII, 1543-44. — Principes. Histoire, I, 2598-602.

Joséphistes ou Josépins [É. AMANN] VIII, 1547-48.

Josué [A. CLAMER] VIII, 1548-74.

Jourdain d'Eberstein ou J. de Saxe [G. THÉRY] VIII, 1574-75.

Jourdain d'Osnabruck [J. RIVIÈRE] VIII, 1575-76.

Joutes. — Origines du duel, IV, 1846-48.

Jovien, empereur [IVe s.]. — Attitude vis-à-vis des ariens, I, 1835-36. — Et arianisme, I, 2152.

Jovinien [J. FORGET] VIII, 1577-80.

Jubé [Jacques], **dit de la Cour** [A. THOUVENIN] VIII, 1580-81.

Jubilé. — Et indulgences au XIVe s., VII, 1612.

Juda. — Sa bénédiction par Jacob mourant [Genèse, XLIX, 8-10], prophétie messianique, VI, 1213-21.

Judaïsme. — Époque allant de 538 av. J.-C. à 135 après J.-C. [L. Dennefeld] VIII, 1581-668. — La religion juive ; renvois aux art. relatifs à cette question, VIII, 1914. — Croyance en l'existence de livres inspirés, VII, 2070-73. — Canon de la Bible, II, 1569-74. — Canonicité d'Esther, V, 854-55. — Ecclésiaste : *a*) canonicité, IV, 2001-02 ; — *b*) interprétation, IV, 2010-11 ; — *c*) commentateurs, IV, 2023-24. — Eccli. : canonicité, IV, 2033-35. — Interprétation d'Isaïe [VII, 14], IV, 2438. — Apocalypses apocryphes, I, 1479-91. — Histoire de la religion juive. Voir Josué ; Juges [Livre]. — La hiérarchie juive modèle de la hiérarchie ecclésiastique, VI, 2363-65. — La gloire de Dieu, dans l'Écriture et chez les juifs, VI, 1388-92. — La théologie juive et doctrine sur le Fils de Dieu, V, 2373. — Le démon dans l'A. T. et la théologie juive, IV, 322-31. — Exorcismes, V, 1766-68. — La théologie juive et J.-C., VIII, 1126-32. — Liturgie chrétienne et culte juif, IX, 790-91. — La grâce suffisante et les juifs, d'après l'« Augustinus », VIII, 390-91. — Théologie juive sur la justification à l'époque néo-testamentaire, VIII, 2046-47. — La loi et la justification, doctrine de S. Paul, VIII, 2049-67. — Enfants : baptême, II, 282-83, 342-51. — L'eucharistie ne dérive pas d'antécédents juifs, V, 1109-12. — Imposition des mains, VII, 1302-04. — Le divorce chez les Juifs [A. T.], IV, 1458-60. — Les juifs et l'inceste, VII, 1441-43. — Croyances sur l'enfer, V, 30-42. — Sur le ciel, II, 2477-78. — Ascétisme, I, 2063-64, 2067-78. — École juive d'Alexandrie, I, 803-05. — Controverses avec les Juifs [F. Vernet] VIII, 1870-914. — Opposition des Juifs à l'Église naissante. Réponses des apologistes, I, 1580-89. — Attaques de Celse, II, 2094-95. — Sources juives de S. Irénée, VII, 2508-09. — Les sectes juives IIe s., d'après Hégésippe, VI, 2118-19. — Mesures du IIIe concile de Latran, VIII, 2650 ; — du IVe concile de Latran, VIII, 2662. — Et IVe concile de Tolède [633], VIII, 100. — Et l'Inquisition, VII, 2030-31. — Hochstraten et le procès de Reuchlin, VII, 13-16. — Abjuration pour entrer dans l'Église orthodoxe, I, 79-80. — Le judaïsme dans l'ancienne Autriche, I, 2594, 2603-04, 2605-06, 2608; — en Bosnie-Herzégovine, II, 1035; — Bulgarie, II, 1224; — dans l'ancien Empire ottoman, I, 2084-86 ; — en Hongrie, voir Hongrie ; — aux Indes ; I, 2089, 2093 ; — en Italie, VIII, 115-16. — Voir livres de l'A. T. indiqués à Écriture sainte § Se reporter; Aaron; Abel; Abraham; Antilogies; Aquila, prosélyte; Ariston; Cabale; Cérinthe; Circoncision; Écriture sainte; Épître aux Galates; Épître dite de S. Barnabé; Épître aux Hébreux; Judéo-chrétiens; Lois § Loi mosaïque; Maïmonide.

Jude [Épître de], voir Épître de Jude.

Judéo-chrétiens [L. Marchal] VIII, 1681-709. — L'Épître aux Hébreux leur est adressée, VI, 2092-99. — Influences judéo-chrétiennes sur le Coran, III, 1777-79. — Voir Ariston; Ébionites; Elcésaïtes; Épître aux Galates. Nazaréens.

Judith [Livre de] [L. Bigot] VIII, 1709-19.

Juénin [Gaspard] [A. Thouvenin] VIII, 1719-21.

Jugement. — *Jugement particulier et général* [J. Rivière] VIII, 1721-828. — D'après l'art chrétien primitif, I, 2017-19. — Selon épigraphie, V, 342.

— *Jugement particulier.* — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 185-86; — S. Irénée, VII, 2499. — Intervention des bienheureux et des anges ; croyances des premiers chrétiens, III, 473-74. — Voir ci-dessus § Jug. part. et jug. gén.

— *Jugement dernier.* — D'après Ire aux Corinthiens, III, 1852. — Doctrine de S. Augustin, I, 2450; — Clément d'Alexandrie, III, 186-87; — S. Hilaire, VI, 2457-59; — S. Irénée, VII, 2505; — Scot [Duns], IV, 1934. — Jésus, juge du monde à la fin des temps, preuve de sa divinité, VIII, 1209-11. — Voir ci-dessus, § Jug. partic. et jug. gén.; Ames séparées; « Benedictus Deus »; Feu jugem.

Jugement téméraire [A. Thouvenin] VIII, 1828-32.

Jugements théologiques. — L' « a priori » et l' « a posteriori », I, 1720-21.

Juges [Livre des] [L. Desnoyers] VIII, 1832-62.

Juges [Obligations des] [A. Thouvenin] VIII, 1862-70. — Devoirs et attitude au sujet du divorce civil, IV, 1476-77.

Juifs, voir Judaïsme [et renvois].

Jules Ier [S.], pape [É. Amann] VIII, 1914-17. — Rôle de l'arianisme, I, 2147-48. — Attitude en face des antinicéens, I, 1809, 1813, 1816, 1818.

Jules II [G. Mollat] VIII, 1918-20. — Le Ve concile de Latran, VIII, 2670-71, 2676-77.

Jules III [G. Mollat] VIII, 1920-21.

Jules Africain [É. Amann] VIII, 1921-25.

Julianistes, voir Gaïanites.

Julien [Esprit] [A. Thouvenin] VIII, 1925-26.

Julien d'Halicarnasse [R. Draguet] VIII, 1931-40. — Voir Gaïanites.

Julien d'Éclane [J. Forget] VIII, 1926-31. — Opposition de S. Augustin, I, 2283-84, 2288, 2387.

Julien de Tolède [S.] [J. Forget] VIII, 1940-42.

Julien l'Apostat [J. Viteau] VIII, 1942-71. — Et arianisme, I, 1832, 1834-35, 2151-52.

Junilius Africanus [L. Pirot] VIII, 1971-76.

Jurés. — Obligations, VIII, 1868.

Juridiction [dom J. Baucher] VIII, 1976-96. — Juridiction universelle des apôtres, I, 1656. — Juridiction du pape et son infaillibilité ; juridiction de S. Pierre, VII, 1648-52. — Juridiction ecclésiastique et hiérarchie, VI, 2362-63. — Pouvoir de juridiction des évêques, V, 1711-21. — Les prêtres, ministres de la communion, III, 487. — Juridiction pour confession, III, 896-98. — Juridiction des Abbesses, I, 19-21. — Voir Approbation pour confession; Curés; Délégation; Immunités ecclésiastiques.

Jurieu [Pierre] [A. Humbert] VIII, 1996-2001. — Et Bayle, II, 484, 487-88. — Et Bossuet, II, 1067. — Et camisards, II, 1439-41. — Sur l'unité de l'Église. Réfutation, I, 2028-35.

Justice [Questions judiciaires]. — Le pouvoir judiciaire de l'Église, VIII, 1990-92. — Cour romaine. Voir Tribunaux [Cour romaine]. — Laïque et ecclésiastique. Voir For [Priv. du]. — Voir Arbitrage; Avocats; Censures doctr.; Contumace; Inquisition; Juge; Obligations].

Justice [Vertu de] [dom J. Baucher] VIII, 2001-20. — Voir Acception de personnes; Adultère; Compensation occulte; Gage; Guerre; Vertus § Morales.

Justice de Dieu. — Et enfer, V, 115-16. — Voir Jugement.

Justice originelle [A. Michel] VIII, 2020-42. — Doctrine d'Hermès, VI, 2297-98; — Hugues de Saint-Victor, VII, 274-76; — S. Irénée, VII, 2454 57; — S. Jean Damascène, VIII, 724-27; — « Augustinus », VIII, 345-48, 380-84; — Baïus, II, 41-43; — condamnation de Baïus par Pie V, II, 67-78, 110. — Selon Biel, II, 820-21. — Jésus-Christ, comme homme, est-il le chef de l'homme dans l'état d'innocence?, VIII, 1353-54. — Sur l'état d'innocence, VII, 1939-40. — Voir Adam.

Justification [J. Rivière] VIII, 2042-227. — Vérité de l'enseignement de S. Paul, d'après Gal., III, 6-18; VI, 1046-50. — Doctrine de S. Bernard, II, 776-79; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2516-17; — S. Irénée, VII, 2487-507; — S. Isidore de Péluse, VIII, 92; — Scot [Duns], IV, 1902-04; — Servat Loup, IX, 964-67. — Doctrine de Baïus, II, 15-16. — Baïus condamné par Pie V, II, 100-04. — Selon Biel, II, 821-22; — Calvin, I, 2545; II, 1403-04; — Hermès, VI, 2299-300; — Locke, IX, 860-61; — Lucar, IX, 1012; — Luther, I, 2545; IX, 1184-295. — Rôle du Saint-Esprit à tous les moments de la justification, VII, 1349-55. — Justification par la charité parfaite, II, 2236-45, 2251-52. — Et mérite « de congruo », III, 1141-43. — Voir Adoption surnaturelle; Arminius; Baptême; Contrition; Élus; Foi; Gomar; Grâce; Infidèles; Péché originel; Prédestination; Salut.

Justin [S.] [G. Bardy] VIII, 2228-77. — Et S. Irénée, VII, 2514-15. — Controverses, III, 1697-98. — Apologiste, I, 1583-84. — Et les affirmations de la « Cohortatio » sur l'inspiration, VII, 2098-99. — Sur la nécessité de la foi, VII, 1806-10; — nature de Dieu, IV, 1029-32; — Saint-Esprit, V, 698-700; — âme, I, 978-80; — eucharistie, V, 1128; — jugement, VIII, 1768-69; — enfer, V, 19-50.

Justin Ier, empereur d'Orient. — Et le schisme acacien, sous le pape Hormidas, VII, 167-71. — Et l'Hénotique : réconciliation de l'Orient avec Rome, VI, 2173-76.

Justinien Ier, empereur d'Orient [M. Jugie] VIII, 2277-90. — Et le pape Jean II, au sujet du monophysisme, VIII, 595-96. — Intervention dans les élections papales, IV, 2295. — Voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IIe].

K

Kabar [Sams ar-Ri' âsah Abûl-Barakât Ibn] [E. Tisserant] VIII, 2293-96.

Kalckbrenner [Gérard] [S. Autore] VIII, 2296-97.

Kang-hi, empereur de Chine [1662-1723]. — Et affaire Rites chinois, II, 2375-87.
Kant et Kantisme [P. CHARLES] VIII, 2297-331. — Et athéisme, I, 2205-08. — Sur la nature de Dieu, IV, 1262-63; — connaissance naturelle de Dieu, IV, 781-82; — foi et révélation, VI, 136-37; — expérience religieuse, V, 1797-98. — Erreurs sur l'espérance, V, 672-75. — Funestes conséquences sociales quant à l'acceptation des lois, I, 299. — Voir Hermès.
Kellawe ou Kello [Ewalter] [P. ANAST. DE ST-PAUL] VIII, 2332-3 .
Keller [Georges-Victor] [L. MARCHAL] VIII, 2334-35.
Kellison [Matthieu] [E. AMANN] VIII, 2335-36.
Kemenadius ou de Kemenade [Henri] [S. AUTORE] VIII, 2236-37.
Kempf [Nicolas], **dit Nicolas de Strasbourg** [S. AUTORE] VIII, 2337-39.
Kénose [A. GAUDEL] VIII, 2339-49. — Erreurs des protestants conservateurs sur l'union hypostatique, VII, 560-61.
Kerver [Hyacinthe] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VIII, 2352-53.
Kersbele [Philippe] [P. ANAST. DE S.-PAUL] VIII, 2350-51.
Ketteler [Mgr Emmanuel de], évêque de Mayence. — Et le libéralisme catholique, IX, 584-85, 596-97.
Kidderminster [Richard] [J. BAUDOT] VIII, 2353-54.
Kilwardby [Robert] [M.-D. CHENU] VIII, 2354-56.
Kircher [Jean] [E. AMANN] VIII, 2356-57.
Kiriéev [Gén. Alexandre]. — Sur le « Filioque » V, 2335.
Klapwell ou Clapwel [Richard] [M.-D. CHENU] VIII, 2357-58.
Klee [Henri] [F. A. SCHALCK] VIII, 2358-59.
Kleutgen [Joseph] [P. BERNARD] VIII, 2359-60.
Knox [John] [A HUMBERT] VIII, 2361-70.
Koch. — Sur les accidents eucharistiques, V, 1449-50.
Koellin [Conrad] [M.-D. CHENU] VIII, 2370-72.
Kohler [Christian et Jérôme] [E. AMANN] VIII, 2372-73.
Kuhn [Jean-Évangéliste de] [F.-A. SCHALCK] VIII, 2377-79.
Kuhlmann [Quirin] [É. AMANN] VIII, 2376-77.
Kulczynski [Ignace] [S. GRELEWSKI] VIII, 2379-80.
Kurbski [André] [S. GRELEWSKI] VIII, 2380.
Kyménitès [Sévastos] [M. JUGIE] VIII, 2381-82.

L

Labadie [Jean] [L. MARCHAL] VIII, 2383-85.
Labadistes [L. MARCHAL] VIII, 2385-86.
Laberthonnière. — Sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 800-02.
Laborde [Vivien ou Vivien de] [J. CARREYRE] VIII, 2388-90.
Labouderie [Jean] [L. MARCHAL] VIII, 2390-91.
Labroue [Pierre] [J. CARREYRE] VIII, 2391-92.
La Colombière [R. P. de]. — Sur le cœur de Jésus, III, 282, 288. — Rôle dans les origines et développements du culte du Sacré-Cœur, III, 325-30, 333-34.
Lacordaire [H.-D. NOBLE] VIII, 2394-424. — Libéralisme amendé, IX, 565-66; — Voir Libéralisme catholique.
Lactance [E. AMANN] VIII, 2425-44. — Sur la nature de Dieu, IV, 1066-68; — Saint-Esprit, V, 716-17; — Fils de Dieu, V, 2434; — l'âme, I, 1000; — ciel, II, 2483-84; — enfer, V, 62.
La Fare [Étienne Joseph de] [J. CARREYRE] VIII, 2444-45.
Lafitau [Pierre-François] [J. CARREYRE] VIII, 2445-46.
La Forge [De]. — Sur la nature de Dieu, IV, 1249-50.
Lagrange [R. P.]. — Sur l'inspiration, VII, 2163, 2166-68. 2241-42, 2245, 2246-47, 2248-50.
Laïcisme, voir Athéisme.
Laïcs, voir Laïques.
Lainez [Jacques] [P. BERNARD] VIII, 2449-50.
Laïques. — Et clercs : *a*) distinction, VI, 367-68; — *b*) erreurs de Richer et de ses partisans sur la hiérarchie ecclésiastique, VI, 2369-73; — *c*) erreurs des régaliens, VI, 2373-75. — Et controverses religieuses, prescriptions canoniques, III, 1731-37. — Salut des infidèles : apostolat des laïques catholiques, VII, 1913-14. — Ministres de la communion, III, 491-92. — Ministres de l'absolution? : *a*) sentiment des anciens scolastiques, I, 169-170, 182-89, 191; — *b*) confesseurs laïques, III, 846-7, 877-80, 899-901; — *c*) le pouvoir d'absoudre et les pneumatiques [charismes] et martyrs, I, 230-34; — *d*) confessions aux abbesses, I, 19-21. — Voir Élection des évêques; Élection dss papes.
Lalande [Luc-François] [C. CONSTANTIN] VIII, 2451-53.
La Lane ou Lalanne [Noël de] [J. CARREYRE] VIII, 2454-56.
Lallemant [Jacques-Philippe] [J. CARREYRE] VIII, 2456-59.
Lallemant [Louis] [P. BOUVIER] VIII, 2459-64.
Lallouette [Ambroise] [J. CARREYRE] VIII, 2464-65.
La Luzerne [César-Guillaume de] [L. MARCHAL] VIII, 2465-66. — Sur l'admission des infidèles aux limbes, VII, 1896.
La Mare [Guillaume de] [E. LONGPRÉ] VIII, 2467-70.
Lambruschini [Louis] [L. MARCHAL] VIII, 2471-73.
La Mecque. — Pèlerinage; doctrine du Coran, III, 1821-22.
Lamennais [Félicité de] [A. FONCK] VIII, 2473-526. — Et Grégoire XVI, VI, 1829-31. — Et Lacordaire, VIII, 2400-03. — Sur les vestiges de la révélation primitive dans le paganisme, VII, 1918-19. — Connaissance naturelle de Dieu, IV, 807-08. — Et doute, IV, 1819. — Voir Gerbet; Libéralisme catholique.
« Lamentabili » [Décret]. — Condamnation des erreurs modernistes sur l'interprétation de l'Écriture, VII, 2311-13. — Propositions christologiques du modernisme condamnées, VIII, 1384-86.
Lamentations [Livre des] [A. CLAMER] VIII, 2526-37.
La Mettrie [Julien Offray ou Offroy de] [C. CONSTANTIN] VIII, 2537-41.
Lami [Jean] [L. MARCHAL] VIII, 2541-42.
Lamilletière [Théophile-Brachet de] [J. CARREYRE] VIII, 2542-45.
La Mothe Le Vayer [François de] [C. CONSTANTIN] VIII, 2545.
Lamourette [Adrien] [J. CARREYRE] VIII, 2548-49.
Lampétius [É. AMANN] VIII, 2549-50.
Lamy [Bernard] [J. CARREYRE] VIII, 2550-52.
Lamy [François] [J. GAUDOT] VIII, 2552-55.
Lancelot [Henri] [A. MERLIN] VIII, 2555-56.
Lanfranc [É. AMANN et A. GAUDEL] VIII, 2558-70. — Sur le ministre de l'absolution, I, 170; — confession à des laïques ou à des clercs inférieurs, I, 184-88.
Langage [Origine du] [A. MICHEL] VIII, 2570-74. Selon Bonald, II, 959-60.
Langestein [Henri de] [J. ZEMB] VIII, 2574-76.
Langle [Pierre de] [J. CARREYRE] VIII, 2577-78.
Langlois [Jean-Baptiste] [É. AMANN] VIII, 2578-80.
Langue géorgienne. — Et littérature géorgienne, VI, 1274-80.
Langues. — Œuvres de Bacon, II, 14-16
Langues [Don des] [A. MICHEL] VIII, 2591-601.
Langues liturgiques [L. GODEFROY] VIII, 2580-91.
Langues orientales, voir Abraham Ecchellensis.
Languet de Villeneuve de Gergy [Jean-Joseph] [J. CARREYRE] VIII, 2601-06.
Lansperge ou Landsberg [Jean Gerecht, dit] [S. AUTORE] VIII, 2006-09. — Et la dévotion au Sacré-Cœur, III, 312-13.
Laodicée [Concile de] [É. AMANN] VIII, 2611-15.
La Peyrère [Isaac de] [J. CARREYRE] VIII, 2615-16.
Laporte [Étienne de] [J. CARREYRE] VIII, 2617-18.
« Lapsi », voir Relaps.
La Rochefoucauld [François de] [L. MARCHAL] VIII, 2618-20.
Las Casas [Barthélemy] [M.-D. CHENU] VIII, 2620-21. — Et l'esclavage en Amérique, V, 488-94, 497-98.
La Sausse [Jean-Baptiste] [É. LEVESQUE] VIII, 2620.
Lasicki [Jean] [S. GRELEWSKI] VIII, 2621-22.
La Taste [Louis-Bernard] [J. CARREYRE] VIII, 2623-24.
Latera [Flaminio Annibali] [P. ÉDOUARD D'ALENÇON] VIII, 2624.
Latine [Amérique], voir Amérique.
Latitudinarisme. — Et anglicanisme, I, 1294-301.
Latome ou Latomus [Barthélemy] [É. AMANN] VIII, 2624-26.
Latonnus [Jacques] [É. AMANN] VIII, 2626-28.
Latran [Conciles œcuméniques de], voir Conciles œcuméniques.
Latrie [Culte de]. — Et le culte de la croix, III, 2360-61. Voir Adoration [et renvois]; Culte.
Launoy [Jean de] [J. CARREYRE] IX, 2-6.
Launoy [Mathieu de] [É. AMANN] IX, 6-7.
Lauren [Louis du] [J. CARREYRE] IX, 7-9.

Laurent Justinien [S.] [É. Amann] IX, 9-10.
Laurent d'Aoste [Pierre-Thomas Lachenal] [P. Édouard d'Alençon] IX, 10-11.
Laurent de Paris [P. Édouard d'Alençon] IX, 11-12.
Laurent de Sainte-Thérèse [P. Anast. de S. Paul] IV, 12-13.
Lauria [Brancati de] [P. Édouard d'Alençon] IX, 13-15.
Lavement des pieds [A. Malvy] IX, 16-36.
Lavinheta [Bernard] [P. Édouard d'Alençon] IX, 36-37.
Laxisme [A. Molien ; É. Amann] IX, 37-86. Voir Alexandre VII; Alexandre VIII; Probabilisme.
Laymann [Paul] [P. Bernard] IX, 86-87.
Lazare, moine grec [L. Petit] IX, 87-88.
Lazaristes [Congrégation des] [P. Coste] IX, 88-93. — Dans vicariat apostolique de Constantinople, III, 1511-12.
Lea [Henry-Charles]. — Théories sur l'absolution. Discussion, I, 234-40.
Lead ou Leade [Jeanne] [É. Amann] IX, 94-96.
Léandre de Séville [É. Amann] IX, 96-98.
Lebeder [Alexandre]. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 973.
Lebrun [Pierre] [A. Molien] IX, 101-03.
Le Bossu [Jacques] [J. Baudot] IX, 98-99.
Le Roux [Guillaume] [A. Molien] IX, 99-100.
Lecène [Charles] [J. Carreyre] IX, 103-04.
Le Cerf de la Viéville [Jean-Philippe] [J. Carreyre] IX, 104-05.
Leclerc [Jean] [J. Carreyre] IX, 105-07.
Le Clerc [Laurent-Josse], sulpicien [E. Levesque] IX, 107-09.
Leclerc [Pierre] [J. Carreyre] IX, 109-10.
Le Courrayer [Pierre-François] [J. Carreyre] IX, 112-16.
Le Coz [Claude] [J. Carreyre] IX, 116-17.
Lecteur [Ordre mineur] [L. Godefroy] IX, 117-25. — Voir Clergé catholique.
Ledochowski [R. P. Wladimir]. — Directives sur l'enseignement des sciences sacrées dans la Compagnie de Jésus, VIII, 1039-42.
Ledrou [Pierre-Lambert] [A.-M. Merlin] IX, 127-28.
Lefèvre [André-Fabricius ou], voir Fabricius [A.].
Lefèvre [Jacques] [J. Carreyre] IX, 130-32.
Lefèvre d'Étaples [Jacques] [É. Amann] IX, 132-59.
Le Gaudier [Antoine] [P. Bernard] IX, 159-60.
« Légende dorée », voir Jacques Voragine.
Législation. — Voir Abrogation des lois; Lois [et renvois].
Légitime défense, voir Défense de soi.
Le Glen ou Glain [Jean-Baptiste] [N. Merlin] IX, 161-62.
Legnano ou Lignano [Jean de] [É. Amann] IX, 162-64.
Legrand [Louis] [E. Levesque] IX, 164-67.
Legros [Charles-François] [J. Carreyre] IX, 168-69.
Legros [Nicolas] [J. Carreyre] IX, 169-72.
Lehmkuhl [Augustin] [P. Bernard] IX, 172-73.
Leibniz [Gottfried-Wilhelm] [A. Boehm] IX, 173-95. — Correspondance avec Clarke, III, 6-8. — Sur la crédibilité, III, 2296-97; — nature de Dieu, IV, 1258-59; — accidents eucharistiques, V, 1447-48.
Leidrade [É. Amann] IX, 195-96.
Lejeune [Jean] [A. Molien] IX, 196-97.
Leland [Jean] [A. Thouvenin] IX, 197-98.
Le Maistre [Antoine] [J. Carreyre] IX, 198-200.
Le Maistre [Isaac] **ou Le Maistre de Saci** [J. Carreyre] IX, 200-02.
Lemaître [Jules]. — Sur la morale et la révélation, VI, 336.
Le Masson [Innocent] [S. Autore] IX, 202-08. — Voir Chartreux.
Lemerre [Pierre] [J. Carreyre] IX, 208-10.
Lemos [Thomas] [M.-D. Chenu] IX, 210-11.
Lenfant [Jacques] [J. Carreyre] IX, 211-13.
Lenglet-Dufresnoy [L'abbé Nicolas] [A. Thouvenin] IX, 213-16.
Le Nourry [Nicolas] [J. Baudot] IX, 217-18.
Lens [Jean de] **ou Lensœus** [É. Amann] IX, 216-17.
Léon [Louis de] [P. Miguelez] IX, 359-65.
Léon Ier [S.] pape [P. Batiffol] IX, 218-301. — Et l'infaillibilité pontificale, VII, 1665-66.— Lettre à Flavien sur l'Incarnation et l'union hypostatique, VII, 478-83. — Sur l'absolution, I, 149-50, 156, 157, 158.
Léon II [S.] [É. Amann] IX, 301-04. — Approbation du VIe concile œcumérique. Condamnation d'Honorius VII, 119-22.
Léon III [S.] [É. Amann] IX, 304-12. — Rôle dans l'histoire du « Filioque », V, 2115-17, 2329-31.
Léon IV [S.] [É. Amann] IX, 312-16.
Léon VIII [É. Amann] IX, 317-20.
Léon IX [S.] [É. Amann] IX, 320-29.
Léon X [G. Mollat] IX, 329-32. — Le Ve concile de Latran, VIII, 2671-73. — Projet de définition de l'Immaculée Conception, VII, 1164-66. — Et les indulgences, VII, 1617-19. — Et Cajétan, II, 1317-19. — Et Luther, IX, 1154-55, 1158-59.
Léon XI [G. Mollat] IX, 332-33.
Léon XII [G. Mollat] IX, 333-34.
Léon XIII [G. Goyau] IX, 334-59. — Sur l'inspiration [Enc. « Providentissimus »] VII, 2160-62, 2189-90, 2235-37 ; — commentaires et théories subséquentes, VII, 2237-66. — Sur le canon des Livres saints, II, 1605; — l'interprétation de l'Écriture, VII, 2295-96; 2333, 2335, 2342-43. — Sur la scolastique, I, 1881. — Bref « Gravissime Nos » ; directives à la Compagnie de Jésus sur l'enseignement des sciences sacrées, VIII, 1038-39. — — Condamnation du fidéisme, VI, 190-91. — Et le libéralisme catholique, IX, 610-18. — Sur la liberté des cultes, IX, 700-02. — Et dévotion du Sacré-Cœur, III, 340-43. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1215. — Sur la liberté morale et le libre arbitre, IX, 685-89. — Ses décisions sur les ordinations anglicanes et l'imposition des mains, matière du sacrement de l'ordre, VII, 1420-22. — Contre le duel, IV, 1848-49, 1851. — Sur les syndicats et l'interconfessionalisme, VI, 2237-38 ; corporations, III, 1867, 1871-78 ; — démocratie, IV, 304-19. — Condamnation du communisme, III, 592-93; de la Franc-Maçonnerie, IV, 728-29. — Et l'Amérique latine, I, 1083-86. — Voir Américanisme.
Léon Ier l'Ancien ou le Grand, empereur d'Orient. — Et le pape Léon Ier, IX, 270-74.
Léon III l'Isaurien. — Et l'iconoclasme, VII, 575, 577-81.
Léon V l'Arménien. — Et l'iconoclasme, VII, 588-89.
Léon VI le Sage [S. Salaville] IX, 365-94. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 929-30.
Léon de Saint-Jean [P. Anast. de S. Paul] IX, 394-96.
Léonard de Giffon [E. Longpré] IX, 396-97.
Léonard de Port-Maurice [S.] [P. Édouard d'Alençon] IX, 397-98. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1186-88.
Léonard de Saint-Martin [P. Anast. de S. Paul] IX, 398-99.
Léonce de Byzance [V. Grumel] IX, 400-26. — Sur l'hypostase, VII, 397-99 ;— union hypostatique, VI I, 500-02 ; — les gaïanites : passibilité du corps de Jésus-Christ, VI, 1008-10.
Léonce de Jérusalem [L. Petit] IX, 426-27.
Lenain de Tillemont, voir Tillemont.
Le Paige [Louis Adrien] [J. Carreyre] IX, 428-29.
Lepelletier [Claude] [J. Carreyre] IX, 430-32.
Le Plat [Josse] [É. Amann] IX, 432-34.
Léporius [É. Amann] IX, 434-40.
Lequeux [Claude] [J. Carreyre] IX, 440-41.
Lequien [Michel] [J. Carreyre] IX, 441-43.
Leray [R. P.]. — Sur les accidents eucharistiques, V, 1448-49.
Leroi [Charles-François] [J. Carreyre] IX, 444-45.
Le Roy [Édouard], moderniste. — Sur la grâce, le miracle et la foi, VI, 276-78. — Sur l'eucharistie, V, 1363-64.
Le Roy [Guillaume] [J. Carreyre] IX, 446-48.
Lerouge [Jean-Baptiste-Noël] [J. Carreyre] IX, 445-46.
Lescure [Jean-François Salgues de Valderies de] [J. Carreyre] IX, 449-51.
Leseur ou Le Sueur [François-Guillaume] [J. Carreyre] IX, 452.
Lessius ou Leys [Léonard] [P. Bernard] IX, 453-54. — Sur l'inspiration, VII, 2135-45 ; — la théorie janséniste de la réprobation, VIII, 444-45.
Le Tellier [Charles-Maurice] [J. Carreyre] IX, 454-56.
Le Tellier [Michel] [J. Carreyre] IX, 456-58.
Letourneux [Nicolas] [J. Carreyre] IX, 458-59.
Lettres dimissoriales, voir Dimissoriales.
Lettres dogmatiques de S. Agathon. — Textes : enseignement, I, 559-63.
Le Vassor [Michel] [J. Carreyre] IX, 460-62.
Le Vayer de Boutigny [Roland]. — Doctrines gallicanes, VI, 1127-31.
Le Vayer [François de la Mothe], voir La Mothe Le Vayer.
Levesque [E.]. — Sur l'inspiration, VII, 2162-63, 2164-65, 2203.

Lévitique [Livre du] [A. Clamer] IX, 462-98.
Lévy-Bruhl. — Théorie sur la conscience, III, 1170-74.
Leyde [Jean de] [R. Hedde] IX, 498-500. — Et l'histoire des anabaptistes, I, 1131-33.
Leydecker [Melchior] [J. Carreyre] IX, 500-02.
Lezana [Jean-Baptiste de] [P. Anast. de S. Paul] IX, 502-03.
Lherminier [Nicolas] [J. Carreyre] IX, 504.
Liancourt [Jeanne de Schombert, duchesse de] [J. Carreyre] IX, 505-06.
« Libellus de erroribus ad Armenios transmissus » [Benoît XII] [Le Bachelet] II, 696-704.
Libéralisme, voir Américanisme.
Libéralisme catholique [C. Constantin] IX, 506-629. — Lutte de Grégoire XVI, VI, 1829-35. — Erreurs sur la séparation de l'Église et de l'État, IV, 2222-23. — Liberté morale, de conscience, des cultes, IX, 684-703.
Libératus [É. Amann] IX, 630-31.
Libéraux [Protestants], voir Protestants libéraux.
Libère, pape [É. Amann] IX, 631-59. — Et arianisme, I, 1818-19, 1825-26, 1834, 1836, 1840, 2150.
Libère de Jésus [P. Anast. de S.-Paul] IX, 659-60.
« Libertas » [Enc.] [Léon XIII]. — Et le libéralisme religieux, IX, 614-15. — Sur la liberté morale et le libre arbitre, IX, 685-89; — la liberté des cultes, IX, 697-98,
Liberté, libre arbitre [J. Baucher] IX, 660-703. Doctrine de S. Bernard, II, 776; — Clément d'Alexandrie, III, 174; — Servat Loup, IX, 964-67 — Les dominicains, l'humanisme et le catharinisme, VI, 912-14. — Histoire de l'augustinisme, I, 2515-61. — Doctrines des augustiniens, I, 2485-501. — Propositions de Baïus condamnées par Pie V, II, 81. — Déterminisme et mécanisme de Descartes, IV, 563-64. — Prédétermination divine du bien et du mal d'après le Coran, III, 1809-11.— Lib. de Jésus-Christ, VIII, 1295-309; — des anges, I, 1202-06, 1229, 1235-37. — Et obscurité de la foi, VI, 393-512. — La croyance, épreuve de notre liberté, III, 2394-95. — Concours divin et prédétermination physique. III, 788-96. — Et grâce : *a*) doctrine de S. Augustin, I, 2375-408; — *b*) S. Bernard, II, 776; — *c*) Hughes d'Amiens, VII, 211. — La justification par la foi, selon Luther, IX, 1184-295. — Et l'observation des conseils évangéliques, VII, 1297. — Et arbitrage, I, 1735-37. — De coaction, voir Coaction. — Voir Ame; Américanisme; Anarchie; Auxiliis; Baïus; Charité; Congruisme; Destin; Déterminisme; Élection acte humain; Fatalisme; Gomar; Grâce; Justification; Libéralisme catholique; Molina; Pélage; Pélagianisme [Semi-]; Prédestination; Volonté.
Liberté de Dieu, voir Dieu § Volonté.
Liberté de Jésus-Christ, voir Jésus-Christ.
Libertés de conscience, des cultes, de l'enseignement, d'association, de la presse. — Liberté morale, de conscience, des cultes, IX, 684-703. — Liberté des cultes. Clauses de la constitution civile du clergé, III, 1546-48. — Lutte des catholiques libéraux pour elle au XIXe s., IX, 566-77. — La libérté d'association et le libéralisme catholique, IX, 537-38. — La liberté de la presse et le libéralisme catholique, IX, 536-37. — Voir Constitutions; Libéralisme catholique.
Libertins [R. Hedde] IX, 703-06. — Et Calvin, II, 1387-90.
Libra [Jean de] [S. Autore] IX, 706-07.
Libre arbitre, voir Liberté [et renvois].
Libre examen. — Doctrine de Luther, IX, 1299-304. — Et calvinisme, II, 1399-400. — Voir Américanisme; Anglicanisme; Expérience religieuse; Protestantisme; Protestants libéraux.
Libre pensée. — Et liberté de conscience, IX, 692-97. — Voir Indifférence religieuse.
Licéité, voir Empêchements.
Licence. — En théologie : origines, VI, 1689-90. — Voir Grades théologiques.
Licinien ou Lucinien [É. Amann] IX, 708-09.
Licite [A. Thouvenin] IX, 710. — Licéité de l'absolution conditionnelle, I, 254-55. — Voir Validité.
Liebermann [Brunon-François-Léopold] [A. Schalck] IX, 710-11.
Lieux saints. — Jérusalem, la ville des pèlerinages, aux premiers siècles, VIII, 998.
Lieux théologiques [A. Gardeil] IX, 712-47. — Selon Hugues de Saint-Victor, VII, 271-73. — La théologie fondamentale et la détermination des lieux théologiques, VI, 521-22. — Écriture sainte, lieu théologique, IV, 2099-101 — La liturgie, lieu théol., IX, 788-90. — Voir Épigraphie.
Lienhart [Théobald] [É. Amann] IX, 711-12.
« Ligamen » [Empêchement de] [A. Thouvenin] IX, 747-49.
Ligaridès Paisios [V. Grumel] IX, 749-57.
Likhoudès [Les frères] [M. Jugie] IX, 757-60.
Limbes [A. Gaudel] IX, 760-72. — Doctrine de Scot [Duns], IV, 1939. — Peine du dam, IV, 21-23. — Limbes des Patriarches, signifiées par le « Sein d'Abraham », I, 111-15. — L'œuvre de la descente du Christ aux enfers et les morts en état de péché originel, IV, 614-15. — Limbes des pères ou des justes et l'œuvre du Christ aux enfers, IV, 617-19. — Salut des infidèles : admission des infidèles aux limbes des enfants; conceptions diverses, VII, 1894-912. — Voir Baptême [Sort des enfants morts sans]; Descente de Jésus aux enfers.
Lin [Saint] [É. Amann] IX, 772.
Lindanus [Van der Linden] [Guillaume-Damase] [É. Amann] IX, 772-76.
Linges sacrés [A. Thouvenin] IX, 776-78.
Lipse [Juste] [É. Amann] IX, 778-83.
Lissoir [Remacle] [É. Amann] IX, 783-84
Litinos [Jean] [S. Salaville] IX, 784-85.
Litta [Laurent de] [É. Amann] IX, 785-87.
Littérature géorgienne. — Vue d'ensemble, VI, 1274-80.
Liturgie [F. Cabrol] IX, 787-845. — Œuvres d'Alcuin, I, 690-91. — Documents de l'épigraphie chrétienne, V, 324-26. — Publications catholiques. Grande-Bretagne et Irlande, 1721, 1724-25; — Italie, VIII, 220-21, 229, 234, 239. — Et la doctrine spirituelle des jésuites, VIII, 1103, 1104-05. — Agneau de Dieu, I, 578-81. — Baptême et confirmation dans les Églises d'Occident, VII, 1531-4. Voir Imposition des mains. — Eucharistie : *a*) d'après les monuments de l'antiquité chrétienne, V, 1203-08; — *b*) œuvres du XIIe s. sur l'eucharistie, V, 1250-55. — Témoignage sur l'extrême onction, V, 1945-51, 1963-68, 1977-78. — Sur le ciel, II, 2499-503. — Coutumes en matière liturgique, III, 2004-05. — Liturgies arméniennes, I, 1951-68; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2574-75; — gallicane : épiclèse, V, 216-17; — grecque : la fête de la Conception, VII, 956-62; — latine : fête de la Conception, VII, 986-94, 1001-42, 1064-73, 1094-115, 1117-24, 1185-86, 1191-93, 1214-15; — mozarabe : *a*) livres, IX, 811-14; — *b*) épiclèse, V, 216-17; — romaine : sur le ciel : II, 2499-501; — orientales : liste, IX, 816-18. — Voir références indiquées, t. IX, col. 844-45; Adam de Saint-Victor; « Agnus Dei »; Alexandrie § Liturgies; Alleluia; Ambrosien [Rit]; Autel; Canon de la messe; Bénédiction [et mots suiv.]; Cérémonies; Chrême [S.]; Épiclèse; Fêtes; Guéranger; Hymnes; Imposition des mains; Langues liturgiques; Lavement des pieds; Linges sacrés; Pontifical; Rites.
Livres carolins, voir Carolins [Liv.].
Livres et lectures. — Condamnations par Clément XIII, III, 123-34. — Voir Index [Cat.]; Index [S. C.].
Livres sapientiaux. — Place dans la littérature juive, VIII, 1583-4. — Et Jésus-Christ, VIII, 1124-26.
Loberdos ou Loverdos [Agapios] [S. Salaville] IX, 846-47. — Voir Louage.
Lochon [Étienne] [J. Carreyre] IX, 847-48.
Locke [John] [A. Boehm] IX, 849-64. — Sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 777-80. — Sur la cause, II, 2029-30.
Lock-out. — Légitimité, VI, 1875.
Loe [Godefroid de] [P. Anast. de S. Paul] IX, 864.
Logadès [Nicolas] [S. Salaville] IX, 867-69.
Logement. — Voir Louage.
Logos. — Doctrine du IVe Évangile, VIII, 562-63; — des Pères, V, 2417-23, 2429-36; — Clément d'Alexandrie, III, 160-61; — S. Ignace d'Antioche, VII, 705-06; — S. Justin, VIII, 2256-61; — théologie juive, VIII, 1131-32; — philosophie gréco-judaïque alexandrine, V, 3278-81. — Doctrines sur le « logos » et arianisme, I, 1785-91, 1793. — Appropriation de la création au Verbe, III, 2115-27. — Voir Aloges; Fils de Dieu.
Loher ou Loer [Bruno] [S. Autore] IX, 869-70.
Loher ou Loer [Thierry] [S. Autore] IX, 870-71.
Loi ancienne et loi nouvelle. — Voir Circoncision; Épitre S. Barnabé.
Loi de sainteté [Lév., XVII-XXVI]. — Le Lévitique d'après la critique indépendante, IX, 466-69. — Et Ézéchiel, IX, 478-80.

Lois [A. Molien] IV, 871-910. — Le juge doit juger conformément aux lois, pourvu qu'elles soient justes, VIII, 1864-66. — Sur l'affinité et le mariage, I, 519-22; — adultère, I, 466-67, 448-85, 491. — Voir Abrogation des lois; Acceptation des lois; Coutume; Dispenses; Épikie — *Loi naturelle.* — Voir Naturelle [Loi]; Conscience. — *Loi divine positive.* — Étude d'ensemble, IX, 887-89. — Les grâces de l'intelligence; la loi: doctrine de l'« Augustinus », VIII, 378-80. — *Loi mosaïque.* — D'après l'Épître aux Hébreux, VI, 2082. — Unité avec la Loi nouvelle [Clément d'Alexandrie] III, 163-64. — La vie juive sous la Loi, VIII, 1643-47. — L'idolâtrie et la religion mosaïque, VII, 623-28. — Contre la divination, IV, 1447. — La loi mosaïque et la justification : *a*) théologie juive, VIII, 2047; — *b*) doctrine de S. Paul sur la justification, la loi et la foi, VI, 1046-50; VIII, 2049-67. — Confession, III, 818-31. — Affinité et mariage I, 519-20. — Loi mosaïque et abstinence chrétienne, I, 272-73. — Loi mosaïque et les scribes, VIII, 1611-13. — Abrogation [H. Moureau] I, 129-33. — Loi mosaïque et l'Évangile, d'après Luther, IX, 1241-43. — Juifs et pères apologistes : controverses, I, 1580-89. — Son abandon : controverses avec les Juifs, VIII, 1870-914. — Voir Aaron; Antilogies; Antinomistes; Décalogue; Épître dite de S. Barnabé; Judaïsme; Judéo-chrétiens; Lévitique. — *Lois ecclésiastiques.* — Pouvoir législatif et préceptif de l'Église, IV, 2200-07. — *Loi morale*, voir Antinomistes. — *Lois civiles.* — Étude d'ensemble, IX, 899-909. — Sur l'adoption et l'empêchement de mariage, I, 423-25. — Contre l'accaparement, I, 293.

Loisy [Alfred]. — Sur l'inspiration, VII, 2191-92; — l'interprétation de l'Écriture [Condamn. par le Décret « Lamentabili »] VII, 2311-13; — la foi et la révélation, VI, 131-32. 137, 145, 351-52; — dogmes, IV, 1583-84; — Jésus-Christ, VIII, 1382-86, 1392-93; — l'hypostase, VII, 432-33; — l'union hypostatique, VII, 564-66; — l'Eucharistie [doctrine catholique], V, 989-1120, 1361-62; — l'extrême-onction, V, 1919.

Lollards [R. Hedde] IX, 910-25.

Lombard [Pierre], voir Pierre Lombard.

Lombards. — Arianisme, I, 1850-51, 1857-59, 1863.

Longo [François] [P. Édouard d'Alençon] IX, 925-26.

Longuerne [Louis du Four de] [É. Amann] IX, 926-29.

Loofs. — Sur la doctrine de saint Ambroise relative à l'eucharistie, V, 1155-57.

Loos [Corneille] [É. Amann] IX, 930-33.

Lopatinsky [Théophilacte] [J. Sznuro] IX, 933.

Lorichius ou Lurkaeus ou Lorich [Josse] [S. Autore] IX, 935-37.

Lorraine [François-Armand de] [J. Carreyre] IX, 937-38.

Lorraine [Charles de Guise, dit le cardinal de]. — Controverse avec Théodore de Bèze, III, 1722-24.

Loteries. — Moralité, I, 695, 698.

Lothaire II, empereur d'Allemagne. — Divorce, I, 452-54, 488-89, 511-12.

Louage [I. Fahrner] IX, 940-48.

Louange [É. Amann] IX, 949. — Voir Gloire.

Louail [Jean-Baptiste] [J. Carreyre] IX, 948-49.

Louis XII, roi de France. — Et le pape Jules II, VIII, 1918-9, 2676-77. — Et Léon X, VIII, 2677-78.

Louis XIV. — Et les papes Alexandre VII, I, 728-30; — Clément IX, III, 87-89; — Clément X, III, 95-96; — Innocent XII, VII, 2007-09. — Et Bossuet, II, 1053-58, 1063-66. — Et J. Claude, III, 10-11. — Message du Sacré-Cœur, III, 331-32. — Voir Camisards; Constitution civile du clergé; Déclaration de 1682.

Louis de Blois. — Et la dévotion au Sacré-Cœur, III, 312.

Louis de Bouvignes [P. Édouard d'Alençon] IX, 949-50.

Louis de Dole [P. Édouard d'Alençon] IX, 951-52.

Louis de Flandre [P. Édouard d'Alençon] IX, 952-53.

Louis de Grenade [M.-H. Lavocat] IX, 953-59.

Louis-Francois d'Argentan [P. Édouard d'Alençon] IX, 961-63.

Louis Ier le Débonnaire, empereur d'Allemagne, roi de France. — Et la querelle des images, VII, 778-81.

Louis V de Bavière, empereur d'Allemagne. — Et le pape Jean XXII, VIII, 636-38.

Loup [Servat] [É. Amann] IX, 963-67.

Louvain [Université de], voir Université [Belgique].

Louvard ou Louvart [François] [J. Baudot] IX, 968-71.

Loyers, voir Louage.

Luc [S.]. — Auteur des Actes des Apôtres, I, 346-48. — Et l'Épître aux Hébreux, VI, 2088-89. — Sur la confirmation, III, 975-1025; — eucharistie, V, 1062-68, 1073-97. — Voir Actes des Apôtres; Agonie; Évangile de S. Luc [et renv.].

Luc de Tuy [É. Amann] IX, 1001-02.

Lucain ou Lucien [É. Amann] IX, 1002-03.

Lucar [Cyrille] [C. Émereau] IX, 1003-19. Et le protestantisme dans l'Église de Jérusalem, VIII, 1004-07.

Lucchesini [Jean-Baptiste] [É. Amann] IX, 1019-20.

Lucianisme, voir Arianisme.

Lucidus [É. Amann] IX, 1020-24.

Lucien d'Antioche [S.] [G. Bardy] IX, 1024-31. — Voir Arianisme.

Lucien Montifontanus [P. Édouard d'Alençon] IX, 1031-32.

Lucifer, voir Démon.

Lucifer de Cagliari [É. Amann] IX, 1032-44.

Luciférіens [É. Amann] IX, 1044-56. — Voir Faustin.

Lucius Ier [S.], pape [É. Amann] IX, 1056-57.

Lucius II [É. Amann] IX, 1057-58.

Lucius III [É. Amann] IX, 1058-62.

Lucques [Barthélemy de] [J. Rivière] IX, 1062-67.

Ludolphe de Saxe [S. Autore] IX, 1067-70.

Ludovic Colini [É. Longpré] IX, 1070-71.

Lugo [Jean de] [P. Bernard] IX, 1071-72. — Sur les vestiges de la révélation primitive dans le paganisme, VII, 1921; — l'analyse de la foi, VI, 482-88; — la persévérance dans la foi, VI, 341-43; — l'absolution, I, 195-96; — la théorie de S. Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1889-90; — l'imperfection, VII, 1286-87.

Lulle [Bx Raymond] [E. Longpré] IX, 1072-141. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1062-64, 1088-89.

Lumbier [Raymond] [P. Anast. de S. Paul] IX, 1141-43.

Lune [Pierre de] [Benoît XIII, antipape], voir Pierre de Lune.

Lupold ou Léopold de Bebenburg [J. Rivière] IX, 1143-45.

Luther [Martin] [J. Paquier] IX, 1146-335. — Et Biel, II, 824-25. — Et Cajetan, II, 1317-19. — Et Fisher, V, 2558-59. — Et Henri VIII, roi d'Angleterre, V, 2558-59; VI, 2184, 2185-86. — Et Hochstraten, VII, 16-17. — Et Lefèvre d'Étaples, IX, 144-56. — Et Nicolas de Lyre, XI, 1420. — Et les dominicains, VI, 910-11, 912-13. — Controverses, III, 1702-3, 1711-12, — Catéchismes, II, 1907-09. — Sur le canon de la Bible, II, 1556-57. — Prédestinatianisme et augustinisme, I, 2542-45, 2559-60. — Sur l'expérience religieuse, V, 1787-90, 1861-62. — Théorie de la foi fiduciale et connaissance naturelle de Dieu, IV, 788-92. — Sur justification, VIII, 2132-54. — La doctrine de S. Paul sur la justice et la foi, VIII, 2065-66. — Sur la grâce, VI, 1569, 1580, 1626-27. — Erreurs sur le baptême condamnées par le concile de Trente, II, 312-27. — Sur la confirmation, III, 1083-84. — Erreurs sur l'eucharistie condamnées par le concile de Trente, V, 1340-41, 1346-47, 1350, 1352, 1353. — Sur les accidents eucharistiques, V, 1416-18; — confession, III, 935-37; — contrition, III, 1674-76; — absolution, I, 143-44, 214-16, 221-22; — indulgences, VII, 1618-19; — extrême-onction, V, 2002-03; — espérance, V, 657; — guerre, VI, 1921-22; — communion des saints, III, 447-48. — Voir Agricola; Alexandre; Bucer; Bohêmes [Frères]; Calvin; Calvinisme; Carlestadt; Clichtove; Église luthérienne; Lévitique; Érasme; Flacius; Kénose; Luthéranisme. « Réforme. » Ubiquisme.

Luthéranisme, Luthériens, Église luthérienne. — Et origines de l'anglicanisme, I, 1281-84, 1286-87, 1295-98, 1301. — Et Luther : *a*) organisation, IX, 1167; — *b*) la société spirituelle, la religion individuelle, IX, 1295-309; — *c*) le prince maître de l'activité religieuse, IX, 1316-21. — Relations avec l'Église de Constantinople, III, 1450-51. — Dans l'ancienne Autriche, I, 2594-98, 2603, 2608. — Et Lefèvre d'Étaples, IX, 144-56. — Controverses au temps de la Réforme, III, 1702-21. — Sur le canon de la Bible, II, 1556-58. — Sur justification, VIII, 1196-97; — Baptême, II, 330-36, 337-40; — confirmation, III, 1083-86; — confession, III, 937-41; — absolution, I, 214-19, 221; — communion des saints, III, 447-49. — Voir Église luthérienne; Évangélique [Église]; Flacius; Luther; Ubiquisme.

Lutsem [Pierre] [É. Amann] IX, 1335-36.
Luxe [A. Thouvenin] IX, 1336-39.
Luxure [J. Adloff] IX, 1339-56. — Doctrine des jésuites sur la légèreté de matière en fait de luxure, VIII, 1087-88. — Voir Adultère; Affinité; Complicité; Concubinage; Délectation morose; Fornication.
Luynes [Paul-Albert de] [J. Carreyre] IX, 1356-57.
Lycées [Allemagne]. — Enseignement de la théologie, I, 883-84.
Lychet [François] [P. Édouard d'Alençon] IX, 1357-59.
Lycurgue [Alexandre] [L. Petit] IX, 1359-61.
Lyon [Conciles œcuméniques de], voir Conciles œcuméniques.
Lyre [Nicolas de] [F. Vernet] IX, 1410-22. — Sur l'inspiration, VII, 2123-25.

M

Macchabées [Livre des]. — Sur jugement, VIII, 1745-46. — Les guerres macchabéennes, VIII, 1599-601.
Macédoine, voir Bulgarie.
Macédoniens. — Voir Ariens [Semi-]; Basile d'Ancyre.
Mages. — Adoration des Mages, et manifestation divine de Jésus-Christ, VIII, 1180-81.
Magie. — Au XVe s. et Innocent VIII, VII, 2003-04. — Voir Amulettes; Enchantement.
Magistère de l'Église, — Voir communion dans la foi; Dogme; Église catholique; Interprétation de l'Écriture.
Magnétisme, voir Hypnotisme.
Mahomet, voir Coran; Mahométisme.
Mahométisme. — Afrique, I, 535-37, 541 ; Asie, I, 2096. — Bosnie-Herzegovine, II, 1035, 1046-48. — Bulgarie, II, 1224. — Chine, I, 2093-94 ; Chypre, II, 2432-33, 2442-45, 2463-65. — Ancien Empire ottoman, I, 2084-88. — Et Église d'Éthiopie, V, 930-50. — Indes, I, 2089. — Indochine, I, 2096. — Perse, I, 2088. — Le fatalisme arabe, IV, 638. — Et salut des infidèles, VII, 1917. — Et l'esclavage V, 481-86. — Abjuration pour entrer dans l'Église orthodoxe I, 80-81. — Voir Arabes; Coran; Croisades; Turquie.
Maigrot [Mgr], évêque de Conon. — Rôle dans l'affaire des rites chinois, II, 2372-78, 2386-87, 2390.
Maïmonide. — Et théodicée du XIIIe s., IV, 1223-26.
Mainmorte. — L'Église et le fisc, II, 867-77.
Mal. — Le problème du mal, selon S. Jean Damascène, VIII, 727-30. — Le mal et Dieu cause exemplaire du monde, III, 2160-62. — Dieu et la perfection du monde, III, 2146-50. — Mal et création. Harmonie du dogme de la création avec les autres dogmes, III, 2195-96.— Liberté et pouvoir de mal faire, d'après l' « Augustinus », VIII, 413-14. — Prédétermination divine d'après le Coran, III, 1809-11. — Cause finale de l'enfer, V, 115-18. — Voir Albigeois ; Bien ; Bien et mal ; Dam ; Enfer ; Job ; Manichéisme ; Péché [et mots suiv.] ; Prédestination.
Malades. — Baptême; selon Pères de l'Église, II, 209-11. — Communion sous la seule espèce du pain, III, 557-58. — Prières sur les malades et imposition des mains, VII, 1313-14. — Voir Absolution générale ; Extrême-onction ; Hôpitaux ; Hospitaliers ; Viatique.
Maldonat [Jean]. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1150-52.
Malebranche. — Sur la nature de Dieu, IV, 1251-53.— Son occasionnalisme supprime l'idée de cause, II, 2027-29.
Manès. — Docétisme, IV, 1493, 1496-98. — Voir Hegemonius.
Manichéisme. — Et sectes dérivées ; décisions de l'Église sur l'inspiration contre ces hérésies, VII, 2094-96. — Et S. Augustin, I, 2269-71, 2275-77, 2292-94, 2307. — Et Bayle, II, 489-90. — Abjuration pour entrer dans l'Église orthodoxe, I, 77-79. — Antinomisme, I, 1398-99. — Antilogies bibliques, I, 1384-85. — Docétisme, II, 1493, 1496-98. — Voir Albigeois ; Cathares ; Hegemonius.
Manichéisme [Néo-], voir Cathares.
Mansel. — Sur la nature de Dieu, IV, 1281-87. — Voir Agnosticisme.
Manuel II Paléologue. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 952-53.
Marc [S.]. — Mission à Alexandrie, I, 787. — Voir Évangile de S. Marc [et renv.].
Marc d'Éphèse. — Rôle au concile de Florence, III, 28-46.
Marcel d'Ancyre. — Erreurs sur l'union hypostatique, VII, 466.
Marchés. — Voir Bourse [Jeux]; — Commerce; Spéculation à terme.
Marcien, empereur d'Orient. — Et S. Léon Ier, IX, 256-70.
Marcion, Marcionites — Et Apelles, I, 1455-57. — Sur les destinataires de l'Ép. aux Éphès., V, 170-72. — Gnosticisme, VI, 1453-56. — Sur Jésus-Christ, VIII, 1249-50 ; — Fils de Dieu, V, 2423-26. — Docétisme, IV, 1492-93, 1494-96. — Voir Caïnites ; Lucain.
Marguerite-Marie [Ste]. — Voir Cœur-Sacré de Jésus.
Mariage. — Doctrine de l'Église catholique, IX, 1276-77. — Doctrine Ire Corinthiens, III, 1853 ; — concile d'Elvire, IV, 2392-94 ; — S. Augustin, I, 2430-32 ; — S. Bernard, II, 775-76 ; — Clément d'Alexandrie, III, 181 ; — Hermas, VI, 2286-87 ; — Hugues de Saint-Victor, VII, 282-83 ; — S. Irénée, VII, 2497 ; — Scot [Duns], IV, 1929-32 ; — D'après épigraphie, V, 337-39 ; — art. chrétien primitif, I, 2015-16. — Selon Luther, IX, 1276-83. — Réforme de l'Église d'Éthiopie par le concile de Florence, V, 947. — Italie : lois, VIII, 145. — Indissolubilité : *a*) décret d'Alexandre III, passage des personnes mariées à la vie religieuse, I, 718-19; — *b*) doctrine de Luther, IX, 1279-82; *c*) voir Divorce. — Mariages successifs de l'empereur de Byzance Léon VI. La tétragamie, IX, 367-71 ; — législation de cet empereur sur le mariage et les mariages successifs, IX, 384-85. — La bigamie, irrégularité, VII, 2545-46, 2559-60. — Cas où il doit suivre la fornication, VI, 610-11. — Empêchements. Voir Empêchements. — Législations modernes et empêchement ecclésiastique de disparité de culte, IV, 1426-28. — Dispenses et le joséphisme, VIII, 1544-45. — Bans, II, 161-66. — Bénédiction nuptiale, II, 639-44. — Et imposition des mains, VII, 1335. — Domicile matrimonial, IV, 1656-58. — Esclaves. Bienfaits du mariage chrétien, V, 468, 476. — Privilège paulin, IV, 1473. — Séparation : apostasie, cause, I, 1610-11. — Mariage civil : *a*) et impubères, VII, 1429-31; — *b*) législations modernes et empêchement ecclésiastique de disparité de culte, IV 1426-28. — Mariages mixtes : *a*) bénédiction nuptiale II, 642-43 ; — *b*) Prusse, difficultés sous le pontificat de Grégoire XVI, VI, 182-87. — Mariage des clercs. Voir Clergé catholique § Concubinage [et suiv.]. — Mariage des prêtres nestoriens perses, II, 431. — Voir Adamites ; Adultère ; Bigamie ; Casuel ; Célibat ; Célibat ecclésiastique ; Chasteté ; Divorce ; Encratites ; Époux ; Fiançailles ; Illégitime ; Libellus.
Mariage des clercs, voir Clergé catholique § Concubinage [et suiv.].
Marie [**T. S. V.**]. — Prophétie d'Isaïe [VII, 14], IV, 2435-36. — Doctrine de Jean XXII, VIII, 638-39; — S. Augustin, I, 2374-75 ; — S. Bernard, II, 767-69 ; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2515-16 ; — S. Germain, patriarche de Constantinople, VI, 1306-07 ; — Hugues de Saint-Victor, VII, 279-80 ; — S. Irénée, VII, 2484-87 ; —S. Jean Chrysostome, VIII, 674-75 ; — S. Jean Damascène, VIII, 737-38; — Léon VI le Sage, empereur de Constantinople, IX, 388-89 ; — Lulle, IX, 1127-28 ; — Bx Pierre Canisius, II, 1527-28 ; — Scot [Duns], IV, 1896-98. — Usage des termes abstraits et concrets dans la mariologie, I, 286. — Ève, figure de la sainte Vierge, V, 1651-52.
— *Maternité.* — Marie et l'Incarnation. « Theotocos » : déclaration de Jean II, pape, VIII, 596. — Doctrine de S. Hilaire de Poitiers, VI, 2434-38 ; — S. Irénée, VII, 2484-85 ; — Ph. de Haroeng contre les gaïanites, VI, 1015-16. — Marie, cause instrumentale de l'Incarnation, VII, 1509-10. — Et la cause méritoire de l'Incarnation, VII, 1528-29, 1530. — Marie et l'union hypostatique, VII, 566. — Manifestation divine de Jésus dans l'Évangile de l'enfance, VIII, 1175-79. — Voir Adoptianisme [et renvois] ; Nestorius [et renv.] ; Conciles œcuméniques § Constantinople [IIe] ; Dimœrites.
— *Virginité.* — Doctrine de S. Hilaire de Poitiers, VI, 2434-38. — Erreurs d'Helvidius, VI, 2141-43. — Virginité de la T. S. V. Marie, I, 2374 ; IV, 898. — La conception virginale, IX, 992-93. — Mission de S. Joseph par rapport à la virginité de Marie, VIII, 1511-12. — Voir Antidicom.
— *Divers.* — Mère des hommes : doctrine de S. Irénée, VII, 2485-87. — Impeccabilité, VII, 1274-75. — Et la concupiscence, III, 813-14. — Homélie de S. Jean de Thessalonique sur la Dormition de la sainte Vierge, VIII, 823-25.

— *Voir* Angélique [Salutation]; Assomption ; Bonose ; Cœur de Marie ; Immaculée Conception.
Marie du Divin Cœur, Droste zu Vischernig [Sr]. — Communications surnaturelles du Sacré-Cœur, III, 342.
Marie Tudor, reine d'Angleterre. — Et Cranmer, III, 2030-31.
Maronites. — Statistiques, I, 2085-86. — J.-S. Assémani, I, 2120-2. — Catholiques à Chypre, II, 2462-63, 2466, 2468. — Abstinence, I, 268-69. — Et les azymes, I, 2658-59.
Maronite [Rite], voir Maronites.
Montanistes, voir Esquinètes.
Martin IV, pape. — Et l'union des Églises grecque et latine, IX, 1402-03.
Martin V. — Et concile de Bâle, II, 113-14. — Voir Conciles non œcuméniques ; § Constance.
Martyrs. — S. Ignace d'Antioche, VII, 689-90. — S. Irénée, VII, 2397-98. — Culte dans la primitive Église et canonisation, II, 1627-30. — Ont-ils possédé le pouvoir d'absoudre? I, 232-34, 235. — Sur le ciel, II, 2492-95. — Les esclaves martyrs, V, 465-66. — Voir Acta martyrum.
Massaliens, voir Euchites.
Massorétique [Texte]. — Sur le texte de Jérémie, VIII, 849-53.
Matérialisme. — Forme de l'athéisme scientifique, I, 2193-95, 2210. — Doctrines sur la création, III, 2097-2100. — Erreurs sur le sens du mot loi, IX, 885-87. — Voir Ame ; Hobbes ; Holbach ; La Mettrie.
Matérielle [Cause], voir Cause.
Matière. — Voir Albigeois ; Monde.
Matière et forme. — Voir Cause ; Forme.
Matière [Éternité de la]. — Erreurs d'Hermogène, VI, 2308-10. — Création « ab æterno », II, 2086, 2174-78. — Le temps et la création, III, 2173-80.
Matthieu [S.], voir Évangile de S. Matthieu [et renv.].
Maxence [Abbé], moine scythe. — Le pape Hormidas et la controverse théopaschite, VII, 171-75.
Maxime [S.]. — Sur le Saint-Esprit, V, 794.
Maxime le confesseur. — Et la question d'Honorius, VII, 108-09.
« Maximes des Saints » [Fénelon]. — Analyse. Discussion. Condamnation, V, 2150-58.
Maximianistes. — Et donatistes, IV, 1710-12.
Mazdéisme. — Et judaïsme, VIII, 1661-64. — Sur jugement, VIII, 1729-30.
Mécanisme. — Théorie de Descartes, IV, 563. — Et cause, II, 2029, 2036-37.
Médaille miraculeuse. — Et l'Immaculée Conception, VII, 1190-91.
Médailles, voir Abraxas.
Médecine, — Voir Avortement; Césarienne [Opération]; Chirurgie ; Embryologie ; Embryotomie ; Hypnotisme.
Médiation universelle de la Ste Vierge. — Exposé, II, 768-9.
Medina [Barthélemy de]. — Sur la théorie de saint Thomas concernant l'enfant venant à l'âge de raison, VII, 1870-72.
Médisance. — Voir diffamation.
Mélanchton. — Controverses, III, 1703-11, 1711-12. — Sur justification, VIII, 2151-52 ; — confession, III, 937-40; — absolution, I, 216-17, 221. — Voir Antinomistes; Crypto-calvinistes ; Flacius.
Melchisédech. — Jésus-Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, VIII, 1239-40.
Melkites [Grecs-]. — Statistiques, I, 2085-86. — A Alexandrie, I, 793, 800-01. — A Jérusalem, VIII, 1008. — Antioche, patriarcat grec-melkite, I, 1416-20.
Ménandre. — Gnosticisme, VI, 1443.
Mendez [Alphonse]. — Et l'Église d'Éthiopie, V, 957-60.
Mennaisianisme, voir Lamennais.
Mérite. — Propositions condamnées par Pie V [Bulle « Ex omnibus afflictionibus »], II, 74-81. — Doctrine de S. Augustin, I, 2434-35, 2441. — La justification par la foi selon Luther, IX, 1184-295. — Doctrine de Scot [Duns], IV, 1904. — Théologie juive, VIII, 1627. — Mérite de la foi, VI, 394-95, 397-98. — En général. Mérites de Jésus-Christ [Ed. Scot] IV, 1895-96. — La cause quasi-matérielle de l'Incarnation. Causalité méritoire VII, 1526-30. — Et prédestination [S. Augustin], I, 2401-04. — La prédestination de mérites, d'après l' « Augustinus », VIII, 435-37. — Et charité parfaite, II, 2246-50. — L'intention, source de mérite, VII, 2269-71. — Et impétration, VII, 1299-301. — Et gloire des élus VI, 1425-26. — Voir « Congruo » [De].
Messaliens, Voir Euchites.
Messe. — Doctrine Clément d'Alexandrie sur l'eucharistie et l'agape, III, 195-98 ; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2575 ; — Scot [Duns], IV, 1920. — D'après les monuments de l'antiquité chrétienne, V, 1201-02, 1206-08. —. Propositions de Baïus condamnées par Pie V, II, 105-07. — Et Luther, IX, 1305-06. — Consécration de l'hostiet Selon Scot [Duns], IV, 1915-16. — Nécessité de l'éta,, de grâce pour célébrer, III, 506-07. — Devoirs des curés III, 2450. — Assistance à la messe le dimanche, IV 1334-46. — Fruits de la messe, VI, 933-34. — Messe « pro populo » : *a*) devoirs des curés, I II, 2450 ; — *b*) aux fêtes, V, 2190. — Rit ambrosien, I, 959-64. — Messe grecque. Travaux de Gabriel Sévère, VI, 981. — Chez les arméniens, I, 1963-68. — Texte liturgique sur le ciel, II, 2500-03. — Voir Ablutions ; Abstème ; Agapes ; Autel ; Binage ; Canon de la messe ; Cène ; Communion eucharistique ; Élévation ; Épiclèse ; Eucharistie ; Honoraires ; Linges sacrés ; Sacrifice de la Croix ; Transsubstantiation.
Messe des présanctifiés. — Communion sous la seule espèce du pain, III, 563.
Messianisme, Messie. — Aggée [II, 7-10] — I, 565-73. — Amos. I, 1119. — Genèse, VI, 1208-21. — Baruch, II, 439-41. — Cantique des cantiques, II, 1678. — Daniel, IV, 74-103. — Deutéronome, IV, 665-72. — Jérémie, VIII, 879-84. — Juifs et pères apologistes ; controverses, I, 1588-89. — L'argument prophétique et les controverses avec les Juifs, VIII, 1870-1914. — Et théologie juive, VIII, 1628-35. — Apocalypses juives apocryphes, I, 1479-91. — Fils de Dieu dans l'A. T., V, 2353, 2359-67, 2371-72 ; — dans la théologie juive, V, 2376-77 ; — dans le N. T., V, 2386-407. — Les prophéties et les figures messianiques, VII, 1483-85. — Promesse à Abraham, I, 106-11. — Jésus-Christ proposé et prédit [prophéties ; livres sapientiaux ; théologie juive], VIII, 1110-32. — L'attente messianique, VIII, 1138-39. — Manifestation messianique et divine de Jésus-Christ, VIII, 1172-246. — Jésus-Christ et la critique ; la conscience messianique de Jésus-Christ, VIII, 1386-98. — Jésus-Messie, selon l'Évangile de S. Luc, IX, 989-90. — L'Agneau de Dieu [Isaïe; S. Jean-Baptiste), I, 576-77. — Baptême : A. T., figures et prophéties, II, 168. — Le messie d'après la cabale, II, 1288-89. — Voir Emmanuel; Isaïe; Jésus-Christ § Figures.
Métempsycose. — Erreur sur l'enfer, V, 86-87.
Méthode [S.]. — Et la langue slavonne, VIII, 2583-84.
Méthodisme. — Canada, II, 1453-54, 1493-94, 1499-504. — Baptême : doctrine ; valeur, II, 336-41. — Voir Évangélique [Association].
Métropolitains. — Déposition, IV, 509-13.
Meurtre. — Voir Conjugicide ; Duel ; Embryotomie ; Homicide ; Infanticide.
Mexique, voir Amérique § latine.
Mezger [Paul]. — Sur la théorie de saint Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1884-86.
Mezzabarba [Mgr], patriarche Alexandrie. — Rôle dans l'affaire des rites chinois, II, 2384-89, 2391.
Michée, prophète. — Sur Dieu, IV, 991-92.
Michel Cérulaire, voir Cérulaire.
Michel VIII, Paléologue, empereur d'Orient. — Et l'union des Églises grecque et latine, IX, 1391-403. — Profession de foi offerte au IIe concile de Lyon [1274] sur jugement, VII, 1723-26.
Militaires [Ordres]. — En ancienne Autriche, I, 2610.
Mill [Stuart]. — Sur la nature de Dieu, IV, 1280-81, 1287-88.
Miller [Guillaume], voir Adventistes.
Mineurs [Enfants]. — Capacité quant aux contrats, III, 1656-57. — Voir Criminalité juvénile ; Émancipation.
Ministère ecclésiastique, voir Pastorale.
Ministre des sacrements, voir Sacrements [et renv.].
Miracles. — Selon Leibniz, IX, 183-84. — Et crédibilité, III, 2217-19. — Et foi, VI, 140-42, 269-71, 275-78. — La « foi des miracles ». Réponse aux protestants, VI, 69-70. Faits merveilleux entourant la naissance de Jésus-Christ, et le caractère surnaturel de sa venue en ce monde, VIII, 1364-70. — Pouvoir des miracles en Jésus-Christ, VIII, 1316-17. — Les miracles de Jésus-Christ : *a*) et sa manifestation divine, VIII, 1188-98; — *b*) preuve de sa divinité; attaques de Celse, II, 2096-97; — *c*) réalité et

valeur apologétique, VIII, 1398-405; — *d*) la Résurrection de Jésus-Christ et la critique, VIII, 1405-07. — Canonisation : examen des miracles, II, 1644-45. — Voir Apparitions ; Convulsionnaires.

Missel. — Sur le ciel, II, 2500-03.

Missions catholiques. — Et Clément XI, III, 108-10 ; Clément XIII, III, 123 ; — Grégoire XVI, VI, 1835-36 ; — Léon XIII, IX, 349-50. — Écrits de R. Lulle, IX, 1108-09. — Missions de J. Eudes, V, 1467-68. — Et catéchismes, II, 1959-60. — Et catéchèse, II, 1890-95. — En Afrique, I, 542-50. — Alexandrie, I, 786-801. — Arménie, I, 1919-20. — Asie, I, 2097-119. — Canada, II, 1490-92. — Chine. Voir Chine; Chinois [Rite]. — Vicariat apostolique de Constantinople, III, 1506-15. — États-Unis, I, 1052-63, 1071-73. — Éthiopie. — Voir Éthiopie [Église d']. — Géorgie, voir Géorgie. — Missions allemandes, I, 845-47 ; — belges, II, 543-44 ; — françaises, VI, 653-57. — Salut des infidèles ; suppléances providentielles de la prédication catholique, VII, 1912-27. — Voir les articles indiqués à Église catholique § Consulter. — Voir Alphonse [S.] ; Propagande [S. C.]. —

Missions divines [Ste-Trinité], voir Trinité.

Missions protestantes. — Afrique, I, 578-91. — En Arménie, I, 1920-22. — Allemandes, I, 850-51. — Américaines [États-Unis], I, 1079. — Et salut des infidèles, VII, 1915-16.

Mixtes [Mariages], voir Mariage § Mariages mixtes.

Modalistes. — Fils de Dieu. Controverse modaliste et la théologie latine jusqu'à Nicée, V, 2425-35.

Modernisme. — Sur le dogme, IV, 1583-86, 1637-39; — expérience religieuse, V, 1801-03, 1843, 1863-64 ; — inspiration, VII, 2191-92 ; — interprétation de l'Écriture [décret « Lamentabili »], VII, 2311-13 ; — foi, VI, 82-84, 118, 125-33, 137, 143-45, 163, 194-95, 275-78, 351-52 ; connaissance naturelle de Dieu, IV, 810-23, 853-58 ; hypostase, VII, 432-33; — union hypostatique, VII, 564-66 ; — Jésus-Christ, VIII, 1382-86, 1392-93 ; — culte, III, 2423-27 ; — grâce, VI, 1570-71 ; — eucharistie [doctrine catholique], V, 989-1120, 1361-62, 1363-64. — Voir Expérience religieuse ; Loisy.

Modestie, voir Luxe.

Moehler [Adam]. — Et l'histoire des dogmes, IV, 1629-30.

Mohila [Pierre]. — Et la réaction, en Orient, contre Cyrille Lucar, IX, 1015-16.

Moi [Le]. — Substantialité du moi et de l'âme [S. Thomas d'Aquin], I, 1030-32.

Moines. — Selon S. Isidore de Péluse, VIII, 96. — Arméniens, I, 270 ; — Coptes, I, 271 ; — Grecs [abstinence], I, 265 ; — Jacobites et nestoriens ; — [abstinence], I, 268 ; — Maronites, I, 269. — Voir Acémètes ; « Acta martyrum » ; Basile [S.]; Benoît moine [S.] ; Bernard [S.] ; Religieuses [et mots suivants].

Moïse. — Authenticité mosaïque de la Genèse, VI, 1195-204 ; — de l'Exode, V, 1749-60. — Révélation de Iahvé à Moïse, IV, 954-65. — Voir Aaron ; Décalogue ; Deutéronome ; Exode ; Genèse ; Lévitique ; Lois § Loi mosaïque.

Molina [Louis], **Molinisme.** — Et thomisme : *a*) opposition sur la grâce actuelle, VI, 1642-53 ; — *b*) controverses « de auxiliis », I, 2468, 2470-71, 2551-55, 2561 ; II, 566-9, 595-97 ; III, 81-84 ; —*c*) attitude d'A. Goudin, VI, 1510-16; — *d*) voir Augustinianisme. — Doctrine officielle dans la Cie de Jésus, VIII, 1026-35. — Dispute sur la grâce et Bañez, II, 143-45. — Le molinisme et Bellarmin, II, 566-69, 595-97. — Critiques de l' « Augustinus », VIII, 424-27. — Sur l'efficacité de la grâce, VI, 1664-66, 1673-74 ; — le salut des infidèles, VI, 1603-04 ; — l'esclavage, V, 509-14. — Voir « Ab intrinseco » ; Congruisme ; Nominalisme.

Molinos [Michel]. — Condamné par Innocent XI, VII, 2010-12. — Sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 785-88 ; — espérance, V, 661-62. — Voir Quiétisme.

Monades. — Système de Leibniz, IX, 177-78.

Monarchianisme patripassien. — Erreurs sur le Fils de Dieu, V, 2427-35.

Monastères, — Voir Moines ; Religieuses [et mots suivants].

Monde. — D'après cabale, II, 1283-84. — Voir Création ; Genèse ; Hexaméron.

Monde [Fin du], voir Fin du monde.

Monisme. — Et doctrines sur la nature de Dieu, IV, 1265-70.

Monophagie. — Jeûne chez les grecs, I, 263.

Monophysisme. — Attitude du pape Hormisdas [controverse théopaschite], VII, 171-75 ; — du pape Jean II, VIII, 595-96 ; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2523-24 ; — Justinien Ier, empereur, VIII, 2287-88 ; — Léonce de Byzance, IX, 401-02, 406-22 ; — Acace de Constantinople, I, 288-89 ; — acémètes, I, 306-08 ; — barsaniens, II, 492 ; — Barsumas d'Alexandrie, II, 434-35 ; — Dioscore [et Eutychès ; condamnation de Dioscore au concile de Chalcédoine], IV, 1372-75 ; — Arménie I, 1896-97, 1927-31, 1950 ; — Éthiopie, V, 960-65 ; — Géorgie, I, 1897-98; — Albanais, I, 1898. — Trois sortes de monophysisme, V, 1597-98. — Sur l'hypostase, VII, 395-96. — Doctrines anti-monophysites sur l'eucharistie, V, 1166-70. — Voir Acace de Constantinople; Adoptianisme ; Agnoètes; Apollinaire ; Bar Hébræus ; Conciles œcuménique §§ Chalcédoine, Constantinople [IIe et IIIe] ; Canon, canonites ; Corrupticoles ; Damianites ; Eudocie ; Eutychès ; Gaïanites ; Hénotiques ; Jacques Saroug ; Monothélisme.

Monophysites [Églises]. — Diaconesses, IV, 690. — Voir Alexandrie ; Coptes ; Éthiopie ; Jacobites.

Monopoles, voir Accaparement.

Monothéisme. — L'idolâtrie et la religion primitive, VII, 607-23. — Des Juifs des temps postexiliens, VIII, 1618. — Et les prophètes [A. T.]. VIII, 1112-13. — Monothéisme juif [A. T.]. Voir Juges [Livre].

Monothélisme. — Lettre de S. Agathon, I, 559-63. — Et le pape Jean IV, VIII, 597-99. — S. Léon II et l'affaire d'Honorius Ier au IIIe Concile de Constantinople, IX, 301-03. — Et S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2524. — Doctrine de S. Jean Damascène sur l'énergie, le vouloir et le nombre, VIII, 713-14. — Et S. Germain, patriarche de Constantinople, VI, 1301-02. — Voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IIIe] ; Honorius Ier, pape.

Montaigne. — Sur le doute, IV, 1814-16.

Montalembert [Cte Charles de]. — Et libéralisme catholique, IX, 565-98.

Montanisme. — Erreurs sur l'absolution, I, 150-51, 152-53. — Voir Aloges ; Tertullien.

Monts-de-piété. — Mesures du Ve concile de Latran, VIII, 2683-84.

Monuments de l'antiquité chrétienne. — Témoignages sur le baptême, II, 233-44; — communion des saints, III, 454-80 ; — eucharistie, V, 1183-210 ; — l'alpha et l'oméga, I, 903-04. — Voir Épigraphie.

Morale. — Doctrine de l'Ecclésiaste, IV, 2023; — Ecclésiastique, VI, 2052-53 ; — Judith, VIII, 1716-17 ; — Colossiens, III, 384-85 ; — Éphésiens, V, 185-87 ; — Clément d'Alexandrie, III, 139-40, 176-88, 191-94 ; — Gratry, VI, 1762-63 ; — Hugues de Saint-Victor, VII, 245-46; — Ignace d'Antioche, VII, 709-11 ; — S. Isidore de Péluse, VIII, 94-97 ; — S. Jean Chrysostome, VIII, 684-87 ; — S. Jean Damascène, VIII, 702-03 ; — Gerson, VI, 1322-24 ; — auteurs franciscains, VI, 832, 838, 847-49, 855-57, 860. — La théologie morale dans la Cie de Jésus, VIII, 1069-108. — Théologiens Espagne, V, 600-02 ; — Grande-Bretagne et Irlande, VI, 1720-21 ; — Italie, VIII, 197-99, 202-05, 208-11, 217-18, 226-28, 232-33, 238. — Morale juive, VIII, 1640-43. — Doctrine d'Abélard, I, 47-48 ; — Concina, III, 705-07 ; — Descartes, IV, 560-64 ; — La Mettrie, VIII, 2539-41; — Locke, IX, 856-58 ; — Coran, III, 1816-30 ; — Franc-Maçonnerie, IV, 724 ; — gnosticisme, VI, 1462-63 ; — nazaréens, VIII, 1702-03 ; — valentiniens, VI, 1451. — La révélation concernant la morale et la persévérance dans la foi, VI, 335-39. — Religion et morale, d'après Luther, IX, 1240-51; — L'expérience religieuse, facteur de vie religieuse, V, 1847-53. — Systèmes qui ont donné pour base à la foi chrétienne l'idéal moral, la vie morale, VI, 136-37. — Moralité et fin dernière, V, 2488-90. — La fin dernière, fondement de la morale, V, 2499-500. — L'intention, source de moralité, VII, 2269. — Subsistance de la loi morale mosaïque, I, 130. — L'Index et les livres obscènes, VII, 1574-75. — Portée morale de la condamnation de Galilée, VI, 1082-90. — Tenue morale de Luther, IV, 1173-75. — Voir Aberlé ; Acte humain; Adiaphorites; Alphonse [S.]; Colère; Commodien; Commerce; Communisme ; Compensation [Probab. à] ; Compensation occulte ; Concubinage ; Concupiscence ; Conscience ; Consentement ; Constance [Vertu] ; Continence ; Coopération ; Danse ; Décalogue ; Défauts ; Diffamation ; Duel; Égoïsme ; Enfants § Devoirs ; Époux [Devoirs] ; Étrangers ; Expérience religieuse ; Faux ; Fornication ; Gourmandise ; Grâce ; Habitudes mauvaises ; Habitudinaires; Hermas; Homicide; Humilité ; Inceste; Ignorance ; Infanticide ; Injure ; Intempérance ; Ivresse ; Jalousie; Jugement téméraire ; Laxisme ; Luxe ; Luxure.

Morale et religion, voir Morale.
Morales [Dispositions], voir Dispositions morales.
Moralité, voir Morale.
Morillon [Maximilien]. — Et Baïus, II, 49-52.
Morin [Dom]. — Sur l' « Ambrosiaster » et le juif converti Isaac [IVe s.], VIII, 1-4.
Mort [La]. — Doctrine de S. Cyrille de Jérusalem, III, 2556-57; — S. Hilaire, VI, 2456; — épigraphie, V, 339-41. — Intervention des bienheureux et des anges au moment de la mort; croyances des premiers chrétiens, III, 472-73. — Mourants. Voir Absolution générale. Extrême-onction. — Voir Enfer; Homicide; Morts.
Morts. — Doctrine de S. Cyrille de Jérusalem, III, 2556-57. — Baptême; Pères de l'Église, II, 211-12. — Le culte des morts chez les premiers chrétiens et communion des saints, III, 459-67, 475-76. — Messes à eux appliquées, VI, 941. — Croyances arméniennes, I, 1252-53. — Apparitions [Bible], I, 1689. — Exhumation des morts, peine de l'Inquisition, VII, 2058-59. — Mourants. Derniers sacrements. Lettre de S. Exupère à Innocent Ier, V, 2025-6. Voir Absolution générale; Extrême-Onction. — Voir Absolution des morts; Baptême [Sort des enfants morts sans]; Baptême pour morts; Chinois [Rites]; Communion des saints; Descente de Jésus aux enfers; Épigraphie; Eschatologie; Monuments de l'antiquité chrétienne; Mort [La]; Résurrection des morts.
Morts [Culte des], voir Morts [et renv.].
Mortel [Péché]. Voir Péché [et mots suiv.].
Mortification. — Voir Abstinence; Ascétique; ascétisme; Flagellants.
Mouvement. — Preuve de l'existence de Dieu, IV, 941-43. — Preuve de la création, IV, 2101-05, 2107-08.
Moyen Age. — Ordres hospitaliers, VII, 192-93. — Législation ecclésiastique au sujet de la guerre, VI, 1916-21.
Mozarabe [Liturgie]. — Sur le ciel, II, 2501-02.
Multiplication des pains. — Monuments de l'antiquité chrétienne; représentations symboliques, V, 1183-88, 1190-91. — Commentaires, V, 991, 1013-16.
Munster [Royaume théocratique de]. — Fondation et ruine, I, 1131-33.
Munzër [Thomas], voir Anabaptistes.
Muratori [Louis-Antoine]. — La controverse du « vœu sanguinaire » à propos de la croyance en l'Immaculée Conception, VII, 1180-85.
Musulmans, voir Mahométisme.
Mystères. — Espèces et nature, VII, 1453-55. — Voir Analogie; Arcane; Incarnation; Rédemption; Révélation; Trinité.
Mystères païens. — Arcane, I, 1743-48.
Mysticisme [Pseudo]. — Erreurs sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 785-98.
Mystique. — Doctrine de S. Jean, apôtre : *a*) Évangiles, VIII, 574-77; — *b*) Épîtres, VIII, 591-92; — S. Augustin, I, 2441-3; — S. Alphonse, I, 917-18; — S. Bernard, II, 779-80; — S. Bonaventure, II, 972-74, 980-81; — Clément d'Alexandrie, III, 190-93; — Gerson, VI, 1324-27; — Hugues de Balma, VII, 219-20; — Hugues de Saint-Victor, VII, 246-47, 248-49, 263-66, 286-89; — R. Lulle, IX, 1130-34, 1128-32; — Jésuites, 1106-08; — écrivains franciscains, VI, 830, 835, 839-40, 851-52, 857-58, 860; — espagnols, V, 602-03; — italiens, VIII, 218, 233. — Luther et les mystiques, IX, 1257-74. — Moyen Age: sur justification, VIII, 2120-26. — Effets de la communion, III, 507-9. — Voir Alvarez Paz; Ascétique; Acétisme; Charité; Communion spirituelle; Contemplation; David d'Augsbourg; Discernement des esprits; Eckart; Expérience religieuse; Extase; François de Sales [S.]; Gertrude [Ste]; Grou; Guyon; Ignace de Loyola [S.]; Jean de la Croix [S.]; Joachim Flore; Joseph du Saint-Esprit, espagnol; Joseph du Saint-Esprit, portugais; Lallemant [L.]; Louis de Grenade; Louis Fr. d'Argentan; Quiétisme; Révélations privées.
« Mystique cité de Dieu » [Agreda]. — Analyse, I, 627-31.

N

Naples [Royaume de]. — Suppression des jésuites et Clément XIII, III, 118-20.
Napoléon Ier. — Et enseignement du catéchisme, II, 1951-53. — Voir Concordats § France [1801].
Nations catholiques, voir Œuvre de l'Adoration.
Naturalisme. — Indifférentisme religieux, mais naturaliste, VII, 1587-90. — Sur le salut des infidèles, VII, 1744-58. — Sur le « Système de la nature » d'Holbach, VII, 24-29. — Voir Américanisme; Anglicanisme; Athéisme; Foi; Pélage; Surnaturel.
Nature [et personne]. — Nature et hypostase d'après les Pères grecs, VII, 405-06. — Selon S. Jean Damascène, VIII, 709-13.
Nature [Être en général]. — Doctrine de Scot Érigène, V, 412-22.
Nature humaine. — Selon Clément d'Alexandrie, III, 171-72. — État de pure nature, doctrine de l' « Augustinus », VIII, 367-76. — Impossibilité pour toute créature d'arriver à la vision intuitive par les seules forces de sa nature, VII, 2352-54. — Convenance de la vision intuitive surnaturelle, VII, 2354-59. — Et justice originelle, VIII, 2025-31, 2032, 2033-34. — Et grâce : *a*) erreurs d'Abélard, I, 47; — *b*) et l'appétit au sens scolastique, I, 1697-700; — *c*) selon Leibniz, IX, 78-79. — Voir Homme; Justice originelle; Raison.
Nature [Nature divine Sainte-Trinité; nature en Jésus-Christ]. — Voir Adoptianisme; Dieu; Agnoètes; Apollinaire; Conciles œcuméniques §§ Chalcédoine, Constantinople [IIe et IIIe]; Dimœrites; Hypostatique [Union]; Incarnation [et renv.]; Monothélisme; Nestorius; Trinité.
Naturel [Droit], voir Droit naturel.
Naturel [Ordre]. — Systèmes qui ont donné pour base à la foi chrétienne la « révélation naturelle », VI, 135-38. — Fin dernière naturelle de la création, V, 2485-86. — Les enfants morts sans le baptême jouissent-ils d'un bonheur naturel?, II, 372-76. — Système de philosophie religieux de Locke; domaine du naturel, IX, 851-58.
Naturelle [Loi]. — Étude d'ensemble, IX, 878-87. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 177-78. — Objet de la bonne foi théologique, II, 1012-13, 1014-15. — De quelques préceptes connus de tous les hommes, VII, 1910-11. — L'ignorance invincible de quelques préceptes est-elle possible? VII, 736-37.
Naturelle [Religion]. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 180; — Leibniz, IX, 180-88. — Objet de la bonne foi théologique, II, 1012-13, 1014-15. — Voir Bonnetty; Chatel.
Nazaréens. — Histoire. Doctrines, VIII, 1694-703.
Nazaréens [Évangile des]. — Ce qu'il était, VIII, 1698-700;
Nécessité [de l'être], voir Aséité.
Neckam [Alexandre]. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1037-41.
Nègres. — Leur esclavage et l'Église, V, 486-503.
Némésios. — Sur l'âme, I, 1002-03.
Néoadoptianisme [E. Portalié] I, 413-21.
Néophytes. — Cas d'irrégularité, VII, 2546-47.
Néoplatonisme. — Et l'École d'Alexandrie, I, 808-14, 823. — Et S. Augustin, I, 2325-31, 2458. — Apport péripatéticien et néoplatonicien dans la théodicée au XIIIe s., IV, 1174-202. — Sur le bien, II, 828-32. — Voir Cabale; Denys l'Aréopagite [Pseudo]; Hiéroclès; Numénius; Origène; Philon, juif; Plotin; Proclus.
Nestorius, Nestorianisme. — Et Jean II, pape, VIII, 595-96. — Opposition de S. Cyrille, III, 2478-83, 2489-95; — Eusèbe de Dorylée, V, 1532-33. — Et Isidore de Péluse, VIII, 87. — Essai de rapprochement tenté par Acace de Constantinople, I, 288-89. — Opposition des acémètes, I, 305. — Sur l'âme, I, 1017-19; — l'hypostase, VII, 387-88, 393-94. — Erreurs sur l'union hypostatique : *a*) antécédents, VII, 464-68; — *b*) la controverse nestorienne, VII, 471-77. — La théologie dyophysite hétérodoxe, VII, 493-95. — Erreurs sur la communication des idiomes, VII, 596, 598. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 905-06. — Sur l'eucharistie, V, 1158-66; — doctrine de S. Cyrille, son adversaire, V, 1162-65; — succès de cette dernière, V, 1171-72. — Et le culte des images de Jésus-Christ, VII, 802-05. — Voir Abdiesu; Acace de Constantinople; Adoptianisme [et renvois]; Agnoètes; Alexandre, évêque d'Hiéraple; Barsumas; Conciles œcuméniques §§ Constantinople [IIe], Éphèse; Nestoriennes [Églises]; Syrienne [Église] § Baptême.
Nestoriennes [chaldéennes] [Églises]. — Statistiques, I, 2085-86. — Missions en Asie, I, 2097-99. — Abjuration pour rentrer dans l'Église orthodoxe, I, 88-90. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 975; — affinité, empêchement de mariage, I, 526-27; — adultère, cause de divorce,

I, 507-08; — absolution, I, 206-07, 210; absolution : validité des formules déprécatoires, I, 244-52; — abstinence, I, 268. — Diaconesses, IV, 690, 697-98.
Netter [Thomas]. — Sur l'infaillibilité pontificale, VII, 1680-81.
Nettesheim [Agrippa de], voir Agrippa de Nettesheim.
Neutres [Pays]. — Belgique. Neutralité, violation en 1914, VI, 1937-45.
Neutralité scolaire. — Et interconfessionalisme, VI, 2240-42.
Newman [Cardinal Jean-Henri]. — Sur l'Église apostolique, I, 1626-27. — Sur le développement du dogme, IV, 1630-36. — Sur le travail spontané de la pensée et la persévérance dans la foi, VI, 315-19. — Visé par la condamnation du semi-fidéisme par Pie X?, VI, 194-98. — Et le mouvement d'Oxford, I, 1298-300.
Nicée [Conciles œcuméniques de], voir Conciles œcuméniques.
Nicée [Symbole de]. — Voir Symbole des Apôtres; Symbole de Nicée.
Nicéphore Calliste Xanthopoulos. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 949-50.
Nicétas [Acominatos], voir Acominatos.
Nicétas David, dit le Paphlagonien. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 928-29.
Nicétas de Remesiana. — Sur la communion des saints, III, 450-51.
Nicodème [Évangile de], voir Évangile de Nicodème.
Nicolaï [Henri]. — Et la « famille d'amour », V, 2070-72.
Nicolas [Auguste]. — Sur les vestiges de la révélation primitive dans le paganisme, VII, 1918-21.
Nicolas d'Autrecourt. — Sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 769-71.
Nicolas de Lyre, voir Lyre [Nicolas].
Nicolas Eymeric, voir Eymeric [Nicolas].
Nicolas Ier, pape. — Et l'infaillibilité du pape, VII, 1669-70. — Décisions sur le baptême, données aux Bulgares, II, 271-73.
Nicolas III, pape. — Et l'union des Églises grecque et latine, IX, 1397-401.
Nicole [Pierre]. — Controverse avec J. Claude sur la transsubstantiation, III, 8-10.
Nigritiens. — Fétichisme et animisme, I, 534.
Nihilianisme christologique, voir Nihilisme christol.
Nihilisme christologique. — Et néo-adoptianisme, I, 414-17.
Nisius [R. P.]. — Sur l'interprétation de l'Écriture, VII, 2307-08.
Noailles [Cardinal Louis-Antoine de], archevêque Paris — Démêlés avec Clément XI au sujet du jansénisme, III, 105-08.
Nom de Jésus [Dévotion au S.]. — Et S. Bernardin de Sienne, II, 787-89.
Nominalisme. — Principes généraux, IV, 1184-87. — D'Abélard, I, 36, 42. — De Luther, IX, 1184-88, 1251-53. — Sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 767-84; — attributs divins, I, 2228-29, 2232; — l'hypostase, VII, 411-13; — justification, VIII, 2126-29; — accidents eucharistiques, V, 1394-95; — absolution, I, 81-82. — Voir Biel.
« Non expedit ». — Histoire, VIII, 177-83.
Noris [Henri], voir Augustinianisme.
« Notitia saeculi ». — Et le joachimisme, VIII, 1452-53.
Nouveau-nés, voir Infanticide.
Nouveau Testament. — Et Ancien Testament; doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 163-67. — Interprétation de l'A. T. par le N. T., VII, 2336-37. — Écrits de S. Hippolyte, VI, 2500-01. — Sur crédibilité, III, 2237-39; — — gnosticisme, VI, 1438-40; — Église, IV, 2115-19, 2135-36, 2138, 2145-46, 2150-52, 2155-56, 2175-77, 2196, 2197, 2200-01; — assistance du Saint-Esprit à l'Église, I, 2123-25; — infaillibilité du pape, VII, 1639-55, 1683-84, 1697; apostolicité de l'Église, I, 1629; — unité de l'Église, I, 2030-32; — dépôt de la Foi sous le N. T., IV, 526-30; — l'inspiration, VII, 2073-77; — Évangile de S. Luc, IX, 972-73; — foi, VI, 57-78, 85-89, 107-09, 169, 183-85, 215, 279-80, 329-30, 362-63, 366, 393, 435, 458-67; — nécessité de la foi et salut des infidèles, VII, 1798-805, 1819-22, 1857-59, 1898-902; — dogmatique dans le N. T., IV, 1545-47; — communion dans la foi sous le N. T., III, 419-27; — Dieu, IV, 1016-23; — gloire de Dieu, VI, 1392; — circuminsession, II, 2527-28; — Fils de Dieu, V, 2386-407; — Esprit-Saint, V, 683-92; — procession du Saint-Esprit, V, 762-73; — création, III, 2054-57; — démon, IV, 331-39; — Incarnation, VII, 1451-53, 1455, 1460, 1482, 1483-88, 1514-18; — Jésus-Christ [manifestation humaine et divine], VIII, 1134-247; — union hypostatique, VII, 443-49; — Kénose [fondements scripturaires], VIII, 2342-45; — — descente de Jésus aux enfers, IV, 576-78; — Immaculée Conception, VII, 861-64, 866-71, 1207; — grâce, VI, 1560-64, 1573-74, 1595-96, 1597, 1599, 1604-05, 1616-17, 1636-38, 1656, 1683; — justification, VIII, 2047-76; — dons du Saint-Esprit, IV, 1751-52; — don des langues, VIII, 2591-94; — discernement des esprits, IV, 1377-80; — exorcismes, V, 1768-70; — baptême de Jean-Baptiste, VIII, 651-53; — confirmation, III, 975-1012; — imposition des mains, VII, 1304-14, 1344-46; — eucharistie, V, 989-1024, 1031-121; — épiclèse, V, 222-24; — consécration eucharistique, V, 1224-32; autel, I, 2576; — confession, III, 832-38; — extrême-onction, V, 1897-927; — évêques, V, 1656-62; — irrégularité, VII, 2539, 2543-47; — fin du monde, V, 2506-07, 2509-17, 2550; — Antéchrist, I, 1361-65; — jugement [fin dernière], VIII, 1751-65; — vision intuitive, VII, 2352, 2361-64, 2371 — — nombre des élus, IV, 2356-60, 2362-64; — corps glorieux; III, 1882-89; — enfer, V, 43-47; — acte humain, I, 340-41; — idolothytes, VII, 670-77; — abstinence du sang et des viandes suffoquées, I, 272-3, 275-77; — censures ecclésiastiques, II; 2123-24; — espérance, V, 606, 611-31, 648; — guerre, VI, 1910-11, 1913-14; — — étrangers, V, 983-84; — chasteté, II, 2321-23; — inceste, VII, 1544-45; enseignement ascétique, I, 2046, 2072-73. — Voir Aberlé; Actes Ap.; Agrapha; Apocalypse; Apôtres; Béatitudes évangéliques; Écriture sainte; Évang. [et suiv.]; Ép. Tim. [Ire] [et suiv.] judaïsme; Lois § Loi mosaïque.
Novatianisme. — Erreurs sur l'absolution, I. 147. 152-53. — Et donatistes, IV, 1722.
Numénius. — Sur le bien, II, 829-30.

O

Obéissance. — De Jésus-Christ, VIII, 1159-60, 1299-303. — Des clercs, III, 230-31. — Due à l'Église, IV, 2208-10. — Due par les enfants à leurs parents, V, 27-28. — Voir Acceptation des lois.
Objectivisme. — Valeur objective du dogme, IV, 1579-96. — Le critérium de certitude doit être objectif, II, 2159-60. — Voir Expérience religieuse.
Obligations [Valeurs mobilières] — Règles concernant les clercs, III, 407-08. — Voir Bourse [Jeux].
Observance [Frères mineurs de l'], voir Franciscains.
Occam [Guillaume d']. — Son École et la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu, IV, 769-71.
Occasionnalisme. — Supprime l'idée de cause, II, 2027-29.
Occasions de péché, voir Fuite occasionnelle.
Occident [Empereurs d']. Voir Empereurs.
Occident [Schisme d'], voir Schisme d'Occident [et renv.].
Occultisme, voir Extase.
Octateuque [S. Clément]. — 127 canons coptes-arabes [canons des Apôtres], II, 1612-18.
Œcuménicité. — Du concile d'Éphèse, V, 158-61.
Œcuméniques [Conciles], voir Conciles [et mots suiv.].
Œuvre de l'Adoration réparatrice des nations catholiques. — Sur cette œuvre, I, 445.
Œuvres. — Voir les art. indiqués à Église catholique § consulter; Hospitaliers.
Œuvres [La foi et les], voir Foi § Foi et œuvres et renvois].
Œuvres serviles. — Et précepte dominical, IV, 1311-34. — Et fêtes d'obligation, V, 2187-88.
Office liturgique. — Arménien, I, 1963-68. — Voir Acémètes; Adam de Saint-Victor; Bréviaire; Hymnes.
Ogdoade. — Voir Abraxas; Basilide.
Olier [Jean-Jacques]. — Et catéchismes, II, 1930-31.
Olivi [Pierre-Jean]. — Erreur sur l'âme, VI, 546-51.
Oligarchie, voir Gouvernement ecclésiastique.
Oméga, voir Alpha.
Ontologie. — Portée ontologique des attributs divins, d'après les scolastiques, IV, 1164-74. — Et psychologie, acte humain, I, 342-46. — Argument de S. Anselme, voir Anselme [S.].

Opinion. — Et foi, VI, 92-97.
Opération césarienne, voir Embryotomie.
Opérations divines, voir Dieu.
Ophites, voir Euphratès.
Optat [S.], évêque de Milève. — Lutte contre Parménien, IV, 1708-09.
Oraison. — Voir Ascétique ; Contemplation ; Extase ; Ignace de Loyola [S.] ; Jean de la Croix [S.] ; Mystique ; Quiétisme.
Oraison dominicale. — Et la prière du Christ, VIII, 1334-35. — Interprétation de Kant, VIII, 2321-22.
Orange [Concile d'] [529], voir Conciles § Orange.
Oratoire [Congrégation de l']. — Et P. de Bérulle, II, 798-99.
Ordinations. — Canon 13 du concile d'Ancyre [314] [pouvoirs des chorévêques], I, 1174-76. — D'après les canons du soi-disant IVe concile de Carthage, II, 1807-10. — Bans, II, 166-67. — Domicile d'ordination, IV, 1658-60. — Acolytes, I, 315-16. — Lecteurs, IX, 124-25. Voir Approbation pour les confessions ; Chrême [St] ; Compétente [Science] ; Dimissoriales ; Exorciste ; Interstices ; Irrégularités ; Ordre [Sacrement].
Ordinations anglicanes. — Les décisions de Léon XIII et l'imposition des mains, matière du sacrement de l'Ordre, VII, 1420-22. — Opinion et œuvres de Le Courrayer, IX, 112-16.
Ordre [Pouvoir d']. — Les prêtres, ministres de la communion, III, 486-87. — Pour la confession, III, 894-96.
Ordre [Sacrement de l']. — Réforme dans l'Église d'Éthiopie par le concile de Florence, V, 946-47. — D'après les canons du soi-disant IVe concile de Carthage, II, 1807-10. — Selon les donatistes, IV, 1727 ; — Hugues de Saint-Victor, VII, 282 ; — S. Irénée, VII, VI, 2428-30 ; — Scot [Duns], IV, 1928-29. — Pouvoir d'ordre des évêques, V, 1708-11. — Pouvoirs des abbés I, 14-15. — Rite Ambrosien, I, 967. — Et imposition des mains, VII, 1306, 1331-34, 1408-24. — Bans, II, 166-67. — Casuel, II, 1846-48. — Voir Acolyte ; Approbation pour les confessions ; Caractère sacramentel ; Compétente [Science] ; Diacres ; Libellus ; Interstices ; Irrégularités ; Lecteur ; Ordinations ; Ordinations anglicanes ; Prêtres.
Ordre de N.-D. de Charité. — Fondation par le Bx J. Eudes, V, 1471-73, 1480.
Ordres majeurs et mineurs. — Selon S. Léon Ier, IX, 290-91. — Évêques et prêtres, dans les premiers siècles, V, 1668-77, 1693-99. — Et épigraphie chrétienne, V, 319-22. — Mineurs : institution, I, 313-14. — Voir Acolyte ; Clergé catholique ; Compétente [Science] ; Diacres ; Épiscopat catholique ; Épilepsie ; Lecteur ; Exorciste ; Ordre [Sacrement] ; Prêtres.
Ordres religieux, voir Religieuses [et mots suivants].
Orgueil. — La gloire humaine et la vaine gloire, VI, 1426-31. — Voir Humilité.
Orient [Schisme d'], voir Schisme d'Orient [et renvois].
Orient. — Voir Empereurs d'Orient; Iconoclasme; Orientales [Églises] [et renvois].
Orient [Empereurs d'], voir Empereurs.
Orientales [Églises] — Et Léon XIII, IX, 350-53. — Influence de S. Jean Damascène, VIII, 748-50. — Ancien empire ottoman : missions catholiques, I, 2117-18. — Schismatiques : *a*)ne sont pas l'Église apostolique, I, 1626-28 ; — *b*) non-catholicité, II, 2011. — Le Symbole des Apôtres romain et le Symbole oriental, I, 1668-70. — Sur la sépulture d'Adam, I, 381-83, 386. — Adoration et iconoclastes, I, 439-42. — Culte des images, VII, 785-87. — « Acta martyrum et sanctorum », I, 325-28. — Canon de la messe, II, 1541-43. — Doctrine sur la consécration eucharistique, V, 261-65; — célibat ecclésiastique, II, 2078-80; — affinité, empêchement de mariage, I, 524-27; — l'adultère, cause de divorce, I, 505-08. — Voir Alexandrie ; Antioche ; Arianisme ; Arménie ; Azyme ; Basile [S.] ; Bulgarie ; Carlovitz ; Chypre ; Coptes ; Dosithée ; Églises [Union des] ; Éthiopie [Église d'] ; Géorgie ; Gréco-Slaves [Églises] ; Grecque [Église] ; Jérusalem [Église de] ; Langues liturgiques ; Lucar ; Melkites ; Nestoriennes [Églises] ; Russe [Église] ; Serbie ; Schisme d'Orient ; Syrienne [Église] ; Uniates.
Origène. — Rôle. Doctrine, I, 806-24. — Sur le canon de la Bible, II, 1561-62 ; — Église, IV, 2124 ; — nécessité de la foi, VII, 1816 ; — nature de Dieu, IV, 1046-53. — Et arianisme, I, 1788-89, 1791. — Sur le Fils de Dieu, V, 2437-43 ; — le Saint-Esprit, V, 704-11, 774-76 ; — anges, I, 1193, 1196, 1203, 1212, 1216-17, 1220,1265-66 ; — démon, IV, 349-52 ; — âme, I, 994-1001, 1024; — union hypostatique, VII, 453-54. — Fut-il docète? IV, 1499-501. — Sur justification, VIII, 2085-86 ; — salut des infidèles, VII, 1736-40, 1818; — dons du Saint-Esprit, IV, 1757-58 ; — baptême par le feu, II, 357-58 ; — eucharistie, V, 1137-39 ; — accidents eucharistiques, V, 1372; — absolution, I, 147 ; — extrême-onction, V, 1933-35; — jugement [fin dernière], VIII, 1775-78 ; — enfer, V, 57-60 ; — feu de l'enfer, V, 2200-9 ; — jeûne, II, 1725 ; — idolothytes, VII, 681; — arcane, I, 1752-53. — Critique d'Héracléon, VI, 2200-01. — Voir Celse ; Origénisme.
Origénisme. — Et S. Jérôme, VIII, 899-902, 916. — De Léonce de Byzance, IX, 424-25. — Le subordinatianisme issu d'Origène, V, 2444-48. — Controverses sur l'enfer, V, 64-78. — Voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IIe] ; Isochristes.
Origines de l'homme. — Voir Adam ; Homme ; Justice originelle.
Originel [Péché], voir Péché originel.
Orthodoxes. — Voir Grégo-slaves [Églises] [et renvois] ; Orientales [Églises] [et renvois].
Ortlibiens, voir Frères du libre esprit.
Osbert de Clare. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1009-10.
Osée [Livre d']. — Sur Dieu, IV, 987-89.
Ostrogoths. — Arianisme, I, 1849,1851,1856-59,1863. — Intervention de leurs rois dans les élections papales, IV, 2292-94.
Otton Ier, empereur d'Allemagne. — Et les papes Jean XII, Jean XIII, VIII, 619-20, 622-27; — Léon VIII, IX, 317-20. — Et le Saint-Siège, IV, 2304-06.
Outrages, voir Injure.
Ouvriers. — Œuvres sociales. — Voir les articles indiqués à Église catholique § Consulter. — Voir Arbitrage ; Corporations ; Démocratie ; Grève ; Syndicalisme.
Oviedo [André]. — Mission en Éthiopie, V, 951-54.
Oxford [Mouvement d']. — Histoire, I, 1298-300.
Oxyrhinque [Fragments]. — Apocryphes, V, 1631-32.

P

Pacien de Barcelone [S.]. — Sur la chrismation postbaptismale, VII, 1372-73.
Païz [Pierre]. — Mission catholique en Éthiopie, V, 954-56.
Paganisme. — Asie, statistique, I, 2096. — Arménien primitif, I, 1891-92. — La Géorgie païenne, VI, 1239-44. Philosophie antique : sur le destin, IV, 632-34. — Croyances sur le jugement, VIII, 1727-34. — Exorcismes, V, 1763-66. — Et le divorce, IV, 1456-58. — Et l'inceste, VII, 1540-41, 1543-44. — Et l'avortement, I, 2645-46. — Et la guerre, VI, 1904-05. — Adultes morts sans autre péché que la faute originelle. Peine du dam aux limbes, IV, 22-23. — Origine mythique de l'hexaméron, d'après les rationalistes, VI, 2329-32. — La législation du Lévitique et celle des peuples anciens, IX, 475-78. — Et judaïsme, VIII, 1652-68. Voir Juges [Livre des]. — L'Épître aux Hébreux n'est pas adressée aux païens, VI, 2093-95. — Catéchèse primitive contre, II, 1879-81. — Lutte des pères apologistes contre, I, 1589-92. — La philosophie païenne prépare le christianisme [Clément d'Alexandrie], III, 169-71. — S. Irénée. Ses sources païennes, VII, 2507-08. — La philosophie, source de la doctrine de S. Justin, VIII, 2242-45. — L'arcane des mystères, I, 1743-48. — Onctions païennes et confirmation, III, 1012-13. — L'eucharistie n'est pas un emprunt fait au paganisme, V, 1112-19. — Liturgie chrétienne et mystères païens, IX, 791. — Ascétisme païen, I, 2064-72. — Apothéoses païennes et canonisations, II, 1626-27. — Abjuration pour entrer chez les orthodoxes, I, 81-82. — Influence sur le Coran, III, 1776-77. — Voir Afrique ; Aristotélisme ; Chinois [Rites] ; Enchantement ; Gnosticisme ; Idolâtrie ; Idolothytes ; Infidèles ; Infidélité ; Julien l'Apostat ; Sacrifices humains.
Pain eucharistique, voir Azyme.

Paix internationale. — L'arbitrage international. Histoire, VI, 1934-36.
Palamas [Grégoire]. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 943-45.
Palamites, voir Hésychastes.
Pale, voir Linges sacrés.
Palestine. — Protestantisme, I, 2084-87; Voir Jérusalem ; Judaïsme.
Pallavicini. — Sur la démonstrabilité de l'existence de Dieu, IV, 903-12 ; — la grâce et la foi, VI, 250-52.
Pangermanisme. — Visées de l'Allemagne sur l'Autriche [avant 1914], I, 2594-97.
Panthéisme. — Et École d'Alexandrie, I, 807-14, 817. — De Scot Érigène, V, 423-25 ; — David de Dinan, IV, 159 ; — Eckart, IV, 2070-73 ; — Frères du libre esprit, VI, 800-01. — Et expérience religieuse, V, 1833. — Erreurs sur l'absolu, I, 135. — Et athéisme, I, 2195-6, 2199-200, 2206-10. — Doctrine sur la nature de Dieu. Réaction contre, IV, 1271-79. — Dieu, sa nature, d'après la philosophie moderne, IV, 1243-96. — Voir Amaury Bène.
Papauté et papes. — Liste des travaux d'Hégésippe, VI, 2117-18. — Doctrine de S. Augustin, I, 2463-70; — S. Bernard, II, 770-71. — Et S. Pierre Damien, IV, 41-42. — Et augustinianisme, I, 2486-87, 2518-20. — Doctrine de Biel, II, 818-19. — Écrits de Flacius contre , VI, 9-10. — Écrits des papes sur les sciences sacrées, VIII, 187, 193. — Enseignement sur la descente de Jésus aux enfers, IV, 573-74. — Et dévotion au Sacré-Cœur, III, 336-43. — Et culte du Cœur de Marie, III, 353-54. — La fête de la Conception à la cour pontificale au XVe s., VII, 1099-101. — Doctrine sur les enfants morts sans baptême, II, 371-72 ; — absolution, I, 149-50, 156-57, 199-200, 239-40, 241-42. — Au pape est réservée la canonisation, II, 1632-35, 1645-56. — Sur l'acceptation des lois, I, 297-99. — Pouvoir de dispenser, IV, 1433-34. — Curés. Institution ou collation de bénéfices par le souverain pontife, III, 2440-42. — La légitimation des « spurii » par rescrit, VII, 748. — Pouvoir quant aux empêchements de mariage, IV, 2453-54, 2459-72. — Et démocratie depuis Pie VII] IV, 300-21. — Et le communisme, III, 591-93. — Et Allemagne [le Ier concile œcuménique de Lyon et Frédéric II], IX, 1369-72 — Et l'esclavage en Amérique, V, 486-88, 498-99, 500-01. — Rôle en Amérique latine, I, 1081-82 ; — à Chypre, II, 2434-41, 2449-57. — Et France : *a*) et Constitution civile du clergé, III, 1568-69, 1577-79, 1580-81 ; — *b*) et le libéralisme catholique, IX, 565-63, 574-618, 622-25 ; — *c*) voir Déclaration de 1682. — *Primauté du pape et de l'Église de Rome. La papauté et l'épiscopat. La papauté et les conciles.* — Doctrine, attitude, rôle des papes Étienne Ier [et S. Cyprien], II, 219-33 ; III, 2460-61 ; V, 971-73 ; — Innocent III, VII, 1972-76 ; — Jules II [et Louis XII, roi de France], VIII, 1918-19 ; — S. Léon Ier, IV, 220-23, 245-74, 292-300 ; S. Léon II [et l'affaire d'Honorius Ier au IIIe concile de Constantinople], IX, 301-03. — Rôle des papes dans la querelle arienne, I, 2147-48, 2150. — Rôle de l'Église de Rome contre les anti-nicéens [IVe s.], I, 1809, 1813, 1816, 1818-19, 1825-26, 1834, 1840-46. — Condamnation du monarchianisme par les papes [IIIe s.], V, 2428-29. — Doctrine, attitude des conciles de Constance, I, 647-50 ; — Constantinople [IVe], III, 1291-92, 1294-96 ; — Éphèse, V, 155-58 ; — Florence, VI, 30, 42-46 ; — Latran [V^e^], VIII, 2676-80. — Témoignage de l'inscription d'Abercius sur la primauté de l'Église romaine, I, 64-65. — Doctrine de S. Augustin, I, 2412-13 ; — S. Cyprien, III, 2468-69 ; — S. Irénée [primauté de l'Église romaine], VII, 2430-38 ; S. Jérôme [primauté du pape], VIII, 978-80 ; — Almain, I, 896 ; — Bellarmin, II, 589-91, 598-99 ; — N. Coeffeteau, III, 269-70 ; — Dominis, IV, 1671-74 ; — Fénelon, V, 2167-69 ; — Gerson, VI, 1314-22 ; — Pierre d'Ailly, I, 647-50 ; — dominicains, VI, 900-01 ; — arméniens, I, 1953-54 [voir Libellus...]. — L'appel au pape et l'Inquisition, VII, 2046-48. — La primauté du pape dans l'art chrétien primitif, I, 2009. — Doctrine, attitude de Febronius, V, 2117-23 ; — Doellinger, IV, 1515-18 ; — donatisme, IV, 1704. — Erreurs sur la primauté de S. Pierre et du pape, VI, 2367, 2368-70, 2377-81. — L'Épître aux Hébreux adressée à l'Église de Rome, VI, 2098-99. — Origine apostolique de l'Épiscopat, V, 1675-76. — Le pape, chef de la hiérarchie ecclésiastique, VI, 2362-63 ; — l'épiscopat catholique et la papauté, I, 761-62 ; — primauté du pape et conciles, I, 761-62 ; — les conciles et l'autorité de l'Église romaine, lieux théologiques [Melchior Cano], IX, 726-30 ; — l'infaillibilité pontificale, les conciles et l'épiscopat, VIII, 1685-90, 1694, 1695-96, 1697-98. — Dogme catholique sur le mystère infaillible de l'Église, IV, 2175-200, 2208-10. — Déposition des évêques, des métropolitains, patriarches, cardinaux, papes, IV, 496-520. — Cas où le pape est cause de la vacation de la juridiction épiscopale : règles canoniques, V, 1721-23. — Lutte d'Henri VIII roi d'Angleterre contre la papauté, VI, 2183-90. — Voir Anglicanisme [et renvois] ; Anticoncordataires ; Apostolicité ; Bulgarie. Causes majeures ; Célestin Ier ; Clément Ier Rome [S.] ; Conciles [et mots suivants], spécialement *a*) Conciles œcuméniques §§ Constance, Bâle ; *b*) Conciles œcuméniques §§ Chalcédoine, Constantinople [IIe, IIIe, IVe], Éphèse, Lyon [IIe] ; Constantinople [Église de] ; Cramaud ; Déclaration... de 1682 ; Donat, évêque Cases noires ; Élection des évêques; Élection des papes ; Église catholique ; Épiscopat catholique ; « Ex cathedra » ; Filesac ; Fillastre [G.] ; Gallicanisme ; Gouvernement ecclésiastique ; Grégoire XII ; Hénotique ; Hilaire [S.], pape ; Hormisdas [S.] ; Ignace [S.], patriarche de Constantinople ; Infaillibilité de l'Église ; Infaillibilité du pape] Innocent Ier ; Jean XXIII ; Orientales [Églises] [et renvois] ; Pierre [S.] § Primauté ; Pierre de Lune ; Pouvoir des clefs ; Schisme d'Occident ; Schisme d'Orient [et renvois].
— *Voir* Adrien Ier ; Agathon [S.] ; Alexandre Ier [S.]; Al. II; Al. III ; Al. IV ; Al. V; Al. VI ;Al. VII ; Al. VIII ; Benoît XII ; Ben. XIII (XVIIIe s.); Ben. XIV ; Ben. XV ; Boniface VIII ; Caliste Ier [S.] ; Cal. II ; Cal. III ; Célestin Ier[S.] ; Cél. III ; Cél. V [S.] ; Clément Ier[S.]; Clément III ; Cl. IV ; Clément V ; Cl. VI ; Cl. VII ; Cl. VIII ; Cl. IX ; Cl. X, Cl. XI ; Cl. XII ; Cl. XIII ; Cl. XIV ; Corneille ; Damase Ier ; Denys [S.] ; Éleuthère[S.] ; Étienne Ier [S.] Ét. II [ou III] ; Et. III [ou IV] ; Et. V [ou VI] ; Ét. VI [ou VII] ; Ét. IX [ou X] ; Eugène Ier [S.] ; Eug. II ; Eug. III ; Eug. IV ; Fabien [S.] ; Félix II [ou III] ; Formose ; Gélase Ier [S.] ; Gél. II ; Grégoire Ier [S.]; Gr. II ; Gr. VII [S.]; Gr. IX ; Gr. X ; Gr. XI ; Gr. XII ; Gr. XIII ; Gr. XV ; Gr. XVI; Honorius Ier ; Hon. II ; Hon. III ; Hon. IV; Hormisdas [S.] ; Hygin [S.] ; Innocent Ier ; Inn. II ; Inn. III; Inn. IV ; Inn. V ; Inn. VI ; Inn. VIII ; Inn. X ; Inn. XI ; Inn. XII ; Inn. XIII ; Jean Ier [S.]; J. II ; J. III ; J. IV ; J. VIII ; J. IX ; J. X ; J. XI, J. XII ; J. XIII ; J. XV ; J. XIX ; J. XXI ; J. XXII ; J. XXVIII; Jules Ier [S.] ; J. II ; J. III. ; Léon Ier [S]; L. II ; L. III ; L. IV ; L. VIII ; L. IX ; L. X ; L. XI ; L. XII ; L. XIII ; Libère ; Lucius Ier [S.]; Luc. II ; Luc. III ; Martin IV ; Nicolas Ier ; Nicolas III ; Paul III ; Paul V ; Pie V [S.] ; P. VI ; P. VII ; P. IX ; P. X ; Simplicius ; Sixte IV ; S. V ; Symmaque [S.] ; Urbain VIII ; Zacharie ; Zosime. — Voir Abréviateurs ; Absolution générale ; Boniface VIII ; Bref ; Bullaire ; Bulle ; Cardinaux ; Causes majeures ; Censures doctrinales ; Chinois [Rites] ; Clauses apostoliques ; Conciles [et mots suivants] ; Conclaves ; Concordats ; Congrégations romaines ; Cour romaine ; Décrétales ; Décrétales [Fausses] ; Élection des évêques ; Élection des papes ; Encycliques ; Italie ; Pouvoir temporel des papes.
Papes [Anti-], voir Antipapes.
Papias. — Et S. Irénée, VII, 2513. — Sur l'Apocalypse, I, 1468-70.
Pâque juive. — Et eucharistie, V, 1110-12. — Voir Agneau pascal.
Pâques [Ère chrétienne]. — Voir « Agnus Dei » ; Alleluia; Carême.
Paraboles [Évangiles]. — Mauvais riche : le sein d'Abraham et les limbes des patriarches, I, 111-15. — Des ouvriers [Math., XX, 1, 16] et la gloire des élus, VI, 1416-17. — Sur Enfer, V, 44-45.
Paradis terrestre. — Voir Ève ; Justice originelle.
Paraguay, voir Amérique § Latine.
Parents. — Devoirs des enfants envers eux. Voir Enfants § Devoirs.
Parfait, voir Éminence [méthode d'].
Pari. — Moralité, I, 695, 697-98.
Pâris [François de], diacre. — Convulsionnaires de Saint-Médard, III, 1757-62.
Paris [Université de] voir Universités § France.
Parisis [Mgr]. — Et la lutte des catholiques libéraux pour la liberté de l'enseignement, IX, 571-73, 577-78.

Parlement de Paris [Ancien régime]. — Gallicanisme VI, 1124-37.
Parme [Duché de]. — Suppression des jésuites et Clément XIII, III, 120-21.
Parménien. — Lutte de ce donatiste contre S. Optat, IV, 1708-09.
Paroisses. — Rome : vie paroissiale, VIII, 167. — Voir Curés.
Parsisme. — Et judaïsme, VIII, 1659-64. — Sur jugement, VIII, 1729-30.
Parti anarchiste, voir Anarchie.
Participation. — Dieu infini et son rapport au monde. Divers aspects de la doctrine de la participation, IV, 1227-43.
Partis catholiques. — Espagne. Programme, V, 574-75. — France. La question de l'enseignement et le libéralisme catholique au XIXe s., IX, 566-77. Voir Libéralisme catholique.
Pascal [Blaise]. — Apologiste, I, 1541. — Les « Provinciales » et le laxisme, IV, 46-54. — Sur le doute, IV, 1816-19 ; — connaissance naturelle de Dieu, IV, 803-06 ; — nature de Dieu, IV, 1253-54. — Et le jansénisme, VIII, 504, 505, 517.
Pascal [Agneau], voir Agneau pascal.
« Pascendi » [Enc.] [Pie X]. — Sur la démocratie dans l'Église, IV, 319-21. — Erreurs des modernistes sur la foi, VI, 82-83 ; — sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 810-23 ; — sur la personnalité humaine de Jésus, VIII, 1382-84 ; — sur culte, III, 2423-27.
Paschase Radbert. — Sur l'eucharistie, V, 266-67, 1212-14. — Controverse autour de ses doctrines du IXe au XIIIe s., V, 1219-302. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 984-85.
Passion de N.-S. J.-C. — Sur la croix, N.-S. a-t-il souffert la peine du dam ? IV, 23-24. — Et dévotion au Sacré-Cœur, III, 286-87. — Voir Agonie ; Croix [Adoration] ; Sacrifice de la Croix.
Passions. — En Jésus-Christ, VIII, 1329-32. Voir Jésus-Christ. — Voir Appétit ; Crainte.
« Pasteur » [Hermas], voir Hermas.
Pastorale [Théologie]. — Publications catholiques allemandes, I, 872-76. — Voir Alphonse [S.] ; Ames [Charge d'].
Patience. — Et espérance, V, 611-12.
Patriarcats. — Arméniens [non unis et unis], I, 1908-16, 1922-24. — Patriarcat latin de Constantinople. Histoire, III, 1500-06. — Patriarcat latin de Jérusalem. Histoire, VIII, 1001-02, 1008-09. — Voir Antioche ; Bulgarie ; Constantinople [Église de] ; Orientales [Églises] [et renvois] ; Patriarches.
Patriarches. — Définition, V, 1704. — Déposition, IV, 509-13. — Dignité [IVe Concile de Constantinople], III, 1291-94. — De Jérusalem. Histoire, par Dosithée, IV, 1796-97. — Voir Patriarcats [et renvois].
Patriotisme. — Et amour des ennemis, II, 2261.
Patronage [Droit de]. — Et juridiction ecclésiastique, VIII, 1982-84. — Curés. Institution ou collation de bénéfices, III, 2442-45.
Patronages catholiques. — France. Extension, VI, 646-47.
Patrons. — Rôle dans la question ouvrière, IV, 316-17. — Voir Arbitrage ; Corporations ; Grèves ; « Lock out ».
Paul [S.]. — Vérité historique de son Évangile, d'après Gal., VI, 1037-51. — Origine apostolique des Églises de Paul, V, 1681-82. — Controverses, III, 1695-97. — Auteur de l'Épître aux Hébreux, VI, 2070-92. — Actes apocryphes, I, 360-62. — Et les judéo-chrétiens [conflit avec S. Pierre], VIII, 1682-94. — Sur les premières erreurs gnostiques, VI, 1438-39. — Contre le docétisme, IV, 1487-88. — Erreurs des ébionites sur S. Paul, IV, 1990-91. — Luther et S. Paul, IX, 1253-54. — Sur l'Église, IV, 2117-18, 2138, 2146, 2150-52. — Et primauté de S. Pierre [forme des sceaux bullaires], II, 1261-62. — Sur l'inspiration, VII, 2074-76 ; — la foi, VI, 58-78, 85-89, 108-09, 169, 329-30, 362-63, 366, 458-67 ; — nécessité de la foi et. salut des infidèles, VII, 1798-805 1819-22, 1857-59, 1898-902 ; — idolothytes, VII, 673-76 ; — création, III, 2054-56 ; — Incarnation, VII, 1486-88, 1514-17 ; — union hypostatique, VII, 444-45, 447-49 ; — Jésus-Christ, Fils de Dieu, V, 2398-404 ; — Aaron, figure de Jésus-Christ, I, 4 ; — baptême pour les morts [I Cor., XV, 29], II, 360-63 ; — ministre du sacrement de confirmation, III, 995-96 ; — imposition des mains, VII, 1306-13, 1344-46 ; — eucharistie, V, 1031-62, 1073-97 ; — fondement de l'épiclèse, V, 222-23, 224 ; consécration eucharistique, V, 224-32 ; — évêques, 1656-57, 1659-62 ; — irrégularités VII, 2539, 2543-47 ; — diaconesses, IV, 686-87 ; — jugement, VIII, 1757-61 ; — vision intuitive, VII, 2361-63 ; — enfer, V, 46 ; — grâce, VI, 1561-63, 1573-74, 1599, 1604-05, 1616-17, 1637-38, 1683 ; — don des langues, VIII, 2591-93 ; — espérance, V, 606, 611-31, 648j ; — chasteté, II, 2322-23 ; — inceste, VII, 1545 ; — divorce, [privilège paulin], IV, 1473-74. — Voir Épître Timothée [Ire] [et mots suiv.].
Paul III, pape. — Et l'Église d'Éthiopie, V, 950-51.
Paul V, pape. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1172-73. — Et Bellarmin, II, 568-74.
Paul de Sainte-Marie [R. Salomon Lévi ou Hallévi], de Burgos. — La controverse de Paul de Burgos-Dönirg-Deza et Nicolas de Lyre, IX, 1418-19.
Paul de Samosate. — Erreurs sur l'union hypostatique, VII, 465.
Pauliciens. — Origines. Développement, I, 1900. — Voir Baanès.
Pauvres. — Empêchements de mariage. Pouvoirs de dispense. Daterie apostolique, IV, 2461-63. — Rome : institution d'éducation et de moralisation, VIII, 173-74. — Voir Agapes ; Aumône ; Hôspitaliers.
Pauvreté. — Le pape Jean XXII et les Franciscains : débat sur la pauvreté du Christ, VIII, 634-36. — Religieuse. Controverse de D. Concina, III, 677-79. — Voir Franciscains.
Pavillon, évêque d'Alet. — Et le jansénisme, VIII, 518-22.
Paysans, voir Campagnes.
Pays-Bas. — Controverses au temps de la Réforme, III, 1719-20. — Démêlés avec Clément XI au sujet du jansénisme, III, 108. — Syndicats chrétiens, III, 1876-77. — Voir Arminius ; Beghards ; Gomar.
Péché. — Selon Jérémie, VIII, 877-79 ; — Lamentations, VIII, 2535-36. — Propositions condamnées par Alexandre VIII, I, 749-52, 755-58. — Doctrine de S. Hilaire, VI, 2449-51 ; — Césaire d'Arles, II, 2177-83 ; — A. de Tostat, I, 922-23 ; — Kant, VIII, 2320, 2322-24. — Connaisance de Dieu nécessaire pour pouvoir l'offenser, VII, 1907-10. — Et concours divin, III, 787-88. — Convenance de l'Incarnation par rapport à la nature humaine dans l'hypothèse de la chute, VII, 1469-70 ; — nécessité de l'Incarnation avant et après la chute, VII, 1473-82. — Cause finale de l'Incarnation, VII, 1482-507. — La justification par la foi, selon Luther, IX, 1184-295. — Péchés irrémissibles ; théories du pape Callixte, II, 1338-40. — Et charité, II, 2233, 2236-45, 2251-53, 2261-65. — Et mérite « de congruo », III, 1141, 1144-45. — L'eucharistie en préserve, III, 509-12. — Péché d'idolâtrie, VII, 659-69 ; — d'hérésie, VI, 2215-42 ; — de colère, III, 358-61. — Voir Absolution [et mots suiv.] ; Adultère ; Aggravantes [Circonstances] ; Augustianisme ; Attention ; Attrition ; Avarice ; Baïus ; Baptême ; Blasphème contre le Saint-Esprit ; Cas réservés ; Commission [Péché de] ; Concupiscence ; Confession ; Contrition ; Correction fraternelle ; Dam ; Délectation morose ; Démon ; Désespoir ; Désir ; Devoir conjugal ; Endurcissement ; Enfer ; Faux ; Fuite des occasions ; Gloire [Vaine] ; Grâce ; Habitudes mauvaises ; Habitudinaires ; Hermas ; Homicide ; Hypocrisie ; Immaculée Conception ; Impeccabilité ; Impénitence ; Impénitence finale ; Imprécation ; Indulgences ; Infidèles ; Injure ; Intempérance ; Ixresse ; Jalousie ; Jugement ; Jugement téméraire ; Justification ; Laxisme ; Pélage ; Pélagianisme [Semi-] ; Pénitence [Sacr.] ; Pénitence [Vertu] ; Prédestination ; Rédemption.
Péché actuel. — Et grâce sanctifiante ; Césaire d'Arles, II, 2179-82. — Et concupiscence, III, 809-12. — Voir Péché capital ; Péché mortel ; Péché véniel.
Péché capital [Dublanchy] II, 1688-92. — Voir Avarice ; Colère ; Gourmandise ; Luxure ; Orgueil.
Péché des anges, voir Anges.
Péché habituel. — Et imputation, VII, 1443-45.
Péché mortel. — Doctrine de S. Augustin, I, 2440-41. — Amissibilité de la grâce sanctifiante, VI, 1628-29. — Matière de la confession, III, 848-52, 871-72, 887-89, 892, 913-15, 953-55 ; — de l'absolution, I, 152-53. — État de grâce nécessaire pour la communion, III, 503-07. — L'eucharistie en préserve, III, 510. — Nécessité pour l'éviter — : *a*) de la grâce, VI, 1583-85 ; — *b*) de la grâce

actuelle, dans l'état de justification, VI, 1677-78. — Voir Attention ; Censures ecclésiastiques ; Devoir conjugal ; Enfer ; Grâce ; Péché ; Péché actuel ; Péché capital.

Péché originel. — Propositions condamnées par Alexandre VIII, I, 752-53, 758. — Propositions condamnées par Pie V, II, 71-72, 81-89, 93-98, 101-04, 104-05, 107-10. — Doctrine de S. Augustin, I, 2384, 2392-98 ; — Clément d'Alexandrie, III, 175-76 ; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2507-08. ; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2553-56 ; — Fulgence, VI, 970-71 ; — Hugues de Saint-Victor, VII, 276-77 ; — S. Irénée, VII, 2457-61 ; — —S. Jean Chrysostome, VIII, 676-78 ; — S. Jean Damascène, VIII, 727 ; — Scot [Duns], IV, 1886-88 ; — Scot Érigène, V, 418. — Doctrine de l'augustinisme, I, 2531-32, 2535, 2543-46, 2548, 2553 ; — Baïus, II, 43-44, 71-72, 81-89, 93-98, 101-04, 104-05, 107-10 ; — Biel, II, 820-25 ; — Calvin, II, 1400-03 ; — Euchites, V, 1462 ; —Hermès, VI, 2297-98 ; — Pélage, I, 2380. — Péché habituel, VII, 1444-45. — Perte de l'état d'innocence, VII, 1940. — Existence : croyance de l'Église grecque et byzantine, VII, 894-98. — Nature : conception thomiste et conception grecque, VII, 898-904. — Péché d'Ève, V, 1646-5. — Et l'Incarnation, VII, 1469-70, 1473-507. — Et existence de la grâce habituelle, VI, 1608. — Et grâce actuelle. Césaire d'Arles, II, 2177-79. — La justification par la foi, selon Luther, IX, 1184-295. — Effacé par la circoncision? II, 2523-26. — Universalité. Objection contre l'Immaculée Conception, VII, 889-90. — Privilège de S. Joseph par rapport au péché originel, VIII, 1516-17. — Voir Adam; Augustinianisme ; Baptême ; Baptême [Sort des enf. morts sans] ; Concupiscence ; Immaculée Conception ; Grâce ; Infidèles ; Justification ; Libellus ; Pélagianisme [Semi-].

Péché véniel. — Doctrine de S. Augustin, I, 2441. — Matière de la confession, III, 955-56 ; — de l'absolution, I, 152-53. — Matière non nécessaire de la confession, III, 852-55, 889-90, 892, 915-16. — Et charité, II, 2233. — Voir Devoir conjugal ; Péché ; Péché actuel.

« Pédagogue » [Le]. — Sur la Trilogie de Clément d'Alexandrie, III, 144-54.

Peine de mort. — Et l'Inquisition, VII, 2048-51, 2062-66.

Peine du sens, voir Sens [Peine].

Peines ecclésiastiques. — L'Inquisition ; les pénalités, VII, 2048-66. — Voir « Apostolicæ Sedis » [Cons.] ; Censures ; Indulgences.

Pélage et pélagianisme. — Histoire [T. I de l' « Augustinus »], VIII, 331-40. — Et l'Épitre aux Hébreux, VI, 2078-79. — Et Innocent Ier, VII, 1947-50. — Condamnation par le concile d'Éphèse, V, 152-55. — Opposition de S. Augustin, I, 2280-83, 2296-98, 2307-08, 2380-408, 2460-62. — Et Cassien, II, 1826-28. — Et S. Jérôme, VIII, 906-08, 917-18. — Et scolastiques, I, 2535. — D'Anien, I, 1703-05. — Fin du pélagianisme, 2517-19. — Courant au Moyen Age, I, 2535. — Sur la grâce, VI, 1567, 1568, 1574, 1575-76 ; — baptême des enfants, II, 194-96 ; — justification, VIII, 2096-97, 2103 ; — salut des infidèles, VII, 1740-44. — Voir Baïanisme ; Julien d'Éclane ; Lucidus ; Pélagianisme [Semi-].

Pélagianisme [Semi-]. — Lettre et « Capitula » de Celestin Ier, II, 2052-61. — Opposition de S. Augustin, I, 2283, 2298-99, 2398. — Et augustinisme, I, 2517-22, 2556 57. — D'après l' « Augustinus », VIII, 337-40. — 4e et 5e proposition de N. Cornet sur le jansénisme, VIII, 491-94. — Sur le salut des infidèles, VII, 1742-44. — Voir Fauste de Riez.

Pèlerinages. — Premiers chrétiens, III, 459. — Peines de l'Inquisition, VII, 2054-55.

Pénitence [En général]. — Voir Absolution [et mots suivants] ; Contrition ; Hermas ; Impénitence ; Impénitence finale ; Indulgences ; Justification ; Libellus.

Pénitence [Sacrement]. — Théories du pape Calixte, II 1338-40. — Propositions condamnées par Alexandre VII, I, 732-34, 736-38, 741, 744-45 ; — par Alexandre VIII, I, 756-59. — Réforme de l'Église d'Éthiopie par le concile de Florence, V, 945-46. — Doctrine de S. Augustin, I, 2426-30 ; — S. Exupère, V, 2025-26 ; — Hugues de St-Victor, VII, 282 ; — S. Irénée, VII, 2496-97 ; — S. Jean Chrysostome, VIII, 681-83 ; — Scot. [Duns], IV, 1920-28. — Propositions de Baïus, II, 104-05, 107-10. — Selon Biel, II, 823-24 ; — Frères Bohêmes, II, 939-40. — Clauses apostoliques spéciales aux rescrits pour le for intérieur, III, 22-26. — Pouvoir d'ordre des évêques. V, 1708-09. — Et baptême [concile Trente], II, 309-11. — Et imposition des mains, VII, 1306-13, 1326-28, 1393-408. — Et contrition parfaite [justification], II, 2244-45, 2251, 2253. — Casuel, II, 1844-46. — Selon l'épigraphie, V, 336-37. — Voir Absolution [et mots suiv.] ; Aggravantes [Circonstances] ; Attrition ; Approbation pour confession ; Confession ; Contrition ; Indulgences ; Satisfaction.

Pénitence [Vertu, pratiques de]. Discipline pénitentielle. — Théories du pape Calixte, II, 1338-40. — Sévérité du concile d'Elvire, IV. 2380-97. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 184-85. — Hermas, VI, 2283-86. — Mode de la confession antique, III, 854-61, 872-74, 890-91. — La Pénitence canonique : *a*) relations avec absolution, d'après les Pères de l'Église, I, 152-61 ; — *b*) dans l'Église latine, du VIIe au XIIe s., I, 163-66. — La pénitence publique aux IVe et Ve s., VII, 1600-01 ; — dans l'Église latine au VIIe-XIIe s., I, 165. — Les « lapsi », I, 1605-07. — Réconciliation des pénitents : *a*) effet au for interne : erreurs de Lea, I, 234, 236-37 ; — *b*) dans l'église arménienne, III, 927-28. — Discipline pénitentielle du péché d'idolâtrie, IV, 660-67. — La pénitence et l'imposition des mains, VII, 1306-13, 1326-29, 1393-408 ; — et les origines des indulgences, VII, 1595-607 ; — et mariage et adultère, I, 485-87, 494-96. — Voir Ascétisme ; Ascétique ; Absolution quadragésimale ; Abstinence ; Flagellants ; Inquisition ; Pénitentiels ; Satisfaction.

Pénitencerie [Sacrée]. — Origines. But, III, 1118-19. — Pouvoirs de dispense des empêchements de mariage, IV, 2464-65.

Pénitentiels. — Sur matière de la confession, III, 888-89 ; —adultère et mariage, I, 494-96. — Pénitentiel de S. Colomban, III, 374-75. — Voir Halitgaire.

Pensée. — Voir Abstraction [et mots suivants] ; Ame.

Pensées [Mauvaises], voir Délectation morose.

Pentateuque, — Voir Genèse; Deutéronome; Exode; Hexaméron; Lévitique, III.

Pérates, voir Euphratès.

Père [Le], Ire personne de la Sainte-Trinité. — Enseignement de Jésus sur le « Père céleste », VIII, 1198-99 ; conclusions théologiques sur les relations du Christ et du Père, VIII, 1332-45. — Doctrine de S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2504-05 ; — S. Justin, VIII, 2253-56. — Et le Fils ; consubstantialité ; doctrine de S. Hilaire de Poitiers, VI, 2421-25. — Distinction du Dieu incarné, le Verbe ou le Fils d'avec le Père, VII, 1514-17. — Voir Adoptianisme ; Esprit-Saint ; « Filioque » ; Trinité.

Pères de l'Église, voir Tradition.

Pérez [Antoine]. — Sur la grâce et la foi, VI, 246-50.

Perfection. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 183-85, 191-93. — Erreur des Béghards, II, 532-33. — État de perfection, V, 906-09. — Perfection religieuse et sacerdotale selon S. Alphonse, I, 917-19. — Et dévotion, IV, 683. — Voir Ascétique ; Ascétisme ; Conseils évangéliques ; Fin dernière ; Impeccabilité ; Imperfection.

Perfection du monde. — Et création : *a*) harmonie du dogme de la création avec les autres dogmes, III, 2195-96 ; — *b*) le mal et Dieu cause exemplaire du monde, III, 2160-62. — Perfection requise dans le monde, III, 2146-50.

Périodiques. — Et Index, VII, 1576-77.

Péripatéticiens, voir Aristote.

Pérou, voir Amérique § Latine.

Perriot [Mgr]. — Sur les dons du Saint-Esprit, IV, 179-81.

Perron [Cardinal Du]. — Controverse avec du Plessy-Mornay, III, 1724-25.

Perse. — Documents Livres d'Esdras-Néhémie, V, 539-43, 545-47. — Etat religieux, I, 2088. — Le parsisme et le judaïsme, VIII, 1659-64. — Histoire des Juifs sous la domination perse, VIII, 1595-98. — Voir Aphraate ; Barsumas, évêque de Nis ; Parsisme.

Persécution religieuse. — Contre les Chartreux, II, 2294-97. — Canada. Par les Anglais, II, 1464-67. — Chine. A propos des rites chinois [XVIIe s.], II, 2383-87. — Chypre, II, 2426-28, 2432-36, 2442, 2444-45, 2464. — Empire d'Orient. Voir Iconoclasme. — France. La Séparation et les lois contre les congrégations, VI, 630-33, 638-39. Voir Constitution civile clergé. — Grande-Bretagne. Voir Challoner ; Henri VIII, roi d'Angleterre. — Italie. Situation juridique de l'Église, VIII, 138-49. — Russie. Sous le pontificat de Grégoire XVI, VI, 1827-29. — Voir les articles indiqués à Église catholique § Consulter ; Franc-Maçonnerie ; Fuite pendant la persé-

cution; Invasions; Julien l'Apostat; Missions catholiques.
Personne. — Doctrine de S. Jean Damascène, VIII, 709-13; — Jean Philopon, VIII, 839. — Voir Hypostase; Hypostatique [Union]; Personnes [Ste-Trinité].
Personnes [Ste-Trinité]. Personne de Jésus-Christ. — Doctrine de Scot [Duns], IV, 1882-84. — Et création, III, 2127-28. Voir Adoptianisme [et renvois]; Agnoètes; Arianisme; Ariens [Semi-]; Conciles œcuméniques §§ Chalcédoine, Constantinople [IIe]; Esprit-Saint; Fils de Dieu; Hypostase; Hypostatique [Union]; Incarnation; Jésus-Christ; Monothélisme; Nestorius; Père; Trinité; Verbe.
Pesch [R. P. Christian]. — Sur l'inspiration, VII, 2205-06, 2258-59, 2262, 2264.
Petau [R. P.]. — Sur la grâce sanctifiante et l'union à Dieu, VI, 1614. — Contre le jansénisme, VIII, 455-56, 461-63.
Petite-Église, voir Anticoncordataire.
Pétrobusiens, voir Bruys.
Phalanstères, voir Fouriérisme.
Phanar. — Voir Bulgarie; Constantinople [Église de].
Pharhad, voir Aphraate.
Pharisiens. — Histoire, VIII, 6114-15.
Philippe de Harveng. — Sur la passibilité du corps de Jésus-Christ, VI, 1015-17.
Philippe de Hesse. — Son « mariage turc » et Luther, IX, 1177-78.
Philippe IV le Bel, roi de France. — Et gallicanisme, VI, 1109-10, 1133-34. Voir Boniface VIII; Clément V.
Philippe VI de Valois, roi de France. — Et Jean XXII, II, 666-67.
Philon. — Et dons du Saint-Esprit, IV, 1753-54. — Philosophie du « Logos », V, 2381-86. — Sur le bien, II, 828-29.
Philosophie. — La philosophie, source de la doctrine de S. Justin, VIII, 2242-45. — Doctrine de Clément d'Alexandrie sur la philosophie, III, 167-71; — de Gratry, VI, 1757-63. — Philosophie belge, histoire, II, 555-57. — Voir Foi § Foi et raison; Gnosticisme; Hugues de Saint-Victor; Helvétius.
Philosophie et religion, voir Foi § Foi et raison.
Photiniens, photinisme, voir Bonose.
Photius. — Schisme. Histoire, I, 454-55; III, 1354-60. — Réhabilitation sous le pape Jean VIII. Conséquences, VIII, 604-12. — Deuxième déposition, sous l'empereur Léon VI le Sage, IX, 379-80. — Élection et condamnation, et la loi des interstices, VII, 2346-47. — Et S. Ignace, patriarche de Constantinople, VII, 715-22. Et S. Irénée, VII, 2522-23. — Le « Filioque » et la polémique photienne, V, 2317-31, 2339-42. — Sur la procession du Saint-Esprit, V, 764,766, 772, 807-08, 814-19; — l'ame, I, 1007-08; — Immaculée Conception, VII, 924-26. — Voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IVe].
Phtartolatres, voir Corrupticoles.
Pic de la Mirandole. — Sur la liberté de la foi, VI, 407-08.
Piccolomini [R. P.]. — Directives sur l'enseignement des sciences sacrées dans la Cie de Jésus, VIII, 1035-37.
Pie V [S.], pape. — Condamnation de Baïus, II, 47-111. — Et l'Immaculée Conception, VII, 1169-72. — Sur clôture des religieuses, III, 255-56; — cens, II, 1361-62.
Pie VI. — Condamnation de la Constitution civile du clergé, III, 1577-79. — Et Joseph II, empereur Allemagne, VIII, 1545-46.
Pie VII. — Concordats par lui conclus, III, 735-39. — Voir Anticoncordataires; Concordats § France [1801].
Pie IX. — Et le catholicisme libéral, IX, 574-610. — Sur nécessité de la foi et salut des infidèles, VII, 1824-26; — péchés connexes à l'hérésie, VI, 2229. — Condamnation du fidéisme, VI, 189. — Sur l'âme, VI, 550-51, 561-62, 563-64. — Et dévotion au Sacré-Cœur, III, 339-40. — Définition du dogme de l'Immaculée Conception, VII, 845-48, 860, 862, 865, 1195-213. — Concordat par lui conclu, III, 740-42. — La souveraineté du nombre et de la force matérielle condamnée par le « Syllabus », IV, 301-04. — Condamnation de la Franc-Maçonnerie, IV, 727-28. — Voir « Apostolicæ Sedis »; « Syllabus ».
Pie X. — Et le libéralisme catholique, IX, 622-25. — Condamnation du semi-fidéisme, VI, 194-95. — Contre le modernisme, III, 2423-27; VI, 82-84, 118, 131, 133, 194-98; VIII, 1382-84. — L'encyclique « Pascendi » et la démocratie dans l'Église, IV, 319-21. — « Motu proprio, quantavis diligentia » sur le privilège du for, VI, 534-36. — Décret de la S. C. du Concile [20 déc. 1905] sur la communion fréquente et quotidienne, III, 548-51. — Sur les syndicats et les associations interconfessionnelles, VI, 2238-39.
Pierre [S.], apôtre. — Venue à Rome. Controverse suscitée à Rome [1872] par F. Sciarelli, III, 1727-30. — Et les judéo-chrétiens. Conflit avec S. Paul, VIII, 1682-88. — « Actes » apocryphes, I, 360-61. — Sur l'inspiration, VII, 2076; — l'Incarnation, VII, 1486; — descente de Jésus aux enfers, IV, 577-78, 590-96; — ministre de la confirmation, III, 994-95. — Promesse par Jésus-Christ du pouvoir d'absoudre, I, 139-40. — « Actes et prédications de saint Pierre ». Apocryphe clémentin, III, 203-04. — Voir Épître de S. Pierre [Ire]; Ép. de S. Pierre [IIe]; Épîtres de S. Pierre.
— *Primauté.* Texte du N. T. sur la primauté de S. Pierre et l'infaillibilité du pape, VII, 1639-55. — Dans l'art chrétien primitif, I, 2007-10. — Et épigraphie chrétienne, V, 317-19. — Erreurs sur la primauté de S. Pierre et du pape, VI, 2367, 2368-70, 2377-71. — Et forme des sceaux bullaires, II, 1261-62. — Voir Pouvoir des clefs.
Pierre [Apocalypse de], voir Clémentins.
Pierre [Épîtres de S.], voir Ép. de S. Pierre.
Pierre [Ire Épître de S.], voir Ép. de S. Pierre [Ire].
Pierre [IIe Épître de S.], voir Ép. de S. Pierre [IIe].
Pierre [Évangile de]. Apocryphe, V, 1629-31.
Pierre [Jean de la], voir Heynlin.
Pierre Canisius (Bx) [X. Le Bachelet] II, 1507-37. — Controverses, II, 1514-15; III, 1707-11.
Pierre Célestin [S.]. — Voir Célestin V [S.]; Célestins.
Pierre d'Ailly [Salembier] I, 641-54. — Sur l'inspiration, VII, 2126-27, 2222; accidents eucharistiques, V, 1396-98; — discernement des esprits, IV, 1388-90.
Pierre Damien [S.] [G. Bareille] IV, 40-54. — Sur consécration eucharistique, V, 268-69.
Pierre IV d'Aragon. — Et le lullisme, IX, 1135-38. Sur la théorie de S. Thomas relative à l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1886.
Pierre de la Palu. — Sur les accidents eucharistiques, V, 1390-91.
Pierre de Lune [Benoît XIII, antipape]. — Et Dominici, IV, 1664-66. — Et Jérôme de Sainte-Foi, VIII, 995-96. — Voir Conciles non œcuméniques § Constance; Fillastre [G.]; Grégoire XII; Jean XXIII; Schisme d'Occident.
Pierre de Tarentaise, voir Innocent V.
Pierre, évêque d'Argos. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 931.
Pierre le Vénérable, voir Bruys.
Pierre Lombard. — Et Alexandre de Halès, I, 775, 9, 782. — Et S. Bonaventure, II, 963, 967-68, 976. — Ses « Sentences » l'emportent au XIIIe s. sur la Bible [R. Bacon], II, 28-29. — Commentaires des « Sentences » par S. Thomas sur la crédibilité, III, 2271-73. — Commentaires d'Hugues de Saint-Cher, VII, 238-39. — Et l'augustinisme de Luther, IX, 1192-93. — Sur la nature de Dieu, IV, 1154-57; — Fils de Dieu, V, 2466. — Néo-adoptianisme, I, 413-15, 417. — Sur l'union hypostatique, VII, 512-17; — eucharistie, V, 1260-61; — la confession à des laïques, I, 185-86, 188-89; — l'absolution, I, 173-80, 182, 197; — fin du monde, V, 2537; — béatitude, II, 509-10 — dons du Saint-Esprit, III, 1769-70. — Voir Gandulphe.
Pierre Olivi. — Et le joachimisme, VIII, 1450-51.
Pierres, voir Abraxas.
Piété, voir Vie spirituelle.
Piété [Don de], voir Dons du Saint-Esprit.
Pighius. — Sur la justification, VIII, 2159-60.
Pirot [R. P.]. — Son apologie pour les casuistes et les Provinciales, IX, 49-51.
Pithou [Pierre]. — Doctrines gallicanes, VI, 1124-27.
Pitra [Dom]. — Découvertes sur l'inscription Abercius, I, 58.
Platon. — Et Aristote dans les écoles théologiques [spécialement scolastiques], I, 1873-75, 1877-78, 1886. — Sur le bien, II, 826 27; — la béatitude, II, 497-98. — Voir Ame; Néoplatonisme.
Platonisme. — Voir Bessarion; Cabale; Carpocrate; Gnosticisme; Scot Érigène.
Plotin. — Sur le bien, II, 830-31; la béatitude, II, 501-02. — Voir Néoplatonisme.

Pneumatiques [Charismes], voir Charismes.
Politique. — La société temporelle, selon Luther, IX, 1309-21.
Politique et religion. — Le pape et les souverains temporels ; doctrine d'Innocent III, VII, 1976-80. — Théories d'Innocent IV, VII, 1989-95. — Innocent XI et Louis XIV, VII, 2007-09. — Léon XIII et le libéralisme politique, IX, 615-18. — Action politique de Léon XIII, IX, 341-53, 357-58. — Assistance des princes aux synodes [IVe concile de Constantinople], III, 1288-91. — Contre ingérence du pouvoir séculier dans les élections épiscopales [IVe concile de Constantinople], III, 1301-04. — Le IVe concile de Tolède [633] et l'État, VIII, 100-01. — L'Église et l'État d'après S. Irénée, VII, 2440-41. — Doctrine politico-théologique de Barthélemy de Lucques, IX, 1065-67. — Sur le « De regimine christiano » de Jacques de Viterbe, VIII, 307-09. — Idées politiques de Lamennais, VIII, 2483-97, 2504-05. — La société temporelle et l'Église d'État, selon Luther, IX, 1309-21. — Vertus civiques des premiers chrétiens. Épigraphie, V, 350-51. — L'infaillibilité pontificale et les relations de l'Église avec les pouvoirs civils, VII, 1708-09. — Relations de l'Église et de l'État, IV, 2210-23. — Erreurs des régaliens sur la hiérarchie ecclésiastique, VI, 2373-75. — Lois civiles et précepte dominical, IV, 1315-17. — La loi civile, IX, 899-909. — Empêchement de disparité de culte et législations modernes sur le mariage, IV, 1426-27. — France. Voir Déclaration..., de 1682 ; Constitution civile du clergé. — Italie. Situation juridique de l'Église catholique, VIII, 138-49. — Voir les articles indiqués à Église cath. § Consulter. — Consulter : *a*) la liste des papes à « Papauté » ; — *b*) la liste des empereurs à « Empereurs d'Orient et d'Occident ». — Voir Conciles [et mots suivants] ; Concordats ; Constantinople [Église de] ; Cramaud; Démocratie; Église et État [et renvois] ; Empereurs ; Élection des évêques ; Élection des papes ; Évangélique [Église] ; Gallicanisme ; Géorgie ; Guerre ; Hosius ; Hus ; Iconoclasme ; Immunités ecclésiastiques ; Inquisition ; Investitures ; Joséphisme ; Libéralisme catholique ; Lipse ; Pouvoir temporel des papes ; Pouvoir spirituel ; Veto.
Pollution. — Malice. Gravité, IX, 1346-49.
Pologne. — Et Clément XIII, III, 122. — Et Clément XIV, III, 132-33. — Persécution de l'Église latine uniate sous le pontificat de Grégoire XVI, VI, 1828-29. — Controverses au temps de la Réforme, III, 1720-21. — Voir Hosius.
Polycarpe [S.]. — Témoignage sur les lettres de S. Ignace d'Antioche, VII, 690-91.
Polygamie. — D'après le Coran, III, 1826-28.
Polythéisme. — Lutte des Pères apologistes contre lui, I, 1589-92. — Rétablissement par Julien l'Apostat, VIII, 1954-58. — Voir Paganisme § Arménien.
Pontifical. — Anathème, I, 1170-71.
Population, voir articles indiqués à Église catholique § Consulter.
Portiers [Ordre mineur], voir Clergé catholique.
Port-Royal [Solitaires et Religieuses de]. — Et le jansénisme, VIII, 516-8, 522. — Voir Du Vergier ; Liancourt.
Portugal. — La suppression de la Cie de Jésus et Clément XIII, IV, 115-16. — Et Clément XIV, III, 132. — Grégoire XVI et le Portugal, VI, 1825. — Et missions catholiques d'Asie, I, 2100, 2108-10. — Et l'Église d'Éthiopie, V, 950-60. — L'esclavage en Amérique, V, 486-501.
Positive [Méthode]. — Et méthode scolastique en dogmatique, IV, 1531-40, 1548-49, 1567-68.
Positivisme. — Et athéisme, I, 2197-98, 2207-10. — Voir Agnosticisme.
Possédés. — Voir Démoniaques ; Exorcisme ; Exorcistes.
Passibilité. — Corps « passible » de Jésus-Christ, VIII, 1328-29.
« Posteriori » [A], voir « A priori ».
Potton [R. P.] Sur le probabilisme à compensation, III, 605-906.
Pouvoir civil. — Origine [Bellarmin] II, 593-95, 558-99. — Voir Acceptation des lois ; Bonald.
Pouvoir de juridiction, voir Juridiction.
Pouvoir d'ordre, voir Ordre [Pouvoir].
Pouvoir des Clefs. — Et la juridiction confiée par le Christ à S. Pierre, VII, 1648-50. — Et sacrement de pénitence, d'après S. Augustin, I, 2426-27. — Et absolution, I, 139, 161-63, 171-182, 196. — Et absolution d'après Luther, I, 215-16 ; — Calvin, I, 220 ; — protestants modernes et rationalistes, I, 231, 234-38. — Voir Église catholique ; Papauté ; Pierre [S.].
Pouvoir législatif, voir Lois [et renvois].
Pouvoir spirituel et pouvoir temporel. — Pouvoir indirect ; doctrine d'Innocent III, VII, 1978-80. — Doctrine de Bellarmin, II, 570-72, 582-83, 591-93, 598-99 ; — S. Bernard, II, 771 ; — gallicans, VI, 1118-24 ; — voir Gallicanisme. — Relations entre l'Église et l'État, IV, 2210-23. — Erreurs de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique un régime monarchique sous l'autorité suprême d'un prince séculier, VI, 1547-48, 1550. — Voir *a*) les articles indiqués à « Église catholique, § Consulter » ; *b*) la liste des papes à « Papauté » ; *c*) la liste des empereurs à « Empereurs d'Orient et d'Occident ». — Voir Boniface VIII ; Concordats ; Conciles [et mots suivants] ; Église et État; Politique et religion; Pouvoir temporel des papes.
Pouvoir temporel et pouvoir spirituel, voir Pouvoir spirituel.
Pouvoir temporel des papes [États pontificaux]. — Fondation, V, 973-75. — Et Grégoire II, Grégoire III, VI, 1783-84, 1788-89; — Adrien Ier, I, 448-49; — Grégoire XIII, VI, 1814-15 ; — Grégoire XVI, VI, 1823-25. — Doctrine de S. Bernard, II, 771. — Et le libéralisme italien, IX, 582-84. — Voir Boniface VIII.
« Praeclara » [Lettre] [Léon XIII]. — Appel à l'union des Églises, IX, 351-53.
Pragmatisme. — Systèmes modernistes sur les dogmes, IV, 1584-86. — Et l'expérience religieuse, V, 1803-04, 1842-43. — Doctrine sur la nature de Dieu, IV, 1279-90.
Prat [R. P. F.]. — Sur l'inspiration et l'inerrance, VII, 2260-63.
Pratique religieuse. — Et foi, IV, 813-23 ; V, 1842-46 ; VI, 106-07.
Pratique [ou action], voir Action.
Préceptes ecclésiastiques, voir Commandements de l'Église.
Prédestination. — Doctrine de S. Augustin, I, 2377-78, 2398-408 ; — Bellarmin, II, 595-97 ; — S. Bernard, II, 776-79; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2521-22; — S. Isidore de Séville, VIII, 108; — S. Jean Damascène, VIII, 727-30; — Scot Érigène, V, 420-21. — Doctrines anglicanes, I, 1292-93. — A propos des doctrines augustiniennes, I, 2488, 2491, 2493, 2515. — Doctrine : Biel, II, 820 ; — Calvin, II, 1505-12; — Coran, III, 1809-11; — Lucidus, IX, 1020-23; — Luther, IX, 1283-95. — Le concours divin et la prédétermination physique, III, 788-96. — Et élection divine, IV, 2241-42. — La double prédestination : controverse entre Gotescale et Hincmar de Reims, VI, 2483-84. — Et libre arbitre, IX, 674-78. — De Jésus-Christ, VIII, 1342-45. — Les hommes et les anges prédestinés dans le Christ, VII, 1493-94. — Et gloire des élus, V, 1425-26. — Voir Congruisme; Endurcissement; Fauste de Riez; Gomar; Gotescale; Goudin.
Prédétermination physique. — Et concours divin, III, 788-96. — Voir Prémotion physique.
Prédication. — Et sermons S. Augustin [analyse et bibliographie] I, 2305-06, 2310; — Gerson, VI, 1327-29; — S. Fr. de Sales, VI, 748-50; — Hugues de Saint-Cher, VII, 236-38; — S. Jean Chrysostome, VIII, 669-70, 684-87; — Lacordaire, VIII, 2403-17. — XVe-XVIIe s., sur l'Immaculée Conception, VII, 1136-40. — XIIe s., sur l'eucharistie, V, 1247-49. — Prédicateurs et travaux franciscains, VI, 834, 838-39, 850, 857, 860. — Voir Bossuet ; Divination.
Prélats [Cour romaine]. — Liste et fonctions, III, 1940-72.
Première communion, voir Communion précoce.
Prémontré [Adam de] voir Adam, Scot.
Prémotion physique. — Et grâce actuelle, d'après les théologiens modernes, VI, 1645-48. — Théorie thomiste de la grâce; critiques de l' « Augustinus », VIII, 424-27. — Voir Prédétermination physique.
Présanctifiés des [Messe], voir Messe des présanctifiés.
Presbytérianisme, presbytériens. — Et anglicanisme, I, 1291-94. — Constitution civile du clergé, la hiérarchie et le presbytérianisme, III, 1566-68. — Au Canada, II, 1453-54, 1493-94, 1498-99, 1501-04. — Voir Alliance presbytérienne ; Chalmers ; Indépendants.
Presbytres. — Cités par S. Irénée, VII, 2512-13.
Prescience divine. — Et nécessité, I, 138.
Présence réelle. — Doctrine du concile de Trente, V, 1340-

56; — Pères, v, 1123-24; — S. Augustin, v, 1175-79, 2148-26; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2569-70, 2572-73; — Théodoret, v, 1168; Scot [Duns], IV 1916-20. — Doctrine du IXe-XXe s., v, 1221-23, 1271-85, 1304-05, 1360-68. — D'après les monuments de l'antiquité chrétienne, v, 1197. — Sous une seule espèce, III, 569. — De l'âme de Jésus-Christ dans l'eucharistie, VI, 578. — Voir Ablutions; Adoration perpétuelle; Bérenger de Tours; Eucharistie; Messe; Transsubstantiation.

Présentation de Jésus au Temple. — Et la manifestation divine de Jésus, VIII, 1179-80.

Presse. — Et l'Index, VII, 1576-77.

Presse [Liberté de la], voir Liberté de la presse.

Presse catholique, voir les articles indiqués à Église catholique § Consulter.

Pressy [Mgr de Partz de], évêque de Boulogne. — Sur les accidents eucharistiques, v, 1443-44.

Prêt à intérêt. — Controverse suscitée par Concina, III, 697-98. — Voir Banque; Commodat; Gage.

Préternaturels [Dons]. — Rectification des défauts naturels, VIII, 2025-31.

Prêtres. — Et évêques; doctrine de S. Jérôme, VIII, 965-76. — Distinction originaire de l'évêque et du prêtre v, 1668-72, 1693-99. — Un prêtre peut-il consacrer le saint chrême? II, 2407-08. — Ministre de la confirmation, III, 1048-49, 1067, 1074-75, 1099-100; — de la communion, III, 486-90; — de la pénitence, III, 844-46, 861-62, 874-76 894-98; — de l'absolution, I, 154, 162-65, 166-67, 182-89, 198-200, 234-36; — de l'extrême-onction, v, 1983-84, 1991-92, 2006, 2011-12, 2017. — Nécessité de l'état de grâce pour célébrer ou communier, III, 506-07. — Connaissances requises, III, 613-14. — France. Mariés avant le concordat de 1801 : réconciliation, III, 760. — Voir Clergé catholique; Compétente [Science]; Complicité; Curés; Déposition; Fiction; Hiérarchie; Honoraires de messes; Immunités ecclésiastiques; Irrégularités.

Prêtres juifs. — Sous l'ancienne loi, VIII, 1608-09.

Prière. — La prière du Christ, VIII, 1333-35. — Premiers chrétiens; prière et communion, III, 458-59, 462-67, 478-79. — Épigraphie, v, 347-49. — Luther et la prière, IX, 1171-73. — Doctrine du Coran, III, 1818-19. — Inutilité, d'après Kant, VIII, 2317-18. — Voir Acémètes; Adoration perpétuelle; Cérémonies; Fruits de la messe; Impétration; Mystique; Vie spirituelle.

Primats. — Définition, v, 704.

Primauté de S. Pierre, voir Pierre [S.] § Primauté.

Primauté du pape et de l'Église romaine, voir Papauté § Primauté.

Prime [Spéculation à terme], voir Spéculation à terme.

Primes d'assurances, voir Assurances.

Primitifs [Hommes] — Et inceste, VII, 1554-55.

Primitive [Révélation], voir Révélation primitive.

Princes séculiers. — Erreurs des régaliens sur la hiérarchie ecclésiastique, VI, 2373-75.

Prince souverain. — La société temporelle selon Luther, XI, 1309-21.

Princesses impériales et royales [Pays orthodoxes]. — Abjuration pour rentrer dans l'Église orthodoxe, I, 87-88.

Principautés [Anges], voir Anges.

Principe de causalité, voir Cause.

« Priori » [A], voir « A priori ».

Priscille. — Et Aquila : et Épître aux Hébreux, VI, 2092.

Priscillien et Priscillianisme, voir Ithace; Ithaciens.

Privées [Révélations], voir Révélations privées.

Privilège du for, voir For, Priv.

Privilège paulin. — Exposé, IV, 1473-74.

Privilèges. — Clause apostolique spéciale aux bulles, III, 34-35. — France. Du clergé : suppression [Constitution civile du clergé], III, 1541-42. — Voir Immunités ecclésiastiques.

Prix. — Juste, III, 404-05. — Voir Accaparement; Bourse [Jeux].

Probabilisme. — Histoire par Concina, III, 681-87. — Lutte d'Innocent XI contre, VII, 2009-10. — Ouvrage de S. Alphonse, doctrine, I, 911-15; — Gonzalez de Santalla, VI, 1494-96; — Cie de Jésus, VIII, 1085-86; — dominicains, VI, 918-19. — Le laxisme, système de morale, IX, 39-86. — Et élection, acte humain, IV, 2250-52. — Voir Abelly; Alexandre VII; Alexandre VIII; Compensation [Probabilisme à].

Probabilité. — La foi et la théorie des probabilités convergentes, VI, 195-98

Probabiliorisme, voir Probabilisme.

Procès de canonisation, voir Canonisation.

Procession du Saint-Esprit, voir Esprit-Saint.

Prochain [Charité envers le], voir Charité.

Proclus [S.] patriarche de Constantinople. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 908-09; — le bien, II, 832.

Professions. — France. L'apostolat des professions, VI, 641-42. — Voir Arbitrage; Corporations; Enseignement professionnel; Grèves.

Prohibants [Empêchements], voir Empêchements de mariage.

Promulgation des lois. — Clauses apostoliques spéciales aux bulles, III, 31-32.

Propagande [S. C. de la]. — Fondation par Grégoire XV, VI, 1821. — Esquisse, III, 1113-14.

Prophéties et prophètes. — *Ancien Testament.* — Place dans la littérature juive, VIII, 1585-86. — Juifs et Pères apologistes; controverses, I, 1588-89. — L'argument prophétique et les controverses avec les Juifs, VIII, 1870-914. — Rôle contre l'idolâtrie, VII, 640-43. — Sur la catholicité de l'Église, II, 2003-04, 2007-08; l'inspiration, VII, 2071-72; — Dieu, IV, 984-1002; — création, III, 2047-48. — Et idées messianiques juives, VIII, 1628-32. — Prophéties messianiques, V, 2363-66; VII, 1483-85; VIII, 1110-26. — Preuves de la divinité de Jésus-Christ, I, 1868; attaque de Celse, II, 2096. — Sur jugement, VIII, 1738-44; — enfer, V, 34-36. — Voir livres prophétiques indiqués à Écriture sainte § Se reporter. — Voir Emmanuel; Messianisme.

— *Ère chrétienne. Prophètes [en général].* — Jésus-Christ, prophète, VIII, 1347-49. — Prophéties de Ste Hildegarde, VI, 2474-75. — D'après le Coran, III, 1802-09. Camisards, II, 1439-42. — En général, voir Divination.

Propriétaires, voir Louage.

Propriété. — Voir Action terme de bourse; Arnaud Brescia; Biens ecclésiastiques; Communisme; Compensation occulte; Fouriérisme; Hypothèque.

Proses, voir Adam Saint-Victor.

Proskynèse. — Et le culte, VII, 807-10.

Prosper d'Aquitaine. — Augustinisme adouci, I, 2525-26.

Prostitution. — Gravité. Peut-on l'autoriser? VI, 604-05.

Protestantisme. — Apologistes, I, 1539-40, 1542-43, 1560, 1564-66, 1570; — Catéchismes, II, 1907-12. — Controverses [Réforme] III, 1702-27. — Et S. Augustin, I, 2318-19, 2323-25, 2376-78, 2418-20, 2454-57. — Et augustinisme, I, 1516, 2536, 2539-45, 2559-60 — Et doctrine de S. Bernard, II, 776-79. — Et Bossuet, II, 1054-55, 1058-61, 1066-69, 1080-82. — Et Bourdaloue, II, 1096. — Et Fénelon, V, 2138-40, 2162-63. — Et Hervet [XVIe s.] VI, 2318-19. — Et les dominicains, VI, 910-12. — Et les jésuites, VIII, 1055. — Publications catholiques françaises contre les protestants, VI, 668-70, 676-80, 689. — Et arianisme, I, 1859-62. — Claude de Turin, précurseur, III, 17-18. — Écrits de Flacius contre certaines sectes, VI, 10. — Hochstraten et le protestantisme, VII, 16-17. — États-Unis. Voir Adventistes; Gde-Bretagne; Allen; Anglicanisme; Challoner; Cranmer. — France. Voir Clichtove. — Hongrie. Voir Hongrie. — Pologne et Prusse orientales. Voir Hosius. — N'est pas l'Église apostolique, I, 1626-28. — Non catholicité, II, 2010-11. — Sur l'Église, III, 2112-13; — primauté de S. Pierre, II, 1261-62; — hiérarchie ecclésiastique, VI, 2367-68, 2373-77; — gouvernement ecclésiastique, VI, 1543-45, 1547-48; — inspiration, VII, 2094, 2096; — canon de l'Écriture sainte, II, 1556-58. — Commentaires de la Genèse, VI, 1207; — Daniel, IV, 75. — Sur Actes [XIXe, 18] I, 353-54. — Commentaire de l'Épître aux Hébreux, VI, 2108-09. — Sur l'Apocalypse, I, 1467. — Sur la foi, VI, 57-78, 100-07, 135-36, 143, 155-57, 159-60, 161, 163, 168-69, 174-75, 179, 181, 275-76, 345-48, 350-51; — dogmes, IV, 1582-83; — salut des infidèles, VII, 1731-33, 1915-16; — l'arcane, I, 1738-43; — connaissance naturelle de Dieu, IV, 762-67, 771-74, 788-98; — union hypostatique, VII, 542-49, 558-64; — culte des images, VII, 784, 806-07, 821-22. — Et la langue liturgique, VIII, 2585-86. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 870-71, 1211-13; — grâce, VI, 1569, 1571, 1580, 1626-27; — baptême, II, 304-41; — confirmation, III, 1082-88; — eucharistie, V, 989-1120, 1340-43, 1346-47, 1350-51, 1352, 1353, 1416-18; — doctrine eucharistique de S. Cyrille de Jérusalem, III, 2571-74. — Abstèmes, sujets de controverses, I, 260-61. — Sur confession, III, 935-42; — absolution.

I, 214-40. — Luther et les indulgences, VII, 1618-19. — Diaconesses protestantes, IV, 698-702. — Sur l'extrême-onction, V, 2002-04; — communion des saints, III, 447-50; — espérance, V, 657; — guerre, VI, 1921-22. — Ascétisme, I, 2066-67, 2072. — Abjuration pour entrer dans l'Église orthodoxe, I, 86-87. — Voir Abbadie [J.]; Abjuration; Abra; Adiaphorites; Agricola [J.]; Aléandre [J.]; Américanisme; Anabaptistes; Anglicanisme; Articles fondamentaux; Bade [Colloque]; Baïus; Bayle; Becanus; Benoist [R.]; Bèze; Bohêmes [Frères] Bruys; Bucer; Calvin; Calvinisme; Camisards; Carlostadt; Clarke; Claude [J.]; Coton [P.]; Crypto-calvinistes; Église réformée; Épiscopalienne [Église]; Érasme; Évangélique [Alliance]; Évangélique [Association]; Expérience religieuse; Farel; Fisher; Flacius; Gomar; Grande-Bretagne; Henri IV, roi de France; Henri VIII, roi d'Angleterre; Hus; Hussites; Indépendants; Irvingiens; Jurieu; Justification; Lipse; Lucar; Luther; Missions protestantes; Pierre Canisius [Bx]; « Réforme ».

Protestants libéraux. — Sur l'arianisme, I, 1793. — Jésus-Christ et la critique, VIII, 1362-408. — Sur l'union hypostatique, VII, 559-60; — personnalité divine de Jésus-Christ, VIII, 1370-76; — absolution, I, 229-40.

Protévangile. — De la Genèse, I, 106-11; VI, 1208-12. — Et l'Immaculée Conception, VII, 849-61.

Protévangile de Jacques. — Apocryphe, V, 1635-36.

Protonotaires apostoliques. — Origines. Fonctions, III, 1965-68.

Protreptique. — Sur la Trilogie de Clément d'Alexandrie, III, 144-54.

Proverbes [Livre des]. — Sur la sagesse, V, 2368.

Providence. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 158. — Doctrine de S. Jean Damascène, VIII, 727-30; — Descartes, IV, 548-49. — Et salut des infidèles; suppléances de la prédication catholique, VII, 1912-27. — Et jugement général, VIII, 1814-15. — Et la guerre, VI, 1952-59. — Et hasard, VI, 2057-59. — Voir Conservation; Infidèles; Job; Prédestination.

« Providentissimus » [Enc.] [Léon XIII]. — Sur l'inspiration, VII, 2160-62, 2189-90, 2235-37; — commentaires et théories subséquentes, VII, 2237-66.

« Provinciales » [Pascal]. — Et le laxisme, IX, 47-54.

Prudence [Vertu de], voir Vertus § morales.

Prusse. — Catholiques. Statistiques, I, 843-44. — Grégoire XVI et la Prusse, VI, 1827. — Voir Évangélique [Église]; Hosius.

Psalmodie, voir Acémètes.

Psaumes. — Place dans la littérature juive, VIII, 1583. — Commentaires de S. Hilaire de Poitiers, VI, 2400-01. — Sur la création, III, 2048-49; — nature transcendante du Messie, V, 2362-63; — enfer, V, 33.

Psellos [Michel]. — Sur l'âme, I, 1009-11; — l'Immaculée Conception, VII, 937-38.

Pseudo-Aristée, voir Aristée [Pseudo-].

Pseudo-Denys l'Aréopagite, voir Denys l'Aréopagite [Pseudo-].

Pseudo-mysticisme, voir Mysticisme [Pseudo-].

Psychologie. — Doctrine de Gratry, VI, 1760-62. — Et ontologie : acte humain, I, 342-45. — Voir Ame.

Puberté, voir Impubères.

Puissance. — De l'âme de Jésus-Christ, VIII, 1312-23.

Puissance et acte. — Définition. Relation, I, 334-35.

Puissances [Anges], voir Anges.

Puller [R. P.] — Sur le « Filioque », V, 2336; — l'extrême-onction, V, 1948-49, 1961-62.

Pur [Acte], voir Acte.

Pureté, voir Luxure.

Purgatoire. — Doctrine de S. Augustin, I, 2447-49; — Scot [Duns], IV, 1932-33. — Croyances arméniennes, I, 1952-53. — Et l'œuvre de la descente de Jésus-Christ aux enfers, IV, 615-17. — Le culte des morts et la communion des saints, III, 463-67. — Messes pour les défunts, VI, 941-42. — Indulgences, VII, 1616. — Voir Communion des saints; Feu du purgatoire.

Purificatoire, voir Linges sacrés.

Purim [Fête]. — Et l'historicité du livre d'Esther, V, 858-60, 864-66.

Puritanisme. — Origines, I, 1291-94. — Voir Indépendants.

Pusey. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1212.

Q

Quadragésimale [Absolution], voir Absolution quadragésimale.

Quakers. — Doctrine et pratique du baptême. Valeur, II, 337-41.

« Quantavis diligentia » [Motu proprio] [Pie X]. — Sur le privilège du for, VI, 534-36.

Quarante-Heures, voir Adoration perpétuelle.

Quatre-Temps, voir Abstinence.

Quesnel. — Jansénisme et augustinisme, I, 2545-49, 2560-61. — Sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 802-03.

Question romaine. — Situation juridique de l'Église catholique en Italie, VIII, 138-49.

Quiétisme. — Molinos et Innocent XI, VII, 2010-12. — De Fénelon, V, 2143-58. — Et Bossuet, II, 1069-77. — Et Bourdaloue, II, 1097. — Et I. Le Masson, IX, 205-7. — Fénelon et la doctrine de saint Fr. de Sales sur l'amour de Dieu, VI, 759-60. — De Luther, IX, 1220-21, 1261-68. — Et doctrine de S. Bernard, II, 779-80. — Erreurs sur l'espérance, V, 661-71. — Et semi-quiétisme sur l'expérience religieuse, V, 1796-97. — Voir Guyon.

« Qui pluribus » [Enc.] [Pie IX]. — Condamnation du fidéisme, VI, 189.

R

Raban Maur. — Sur l'eucharistie, V, 1214-15; — ministre de l'absolution, I, 169-70.

Raconis [Abra de], voir Abra.

Raison. — Rôle [Leibniz], IX, 179-80. — Indifférentisme religieux, mais naturaliste, VII, 1587-90. — Peut connaître Dieu [connaissance naturelle de Dieu, démonstrabilité de son existence; connaissance de la nature de Dieu], IV, 756-930, 1023-25, 1088-94, 1119-20, 1134-42; — Dieu, sa nature, d'après la philosophie moderne, IV, 1243-300. — Voir Ame; Apologétique; Certitude; Certitude morale; Conscience; Expérience religieuse; Fidéisme; Foi; Naturalisme [et mots suivants]; Rationalisme.

Raison [Age de], voir Age de raison.

Raison et foi, voir Foi § Foi et raison.

Raisonnement dogmatique. — L' « a priori » et l' « a posteriori », I, 1721-22.

Raison suffisante [Principe de]. — Et principe de causalité II, 2030.

« Ralliement ». — Et le libéralisme politique, IX, 615-18.

Ramadan [Jeûne du]. — Doctrine du Coran, III, 1820-21.

Ramsay. — Découvertes sur l'inscription d'Abercius, I, 58-59.

Raoul Ardent. — Sur la confession à des laïques, I, 183-84.

Rationalisme. — Anglican [XVIIIe s.], I, 1296-97. — Influence rationaliste des illuminés de Bavière, VII, 765. — Et jésuites, VIII, 1063-65. — De Scot Érigène?, V, 422-23. — Décisions de l'Église contre eux au sujet de l'inspiration, VII, 2096-98. — Sur les antilogies bibliques, I, 1387-88. — Origine mythique de l'hexaméron, d'après eux, VI, 2329-32. — Antériorité du monothéisme de la Genèse; fausseté des hypothèses évolutionnistes, VII, 609-14. — Sur l'Apocalypse, I, 1467, 1474-75; — apôtres, I, 1648-49. — Incroyants : idées préconçues et foi, VI, 352-53. — Et arianisme, I, 1859-62. — Dieu, sa nature d'après la philosophie moderne, IV, 1243-300. — Sur l'Incarnation, VII, 1457-58. — Jésus-Christ et la critique, VIII, 1362-408. — Erreurs sur la personnalité divine de Jésus, VIII, 1376-82; — sur l'absolution, I, 229-40; — sur grâce, VI, 1570, 1571; — sur le salut des infidèles, VII, 1744; — sur le sens du mot « loi », IV, 884-85. — Attaques contre l'espérance, V, 672-75. — Voir Abélard; Apologétique; Cherbury; Christianisme rationnel; Déisme; Hobbes; Holbach; Foi; Kant; Locke; Protestantisme; Protestantisme libéral.

Ratramne. — Sur eucharistie, V, 1214.

Ravenne [Cour de]. — Et saint Léon Ier, pape, IX, 233-37.
Réalisme. — Sur la nature de Dieu, IV, 1270-79 ; — attributs divins, I, 2232-33. — Voir Agnosticisme.
Récidifs, voir Habitudinaires.
« Reclus ». — Histoire, I, 1138-40.
Recognitions, voir Clémentins.
Récollets. — Histoire, VI, 819-20.
Recrutement sacerdotal. — Canons du concile d'Elvire, IV, 2387.
Rédemption [Mystère de la]. — Doctrines selon l'Évangile de S. Luc, IX, 994-97 ; — S. Jean, ap. : *a*) Évangile, VIII, 572-78 ; — *b*) Épîtres, VIII, 590-92 ; — IIe Corinthiens, III, 1861-62 ; — Éphésiens, V, 182-83 ; — Ép. aux Hébreux, VI, 2103-06 ; — Abélard, I, 47 ; — S. Augustin, I, 2366-74 ; — Basilide, II, 470-72 ; — S. Bernard, II, 764-67 ; — Clément d'Alexandrie, III, 161-71 ; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2515, 2549-51 ; — Hermès, VI, 2299 ; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2428-49 ; — Hugues de Saint-Victor, VII, 277-79 ; — S. Ignace d'Antioche, VII, 703-05 ; — S. Irénée, VII, 2461-87 ; — S. Jean Chrysostome, VIII, 675-76 ; — S. Jean Damascène, VIII, 736-37 ; — S. Justin, VIII, 2264-65 ; — Lacordaire, VIII, 2413 ; — Léonce de Byzance, IX, 422-23 ; — Scot [Duns], IV, 1894-96 ; — Servat Loup, IX, 964-67 ; — Simon le magicien, VI, 1442 ; — gnostiques, VI, 1461-62 ; — docètes, IV, 1483 ; voir Docétisme ; — valentiniens, VI, 1449-50, 1453. — Convenance de l'Incarnation par rapport à la nature humaine dans l'hypothèse de la chute, VII, 1469-70 ; — nécessité de l'Incarnation avant et après la chute, VII, 1473-82 ; — cause finale de l'Incarnation, VII, 1482-507. — Universalité. Objection contre l'Immaculée Conception, VII, 889-90. — Conciliation de la liberté du Christ avec le précepte de mourir imposé par Dieu, VIII, 1297-309. — Et justification, VIII, 2072-73, 2093-94, 2138. — Voir Descente de Jésus aux enfers ; Infidèles ; Sacrifice de la Croix.
Rédemptoristes, voir Alphonse [S.].
« Réforme ». — Renaissance de l'arianisme, I, 1859-61. — Et augustinisme, I, 2529-45, 2559-60. — Catéchismes, II, 1907-10. — Controverses, III, 1702-27. — Publications catholiques françaises au XVIe s. contre les protestants, VI, 668-70. — Et Cajétan, II, 1317-19. — Claude de Turin, précurseur, III, 17-18. — Et Lefèvre d'Étaples, IX, 144-56. — Et les dominicains, VI, 910-11. — En Grande-Bretagne et en Irlande, VI, 1694-97. — Grande-Bretagne : et les Lollards, IX, 921-24. — Influence sur la théologie catholique allemande, I, 855-67. — Doctrines sur l'expérience religieuse, V, 1787-94, 1861-62 ; — culte des images, VII, 784, 806-07, 821-22 ; — confirmation, III, 1083-88 ; — erreurs sur l'eucharistie [condamnées par le concile de Trente], V, 1341, 1346-7, 1350-51, 1352, 1353 ; accidents eucharistiques, V, 1416-18 ; — justification, VIII, 2131-92 ; — confession, III, 935-42 ; — absolution, I, 196-198, 214-22 ; — indulgences [Luther] VII, 1618-19 ; — espérance, V, 657 ; — guerre, VI, 1921-22. — Voir Adiaphorites ; Agricola [J.] ; Aléandre [J.] ; Allen ; Anabaptistes ; Anglicanisme ; Articles fondamentaux ; Bade [Colloque] ; Baius ; Bayle ; Bèze ; Bohêmes [Frères] ; Bruys ; Bucer ; Calixtins ; Calvin ; Calvinisme ; Pierre Canisius [Bx] ; Carlostadt ; Cranmer ; Conciles non œcuméniques § Bâle ; Conciles œcuméniques § Trente ; Crypto-calvinistes ; Église réformée ; Érasme ; Fisher ; Flacius ; Gardiner ; Henri VIII, roi d'Angleterre ; Hus ; Hussites ; Indépendants ; Justification ; Knox ; Libertins ; Lipse ; Luther ; Ubiquisme.
Réformée [Église], voir Église réformée.
Réformés [Frères mineurs], voir Franciscains.
Régale. — Louis XIV et Innocent XI, VII, 2007-09 ; et Clément X, III, 95-96. — Déclaration... de 1682, IV, 185-87. — Voir Déclaration... de 1682.
Régaliens. — Erreurs sur la hiérarchie ecclésiastique, 2373-75.
Régimes politiques, voir Démocratie.
« Regimini » [Bulle] [Calixte III] [Choupin] II, 1351-62.
Règle de foi. — Doctrine de S. Irénée, VII, 2411-14, 2421-23, 2438-39 ; — S. Justin, VIII, 2250-53.
Règle de S. Benoît. — Sur les études, II, 602.
Règles monastiques. — Voir Basile [S.] ; Benoît de Nursie [S.].
Réincarnation, voir Métempsycose.
Relaps. — Absolution : doctrine des Pères de l'Église, I, 153. — Absolution et communion : admission par les martyrs, I, 232-34, 235. — Réconciliation anticipée, VII, 1595-99. — Leur réconciliation et le péché d'idolâtrie, VII, 664-65. — Pénitences à eux imposées, I, 1605-07. — Ariens ; sur leur retour [Synode d'Alexandrie, 362], I, 1834. — Voir Inquisition.
Relatif [Le] voir Absolu.
Religieuses. — Clôture, III, 252-57. — Approbation pour leur confession, I, 1706-07. — Religieuses confesseurs, III, 879-80. — Hospitalières, VII, 194-95. — Augustines, I, 2480-83. — Voir Agreda ; Béghards ; Filles de la charité ; Ordre de N.-D. de la Charité ; Religieux et religieuses ; Visitation.
Religieux. — Prédication et confession : Constitution « Superna » de Clément X, III, 97. — Confesseurs, III, 862-68, 874-76. — Voir Eudes ; Jésuites ; Lazaristes ; Religieux et Religieuses.
Religieux et religieuses. — Infaillibilité Église dans l'approbation des ordres religieux, IV, 2187-88, 2198-99. — L'état de perfection chez les religieux, V, 906-09. — Pauvreté : controverse de Concina, III, 877-79. — Histoire. Écrivains catholiques italiens, VIII, 221, 229-30, 239. — Réforme sous Clément VIII, III, 84-85. — S. Augustin et la vie religieuse. Le fondateur d'ordre. Sa Règle, I, 2275-76, 2441-42, 2472-83. — Passage des personnes mariées à la vie religieuse [décret d'Alexandre III], I, 718-19. — L'État et les associations, V, 890-97. — L'état religieux selon Luther, IV, 1274-76. — Amérique du Sud : et l'esclavage, XV, 493-95. — Arméniens, I, 1917-20. — Chypre : monachisme latin, II, 2459-62. — Constantinople : monachisme byzantin, III, 1415-18, 1492-500 ; — dans le vicariat apostolique de Constantinople, III, 1506-15. — États-Unis. Erreurs ; américanisme, I, 1047-48. — Éthiopiens, V, 965-67. — France. Lois laïques. Persécution, VI, 638-39. Voir Constitution civile du clergé. — Syrie, I, 1423-25. — Voir les articles indiqués à Église catholique § Consulter. — Voir Acémètes ; « Acta martyrum » ; Antonins ; Alphonse [S.] ; Anachorètes ; Ascétique ; Ascétisme ; Augustin [Règle de S.] ; Basile [S.] ; Bénédictins ; Benoît Nursie [S.] ; Bernard [S.] ; Camaldules ; Carmes ; Cassien : Cassiodore ; Célestins ; Célibat ecclésiastique ; Chartreux ; Chasteté ; Cisterciens ; Cisterc. réformés ; Clôture ; Colomban [S.] ; Conseils évangéliques ; Contemplation ; Damien [S. Pierre] ; David Augsbourg ; Dominicains ; Évêques et Réguliers [S. C.] ; Feuillants ; Franciscains ; Fraticelles ; Hospitaliers ; Immunité ecclésiastique ; Jean de la Croix [S.] ; Jésuites ; Lazaristes ; Missions catholiques ; Moines ; Perfection [État].
Religion. — Théories d'Helvétius, VI, 2137-39 ; — Kant, VIII, 2305-31 ; — Lamennais, VIII, 2519-22 ; — Luther : *a*) la société spirituelle, la religion individuelle, IX, 1295-309 ; — *b*) le prince maître de l'activité religieuse, IX, 1316-21. — Objet de l'apologétique, I, 1522-23. — Indifférence des religions, d'après Kant, VIII 2316-17. — Nécessité, VII, 1584-86. — L'origine de la religion et la justice originelle, VIII, 2022-24. — La notion de religion et l'expérience religieuse, V, 1814-15. — Les religions et l'expérience religieuse. Analogies des expériences entre religions, V, 1853-61. — La religion primitive et l'idolâtrie, VII, 607-23. — Voir les art. indiqués à Église cath. § Consulter. — Voir Chateaubriand ; Expérience religieuse ; Fétichisme ; Foi ; Idolâtrie ; Indifférence religieuse.
Religion [Vertu de], voir Adjuration ; Blasphème.
Religion naturelle, voir Naturelle [Relig.].
« Religione christiana [De] et fidei pietate » [M. Ficin]. — Analyse. Appréciation, V, 2287-89.
Reliques, voir Iconoclasme.
« Renaissance ». — Nature de Dieu, d'après les philosophes de la « Renaissance », IV, 1243-46. — En Allemagne, I, 855.
Renan [Ernest]. — Sur la primitive Église, V, 1698 ; — l'extrême-onction, V, 1924-25.
Renouvier. — Sur la nature de Dieu, IV, 1293.
Rente, voir Cens.
Rentes viagères. — Moralité, I, 695, 700.
Réparation. — De la calomnie, II, 1372-74. — Voir Dommage.
Réparation [des injures à Jésus-Christ], voir Adoration perpétuelle.
Repos dominical, voir Dimanche.
République. — Voir Acceptation des lois ; Démocratie. — Et Église cath. ou catholicisme : voir Démocratie.

Réputation, voir Calomnie.
« Rerum Novarum » [Enc.] [Léon XIII]. — Analyse, IX, 355-56. — Sur corporations, III, 1867, 1871-78.
Rescrits pontificaux, voir Clauses apostoliques.
Réserve eucharistique. — Canons du concile de Trente, V, 1354-55. — Règles canoniques, III, 492-93. — D'après monuments de l'antiquité chrét., V, 1204-06.
Résidence. — Des évêques, V, 1717-19. — Des curés, III, 2449.
Responsabilité. — Thèse de la Cie de Jésus, VIII, 1084-85. — Et crainte, III, 2012-14. — Et liberté, IX, 681-84. Voir Attention ; Dommage.
Ressemblance, voir Analogie.
Restitution. — Et réparation de la calomnie, II, 1372-74. — Voir Compensation occulte ; Dommage.
Résurrection des morts. — Doctrines Évang. de S. Jean, VIII, 579-80 ; — I Corinthiens, VII, 1855-56 ; — Apologistes [Pères], I, 1599 ; — Athénagore, I, 2212-13 ; — S. Augustin, I, 2447, 2448-50; — Clément d'Alexandrie, III, 187-88 ; — S. Cyrille [de Jérusalem, III, 2557 ; — — S. Hilaire, VI, 2457 ; — S. Irénée, VII, 2502-05 ; — Scot] Duns], IV, 1933-34. — Selon épigraphie, V, 341-42 ; — Coran, III, 1811-13. — Et l'âme, forme du corps humain, VI, 572. — Vior Baptême pour les morts ; « Benedictus Deus » ; Corps § Glorieux ; Jugement.
Résurrection de Jésus-Christ. — Et sa divinité, VIII, 1213-24. — Et la critique, VIII, 1405-07.
Reuchlin [J.]. — Hochstraten et le procès de Reuchlin, VII, 13-16.
Révélation. — Objet de l'Apologétique, I, 1523-28 ; — de la bonne foi théologique, II, 1013-14. — Quelle révélation la foi suppose, VI, 122-50. — Loi divine positive, IX, 887-89. — Sources : *a*) selon S. Jean Damascène, VIII, 704-15 ; — *b*) Écriture sainte, source, IV, 2095-101. — Et les apôtres, I, 1656-58. — Apologétique de Clément d'Alexandrie, III, 181-13. — Selon Leibniz, IX, 188-89; — Locke, IX, 858-60 ;— Scot [Duns], IV, 1873. — Espèces, VIII, 1845-47. — Implicite et explicite, V, 1869-71. — Révélation des mystères et l'analogie, I, 1149-54. — La notion d'Incarnation est spécifique de la religion révélée, VII, 1457-58. — Les infidèles négatifs peuvent arriver à la foi par révélation immédiate, VII, 1845-63. — Voir Bautain ; Bonald ; Bonnetty ; Communion dans la foi ; Crédibilité ; Décalogue ; Dépôt de la Foi ; Dogmatique ; Dogme ; Doukhobors ; Écriture sainte ; Expérience religieuse ; Foi ; Fondamentale [Théol.] ; Gnose ; Gnosticisme ; Hérésie ; Hexaméron; Inspiration de l'Écriture ; Lieux théologiques ; Tradition ; Traditionalisme.
Révélation primitive. — Et le monothéisme, VII, 607-08. — Vestiges conservés dans le paganisme, VII, 1917-27.
Révélations privées. — Et la foi chrétienne, VI, 140-50. — De Ste Hildegarde, VI, 2471-75. — Voir Agreda ; Gertrude.
Réville [J.]. — Sur l'origine de l'épiscopat, V, 1697-98. — Erreurs sur l'eucharistie. Doctrine cath., V, 989-1120.
Révolution de 1789. — Acceptation des lois, exagérations à cette époque sur cette question, I, 296-97. — Et libéralisme cath., IX, 511-17. — Suppression du casuel, II, 1855. — Voir Constitution civile du clergé ; Gouttes ; Grégoire [H.].
Richard de Middletown. — Sur la fin du monde, V, 2542-43.
Revues catholiques. — Allemagne, I, 878-81. — Autriche, I, 2621. — Belgique, II, 557. — France, VI,711-12. — Italie, VIII, 240-42.
Richard de St-Victor. — Voir St-Victor [Ec.].
Richard Simon. — Et la théologie d'A. Goudin, VI, 1510-16. — Et Bossuet, II, 1061-63.
Richer [Edmond]. — Erreurs sur la hiérarchie ecclés., VI, 2369-73 ; — le gouvernement ecclés., VI, 1545-46, 1549. — Gallicanisme, VI, 1112.
Riches. — Nécessité du travail, V, 910. — Salut, III, 577-78. — Empêchements de mariage. Pouvoirs de dispense. Daterie apostolique, IV, 2461-63. — Voir Aumône ; Bourse [Jeux] ; Avarice.
Ripalda. — Sur crédibilité, III, 2290-93 ; l'acte de foi nécessaire au salut et le salut des infidèles, VII, 1764-98, 1801, 1810, 1819-22, 1824-27, 1828, 1864-65.
Rites [Cérémonies liturgiques]. — Voir Élévation ; Imposition des mains ; Lavement des pieds ; Liturgie.
Rites [Liturgies]. — Rite romain et rite ambrosien, I, 955-57, 960-962. — Rite gallican et rite ambrosien, I, 955-58, 963-64. — Grégo-géorgien, VI, 1271-72. — Voir Ambrosien [Rite].
Rites [S. C. des]. — Esquisse, III, 1115-16.
Rites chinois, voir Chinois [Rites].
Ritschl [Albert]. — Sur la connaissance naturelle de Dieu, IV, 794-96 ; — l'expérience religieuse, V, 1807.
Rogatistes. — Et donatisme, IV, 1710.
Rois de France. — Gallicanisme, VI, 1124-37.
Roland [Alexandre III, pape], voir Alexandre III.
Romain [Droit], voir Droit romain.
Romain [Rite], voir Rites [Lit.].
Romaine [Église], voir Église cath. [et renv.] ; Papauté.
Romains [Épître aux], voir Épître aux Romains.
Rome. — Établissements de haute culture ecclésiastique et séminaires, VIII, 149-53. — Voir Œuvre de l'Adoration, Italie.
Rome antique. — Origines romaines de la hiérarchie ecclésiastique, VI, 2364-65. — Croyances sur le jugement, VIII, 1732-33. — Législation sur le divorce, IV, 1457-58, 1462-63. — Histoire des Juifs sous la domination romaine, VIII, 1602-06. — Divination, IV, 1443-45, 1447-48. — Infanticides, VII, 1718-20. — Crémation, III, 2316-17. — Voir Art chrétien primitif.
Romuald [S.], voir Camaldules.
Rosmini-Serbati [Abbé Antonio] — Sur l'hypostase, VII, 432 ; — l'union hypostatique, VII, 557-58 ; — eucharistie, V, 1366.
Rossi [Jean-Baptiste de]. — Œuvre archéologique, I, 1763-65.
Rote [Tribunal de la]. — Collège des auditeurs de Rote : origines ; fonctions, III, 1968-69. — Voir Décision.
Rothe. — Sur l'origine de l'épiscopat, V, 1695-96.
Roumanie. — L'Église roumaine et l'Église de Constantinople, III, 1446.
Rousselot [Pierre] — Sur la grâce et la foi, VI, 260-75.
Royalisme, royauté, voir Bonald.
Rufin. — Et S. Jérôme, VIII, 901-02, 916.
Rupert, abbé de Deutz. — Sur démon, IV, 386-87.
Russe [Asie]. — État religieux, I, 2081-83, 2096-97.
Russe [Église]. — Et Église de Constantinople, III, 1443-44. — Et Géorgie, VI, 1264-71. — En Asie russe, I, 2081-83 ; — Japon, I, 2095-96. — Écoles dans le patriarcat grec d'Antioche, I, 1416. — Et Alexeiev, I, 824-25 ; — Bachkine, II, 6-8 ; — Jérémie II Tranos, patriarche de Constantinople, VIII, 892-94 ; — Ligaridès Paisios, IX, 751-54, 755-56. — Persécution des uniates sous le pontificat de Grégoire XVI, VI, 1827-29. — Non-catholicité, II, 2011. — Discussions sur le « Filioque », V, 2333-36. — Doctrine sur les anges, I, 1248-53 ; — âme, I, 1016 ; — Immaculée Conception, VII, 962-74 ; — culte des images, VII, 785-87 ; — canonisation des saints, II, 1659-72 ; — absolution I, 203-05 ; — absolution des morts, I, 256 ; — consécration eucharistique, V, 261-63 ; — abstinence, I, 206-07. — Voir Abjuration pour entrer...; Basile [S.] ; Brucolaque ; Dimitri ; Doukhobors ; Gréco-slaves [Égl.] ; Grecque [Égl.], Likhoudès ; Orientales [Églises].
Russie. — Grégoire XVI et la Russie, VI, 1827-29. — Et bulgares-uniates, II, 1229-30. — Origines de l'anarchisme, I, 1157-58. — Le régime russe en Géorgie. L'exarchat, VI, 1264-71. — Voir Brucolaque ; Dimitri ; Doukhobors ; Russe [Église].
Rustique. — Sur l'hypostase, VII, 393 ; — l'union hypostatique, VII, 507.

S

Sabbat. — Le précepte sabbatique et le précepte dominical, IV, 1308-11.
Sabellianisme. — Et S. Denys, pape, IV, 424-25. — D'Abélard, I, 37, 51. — En Orient, et son élimination, V, 2443-48.
Sacerdoce, voir Clergé catholique [et renv.].
Sacerdoce de Jésus-Christ, voir Jésus-Christ § Sacerdoce.
Sacerdoce juif. — Le sacerdoce juif, VIII, 1607-09. — Voir Aaron ; Lévitique.
Sacramentaires [XVIe s.]. — Erreurs sur l'eucharistie condamnées par le concile de Trente, V, 1341-42.

Sacramentaire gélasien. — Histoire, contenu, IX, 804-05.
Sacramentaire grégorien. — Histoire, contenu, IX, 805-06.
Sacramentaire léonien. — Histoire, contenu, IX, 802-04,
Sacramentaux. — Voir Absolution quadragésimale ; « Agnus Dei ».
Sacrements. — Selon le IVe Évangile, VIII, 577-87 ; — Actes, I, 351-54. — Et S. Léon Ier, IX, 288, 290. — Erreurs de l'Église d'Éthiopie réformées par le concile de Florence, V, 944-47. — Et IVe conc. de Latran, VIII, 2663. — Doctrine d'Alexandre de Halès, I, 782-83 ; — S. Ambroise, I, 949-50 ; — S. Athanase, I, 2175-76 ; — S. Augustin, I, 2416-32, 2462-63 ; — S. Bernard, II, 774-76 ; — Césaire d'Arles, II, 2183-84 ; — Clément d'Alexandrie, III, 167, 181, 184-85, 195-98 ; — S. Cyprien, III, 2466-67 ; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2518-21 ; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2559-74 ; — cardinal Deusdedit, IV, 649 ; — Gabriel Sévère, VI, 979-81 ; — S. Hilaire, VI, 2451-54 ; — Hugues de Saint-Victor, VII, 280-83 ; — S. Irénée, VII, 2495-98 ; — S. Jean Chrysostome, VIII, 679-83 ; — S. Jean Damascène, VIII, 742-45 ; S. Justin, VIII, 2270-75 ; — Justinien Ier, VIII, 2288-89 ; Lefèvre d'Étaples, IX, 142-43 ; — S. Pierre Damien, IV, 51-53 ; — Scot [Duns], IV, 1909-32. — Glossateurs du « Décret » de Gratien : développement des principales questions sacramentaires, VI, 1747-49. — Publications catholiques aux XIXe et XXe s., VI, 699. — Dans l'art chrét. primitif, I, 2014-16. — D'après l'épigraphie, II, 233-43 ; V, 334-39. — Énumération d'Abdiésu, I, 26-27. — Selon Aphraate, I, 1461-62. — Erreurs d'Arnaud de Brescia, I, 1973-75. — Propositions de Baïus condamnées par Pie V, II, 104-07. — Selon Biel, II, 822-24 ; — Calvin, II, 1414-7 ; — J. de Launoy, IX, 4-5. — Doctrines arméniennes, I, 1954-58. — Erreurs donatistes, IV, 1725 ; modernistes, III, 2426-27. — Les premiers chrétiens ont les mêmes sacrements, III, 457. — Le baptême de Jean-Baptiste n'est pas un rite sacramentel, VIII, 655-56. — Nature sacramentelle de l'ordination sacerdotale, IV, 724-26. — L'ordre d'exorciste est-il un sacrement?, V, 1783-84. — Le lavement des pieds est-il un sacrement?, IX, 31-36. — Administration, I, 1108-09. — Pouvoir d'ordre des évêques, V, 1708-11. — Devoirs des curés, III, 2451-52. — L'intention dans l'administration et l'usage des sacrements, VII, 2271-9. — Attention requise chez le ministre, I, 2219. — Coutumes en matière sacramentelle, III, 2004-05. — Rite ambrosien, I, 966-67. — Admis dans l'Église anglicane, I, 224-25. — La confirmation dans l'église anglicane est-elle un sacrement?, III, 1079. — Voir Absolution [et mots suiv.] ; Anabaptistes ; Baptême ; Caractère sacramentel ; Casuel ; Catéchuménat ; Cérémonies ; Chrême [St] ; Communion eucharistique ; Confession ; Confirmation ; Donatisme ; Eucharistie ; Extrême-Onction ; Fiction ; Imposition des mains ; Libellus ; Mariage.
Sacrements [S. C. des]. — Pouvoir de dispense des empêchements de mariage, IV, 2464-65.
Sacré-Coeur de Jésus, voir Cœur-Sacré de Jésus.
Sacré-Collège, voir Cardinaux.
Sacrifice [Mortification]. — Voir Abstinence ; Ascétisme ; Ascétique ; Satisfaction.
Sacrifice d'Abel. — Figure de celui de Jésus-Christ, I, 31-32.
Sacrifice d'Abraham. — Et sacrifices humains anciens. Raisons providentielles, I, 98-106.
Sacrifices [Ancien Testament]. — Rituel et législation [Lév.], IX, 484-87, 493-97.
Sacrifices humains. — Et sacrif. d'Abraham, I, 98-100.
Sacrifice de la Croix. — Doctrine Épît. aux Hébreux, VI, 2105-06 ; — S. Augustin, I, 2368-70, 2421 ; — S. Irénée, VII, 2474-75. — Figures : *a*) sacrifice et mort d'Abel, I, 31-35 ; — *b*) sacrif. d'Abraham, I, 101-06. — Et liberté de Jésus-Christ, VIII, 1297-309.
Sacrifice de la messe, voir Messe.
Sadducéens. — Histoire, VIII, 1615-16.
Sagesse. — Dans l'A. T. et le Fils de Dieu, V., 2367-72. — Doctrine de l'Eccli., IV, 2050-51. — Figure de Jésus-Christ ; les livres sapientiaux et J.-C., VIII, 1124-26. — Dans la théologie juive, VIII, 1619-20.
Sagesse [Don de]. — Et expérience religieuse, V, 1822-23. — Voir Dons du Saint-Esprit.
Sagesse [Livre de la]. — Conciliation entre l'hellénisme et le monothéisme juif, VII, 639-40. — Sur Dieu, IV, 1013-15 ; — la sagesse, V, 2369-70.
Sagesse de Dieu. — Et Rédemption, selon S. Irénée, VII, 2478-79.
Saint Chrême, voir Chrême.
Saint-Cyran [Abbé de], voir Du Vergier.
Saint-Domingue, voir Amérique § Lat.
Sainteté. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 183-85, 191-93. — De Jésus-Christ, VIII, 1274-95 [voir J.-C.], — De la T. S. V. Marie. Voir Immaculée Conception. — De S. Joseph, VIII, 1513-19, — De l'Église, selon S. Irénée, VII, 2426. — De Clément d'Alexandrie, III, 140-41. Des clercs ; obligation, III. 228-29. — Voir « Acta martyrum » ; Béatification ; Canonisation ; Saints.
Saint-Esprit, voir Esprit-Saint.
Saint-Maur [Congrégation de]. — Travaux et publication, II, 614, 623-25. — Voir Blampin.
Saint-Médard [Convulsionnaires de], voir Convulsionnaires.
Saint-Office [S. C. de l'Inquisition ou du]. — Esquisse, III, 1111. — Décrets sur l'interconfessionalisme, VI, 2239-42 ; — sur crémation, III, 2320-21. — Voir Chinois [Rites] ; Galilée.
Saints. — Culte : doctrine de S. Jean Damascène, VIII, 738-40. — Cypriotes, II, 2458-59. — Camaldules, II, 1426-27. — Voir Adoration ; Alphonse [S.] ; Auréole ; « Benedictus Deus » ; Canonisation ; Colomban [S.] ; Fêtes ; Hagiographie ; Iconoclasme ; Images ; Intuitive [Vision] ; Sainteté.
Saints [Communion des], voir Commun. des Saints.
Saint-Siège. — Voir Abréviateurs ; Boniface VIII ; Bref ; Bullaire ; Bulle ; Cardinaux ; Chinois [Rites] ; Clauses apostoliques ; Conclave ; Congrégations romaines ; Conciles [et mots suiv.] ; Cour romaine ; Décrétales ; Décrétales [Fausses] ; Italie ; Papauté [et renv.] ; Saint-Office. — Et Allemagne. Voir Investitures ; Joséphisme. — Et Autriche-Hongrie. Voir Joséphisme. — Et France. Voir Boniface VIII ; Constitution civile du clergé ; Déclaration... 1682 ; Gallicanisme ; Jansénisme. — Politique internationale. Consulter la liste des papes à Papauté. Voir Concordat ; Veto.
Saint-Synode [Église de Constantinople]. — Organisation, III, 1470-71.
Saint-Synode [Russie]. — Et la Géorgie, VI, 1264-71.
Saint-Victor [Adam de], voir Adam de Saint-Victor;
Saint-Victor [École de]. — Et École d'Abélard, I, 51-55. — Néo-adoptianisme, I, 4134-18. — Sur l'absolution, I, 172-75, 182, 185-86. — Voir Adam de Saint-Victor; Hugues de Saint-Victor.
Salamanque [École de]. — Sur l'inspiration, VII, 2228; — salut des infidèles et nécessité de la foi, VII, 1840-45 ; charité, II, 2231-32 ; — la théorie de S. Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1886-87. — Voir Bañez.
Salaires et traitements. — Traitements du clergé de l'Église de Constantinople, III, 1478-80; — du clergé espagnol, 576-78 ; — du clergé franç. [Constitution civile du clergé], 1555-56.
Salut. — Doctrine de S. Luc., IV, 994-99 — ; S. Jean, apôtre : — *a*) Évangile, VIII, 572-78 ; — *b*) Épîtres, VIII, 590-92 ; — S. Cyrille, III, 2521-22 ; — Hermas, VI, 2283-86 ; — S. Irénée, VII, 2487-507 ; — Héracléon, VI, 2203-04 ; — ébionites, IV, 1989-90, 1992 ; — elcésaïtes, IV, 2236-37; — Luther [justification par la foi] IX, 1184-295. — Nécessité d'appartenir à l'Église cath. pour être sauvé, IV, 2155-75. — Nécessité de la foi, VI, 512-13. — Nécessité de la communion spécialement à Pâques, III, 481-86. — Et acte de charité parfaite, II, 2251-52. — Salut des riches, III, 577-78. — Voir Élus; Embryologie ; Espérance ; Foi ; Gomar ; Grâce ; Hérétique ; Incroyants ; Infidèles ; Justification ; Prédestination [et renvois] ; Rédemption.
Salutation angélique [Berlière] I, 1273-77, — Et l'Immaculée Conception, VII, 861-64.
Salut des hérétiques, voir Hérétiques § Bap. des hérétiques [et suiv.].
Salzbourg [Université de.] — Et bénédictins, II, 617-20.
Samedi Saint. — Le lavement des pieds dans le rituel du baptême solennel le samedi saint, IX, 17-24.
Samson. — Histoire, VIII, 1847-49.
Samuel. — Histoire, VIII, 1849-50.
Sanctifiante [Grâce] — voir Grâce.
Sang. — L'âme informe-t-elle le sang?, VI, 585. — Et viandes suffoquées, abstinence, I, 272-73, 275-77.

Sang [Sueur de] [Agonie de J.-C.], voir Agonie.
Sanhédrin. — Histoire, VIII, 1613.
Sapience [Université Rome]. — Histoire, VIII, 250-51.
Sapientiaux [Livres]. — Voir Cant. ; Eccl. ; Eccli. ; Job ; Prov. ; Ps. ; Sag.
Sardaigne. — Évêchés, VIII, 135-36.
Satan, voir Démon [et renvois].
Satisfaction. — Propositions condamnées par Alexandre VII, I, 757-59; — par Pie V [Baïus], II, 107-10. — Doctrine de Scot [Duns], IV, 1924-25. — Et baptême, II, 288-89. — Pénitence sacramentelle ; propositions condamnées par Alexandre VII, I, 738.— Nécessité. Relation avec l'absolution [S. Thomas], I, 178-79, 182. — Et charité parfaite, II, 2245-46. — Voir Ascétique ; Ascétisme ; Indulgences ; Pénitence [Sacr.]; Pénitence [Vertu].
Saturnin [ou Satornilus]. — Gnosticisme, VI, 1443-44.
Saturnin d'Arles. — Et S. Hilaire de Poitiers, VI, 2390-94.
Sautry [Guillaume]. — Erreurs sur l'eucharistie, V, 1323-24.
Savonarole. — Le problème pratique de la démocratie à Florence au XVe s., IV, 287-89.
Scepticisme. — Voir Bayle ; Descartes ; Certitude ; Certitude morale ; Crédibilité ; Croyance ; Doute.
Schelling. — Sur la nature de Dieu, IV, 1266-69.
Schiffini. — Sur la théorie de S. Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1890-91.
Schiller. — Sur la nature de Dieu, IV, 1288-89.
Schisme, schismatiques. — Nécessité d'appartenir à l'Église cath. pour être sauvé, IV, 2155-75. — Innocent II et l'antipape Anaclet II ; fin du schisme au IIe conc. de Latran, VII, 1951-59 ; VIII, 2637-42 ; — au IIIe conc. de Latran, VIII, 2647. — A Alexandrie, I, 790-91. — Le schisme acacien conséquence de l'Hénotique, VI, 2164-73. — Salut : *a*) sur leur foi, VI, 163-66, 231-32, 248-50 ;— *b*) baptême de leurs enfants, VII, 1934 ; — *c*) et le nombre des élus, IV, 2376 ; — *d*) voir Hérétiques. — Voir Acace de Constantinople ; Anglicanisme ; Anticoncord. ; Constitution civile du clergé ; Donat, évêque de Cases noires; Donat de Carthage ; Donatisme ; Lucifer de Gagliari ; Novatianisme ; Orientales [Églises] [et renvois] ; Relaps ; Schisme d'Occident ; Schisme d'Orient ; Ursiniens.
Schisme d'Occident [Grand]. — Et Alexandre V, pape, I, 722-24. — Et Dominici, IV, 1664-66. — Et P. d'Ailly, I, 642-50, 653. — Et le gouvernement ecclésiastique, VI. 1540-42. — Et gallicanisme, VI, 1109,1110-11, 1135-36 ; — Voir Conciles non œcuméniques § Constance ; Cramaud, Fillastre [G.] ; Gerson ; Grégoire XII ; Jean XIII ; Pierre de Lune.
Schisme d'Orient. — Rupture de l'Orient avec Rome et réconciliation après la mort de l'empereur Léon VI le Sage. La deuxième déposition de Photius, IX, 374-80. — Photius et Adrien Ier, I, 454-55. — Le schisme d'Or. et Grégoire VII, VI, 1801.— Jean IX, pacificateur en Orient, VIII, 614-15. — Jean X et l'Orient, VIII, 617-18. — Adhésion d'Antioche, I, 1407-09. — Le schisme à Alexandrie, I, 794-97. — Le schisme et l'Église de Jérusalem, VIII, 1001. — En Bosnie-Herzégovine, II, 1037. — Et le « Filioque », V, 2317-31. — Erreurs sur le gouvernement ecclésiastique, VI, 1535-39. — Un des griefs des Grecs contre les Latins : l' « alleluia », I, 838-39. — Voir Acace de Constantinople ; Arianisme ; Arménie ; Azyme ; Barlaam ; Bulgarie ; Conciles œcuméniques § Constantinople [IVe] ; Gréco-slaves [Égl.] [et renv.] ; Constantinople [Église de] ; Églises [Union des] ; Hénotique ; Honorius Ier, pape ; Hormisdas ; Iconoclasme; Ignace [S.], patriarche de Constantinople ; Orientales [Églises] [et renv.] ; Photius.
Schleiermacher. — Sur l'expérience religieuse, V, 1798-99.
Schoepfer [Émilien]. — Sur l'interprétation de l'Écriture, VII, 2306.
Scholarios [Georges], ou Gennade, patriarche de Constantinople. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 954-56.
Schopenhauer. — Sur la nature de Dieu, IV, 1271-74.
Sciarelli [Francesco]. — Controverse par lui suscitée à Rome [1872], III, 1727-30.
Science [Connaissance]. — voir Certitude ; Certitude morale ; Connaissance ; Ignorance.
Science [Sciences]. — L'apologétique science, I, 1511-13. — L'inerrance biblique et les sciences physiques, VII, 2240-44 ; — et l'histoire, VII, 2244-66. — Voir Agnosticisme ; Bacon [R.] ; Foi § Foi et raison ; Galilée ; Gnose ; Gnosticisme; Sciences physiques.
Science [Don de]. — Dans l'état de justice originelle, VIII, 2028-29. — Voir Dons du Saint-Esprit.
Science acquise en confession, voir Confession [Science].
Science compétente, voir Compétente [Science].
Science compréhensive, voir Compréhensive [Science].
Science de Dieu, voir Dieu § Opérations.
Science de Jésus-Christ, voir J.-C.
Science et religion, voir Foi § Foi et raison.
Sciences physiques. — Et inspiration : S. Jérôme et la théorie dite des apparences historiques, VIII, 948-58. — L'inerrance biblique et les sciences physiques, VII, 2240-44.
Sciences sacrées, voir Compétente [Science].
Scolastique, scolatiques. — Et S. Anselme, I, 343-44, 1347, 1352 53, 1356. — Et S. Augustin, I, 2335-37, 2456, 2470-71. Voir Augustinianisme. — Et S. Bernard, II, 782-84. — Et Scot Origène, V, 427. — Et École d'Alexandrie, I, 820-22. — Et augustinisme, I, 2502-14, 2530-39, 2551-55, 2558-59. — Et Abélard, I, 42, 49-55. — Et Bacon, II, 13-4, 27-31. — Erreurs de Bonnetty, II, 1024-26. — Et les franciscains, VI, 829, 830-31, 833, 835-37, 840-45. — Part de l'Allemagne, I 853-54, 857. — En France, VI, 663-64 ; — renouveau au XVIIe s., VI, 673-76. — Écrivains cath. italiens, VIII, 215-17, 224-26, 232. — Dogmatique, IV, 1541-43, 1556-61 ; — restauration au XIXe s., IV, 1543-45. — Méthode positive et méthode scolastique en dogmatique, IV, 1531-40, 1548-49, 1567-68. — Sur l'inspiration, VII, 2119-26 ; — l'hexaméron, VI, 2339-40 ; — crédibilité, III, 2258-99; — démonstrabilité de l'existence de Dieu, IV, 818-930; — preuves de l'existence de Dieu, IV, 931-34, 938-48; — nature de Dieu, IV, 1152-243; — création, III, 2079-93, 2142-44, 2166-71. — anges, I, 1226-48; — Et théologiens postérieurs : sur le démon, IV, 384-407. — Sur l'âme, I, 973-74, 977, 1005-06, 1026-41; — animation, I, 1308-10; — Fils de Dieu, V, 2463-76; — l'Incarnation et la Rédemption, VII, 1501-06; — hypostase, VII, 409-29; — union hypostatique, VII, 510-41; — science de Jésus-Christ, I, 593-95 ; — Immaculée Conception, VII, 1010-60; — grâce habituelle, VI, 1607-09, 1617-18, 1626; — grâce actuelle, 1639-40, 1678; — justification, VIII, 2106-31; — dons du Saint-Esprit, IV, 1766-81 ; — baptême, II, 250-96; — enfants morts sans baptême, II, 369-71; — confirmation, III, 1070-77; — euchar. [doctrines XIIIe-XV s.]. V, 1302-20; — accidents eucharistiques, V, 1377-99; — absolution, I, 168-91, 197-98, 247-48; — extrême-onction, V, 1985-97;— fin du monde, V, 2537-44; — béatitude, II, 510-15; — ciel, II, 2503-08; — Corps glorieux, III, 1898-902; — bien, II, 836-42; — espérance, V, 608-17, 651-57, 664-69, 673-74, 676; — esclavage, V, 506-13. — Voir « Ab intrinseco » ; Abstraction [et mots suivants] ; Accident ; Acte ; Adéquat ; Alain ; Albert le Grand; Appétit; Aristotélisme; Article foi ; Auxiliis ; Averroïsme ; Bañez; Bellarmin ; Bérenger [Pierre] ; Bonaventure [S.] ; Cajétan ; Charité; Dominicains; Guillaume Auvergne; Lugo; Lulle; Thomas d'Aquin [S.] ; Thomisme.
Scot [Adam] voir Adam Scot.
Scot [Duns] [P. RAYMOND] IV, 1865-947. — Et Suarez, sur l'essence et l'existence, V, 844-49. — Sur crédibilité, III, 2277-78; — preuves de l'existence de Dieu, VI, 932-33; — anges, I, 1231-48; — démon, IV, 397; — nécessité de l'Incarnation, VII, 1479-81; — Incarnation et Rédemption, VII, 1495-501, 1503-06; — Immaculée Conception VII, 1073-78; — l'appétit, la nature et la grâce, I, 1699; — consécration eucharistique, V, 272; — accidents eucharistiques, V, 1392-94; — absolution, I, 180-82, 188-89, 190; — bien, II, 840-41; — béatitude, II, 513-14; — gloire des élus, VI, 1398-99.— Voir Scotisme.
Scot Érigène ou Ériugène [Jean] [F. VERNET]. — Sur l'Eucharistie, II, 730-31; — feu de l'enfer, V, 2212-13.
Scotisme. — Le scotisme en Espagne, V, 597-98. — Franciscains scotistes, VI, 835-36. — Opinion scotiste sur l'âme, forme du corps humain, VI, 773-78. — Système sur l'hypostase, VII, 411-13. — Sur la gloire des élus, VI, 1398-99. — Voir Nominalisme ; Scot [Duns].
Scribes. — Juifs : histoire ; œuvre, VIII, 1609-13.
Scythes [Moines]. — Le pape Hormisdas et la controverse théopaschite, VII, 171-75.
Secrétairerie d'État [Saint-Siège]. — Sur le cardinal secrétaire d'État, III, 1942-46.

Secrétairerie des mémoriaux [Cour romaine]. — Sur le secrétaire des mémoriaux, III, 1947-49.
Secrétairerie des brefs [Cour romaine]. — Sur le secrétaire des brefs, III, 1946-47.
Secrétan. — Sur la nature de Dieu, IV, 1290-92.
Secret de la confession. — Loi. Extension. Rigueur, III, 920-24. — Sceau sacramentel. Objet. Personnes astreintes. Violation et sanction, III, 960-74.
Sédition. — Péché contre la charité, II, 2265.
Sein d'Abraham. — Signification, I, 111-16.
Sem. — La bénédiction de Sem [Gen., IX, 26-27], prophétie messianique, VI, 1212-13.
Semi-ariens, voir Ariens [Semi-].
Semi-fidéisme, voir Fidéisme [Semi-].
Séminaires. — Allemagne : grands séminaires, I, 884 ; — généraux, institués par Joseph II, empereur d'Allemagne, VIII, 1544. — Amérique latine. Voir Amérique § Latine. — Ancienne Autriche, I, 2614-16. — Espagne, V, 582-87. — États-Unis. Vue d'ensemble, I, 1068-69. — France. Fondation par J. Eudes, V, 1466-67, 1473-75. — Italie, établissements de haute culture ecclésiastique et séminaires, VIII, 149-61. — Séminaire romain [Rome], histoire, VIII, 149-50. — Voir Compétente [Science].
Semi-pélagianisme, voir Pélagianisme [Semi-].
Sens [Peine du]. — Existence. Mode, V, 107-08. — Selon Scot [Duns], IV, 1938-39. — Voir Enfer.
Sens commun. — Selon Buffier, II, 1171-72.
Sensualisme [Doctrine philosophique]. — Détruit la notion de cause, II, 2029-30. — Et athéisme, I, 2198-99. — Voir Antinomisme.
Sensualité, voir Adamites.
« Sentences » [Pierre Lombard], voir Pierre Lombard.
« Sententiae » [Roland ou Alexandre III, pape]. — Valeur, I, 49-55, 712-14.
« Sententiarum » [Summa] voir « Summa sent. »
Sentiment. — Et croyance, III, 2375-76. — Voir Modernisme.
Sentiment religieux, voir Expérience religieuse.
Sentimentalisme. — Allemagne : doctrines sur la nature de Dieu, IV, 1261-62, 1263-65.
Séparation [Mariage]. — Apostasie, cause, I, 1610-11. — Voir Adultère ; Divorce.
Séparation des Églises et de l'État. — Appréciation, V, 903-05. — Et libéralisme catholique, IX, 538-44, 621-22. — Erreurs des libéraux, VI, 2222-23. — Amérique latine. Voir Amérique § Lat. — États-Unis, I, 1050-51. — France : *a*) de 1795 à 1802, III, 1592-602; — *b*) en 1903 : effets, VI, 630-34; *c*) et protestants, VI, 657-58.
Septante. — Version des Livres d'Esdras-Néhémie, V, 524-27. — Sur le texte de Jérémie, VIII, 849-53. — Et l'inspiration d'après S. Jérôme, VIII, 939-43. — Sur démon, IV, 326-28.
Sépultures. — Sép. d'Adam, I, 380-84, 386. — Des premiers chrétiens et communion des saints, III, 459-60, 475. — Voir Casuel.
Sépultures anciennes, voir Épigraphie.
Sépulture ecclésiastique. — Privation par l'excommunication, V, 1740-41. — Interdiction aux hérétiques, VI, 2250-51. — Voir Absolution des morts.
Séraphins, voir Anges.
Sérapion [Eucologe de]. — Témoignage sur l'extrême-onction, V, 1946-49.
Serbie. — L'Église serbe et l'Église de Constantinople, III, 1444-46. — Voir Bosnie ; Bulgarie ; Carlovitz.
Sergius, patriarche de Constantinople. — Rôle dans la question d'Honorius, VII, 98-112. — Voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IIIe].
Serfs, voir Servage.
Serier [Nicolas]. — Sur l'inspiration, VII, 2151-232.
Seripando. — Et l'augustinisme luthérien, IX, 1199-202, 1221-25.
Serment, voir Adjuration.
Serment anti-moderniste. — Passage contre les erreurs modernistes sur la foi, VI, 83-84, 118, 133.
Sermons, voir Prédication.
Servage. — Étape dans la libération des esclaves par l'Église, V, 476-81.
Service militaire. — Exemption des clercs, VII, 1227-34.
Sesne de Ménilles [Jean-Baptiste de], abbé d'Étemare. — Et le figurisme, V, 2301-04.
Sévère, patriarche d'Antioche. — Controverse avec Julien d'Halicarnasse sur l'incorruptibilité du corps du Christ, VIII, 1931-39. — Voir Gaïanites.
Sévériens. — Erreurs sur l'union hypostatique, V, 1598-601 ; VII, 492-93.
Seyssel [Claude de]. — Sur l'admission des infidèles aux limbes, VII, 1894-96.
Sicile. — Évêchés, VIII, 134-35.
Siger de Brabant, voir Averroïsme.
Sigismond II Auguste, roi de Pologne. — Et Hosius, VII, 180-82, 186-89,
Signature de justice [Cour romaine]. — Collège des prélats votants et référendaires de la signature papale de justice. Origines. Fonctions, VII, 1969-70. — Voir Décision.
Signe de croix. — Et imposition des mains, VII, 1337-38, 1340-41, — Dans confirmation, VII, 1383-84.
« Sillon ». — Et libéralisme catholique, IX, 623-24.
Siméon de Thessalonique. — En la consécration eucharistique, V, 256-60.
Simon [Richard], voir Richard Simon.
Simon le magicien. — Docétisme, IV, 1490. — Gnosticisme, VI, 1440-43.
Simonie. — Lutte d'Alexandre II, pape, I, 709-10; — de S. Pierre Damien, IV, 47-48.
Simplicité de Dieu. — Doctrine d'Averroès, IV, 1218-32.
Simplicité de l'âme. — D'après S. Thomas, I, 1032-34.
Simplicius, pape. — Et le schisme acacien, suite de l'Hénotique, VI, 2153-66.
Simulation, voir Fiction.
Sis [Concile de], voir Libellus.
Sixte IV, pape. — Constitution sur l'Immaculée Conception, VII, 1120-24.
Sixte V [ou Sixte-Quint]. — Et Bellarmin, II, 563-64. — Peines contre les avortements volontaires, I, 2650.
Slaves. — Et le pape Jean VIII, VIII, 611-12.
Smet [Jean de]. — Sur l'apostolat des laïques parmi les infidèles, VII, 1913-14.
Socialisme. — Voir Collectivisme; Communisme; Fouriérisme.
Socialisme et religion. — Condamnation du socialisme par Léon XIII, IV, 313-14. — Tendances nouvelles du libéralisme cath., socialisme et démocratie. Le « Sillon ». IX, 618-25. — Italie. Controverses avec les socialistes, Instruction de la S. C. des Aff. extraord. [27. I. 05], III, 1735-37. — Voir Communisme.
Società della gioventu cattolica. — Histoire, VIII, 185-86.
Société, voir Sociologie.
Société civile. Voir Bonald; État.
Société du Coeur de la Mère admirable. — Fondation par J. Eudes, V, 1475-77.
Société par actions, voir Action, terme de bourse.
Sociétés secrètes. — Bantous [Afrique] I, 533-34. — Voir Franc-maçonnerie ; Illuminés de Bavière.
Socinios, empereur d'Éthiopie. — Et l'Église catholique. Conversion, V, 954-60.
Sociologie. — Léon XIII et la question sociale, IX, 355-56. — Morale sociale de S. Augustin, I, 2439-40. — La société temporelle, selon Luther, IX, 1309-21. — Vertus sociales. Épigraphie, V, 351-52. — Conséquences sociales de l'ignorance ou erreur de bonne foi, II, 1017-19. — Nécessité de la charité, II, 2259-60. — Sur la casuistique sociale, II, 1868-70. — Le célibat et le bien social, III, 1647-49. — Œuvres interconfessionnelles; relations des cath. avec les non-cath., VI, 2236-42. — Institution de l'Église pour recueillir les enfants abandonnés, VII, 1723-25. — Voir les art. indiqués à Église catholique § Consulter. — Voir Action en terme de bourse ; Anarchie ; Arbitrage; Aumône; Bonald; Commerce; Communisme; Contrats; Corporation; Démocratie; Fouriérisme ; Grève ; Libéralisme cath.
Socrate le Scholastique [IVe-Ve s.]. — Sur le célibat ecclésiastique, II, 2077-78.
Sodomie. — Nature. Espèces, IX, 1349-50.
Soeurs de S. Vincent de Paul, voir Filles de la Charité.
Sohm. — Sur la primitive Église, V, 1699.
« Sollicitudo » [Bulle] [Alexandre VII]. — Et l'Immaculée Conception, VII, 1173-75.
Sophismes. — Espèces, V, 441-42.
Sophronius [S.], patriarche de Jérusalem. — Rôle dans la question d'Honorius, VII, 99-107. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 914-16.
Sorbonne, voir Université [France].

Sorcellerie. — Et Corneille Loos, IX, 930-32. — Les sorciers du Moyen Age et l'Inquisition, VII, 2032-34. — Chez les Bantous [Afrique], I, 532-33.
Soto [Dominique]. — Sur la théorie de S. Thomas relative à l'enfant venant à l'âge de raison, VII, 1867-68.
Souabe, voir Frères du Libre-Esprit.
Sous-diacres, voir Diacres [Sous-].
Souffrance. Voir Douleur ; Job.
Souter [Alexandre]. — Sur l' « Ambrosiaster » et le juif converti Isaac [IVe s.], VIII, 4-6.
Spectacles. — Interdits aux clercs, III, 234. — Voir Théâtre.
Spéculation, voir Bourse [Jeux].
Spéculation à terme. — Moralité, I, 695, 701-02.
Spencer [Herbert], voir Agnosticisme.
Spina [Barthélemy]. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 1165-66.
Spinoza. — Sur la nature de Dieu, IV, 1254-55.
Spiritualité de Dieu. — D'après les scolastiques, IV, 1160-61.
Spiritualité de l'âme, voir Ame.
Spiritualité des anges, voir Anges.
Spirituel [Pouvoir] et pouvoir temporel, voir Pouvoir spirituel.
Spirituelle [Vie], voir Vie spirituelle [et renvois].
« Spirituels » [Charismes], voir Charismes.
Spirituels [Franciscains]. — Et le pape Jean XXII, VIII, 634. — Et Inquisition, VII, 2031-32. — Et le joachimisme, VIII, 1449-56. — Voir Franciscains ; Fraticelles.
Spirituels [« Pneumatiques »]. — Confesseurs [Ier-IV s.], III, 846-47.
Spitta. — Sur l'institution de l'eucharistie, V, 1099.
Statues de saints. — Voir Iconoclasme ; Images.
Stentrup. — Sur la fin du monde, V, 2548-49.
Stigmates. — Sur les extatiques, V, 1880.
Stoïcisme, stoïciens. — Philosophie du « Logos », V, 2379-81. — Et école chrétienne d'Alexandrie, I, 808-14, 818.
Stromates. — Sur la Trilogie de Clément d'Alexandrie, III, 144-54.
Stupre. — Définition ; gravité, VI, 606-07.
Stylites. — Histoire, I, 1140-41.
Suarez [François]. — Sur l'essence et l'existence, V, 844-49 ; — crédibilité, III, 2287-90 ; — nécessité d'appartenir à l'Église catholique pour être sauvé, IV, 2160-64 ; — analyse de la foi, VI, 471-75 ; — Salut des infidèles et nécessité de la foi, VII, 1833-38 ; — foi des enfants, VI, 234-36 ; — anges, I, 1232-48 ; — démon, IV, 398-400 ; — hypostase, VII, 418-23. — Et adoptianisme, I, 418-20, — Sur la descente de Jésus aux enfers, IV, 595, 613-14, 616-17 ; — Immaculée Conception, II, 109 ; — impétration, VII, 1299-302 ; — grâce sanctifiante, VI, 1620-21 ; —efficacité de la grâce, VI, 1672 ; — absolution, I, 195-96 ; — fin du monde, V, 2544-46 ; — feu de l'enfer, V, 2233-34 ; — élection, acte humain, IV, 2246-52, 2254 — la théorie de S. Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1887-89. — Voir Congruisme.
Subconscience. — Erreurs de certains protestants conservateurs sur l'union hypostatique, VII, 561-63.
Subjectivisme. — Systèmes protestants sur les dogmes, IV, 1582-83. — Voir Expérience religieuse ; Kant ; Objectivisme.
Subordinatianisme. — Doctrine de Clément d'Alexandrie sur le Fils de Dieu, III, 158-59. — Et les doctrines sur le Fils de Dieu, V, 2421-22, 2432-33, 2436-37, 2440-43, 2443-48.
Subsistence, voir Hypostase.
Substance. — De l'âme : spiritualité, I, 1041. — Voir Accident ; Adoptianisme ; Hypostase ; Cause ; Trinité § Consubstantialité.
Successions, voir Fidéicommis.
Sueur de sang [Agonie de Jésus-Christ], voir Agonie.
Suffrage universel, voir Démocratie.
Suggestion. — La grâce et la foi ; système de la suggestion divine, VI, 254-57. — Voir Hypnotisme.
Suisse. — Et Grégoire XVI, VI, 1826-27. — Controverses au temps de la Réforme, III, 1716-19. — Apologistes [XIXe s.], I, 1564. — Voir Bade [Colloque].
Sulpiciens. — Action au Canada, II, 1458-60, 1462-67, 1470-72, 1481-82, 1485-89. — Voir Émery ; Icard ; Le Clerc [L.-J.] ; Legrand.
« Summa sententiarum ». — Auteur, I, 53-4 ; VII, 251-57. — Doctrine, VII, 284-86. — Sources, VII, 293-94.
Superstition. — Et abstinence, I, 271-72. — Église d'Éthiopie ; abolition par Zara-Jacob, V, 947-7. — Voir Amulettes ; Brucolaque ; Enchantement.
Suppôt, voir Hypostase.
Supralapsarisme. — Le germanisme strict ou supralapsarisme, VI, 1481-82.
Surnaturel. — Objet de l'apologétique, I, 1523. — La foi, vertu surnaturelle, VI, 357-93. — Élévation d'Adam à l'état surnaturel, I, 372-80, 386. — Caractère surnaturel de la venue du Christ en ce monde, VIII, 1364-70. — Fin dernière surnaturelle de la création, V, 2485-86. — Voir Adoption surnaturelle ; Anges ; Baptême ; Calvinisme ; Dons du Saint-Esprit ; Grâce ; Indifférence religieuse ; Justice orginelle ; Péché originel.
Suspenses, voir « Apostolicæ Sedis ».
« Syllabus » [Pie IX]. — Et le libéralisme catholique, IX, 591-98. — Sur la liberté des cultes, IX, 699, 702-03. — Condamnation du nombre et de la force matérielle, IV, 301-04.
Sylvius. — Sur le salut des infidèles et la nécessité de la foi, VII, 1832-33.
Symbole arménien. — Vue d'ensemble, I, 1944-48.
Symbole de Constantinople. — Et symbole de S. Cyrille de Jérusalem, III, 2540-42.
Symbole de S. Athanase [Tixeront] I, 2178-87.
Symbole de S. Césaire d'Arles. — Vue d'ensemble, II, 2174-77.
Symbole de S. Cyrille de Jérusalem. — Texte. Rapport avec les symboles de Nicée et de Constantinople, III, 2539-42.
Symbole des Apôtres, symbole de Nicée [Battifol, Vacant] I, 1660-80. — Élaboration, I, 1796-98. — Synode « in encœniis » à Antioche [341] : substitution des formules scripturaires, I, 1809. — Et symbole de S. Cyrille de Jérusalem, III, 2540-42. — Le « tomos » et le symbole au Ier concile de Constantinople, III, 1229-30. — Concile d'Éphèse contre les falsifications, V, 148-52. — Sur la création, III, 2078-79. — Et la descente de Jésus aux enfers, IV, 567-73. — Voir « Filioque ».
Symbole romain [antérieur à Nicée]. — Sur la création, III, 2076-78. — Voir Symbole des Apôtres.
Symbole de foi. — En liturgie, IX, 830-31. — Sur la nature de Dieu, IV, 1296-97 ; — Jésus-Christ, VIII, 1264-65 ; — union hypostatique, VII, 449-50.
Symbolisme. — Et l'École d'Alexandrie, I, 814-15. — Symb. des cérémonies religieuses, II, 2144-47. — De la circoncision, II, 2521-22 ; — du saint chrême, II, 2411-12. Monuments de l'antiquité chrétienne. — Représentations symboliques de l'eucharistie, V, 1183-95. — Voir Alpha ; Art chrétien primitif.
Symmaque [S.], pape. — Élection. Décrétale sur l'élection des papes, IV, 2292-94.
Symphyséotomie, voir Césarienne [Opération].
Syndicalisme, syndicats. — Enseignement de Léon XIII, IV, 308. — Interconfessionnels ; relations des catholiques avec non-cath., VI, 2236-39. — Catholiques [France] : extension, VI, 650-51. — Les corporations et syndicats doivent-ils être chrétiens ?, III, 1873-77. — Voir Corporations.
Synodes. — Et concile d'Elvire, IV, 2379-80. — Alexandrie [362] : contre l'arianisme, I, 1832-34. — Antioche [« in encœniis »] ; [341] : substitution des formules scripturaires au symbole de Nicée, I, 1809-12.
Synoptiques [Évangiles], voir Évangile [et mots suiv.].
Syriaque [Langue], voir Abraham Ecchellensis.
Syrie. — État religieux, I, 2084-86. — Vicariat apostolique d'Alep, I, 1423-25. — Lieu de rencontre entre les Arabes et l'aristotélisme, I, 1878-79. — Voir Abgar ; Antioche ; Jacobites ; Jérusalem ; Syrienne [Église] ; Melkites.
Syrien [Rite] voir Syrienne [Église].
Syrienne [Église]. — Statistiques, I, 2085-87. — Antioche ; patriarcat syrien-catholique, I, 1430-33. — Et Bardesane, II, 391-98. — Sur l'inspiration, VII, 2090-91 — anges, I, 1253-59 ; — âme, I, 1017-19 ; — Immaculée Conception, VII, 975-77 ; —baptême, II, 246-50 ; — confirmation, III, 1078-79 ; — confession, I, 208-11 ; III, 929-30 ; — absolution, I, 205-11 ; affinité, empêchement de mariage, I, 526 ; — adultère, cause de divorce, I, 507-08 ; — abstinence, I, 267-69 ; — jugement, VIII, 1781-82 ; — ciel, II, 2491-92, 2502. — « Acta martyrum et sanctorum », I, 326-27. — Voir Antioche ; Bar Hébræus ; Isaac l'Arménien ; Isaac Ninive ; Jacobites ; Jacques d'Édesse ; Orientales [Églises].

T

Taboritisme. — Histoire, VII, 346-47.
Talisman, voir Abraxas.
Tarentaise [Pierre de] voir Innocent V.
Tatien. — Sur le démon, IV, 342-43; — l'âme, I, 981-83.
Tauler [Jean]. — Et Luther, IX, 1257-59, 1261-68, 1269-71.
Tchéco-Slovaques. — Langue liturgique, VIII, 2587-88.
Tchèques. — Voir Bohêmes [Frères]; Calixtins; Hussites.
Télégraphe [Absolution par]. — Invalidité, I, 242.
Téléphone [Absolution par]. — Validité?, I, 242-43.
Tempérance [Vertu de]. — Voir Chasteté; Clémence; Continence; Crainte; Gourmandise; Vertu § morales.
Temple de Jérusalem. — Reconstruction, d'après les livres Esdras-Néhémie, V, 543-44.
Templiers. — Établissement à Chypre, II, 2434-2461. — Suppression, III, 63-68. — Sur le « De laude novæ militiæ ad milites Templi », de S. Bernard, II, 753-54.
Temporel [Pouvoir] et pouvoir spirituel, voir Pouvoir spirituel.
Temporel [Pouvoir] des papes, voir Pouvoir temporel des papes.
Temporelles [Possessions] de l'Église, voir Biens ecclésiastiques.
Temps. — Et création, III, 2173-81. — Voir Éternité.
Tentation. — Selon l'Épître de Jacques, VIII, 278-79. — Et péché d'Ève, V, 1646-51. — Capacité de l'homme déchu à la vaincre, VI, 1581-83.
Terme [Spéculation à], voir Spéculation à terme.
Termes concrets et abstraits, — Voir Abstraits [Termes] Concrets [Termes].
Tertullien. — Sur Hermogène, VI, 2306-10. — Sur Église, IV, 2123; — arcane, I, 7150-51; — organisation charismatique de la primitive Église, martyrs et absolution, I, 231-34; — idolothytes, VII, 679; — nature de Dieu, IV, 1056-60; — anges, I, 1196-1203; — âme, I, 986-92, 995-1001, 1024; — Saint-Esprit, V, 714-16; — Fils de Dieu, V, 2429-33; — Jésus-Christ, VIII, 1252-54; — union hypostatique, VII, 455; — docétisme de Marcion, IV, 1494-96; — justification, VIII, 2084-85; — eucharistie, V, 1130-32; — accidents eucharistiques, V, 1371; — enfer, V, 51-52; — jugement, VIII, 1771-72; — fuite pendant la persécution religieuse, VI, 952-55, 958-60.
Tétragamie, voir Léon VI le Sage.
Thaddée. — Mission à Édesse, I, 70.
Théatins. — Mission en Géorgie, VI, 1281-83.
Théâtre. — Interdit aux clercs, III, 234. — Concina et le théâtre, III, 698-99.
Théodicée. — Doctrine de S. Cyrille de Jérusalem, III, 2545; — Descartes, IV, 539-49. — Et apologétique, I, 1521-22. — L'analogie en théodicée, I, 1146-49.
Théodore de Bèze. — Controverses, III, 1722-24, 1725-26.
Théodore de Mopsueste. — Sur inspiration, VII, 2105-06; — hypostase, VII, 387; — union hypostatique, VII, 466-68. — Voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IIe].
Théodore Studite. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 922-23; — culte des images, VII, 828-30.
Théodoret, évêque de Cyr [Syrie]. — Conduite de Dioscore vis-à-vis de lui, IV, 1370-71. — Sur inspiration, VII, 2107-08; — hypostase, VII, 389-90; — eucharistie, V, 1166-69. — Voir Alexandre, évêque d'Hiéraple; Conciles œcuméniques § Constantinople [IIe].
Théodoric, roi des Ostrogoths. — Intervention dans l'élection des papes, IV, 2292-94.
Théodose Ier, empereur. — Attitude vis-à-vis des ariens, I, 1843-48.
Théodose II, empereur d'Orient, — Et S. Léon Ier [à propos d'Eutychès], IX, 246-48, 253-56. — Et Irénée, évêque de Tyr, VII, 2533-34. — Voir Conciles non œcuméniques § Éphèse [431]; Conc. œcum. § Éphèse [449].
Théodote, évêque d'Ancyre. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 906-08.
Théognoste. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 926-27.
Théologales [Vertus]. — Voir Charité; Espérance; Foi; Vertus.
Théologie. — Doctrine de Scot [Duns], IV, 1872-72, — Controverses autour de la « Théologie chrétienne » de Concina, III, 691-96, 699-702. — Travaux espagnols, V, 597-603. — Et droit canon de Gratien; la théologie dans ses sources et chez les glossateurs de son « Décret », VI, 1731-49. — Voir Dogmatique; Dominicains; Fondamentale [théologie]; Gnose; Gnosticisme; Hérésie; Lieux théologiques.
Théopaschites. — La controverse théopaschite et le pape Hormidas, VII, 171-75.
Théophile [S.]. — Sur la nature de Dieu, IV, 1034-35.
Théophylacte, archevêque de Bulgarie. — Sur l'Immaculée Conception, VII, 939-40.
Thérapeutes. — Histoire, VIII, 1616-17.
Thérèse [Ste]. — Œuvres spirituelles; enseignement, ascétique, I, 2050. — Et Bañez, II, 141-42. — Réforme du Carmel, II, 1782-84.
Thomas [S.], apôtre. — Sur ses apocryphes, I, 358-60.
Thomas d'Aquin [S.]. — Et Albert le Grand, I, 667-68, 670-74; — Alexandre de Halès, I, 773-85; — S. Anselme, I, 1343-44, 1347, 1353, 1356; — S. Augustin, I, 2335-37, 2456; — voir Augustinianisme; — S. Bonaventure, II, 963-64, 967-68, 975-76, 981-82; — École d'Alexandrie, I, 820-22. — Apport péripatéticien et néoplatonicien dans la théodicée du XIIIe s., IV, 1174-202. — Influence de la philosophie religieuse des Arabes sur la théodicée du XIIIe s., IV, 1202-43. — Œuvre et influence doctrinale de S. Thomas dans l'ordre des Frères Prêcheurs au Moyen Age, IV, 874-901. — Et l'enseignement des sciences sacrées dans la Compagnie de Jésus, VIII, 1013-26, 1038-43, 1088-89. — Erreurs de Bonnetty, II, 1024-26. — S. Thomas et l'augustinisme, I, 2502-14, 2530-35, 2551-55, 2558-59. — Sur l'abstraction, la connaissance et les termes abstraits, I, 278-86. — Sens de « absolument », I, 136-37. — Sur la cause, II, 2021-26, 2032; — l'essence et l'existence, V, 843-50; — forme, VI, 541-45. — Sur l'inspiration, VII, 2120-22, 2182, 2220-21; — abrogation de la loi mosaïque, I, 132; — béatitudes évangéliques, II, 516-17. — Sur sa dogmatique, IV, 1542-43. — Sur la crédibilité, III, 2072-77; — infaillibilité de l'Église, IV, 2182-83; — infaillibilité du pape, VII, 1675; — foi, VI, 242-44, 273-74, 331, 372-74, 379, 380, 381, 382, 383, 399, 409-10, 416, 439-424, 456, 459, 467-69, 511-12; — preuves de l'existence de Dieu, IV, 931-32, 938-48; — attribut, divins, I, 2229-30, 2234; — anges, I, 1226-48; — démons IV, 395-97; — âme, forme du corps humain, VI, 569-73, 583-84; — spiritualité de l'âme, I, 1028-41; — justice originelle, VIII, 2036-38; — péché originel, VII, 898-900; — Fils de Dieu, V, 2467-76; — Incarnation et Rédemption, VII, 1502-06; — hypostase, VII, 424-29, 528-29; — passibilité du corps de Jésus-Christ, VI, 1018-19; — Immaculée Conception, VII, 1050-53, 1055-60; — culte des images, VII, 825-26, 827-31, 832-33, 835-36; — auréole, I, 2572-75; — concours divin, III, 785-87; — grâce, VI, 1585, 1587-88, 1595, 1601-27, 1614-15, 1630, 1631-32, 1633-35, 1642-53, 1653-54, 1663-64, 1679, 1683; — justification, VIII, 2115-20, 2126; — salut des infidèles, VII, 1851-57, 1904-07; — l'enfant qui vient à l'âge de raison, VII, 1863-94; — dons du Saint-Esprit, IV, 1736-58, 1774-77, 1779-81; — le discernement des esprits, IV, 1384-85; — baptême, II, 250-96; — enfants morts sans baptême, II, 369-70, 374-76; — confirmation, III, 1070-77; — eucharistie, V, 1304-19; — consécration eucharistique, V, 270-72. — Devanciers et successeurs : doctrine sur les accidents eucharistiques, V, 1377-99. — Sur l'absolution I, 177-80, 182, 187-89, 190, 193, 195, 197-98, 246; — absolution et imposition des mains, VII, 1395-96; — extrême-onction, V, 1989-97; — jugement particulier, VIII, 1805-06; — fin du monde, V, 2541-42; — ciel, II, 2505, 2507-08; — béatitude, II, 510-13; — corps glorieux, III, 1898-902; — gloire des élus, VI, 1395-96, 1413-14, 1415-16; — vision béatifique ou intuitive, II, 691; VII, 2354-59; — feu de l'enfer, V, 2230-32. — Sur le bien, II, 836-40; acte humain, IV, 2242-43; — élection, acte humain, IV, 2245-56; — vertus cardinales, II, 1714-17; — espérance, V, 608-47, 664-69, 673-74, 676; — justice, VIII, 2001-20; — communisme et propriété individuelle, III, 586-89; — ambition, I, 941; — colère, III, 355-61; — chasteté, II, 2324; — démocratie, IV, 279-87. — Voir Acte; Adoption surnaturelle; Appétit; Aristote; Article de foi; Averroïsme; Bonne foi; Charité; Molina; Péché capital; Scolastique; Thomisme.
Thomas le philosophe [Évangile de]. — Apocryphe, V, 1636-37.

Thomassin. — Sur la passibilité du corps de Jésus-Christ, VI, 1020-22; —vision intuitive, VII, 2374-75, 2382.
Thomisme. — Et S. Augustin, I, 2335-37, 2456. —Œuvre et influence doctrinale de S. Thomas dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au Moyen Age, IV, 874-901. — Et l'enseignement des sciences sacrées dans la Compagnie de Jésus, VIII, 1013-26, 1038-43, 1088-89. — Et augustinisme, I, 2502-14, 2530-39, 2551-55, 2558-59. — Sur les attributs divins, I, 2229-30, 2234. — Théorie de la grâce; critiques de l' « Augustinus », VIII, 424-27. Voir Molina. — Sur le baptême, II, 250-96; — l'absolution, I, 177-82; — gloire des élus, VI, 1395-98; — béatitude, II, 510-15; — bien, II, 836-42. — Voir « Ab intrinseco » ; Abstraction [et mots suivants] ; Averroïsme ; Bañez ; Bellarmin ; Billuart ; Cajétan ; Charité; Dominicains; Scolastique ; Thomas d'Aquin.
Thrace, voir Bulgarie.
Tichonius. — Et donatisme, IV, 1709-10.
Tillemont [Lenain de]. — Sur l'inscription d'Abercius, I, 57-58; — l'Hénotique, VI, 2159-60.
Timothée [Ire Épître à], voir Ép. à Timothée [Ire].
Timothée [IIe Épître à], voir Épître à Timothée [IIe].
Tiphaine. — Sur l'hypostase, VII, 413-15.
Tite [Épître à], voir Ép. à Tite.
Titres [Finances]. — Voir Actions en terme de bourse; Bourse [Jeux].
Titulaire [Évêque]. — Définition, V, 1715.
Toilettes, voir Luxe.
Tolet [Cardinal François] — Et Baïus, II, 53-55. — Sur la vision intuitive, VII, 2382.
Tolérance. — Et philosophie de Locke, IX, 862-63.
Tomasi [Pierre]. — Controverse avec Hoogstraten, VII, 11-13.
Tonsure. — Origines. Histoire, III, 230. — Réception : connaissances requises, III, 611.
Torquémada. — Sur l'infaillibilité du pape, VII, 1681-82.
Torture. — La torture et l'Inquisition, VII, 2041-44, 2061.
Tostat [Alphonse], voir Alphonse Tostat.
Tournély [Honoré]. — Sur l'efficacité de la grâce, VI, 1672-73, 1674. — Doctrines gallicanes, VI, 1097-108, 1118-22.
Tournois. — Origine du duel, IV, 1846-48.
Tournon [Cardinal de]. — Rôle dans l'affaire des rites chinois, II, 2378-80, 2384, 2390-91.
Tradition. — Doctrine de Clément d'Alexandrie, III, 167; — S. Irénée, VII, 2423-24; — S. Jean Damascène, VIII, 714-15; — S. Jérôme, VIII, 976-78; — Justinien Ier, VIII, 2284-85. — Source du dogme révélé, IV, 1598-90. — Source de la foi [S. Augustin], I, 2340-41. — Lieu théologique, IV, 725-26. — Rôle de l'Église dans la foi, VI, 150-71. — Et gnosticisme, VI, 1457-58, 1465-67. — Destruction par Luther, IX, 1296-97. — Voir Apostolicité ; Lieux théologiques.
Traditionalisme. — Condamn. par le concile du Vatican, V, 1862-63. — Et doute, IV, 1819. — Sur les vestiges de la révélation primitive dans le paganisme, VII, 1918-21. — Erreurs sur la connaissance naturelle de Dieu, VI, 806-10.
Traite des nègres. — Et l'Église, V, 499-500, 502-03.
« Traité de l'amour de Dieu » [S. François de Sales]. — Analyse générale, VI, 744-47.
Transcendance. — Et l'école d'Alexandrie, I, 808-24.
Transfiguration de N.-S. — Conclusions sur les corps glorieux, III, 1882-84.
Transsubstantiation. — Doctrine du concile de Trente, V, 1346-56; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2570-71, 2573-4; — Lanfranc, VIII, 2565-69; — Théodoret, V, 1168-69; — Scot [Duns] IV, 1916-18. — Histoire de la doctrine, V, 1124-26, 1223-24, 1285-302, 1305-19, 1360-68. — Controverse entre Claude et Nicole, III, 8-10. — Et cause matérielle, II, 2020-21. — Voir Bérenger de Tours; Épiclèse; Eucharistie ; Présence réelle.
Travail. — Voir Arbitrage; Grève; Œuvres serviles.
Trappistes. — Voir Bernard [S.]; Cisterciens; Cisterciens réformés.
Trente [Concile œcuménique de], voir Conciles œcuméniques.
Tribunaux. — Juges et avocats. Devoirs et attitude à tenir au sujet du divorce, IV, 1476-78; — Voir contumace ; For [Privé du] ; Juges [Obligations] ; Justice [Questions judiciaires].
Tribunaux [Cour romaine]. — Énumération, III, 1118. — Collège des auditeurs de Rote. Collège prélats votants de la signature papale de justice. Collège prélats abréviateurs, III, 1968-71. — Pouvoirs de dispenser des empêchements de mariage, IV, 2460-65. — Voir Daterie apost.; Décision ; Galilée ; Inquisition ; Pénitencerie [S.].
Trinité [Sainte]. — L'enseignement de Jésus sur le « Père céleste » VIII, 1198-99; — sur Lui-même, Fils de Dieu, VIII, 1205-13; — conclusions théol. sur les relations du Christ et du Père, VIII, 1332-45. — Doctrine de S. Jean, év. : *a*) Évang., VIII, 564-72; — *b*) Ép., VIII, 589-90; — Ép. aux Colossiens, III, 383; — Ire Corinthiens, III, 1854; — IIe Corinthiens, III, 1862. — Le Christ, Fils de Dieu, d'après l'Épître aux Hébreux, VI, 2103-05. — Doctrine de Jean XXII, VIII, 639; — S. Anselme, I, 1331, 1336-37, 1346; — S. Athanase, I, 2171-74; — S. Augustin, I, 2303, 2327, 2346-52; — S. Basile, II, 449, 451-54. — S. Bernard, II, 763-64; — Clément d'Alexandrie, III, 158-61; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2488-89, 2502-06; — S. Cyrille de Jérusalem, III, 2545-49; — « Didachè », I, 1684; — Didyme l'Aveugle, IV, 753-54; — Grégoire de Nazianze, V, 1842-43; — S. Grégoire de Nysse, VI, 1850-51; — Hermas, VI, 2278-81; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2397-99, 2419-26; — S. Hippolyte, VI, 2491-92, 2506-09; — Hugues de Saint-Victor, VII, 267-69, 274; — S. Ignace d'Antioche, VII, 703; — S. Irénée, VII, 2442-51; — S. Jean Damascène, VIII, 719-22; — Joachim de Flore, VIII, 1432; — S. Justin, VIII, 2253-62; — Justinien Ier, VIII, 2286; — Lactance, VIII, 2438-40; — Lamennais, VIII, 2517-18; — Scot [Duns] IV, 1881-84; — Scot Érigène, V, 414-16. — Doctrine des Pères apologistes, I, 1596-97. — Formule de l'absolution : forme actuelle dans l'Église latine, I, 191-94. — Symboles et croyances arméniennes, I, 1944-52. — Épigraphie chrétienne, V, 327-29. — Publications catholiques aux XIXe et XXe s., VI, 697. — Doctrine d'Abélard, I, 39, 44-46; — Athénagore, I, 2214; — Biel, II, 819; — Clarke, III, 4-6; — Coran, III, 1785-86; — elcésaïtes, IV, 2236; — euchites, V, 1461; — Eunomius, V, 1505-07; — Faustin, V, 2106-07. — Controverses avec les Juifs, VIII, 1870-914. — Usage des termes abstraits et concrets, I, 283-84. — Emploi du terme hypostase chez les Pères dans les formules trinitaires, VII, 369-85. — L'essence dans le dogme de la Trinité, V, 838-42, 848-49. — Consubstantialité : *a*) [H. Quilliet] III, 1604-15 ; — *b*) doctr. S. Cyrille de Jérusalem, III, 2547 ; — *c*) S. Hilaire de Poitiers, VI, 2421-25 ; *d*) Eustathe de Sébaste, V, 1568-70 ; — *e*) consubstantialité du Fils avec le Père ; doctrine des Pères des trois premiers siècles, V, 2432, 2435, 2436, 2438-40 ; — *f*) le « Logos » est consubstantiel au Père [le Verbe et la création], III, 2120-21 ; — *g*) consubstantialité de l'Esprit-Saint avec les autres personnes de la Ste-Trinité : voir Esprit-Saint ; — *h*) du Verbe : voir Arianisme. — Circuminsession [Chollet] II, 2527-32. — Missions divines : *a*) doctrine de S. Irénée, VII, 2446-51; — *b*) du Saint-Esprit ; textes de S. Jean, V, 767-70. — La création, œuvre commune des trois personnes, III, 2111-15 ; — appropriation de la création au Verbe, III, 2115-29. — Cause efficiente et cause formelle de l'Incarnation, VII, 1507-23. — Et communication de l'Esprit-Saint d'après S. Luc, III, 991-94. — Culte de Dieu et de la Trinité, III, 2414-15. — Formule baptismale. Voir Baptême. — Images de la Ste-Trinité, VII, 837-41. — Voir Adoptianisme ; Aloges ; Appropriation ; Arianisme ; Ariens [Semi-] ; Blasphème contre le Saint-Esprit ; Bonose ; Conciles œcuméniques § Constantinople [IIe] ; Dimœrites ; Épiclèse ; Esquinètes ; Esprit-Saint ; « Filioque » ; Fils de Dieu ; Hypostatique [Union] ; Incarnation [et renv.] ; Jésus-Christ ; Libellus ; Père ; Symbole des Apôtres ; Symbole de S. Athanase ; Verbe.
Trois-chapitres, voir Conciles œcuméniques § Constantinople [IIe].
Trônes [Anges], voir Anges.
Tubingue [Université de], voir Biel.
Turlupins. — Et béghards, II, 534-35. — Voir Frères du Libre-Esprit.
Turquie. — Croisade sous Callixte III, II, 1346-49. — Histoire de Chypre sous leur domination, II, 2442-45. — Empire ottoman avant la guerre de 1914 : *a*) État religieux, I, 2083-88, 2096-97 ; — *b*) missions catholiques, I, 2117-18. — Voir Bosnie-Herzégovine ; Bulgarie ; Candie ; Carlowitz.
Tutelle. — Et émancipation, IV, 2402.

Tutiorisme. — Voir Probabilisme ; Alexandre VII ; Alexandre VIII ; Compensation [Probabilisme à].
Tyrannicide. — Doctrine de Jean de Salisbury, VIII, 814-15.
Tyrrel. — Sur la révélation et la foi, VI, 128-30.

U

« Unam Sanctam » [Bulle], voir Boniface VIII.
Ubertino de Casale. — Et le joachimisme, VIII, 1451-52.
Ubiquisme. — Erreurs sur l'union hypostatique, VII, 542-47.
Ultramontanisme. — Et libéralisme catholique, IX. 528-30.
Uniates. — Alexandrie, I, 799-801. — Arméniens : origines ; histoire, I, 1903-07, 1911-20, 1922, 1931-60, 2082, 2084-86. Voir Libellus. — Asie. Vue d'ensemble, I, 2082-88. — Dans l'ancienne Autriche, I, 2602, 2605-68, 2609. — Autriche-Hongrie. Et l'Église de Carlowitz, II, 1760-61. — Bulgares, II, 1224, 1228-31. Voir Bulgarie, — Coptes. Et Grecs. Absolution. Validité des formules déprécatoires, I, 244-52. — Empire ottoman [Ancien] : missions catholiques, I, 2118. — Géorgie, VI, 1280-88. — Grecs : *a*) application du décret du Concile de Trente sur l'adultère et le mariage, I, 504-5 ; — *b*) sur l'absolution ; I, 200-05, 244-52 ; — *c*) sur l'abstinence, I, 262-66,277 ; — *d*) Grecs-Melkites : Antioche, patriarcat, I, 1416-20 ; — *e*) voir Antimension ; Arcudius; Bessarion ; Grecque [Église] ; Melkites [Grecs]. — Hongrie, VII, 54-55. — Russie. Persécution par le gouvernement russe sous le pontificatde Grégoire XVI, VI, 1827-29. — Syriens : *a*) sur l'absolution, I, 210-11 ; — *b*) Antioche, patriarche, I, 1430-33.
« Unigenitus » [Bulle]. — Condamnation de Baïus, II, 48-49. — Voir Doucin.
Union des Églises, voir Église [Union des] [et renv.].
Union des catholiques [France]. — Organisation, VI, 634-36.
Union hypostatique, voir Hypostatique [Union] [et renv.].
Union libre, voir Adamites.
Unité de l'âme, voir Ame.
Unité de Dieu, voir Dieu § Attributs.
Unité de l'Église, voir Articles fondamentaux ; Église.
Univers. — Convenance de l'Incarnation considérée dans sa circonstance de lieu, 1472-73. — Voir Matière.
« Univers » [Journal]. — Voir Libéralisme catholique.
Universalisme. — Erreur sur l'enfer, V, 87-89.
« Universae theologiae summa » [Alexandre de Halès]. Analyse, I, 775-85.
Université grégorienne [Rome], voir Collège romain.
Universités. — XVe-XVIIe s., adhésions à la croyance de l'Immaculée Conception, VII, 1126-29. — Voir Docteur.
— *Allemagne.* — Réforme par Canisius, II, 1510-11. — Facultés de théologie. Vue d'ensemble, I, 881-83. — Tubingue. Voir Biel.
— *Autriche* [*avant 1914*]; — Vue d'ensemble, I, 2612-14. — Salzbourg et les bénédictins, II, 617-20.
— *Belgique.* — Louvain : *a*) histoire; vue d'ensemble, II, 545-47, 555-56; — *b*) et Bellarmin, II, 561; — *c*) et théorie de Lessius sur l'inspiration, VII, 2135-45; — *d*) et jansénisme, VIII, 451, 453; — *e*) voir Baïus; Janson.
— *Canada.* — Catholiques, II, 1475-76, 1481-82, 1487-88. — Protestantes, II, 1503-04.
— *États-Unis.* — Cath., I, 1067-68.
— *France.* — Douai : enseignement d'Allen, I, 886-88. — Paris (Sorbonne]: *a*) Et Jean XXII, II, 663-68 ; — *b*) sur l'Immaculée Conception, VII, 1083-88, 1126-28, 1150-52; — *c*) et le laxisme, IX, 51-52, 55-58 ; — *d*) et jansénisme; les cinq propositions de Nicolas Cornet; controverses, VIII, 474-522 ; — *e*) et Lefèvre d'Étaples, IX, 148-50 ; — *f*) voir Averroïsme.
— *Grande-Bretagne.* — Oxford. Voir Oxford [Mouvement d].
— *Italie.* — Cath. Établissements de haute culture ecclés. et séminaires, VIII, 149-61. — Sapience [Université de Rome] : hist., VIII, 150-51.— Bologne, histoire, VIII, 153
Universités catholiques, voir Universités.
Universités protestantes. — Canada, II, 1503-04. — Voir Oxford.
Urbain VIII. — Et Galilée, VI, 1067-75, 1078, 1081. — Contre le jansénisme, II, 58-59 ; VIII, 451-54, 474.
Ursiniens. — Et Damase Ier, pape, IV, 28-30.
Uruguay, voir Amérique § Latine.
Usure. — voir Cens ; Prêt à intérêt.

V

Vacant [A.]. — Sur les vestiges de la révélation primitive dans le paganisme, VII, 1925-27 ; — l'inspiration, VII, 2239 ; — un chapitre du concile du Vatican sur la foi, VI, 291-98.
Vacation de la juridiction épiscopale. — Règles canoniques, V, 1721-24.
Vacherot. — Sur la nature de Dieu, IV, 1292-93.
Vaine gloire, voir Gloire [Vaine].
Vaine observance, voir Amulettes.
Valens, empereur [IVe s.]. — Et arianisme, I, 1836-42, 1850, 2152.
Valentin [IIe s.]. — Gnosticisme, VI, 1447-53. — Docétisme, IX, 1491-92.,
Valentinien Ier, empereur d'Occident. —Querelles ariennes sous son règne, I, 1836-42.
Valentinien III, empereur d'Occident. — Et le pape Léon Ier, IX, 233-36, 254-56.
Valentiniens. Voir Bardesane ; Bardesanites ; Caïnites ; Colorbasus ; Héracléon.
Valésiens, voir Eunuques.
Validité. — Et licéité, IX, 710. — De l'absolution, I, 241-55. — Voir Empêchements ; Fiction.
Vandales. — Arianisme, I, 1850-51, 1854-56, 1858-59, 1863. — Et donatisme, IV, 1718-20.
Varignon. — Sur les accidents eucharistiques, V, 1439-40.
Vasquez [Gabriel]. — Sur la capacité de l'homme déchu à vaincre les tentations, VI, 1581-82 ; — la vision intuitive, VII, 2381-82.
Vatican, voir Cour romaine.
Vatican [Concile œcuménique du]. — Voir Conciles œcuméniques.
Vaudois. — Condamnation au IIIe concile de Latran, VIII, 2649-50 ; — IVe concile de Latran, VIII, 2660-61. — Et Inquisition, VII, 2028-30. — Polémiques eucharistiques, V, 1239-43. — Et « humiliés », VII, 316-20.
Veccos [Jean]. — Et l'union des Églises grecque et latine au XIIIe s., IX, 1399-409.
Véga [André]. — Sur la nécessité de la foi et le salut des infidèles, VII, 1750-58, 1779, 1800-01.
Vendredis [Premiers] du mois. — Promesses du Sacré-Cœur, III, 331.
Vénézuela, voir Amérique § latine.
Véniel [Péché], voir Péché [et mots suiv.].
Vente. — Voir Bourse [Jeux] ; Cens ; Commerce ; Prix.
Ventura [R. P.]. — Sur les vestiges de la révélation primitive dans le paganisme, VII, 1920-21. — Et l' « Avenir », IX, 556-57.
Vêpres. — Le dimanche : absence de toute obligation positive, IV, 1346-47.
Verbe. — Doctrine de S. Jean, évang., sur le « Verbe incarné », VIII, 1241-46 ; — Épître aux Colossiens, III, 383 ; — S. Cyrille d'Alexandrie, III, 2505 ; — S. Hilaire de Poitiers, VI, 2426-49 ; — S. Justin, VII, 1807-08 ; VIII, 2256-61; — École d'Alexandrie, I, 821-23 ; — théologie juive [Verbe et « Logos »], VIII, 1131-32, 1620 ; — Héracléon, VI, 202-04. — Et création : *a*) appropriation au Verbe, III, 2115-27 ; — *b*) Dieu, cause exemplaire du monde ; les idées sont dans le verbe et engendrées avec lui, III, 2159. — Cause formelle de l'Incarnation, VII, 1510-23. — Voir Adoptianisme ; Agnoètes ; Aloges ; Arianisme [et renvois] ; Ariens [Semi-] ; Communication des idiomes ; Conciles œcuméniques § Constantinople [IIe] ; Dimœrites ; Esprit-Saint ; Fils de Dieu ; Hypostase ; Hypostatique [Union] Incarnation ; Jésus-Christ ; Monothélisme; Trinité [Ste].
Vergier ou Verger de Hauranne [Du], voir Du Vergier.
Vérité. — Voir Bonne foi ; Connaissance ; Certitude ; Certit. morale ; Dogme ; Erreur ; Expérience religieuse ; Explicite ; Fidéisme ; Foi ; Inerrance ; Lamennais ; Traditionalisme.
Vemeersch [R. P.]. — Sur la dévotion au Sacré-Cœur, III, 288-90.

Veronnet [Abbé]. — Sur les accidents eucharistiques, v, 1448-49.
Vertus. — *Infuses* [*en général*]. — En Jésus-Christ, viii, 1284-87. — Selon Duns Scot, iv, 1904-09. — Voir Fruits du Saint-Esprit.
— *Théologales.* — Comment ces vertus sont théologales, v, 645-48. — Propositions condamnées par Alexandre VII, i, 731-32. — Vertus et foi, vi, 84-88. — La Foi, vertu théologale, vi, 357-93. — Vertu de foi et rôle de la grâce dans la préparation rationnelle de la foi, vi, 237-78. — Voir Charité ; Espérance ; Foi.
— *Morales* [*Cardinales*] [*infuses ou acquises*]. — Vertus cardinales [Gardeil] ii, 1714-17. — Vertus morales infuses et dons du Saint-Esprit, iv, 1738-39. — Épigraphie, v, 346-52. Et l'élection, acte humain, iv, 2252-53. — La justice, vertu cardinale, viii, 2015-18. — La vertu infuse de force, vi, 538. — La colère peut être acte de vertu, iii, 357-58. — Voir Clémence ; Constance [Vertu] ; Continence ; Crainte ; Force ; Humilité ; Justice [Vertu].
Vertus [Anges], voir Anges.
« Veto » [Droit de]. — Le « Veto » des puissances au conclave, ou le droit d'exclusion, iii, 720-24, 726-27.
Veuillot [Louis], voir Libéralisme catholique.
Veuvage, voir Bigamie.
Viandes immolées aux idoles, voir Idolothytes.
Viatique. — Et ministre de l'absolution d'après S. Cyprien, i, 154-56. — Port de l'eucharistie aux malades ; canons du Concile de Trente, v, 1355-56.
Vicaires capitulaires. — Connaissances requises, iii, 616.
Vice. — Voir Avarice ; Colère ; Constance [Vertu] ; Gourmandise ; Luxure ; Orgueil.
Victorin [F. Marius]. — Sur la nature de Dieu, iv, 1103-06.
Vie. — Identité de l'âme et du principe vital, vi, 559-64.
Vienne [Concile œcuménique de], voir Conciles œcuméniques.
Vierges. — Premiers siècles : *a*) épigraphie, v, 323-24 ; — *b*) ascétisme, i, 2074-77. — Voir Virginité.
Vie spirituelle. — Doctrine et œuvres de S. Alphonse, i, 916-19 ; — Eunomius, v, 1513 ; — Hugues de Saint-Victor, vii, 246-47, 248-49, 263-66, 286-89; — jésuites, viii, 1092-108 ; — Lacordaire, viii, 2417-18. — Le dogme eucharistique et la piété du ixe au xie s., v, 1231-32. — Italie ; œuvres de zèle, viii, 167-68. — Influence des cérémonies religieuses, ii, 2149-50. — Utilité du culte des images, vii, 800-01. — Et la connaissance naturelle de Dieu : erreurs modernistes [Enc. « Pascendi »] iv, 813-23. — L'expérience religieuse facteur de vie religieuse, v, 1847-53. — Voir Agreda ; Ascétique ; Ascétisme ; Basile [S.] ; Charité ; Dévotion ; Eudes ; Expérience religieuse ; Franç. de Sales [S.] ; Ignace de Loyola [S.] ; Imperfection ; Jean de la Croix [S.] ; Mystique ; Perfection ; Quiétisme.
Vieux-catholiques. — Sur le « Filioque » v, 2336-42. — Contre l'Immaculée Conception, vii, 870-71.
Vigiles, voir Abstinence.
Vincent de Paul [S.]. — Rénovation des Conférences ecclésiastiques, iii, 821-23. — Et catéchismes, ii, 1928-30. — Missions en faveur des captifs, v, 482-86.. — Voir Filles de la Charité ; Lazaristes.
Vincent de Paul [Sœurs de S.], voir Filles de la Charité.
« Vineam » [Bulle] [Clément XI]. — Démêlés à son sujet entre Clément XI et la France, iii, 104-08.
Vio [Thomas de], voir Cajétan [Thomas de Vio].
Violence. — Contre les clercs et les religieux ; le privilège du canon, vii, 1220-24. — Et consentement [relatif aux contrats], iii, 1661-63. — Voir Coaction ; Crainte.
Virements, voir Banque.
Virginité. — Doctrine Ire Corinthiens, iii, 1853 ; — S. Ignace d'Antioche, vii, 710. — De la T. S. V. Marie. Voir Marie [T. S. V.]. — De S. Joseph, viii, 1519. — Voir Chasteté ; Stupre ; Vierges.
Visigoths. — Arianisme, i, 1849-503, 1858-59, 1863.
Vision béatifique, voir Intuitive [Vision].
Vision intuitive, voir Intuitive [Vision].
Visitation [Religieuses de la], ou Visitandines. — Œuvres de S. Fr. de Sales pour elles, vi, 752-53. — Et dévotion au Sacré-Cœur, iii, 315-16.
Visitation de la T. S. V. Marie à Ste Élisabeth. — Et la manifestation divine de Jésus, viii, 1178-79.
Visite « ad limina ». — Obligation des évêques, v, 1720-21.
Vocation d'Abraham. — Fait. Objet. Raisons, i, 94-98.
Vocation ecclésiastique. — La vocation des clercs, iii, 227-28.
Vœu. — De chasteté, ii, 2327-31. — La controverse du « vœu sanguinaire » à propos de la croyance de l'Immaculée Conception [xviiie s.], vii, 1180-85.
Voeux de religion. — Vœu de chasteté, ii, 2327-31. — Et l'approbation pour la confession des religieuses, i, 1706-07. — Voir Pauvreté § Religieuse.
Volontaire indirect, voir Avortement.
Volontarisme. — Et réalisme. Doctrines sur la nature de Dieu, iv, 1270-79.
Volonté. — Selon S. Augustin [volonté grâce, liberté], i, 2332-34, 2375-408 ; — augustiniens, i, 2481-501, 2515-61; — Baïus [propositions condamnées par Pie V] ii, 81-89 ; S. Bernard [volonté et grâce], ii, 776; — Calvin [ordre surnature, péché originel, libre arbitre], ii, 1400-03-1419. — Et certitude, ii, 2162-65. — Et croyance, iii, 2371-75, 2377-78, 2384-93, 2394-95. — Et dogme, iv, 1595-96. — Et foi, vi, 171-73, 311-13, 329-49, 361, 364, 66, 388-90, 393-512. — Rôle en apologétique, i, 1517-19, — Part dans l'hérésie, vi, 2219. — Rôle dans l'inspiration des Écritures, vii, 2175 ; viii, 934-35. — Des anges, i, 1202-06, 1229, 1235-37. — Des démons, iv, 403-04. — Spiritualité, i, 1040-41. — Le concours divin et la prédétermination physique, iii, 788-96. — Et intelligence, i, 342-46. — Consentement aux délectations moroses, iv, 246-50. — Gloire accidentelle commune à tous les élus, vi, 1408-09. — Influence de l'extase, v, 1884-86. — Voir Appétit; Arminius ; Auxiliis [De] ; Baïus ; Béatitude ; Charité ; Coaction ; Congruisme ; Consentement ; Crédibilité ; Déterminisme ; Élection, acte humain ; Fatalisme ; Foi ; Gomar ; Grâce ; Justification ; Liberté ; Molina ; Morale § Systèmes ; Pélage ; Pélagianisme [Semi-] ; Pratique religieuse; Prédestination.
Volonté de Dieu, voir Dieu. §§ Opérations, Volonté.
Volonté de Jésus-Christ, voir Jésus-Christ.
Vulgate. — Authenticité, i, 2587-90. — Bacon et sa correction, ii, 23-27, 31. — Et Bellarmin, ii, 583-84. — Préface de Bellarmin, ii, 564-65. — Correction par Hugues de Saint-Cher, vii, 228-34. — Et messianisme d'Aggée, i, 565-73; ii, 7-10.

W

Ware [Guillaume de]. — Sur l'Immaculée Conception, vii, 1060-62, 1064.
Weber, philosophe. — Sur la nature de Dieu, iv, 1266-67.
Weishaupt [Adam], voir Illuminés de Bavière.
Wiclef. — Et prédestinatianisme, i, 2536-37, 2539-42, 2559. — Erreurs sur l'eucharistie, v, 1320-24; — les accidents eucharistiques, v, 1399-413 ; — les indulgences, vii, 1618. — Et les Lollards, ix, 913-21, 923-34. — Condamnation par le concile de Constance, iii, 1213-14; v, 1399-413. — Voir Hus ; Hussites ; Jérôme de Prague.
Wilmart [Dom]. — Sur les chants qui accompagnent le lavement des pieds le jeudi saint, ix, 28-30.

X

Xérophagie. — Abstinence chez les Grecs, i, 263-66.

Z

Zacharie, pape [Décret attribué à]. — Sur l'inceste et le mariage, i, 490.
Zahn. — Sur le Symbole des Apôtres, i, 1670-71.
Zanecchia [R. P.]. — Sur l'inspiration et l'inerrance, vii, 2255-57.
Zanoni [L.]. — Sur les « humiliés », vii, 316-17.
Zara-Jacob, roi d'Éthiopie. — Réforme du culte, v, 947-50.
Zénon l'Isaurien, empereur d'Orient, voir Hénotique.
Zohar, voir Caba e.
Zosime, pape. — Sur la grâce et le libre arbitre, ii, 2055-56. — Condamnation du pélagianisme, i, 2281-82.
Zwingle. — Controverses, iii, 1711-12, 1716-19. — Et Bucer, ii, 1162-64. — Erreurs sur l'eucharistie condamnées par le concile de Trente, v, 1341-42. — Sur l'absolution, i, 219-22. — Voir Bade [Colloque].

LISTE DES PRINCIPAUX COLLABORATEURS

ADLOFF, professeur de morale au Grand Séminaire de Strasbourg.
ALLARD Paul, ancien directeur de la *Revue des Questions historiques*.
ANASTASE DE SAINT-PAUL, carme déchaussé, Courtrai (Belgique)
ANDRÉ, S. S., ancien supérieur du Séminaire de l'Institut catholique de Lyon.
ANTOINE (R. P.) S. J., ancien professeur de Théologie au scolasticat de Cantorbéry (Angleterre)
ARQUILLIÈRE, professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.
AUTORE, à la chartreuse de Florence.
BAINVEL, S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris.
BARDY, ancien professeur aux Facultés catholiques de Lille.
BAREILLE, ancien professeur à l'Institut catholique de Toulouse.
BATIFFOL Mgr, ancien recteur de l'Institut catholique de Toulouse.
BAUCHER, O. B., de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).
BAUDOT, O. B., de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).
BAUDRILLART (Mgr) archevêque de..., recteur de l'Institut catholique de Paris, de l'Académie française.
BELLAMY, ancien professeur au Grand Séminaire de Vannes.
BERLIÈRE, O. B., de l'abbaye de Maredsous (Belgique).
BERNARD, S. J., à Paris.
BERTHET, supérieur général des Oblats de St-François-de-Sales, Rome.
BEUGNET, ancien professeur de Morale au Grand Séminaire de Nancy.
BEURLIER, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris.
BIGOT, aumônier à Nancy.
BIRON, O. B., de l'abbaye de Farnborough.
BLANC, C. S. S. R., professeur d'Écriture sainte au scolasticat d'Albert (Belgique)
BLIC, S. J., professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).
BOEHM, professeur de Philosophie à la faculté de Théologie catholique, Strasbourg.
BOIS, des Augustins de l'Assomption, Constantinople.
BOUCHÉ, professeur aux Facultés catholiques de Lille.
BOUDINHON (Mgr) ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, recteur de St-Louis-des-Français (Rome).
BOUR, professeur d'Histoire au Grand Séminaire de Metz.
BOUSSAC, S. J., ancien professeur au Collège romain, à Rome.
BOUVIER, P. S. J., Paris.
CABROL (Rme dom. Fr.) abbé de Farnborough, Angleterre.
CARRA DE VAUX, professeur d'Arabe à l'Institut catholique de Paris.
CASANOVA, professeur au Collège de France, Paris.
CAYRE, des Augustins de l'Assomption à Constantinople.
CHARLES, S. J., professeur au Collège théologique de Louvain.
CHELBI (S. Béat. Mgr), archevêque de Beyrouth.
CHENU, O. P., professeur au Collège du Saulchoir (Belgique)
CHEROT, S. J., ancien rédacteur aux *Études*.
CHOLLET, Mgr, évêque de Lille, ancien professeur à l'Université catholique de Lille.
CHOSSAT, S. J., professeur de Théologie au Scolasticat d'Ore-Place (Angleterre).
CHOUPIN, S. J., prof. de Droit canonique au Scolasticat de Cantorbéry.
CLAMER, professeur d'Écriture sainte au Grand Séminaire de Nancy.
CLAMER, ancien professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.
COMPAING, S. J., ancien directeur de l'École St-François de-Sales, Évreux.
CONSTANTIN, aumônier au Lycée Poincaré, Nancy.
COSTE, secrétaire général de la Congrégation de la Mission, Paris.
COULBEAUX, prêtre de la Mission, Rome.
COULON, O. P., professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).
DAUPHIN (le R. P.) Paris.
DESNOYERS, professeur à l'Institut catholique de Toulouse.
DEHOVE, professeur à la Faculté des Lettres de Lille.
DELORME, O. M., à Bordeaux.
DENNEFELD, professeur à la faculté de Théologie catholique de Strasbourg.
DESBRUS, C. S. S. R., à Billeus (Suisse).
DESHAYES, ancien professeur de Théologie morale au Grand Séminaire (Le Mans).
DIDIOT, ancien professeur de Théologie à l'Institut catholique de Lille.
DOLHAGARAY, chanoine pénitencier à Bayonne.
DOMINIQUE DE CAYLUS, O. M., au couvent de Burgos (Espagne).
DRAGUET, professeur à l'Université de Prague (Tchécoslovaquie).
DUBLANCHY, S. M., professeur de Théologie au Scolasticat de Dilfert.
DUBREUIL, S. J., Toulouse.
DUTILLEUL, S. J., professeur d'Histoire au Scolasticat d'Enghien (Belgique).
DUTOUQUET, S. J., professeur de Théologie au Scolasticat d'Enghien (Belgique).
DURAND, S. J., professeur d'Écriture sainte au Scolasticat de Cantorbéry.
ÉDOUARD D'ALENÇON, O. M., archiviste des Min. capucins, à Assise.
ÉMEREAU, des Augustins de l'Assomption, à Rome.
ÉTIENNE, carme déchaussé à Jambés-les-Namur (Belgique).
ERMONI, professeur de Théologie au Séminaire St-Lazare, Paris.
FAHRNER, prof. de Morale à la faculté de Théologie catholique de Strasbourg.
FONCK, professeur au Grand Séminaire de Strasbourg.
FONSEGRIVE, professeur de Philosophie au Lycée Buffon, Paris.
FORGET, professeur de Théologie à l'Université de Louvain.
FOURNERET, professeur à l'Institut catholique de Paris.
GALTIER, S. J., professeur au Scolasticat d'Enghien.
GARDEIL, O. P., ancien professeur au Collège théologique de Flavigny.
GARRIGUET, ancien supérieur au Grand Séminaire de La Rochelle.
GATARD, O. B., abbaye de Farnborough.
GAUDEL, professeur à la faculté de Théologie catholique, à Strasbourg.
GHELLINCK, S. J., bibliothécaire au Collège théologique de Louvain.
GODEFROY, ancien supérieur du Grand Séminaire de Nancy.
GODET, de l'Oratoire, à Paris.
GOYAU, de l'Académie française, Paris.
GRUMEL, des Augustins de l'Assomption (Constantinople).
GUILLERMIN, O. P., professeur à l'Institut catholique de Toulouse.
HARENT, S. J., professeur au Scolasticat de Ore-Place.
HEDDE, O. P., prieur à Angers.
HEMMER, curé de la Trinité, à Paris.
HEURTEBIZE, O. B., abbaye de Solesmes.
HOUBAUT, professeur au Grand Séminaire, Nancy.
HUMBERT, aumônier au Lycée de Bar-le-Duc.

HYVERNAT, professeur de langues orientales à l'Université catholique de Washington.
INGOLD (le R. P.), à Colmar.
JACQUIER, ancien professeur d'Écriture sainte à l'Institut catholique de Lyon.
JANIN, des Augustins de l'Assomption, à Constantinople.
JERÔME, ancien professeur d'Histoire au Grand Séminaire de Nancy, vicaire général.
JORDAN, professeur à la Sorbonne, Paris.
JUGIE, des Augustins de l'Assomption, Rome.
KANNENGIESER, C. S. S. R., professeur de Théologie au Scolasticat (Thury-en-Valais).
LA BARRE (de), S. J., professeur de Théologie à l'Institut catholique de Paris.
LA BRIÈRE (de), S. J., professeur au Scolasticat de Hastings.
LAMY, professeur d'Écriture sainte, à l'Université de Louvain.
LARGENT, de l'Oratoire, professeur d'Apologétique à l'Institut catholique de Paris.
LA SERVIÈRE (de), S. J., professeur d'Histoire au scolasticat de Cantorbéry.
LAVOCAT, Amiens.
LE BACHELET, S J., professeur de Dogme au scolasticat de Jersey.
LE BRAS, professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Strasbourg.
LEJAY, professeur de Littérature latine, à l'Institut catholique de Paris.
LEMONYER, O. P., au Saulchoir.
LEROY (Mgr) supérieur de la Congrégation du St-Esprit.
LEVESQUE, S. S., professeur d'Écriture sainte, au Séminaire St-Sulpice, Paris.
LŒVENBRUCK, professeur à l'École St-Sigisbert, à Nancy.
LONGPRÉ, O. M., Collège St-Bonaventure, Quarrachi.
MAGNIN, professeur de Droit canonique à l'Institut catholique de Paris.
MAHE, S. J., Maison St-Louis, Jersey.
MAISONNEUVE, professeur d'Apologétique à l'Institut catholique de Toulouse.
MANDONNET, O. P., professeur de Théologie à l'Université de Fribourg.
MALVY, S. J., ancien professeur de Théologie.
MARCHAL, professeur au Grand Séminaire, à Bosserville.
MARIN, professeur au Collège de la Malgrange, près Nancy.
MARTIN, ancien professeur à l'École St-Sigisbert, Nancy.
MARUCCHI, professeur au Séminaire de l'Apollinaire, Rome.
MERLIN, curé de St-Épain (Indre-et-Loire).
MICHEL, ancien professeur de Théologie aux Facultés catholiques de Lille.
MICHEL, des Pères Blancs, supérieur du Séminaire de Benson.
MIELLE, professeur de Philosophie au Grand Séminaire de Langres.
MIGNON, ancien professeur au Grand Séminaire Le Mans.
MIGUELEZ, Augustin, bibliothécaire à l'Escurial.
MILON, secrétaire général de la Congrégation de la Mission, Paris.
MOISANT, à Paris.
MOLLIEN, de l'Oratoire, Amiens.
MOLLAT, professeur à la Faculté de Théologie catholique, Strasbourg.
MONCELLI, professeur au Collège de la Malgrange, à Jarville (Meurthe-et-Moselle).
MORIN, O. S. B., à l'abbaye de Maredsous.
MOUREAU, professeur de Théologie dogmatique, Facultés catholiques de Lille.
MULLER, professeur de Théologie dogmatique, Grand Séminaire de Strasbourg.
NAU, professeur à l'Institut catholique de Paris.
NETZER, à Paris.
OBLET, ancien supérieur, Grand Séminaire de Nancy.
NOBLE, O. P., au Saulchoir.
ORTOLAN, ancien supérieur, Grand Séminaire (Ajaccio).
PALMIERI, à Rome.
PANNIER, professeur de Langues orientales, Facultés catholiques de Lille.
PAQUIER, curé de Saint-Pierre-de-Chaillot, Paris.
PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption, Constantinople.
PASCAL DU ST-SACREMENT, carme, professeur de Théologie, à Bruxelles.
PARISOT, O. S. B., à Ligugé.
PÉCHENARD, ancien recteur de l'Institut catholique de Paris, évêque de Soissons.
PEILLAUBÉ, ancien professeur de Philosophie, Institut catholique de Paris.
PELT (Mgr), ancien professeur de Théologie morale, au Grand Séminaire de Metz, évêque de Metz.
PERNIN, des Oblats de St-François-de-Sales, provincial d'Albano Laziale (Italie).
PETIT (Mgr), des Augustins de l'Assomption, archevêque d'Athènes.
PETRIDES, des Augustins de l'Assomption, à Constantinople.
PIE DE LANGOGNE, O. M., Consulteur de diff. Congrégations, à Rome.
PILLET, ancien professeur, aux Facultés catholiques de Lille.
PINARD, S. J., à Florennes.
PIROT, professeur d'Exégèse, Facultés catholiques de Lille.
PISANI, chanoine théologal de Notre-Dame, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris.
PORTALIÉ, S. J., ancien professeur de Théologie, à l'Institut Catholique de Toulouse.
POULAIN, S. J., rédacteur aux *Études*, Paris.
PRAT, S. J., professeur au Scolasticat d'Enghien.
PRIMOLI, barnabite, Rome.
QUILLIET, professeur de Théologie, Facultés catholiques, Lille.
RAMIREZ, O. S. B., professeur à Salamanque.
RAYMOND, O. M. C., professeur de Théologie au Scolasticat (Constantinople).
RELLOT, professeur au Collège de la Malgrange.
RICHARD, des Oblats de Marie-Immaculée, professeur de Théologie au Scolasticat de Rome, puis à celui de Liége.
RIVIÈRE, professeur d'Apologétique, Faculté de Théologie catholique, Université de Strasbourg.
RUCH (Mgr), évêque de Strasbourg.
SALAVILLE, Augustin de l'Assomption, supérieur (Constantinople).
SALEMBIER, ancien professeur d'Histoire, Facultés catholiques, Lille.
SALTET, professeur à l'Institut catholique de Toulouse.
SCHAFF, O. S. B. Strasbourg.
SCHALCH, professeur au Séminaire de Philosophie, Strasbourg.
SCHWALM, O. P., à Nice († 1908).
SERVAIS, carme, Jambés-les-Namur.
SMEETS, O. M., Supérieur, collège St-Bonaventure, Quarracchi.
SOMMERVOGEL, S. J. († 1902).
SOUARN, des Augustins de l'Assomption, Constantinople.
STERGER, S. J., professeur de Droit canonique, scolasticat d'Enghien.
TANQUEREY, S. S., ancien supérieur de la Solitude, Issy.
THÉRY, O. P., professeur au scolasticat du Saulchoir.
THOUVENIN, ancien professeur au Grand Séminaire de Nancy.
TISSERANT (Mgr), bibliothécaire à la Vaticane.
TIXERONT, S. S., professeur à l'Institut catholique de Lyon. († 1928).
THAMIRY, doyen de la Faculté de Théologie (Lille).
THOMAS DE JÉSUS, carme déchaussé.
TOBAC, professeur d'Écriture sainte, Grand Séminaire Malines.
TOURSAINT, ancien professeur de Droit canonique, Facultés catholiques de Lille.
VACANDARD, ancien professeur à la Faculté de Théologie catholique de Paris.
VAILHÉ, des Augustins de l'Assomption (Constantinople).
VALTON, ancien professeur de Droit canonique, Grand Séminaire, Langres.
VAN DEN GHEYN, S. J., conservateur de la bibliothèque royale (Bruxelles).
VAN DEN MEERSCH, professeur de Théologie, Grand Séminaire de Bruges.
VENARD, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.
VERNET, professeur d'Histoire aux Facultés catholiques de Lyon.
VERSCHAFFEL, de l'Oratoire, Paris.
VILLIEN, professeur de Droit canonique à l'Institut catholique de Paris.
VITEAU, professeur à l'Institut catholique de Paris.
VOGT, ancien professeur à l'Université de Fribourg.
ZEMB, du diocèse de Strasbourg.
ZIMMERMANN, carme déchaussé, prieur de St-Luc à Wencantoir.

110588

BX841 .D68 1899 vol.9

Vacant, Alfred, 1852-1901.
Dictionnaire de théologie
catholique, contenant l'exposé

39967001317549

Stechert Hafner Inc.

T5-AVP-875